

Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Neue Folge

Schriften der Kommission „Manichäische Studien“
Band IV



Band 47

Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur

Vorträge des Göttinger Symposiums
vom 11./12. März 2015

Herausgegeben von
Zekine Özertural und Gökhan Şilfeler

DE GRUYTER
AKADEMIE FORSCHUNG



Vorgestellt von Klaus Röhrborn durch Rundschreiben vom 20.04.2018.

ISBN 978-3-11-059145-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-059393-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-059174-3

ISSN 0930-4304

Library of Congress Control Number 201895703

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.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Michael Peschke, Berlin

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort der Herausgeber

Wir freuen uns, dass wir heute die Ergebnisse der 3. Göttinger Manichäismus-Tagung der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorstellen können. Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten und in eine einheitliche Form gebrachten Vorträge des Symposiums: „Eine untergegangene Weltreligion: der Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur“. Die Tagung wurde veranstaltet von der „Kommission Manichäische Studien“ der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sie fand vom 11.-12. März 2015 im historischen Bibliotheks-Gebäude der Georg-August-Universität Göttingen statt.

Zuerst möchten wir uns bei der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, insbesondere bei Frau Dr. ANGELIKA SCHADE, für die finanzielle Unterstützung der Tagung bedanken, sodann bei Frau GABRIELE RÖDER, die uns bei der Drucklegung zur Seite gestanden hat.

Unser Dank gilt auch den Mitgliedern der Kommission „Manichäische Studien“, insbesondere den Herren Proff. REINHARD FELDMEIER und MARTIN TAMCKE für Hinweise zur Gestaltung des vorliegenden Bandes.

Wir danken auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposiums, dass sie ihre wissenschaftlichen Ansichten mit uns geteilt haben. Die Turkologie ist in besonderem Maße auf die Mitarbeit der Nachbardisziplinen angewiesen, weil nur relativ wenige manichäische Texte in alttürkischer Sprache vorliegen. Diese Texte sind darüberhinaus sehr fragmentarisch, und man kann hoffen, dass die Zusammenarbeit mit den Fachkollegen eines Tages zu zufriedenstellenden Interpretationen der alttürkischen Texte führen wird. Mehrere Kolleginnen und Kollegen haben die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass diese Tagungen eine Fortsetzung finden mögen. Wir freuen uns, dass unsere Symposien in der wissenschaftlichen Welt einen Platz gefunden haben, und werden uns bemühen, diesem Wunsche Rechnung zu tragen.

Die Korrekturarbeiten sind in einer angenehmen Atmosphäre verlaufen, und dafür danken wir den Autorinnen und Autoren des Bandes ganz herzlich. Unser Dank gebührt auch Frau Dr. ANTJE WENDTLAND, die sich an den Korrekturarbeiten für die Beiträge von GÁBOR KÓSA und ENRICO MORANO beteiligt hat.

Einen besonderen Dank möchten wir unseren Studentinnen ARZU KAYGUSUZ und PINAR GÜL aussprechen. Sie haben bei der Durchführung der Tagung wertvolle Hilfe geleistet.

Göttingen, im November 2017

Zekine Özertural

Gökhan Şilfeler

Inhalt

Vorwort der Herausgeber — V

KLAUS RÖHRBORN

Einleitende Bemerkungen — 1

Teil I Religionswissenschaftliche Einführung

CLAUDIA WEBER

**Wie sinnvoll ist die religionswissenschaftliche Kategorie des Synkretismus? –
Bausteine zu einer Bewertung des Manichäismus als synkretistische Religion — 7**

Teil II Der östliche Manichäismus in seiner eigenen Überlieferung

GÁBOR KÓSA

**The Manichaeon Pantheon in the Xiapu Manuscript Entitled
'*Moni Guangfo* 摩尼光佛' — 19**

ENRICO MORANO

**Religion in hymns: a Parthian bifolio in Manichaeon script from Turfan with hymns
to the Father of Greatness — 35**

ZEKİNE ÖZERTURAL

Das Problem der Seele im uigurischen Manichäismus — 57

SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN

Neues zu *nwyðm'* „Einladung“ aus dem Arat-Nachlass, Istanbul — 73

KLAUS RÖHRBORN

Die alttürkischen Uranfangs-Invokationen — 87

Teil III Der östliche Manichäismus und interkulturelle
Fragestellungen

CHRISTIANE RECK

**Manichäisch oder christlich? Detektivische Arbeit an einem soghdischen
Turfanfragment — 97**

MICHEL TARDIEU

La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nây — 105

ALOÏS VAN TONGERLOO

Die *Drei Siegel* als Tore der Religion des Lichtes — 115

JÜRGEN TUBACH

**Traditionen des östlichen Manichäismus in der arabischen Überlieferung
bei Ibn an-Nadīm — 125**

ANTJE WENDTLAND

**Zum manichäischen Ursprung sogdischer Lehnwörter in buddhistischen
uigurischen Texten: Gab es ein manichäisches religiöses Vokabular
im Sogdischen? — 141**

GREGOR WURST

**Zwei bislang übersehene patristische Belege für das manichäische
Bemafest — 151**

KLAUS RÖHRBORN (Göttingen)

Einleitende Bemerkungen

Man hat seit einiger Zeit erkannt, dass man den alttürkischen Manichäismus nicht ohne Berücksichtigung des iranischen Manichäismus beschreiben kann. Dieser Band geht noch etwas darüber hinaus und enthält Studien zum gesamten östlichen Manichäismus.

Die Teilnehmer hatten das Glück, mit CLAUDIA WEBER (S. 7-16) eine Vertreterin der Religionswissenschaft in ihrer Mitte zu haben. Sie behandelt in ihrem Einführungs-Referat das Konzept „Synkretismus“ und seine Eignung für die Beschreibung des Manichäismus. Sie prüft die Ansichten verschiedener Religionswissenschaftler zu dieser Frage und schließt mit der Erkenntnis: „Obwohl der Manichäismus Anregungen aus vielen Traditionen aufnimmt, bleibt er all diesen Richtungen gegenüber eigenständig“.

Die übrigen Beiträge haben die Herausgeber in zwei Abteilungen gegliedert: 5 Beiträge (S. 17-94) behandeln den „Östlichen Manichäismus in seiner eigenen Überlieferung“ und 6 Beiträge (S. 95-160) stehen unter dem Motto: „Der östliche Manichäismus und interkulturelle Fragestellungen“.

Die erste Abteilung wird eröffnet durch eine Analyse der manichäischen Götternamen in einem Manuskript aus Xiapu (Südchina) von GÁBOR KÓSA (S. 19-33). Es handelt sich um das *Moni guangfo*, ein Text, der bei Begräbnis-Ritualen benutzt wurde und der noch viele ungelöste Probleme bietet. Rätselhaft ist z. B. die Tatsache, dass der „Vater der Größe“, der höchste Gott des manichäischen Pantheons, in diesem Text keinen Platz hat. Das ist übrigens in den alttürkischen Uranfangs-Invokationen auch der Fall: Die Aufzählung der 22 Gottheiten beginnt dort mit der „Mutter-Göttin (ög t(ä)ηri)“, also mit der ersten Emanation. Es ist demnach kein Zufall, dass im *Moni guangfo* der „Vater der Größe“ ebenfalls fehlt. Das ist eben eine der Korrespondenzen mit den viel früheren zentralasiatischen manichäischen Texten, auf die GÁBOR KÓSA (S. 29) besonders hinweist.

Der Beitrag von ENRICO MORANO (S. 35-55) ist die Erstpublikation eines parthischen Textes: ein gut erhaltenes Doppelblatt aus einem Hymnenbuch, dessen Inhaltsverzeichnis F. W. K. MÜLLER bereits im Jahre 1913 publiziert hatte. Die Tatsache, dass dieses Blatt so lange nicht bearbeitet worden ist, hängt sicher mit der blumigen und metaphernreichen Sprache dieses Textes zusammen. ENRICO MORANO gibt den Text, die Übersetzung und einen sehr knappen Kommentar von diesen Hymnen.

Der Beitrag von ZEKINE ÖZERTURAL (S. 57-72) über den Begriff „Seele“ im uigurischen Manichäismus ist ein schönes Beispiel für die letzte Phase der Forschungsgeschichte, die die Autorin in dem Keynote-Referat auf der Budapester Tagung des Jahres 2015 („The role of religion in Turkic culture“) skizziert hat. Der Beitrag diskutiert zunächst die iranischen Lehnwörter für „Seele“ im alttürkischen Manichäismus, sodann die diversen Lehnbedeutungen und Lehnübersetzungen, d. h. die Begriffe für

„Seele“, die in ihrer Form türkisch, in ihrem Inhalt aber iranisch sind. Zum Abschluss bespricht die Autorin das alttürkische Wort *özüt*, das von einigen Turkologen seit RADLOFF mit *üzüt* in der Religion der Altai- und Abakan-Türken identifiziert wird. ÖZERTURAL plädiert für eine Interpretation als *özüt*, die sich nur auf manichäische Quellen stützt.

SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN (S. 73-85) macht einen neuen Beleg für das Wort *nīwedma* „Einladung“ bekannt. Ein solches *nīwedma* ist eine Mahlzeit, die die manichäischen Laien für die Elekten ausrichten. Diese Praxis war bisher nur aus zwei alttürkischen Belegen bekannt. Nun kommt ein weiterer Beleg hinzu, der deshalb besonders wertvoll ist, weil er aus einem „Dokument“ stammt, aus einer Liste mit Aufzählungen von Lebensmitteln, die wahrscheinlich für diese „Einladungen“ verwendet wurden.

Der Beitrag von KLAUS RÖHRBORN (S. 87-94) behandelt die alttürkische Version der sogenannten Uranfangs-Rezitationen. Dieser Text enthält die Namen von 22 Göttern des manichäischen Pantheons, die in den mitteliranischen Versionen fehlen. Es handelt sich deshalb wahrscheinlich um eine kommentierte Übersetzung aus dem Parthischen, verfasst zum Gebrauche von turkophonen Manichäern. Für die Rezitation des Textes benutzte man offenbar die parthische Originalversion. Den Abschluss des Beitrages bildet eine neue Interpretation der Schlussworte des alttürkischen Textes: *kam(a)gan tükäl(l)iglar ol*. Der Autor versteht unter diesen *tükäl(l)iglar* („die Vollkommenen“) die manichäischen Elekten.

In Teil II haben die Herausgeber Beiträge zusammengestellt, die entweder sachlich oder geographisch über den östlich-zentralasiatischen Manichäismus hinausweisen.

Der Beitrag von CHRISTIANE RECK (S. 97-104) zeigt, wie schwierig es sein kann, die Zugehörigkeit eines Manuskript-Fragmentes zu einer Religion – in diesem Falle Christentum und Manichäismus – zu bestimmen.

MICHEL TARDIEU (S. 105-114) kommentiert eine im manichäischen Sinne umgeformte profane Liebesgeschichte. Die Bruchstücke dieser mittelpersischen Parabel wurden von SUNDERMANN im Jahre 1973 in seiner Edition der mitteliranischen Parabeltexte bearbeitet. MICHEL TARDIEU gibt zunächst eine Übersetzung des Textes von SUNDERMANN. Er kann dabei die Lakunen von SUNDERMANNs Text teilweise mit neuen Ergänzungen ausfüllen. Diese Ergänzungen stammen aus mündlichen Versionen von ähnlichen Motiven in anderen Kulturen, die SUNDERMANN seinerzeit nicht konsultiert hatte. Der Autor beschließt seinen Beitrag mit der Vermutung, dass die gewaltsame Umdeutung von Erzählungen und poetischen Motiven im manichäisch-religiösen Sinne die schöpferische poetische Kraft der manichäischen Dichter geschwächt habe, was letztlich quasi zu einem „religiösen Selbstmord“ der manichäischen Dichter in der Spätzeit geführt habe. Auch das sei ein Menetekel des Untergangs des Manichäismus als Weltreligion.

Der Beitrag von ALOIS VAN TONGERLOO (S. 115-124) gibt eine Übersicht über die ethischen Grundregeln des Manichäismus, bekannt als die „Drei Siegel“. Zunächst

rekapituliert der Autor die ausführliche Darstellung der „Drei Siegel“ bei Augustinus, um dann die koptischen, die mitteliranischen und die alttürkischen Zeugnisse Revue passieren zu lassen. Zum Schluss wird kurz auf die chinesische Hymnen-Rolle Bezug genommen. Man kennt jetzt die Termini für die genannten ethischen Grundregeln, die alle auf das iranische *muhr* „Siegel“ zurückzugehen scheinen. Eine Ausnahme ist ein Text in neupersischer Sprache, der dafür das arabische Wort *waṣīyat* „Verfügung, Gebot“ verwendet.

JÜRGEN TUBACH untersucht (S. 125-140) die Herkunft von einigen Elementen im Manichäismus-Bericht des Bagdader Buchhändlers Ibn an-Nadīm: die Flammen auf Manis Schultern während seiner Audienz bei König Šāpūr, die Bezeichnung des „Vaters der Größe“ als „König der Licht-Paradiese (*malik ḡinān an-nūr*)“ oder der Beiname „die Freude (*al-bahḡa*)“, der bei an-Nadīm der „Mutter-Göttin“ beigelegt wird. Wie TUBACH zeigen kann, stammt dieses Überlieferungsgut aus dem östlichen Manichäismus. In der alten Heimat des Manichäismus, in Mesopotamien, war es fremd. Diese Elemente mit östlicher Prägung könnten durch sogdische Kaufleute nach dem Westen gelangt sein.

ANTJE WENDTLAND stellt in ihrem Beitrag (S. 141-150) die Frage, ob es im Sogdischen ein spezifisches manichäisches Vokabular gab. Diese Frage ist interessant, weil seit BANG vermutet wird, dass der Buddhismus durch die Sogder zu den Türken gekommen ist. Der japanische Turkologe MORIYASU hat diese „sogdische Hypothese“ bestritten. Nach seiner Meinung sollte das buddhistische Vokabular der Uiguren aus dem buddhistischen Sogdischen stammen, wenn die Uiguren den Buddhismus von den Sogdern übernommen haben. Das ist aber nicht der Fall, sondern drei buddhistische Schlüsselbegriffe des Uigurischen (*č(a)hšap(a)t*, *nom*, *nizvani*) stammen – so hat man allgemein angenommen – aus dem Manichäisch-Sogdischen. ANTJE WENDTLAND kann zeigen, dass diese drei Schlüsselbegriffe zu der „religiösen Alltagssprache“ der Sogder gehörten, die auch von Christen und Buddhisten verwendet wurde. Das sind also keine „spezifisch manichäischen Termini“, und sie können nicht als Gegenbeweis zur „sogdischen Hypothese“ dienen.

Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von GREGOR WURST (S. 151-160), der zwei neue Belege für das manichäische Bema-Fest untersucht. Sie sind interessant, weil sie eine Bestätigung für den frühen koptischen „Festkalender“ bedeuten, der ohne einen dreißigtägigen Fastenmonat auskommt. Die Belege bezeugen außerdem die Praxis der jährlichen Sündenvergebung bei den Manichäern und die Begehung des Bema-Festes als „Antizipation des Endgerichtes“.

Teil I Religionswissenschaftliche Einführung

CLAUDIA WEBER (Köln)

Wie sinnvoll ist die religionswissenschaftliche Kategorie des Synkretismus? – Bausteine zu einer Bewertung des Manichäismus als synkretistische Religion

§1. Unter dem oben genannten Titel durfte ich bei der 3. Arbeitstagung zum Manichäismus in Göttingen 2015 einen Vortrag halten. Dabei habe ich versucht, die religiösen Traditionen zusammenzutragen, aus denen Mānī¹ geschöpft hat (siehe auch unter §2). Der Manichäismus hat die Lebenszeit seines Stifters und die Gebiete, in welchen dieser persönlich wirkte, weit überschritten: (a) 3.-6./7. Jh.: römisch-byzantinischer Manichäismus; (b) 3.-10. Jh.: sasanidisch-abbasidischer Manichäismus; (c) 8.-11. Jh.: uigurischer Manichäismus; (d) 7.-9. Jh.: nord-chinesischer Manichäismus; (e) 9.-17. Jh.: süd-chinesischer Manichäismus². Anders als bei meinem Vortrag, der den Bestandteilen der Religion galt, in der jene auf synkretistische Weise verbunden sind, lege ich hier einige Thesen zum Begriff selbst dar.

§2. Um die Behauptung zu konkretisieren, der Manichäismus sei synkretistisch, verweise ich auf: (a) jüdische (Henoch)-Apokalyptik, die auf das von Mānī selbst verfasste „Gigantenbuch“ Einfluss hatte, (b) judenchristliche Gruppierungen (Elkesaiten³, christlich-jüdische Kopten), (c) christliche Überlieferung außerhalb der Bibel der römisch-katholischen und der protestantischen Kirchen (Diatessaron, einige mit dem Namen des Apostel Thomas verbundene Traditionen⁴, apokryphe Apostelakten, Markion usw.), (d) Elemente der iranischen Religiosität (Abschnitte aus dem Avesta aus verschiedenen Epochen; der sogenannte Zurvanismus, der im Iran selbst eher eine Randerscheinung gewesen zu sein scheint; Mandäer), (e) indische religiöse Bestandteile⁵ (Sanskrit-Begriffe und inhaltliche Vorstellungen, die sich aus dem Buddhismus⁶ ableiten).

1 Der Religionsstifter Mānī lebte von 216 bis 276/277.

2 Diese Angaben stützen sich auf die Karte 11.0 von ZSUZSANNA GULÁCSI, die sie ihrem Aufsatz „Images of Jesus in Manichaean Art“ beigelegt hat. In: S. G. RICHTER, CH. HORTON, K. OHLHAFFER (Hrsg.). *Mani in Dublin. Selected Papers [...]*. Leiden, Boston, 2009: 169-195; plates: pp. 417-427; map 11.0: p. 417.

3 Bekanntlich verbrachte Mānī den Großteil seiner Kindheit und Jugend unter den Elkesaiten.

4 Die Thomaspsalmen bilden einen Teil des Psalmbuchs, das auf Mānī zurückgeht.

5 Mānī erreichte auf seinen Reisen durch das persische Reich auch die Grenzgebiete zu Indien (um den Fluss Indus).

6 Scheinbar „Hinduistisches“ im Manichäismus lässt sich meines Erachtens besser erklären als „indisches religiöses Kulturgut, das über den Buddhismus vermittelt wurde“, denn als „genuin hinduistisches Kulturgut“.

§3. Die Bezeichnung „synkretistische Religion“ scheint für den Manichäismus von seinen Anfängen an zu passen. Während diese Einordnung beim Manichäismus nie bestritten wurde, wurde mit Bezug auf das Christentum in der Wissenschaftsgeschichte derselbe Terminus stets mit besonderem Engagement diskutiert. Meines Erachtens trägt es zur Begriffsklärung bei, wenn man auf das Verhältnis des Christentums zum Synkretismus verstärkt eingeht. Der frühen Arbeit von R. REITZENSTEIN und H. H. SCHAEDEER zum hier dargestellten Begriff (1929: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland) folgten u. a. ein Symposiumsbericht über „Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet“ (A. DIETRICH, 1975), ein Sammelband mit Beiträgen von einem Kongress (1973) in Besançon über Religionen aus dem Orient innerhalb des Römischen Reichs⁷, W. FAUTHS Buch über Helios megistos⁸ (1995) und C. E. ARNOLDS Vergleich zwischen „Christentum“ und „Volksglauben“ (folk belief) in Kolossä im antiken Phrygien⁹ (1995). Außer den Untersuchungen von Synkretismen in der Antike, die für die Frühzeit des Christentums von Bedeutung sind, blieben für westlich geprägte (christliche ?) Forscher synkretistische Erscheinungen aus aller Welt (Südäthiopien¹⁰, Südkorea¹¹, Lateinamerika¹²) interessant, an denen das Christentum beteiligt war. „Judentum“, Christentum und Islam gelten in der Religionsgeschichte als nahe verwandte monotheistische Religionen. Nach dem Patriarchen Abraham werden sie oft als die drei „abrahamitischen“ Religionen bezeichnet. Trotzdem erkennen christliche Theologen heutzutage im **israelitischen und jüdischen Heidentum** „Synkretismus“¹³. - Wie weit die Synkretismus-Forschung zum Islam inzwischen vorangekommen ist, kann ich nicht beurteilen. Bestimmte Entwicklungen im Islam wurden jedoch bereits untersucht¹⁴.

7 Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité; hrsg. von F. DUNAND und P. LÉVEQUE, 1975.

8 Der griechische Terminus „Helios megistos“ steht für den „großen Sonnengott“, der in etwa dem lateinischen „Sol invictus“ (unbesiegte Sonne) entspricht. FAUTH hat in seiner Arbeit historische Quellen zusammengetragen, in denen dem Sonnengott ein besonders wichtiger Platz eingeräumt wird.

9 The Colossian syncretism - The interface between Christianity and folk belief in Colossae.

10 Kulturelle Identität und religiöses Bekenntnis - Synkretismus bei den Hadiyya Südäthiopiens (B. PETER, 1998). Es handelt sich um die Begegnung von christlichen und muslimischen Glaubensvorstellungen.

11 Continuity and transformation - Religious syntheses in East Asia (S. J. AHN, 2001). Es ist eine Untersuchung der Minjung-Theologie in Südkorea. - Syncretism - The religious context of Christian beginnings in Korea (D. CHUNG, 2001).

12 **Anden:** Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes (Hrsg. B. SCHMELZ und N. R. CRUMRINE, 1996), Texte zum christlichen Synkretismus in den Anden. - **Kuba:** Santería afrocubana - Sincretismo con la religión católica - Ceremonias y oráculos (P. HERNÁNDEZ, M. AVENDO, 1998). Orakelzeremonien afrokubanischer und christlich-katholischer Provinienz. - **Brasilien:** Beiträge über christliche Volkstraditionen und synkretistische Erscheinungsformen religiöser Überlieferungen in Brasilien (J. OVERATH, 1996).

13 „Bibel und Synkretismus“ (verschiedene Autoren), in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 56,2 (2004): 107-174. - E. S. GERSTENBERGER. Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens. 2001.

14 Syncretistic religious communities in the Near East - Collected papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“ (K. KEHL, 1997).

§4. Die Diagnose, dass eine Religion „synkretistisch“ sei, wurde bei den Religionen der jeweils Anderen mit weniger Bauchschmerzen gestellt als bei der eigenen (K. RUDOLPHS Warnung, „Synkretismus“ als „Scheltwort“ zu verstehen). Die im vorangegangenen Paragraphen aufgezählten Studien zeigen für das Christentum jedoch ein großes Interesse an den Synkretismen, die man mit dem christlichen „Volks glauben“ (hier: Volksglaube = Glaube der einfachen Leute) verbindet. Falls es ein Christentum als „Hochreligion“ gibt, fällt es manchem Wissenschaftler, der zugleich gläubiger Christ ist, offenbar schwer, für die Genese des Christentums synkretistische Prozesse statt einer (die Zeiten überdauernden) Offenbarung Gottes anzunehmen und von der durch diese Offenbarungen gegebenen (ewigen) Wahrheit der zentralen christlichen Überzeugungen abzugehen. Nur auf „Nebenschauplätzen“ des Glaubens mag sich die institutionelle Kirche ihrer eigenen Einschätzung nach irren können. Dort ist sie (inzwischen) nicht abgeneigt, sich in ihrer eigenen Lehre einem historischen Wandel zu öffnen. Es gibt inzwischen auch viele Theologen, die einräumen, dass die Bibel das Glaubenszeugnis von Menschen ist und nicht das direkt von Gott inspirierte Wort. Christliche Theologen mit Missionserfahrung werden durch ihre „Schützlinge“ ständig mit den verschiedensten Synkretismen konfrontiert (gleichsam ein „intuitionalisierter Kulturschock an einer Theologischen Universitäts-Fakultät“¹⁵). H. P. SILLER (1991: 2f) referiert die Ansichten L. BOFFS zu einem universalen Christentum. Wenn ich ihn richtig verstehe, legt dieser ganz besonderen Wert auf geistigen Gottesdienst und Dienst am Mitmenschen. Danach bemisst sich für ihn, ob synkretistische Prozesse „**gelingen**“ oder „**misslungen**“ sind. Alles andere - so scheint es mir fast - ist für Boff in seiner besonders menschenfreundlichen Haltung „verhandelbar“, „entwicklungsfähig“.

§5. Gerade Religionswissenschaftler wissen um die Undankbarkeit, bestimmte Fachtermini exakt zu beschreiben. Dabei gehört das Wort Synkretismus für viele Kollegen zu den „problematischeren“ Begriffen¹⁶. Die 4. Auflage der RGG¹⁷ hat zum Stichwort einen Eintrag von ziemlich genau 10 Spalten (1959-1969). Acht (!) Wissenschaftler

¹⁵ H. P. SILLER (1991: VII) in: H. P. SILLER (Hrsg.). Suchbewegungen. Synkretismus - Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Darmstadt, 1991.

¹⁶ Siehe z.B. diese Nachschlagewerke: J. BOWKER (Hrsg.). Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Für die deutschsprachige Ausgabe übersetzt u. bearbeitet von K.-H. GOLZIO. Düsseldorf, 1999: 964a. – J. B. BAUER & M. HUTTER (Hrsg.). Lexikon der christlichen Antike. Stuttgart, 1999: 351a-b (M. HUTTER). – CH. AUFFARTH, J. BERNARD, H. MOHR (Hrsg.). Metzler Lexikon Religion. Gegenwart - Alltag - Medien. Bd. 3: Paganismus - Zombie. Stuttgart, Weimar, Sept. 2000: 416-428 (M. PYE). – H. CANCEK, B. GLADIGOW, K.-H. KOHL (Hrsg.). Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. V: Säkularisierung - Zwischenwesen. Stuttgart, Berlin, Köln, 2001: 143-152 (U. BERNER). – RGG⁴, Bd. 7 (R-S), 2004: Sp. 1959-1969 (siehe unten). – Lexikonredaktion des Verlags F. A. Brockhaus. Der Brockhaus Religionen. Glauben, Riten, Heilige. Leipzig, Mannheim, 2004: 621a-b.

¹⁷ Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 7 (R-S). MOHR SIEBECK. Tübingen, 2004.

haben jeweils ein paar Abschnitte zu bestimmten Aspekten geschrieben¹⁸. Diese acht Wissenschaftler sind keineswegs alle Religionswissenschaftler, aber selbst unter den Forschern dieser Fachrichtung bleibt der Synkretismus-Begriff bis heute unscharf. So beschreibt U. BERNER eine ganze Reihe von Prozessen (§6). M. PYE beschränkt sich hingegen auf drei Kategorien (§7). *Sehr allgemein gesprochen interagieren (in einem synkretistischen System) mindestens zwei Glaubenssysteme, die vor dieser Begegnung voneinander getrennt waren.* Es gibt darüber hinaus nicht-religiöse Kulturelemente, die für synkretistische Prozesse von Bedeutung sind. Ob in irgendeinem konkreten Fall Synkretismus (zwischen Religionen) vorliegt, kann man nur dann aufzeigen, wenn man nachweisen kann, dass die Vorstellungen, die neu kombiniert werden, tatsächlich verschiedenen Religionen entstammen. Weiß man aber in jedem Fall, wo die eine Religion aufhört und die nächste anfängt? Ist die Religion des Alten Testaments beispielsweise das „Judentum“¹⁹ oder ist das die verkürzte Sicht von theologisch nicht geschulten Christen auf diese Texte? Solche Glaubenssysteme, die von vielen als eigene Religionen verstanden werden, sind zum Beispiel „Judentum“, Christentum, Islam und japanischer Shinto.

§6. In der deutschen Religionswissenschaft gab es im Rahmen des von der DFG geförderten Sonderforschungsbereichs 13 („Orientalistik mit besonderer Berücksichtigung von Religions- und Kulturgeschichte des Vorderen und Mittleren Orients“) an der Universität Göttingen mehrere Beiträge zum Begriff „Synkretismus“²⁰. Der SFB 13 nahm 1969 seine Arbeit auf. Wichtige Arbeitsgruppen wurden von C. COLPE und G. WIESSNER (= WIESSNER) geleitet. U. BERNER war von 1974 bis 1987 wissenschaftlicher Mitarbeiter am SFB 13. Er bemühte sich maßgeblich um eine theoretische Fundierung des religionswissenschaftlichen Synkretismus-Begriffs. In seinem Artikel von 2001 im „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ zählt er sehr viele Vorgänge auf, die in diesem Rahmen erörtert wurden. Im einzelnen kann Synkretismus im Einfluss von einer Religion auf eine andere bestehen, es kann sich um eine Eingliederung (fremder Götter o.ä.) in die eigene Religion handeln, es gibt

18 U. BERNER: I. Zum Begriff. II. Religionswissenschaftlich. – M. HUTTER: III. Alter Orient und Altes Testament. – CH. AUFFARTH: IV. Griechisch-römische Antike. – R. LEICHT: V. Antikes Judentum. – J. ROXBOROUGH: VI. Kirchengeschichtlich. – A. FELDTKELLER: VII. Fundamentaltheologisch und religionsphilosophisch. – R. PREUL: VIII. Praktisch-theologisch. – A. A. R. CROLLIUS: IX. Missionswissenschaftlich.

19 Heutige Christen werden mit heutigen Juden den Synagogen-Gottesdienst verbinden. Vor der Zerstörung des Jerusalemer Tempels hat es daneben den Tempel-Gottesdienst mit Tieropfern gegeben. Nach den Texten des Alten Testaments übte das „Volk Israel“ (oder der Teil des Volkes), der in Ägypten war - als es noch keine „10 Gebote“ gab -, oder derjenige in der babylonischen Gefangenschaft andere Formen von Religion aus als in den Gebieten um den Jordan.

20 Siehe dazu den im Internet publizierten Beitrag: CHRISTOPH ELSAS „Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung und Religionswechsel“ (Leseprobe aus: CH. ELSAS (Hrsg.). Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel. Berlin, 2010. - http://www.unifr.ch/zmr/assets/files/leseproben/elsas_2010.pdf).

die Gleichsetzung (ursprünglich verschiedener Götter) oder (deren) Verschmelzung. Andere Begriffe, die entweder Teilbereiche des Synkretismus bilden sollen oder in Konkurrenz zu diesem Terminus stehen sind: Synthese, Symbiose, Assimilierung und Ekλεκtizismus²¹. Auf C. COLPE gehen Worte wie Akkulturation und Identifikation zurück. Dem Lexikon-Eintrag zuzufügen wäre beispielsweise die Konversion.

§7. Für den Religionswissenschaftler MICHAEL PYE war der Begriff schon im Jahr 2000 nicht mehr „unscharf“ (vergleiche §5). Im Metzler Lexikon Religionen (siehe Fußnote 16) gibt er seine Darstellung der **drei wesentlichen synkretistischen Prozesse**: (a) Bei einer **Synthese** (oder Identifikation) entsteht eine neue, ganz eigenständige Religion. Hier ordnet PYE den Manichäismus ein. (b) Bei der **Assimilation** werden untergeordnete kulturelle Elemente in ein übergeordnetes oder dominantes System integriert. Dies ist häufig bei der christlichen Mission in Kolonialstaaten geschehen²². (c) Bei der **Auflösung** werden einzelne Bestandteile aus dem Zusammenhang der Religion herausgelöst, in dem sie ursprünglich eingebunden waren, und als herausgelöste „Bausteine“ in anderen religiösen Systemen verwendet. Unter dem Lexikon-Eintrag „Synkretismus“ geht PYE sehr ausführlich auf die Entstehung des Christentums durch synkretistische Prozesse ein (S. 427, Punkt 2). - Obwohl sich meine Thesen hier nur auf sehr wenige Religionen beschränken, die für die meisten Leser ohnehin „verwandt“ erscheinen (etwa „Judentum“, Christentum, Islam), ist PYE einer der Zeugen dafür, dass in „Fernost“ außerhalb der „abrahamitischen“ Religionen ebenfalls synkretistische Prozesse zur Bildung neuer Religionen führten.²³

§8. Als ein ganz allgemeines Modell für das Verhältnis der Religionen zueinander im Laufe der Geschichte schlage ich einen Stammbaum mit bestimmten Wurzeln und Verzweigungen vor. Dieses Bild ist der Sprachwissenschaft entlehnt. Obwohl es real nicht möglich ist, möchte ich vorerst davon ausgehen, dass man Inhalt,

²¹ U. BERNER in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (hrsg. von H. CANKIK, B. GLADIGOW und K.-H. KOHL), Band V, Kohlhammer: Stuttgart, 2001: 143-152.

²² Das Ziel, die jeweils indigene Religion als Vorstufe zur einzig wahren Religion (= Christentum) darzustellen, wurde von den Missionierten nicht immer verinnerlicht. Manchmal lebten sehr viele (für die „Missionierten“ besonders wichtige) Elemente der „alten“ Religion unter den neuen, christlichen Namen weiter fort. Ein „Bumerang“ konnte für die Missionare die Lehre von der Nächstenliebe sein. Dies war dann der Fall, wenn sich die christlichen Eindringlinge selbst nicht an das Gebot der Nächstenliebe hielten und die unterworfenen Nationen auf die ein oder andere Art ausbeuteten.

²³ Religionen / Weltanschauungen im traditionellen China sind Konfuzianismus und Daoismus. Aus Indien kamen verschiedene Formen des Buddhismus hinzu. Oft wird berichtet, dass man zugleich mehreren dieser „Religionen“ angehören kann. Dagegen schließen sich Christentum und Islam gegenseitig aus. Wie J. GENTZ 2008 in einem Aufsatz („Multiple religiöse Identität in Ostasien.“ In: R. BERNHARDT & P. SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.). Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Quellen schöpfen. Zürich, 2008: 115-135) darlegt, gibt es chinesische Denker, für die Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus gar keine getrennten „Religionen“ sind, die zumindest teilweise miteinander konkurrieren, sondern eine Einheit bilden, in der jede der drei ihre je eigene Aufgabe hat.

Namen, Anfang, Alter und Dauer einundderselben Religion exakt feststellen kann. Wenn wir nun eine Reihe von definierten Religionen (A, B, C, D usw.) vor uns haben, dann können wir sie **in Analogie zur Sprachwissenschaft** in den hier angedachten „Stammbaum“ einfügen. Dabei gibt es einige Hindernisse: (i) wie es bisweilen schwierig ist, eine einzelne Sprache exakt zu erkennen (es könnte sich ja auch um einen Dialekt einer Sprache handeln, die in einem größeren Gebiet gesprochen wird), so ist es nicht immer einfach, gesamte Religionen von ihren einzelnen Sekten²⁴ zu unterscheiden. Die Übergänge zwischen Sekten und Religionen können ebenso fließend sein wie die zwischen Dialekten (Mundarten)/Soziolekten und unabhängigen Sprachen. (ii) In dem genannten „Stammbaum“ stehen Religionen, die sich irgendwann zu einer neuen verbinden, nebeneinander; einander inhaltlich fern stehende Religionen, die räumlich und zeitlich keinen Kontakt hatten oder auch gehabt haben können, sind auf weit voneinander entfernten Ästen plaziert; Religionen, die zwar strukturelle Gemeinsamkeiten miteinander aufweisen, die aber nicht auf historische Bezüge zurückgehen, haben keine gemeinsamen Wurzeln; usw. Ein religiöser „Stammbaum“ aller Religionen und Kulturen der Welt wäre sicher äußerst kompliziert und schwer darstellbar, jede einzelne Religion hätte - das ist meine Vermutung - mehrere Kulturstränge, aus denen sie hervorgegangen ist. Der „Stammbaum der synkretistischen Religionen“ ist für mich eine beschreibende Kategorie, mit der keine Bewertung verbunden ist.

§9. In der Genese aller Religionen gibt es synkretistische Prozesse. Keine Religion ist „reine Lehre“ aus einer einzigen Quelle. Deshalb bedeutet es keinen Erkenntnisgewinn, wenn wir behaupten, dass irgendeine Religion sich von anderen dadurch unterscheidet, dass sie synkretistisch sei.²⁵ PYE (2004: 428) behauptet - auf das Beispiel des Christentums bezogen -: „Religionsgeschichtlich gesehen jedoch verhält es sich beim Christentum nicht anders als bei allen Religionen, die immer eine Vorgeschichte (und auch eine Nachgeschichte) haben. Damit ist Synkretismus als ein Merkmal aller Religionen zu verstehen, [...]“. Ich betone (und fühle mich dabei in Übereinstimmung mit PYE): (a) Synkretismus ist **kein unterscheidendes Merkmal** zwischen Religionen, kein Definitionsinstrument. (b) Er ist allerdings **ein prozesshafter Vorgang, der in seinen Details unterschiedlich verläuft** und daher vom Forscher untersucht und gewissenhaft beschrieben werden muss.

²⁴ Das Wort „Sekte“ ist hier nicht pejorativ gemeint. Es bezeichnet eine „Untergruppe“ einer „Großreligion“.

²⁵ U. BERNER (1991: 131, Fußnote 5) zitiert R. D. BAIRD. Dieser habe „mit Recht festgestellt, daß der Synkretismus-Begriff jeden Erkenntniswert verliert, wenn er so weit gefaßt wird, daß jede Religion als „synkretistisch“ bezeichnet werden kann.“ Wie ich weiter unten erläutere, würde dieser Einwand nur dann zutreffen, wenn man Synkretismus als ein spezielles Definitionsmerkmal **für bestimmte** Religionen hält / verwenden möchte. Wenn einem jedoch bewusst ist, dass jeder Synkretismus, der in eine neue Religion mündet, anders verläuft, verpflichtet gerade die Tatsache, dass wir es **immer** mit Synkretismen zu tun haben, zu sehr genauem Hinschauen.

§10. Wenn ich auf meine „Stammbaum-Idee“ zurückkomme, die relativ exakt definierte (voneinander unterschiedene) Religionen voraussetzt, scheint der **Begriff der gestifteten Religion** ein Ankerpunkt zu sein: wenn eine Religion nachweislich auf eine einzige Person zurückgeht (spätere Erweiterungen durch andere werden allerdings folgen), dann ist die Frage des Anfangs dieser speziellen Religion geklärt. Die Überlieferung im Manichäismus berichtet glaubhaft, Mānī persönlich habe seine Lehre in sieben Schriften und einem „Bilderbuch“ festgehalten, damit diese nicht - wie bei anderen religiösen Lehrern²⁶ - entstellt werden kann. Wenn eine Religion „gestiftet“ wurde, dann passt dieser Terminus auf den Manichäismus. - Dem Christentum möchte ich - für manche vielleicht unerwartet - den Titel „gestiftete Religion“ nicht zubilligen. Jesus Christus predigte seinen Landsleuten in seiner Muttersprache (Aramäisch), vermutlich um Missstände aufzudecken und die rechte Lebensführung innerhalb der Religion seiner Ahnen darzulegen. Die Quellen, die die westlichen Kirchen in ihr „Neues Testament“ aufgenommen haben, sind von verschiedenen anderen Autoren und in griechischer Sprache verfasst. Diese Autoren, unter denen Paulus, der dem lebenden Jesus nie begegnete, hervorragt, machten das Christentum Schritt für Schritt zu einer Religion außerhalb Israels für immer mehr Völker der antiken Welt und später zu einer „echten“ Weltreligion.²⁷ - Zum Leben Mohammeds haben Islamwissenschaftler keine einheitliche Meinung. Ich denke, die Muslime haben schon früh den Beginn des Islam auf den Zeitpunkt der Flucht Mohammeds aus Mekka in die später Medina genannte Stadt (622 n. Chr.²⁸) gelegt. Die Zweifel an der Historizität Mohammeds teile ich nicht.²⁹ - Anders als gestiftete Religionen sind Volksreligionen zu behandeln. Darunter verstehe ich in diesem Paragraphen **Religionen von einer bestimmten Ethnie oder von Ethnien eines Kulturkreises**. Oft wird man in derartige Volksreligionen hineingeboren (wie in die Religion Israels/das Judentum, „Hinduismus“, Shinto). Wissenschaftler unterscheiden bei ihnen oft einander ablösende Epochen (in Indien zum Beispiel: Religion der Veden; Brahmanismus, Hinduismus in den Formen Shivaismus, Vishnuismus, Shaktismus). Sowohl der

26 Die Lehre Christi war nach Mānīs Ansicht im 3. Jahrhundert (zu Lebzeiten Mānīs) schon verfälscht.

27 Die Einführung der christlichen Zeitrechnung (Anno Domini und vor Christi Geburt) schreibt man meist Dionysius Exiguus zu. Er könnte sie 525 vorgeschlagen haben (wenn er sie nicht doch von einem Vorgänger übernommen haben sollte). Die christliche Ära hat weder mit Jesu Lehre noch mit den Autoren der Bibel zu tun. Wirklich durchgesetzt hat sich diese Form der Jahresdatierung noch später als 525.

28 Der islamische Hiğra-Kalender, der seine Zählung im (christlichen) Jahr 622 beginnt, ist im Gegensatz zum christlichen Sonnenkalender ein Mondkalender. Deshalb verschieben sich die Monate ständig, wenn man die beiden Kalender über die Jahre vergleicht. Der Unterschied im Abstand der Jahre vergrößert sich ebenfalls ständig. Der islamische Kalender wurde 17 Jahre nach der Hiğra für religiöse Zwecke eingeführt.

29 Dadurch, dass man die Suren im Koran nach ihrer Länge sortierte (lange Suren vorn, kurze Suren hinten) und nicht nach dem Zeitpunkt, an dem sie Mohammed offenbart sein sollen, fällt die historische Rekonstruktion von Mohammeds Leben und der Zeit des frühen Islam schwer. Es gibt wahrscheinlich trotzdem einige „Fakten“, auf die sich die meisten Koran-Kundler einigen können.

Benennung der Epochen als auch der Länge der Perioden haftet bei noch so sorgfältiger Begründung stets ein „Rest“ von wissenschaftlicher Willkür an. Wenn wir Kulturkreise wie Indien ansehen, stellt sich die Frage: wieviele und welche Religionen definiert man hier? Gibt es einige große Religionen wie Buddhismus und Hinduismus, oder müssen wir genauer differenzieren? Obwohl der Buddhismus bekanntermaßen verschiedene Ausprägungen hatte (Hinayāna, darunter z.B. Theravāda; Mahāyāna usw.) ist für Nicht-Indologen der Begriff „Hinduismus“ oft aussagekräftig genug. Begriffsgeschichtlich leitet er sich vom Fluss Indus ab. Die Menschen, die in seiner Nähe lebten, waren Inder. Erst später wurde der Begriff erweitert auf den ganzen heutigen indischen Subkontinent. Die religiösen Bezeichnungen „Hindu“ und „Hinduismus“ sind noch jünger als die geographischen. Im britischen Empire Indiens gab es sehr viele verschiedene religiöse Strömungen. Um sich verwaltungstechnisch die Sache zu vereinfachen, teilten die Briten ihre Untertanen in Religionen ein, die ihnen mehr oder weniger vertraut waren (Islam, Christen - z.B. Thomas-Christen), und den ganzen „Rest“. Alle Inder, die weder Muslime noch Christen waren, galten als „Hindus“. Buddhisten gab es während der Herrschaft der Briten kaum noch in Indien. Nach der Unabhängigkeit kamen Buddhisten z.B. aus Tibet in größeren Gruppen nach Indien. - Das Beispiel Indien zeigt, wie sorgfältig man bei Religionen eines Kulturkreises („Volksreligionen“), denen die Mitglieder qua Geburt angehören, hinschauen muss. Und auf solchem sorgfältigen „Hinschauen“ müsste der Stammbaum beruhen.

§11. Da, wo in einer Gesellschaft viele verschiedene Religionen nebeneinander vorliegen, die getrennt voneinander ausgeübt werden, eröffnet sich dem Einzelnen die Möglichkeit, seinen persönlichen „Religions-Cocktail“ zu mischen (Eklektizismus, Bricolage). Diese synkretistischen Individual-Religionen scheinen typisch für die **globalisierte Moderne** zu sein. Es könnte die Wissenschaft in die Irre führen, wenn verschiedene Disziplinen mit verschiedenen Methoden zu Ergebnissen kommen, die **nur** für gewisse Zeiten gültig zu sein scheinen. - Wenn wir das Leben Mānīs betrachten, sehen wir, wie er sich an den verschiedenen Traditionen seiner Zeit „bedient“ hat. Er wirkt wie ein Prototyp des modernen Individualsynkretisten. In weit zurückliegenden Zeiten ist es uns nicht möglich, nachzuvollziehen, ob ein derartiges Verhalten das Vorrecht weniger „homines religiosi“ war³⁰ oder ob jede Person sich „so ihre eigenen Gedanken gemacht hat“. Ich kann mir vorstellen, dass die „einfachen Leute“ bestimmter Gesellschaftsschichten, bestimmter Gegenden (etwa mit widrigen

30 Gruppen, die „Mönchen“ oder „Nonnen“ vergleichbar sind, können einen größeren Teil ihrer Zeit auf die Religion verwenden, wenn sie zumindest einen Teil ihres Lebensunterhalts nicht selbst erwerben müssen. - In der Moderne gibt es einzelne, die mit ihrem persönlichen Synkretismus sogar eine gewisse Berühmtheit erlangen: HENRI LE SAUX (SWAMI ABHISKIKTĀNANDA), RAIMON PANIKKAR, FRITHJOF SCHUON (siehe Fallstudien zu den drei Meistern in: R. BERNHARDT & P. SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.). Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Quellen schöpfen. Zürich, 2008: 35-58; 59-77; 79-112).

klimatischen Verhältnissen) und Zeitepochen so viel Energie auf den Alltag verwenden mussten, dass es ihnen nicht möglich war, sich persönlich intensiv mit religiösen Fragen zu beschäftigen. Vermutlich sind sie solchen Geistlichen gefolgt, die ihnen örtlich und seelsorgerisch „nahe“ standen. Der heutige Eklektizismus erfordert nicht nur die durch die Moderne gegebenen **Auswahlmöglichkeiten**, sondern auch **ein gewisses Maß an freier Zeit**, um sich über diese religiösen Quellen informieren zu können. - Wer sich von der Religion „seiner Väter“ über synkretistische Prozesse entfernt, kann zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens eine „echte“ Konversion vollziehen. Er oder sie wechselt von einer bereits existierenden Religion offiziell in eine andere konkurrierende, aber auch bereits bestehende Religion. Die synkretistische Phase im Leben dieser Person ist dann ein Zwischenstadium gewesen.

§12. Unter den historischen Religionen, die sich bestimmten Forschungsmethoden der Soziologie entziehen (Fragebogen, Interview), ist der Manichäismus eine, in die ihr Stifter eine besonders große Menge von Glaubenssystemen einbezogen hat. So vielfältig und so scheinbar gegensätzlich sind die Wurzeln einer neuen Religion nicht immer. - In der Religionswissenschaft wurden lange Zeit historische Synkretismen beschrieben. Die Erforschung des „Individualsynkretismus“ ist dagegen viel jünger. STEFAN KURTH hat in einer 2008 veröffentlichten Bayreuther Dissertation wichtige Erkenntnisse dazu gewonnen.³¹ Wie in §11 frage ich erneut, ob das neue Phänomen, das uns die neuen (soziologischen) Methoden erschließen lassen, tatsächlich (nur) „modern“ ist. Vielleicht wäre es auch für andere Zeitepochen denkbar. Wenn wir Zeitzeugen befragen könnten (die es nicht mehr gibt), ließe es sich schon einige Jahrhunderte eher nachweisen. Schon im Titel seiner Arbeit zieht KURTH die Verbindung zwischen dem Lebenslauf eines Menschen und seinem persönlichen Synkretismus. Ähnliches könnten Literaturwissenschaftler der unterschiedlichsten Sprachen aufzeigen, wenn ihnen ausreichende Informationen zum Lebenslauf eines Schriftstellers der Vergangenheit vorliegen und dieser in seinen Werken seine religiösen Einstellungen (einschließlich der Veränderungen während seines Lebens) hinreichend deutlich macht. Solche Untersuchungen würden zeigen, dass für „Intellektuelle“ schon vor der Moderne Individualsynkretismus ein übliches Muster war. - Dem religiösen Synkretismus kann man sich je nach Quellenlage und Wissenschaftsrichtung mit unterschiedlichen Methoden nähern. Trotz allem - das ist eine meiner Thesen - haben sich die Menschen vieler Kulturen für lange Zeit ähnlich verhalten. Die Voraussetzungen für ein solches „ähnliches Verhalten“ liegen nicht allein in der menschlichen Natur, nicht allein in den jeweiligen kulturellen Umgebungen, sondern auch in geschichtlich-politischen Gegebenheiten. Kriegszeiten sollten eher Abgrenzungen von der

31 S. KURTH. Individualsynkretismus. Formen, Genese und Wandel moderner Religiosität im biographischen Kontext. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Dissertation. Kulturwissenschaftliche Fakultät. Universität Bayreuth, 2008.

Kultur des Gegners provozieren; die Ideen von Siegern sind attraktiver als die von „Loosern“ (auch das kann zu Konversion führen); usw.

§13. Die beschreibende und analysierende Ebene der Synkretismus-Forschung verlässt W. H. HARRISON in seinem 2014 erschienen Buch „In Praise of Mixed Religion“.³² Er erörtert die Chancen (When Syncretism Is a Good Thing) und Probleme (... And When It's Not So Good) von Mixed Religion. Er überlässt die Diskussion nicht den „Experten“, sondern plädiert dafür, sie zu „demokratisieren“.

§14. Dieses Thesenpapier hat die Rolle des bewusst selektierenden Einzelnen beim Synkretismus stark betont. Ohne Zweifel ist nicht jede Auswahl von religiösen Ansichten vom Bewusstsein gesteuert. Auch der Einzelne wird in bestimmten Punkten dem „Zeitgeist“ folgen. Dafür, wie große Menschengruppen die Dynamik von Synkretismen bestimmen, habe ich kein Modell gefunden, das mir die dabei ablaufenden Prozesse anschaulich genug aufgezeigt hätte. Dass künstlich geschaffene Synkretismen zu Propaganda-Zwecken, also bewusster politischer Lenkung, genutzt werden können³³, ist zwar ein Faktum, es widerspricht jedoch dem Empfinden der Gläubigen, dass ihre Religion - wie auch immer sie entstanden sein mag - ein Moment von „Wahrheit“ beinhalten muss.

§15. Wie sinnvoll ist es nun, den Manichäismus als „synkretistisch“ zu definieren? Wie ich dargelegt habe, bringt diese Bestimmung allein gar nichts. Die eigentlich spannende Frage ist, in welcher Form die „Versatzstücke“ anderer Religionen in den verschiedenen Phasen des Manichäismus kombiniert werden und wie es dazu kommt. Eine solche Analyse konnte ich an dieser Stelle nicht leisten. Allerdings hatte ich meinen Vortrag in Göttingen seinerzeit mit folgenden Behauptungen geschlossen: (a) Obwohl der Manichäismus Anregungen aus vielen Traditionen aufnimmt, bleibt er all diesen Richtungen gegenüber eigenständig. (b) Er interpretiert das, was er vorfindet, in seinem Sinne neu. (c) Von Beginn an bis zum Ende des Manichäismus gibt es einen „roten Faden“ in seiner Entwicklung, er bleibt aber nie auf einem bestimmten Status quo stehen.

³² W. H. HARRISON. In Praise of Mixed Religion. The Syncretism Solution in a Multifaith World. Montreal & Kingston, London, Ithaca, 2014.

³³ ELSAS 2010: 2 (Leseprobe aus dem Internet, siehe oben Fußnote 20).

**Teil II Der östliche Manichäismus in seiner
eigenen Überlieferung**

GÁBOR KÓSA (Budapest/Ungarn)

The Manichaean Pantheon in the Xiapu Manuscript Entitled ‘*Moni Guangfo* 摩尼光佛’¹

Starting from October of 2008, several Manichaean texts and artefacts were identified near the village Shangwan 上万村 of the township Baiyang 柏洋乡, Xiapu county 霞浦县, in the province of Fujian.² Especially important were the manuscript finds that can be traced back to a Song dynasty Manichaean Lin Deng 林瞪 (1003–1059), who played a crucial role in establishing Manichaeism in Xiapu county and in its vicinity. According to local historical records,³ at the age of 25 (in 1027), he “left the secular life and entered the community of Religion of Light” (棄俗入明教門), and became a fervent advocate of the religion. He is said to have performed the miracle of extinguishing a menacing local fire after his death. According to witnesses he identified himself and was worshipped by them in consequence from that time on. At present, there are three villages, in which rituals are performed in honour of Lin Deng: in Baiyang 柏洋村, in Shangwan 上万村, and in Tahou 塔后村.⁴ This local cult of his person in turn provided fortunate conditions for Lin Deng’s Manichaean manuscripts to survive, since they also became part of the ritual activity, although they underwent change during the subsequent centuries.

Preserved in the frame of family transmission, there are approximately two dozens of surviving manuscripts, at present owned by two ritual masters (*fashi* 法师), Chen Peisheng 陈培生 and Xie Daolian 谢道琰. The surviving manuscripts themselves were copied during the second part of the Qing dynasty (1644–1911) or early Republican era. Some of them (*Xingfuzu qingdan ke* 興福祖慶誕科, *Zou shen die shu kece* 奏申牒疏科冊) survive in two different copies.

Some of the manuscripts contain Middle Iranian hymns phonetically transcribed into Chinese. Based on the reconstruction of some of these hymns, YOSHIDA YUTAKA concluded that these transcriptions may go back to the Tang period, which means that they are roughly contemporaneous with, or even earlier than, those in the Dunhuang manuscripts.⁵ This dating is, of course, not valid for the entire content of the manuscripts, though the non-transcribed Manichaean part also seems to be relatively early, and can most probably be traced back at least to Lin Deng’s time, i.e. to the 11th century. During the subsequent centuries, several Buddhist, Taoist and popular

1 The completion of the present paper was supported by the Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange (RG002-EU-13).

2 On the history of this discovery, see CHEN and LIN 2010, JI and YANG 2012, GAI 2012, and KÓSA 2015b: 9–12.

3 E.g. *Lin shi zongpu* 林氏宗譜 (ca. 1800–1820), *Funing zhou zhi* 福寧州志, *Fujian tongzhi* 福建通志, see MA 2009: 88 or KÓSA 2015b: 11.

4 LIN and CHEN 2010: 82.

5 YOSHIDA 2013, 2017, 2018.

religious layers were added (not always distinguishable), thus resulting in the present form.

Considering the nature of the ritual manuals and some references to the actual rituals,⁶ one may venture the preliminary opinion that the rituals themselves do not go back to any specific Manichaean rite, but should be rather placed in the context of Chinese popular religion, which, in this form at least, is basically rooted in the Ming (1368–1644) and Qing dynasties. Chinese folk religion absorbed various Daoist elements, thus it is frequently emphasized that the Daoist elements in these texts are more dominant than the Buddhist ones.⁷

The manuscripts are almost exclusively of ritual nature: they basically contain hymns, invocations, and prayers, with specific instructions added for the correct performance of the rituals, which seem to be predominantly funerary ones. During these rites various deities, including Manichaean, Daoist, Buddhist and local ones, are invoked to protect the deceased's soul during his/her journey to the otherworld. Shangwan villagers, for example, gather at Leshantang temple on the 15th of the seventh month to perform a big annual rite for the deceased members of the community, while the ritual master recites some of the texts.⁸ Some other manuscripts are more directly related to the cult of Lin Deng: the *Xingfuzu qingdan ke*, for example, commemorates Lin Deng's birthday and is used during the particular festival (according to the Chinese lunar calendar the 13th of the second month). Many Chinese scholars think that the popular religious nature of these texts is essentially important.⁹ Since Chinese popular religion is replete with Daoist and Buddhist motifs, it is hardly possible to determine if a certain Daoist motif arrived with the Manichaean content or if it had been already present in the popular religious system, when it became merged with the Manichaean texts.

In view of the non-systematic characteristic of the texts, the apparent absence of a Manichaean-like church hierarchy, the lack of typical Manichaean festivals and Manichaean precepts, as well as the predominantly funerary context of the rituals, one can tentatively propose that neither the community, nor the texts themselves can be called Manichaean in the strict sense of the word, i.e. they do not preserve the tradition *in toto* of a Manichaean community. Thus, the members of this community are not contemporary Manichaeans who have survived in a remote, secluded area; the Xiapu texts should rather be viewed as preserving several genuine Manichaean motifs in what one might call a typically Chinese popular religious context.

The major reason for the survival of these manuscripts seems to be the cult attached to the figure of Lin Deng, who was both a major Manichaean missionary and

⁶ E.g. LIN and CHEN 2010.

⁷ YANG 2011: 167, 172.

⁸ FAN and YANG 2011: 180, YANG 2011: 137.

⁹ FAN and YANG 2011: 180–181, MA and WU 2010: 45–46, MA 2014a: 218, NIAN 2011, YANG and SHI 2013: 244.

a local popular religious champion, and the latter ensuring the survival of the texts related to his former role.

In the following, I will discuss the names of the Manichaean pantheon appearing in one of the most important Xiapu manuscripts entitled *Moni guangfo* 摩尼光佛 (‘Mānī, the buddha of light’).

The pantheon in the *Moni guangfo* 摩尼光佛

The *Moni guangfo*, owned by Chen Peisheng, comprises 82 pages. The complete text of the *Moni guangfo* (hence abbreviated as MG) manuscript was first published by Lin Wushu in December 2014,¹⁰ with some photos of the original pages, although several studies had already surveyed it before.¹¹ The MG will be cited according to the number of columns (e.g. col. 156) of Lin Wushu’s edition. The manuscript contains various hymns performed at rituals, and it is interspersed with phonetically transcribed Middle Iranian texts.

In the following, I will examine the individual deities, roughly following the order of their appearance in the Manichaean cosmogony. In my presentation, I will compare the data with some of those in other published Xiapu texts and the Dunhuang material, foremost to explore the extent of links of the Xiapu material to the Dunhuang manuscripts. Furthermore, by comparing the names with others occurring in other Xiapu manuscripts, I explore the consistency of the names used in the Xiapu corpus.

The *Traité (Bosijiao canjing)* 波斯教殘經, BD00256) is referred to as T plus the number of the column (e.g. T112), the *Hymnscroll (Monijiao xiabu zan)* 摩尼教下部讚, S.2659) is abbreviated as H plus the number of the column (e.g. H084).

In this study, I exclude deities whose names are phonetically transcribed, deities mentioned in quotations from the *Hymnscroll* itself (H267–273, H340–367, H383–388),¹² as well as the list of angels and human envoys, thus I will concentrate on the Manichaean pantheon *stricto sensu*.

1 Deities in the Realm of Light

While the MG contains several references to the Realm of Light (cols. 033–045, 077–090, 116–120, 128–131, 137–139, 152–153, 394–397, 419, 429–455, 466–483, 491–495, 635–665), strangely, it does not seem to mention the Father of Greatness; on the other hand, the Twelve Aeons are mentioned once (col. 643) as *shi’er guangwang* 十二光王 (‘Twelve

¹⁰ LIN 2014: 451–486.

¹¹ LIN 2012b, 2014, MA n.d., MA 2010, MA 2012a, MA 2012b, MA 2013a, MA 2013b, MA 2013c, MA 2014a, MA 2014b, MA 2014c, MA 2014d, MA 2014e, YUAN 2011.

¹² See LIN 2012a.

Light Kings'). The same expression is attested in the *Hymnscroll* (H357, H389), as well as in the *Compendium* (H052), very similar forms are preserved in the *Traité* and the *Hymnscroll*: *shi'er mingwang* 十二明王 (T310: 'Twelve Luminous Kings') and *shi'er changzhu bao guangwang* 十二常住寶光王 (H122: 'Twelve Eternally Established Precious Light Kings'). Basically the same expression is used in the *Mingfu qingfo wen* 冥福請佛文 1. from Xiapu: [*Guangming jie zhong*] *shi'er guang fo* [光明界中] 十二光佛 ('Twelve Light Buddhas [in the Realm of Light]').

The MG also refers to the collective designation of the Three Constancies (*sanchang* 三常 [col. 162]: the Father of Greatness, the Precious Earth and Fragrant Air) and the Five Greatnesses (*wuda* 五大 [col. 163]: the *sanchang* plus the Twelve Aeons and the Aeons of Aeons). The same expression is used in the Dunhuang documents (*sanchang*: T118–119, H010, H027, H038, H058, H060, H336, H415; *wuda*: T119, H336).

2 The Merciful Mother

While speaking of the palace of the Moon (*yuegong* 月宮), col. 580 refers to the Good Mother, who is called *Cimu* 慈母 ('Merciful Mother') here. It can be assumed that here indeed the Mother of Life is meant, the first emanation; this is supported by the fact that she is followed by the Primal Man (*xianyì* 先意), who is her emanation. The *Traité* calls her *shanmu* 善母 (T008, T014, T022), while the *Hymnscroll* refers to her as Good Mother buddha (H169: *shanmu fo* 善母佛). This designation is a very close analogy, since *shan* 善 and *ci* 慈 are basically synonymous, the first meaning 'good', 'benign', the second signifying 'merciful'. A very close form can be found in the *Hymnscroll* (H362), where she is mentioned as *Cibei mu* 慈悲母 ('Merciful Mother').

It must also be mentioned that in the MG she is associated with the Moon ("when one ascends to the Moon, one sees the Benign Mother, the Primal Man, the Virgin of Light and Jesus"), while in Manichaean tradition her figure is linked with the Sun,¹³ though the other three figures are correctly placed in the Moon.

3 The Primal Man

In the MG (cols. 568, 580) the name of the Primal Man (*Xianyì* 先意, 'Primal Thought') is preserved in the same, rather characteristic, form as attested in the Dunhuang documents (T017, T146, T206, H124, H142, H169, H369). Other Xiapu documents also have the same basic form, though with further titles added: 'Primal Thought tathāgata' (*Xianyì rulai* 先意如来, *Leshantang shenji* 樂山堂神記), 'Primal Thought great saint'

¹³ On the sources, see Kósa 2015c: 197, n. 58.

(*Xianyi dasheng* 先意大聖, *Mingfu qingfo wen*), ‘Primal Thought honourable buddha’ (*Xianyi zunfo* 先意尊佛, *Song fo wen* 送佛文).¹⁴

4 Guanyin and Shizhi

It is widely agreed that the seemingly Buddhist pair of Guanyin 觀音 (Sanskrit *Avalokiteśvara*) and Shizhi 勢至 (Sanskrit *Mahāsthāmaprāpta*) represent the Manichaeic pair of Call and Answer, respectively. In their first detailed work on the *Hymnscroll*, E. WALDSCHMIDT and W. LENTZ suggested that this identification, though the only evidence for this is that Guanyin as the Observer of Voices is somewhat similar to the Call, as both terms include an allusion to a word meaning “voice”.¹⁵ This equation has never been challenged since then, and all subsequent researchers (e.g. TSUI CHI¹⁶, J. ASMUSSEN¹⁷, P. BRYDER¹⁸, G. MIKKELSEN¹⁹) quoted it as a proven fact. Call and Answer appear as a pair of deities in the Manichaeic cosmogonical process after the Primal Man had been captured in the Realm of Darkness, while the Mother of Life and the Living Spirit summons him, and the Primal Man answers, later this dialogue culminates in the rescue of the Primal Man. In order to approximate the Manichaeic meaning to the Buddhist names, some of these scholars added further explanatory translations of the names:

“and Kuan-yin (“Observer of Call”, i.e. Appellant) and Shih-chih (“Arriving Power”, i.e. Respondent)”²⁰

“Guanyin: ‘Observer of the voice’ (i.e. Call, deity of the second emanation; Buddh. Skt. *Avalokiteśvara*) H. 391. (= Jingjue sheng, Shuoting, Hulusede).”²¹

“Shizhi lit. ‘One whose power reaches everywhere’ (i.e. Answer, deity of the second emanation; Buddh. Skt. *Mahāsthāmaprāpta*) S. a. Huanying, Huanying sheng, Boluohuode, Boluohuode.”²²

¹⁴ MA 2017: 177.

¹⁵ WALDSCHMIDT and LENTZ 1926: 9: “Die Unbedenklichkeit des Chinesen geht in Z. 391 (unten S. 123) sogar so weit, für *Xrōštoγ* (Chinesisch 警覺聲, d. i. der auf die Töne merkt) und *Poδvōχtōγ* (chinesisch 喚應, d. i. der auf Anruf antwortet) die ihm geläufigen Übersetzungen von *Avalokiteśvara* (觀音 *Kuan-yin* = der die Töne betrachtet) und (*Mahā*)*sthāmaprāpta* (der hohe Macht erreicht hat, chinesisch 勢至) einzusetzen. Das kann nur durch eine gewisse Ähnlichkeit in der Bedeutung von *Kuan-yin* mit dem chinesischen Äquivalent von *Xrōštoγ* bewirkt sein.”

¹⁶ TSUI 1943: 213.

¹⁷ ASMUSSEN 1965: 235.

¹⁸ BRYDER 1985: 103–105, 122.

¹⁹ MIKKELSEN 2006: 23, 63.

²⁰ TSUI 1943: 213.

²¹ MIKKELSEN 2006: 23.

²² MIKKELSEN 2006: 63.

Neither col. 204, nor col. 424 of the MG adds anything substantially new to this question. The former one mentions *Jinghuan* 警喚 ('Notifying Call') and *Yingsheng* 應聲 ('Responding Voice'),²³ while the second instance repeats Guanyin and Shizhi in their usual order, just like several other Xiapu texts.²⁴ On the other hand, col. 156 of the MG seems to indicate that the accepted identification is wrong and Shizhi should be equivalent with Call, and Guanyin with Answer, which in fact seems to be more logical, if one considers the role of these Buddhist bodhisattvas. The sentence in question in col. 156 says: "Shizhi transformed, Guanyin emerged, and directly entered the Great Light²⁵ to send down auspicious omens" (勢至變化，觀音出，直入大明降吉祥). The fact that here Shizhi is mentioned first, combined with the activities associated with these two figures, might suggest that Shizhi is equivalent with Call, and Guanyin with Answer. However, it must be noted that another text from Xiapu (*Zou shen die shu kece* 奏申牒疏科冊 1.5) contains the expression "*Avalokiteśvara mahāsattva*, the transmitter of good news" (*tongchuan shan[xin Guanyin] dashi* 通傳善[信觀音]大士),²⁶ which thus seems to contradict the interpretation above.

5 Virgin of Light

The Virgin of Light has a rather consistent name in the MG and the entire Xiapu material, although her name is often preceded by various modifiers²⁷. In the MG, col. 174 has 'Royal Buddha of Lightning' (*Dianguang wangfo* 電光王佛), col. 212 has 'Lightning sovereign with supernatural powers' (*shentong Dianguang wang* 神通電光王), while col. 580 simply mentions 'Lightning' (*Dianguang* 電光) in the Moon. Similar designations with minor modifications are attested in the *Hymnscroll: Dianming* 電明 (H151), *Dianguangming* 電光明 (H126), and *Dianming fo* 電光佛 (H171).

Other Xiapu texts also preserve the fundamental core of the expression, but frequently add modifiers: 'Lightning royal buddha, who changes a thousand times, transforms ten thousand times' [*Qianbian wanhua dianguang wangfo* 千變萬化電光王佛] (*Mingfu qingfo wen*), 'Lightning royal buddha (who sends bliss at auspicious [times] and saves the souls from inauspicious [conditions])' [*baoguang (ji jiang fu, xiong jiu xing) Dianguang wangfo* 寶光 (吉隆福，凶救性) 電光王佛] (*Mingmen*

²³ The text also notes that it is like an echo (*ru xiangda* 如響答).

²⁴ MA 2017: 181: *Leshantang shenji* 樂山堂神記 1.05–06, *Mingmen chuchuan qing benshi* 明門初傳請本師1.005.

²⁵ LIN WUSHU (2014: 464, n.1) suggests that Da Ming here refers to the Great Ming dynasty; however, this seems very unlikely since only some lines before this occurrence (col. 152–153), the text claims that Mānī came from that 'country of huge light' (*daming guo* 大明國), which evidently refers to the Realm of Light.

²⁶ MA and WU 2010: 24. For a similar expression (*tongshanxin zoumingwang* 通善信奏明王) appearing before the pair of Guanyin and Shizhi, see MG col. 155.

²⁷ On the Virgin of Light in the new Chinese material, see Kósa 2018b.

chuchuan qing benshi 明門初傳請本師), ‘Great Saintly Lightning royal buddha of the pure and luminous law nature [= light-soul]!’ [*dasheng zhenming faxing Dianguang wangfo* 大聖貞明法性電光王佛] (*Xingfuzu qingdan ke*), ‘Lightning royal buddha of the pure and luminous law nature’ [*zhenming faxing Dianguang wangfo* 貞明法性電光王佛] (*Song fo wen*), ‘Sublime, Great Celestial Lightning royal buddha’ [*lingming datian Dianguang wangfo* 靈明大天電光王佛] (*Zou sanqing* 奏三清), ‘Lightning royal buddha, who saves the souls by (her) supernatural power’ [*shentong juxing Dianguang wangfo* 神通救性電光王佛] (*Zou jiaozhu* 奏教主).²⁸

6 Living Spirit

In col. 585 of the MG the Pure Wind in the palace of the Sun is called the ‘Sunshine Pure Wind’ (*Riguang Jingfeng* 日光淨風), and this refers to the Living Spirit. The *Traité* uses the same name (*Jingfeng* 淨風) throughout the whole text, and in the *Hymnscroll* (H170, H216) it appears twice in the same form. In H170, the identification is completely secure, since this name occupies the seventh position in the list of the twelve deities associated with twelve divine virtues, in this case, with faith or faithful heart (*xinxin* 信心).²⁹ Furthermore, this member of the Manichaean pantheon also appears in some other Xiapu texts: the *Leshantang shenji* invokes ‘the Pure Wind and the Primal Thought tathāgatas’ (*Jingfeng, Xianyi rulai* 淨風、先意如來), the *Mingfu qingfo wen* exhorts the believers to seek the help of ‘the transformation body of heaven and earth, the great saint of Pure Wind’ (*tiandi huashen Jingfeng dasheng* 天地化身淨風大聖), while the *Song fo wen* encourages them to revere and ask the ‘Living Spirit tathāgata’ (*Jingfeng rulai* 淨風如來).³⁰

In col. 213 of the MG the term ‘Pure and Living, Subtle and Wonderful Wind’ (*Jinghuo weimiao feng* 淨活微妙風) occurs. Considering that ‘Pure and Living Wind’ (*Jinghuo feng* 淨活風) denotes the Living Spirit in the *Hymnscroll* (H125, H362),³¹ this expression in the MG most probably refers to the same figure.

7 Rex Honoris

In cols. 101–115 of the MG, there is a hymn praising the Rex Honoris and the four heavenly kings. First, the hymn mentions the ‘King of the Ten Firmaments’ (*Shitian wang* 十天王), together with the foreign (*fan* 梵) form, Asamansha 阿薩漫沙 (LMC:

²⁸ KōSA 2018b.

²⁹ GHARIB 2000: 264.

³⁰ MA 2017: 179.

³¹ MIKKELSEN 2006: 34.

ʔa-sat-muan`-ša: Yuan: ɔ-sa`-mɔn`-ša]³², that is its otherwise non-attested Parthian equivalent (*'sm'n š'h*).³³ In the Dunhuang corpus, the former designation is used in the *Hymnscroll* (H130: *Shitian wang* 十天王) and a similar expression occurs in the *Traité* (T110: *Shitian da wang* 十天大王, 'The Great King of the Ten Firmaments'). Next, the hymn details the functions of the four heavenly kings, *si tianwang* 四天王, i.e. the four archangels.³⁴ The title 'Zan tianwang 贊天王' ('In praise of the Heavenly King(s)') is perhaps consciously ambiguous, since both the four heavenly kings and the King of the Ten Firmaments contains the compound *tianwang* 天王.

The hymn, among others, mentions a jewelled mirror with twelve faces (*shi'er mian baojing* 十二面寶鏡) in the seventh firmament (col. 105), a well-known attribute of Rex Honoris.³⁵ Interestingly, a very similar compound (*baojing mingming shi'er mian* 寶鏡明明十二面) is mentioned in cols. 200–201 of the MG. The name standing before this is *Baoguang Tianzhu Yuhuang zunfo* 宝光天主 玉皇尊佛 ('Heavenly Sovereign of the Precious Light, Jade August honoured buddha'), which thus must also be equivalent with Rex Honoris. This equivalence is reinforced by a similar reference to the Jade Emperor in the first instance, where the King of the Ten Firmaments and Asamansha are equated with the Daoist deity *Haotian Yuhuang Dadi* 昊天玉皇大帝 ('Jade August Highest Emperor of the Bright Heavens').³⁶ Both modifiers (*baoguang* 宝光 and *hao* 昊) refer to the luminous, glorious or bright aspect, and it is evident that both titles associate the figure of the Rex Honoris with that of the Jade Emperor. It should be also noted that Emperor Zhenzong 眞宗 (r. 997–1022) had declared Yuhuang 玉皇, the Jade Sovereign, to be the supreme god by imperial decree, and later on Huizong 徽宗 (r. 1100–1125) conferred upon him the title of *Haotian Yuhuang shangdi* 昊天玉皇上帝.³⁷ These facts suggest that the Daoist equation must have occurred during the Song dynasty. It is perhaps this equation that made the figure of Rex Honoris more important among the sons of the Living Spirit.

8 Splenditenens

The Living Spirit's only other son mentioned in the MG is Splenditenens,³⁸ who is termed *Chishi zunfo* 持世尊佛 ('World-holder honourable buddha') in col. 192. *Zunfo*

32 PULLEYBLANK 1991.

33 Private correspondence with YOSHIDA YUTAKA (3 Oct. 2011).

34 On this hymn and its relevance, see MA 2010, KÓSA 2016, 2018a.

35 E.g. M178/R/78–79 (HENNING 1948: 312, 316), *Kephalaia* 87, 33–35; 88,5–6; 88,31–32.

36 A similar name appears in the *Zou shen die shu kece*: the 'Most Honorable Jade August Supreme Emperor of the Bright Heavens' (*Haotian zhizun yuhuang shangdi* 昊天至尊玉皇上帝), who, similar to his association with the ten firmaments (*shitian* 十天) in the Dunhuang documents, is said to rule over the ten firmaments (*weitong shitian* 位統十天) in this Xiapu text as well (MA 2017: 180).

37 YAMADA 2008: 63.

38 KÓSA 2012, KÓSA 2015a.

尊佛 seems to be a general term in the MG to denote any direct or indirect emanation of the Father of Greatness, therefore it basically functions as *fo* 佛 in the Dunhuang texts. The first part of Splenditenens’ name is basically identical with those in the Dunhuang manuscripts: *Chishi mingshi* 持世明使 (T110: ‘World-holder Light-envoy’) and *Furao chishi* 富饒持世 (H130: ‘Opulent World-holder’).

9 Light-Nous

In cols. 407–410 of the MG there are three different designations that can be associated with the name of the Light-Nous: 1. ‘King of Subtle and Wonderful, Beneficent Mind’ (*Weimiao shanxin wang* 微妙善心王); 2. ‘Subtle and Wonderful Great Wisdom Light’ (*Weimiao Da Huiming* 微妙大惠明); 3. ‘Subtle and Wonderful Pure Law Wind’ (*Weimiao Jingfafeng* 微妙淨法風).³⁹

The second version (*Huiming* 惠明) is the most common in the Dunhuang texts:⁴⁰ it is used in the *Traité* throughout, sometimes complemented by the word ‘Envoy’ (*shi* 使) or ‘Great Envoy’ (*dashi* 大使);⁴¹ furthermore, it occurs in the *Hymnscroll* as well (H137, H171, H229).

The ‘Pure Law Wind’ (*Jingfafeng* 淨法風) is another relatively well-known designation of the Light-Nous. While *Jingfafeng* is mentioned four times (H146, H151, T132, T134) together with the Merciful Father (*Cifu* 慈父) and the Light Son (*Mingzi* 明子),⁴² the *Traité* (T134) makes it explicit that it is identical with the Light Nous: “As for the Pure Law Wind, it is the Light Nous” (淨法風者，即是惠明). Interestingly, in some cases in the Dunhuang material, *Huiming* is already paired with the word *fa* 法 (e.g. T115: *Huiming Faxiang* 惠明法相, H255: *Faxiang Huiming* 法相惠明).⁴³ Both forms appear in the Xiapu material as well in combination with the word ‘tathāgata’ (*Leshantang shenji*: *Faxiang huiming rulai* 法相惠明如來; *Mingmen chuchuan qingbenshi*: *Huiming faxiang rulai* 惠明法相如來), while the *Mingfu qingfo wen*, refers to them as two separate deities: “Thought of the Law and Light Nous, two great bodhisattvas” (法相、惠明二大菩薩).⁴⁴

³⁹ For a similar, though not identical, triple appearance of the Light Nous, see SUNDERMANN 1995: 261.

⁴⁰ MIKKELSEN 2006: 28.

⁴¹ MIKKELSEN 2006: 28.

⁴² For a similar trinity in the Chinese version of the *Gloria in Excelsis Deo*, see MIKKELSEN 2005: 273. MIKKELSEN (2005: 274) suggests that the element *fa* 法 was possibly added to the original expression of Nestorian origin to distinguish it from the Manichaean Living Spirit (*Jingfeng* 淨風).

⁴³ For the non-Chinese analogies of *faxiang* 法相, see BRYDER 1985: 116–117.

⁴⁴ MA 2017: 187.

As for the King of Beneficent Heart, this expression can be, for example, compared with the ‘Great Mind (or Heart)’ (*Guangda xin* 廣大心) of H151, which, as clear from the context, denotes the Light-Nous.⁴⁵

10 Jesus

The name of Jesus (Yishu 夷數) appears frequently in the Xiapu corpus,⁴⁶ the Chinese characters used are consistently the same as in the Dunhuang corpus (e.g. T204, H013, H029, H035, H076, H126, H131, H254, H369). Yishu occurs especially frequently in a triad with the Virgin of Light and Māni in the entire corpus,⁴⁷ and this also holds true specifically for the MG manuscript in particular, which devotes special attention to these three figures as a group. In cols. 167–180, the triad is invoked one by one, the first invoked deity being *Yishuhe fo* 夷數和佛 (cols. 169–170), who is asked to appear at the ritual by descending on a white dove (現乘白鴿下騰空). Later on (cols. 218–219), ‘Jesus of right wisdom’ (*zhengzhi Yishuhe fo* 正智夷數和) is again associated with the motif of a white dove, in this case Jesus descends through the sky like a white dove does (騰空如鴿下). In the latter case, similarly to col. 580, the form *Yishuhe* stands alone, without *fo* 佛 or some other title, which corroborates Y. YOSHIDA’s idea that *he* 和 (MC *ɣwâ*) in *Yishuhe* 夷數和 (MC **i ʃiu ɣwâ*) is a pleonastic final ‘-ā’ which belongs to *Yishu* 夷數.⁴⁸ This means that the structure is different from that of *Moni guangfo*, where *guang* 光 (light) belongs to *fo* 佛 (‘buddha of light’). Nevertheless, in other cases in the MG the name also appears without *he* 和, for example, as ‘Jesus buddha’ (cols. 316, 319, 320, 328: *Yishu fo* 夷數佛), or as ‘Jesus king’ (col. 211: “Jesus king who is able to resurrect [*neng su Yishu wang* 能甦夷數王]”). Jesus as a vivifier appears in other Xiapu manuscripts as well, e.g. the *Mingmen chuchuan qing benshi* has “Jesus buddha who resurrects to life again” (*zai su huoming Yishuhe fo* 再甦活命夷數和佛).⁴⁹

11 Column of Glory

In col. 187 the ‘Diamond Column of Glory, Vairocana buddha’ (*Jin’gang xiangzhu Lushena fo* 金剛相柱 盧舍那佛) is mentioned. As for the first part, the *Traité* (T325) has a very similar expression, ‘Diamond jewel column’ (*jin’gang baozhu* 金剛寶柱), while the *Hymnscroll* has precisely the same rendering as ‘*jin’gang xiangzhu* 金剛相

⁴⁵ WALDSCHMIDT and LENTZ 1933: 52 (146d); BRYDER 1985: 116; MIKKELSEN 2006: 25.

⁴⁶ See MA 2013b.

⁴⁷ For a collection of these occurrences, see KÓSA 2018b.

⁴⁸ Private communication by email, December 24, 2012, YOSHIDA 2018: 13–14, YOSHIDA 2017: 8. n. 28.

⁴⁹ MA 2014 [2013b]: 283, with note 1. For other occurrences of Jesus in the Xiapu corpus, also see MA 2017: 185.

柱’ (H365), in another instance giving a less similar version of ‘the transparent, huge column of glory’ (H126: *zhanran da xiangzhu* 湛然大相柱). As for the second part, Vairocana occurs in the same form (Lushena 盧舍那) frequently in the *Hymnscroll* (H171, H364, H390, H398, H413), but never with *fo* 佛.

Other Xiapu texts refer to Vairocana as ‘the celestial and earthly transformation body, Vairocana buddha’ [天地化身盧舍那佛] (*Leshantang shenji*), ‘Great Saint Vairocana’ [*dasheng Pilu fo* 大聖毘盧佛] (*Xingfuzu qingdan ke*), ‘Pure Law Body, Vairocana’ [*Qingjing fashen Pilushena fo* 清淨法身毗盧舍那佛] (*Mingfu qingfo wen*).⁵⁰

Conclusion

The terminology of the Manichaean pantheon used in the Xiapu manuscript entitled ‘*Moni guangfo*’ shows a remarkable consistency with that of the Dunhuang manuscripts. Needless to say, the names are consistent but not identical; one can observe the expansion of the names from the consistent core designations, which result in longer and more embellished, ornamental or ‘baroque’ names.

This overall consistency becomes even more evident when one compares it in detail with the *Hymnscroll*, which is sometimes quoted verbatim in the text, thus the local Manichaeans’ or already Lin Deng’s familiarity with the *Hymnscroll* can safely be surmised. In view of the similar nature of the content of these two manuscripts (hymns addressing various Manichaean deities, foremost used in ritual contexts, interspersed with phonetically transcribed hymns), one might venture that the *Moni guangfo* is a late, local collection of hymns following the basic pattern of, and sometimes citing from, the *Hymnscroll*, even if the language used is very dissimilar.

Furthermore, it should also be noted that a similar consistency of the divine pantheon can, as occasionally hinted at above, be seen with other Xiapu manuscripts, the precise nature of which still awaits future investigation.

Bibliography

- ASMUSSEN, JES Peter (1965): *X^aästväñift. Studies in Manichaeism*. Copenhagen: Prostant apud Munksgaard. (Acta Theologica Danica 7.)
- BYDER, PETER (1985): *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Löberöd: Plus Ultra.
- CHEN JINGUO 陈进国 and LIN JUN 林鋈 (2010): *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.
- FAN LISHA 樊丽沙 and YANG FUXUE 杨富学 (2011): Xiapu Monijiao wenxian ji qi zhongyaoxing 霞浦摩尼教文献及其重要性 [The Manichaean documents from Xiapu and their importance]. In: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2011.6, pp. 177–183.
- GAI SHANYUN 盖山云 (2012): Fuzhou Fushougong Monijiao siyuan, yizhi queren yanjiu qude zhongda tupu 福州福寿宫摩尼教寺院——遗址确认研究取得重大突破 [The Manichaean temple of Fuzhou gong, Fuzhou – the relics that confirm a significant breakthrough in the research]. In: *Fujian zongjiao* 福建宗教 2012.2, pp. 19–20.
- GHARIB, BADRI (2000): New Light on Two Words in the Sogdian Version of the Realm Light. In: RONALD E. EMMERICK – WERNER SUNDERMANN – PETER ZIEME (Hrsg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus. Berlin. 14.–18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 258–269.
- HENNING, WALTER BRUNO (1948): A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XII, pp. 306–318.
- Ji JIACHEN 计佳辰 and YANG FUXUE 杨富学 (2012): Fujian Monijiao yanjiu de bainian chengjiu ji cunzai de wenti 福建摩尼教研究的百年成就及存在的问题 [The results of the research of Fujianese Manichaeism during the past 100 years and the lingering questions]. In: *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化 2012.5, pp. 116–120.
- KÓSA GÁBOR (2012): Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting. In: MICHAEL KNÜPPEL und LUIGI CIRILLO (edd.): *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 63–88. (Studies in Oriental Religions 65.)
- KÓSA GÁBOR (2015a): Uchū-zu no ‘kōki no hojisha’ ni tsuite 宇宙図の「光輝の保持者」について [Splenditenens in the Cosmology painting]. (Trans. Dr. INOUE TAKAMI) In: YOSHIDA YUTAKA 吉田豊 and FURUKAWA SHOICHI 古川 攝一 (edd.): *Chūgoku kōnan Manikyō kaiga kenkyū* 中国江南マニ教絵画研究 [Studies of the Chinese Manichaean paintings of South Chinese origin preserved in Japan]. Kyoto: Rinsen, pp. 292–302.
- KÓSA GÁBOR (2015b): The Fifth Buddha. An overview of the Chinese Manichaean material from Xiapu (Fujian). In: *Manichaean Studies Newsletter* 28 [2013–2014], pp. 9–30.
- KÓSA GÁBOR (2015c [2011]): The Sun, the Moon and Paradise. An interpretation of the upper section of the Chinese Manichaean Cosmology painting. In: *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 6, pp. 171–193.
- KÓSA GÁBOR (2016): The *Book of Giants* tradition in the Chinese Manichaica. In: MATTHEW GOFF, LOREN STUCKENBRUCK and ENRICO MORANO (edd.): *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan. Proceedings of an International Conference at Munich, Germany (June 6-8, 2014)*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 145–186.
- KÓSA GÁBOR (2018a): Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the new Chinese Manichaean sources. In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST (ed.): *Memorial Volume in Honour of Werner Sundermann*. Wiesbaden. (forthcoming)
- KÓSA GÁBOR (2018b): The Virgin of Light in the New Chinese Manichaean Xiapu Material and the Cosmology Painting. In: MADELEINE SCOPELLO and MAJELLA FRANZMANN (edd.): *Proceedings of the conference ‘Les femmes dans le manichéisme occidental et oriental’, 27–28 June 2014. La Maison de la Recherche. Université Paris-Sorbonne*. Leiden–Boston: Brill. (forthcoming)
- LIN WUSHU 林悟殊 (2012a): Xiapu keyiben ‘Xiabuzan’ shiwen bianyi. 霞浦科仪本《下部赞》诗文辨异 [Textual differences of the *Hymnscroll* in the Xiapu ritual documents]. In: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2012.3, pp. 170–178.

- LIN WUSHU 林悟殊 (2012b): *Mingjiao wufu chongbai bushuo* 明教五佛崇拜補說 [Additional explanations of the cult of the five buddhas in the Religion of Light]. In: *Wenshi* 文史 100 (2012.3), pp. 385–408.
- LIN WUSHU 林悟殊 (2014): *Monijiao huahua bushuo* 摩尼教華化補說 [Additional explanations of the Sinitification of Manichaeism]. Lanzhou: Lanzhou Daxue Chubanshe.
- LIN ZIZHOU 林子周 and CHEN JIANQIU 陈剑秋 (2010): *Fujian Xiapu Mingjiao zhi Lin Deng de jisi huodong diaocha* 福建霞浦明教之林瞪的祭祀活动调查 [A study of the sacrificial activity related to Lin Deng in Xiapu (Fujian) Manichaeism]. In: *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化 2010.5, pp. 82–85.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2009): *Remains of the Religion of Light in Xiapu* (霞浦) County, Fujian Province. *Ou-Ya xuekan* 歐亞學刊 (Eurasian Studies) 9, pp. 81–108. [Republished in: SIEGFRIED G. RICHTER, CHARLES HORTON and K. OHLHAFFER (edd.), (2014): *Mani in Dublin. Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library. Dublin, 8–12 September 2009*. Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies), pp. 228–258.]
- 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. [Repr. in: MA 2014, pp. 70–100.]
- MA XIAOHE 马小鹤 (2012a): ‘*Song huiyao jigao*’ suo ji Mingjiao jing xiang kaolue 《宋會要輯稿》所記明教經像考略 [On the Scriptures and the Paintings of the Religion of Light in *Song Huiyao Jigao*]. In: *Guoji hanxue yanjiu tongxun* 《國際漢學研究通訊》 [Newsletter for International China Studies] 5, pp. 3–29. [Repr. in MA 2014, pp. 365–387]
- MA XIAOHE 马小鹤 (2012b): ‘*Moni guangfo*’ xin kao --- Fujian Xiapu minjian zongjiao wenshu yanjiu (摩尼光佛)新考---福建霞浦民間宗教文书研究 [New Research on Mani the Buddha of Light according to the Documents from Xiapu County, Fujian Province]. In: *Xiyu wenshi* 西域文史 7, pp. 185–201. [Repr. in: MA 2014, pp. 299–319.]
- MA XIAOHE 马小鹤 (2013a): *Moni “xiang weigan Bosi”* --- Fujian Xiapu minjian zongjiao wenshu yuedu biji 摩尼“想威感波斯”---福建霞浦民間宗教文书阅读笔记 [Māni intends to amaze Persia -- notes on reading the popular religious documents of Xiapu, Fujian]. In: *Xiyu yanjiu* 西域研究 2013.1, pp. 77–88.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2013b): *Monijiao zhong de Yishu* 摩尼教中的夷數 [Jesus in Manichaeism]. In: *Chuantong Zhongguo yanjiu jikan* 傳統中國研究集刊 11 [2013], pp. 151–165. [Repr. in: MA 2014, pp. 278–298.]
- MA XIAOHE 马小鹤 (2013c): *Mingjiao ‘wu fo’ kao*---Xiapu wenshu yanjiu 明教“五佛”考---霞浦文书研究 [On the ‘Five buddhas’ in the Religion of Light -- a study of the documents from Xiapu]. In: *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 復旦學報(社会科学版) 2013.3, pp. 100–114 [168]. [Repr. in: MA 2014, pp. 196–219.]
- MA XIAOHE 馬小鶴 (2014): *Xiapu wenshu yanjiu* 霞浦文書研究. (Ou-Ya lishi wenhua wenku 欧亚历史文化文库) [Treasure of Eurasian History and Culture]. Lanzhou: Lanzhou Daxue Chubanshe.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2014a): *Monijiao zhong de Naluoyan fo* --- Fujian Xiapu minjian zongjiao wenshu yanjiu 摩尼教中的那羅延佛---福建霞浦民間宗教文书研究 [Nārāyaṇa in Manichaeism -- Study on the Popular Religious Manuscripts from Xiapu County, Fujian Province]. In: MA 2014, pp. 212–227.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2014b): *Monijiao zhong de Suluzhi* --- Fujian Xiapu minjian zongjiao wenshu yanjiu 摩尼教中的蘇路支---福建霞浦民間宗教文书研究 [Zarathuštra in Manichaeism -- Study on the Popular Religious Manuscripts from Xiapu County, Fujian Province]. In: MA 2014, pp. 228–247.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2014c): ‘*Sulin jiang ji hao Moni*’ ‘蘇隣降跡號摩尼’ [The one born in Sūristān was called Mānī]. In: MA 2014, pp. 308–324.

- MA XIAOHE 马小鹤 (2014d): Monijiao zhong de Shijiawen fo -- Fujian Xiapu minjian zongjiao wenshu yanjiu 摩尼教中的释迦文佛--福建霞浦民间宗教文书研究 [Śākyamuni in Manichaeism -- Study on the Popular Religious Manuscripts from Xiapu County, Fujian Province]. In: *Xiyu lishi yuyan yanjiu jikan* 西域历史语言研究集刊 7, pp. 469–482. [Repr. in: MA 2014, pp. 260–277.]
- MA XIAOHE 马小鹤 (2014e): Jingjiao yu Mingjiao de qishi lichan 景教与明教的七时禮懺 [Nestorianism and the ritual of seven times]. In: MA 2014, pp. 354–364.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2017): Monijiao shenmo puxi yu Xiapu wenshu 摩尼教神魔谱系与霞浦文书 [Names of Gods and Demons in Manichaeism and the Xiapu Documents]. In: *Monijiao yu Xiapu wenshu* 摩尼教与霞浦文书 [Manichaeism and the Xiapu documents]. Guangzhou: Guangdong Renmin Chubanshe, pp. 173–199. (forthcoming)
- MA XIAOHE 马小鹤 (n.d.): Monijiao sanchang, siji xin kao -- Fujian Xiapu wenshu yanjiu 摩尼教三常、四寂新考--福建霞浦文书研究 [A new investigation of the Manichaean 'Three Eternals' and 'Four Tranquilities' -- a study of the Fujianese Xiapu documents.]. <http://www.eurasian-history.com/data/upload/Aramic.pdf> [accessed on 18 August 2013; repr. in: MA 2014, pp. 167–195.]
- MA XIAOHE 马小鹤 and WU CHUNMING 吴春明 (2010): Monijiao yu jidu wangling -- Xiapu Mingjiao "Zou shen die shu kece" yanjiu 摩尼教与齋度亡靈 -- 霞浦明教《奏申牒疏科册》研究 [Manichaeism and saving the deceased -- a study of the Manichaean "Rules regarding memorials, notifications, mandates, and statements" from Xiapu]. In: *Jiuzhou xuelin* 九州學林 26, pp. 15–47. [Postscript in *Tianlu luncong* 天祿論叢 2012.3, pp. 221–223.]
- MIKKELSEN, GUNNER B. (2005): Shared Features in the Terminology of Chinese Nestorian and Manichaean Texts. In: ALOÏS VAN TONGERLOO and LUIGI CIRILLO (edd.): *Il Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca. Atti del Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo (Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"; Napoli, 2–8 Settembre 2001)*. Manichaean Studies 5. Turnhout: Brepols, pp. 263–275.
- MIKKELSEN, GUNNER B. (2006): *Dictionary of Manichaean Texts. Vol. III. Texts from Central Asia and China. Part 4. Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*. Turnhout: Brepols.
- NIAN LIANGTU 粘良图 (2011): Fujian Jinjiang, Xiapu liangdi Mingjiao shiji zhi duizhao 福建晋江霞浦两地明教史迹之对照 [Contrasting the historical remains of the Religion of Light in Jinjiang (Fujian) and Xiapu (eastern Fujian)]. In: *Shizhi zhi chuang* 史志之窗 2011.1. (<http://www.jjsqxx.com/Item/Show.asp?m=1&d=99267>, accessed on 8 September 2013.)
- PULLEYBLANK, EDWARD G. (1991): *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- SUNDERMANN, WERNER (1995): Who is the Light-NOYΣ and what does he do? In: ALOÏS VAN TONGERLOO and JOHANNES VAN OORT (edd.): *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from the 31 to July 3 August 1991*. (Manichaean Studies 2.). International Association of Manichaean Studies – Center of the History of Religions – BCMS (Louvain), Lovanii: Brepols, pp. 255–265.
- TSUI CHI (trans.) (1943): Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan: The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XI, pp. 174–215.
- WALDSCHMIDT, ERNST and LENTZ, WOLFGANG (1926): *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften 4, pp. 1–131.
- WALDSCHMIDT, ERNST and LENTZ, WOLFGANG (1933): *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*. (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse). Berlin.
- YAMADA TOSHIKI (2008): Deities: The pantheon. In: F. PREGADIO (ed.): *The Encyclopedia of Taoism*. Vol. 1. London – New York: Routledge, pp. 61–63.
- YANG FUXUE 杨富学 (2011): 'Leshantang shenji' yu Fujian Monijiao -- Xiapu yu Dunhuang, Tulufan deng Monijiao wenxian de bijiao yanjiu 《乐山堂神记》与福建摩尼教—霞浦与敦煌吐鲁番等

摩尼教文献的比较研究 [The ‘Spirit records of the Leshan Hall’ and Manichaeism in Fujian --- a comparative analysis of the Xiapu and the Dunhuang, Turfan (etc.) Manichaean documents]. In: *Wenshi* 文史 97 (2011.4), pp. 135–173.

YANG FUXUE 杨富学 and SHI YAJUN 史亚军 (2013): *Monijiao yu Song-Yuan dongnan yanhai nongmin qiyi – yanjiu shuping yu zhanwang* 摩尼教与宋元东南沿海农民起义——研究述评与展望 [Manichaeism and the peasant uprisings along the southeastern coast (of China) during the Song and Yuan dynasties – an assessment of research and perspectives]. In: *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教学研究 2013.2, pp. 240–246.

YOSHIDA YUTAKA (2013): Middle Iranian terms in the Xiapu Chinese texts. (Handout distributed at the “8th International Conference of the International Association of Manichaean Studies”, *School of Oriental and African Studies*. London, 9–13 September 2013.)

YOSHIDA YUTAKA (2017): Middle Iranian terms in the Xiapu Chinese texts — Four aspects of the Father of Greatness in Parthian. (forthcoming)

YOSHIDA YUTAKA (2018): Xiapu 霞浦 Manichaean text *Sijizan* 四寂讚 “Praise of the four entities of calmness” and its Parthian original. In: D. DURKIN-MEISTERERNST (ed.): *Memorial Volume in Honour of Werner Sundermann*. Wiesbaden. (forthcoming)

YUAN WENQI 元文琪 (2011): Fujian Xiapu Monijiao keyi dianji zhongda faxian lunzheng 福建霞浦摩尼教科仪典籍重大发现论证 [On the significant discovery of Manichaean ritual documents from Xiapu (Fujian)]. In: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2011.5, pp. 169–180.

ENRICO MORANO (Turin/Italien)

Religion in hymns: a Parthian bifolio in Manichaean script from Turfan with hymns to the Father of Greatness

Among the Middle Iranian texts found in the Turfan area by the German expeditions, now in the Berlin Collection of the *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*, there are several bifolios, which were found after being ripped from their books.

Some of the most beautifully preserved specimens were first published in 1904, soon after the end of the First Expedition, and later in 1912, in the pioneering publications by F.W.K. MÜLLER: they are M1, the *Mahrnamag*¹ and the two double folios M4a² and M4b.³ The most beautiful bifolio, written in Sogdian in Manichaean script on fine white leather⁴, M178 = MIK III 4990, was the first Manichaean manuscript to be studied by a European scholar, and was later fully published by W. B. HENNING.⁵

The double sheet I am going to publish here, M8700 = M285⁶, unpublished so far⁷, contains several hymns (*b's'h'n*) and blessings (*'frywn*) to the Father of Greatness (*bgr'styqryg* “to the Right God” and *whyštšhrd'ryg* “to the Ruler of Paradise” respectively, as the headlines inform us). All the hymns contained in this bifolio are abecedarian, which means that each verse starts with a letter of the semitic *abgad*. The composition technique varies: usually each verse has the same length, and perhaps the same metrical structure, but in our hymn-book this technique is much freer, and in some hymns the length of the verses varies considerably, compare, for instance, the hymn I/1 with the hymn II/2 below.

1 MÜLLER 1912.

2 MÜLLER 1904: 49-54.

3 MÜLLER 1904: 55-59.

4 See MÜLLER 1904: 96: “ein Doppelblatt aus weißem, dünnen Leder, ein kalligraphisches Meisterwerk [...]”.

5 HENNING 1948, q.v. for earlier quotations. A black and white photo of the recto and verso can be seen in WEBER 2000, pl. 149-150.

6 M285, which is identical to M8700, was erroneously described as lost by BOYCE 1960: 20, see COLDITZ 2000: 389 n. 105.

7 The manuscript was intended to be published by M. BOYCE and W.B. HENNING in a planned joint edition of Middle Iranian Manichaean texts, *Middle Iranian Manichaica from Chinese Turkestan iv*, which unfortunately never came to light, see BOYCE 1960: xxviii fn. 1. I wish to express my gratitude and warmest thank to the *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* and the *Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz* for allowing me to consult and publish this text from the Berlin Turfan Collection, to DESMOND DURKIN-MEISTERERNST, director of the *Akademienvorhaben “Turfanforschung”* and to all the staff of the Institute for the help and kind hospitality they always offer me in Berlin.

The literary composition of these hymns is of very high standard: each hymn has a main theme, and the use of rhetorical devices and of figures of speech, such as alliterations and assonances, anaphoras, etc. gives these hymns a pleasing poetic garb. Particularly interesting is the hymn **II/3**: the whole Manichaean cosmogony and religious salvation system is masterly condensed in a hymn of 21 verses!

Some of the hymns are followed, at the end, by the name of the patron.

First Folio

H/R *b'š'h'n* “Hymns”

H/V *whyštšhrd'ryg* [*'frywn*] “[Blessings] to the ruler of paradise”

End of a hymn [I/R/i/1-10]

'wyst'h phrg wyn'r'h n'w'z rwšn °°
qr'h n'w 'byqwb'g 'd hrwyn n'w'zb'n'n °
r'm qr'h w' wšyd'x
š'dyft pd hrw wy'g 'wd šhr °°
 (tw) [...]

[2 lines lost]

“[c-]... may he place a watch-post, may he establish a Light helmsman. **q**-May he make a ship with no oppression, with all the pilot-gods. **r**-May he make peace and trust, **š**-happiness in every place and land. **t**-Thou/thy ...”

Hymn I/1 [I/R/i/13-I/V/i/7, verses *alef* to *nun*, the verses *thet* to *mim* are missing]

In this hymn the majesty, the regality and the uniqueness of the Father of Greatness is lauded.

'wl scyd nmstyg wzrg rwšn'n 'brdwm
bg 'yy bg'n 'brdwm š'h 'yy '(d) šhrd'r'n °°
gmbyr tw wzrgyft syzdyn šhrd'ryft °°
dydym wzrg w' 'rg'w b'myn pdmwc'n °° °°⁸
hwcyhryft kw ndg ny 'st wšmyd cyhrg nys'gyn °
wzrq bšn'n 'nbyft jfr'n kw s'g nyst °°
zxsyd nw'g rmnyg 'c hrw p'dgws'n °°
jywhr 'wd bwy 'nwšyn frbwyd 'c tw wzrgyft °°
hmg t'xrw'm 'yy w' (wy)g('n) 'w tw ny 'st °
 (t')[byd] tw (rwšn) pd [...] cyhrg (...) °

⁸ Verses **g**- and **d**- transcribed and translated in COLDITZ 2000: 273.

[y..] ('x.. k...)[.....]
 [.....](y/ws) [.....](q s...r)
 (mn) (w)[.....](nd.)[..] q'w 'yy 'škyft z'wr °°
 nyw 'yy šhrd'r frwx šhrd'ryft ky cy rmnyg °°
 s'g w̄ 'šm'r ny 'st 'w tw jydk w̄ jywhr °°
 'yw gryw 'wd 'yw g'h 'yy h'ws'r 'w tw ny 'st °°
 pyd 'yy 'w qyrbkr'n 'wd xwd'y tšy dwšmny °°
 cšm ('yy) 'wd dydn frwyng ky hrw cyš z'nyd °°
 q'mg'r 'wd wrcwr 'yy z'dg'n pd wrc z'yyh °°
 rdyn cy tw z'yy yhm y'wyd'n jwynd °
 š'dyft pdmwg d'rynd 'ywbyd'n zyrd z'nynd °°
 tlw'r kw tw m'nyy pwr 'st xwmbwyft °
 nm'ž 'w tw frh 'št'wšn 'w tw wz(rgyft) °°
 [2 lines left blank]

“ ‘-To the high a supplication is due: thou art the great **b**-God of lights, the highest, the highest king art thou to the kings. **g**-Profound (is) thy Greatness, mighty (thy) kingdom, **d**-great and noble diadem, radiant garment. **h**-Spotless beauty, bright, happy appearance. **w**-(Thy) great heights are unreachable, (thy) depths without numbering.⁹ **z**-Sweet melody sounds from every region; **j**-Life and ambrosial smell emanates from thy Greatness. **h**-Thou art everything *txrwm*,¹⁰ and destruction is not by thee. **t**-Thy light shines in ... aspect [...]. [**y**-, **k**-, **l**- verses are missing] **m**-My... thou art the much powerful prince. **n**-Thou art the good king, blessed dominion of delightful things(?). **s**-Number and quantity is not in thy life. ‘-One soul and one place art thou, nothing is similar to thee. **p**-Father art thou to the beneficent ones and lord of the enemies. **c**-The eye and the prophetic appearance art thou, who everything knows. **q**-Powerful and miraculous art thou, thou engenderest sons by miraculous power. **r**-The jewels that thou engenderest live for ever and ever. **š**-They hold a cloth of happiness, they know each other’s heart. **t**-The hall where thou dwellest is full of fragrance. **n**-Obeisance to thy glory, praise to thy Greatness.”

⁹ *wzrq bšn'n 'nbyft jfr'n kw s'g nyst* “(Thy) great heights (are) unreachable, (thy) depths without numbering”. Thus HENNING, *Notebook*, adding: «‘nbyft / an-abyaft / (cf. *pryft* from *pry'b*- “to attain, reach”), NP *nabāft* “unreachable”.». I thank the trustees of the *Ancient India and Iran Trust*. Cambridge, UK, for allowing me to consult HENNING’s *Notebook*.

¹⁰ This word is of unknown meaning. It appears another time in a hymn to the Living Soul (?), M83/I/R/2-3: *š'd cy šhrd'r ° txrwm tmys ° nysdm nys'gyn* “happy one of the ruler, *txrwm* throne, bright seat”, DURKIN-MEISTERERNST 2006: 62-63 and 185, n. 228. The three expressions are alliterating (homoeoarcton, and the last two in chiasmus), and here the word, being an attribute of *tmys* “throne”, should mean something like “bright, brilliant, splendid, glorious”, or the like.

Hymn I/2 [I/V/i/10-I/V/ii/26, verses *alef* to *shin*]

The hymn starts with a blessing to the father, considered as souls' foundation and ancestor, and to Mār Mani, as our righteous pilot-commander. It continues with praises to the supreme god, underlying the inadequacy of the human lips and tongues to describe his completeness. After a description of the regality and beatitude of the father, surrounded by the twelve blessed aeons, the hymn ends with a proud consciousness of the happiness of the elect, being the “sons of the truth”, redeemed by the grace of Mani.

'w tw sc(y)[d] w̄ 'frywn fr(h)[yg](r) r'štygr
[b](gyft) 'n's'g
g'n'n bwn 'wd ny'g °° 'fryd 'yy mrm'ny s'st'r w'd'gm'n r'št °°
dyd n 'yy ky dw'dys p'dgyrb 'w cf'r p'dgws °°
hwcyhryft 'wł b'm ndr šhr'n 'frydg'n °
 wyl'st 'wt 'by wyg'n °°
 zyrd 'yy gy'n w̄ wyx cy bg'n w̄ fryštg:n °°
jwyndg'n 'c tw wyspryxt 'hynd hwcyr'n w̄ rwšn'n °°
thm 'yy k'w w̄ hwnr'wynd hsyng 'wd nxwyn °°
yzd wzrg xwd'y frh'wnd ky h'ws'r ny 'st °°11
lb 'ywyw w̄ 'zb'n ny šhyd pd 'spwryft w'xtn °°
mrdyft 'wd q'wyft cy tw 'm' šhrd'r
ny wyft 'wd hwnr °°
shyn 'st tw (d)[y]dym wzrg'n (wy)[s]pryxt(t)g pwsq
 'špyxtyn pdmwg rwšn'str 'c myhr yzd °°12
pyxtg pd ws zng
c'wyd tw 'štynd wzrg'n dw'dys pydr'n
q'w'n nwxz'd'n šhrd'r'n frwx('n)
rdny n msyšt °°
š'd bw'm 'm'h wcydg'n r'šft z'dg'n cy bwd hym'd 'z'd bg w̄ bwxtg pd mrm'ny frh °°13
 whmnfryznd
 [2 lines left blank]

“ -To thee [a supplication(?)] is du[e,] and a blessing, lov[ing?] righteous **b**-God, of numberless **g**-Souls foundation and ancestor. Blessed art thou, Mār Māni, righteous pilot-commander. **d**-Thou art the appearance of the twelve forms to the four regions (?). **h**-Beauty and radiance in the blessed lands. **w**-Wonderful and without destruction. **z**-Thou art the heart of the souls and the root of gods and apostles. **j**-From thee the living ones have sprung, light and beautiful. **t**-Thou art the mighty prince and

11 Verse **y**- transcribed and translated in COLDITZ 2000: 273.

12 Verse **s**- transcribed and translated in COLDITZ 2000: 273.

13 Verses **p**- to **r**- transcribed and translated in COLDITZ 2000: 278, verse **š**-, 98.

valiant, primeval and original. **y**-Great divinity, glorious lord without comparison. **l**-Lips and tongue cannot speak in completeness. **m**-Thy regality and thy virtue, our king, **n**-does not deceive. **s**-Splendid is thy diadem, the crown issued from the Greatness, ‘the shining garment, brighter than the sun god. **p**-Entangled¹⁴ in many ways, the great ones, **c**-the twelve fathers, the **q**-first-born princes, the blessed kings, **r**-the greatest jewels stand around thee. **š**-Happy are we, the electi, the sons of the truth, since we were freed, safe and redeemed through the glory of Mār Mānī. Wahmanfraزند.”

Hymn I/3 [I/V/ii/29/-end of sheet, only part of verse *alef*]

Only part of the first verse of this hymn has survived, at the bottom end of the first sheet.

’w ’nwšg bgrwšn ’rg’w šhrd’r cy [...]

[End of the first folio]

“ ’-To the immortal Light God, noble king of [...]

Second Folio

H/R [*whyštšhrd’ryg*] ’frywn “to the ruler of paradise”

H/V *bgr’štyqryg* “to the righteous god”

Hymn II/1 [II/R/i/1-22, verses *resh* to *nun*]

The second folio starts with the final part of a hymn. The main theme of the hymn may have been the “novelty” of the fortunate sign, of the assembly, of the religion, of the worlds, etc. The word for “new” *nw’g* appears 13 times in this final part, and looks like the *Leitmotiv* of the entire hymn. The fact that “new lucky glory and new improvement” are wished to Mār Ušidāxwādag at the end, may indicate that it was a hymn composed for his enthronement.

[...] frš’w’m sr ’w srm’n p’y’h °°

r’myšn w̄ drwd ’n’s’g nw’g nmyt hwm’ywn ’w ’ym nw’g ’mwrđn kw ’m’h m’n’m °°

š’dzyrd ’wł š’dm’ng pd ’ym nw’g dyn gš’m ’wł pł nw’g šhr’n byd ’d bg’n w’r’m °°

łlw’r ’wł g’(h) nw’g nw’g dydym bnd’m w̄ pd nw’g pdmwg yhm y’wyd’n jyw’m ° nwg

’st’wyšn w̄ ’frywn pł nw’g nmstyg ’w nw’g yzd’n fryštgy yzd mrym’ny °°

nw’g frh hwm’ywn ’wł nw’g whywn ’w mry wšyd’xw’d’g nw’g w̄ frwx ° ’dmwsfryznd

[2 lines left blank]

¹⁴ Lit. “interlaced, entwined”, s. COLDITZ 2000: 278 n. 131.

“... we send, protect us completely. **r**-Joy and numberless health, a new fortunate sign to this new assembly, where we dwell. **š**-Glad of heart and glad of mind let us be glad for this new religion and for the new worlds, then let us rejoice with the gods. **t**-Let us prepare a tabernacle, a new throne and let us weave a new garland, and with a new garment we shall live forever. A new praise and bless with a new supplication to the new apostle of the gods god Mār Mānī. **n**-New, lucky glory and new improvement to Mār Ušidāxwādag, new and fortunate. Adamusfrazend.”

Hymn II/2 [II/R/i/25-II/R/ii/26, verses *alef* to *nun* + *alef*, *beth*, *gimel*]

After the usual praise to the Father of Greatness, to the peaceful and blessed lands, abode of the Living Ones, and to Mani, invoked here as Apostle, best of all, Bodhisattva Maitreya, the central part of this hymn describes how the demons were defeated, after three mighty words were emanated (?). The hymn ends with a kind of *Segensspruch*.

'nwšg šhrd'r
 bg'n bgystwm
 gmbyr wzrgyft
 dw'dys nwxz'd'n °°
 hw'rmyrn šhr'n
 wyl'styn 'ndrw'z
 zmyg 'frydg
 jywndg'n 'r'm °° 'rj'n 'st'wyšn fryštḡ wyspwyh bwdysdf mytrg
 yzd mrym'ny °°
 hry sxwn thm'n 'zgd yxš'n dyw'n
 xwjynd:n (n)ydr(xt) °°
 (l)wg wyr'šṭ
 (m)[.....]wt 'r'm
 [nzd myhr y](zd?) wrd'ywn
 (s...)nd rwšn °° frš:wnd fry(štḡ)'n
 pw'cynd rwšn
 c'gr šhr''n
 qryšn wyr'zynd °°
 rymn 'hrmyn
 šwj'n bndynd
 thm''n pdyxš'hynd
 nw'g šhr'n °°
 'fryn'm 'wt 'st'w'm 'w
 bg rwšn z'wr 'wt jyryft kwm
 gryw w̄ tn p'y'h °° 'wm gy'n j'm'h 'w šhrd'ryft nywgr wxšn'm yzd m'ry m'ny °° whmnfr-
 zynd
 [2 lines left blank]

“’-Immortal king, **b**-most godlike of the gods, **g**-profound Greatness **d**-of the twelve first-born. **h**-Peaceful lands, **w**-wonderful air, **z**-blessed country (are) **j**-the abode of the living ones. A worthy praise (to) the apostle, the best of all, bodhisattva Maitreya **y**-God Mār Mānī. **h**-Three strong words (were) emanated(?) (and) the *yakṣas*, the demons *x-wjynd:n*¹⁵ were oppressed. **l**-The world was prepared **m**-... and the abode **n**-[near?] the chariot of the [sun go]d(?) **s**-... the light. They send off apostles, **p**-purify the light **c**-all around the lands, **q**-arrange the creation. **t**-The strong **š**-holy ones bind **r**-filthy Ahriman, and rule over the **n**-New worlds. ’-We bless and praise the power of the **b**-Light god and his wisdom. May he protect my **g**-Self and body. And may the beneficent, fair-famed God Mār Mānī lead my soul to the kingdom. Wahmanfrazend.”

Hymn II/3 [II/R/ii/29-II/V/ii/6, verses *alef* to *nun*]

The following hymn is perhaps the most inventive of the collection. From the original separation (Aleph on high, the sinners in the depths), through the battles of the two powers and the process of salvation to the final beatitude the entire Manichaean religious system is presented in a synthetic, masterful poetic form. It is noteworthy to mention here the presence of two Jesuses: the historical Jesus or the *Jesus patibilis* (the judge lifted up on the cross) and Jesus the Splendour (the saviour of mankind).

’lyf ’ndr bwrzw’r
 bzkr’n ’ndr jfr’’n
 gyhmwrđ gryft ’h’d
 d’ dbr ’br’št pt d’r °
 hrwyn dws̄myn
 wzrgyft šhr’’n pdrwft
 z’wr’n qyrd mrdwhm hwyn dyw’n ’zb’n wxryd °¹⁶
 †’wg yyšw ’zyw’h bwj’d ’w (m)[rdwh]m °¹⁷
 yzd’n myhr w̄ m’h
 ky šb ’w̄t (rw)c bwng’h (n)[m]’ynd °°
 l’swr qnygrwšn bstg’n ’c bnd wys’hyd °°
 m’h yzd cf’rds (r)wc’n ’’gnyn ’wd byd wrycyd °°
 nwgm’h’n d’šyn wyndynd ’c pydr hsyng ’whrmzyd bg °°
 s’st’rymg rwšn ’gdnyft w̄ hwnr wcyh’d °°
 ’spwr ’w ’m’h ’bdyšt gy’n ’w̄t tnb’r bwng’h °°
 pw’g mw̄hr ’w̄t cxš’byd cy wjydg:n w̄ ngwš’g’n °°
 cw’gwn bwg wyndynd qrynd mwrđ’xyz ’w gryw °°
 rwšn’n fryštg’n ’w̄t dyn

¹⁵ Hapax. The attested word *xwj* means “pleasant”, but this meaning does not seem to suit the context. Perhaps the word indicates here that the demons were pacified, and thus become “pleasing”?

¹⁶ Small black dot, without the red circle.

¹⁷ Verse †- transcribed and translated in COLDITZ 2000: 231.

šwynd gy'n:n 'w rwsn °°
tnb'r¹⁸ cy pydr pdmwynd °° °°
 n'zynd 'ndr nw'g šhr 'w y'wyd y'wyd'n
 [2 lines left blank]

“ ’-Aleph on high, **b**-the sinners in the depths, **g**-Gēhmurd was taken, **d**-the judge lifted up on the cross. **h**-All the enemies threw **w**-the Greatness of the worlds into confusion, **z**-the powers made the man, those demons twisted their tongue, **t**-mighty Jesus the Splendour saved m[ankin]d. **y**-The gods sun and moon, **k**-who show the foundation of night and day. **l**-The silky Maiden of Light releases the prisoners from bondage. **m**-The Moon god fourteen days together and again runs away. **n**-New moons find the gifts from the father primeval God Ohrmazd. **s**-The twin-commander taught the coming of the light and virtue. ‘He fully showed us the soul’s and the body’s foundation. **p**-Pure seal and precept of the elect and the hearers. **c**-As they find salvation, they make a redeemer of the soul. **r**-The souls of the apostles of light and of the religion **š**-go to the light. **t**-They put on the body of the father. **n**-They exalt in the new Aeon for ever and ever.”

Hymn II/4 [II/V/ii/9-II/V/ii/30, verses *alef* to *waw*]

The main theme of this hymn, unfortunately incomplete, is again purely religious: the two primeval roots and foundations.

’l’b qr’m ’d ’šm’h ky ‘šnwyd ’br whyšt dwjx ’wd z’dmwrđ dw wyx hsyng °°
bwn rwsn nxw’yn hsyng bdyg bwn t’ryg jywhr mwrt ’wł wmyxtgyft šhr’n qryšn °°
grdm’n šhrđ’ryft b’yn wzrgyft kw m’nyynd ’wł prxyzynd hrwyn bg’n °°
dwšm’yn ’mb’g ny ’st mdy:n hwyn ny wyg’n ny ’šwb ’wł ny bzgyft °° °°
hw pydr ny’g hsyng b’myn xwd’y dw’ds dydym d’ryd šhrđ’r wzrg °°
 wzrgyft XII nwz’d’n pydr’n wzrg:n ky nzd ’w pydr m’nynd¹⁹
 [End of the second folio]

“ ’-We make a supplication to you, who hear about the two primeval roots: paradise and hell, and mortal existence. **b**-Light (is) the first foundation, primeval, the second foundation (is) dark, life and death and the mixture of the creation (are) the worlds. **g**-Heaven’s external realm (is) the Greatness, where abide and dwell all the gods. **d**-Enemies, competitors, do not exist amongst them, nor destruction or turmoil, and no evil. **h**-The primeval Father Ancestor, bright lord, wears twelve diadems, Great King. **w**-The Greatness of the 12 first-born great fathers, who remain near to the father ...”

¹⁸ Written with **t**- instead of the expected **t**-.

¹⁹ Verses **h**- and **w**- transcribed and translated in COLDITZ 2000: 278. In verso **w**- the figure for XII is mistakenly read as ’c.

Diplomatic edition

M8700 [*TM 489²⁰] = M285

(see fig. 1-6)

Parthian, identical to the photograph labelled M285, whose original was considered lost by BOYCE 1960, 20. Each page has a headline, and 30 lines of text organised in two columns. Between each hymn two lines are left blank. The height of the page is 18 cm and the width is 9.5 cm. The columns are 2.2 cm wide and 13 cm high, the space between lines is 0.5 cm. It has been shortly described twice in M. BOYCE's *Catalogue*, as M285 (BOYCE 1960: 20) and M8700 (BOYCE 1960: 137).

M8700/I/R

I/R/H/ ❀ b'š'h'n ❀

I/R/i/1/ 'wyst'h phrg	I/R/ii/1/ t̄xrw̄m 'yy w̄ (wy)g('n)
I/R/i/2/ wyn'r'h n'w''z	I/R/ii/2/ 'w tw ny 'st ° (t')[byd]
I/R/i/3/ rwšn °° qr'h n'w	I/R/ii/3/ t̄w (rwšn) pd [...]
I/R/i/4/ 'byqwbq'd hrwyn	I/R/ii/4/ cyhrg(...) ° [y...]
I/R/i/5/ n'w'zb'n'n ° r'm	I/R/ii/5/ ('x.. k...)[8-9]
I/R/i/6/ qr'h w̄ wšyd'x	I/R/ii/6/ [.....]'[7-8]
I/R/i/7/ š'dyft pd hrw	I/R/ii/7/ <i>lost</i>
I/R/i/8/ wy'g 'wd šhr °° (tw)	I/R/ii/8/ <i>lost</i>
I/R/i/9/ <i>lost</i>	I/R/ii/9/ <i>lost</i>
I/R/i/10/ <i>lost</i>	I/R/ii/10/ [9-11](y/ws)
I/R/i/11/ <i>blank</i>	I/R/ii/11/ [.....](q s...r)
I/R/i/12/ <i>blank</i>	I/R/ii/12/ (mn) (w)[.....](nd.)[..]
I/R/i/13/ 'wl scyd nmstyg	I/R/ii/13/ q'w 'yy 'škyft̄
I/R/i/14/ wzrg rwšn'n 'brdwm	I/R/ii/14/ z'wr °° nyw 'yy šhrd'r
I/R/i/15/ bg 'yy bg'n 'brdwm	I/R/ii/15/ frwx šhrd'ryft ky
I/R/i/16/ š'h 'yy '(d) šhrd'r:n	I/R/ii/16/ cy rmnyg °° s'g u
I/R/i/17/ °° gmbyr tw wzrgyft̄	I/R/ii/17/ 'šm'r ny 'st
I/R/i/18/ syzdyn šhrd'ryft̄	I/R/ii/18/ 'w tw jydk w̄ jywhr
I/R/i/19/ °° dydym wzrg w̄ 'rg'w	I/R/ii/19/ °° 'yw gryw 'wd 'yw
I/R/i/20/ b'myn pdmwc̄n °° °°	I/R/ii/20/ g'h 'yy h'ws'r

²⁰ The old signature is not written on the fragment itself, but on a label stuck to the glass, see BOYCE 1960: 137.

I/R/i/21/	hwcyhryft kw ndg	I/R/ii/21/	'w tw ny 'st °° pyd
I/R/i/22/	ny 'st wšmyd cyhrg	I/R/ii/22/	'yy 'w qyrbkr'n
I/R/i/23/	nys'gyn ° wzrq	I/R/ii/23/	'wd xwd'y tšy
I/R/i/24/	bšn'n 'nbyft	I/R/ii/24/	dwšmnyn °° cšm
I/R/i/25/	jfr'n kw s'g nyst	I/R/ii/25/	('yy) 'wd dydn frwyng
I/R/i/26/	°° zxsyd nw'g rmnyg	I/R/ii/26/	ky hrw cyš z'nyd °°
I/R/i/27/	'c hrw p'dgws'n	I/R/ii/27/	q'mg'r 'wd wrwcr
I/R/i/28/	°° jywhr 'wd bwy	I/R/ii/28/	'yy z'dg'n pd wrc
I/R/i/29/	'nwšyn frbwyd 'c	I/R/ii/29/	z'yyh °° rdnyd cy
I/R/i/30/	ṭw wzrgyft °° hmg	I/R/ii/30/	ṭw z'yy yhm y'wyd'n

M8700/I/V

I/V/H/ ❁ whyštšhrd'ryg ❁

I/V/i/1/	jywynd ° š'dyft pdmwg	I/V/ii/1/	'wd nxwyn °° yzd wzrg
I/V/i/2/	d'rynd 'wybyd'n zyrd	I/V/ii/2/	xwd'y frh'wnd ky
I/V/i/3/	z'nynd °° tlw'r kw tw	I/V/ii/3/	h'ws'r ny 'st °°
I/V/i/4/	m'nyy pwr 'st	I/V/ii/4/	lb 'ywyč ẉ 'zb'n
I/V/i/5/	xwmbwyft ° nm'ž ²¹	I/V/ii/5/	ny šhyd pd 'spwryft
I/V/i/6/	'w tw frh 'št'wšn	I/V/ii/6/	w'xtn °° mrdyft 'wd
I/V/i/7/	'w tw wz(rgyft) °°	I/V/ii/7/	q'wyft cy tw 'm'
I/V/i/8/	blank	I/V/ii/8/	šhrd'r ny wyft 'wd
I/V/i/9/	blank	I/V/ii/9/	hwnr °° shyn 'st
I/V/i/10/	'w tw sc(y)[d]	I/V/ii/10/	ṭw (d)[y]dym wzrg'n
I/V/i/11/	u 'frywn fr(h)[yg](r)	I/V/ii/11/	(wy)[s]pryx(t)g pwsq
I/V/i/12/	r'štygr [b](gyft)	I/V/ii/12/	'špyxtyn pdmwg
I/V/i/13/	'n's'g gy'n'n	I/V/ii/13/	rwšn'str 'c
I/V/i/14/	bwn 'wd ny'g °°	I/V/ii/14/	myhr yzd °° pyxtg
I/V/i/15/	'fryd 'yy mrm'n'y	I/V/ii/15/	pd ws zng c'wyd
I/V/i/16/	s'st'r w'd'gm'n	I/V/ii/16/	tw 'štynd wzrg'n
I/V/i/17/	r'št °° dydn 'yy ky	I/V/ii/17/	dw'dys pydr'n
I/V/i/18/	dw'dys p'dgyrb	I/V/ii/18/	q'w'n nwxz'd'n
I/V/i/19/	'w cf'r p'dgws	I/V/ii/19/	šhrd'r'n frwx('n)
I/V/i/20/	°° hwcyhryft 'wṭ	I/V/ii/20/	rdnyd msyšt °° š'd

21 *nm'ž*: written *nm'z* with two dots above the -z.

I/V/i/21/ b'm `ndr šhr'n	I/V/ii/21/ bw'm `m'h
I/V/i/22/ 'frydg'n ° wyl'st	I/V/ii/22/ wcydg'n r'stft
I/V/i/23/ 'wt' `by wyg'n °°	I/V/ii/23/ z'dg'n cy bwd
I/V/i/24/ zyrd `yy gy'n w̄ wyx	I/V/ii/24/ hym'd `z'd bg
I/V/i/25/ cy bg'n w̄ fryštg:n	I/V/ii/25/ u bwxtg pd mrm'ny
I/V/i/26/ °° jywndg'n `c tw	I/V/ii/26/ frh °° whmnrzynd
I/V/i/27/ wyspryxt `hynd	I/V/ii/27/ blank
I/V/i/28/ hwcyhr'n w̄ rwšn'n	I/V/ii/28/ blank
I/V/i/29/ °° thm `yy k'w w̄	I/V/ii/29/ `w `nwšg bgrwšn
I/V/i/30/ hwnr'wynd hsyng	I/V/ii/30/ `rg'w šhrd'r cy

M8700/II/R

II/R/H/ ☼' `frywn ☼

II/R/i/1/ frš'w'm sr `w	II/R/ii/1/ jywndg'n `r'm
II/R/i/2/ srm'n p'y'h °°	II/R/ii/2/ °° `rj'n `st'wyšn
II/R/i/3/ r'myšn w̄ drwd `n's'g	II/R/ii/3/ fryštg wyspwyh
II/R/i/4/ nw'g nmyt hwm'ywn	II/R/ii/4/ bwdysdf mytrg
II/R/i/5/ `w `ym nw'g `mwrđn	II/R/ii/5/ yzd mrym'ny °° hry
II/R/i/6/ kw `m'h m'n'm °°	II/R/ii/6/ sxwn t̄hm'n `zgd
II/R/i/7/ š'dzyrd `wt' š'dm'ng	II/R/ii/7/ yxš'n dyw'n xwjynd:n
II/R/i/8/ pd `ym nw'g dyn gš'm	II/R/ii/8/ (n)ydr(xt) °° (l)wg wyr'st
II/R/i/9/ `wt' p̄t nw'g šhr'n	II/R/ii/9/ (m)[.....]wt' `r'm
II/R/i/10/ byd `d bg'n w'r'm	II/R/ii/10/ [n.....](d) wrd'ywn
II/R/i/11/ °° t̄lw'r `wt' g'(h) nw'g	II/R/ii/11/ (s...)nd rwšn °° frš:wnd
II/R/i/12/ nw'g dydym bnd'm w̄	II/R/ii/12/ fry(štg)'n pw'cynd
II/R/i/13/ pd nw'g pdmwg yhm	II/R/ii/13/ rwšn c'gr šhr'n
II/R/i/14/ y'wyd'n jyw'm ° nwg ²²	II/R/ii/14/ qryšn wyr'zynd °°
II/R/i/15/ `st'wyšn w̄ `frywn	II/R/ii/15/ rymn `hrmyn šwj'n
II/R/i/16/ p̄t nw'g nmstyg `w	II/R/ii/16/ bndynd thm'n
II/R/i/17/ nw'g yzd'n fryštg	II/R/ii/17/ pdyxš'hynd nw'g
II/R/i/18/ yzd mrym'ny °° nw'g	II/R/ii/18/ šhr'n °° `fryn'm
II/R/i/19/ frh hwm'ywn `wt	II/R/ii/19/ `wt' `st'w'm `w
II/R/i/20/ nw'g whywn `w mry	II/R/ii/20/ bg rwšn z'wr `wt

²² Pth. *nw'g* "new" is here written *nwg*, as in MP. It occurs in other Parthian texts, see DURKIN-MEIS-TERERNST 2004: 246 f. Here it is probably a lapse, the scribe might have forgotten to put the two dots under the word, and shortened it because of the lack of space at the end of the line.

II/R/i/21/ wšyd'xw'd'g nw'g	II/R/ii/21/ jryft kwm gryw u
II/R/i/22/ u frwx ° 'dmwsfrzynd	II/R/ii/22/ tn p'y'h ° ° 'wm
II/R/i/23/ blank	II/R/ii/23/ gy'n j'm'h 'w
II/R/i/24/ blank	II/R/ii/24/ šhrd'ryft nywgr
II/R/i/25/ 'nwšg šhrd'r bg'n	II/R/ii/25/ wxšn'm yzd m'ry
II/R/i/26/ bgystwm gmbyr	II/R/ii/26/ m'ny ° ° whmnfrzynd
II/R/i/27/ wzrgyft dw'dys	II/R/ii/27/ blank
II/R/i/28/ nwxz'd'n ° ° hw'rmyrn	II/R/ii/28/ blank
II/R/i/29/ šhr'n wyl'styn	II/R/ii/29/ 'lyf 'ndr bwrzw'r
II/R/i/30/ 'ndrw'z zmyg 'frydg	II/R/ii/30/ bzk'r'n 'ndr jfr'n

M8700/II/V

II/V/H/ ❀ bgr'štyqryg ❀

II/V/i/1/ gyhmwrđ gryft 'h'd	II/V/ii/1/ rwšn'n fryštg'n
II/V/i/2/ d'dbr 'br'št pt	II/V/ii/2/ 'wt dyn šwyynd gy'n:n
II/V/i/3/ d'r ° hrwyn dwšmyn	II/V/ii/3/ 'w rwšn ° ° tnb'r cy
II/V/i/4/ wzrgyft šhr'n	II/V/ii/4/ pydr pdmwynd ° ° ° °
II/V/i/5/ pdrwft z'wr'n qyrd	II/V/ii/5/ n'zynd 'ndr nw'g
II/V/i/6/ mrdwhm hwyn dyw'n	II/V/ii/6/ šhr 'w y'wyd y'wyd'n
II/V/i/7/ 'zb'n wxryd (?) t'wg	II/V/ii/7/ blank
II/V/i/8/ yyšw'zyw'h	II/V/ii/8/ blank
II/V/i/9/ bwj'd 'w (m)[rdwh]m ° °	II/V/ii/9/ 'l'b qr'm 'd
II/V/i/10/ yzd'n myhr w m'h	II/V/ii/10/ 'šm'h ky 'šnwyd
II/V/i/11/ ky šb 'wt (rw)c	II/V/ii/11/ 'br whyšt dwjx 'wd
II/V/i/12/ bwng'h (n)[m]'ynd ° °	II/V/ii/12/ z'dmwrđ dw wyx hsyng
II/V/i/13/ l'swr qnygrwšn	II/V/ii/13/ ° ° bwn rwšn nxw'yn
II/V/i/14/ bstg'n 'c bnd	II/V/ii/14/ hsyng bdyg bwn t'ryg
II/V/i/15/ wyš'hyd ° ° m'h	II/V/ii/15/ jyw'hr m'wrt 'wt
II/V/i/16/ yzd cf'rds (r)wc'n	II/V/ii/16/ wmyxtgyft šhr'n
II/V/i/17/ 'gnyrn 'wd byd wrycyd	II/V/ii/17/ qryšn ° ° grdm'n
II/V/i/18/ ° ° nwgm'h'n d'šyn	II/V/ii/18/ šhrd'ryft b'yn
II/V/i/19/ wyndynd 'c pydr	II/V/ii/19/ wzrgyft kw m'nyynd
II/V/i/20/ hsyng 'whrmyzd	II/V/ii/20/ 'wt prxyzynd hrwyn
II/V/i/21/ bg ° ° s'st'rymg	II/V/ii/21/ bg'n ° ° dwšm'yn
II/V/i/22/ rwšn 'gdnyft w hw'n	II/V/ii/22/ 'mb'g ny 'st mdy:n
II/V/i/23/ wcyh'd ° ° 'spwr 'w	II/V/ii/23/ hwyn ny wyg'n ny 'šwb
II/V/i/24/ 'm'h 'bdyšt gy'n	II/V/ii/24/ 'wt ny bzgyft ° ° ° °
II/V/i/25/ 'wt tnb'r bwng'h	II/V/ii/25/ hw pydr ny'g hsyng
II/V/i/26/ ° ° pw'g mw'hr 'wt	II/V/ii/26/ b'myn xwd'y dw'ds

II/V/i/27/ cxš'byd cy wjydg:n

II/V/i/28/ u ngwš'g'n °° cw'gwn

II/V/i/29/ bwg wyndynd qrynd

II/V/i/30/ mwrđ'xyz 'w gryw °°

II/V/ii/27/ dydym d'ryd šhrđ'r

II/V/ii/28/ wzrg °° wzrgyft XII

II/V/ii/29/ nwxz'd'n pydr'n wzrg:n

II/V/ii/30/ ky nzd 'w pydr m'nynd

Appendix

Cantillation of the hymn II/3

The first verse of the hymn II/3 is found cantillated in a manuscript, M65,²³ which includes also other hymns followed by the indication of tune and cantillation²⁴.

M65/R/10-22 {Parth.}

(see fig. 7)

/R/

/10/ {red} ❁ 'yny III 'mwst'n ❁

/11/ {red} ❁ bwxtg'n nw'qy ❁

/12/ 'ly(f) 'ndr bwrzw'r bzqr

/13/ '(ndr) jfr'n °° °°

/14/ '- yg'- yg'- ygg'-° ly-y-y-

/15/ [y]-fy-y'-° (yg)[g']-ygg'-

/16/ [nd']-y(gg')-(r')-° bw-w-r'-

/17/ [4-5]yg'-° 'ygg'

/18/ [5-6](.)'-yg'-ygg'-°

/19/ [1-2](°)-yg'-° yg'-ry-y-

/20/ [2-3]-ygg'-(nd')-y(g)°-

/21/ [r'-° ...](j)°-]° yg'-(fr?)-y-

/22/ [7-8]ygg[?.....]

{lines missing?}

Translation

/10-11/ These 3 (hymns should follow) the melody of “Faithful Apostles” (*Bōxtagān Amwastān*)

/12-13/ Aleph on high, the sinners in the depths.

/14-22/ *Cantillated text*

²³ See BOYCE 1960: 6.

²⁴ On the Manichaean cantillation see MACHABEY 1955, BRUNNER 1980, and DURKIN-MEISTERERNST 2015: especially 128-135.

Bibliography and Abbreviations

- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*. Berlin.
- BRUNNER, J. (1980): Liturgical Chant and Hymnody among the Manichaeans of Central Asia. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130, pp. 342-368.
- COLDITZ, IRIS (2000): *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen Quellen*. Wiesbaden. (Iranica 5)
- 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. (Berliner Turfantexte. XXIV)
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2015): Aspects of Hymnology in the Manichaean Community in Turfan. In: A. KRASNOWOLSKA & R. RUSEK-KOWALSKA (eds): *Studies on the Iranian World before Islam*. Kraków, pp. 121-138.
- HENNING, WALTER BRUNO (1948): A Sogdian Fragment of Manichaean Cosmogony. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. XII, 1947-48, pp. 306-318 (repr. HENNING, *Sel. Pap.* II, pp. 301-313).
- Henning *Sel. Pap.* = HENNING, WALTER BRUNO (1977): *Selected Papers*. I-II. In: M. BOYCE et al. (eds.): *Acta Iranica* 14-15. Leiden-Téhéran-Liège. (Hommages et Opera Minora, V-VI)
- MACHABEY, ARMAND (1955): La cantillation manichéenne. Notation hypothétique, metrique, analogies. In: *Revue Musicale* 227, pp. 3-22.
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1904): *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*. II. Teil. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Anhang Nr. 2. Berlin.
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1912): *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahnâmag)*. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Anhang Nr. 5. Berlin.
- WEBER, DIETER (2000): *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1934. Photo Edition*. London. (Corpus Inscriptionum Iranicarum: Suppl. Series 4)

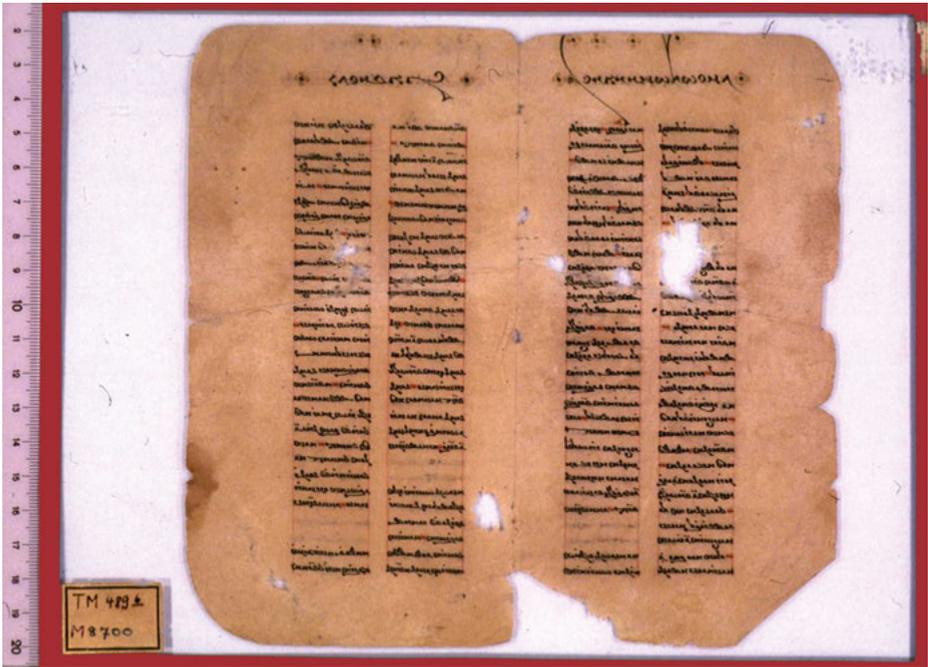
Fig. 1



M8700/II/V-I/R

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

Fig. 2



M8700/1/V-II/R

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

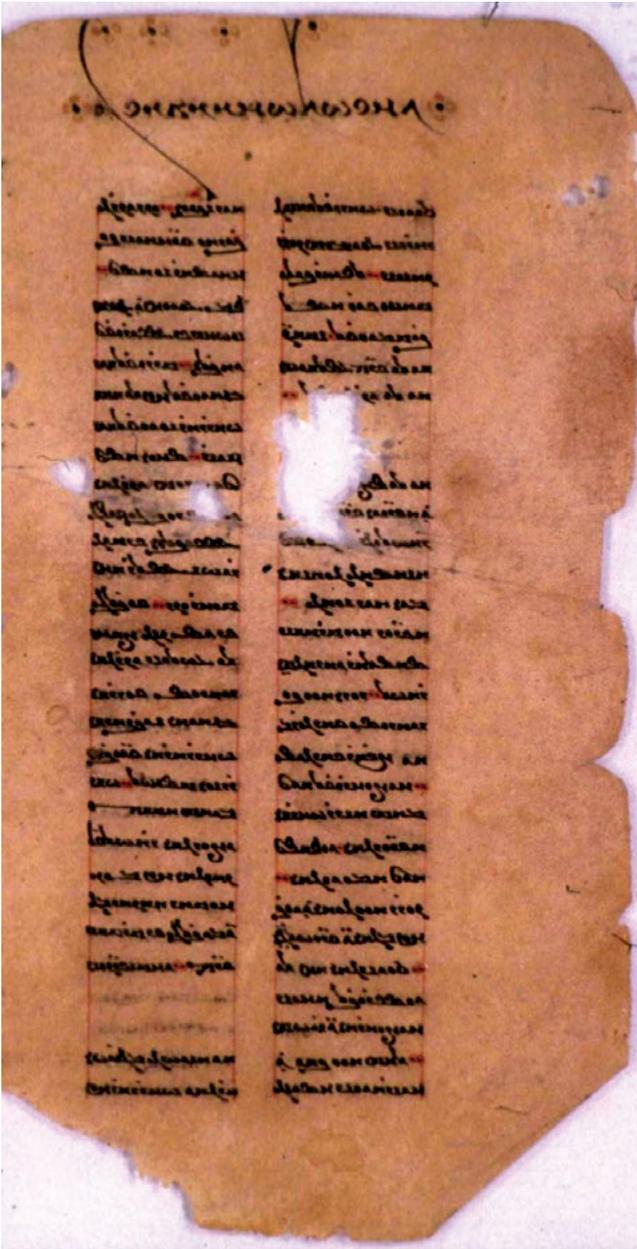
Fig. 3



M8700/I/R

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

Fig. 4



M8700/1/V

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

Fig. 5



M8700/II/R

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

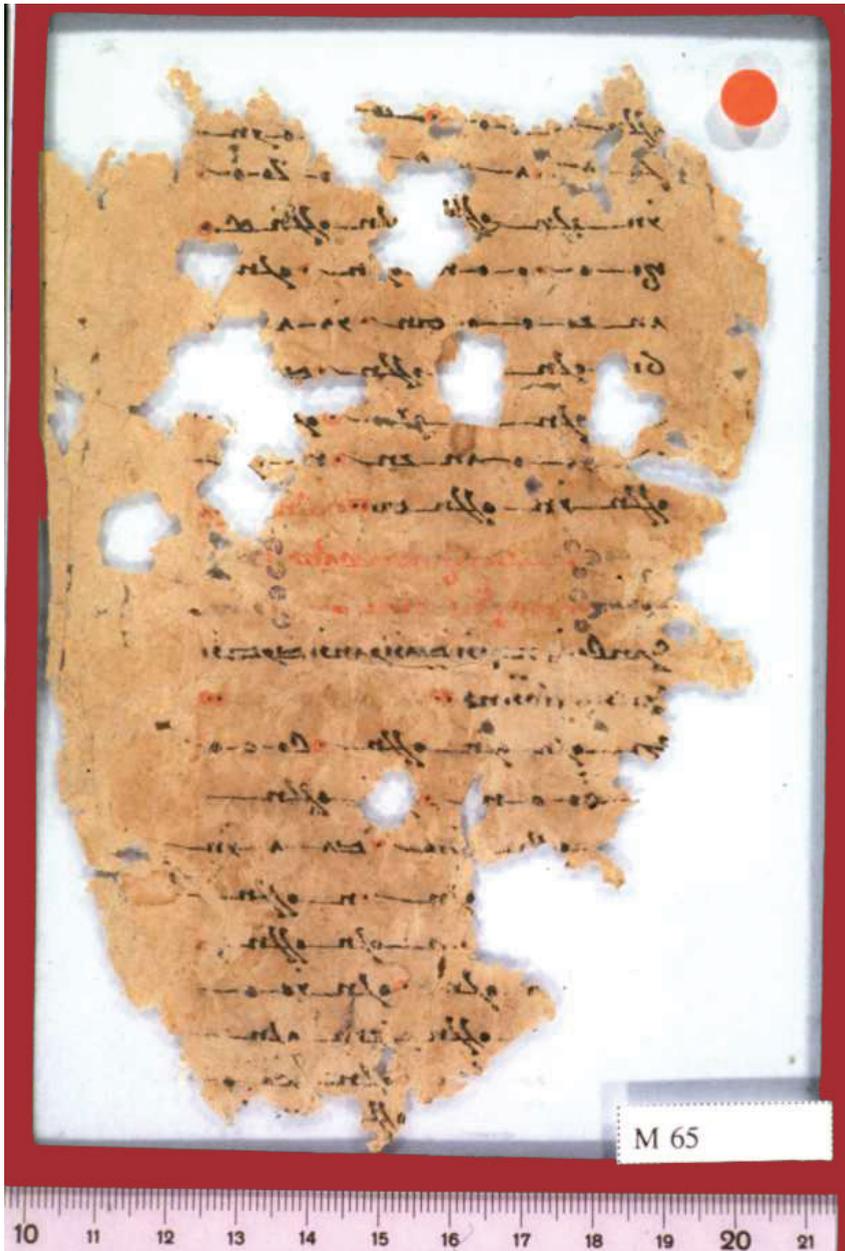
Fig. 6



M8700/II/V

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

Fig. 7



M65/R/

(Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Photo: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin)

ZEKINE ÖZERTURAL (Göttingen)

Das Problem der Seele im uigurischen Manichäismus*

I Vorbemerkung: das Problem der Zwei Seelen im Manichäismus

Bis heute wurde die Seelen-Problematik des uigurischen Manichäismus kaum untersucht, im Gegensatz zu dieser Frage im iranischen Manichäismus. Darauf hat BANG bereits im Jahre 1925 hingewiesen: „Diese ganze Frage ist für das Verständnis des Manichäismus von solcher Wichtigkeit, dass ich hoffe, dass sich bald ein Theologe finden wird, der sie auf Grund aller Quellen ... ausführlich darstellt“¹. Bis heute hat sich niemand gefunden, der das hätte machen können, weil niemand alle Quellen überblicken konnte. Ich meine, „auf Grund aller Quellen“ diese Problematik zu untersuchen, bedeutet, dass man zuerst die Lage in den verschiedenen Teilbereichen untersuchen muss. Über den Begriff der „Seele“ in den manichäischen mitteliranischen Texten gibt es bereits derartige Studien². Für den uigurischen Manichäismus gibt es nur einige kurze Hinweise von BANG³. Ich will versuchen, diese Problematik etwas ausführlicher zu behandeln.

Wie man weiß, polemisiert bereits Augustin gegen die Lehre von den „Zwei Seelen“ der Manichäer. Nach BAUR ist das ein Missverständnis Augustins, und nach BAUR lehrten sie nicht „Zwei Seelen“⁴. SUNDERMANN verwendet auch zwei Begriffe: „individuelle, menschliche Seele“ und „kosmische Seele“ oder „Weltseele“, sagt aber, dass diese beiden Seelen aus demselben Stoff sind. Und aus diesem Grund, so meint SUNDERMANN⁵, hat der Verfasser des „Sermons von der Seele“ seinen Text *Gyān wifrās* „Sermon von der Seele“ genannt, obwohl eben *gyān* in der Regel für die individuelle menschliche Seele verwendet wird. SUNDERMANN⁶ macht auf diese Merkwürdigkeit besonders aufmerksam. SUNDERMANN findet es also merkwürdig, dass in dem mitteliranischen Text „*Gyān wifrās*“ das Wort *gyān* für beide Aspekte der Seele verwendet wird. Aber es gibt auch Texte, wo man vermutet hat, dass die „universelle Seele“ und die „individuelle Seele“ durch zwei verschiedene Termini wiedergegeben werden: *grīw* für die „universelle Seele“ und *ruwān* für die „individuelle Seele“⁷.

* Ich danke meiner Lehrerin, Frau Dr. ANTJE WENDTLAND, die die iranischen Termini dieses Aufsatzes kontrolliert hat.

1 BANG 1925: 55.

2 SUNDERMANN 1997: 11 f., vgl. SUNDERMANN 2003: 364-368.

3 BANG 1923a: 175; BANG 1925: 54 f.

4 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 75 u.

5 SUNDERMANN 1997: 11.

6 SUNDERMANN 1997: 11 m.

7 DURKIN-MEISTERERNST 2006: 190, Anm. 305.

II Die Seelenlehre im uigurischen Manichäismus

1 Einführung

In der manichäischen Kosmogonie spielt der Kampf des „Urmenschen (atü. *Hormuzta t(ä)ñri*)“ mit der Finsternis eine große Rolle. Die Seele des „Urmenschen“ (auch genannt seine „Söhne“ oder seine „Rüstung“) wird auch als die fünf Licht-Elemente bezeichnet: „Äther, Wind, Licht, Wasser, Feuer“⁸. Am Ende des Kampfes bleibt die Seele des Urmenschen (oder seine „Söhne“, die fünf „Licht-Elemente“) in der Gewalt der Finsternis. Das ist Allgemeingut des Manichäismus, und auch der mitteliranische und uigurische Manichäismus kennen diese Lehre. Im alttürkischen Chuastuanift heißt es: *k(a)m(a)g yer üzäkin(i)ñ kutı kırı öñi mänzi özi özüti küči y(a)ruka tözi yltızı beš t(ä)ñri ol* „Der Fünfgott ist die Majestät und der Glanz, die Form und die (schöne) Gestalt, das Selbst und die Seele, die Kraft und das Licht, der Ursprung und die Wurzel von allem auf der Erde“⁹. Bei der Schöpfung des Menschen durch das Reich der Finsternis erhielt der Mensch eine Seele, die aus Lichtpartikeln besteht¹⁰. Die Seele des Menschen besteht also aus den fünf lichten Elementen¹¹. Im iranischen Manichäismus sind es vielleicht nur vier Elemente plus „Luft“, wie SUNDERMANN sagt: „Wind, Licht, Wasser und Feuer“ plus „Luft“, d. h. der Hauch, der eingeatmet wird¹². Im uigurischen Manichäismus wird nur von den fünf Elementen gesprochen. Es heißt im Beichttext Chuastuanift: *Hormuzta t(ä)ñri oğlam beš t(ä)ñri bizniñ özütimüz* „der Gott Hormuzta [und] seine Söhne, die Fünf-Götter, [d. h.] unsere Seele“¹³.

2 Termini des iranischen Manichäismus

In den mitteliranischen Quellen gibt es mehrere Termini für „Seele“. Vier von diesen sind besonders wichtig für den uigurischen Manichäismus: *grīw*, *gyān*, *ruwān* und der mitteliranische Terminus *frawarte* / *frawardīn*. Die Uiguren haben diese Termini als

⁸ Vgl. SUNDERMANN 1979: 130, Fn. 218; HUTTER 1992: 47.

⁹ ASMUSSEN 1965: 171, Z. 45-48. RADLOFF (1909: 15) übersetzt *özi özüti* mit „ihr Wesen, ihre Seele“, LE COQ (1911b: 285, Z. 46-47) hat diese Wörter mit „the Body, the Soul“, BANG (1923a: 149) mit „der Leib und die Seele“, ASMUSSEN (1965: 194) mit „self and soul“, BÖHLIG (1980: 200) mit „das Selbst und die Seele“, KLIMKEIT (1989: 243) und WEBER (1999: 127) mit „das Selbst und die Seele“ und CLARK (2013: 89) mit „the spirits and souls“ übersetzt. CLAUSON (1972: 281b) übersetzt *öz* mit „spirit“ und schreibt, *öz* sei der „vitale Funken, der lebende Wesen von unbelebten Objekten unterscheidet“. *Özüt* dagegen sei die „menschliche Seele (the human soul)“, die den Tod überlebt. Auch hier spüren wir wieder die „Zwei-Seelen“-Theorie, die oben in Abschnitt I erwähnt wurde.

¹⁰ BAUR 1928: 131-133; vgl. auch SUNDERMANN 1997: 13.

¹¹ SUNDERMANN 1997: 12-13.

¹² SUNDERMANN 1997: 12 m.

¹³ ASMUSSEN 1965: 167, Z. 7-8.

Vorbild für ihre Terminologie genommen. Der Manichäismus ist ja von den Sogdern zu den Uiguren gekommen.

a) *grīw*: Der wichtigste Terminus ist vielleicht *grīw*, das in allen drei mittelliranischen Sprachen belegt ist¹⁴. *Grīw* hat in der mittelliranischen Zeit die Bedeutungen „Selbst, Person, Körper“ und „Seele“¹⁵. Schon in den älteren sogdischen Dokumenten ist *γrīw* in der Bedeutung „selbst“ belegt¹⁶, im Parthischen und im Mittelpersischen auch belegt in der Verbindung *xweš grīw* „das eigene Selbst“¹⁷ oder „das eigene Ich“¹⁸. Auch in dem Kontext, der in „Stellung Jesu“¹⁹ zitiert wird, ist *xweš grīw* als „sie selbst“ zu verstehen²⁰. *Grīw* ohne Attribute ist in manichäischen Texten die individuelle Seele²¹ und mit bestimmten Attributen die „universelle Seele (d. h. Weltseele)“: zum Beispiel mpers. *grīw zīndag*, parth. *grīw žīwandag*, sogd. *žwande γrīw*²². Auch die folgenden Verbindungen kann man sehen: mpers. *rwšn gryw* [rošn grīw] „lichtes Selbst“ und *gryw rwšn* [grīw rošn]²³. Andere solche Adjektive sind: *āfrīdag* „gelobt“, *aryāw* „edel“, *burzist* „höchst“, *došist* „sehr geliebt“, *hasēnag* „ursprünglich“, *kalān* „groß“ oder „rein“, *wuzurg* „groß“²⁴. Es gibt aber auch Kontexte²⁵, wo man vermutet hat, dass *grīw* ohne Attribut für die universelle Seele gebraucht wird (im Gegensatz zu *ruwān* „individuelle Seele“)²⁶. Dazu kommt *γryw rwšn bgnyg* [grīw rošn bayanīg] „lichtes, göttliches Selbst“ als Bezeichnung für die (universelle) Seele, das von WALDSCHMIDT-LENTZ²⁷ zitiert wird.

b) *gyān*: Das parthische und mittelpersische Wort *gyān* kann ohne Attribute für die universelle Seele gebraucht werden²⁸, aber auch für die individuelle Seele²⁹. Der mittelliranische Text „Sermon von der Seele“ verwendet *gyān* auch für beide Aspekte der Seele, für die individuelle Seele und für die universelle Seele³⁰.

14 SUNDERMANN 1997: 11 m. Für die Etymologie von *grīw* vgl. man SKALMOWSKI 1991: 329-331, SUNDERMANN 2003: 364b-365a.

15 SUNDERMANN 2003: 364b.

16 SUNDERMANN 2003: 364b.

17 SUNDERMANN 2003: 365a.

18 HUTTER 1992: 39, Z. 242. Vgl. auch DURKIN-MEISTERERNST 2004: 371a.

19 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 75 m. WALDSCHMIDT-LENTZ meinen, dass die Dämonen ein „eigenes *grēw*“, d. h. in diesem Kontext wohl: „eine eigene Seele“ haben.

20 Vgl. SUNDERMANN 2003: 365b: *xw xrypθ γryw* „er in eigener Person“.

21 SUNDERMANN 2003: 366a.

22 SUNDERMANN 2003: 366a. Vgl. auch SUNDERMANN 1997: 11 oben.

23 SUNDERMANN 1997: 11 m. *Gryw rwšn* / *rwšn gryw* entspricht dem chin. 明性 *míng xìng* [G. 7946, 4600], das WALDSCHMIDT-LENTZ (1926: 11, 13, 27, 74) mit „Licht-Ich“ übersetzen.

24 SUNDERMANN 2003: 366a.

25 Für diese Kontexte vgl. SUNDERMANN 2003: 366b.

26 DURKIN-MEISTERERNST 2006: 190, Anm. 305.

27 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 75.

28 SUNDERMANN 2003: 366a unten, vgl. SUNDERMANN 1997: 11 (*gyān wifrās* „Sermon von der Weltseele“).

29 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 41 (*gyān* übersetzt mit „Psyche“).

30 SUNDERMANN 1997: 11 m.

c) *ruwān*: Dieses parthische und mittelpersische Wort hat die gleiche Bedeutung wie *gyān*, d. h. es wird für die individuelle und auch für die Weltseele gebraucht³¹. *Gyān* und *ruwān* sind keine Gegensätze, wie schon WALDSCHMIDT-LENTZ³² bemerkt haben. Für die Gleichsetzung mit *frawarte* vergleiche man den nächsten Abschnitt.

d) *frawarte*: Dieser Terminus ist als *prwrty* [frawarte] „Seele/Freiseele“ einmal in einem sogdischen Text belegt. Der Terminus steht in Beziehung zu sogd. (*'rt'w*) *frwrtyy* [(artāw) frawarte], parth. (*'rd'w*) *frwrdyn/prwrdyn* [(ardāw) frawardīn].

3 Iranische Lehnwörter im uigurischen Manichäismus

Wenn man eine Religion aus einem fremden Kulturkreis übernimmt, dann gibt es zwei Möglichkeiten: 1) Man übernimmt die Terminologie in der fremden Form, z. B. stammt die türkei-türkische islamische Terminologie aus dem Arabischen. 2) Als zweite Möglichkeit kann man die fremde Terminologie in die eigene Sprache übersetzen.

Die uigurischen-manichäischen Termini werden meist übersetzt. Aber in seltenen Fällen findet man im Uigurischen auch die originalen mitteliranischen Termini. Von den mitteliranischen Termini ist das Wort *grīw* nur einmal in Manichaica I belegt³³: */// buhrlar ekinti griwin öz sinl(i)g ögdür kim k(ä)ntü ol tīrig ädgü sakančlar ol kim nom kuti t(ä)ñridän tugarlar*. LE COQ³⁴ konnte diese Stelle nicht zusammenhängend übersetzen. BANG³⁵ übersetzt: „sie werden finden ihre zweite Gestalt, (d. h.) ihren mit eignen Gliedern versehenen (verkörperten) Lohn, der seinerseits die lebenden, guten Gedanken ist, die aus dem Gott der Gesetzes-Majestät entstehen“. BANG übersetzt *grīw* mit „Gestalt“; die Übersetzung geht offenbar zurück auf GAUTHIOT, der das sogdische *γrīw* mit „forme corporelle, personne“ wiedergibt³⁶. WALDSCHMIDT und LENTZ³⁷ übernehmen BANGS Interpretation. Aber statt „ihre zweite Gestalt“ übersetzen sie: „zweites Wesen (*ikinti griw*)“. In unserer Reedition von Manichaica I haben wir *ekinti griw* als „zweiten Körper“ übersetzt³⁸. Das ist metaphorisch zu verstehen. Uig. *grīw* ist hier nicht der fleischliche Körper, sondern *grīw* ist etwas Geistiges. Es heißt ja in unserem Text: er ist „die guten Gedanken“, die von dem *nomkuti t(ä)ñri*, d. h. vom Nous, ent-

31 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 76 o., SUNDERMANN 1997: 138, Anm. 112, 2.

32 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 76.

33 LE COQ 1912: 22, Z. 1; ÖZERTURAL 2008: 60, Z. 135.

34 LE COQ 1912: 22, Z. 1-4.

35 BANG 1923a: 235.

36 Vgl. BANG 1923a: 235, Anm. 2.

37 WALDSCHMIDT-LENTZ 1933: 577.

38 ÖZERTURAL 2008: 60, Z. 135. Die Bedeutung „Körper“ für *grīw* ist im Sogdischen gut belegt, allerdings meist in buddhistischen Texten (SUNDERMANN 2003: 365b), selten in manichäischen Texten (vgl. HENNING 1937: 42, Z. 11). Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass die Uiguren *grīw* in der Bedeutung „Körper“ aus einer fremden Sprache übernehmen, obwohl sie doch für „Körper“ das türkische Wort *ätöz* hatten.

stehen. *Ekinti griw* ist praktisch der „Neue Mensch“.³⁹ Wir können also annehmen, dass *griw* im Uigurischen „individuelle Seele“ bedeutet wie in den mitteliranischen manichäischen Texten.

Der zweite iranische Terminus, den wir in manichäisch-ugurischen Texten finden, ist sogd. *ʾrw'n* [arwān], eine Variante von parthisch-mittelpersisch *ruwān*⁴⁰. *Arwān* ist ebenfalls nur einmal belegt, allerdings in einem interessanten Kontext: ... [kara] *bodun arwan az y[äk ugr]inda kullukda ///* „die Seelen des gemeinen Volkes, die auf [Grund] der Gier-Dämonin ins Sklavendasein [geworfen sind]“⁴¹. Aus dem Kontext wird klar, dass mit *arwan* die individuelle Seele gemeint ist. Gemeint ist die Seele der lebenden Menschen, weil die Gier-Dämonin nur zu Lebzeiten Einfluss auf die Seele haben kann. WILKENS interpretiert *arwan* an dieser Stelle als „die verstorbene Seele“⁴² mit Verweis auf den „Sermon von der Seele“ Par. 112⁴³. Wir können an dieser Stelle nichts Derartiges finden. Im Gegenteil, es heißt bei SUNDERMANN: „Mit *rw'n* und *prwrty* dürften somit die in der Welt befindlichen Seelen der lebenden und verstorbenen Menschen gemeint sein“⁴⁴.

Die mitteliranischen Termini *gyān* und *frawarte* / *frawardīn* sind nicht als Fremdwörter in uigurischen Texten belegt.

4 Aus dem Mitteliranischen übersetzte uigurische Termini mit *öz*

4.1 Der Terminus *öz* „Seele“ als Lehnbedeutung

Wie wir gesehen haben, haben die Uiguren für „Seele“ nur in wenigen Fällen Fremdwörter benutzt. Sie hatten dafür eigene uigurische Termini, die wir als Lehnbedeutungen und Lehnübersetzungen nach mitteliranischen Vorbildern interpretieren können.

Das wichtigste Element in der manichäischen Seelenlehre ist das Wort *öz*. ERDAL⁴⁵ meint, dass man *öz* mit dem Verb *ö-* „to remember, to think“ verbinden könnte. ERDAL spricht hier von „relationship between *γrēw* and *γrβ-* ‚to know‘ in Iranian“⁴⁶. Im Iranischen ist eine etymologische Verbindung von sogd. *γrβ-* „wissen“ und sogd. *γrēw* „Körper, selbst“ ausgeschlossen⁴⁷. So ist auch die „Wurzeletymologie“ von ERDAL für das alttürkische *öz* nicht zu akzeptieren. Eine semantische Verbindung von *ö-*

³⁹ Vgl. dazu WALDSCHMIDT-LENTZ 1933: 577.

⁴⁰ Die Variante *arwān* wurde vielleicht von den uigurischen Schreibern bevorzugt, weil ein *r-* im Anlaut im Türkischen nicht beliebt ist (vgl. dazu SIMS-WILLIAMS 1992: 54).

⁴¹ WILKENS 1999/2000: 221, Z. 04-05 mit Übersetzung S. 222.

⁴² WILKENS 1999/2000: 223, Anm. 19.

⁴³ SUNDERMANN 1997: 138, Anm. 112, 2.

⁴⁴ SUNDERMANN 1997: 139.

⁴⁵ ERDAL 1991: 325.

⁴⁶ ERDAL 1991: 325.

⁴⁷ Freundlicher Hinweis von Dr. ANTJE WENDTLAND.

„denken“ und *öz* „selbst“ wird dadurch nicht wahrscheinlich. Wir wissen aber nicht sicher, ob *öz* auch allein in der Bedeutung „Seele“ vorkommt. *Öz* bedeutet in den Runentexten „selbst“. Wir wollen hier nur zwei Beispiele zitieren: *öz(ü)m s(ä)k(i)z y(a)šda k(a)lt(i)m* „[beim Tod des Kagans] war ich selbst 8 Jahre alt“⁴⁸, d. h. „[beim Tod des Kagans] war ich 8 Jahre alt“. *Öz(ü)m(i)n ol t(ä)ηri k(a)g(a)n ol(u)rtdi* „Gott hat mich selbst als Kagan [auf den Thron] gesetzt“⁴⁹, d. h. „Gott hat mich als Kagan [auf den Thron] gesetzt“. Die Bedeutung „selbst“ hat *öz* auch in den manichäischen Texten, wie wir in der Parabel vom betrunkenen Nekrophilen sehen: *ötrü özin ol tošbašīḡa kāmīšti* „dann warf er sich selbst in den See“⁵⁰, d. h. „dann warf er sich in den See“.

Durch das Übersetzen von mittelpersischen Texten wurden die Uiguren mit dem sogdischen Wort *γrīw* bekannt, das die Bedeutungen „selbst“ und „Seele“ hatte. So ist es zu verstehen, dass die Uiguren ihr eigenes Wort für „selbst (*öz*)“ auch in der Bedeutung „Seele“ verwendeten. Diesen Zusammenhang haben schon BANG⁵¹ und WALDSCHMIDT-LENTZ⁵² bemerkt. *Öz* in der Bedeutung „Seele“ ist also eine Lehnbedeutung nach dem Vorbild von *γrīw*⁵³.

Ganz eindeutig ist *öz* als „Seele“ im Chuastuanifit⁵⁴ belegt: *k(ä)ntü özü müz özü tü müz todunčsuz uvutsuz suk yäk s(ä)viginčä yornduk üčün* „weil unsere Seele (Hend.) nach dem Wunsche des unersättlichen und schamlosen Gier-Dämons gelebt hat“.

In Manichaica III finden wir noch eine Stelle: *biltimi[z] ukdumuz özü müzün özü tü müzün üzä asra y(a)rukda /// tünärigdä ärtöki ///* „verstanden und gewusst haben wir, dass wir durch unsere Seele (Hend.) oben und unten, im Lichte [und] /// in der Finsternis sind ///“⁵⁵. Das heißt, unsere Seele gehört zum Lichtreich, ist aber an den materiellen Körper gebunden. Bis hierher also *öz* „Seele“ als Lehnbedeutung. Jetzt kommen wir zu den Lehnübersetzungen.

4.2 Der Terminus *öz* in Verbindung mit anderen Wörtern in Lehnübersetzungen

In Verbindung mit bestimmten Attributen ist *öz* ebenfalls eindeutig in der Bedeutung „Seele“ belegt:

48 TEKİN 2006: 54 BK D14.

49 TEKİN 2006: 58 BK D21.

50 ÖZERTURAL 2008: 113, Z. 521.

51 BANG 1925: 14. BANG (1923a: 217) war nicht sicher, ob *grēw* (so bei BANG) und *öz* wirklich dieselbe Bedeutung haben, denn er hatte *tirig öz* falsch interpretiert.

52 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 74.

53 Im iranischen Manichäismus ist die Doppeldeutigkeit von *grīw* auf die Doppeldeutigkeit von syr. *npš* zurückzuführen (SUNDERMANN 1979: 119, Fn. 47).

54 ASMUSSEN 1965: 178, Z. 301-304.

55 LE COQ 1922: 7, Z. 9-13. LE COQ übersetzt *öz* hier mit „Körper“.

4.2.1. Der Terminus *tirig öz* „Seele (wörtlich: das lebendige Selbst)“⁵⁶ ist eine Lehnübersetzung nach den mitteliranischen Entsprechungen parth. *gryw jywndg* [grīw žīwandag] oder sogd. *jwndy γryw* [žwandē yrīw]⁵⁷. Schon BANG⁵⁸ hat vermutet, dass *tirig öz* eine Lehnübersetzung ist. Allerdings hat er die Bedeutung von *tirig öz* falsch als „Leben“ interpretiert, weil er *tirig öz* mit dem buddhistischen Terminus *isig öz* „Leben“ verglichen hat. WALDSCHMIDT-LENTZ bestätigen BANG, korrigieren aber seine Übersetzung als „Leben“ durch „lebendiges Selbst“⁵⁹. Wir wissen heute, dass *tirig öz*, beide Wörter zusammen, einfach „Seele“ bedeuten. WALDSCHMIDT-LENTZ sind also der Sache sehr nahe gekommen. Sie übersetzen aber *γrīw žīwandag* usw. immer als „lebendiges Ich“ usw., d. h. durch zwei Termini, nicht als „Seele“. Das atü. *tirig öz* übersetzen sie als „lebendiges Selbst“⁶⁰. In Manichaica III⁶¹ finden wir *tirig öz* mit einem weiteren Attribut als *mānigü tirig öz* „ewiges, lebendiges Selbst, ewige Seele“⁶². *Mānigü tirig öz* ist eine Umschreibung für die „universelle Seele“, wie SUNDERMANN sagt: für die „kosmische Seele“⁶³.

4.2.2 Der Terminus **y(a)ruk öz* „Seele“ (wörtlich: „das lichte Selbst“) als mögliche Lehnübersetzung von mpers. *rwšn gryw* [rōšan grīw] oder mpers. *gryw rwšn*⁶⁴ [grīw rōšan] ist in manichäisch-ugurischen Texten direkt nicht belegt. In Verbindung mit *öz* ist *y(a)ruk* nur mit weiteren Attributen belegt: *tolu y(a)ruk tirig öz* „ganz lichtetes, lebendiges Selbst“⁶⁵ und *mānigü y(a)ruk tirig öz* „ewiges, lichtetes, lebendiges Selbst“⁶⁶. Auch hier ist die „kosmische Seele“ gemeint.

Das Attribut *y(a)ruk* „Licht“ kommt aber in der Verbindung *y(a)ruk özüit* „lichte Seele“ vor, wie es in einem Hymnus als Anrufung mehrfach belegt ist. An einer Stelle des Chuastuanift wird der Licht-Vater *Äzrua t(ä)ñri* gleichgesetzt mit „dem Wesen von allen lichten Seelen“ (*kam(a)g y(a)ruk özütlärniñ tözi*)⁶⁷. Überhaupt ist *y(a)ruk özüit*

56 LE COQ 1912: 26, Z. 17; LE COQ 1922: 15, Z. 2; LE COQ 1922: 6, Nr. 1, IV. Vorderseite 1; LE COQ 1922: 25, Nr. 9, III, I Vorderseite 11; ASMUSSEN 1965: 171, Z. 55. Vgl. auch WALDSCHMIDT-LENTZ 1933: 507.

57 SUNDERMANN 1997: 11.

58 BANG 1923a: 187, Fn. 1 und 217. Der Ausdruck *isig öz* „Leben“ kommt nicht nur in buddhistischen Texten vor, wie BANG meinte. *İsig öz* ist auch in dem manichäischen „Hymnus auf den Vater Mani“ (CLARK 1982: 177, Z. 371) belegt. In diesem Hymnus sind buddhistische Termini häufig.

59 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 74.

60 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 37, 74.

61 LE COQ 1922: 15, Z. 2.

62 Die Übersetzung in ÖZERTURAL 2008: 53, Z. 77, ist noch von BANG beeinflusst. Heute würde man den Satz *mānigü tirig öz kertü yolka orukka ... täginj* übersetzen als: „gelangt ... zur ewigen Seele, zum Weg (Hend.) der Wahrheit!“.

63 ÖZERTURAL 2008: 53, Z. 77-78; vgl. SUNDERMANN 1997: 14.

64 SUNDERMANN 1997: 11, vgl. SUNDERMANN 1979: 120, Anm. 48. GHARIB 1995: 346, Nr. 8599: *rwšnγr'yw* [rošn-yrīw].

65 LE COQ 1922: 45 Rückseite 2.

66 LE COQ 1922: 28, Nr. 9, XI. Blatt II Rückseite 10-11.

67 ASMUSSEN 1965: 168, Z. 21.

im Manichäisch-Uigurischen mehrfach belegt⁶⁸. Vielleicht ist also nicht **y(a)ruk* öz, sondern *y(a)ruk* özü die direkte Lehnübersetzung von *gryw rwšn* [grīw rōšan] usw. Die uigurischen Manichäer wollten vielleicht die zweideutige Wiedergabe von *gryw* [grīw] durch öz vermeiden und haben deshalb einen eindeutigen Terminus gewählt⁶⁹.

4.2.3. Der Terminus *t(ä)ηridäm öz* (?) ist in Manichaica III⁷⁰ belegt, allerdings mit einer Lücke vor *t(ä)ηridäm*: */// t(ä)ηridäm öz* „/// göttliches Selbst“ als Terminus für die universelle Seele. Das erinnert an die mitteliranische Bezeichnung *grēv rōšun boḡoney* „göttliches Licht-Ich“, die bei WALDSCHMIDT-LENTZ⁷¹ in dieser Schreibung erwähnt wird. Es könnte sein, dass an der zitierten Stelle aus Manichaica III *y(a)ruk* zu ergänzen ist: [*y(a)ruk*] *t(ä)ηridäm öz* „lichtes, göttliches Selbst“. Auch das ist ein Ausdruck für die kosmische Seele.

4.2.4. Der Terminus *mānigü ölmäz öz* „ein ewiges, unsterbliches Selbst“ ist in einem manichäischen Predigt-Text belegt⁷². Es heißt dort: *anη uthsın m(ä)ηigü ölmäz öz t(ä)ηri yerintä bulr* „erlangt er als Lohn dafür das unsterbliche (Hend.) Selbst im Götterland“⁷³. Auch hier ist mit dem Ausdruck „ewiges, unsterbliches Selbst“ die „kosmische Seele“ gemeint. Bei HAMILTON ist (in einem unklaren Kontext) *mānū öz* belegt⁷⁴. Wahrscheinlich bezieht sich das auch auf die „universelle Seele“. BANG⁷⁵ hat *mānigü ölmäz öz* gleichgesetzt mit dem sogdischen *nwšc žw'n* [nōšč žwān] „ewiges Leben“⁷⁶. Der Grund ist wahrscheinlich sein falsches Verständnis von *isig öz*, das er als „warmes Leben“ interpretiert hat⁷⁷. Die Entsprechung von *mānigü ölmäz öz* könnte das mittelpersische *anōšag ruwān* „unsterbliche Seele“ sein⁷⁸. Die Uiguren haben also *anōšag* durch zwei Wörter wiedergegeben. Bisher habe ich über öz gesprochen. Die Grundbedeutung von öz ist „selbst“, das aber unter iranischem Einfluss und vor allem in bestimmten Verbindungen für „Seele“ gebraucht werden kann.

68 ZIEME 1975: 35 u. Z. 8.

69 Siehe unten Abschnitt II. 5.

70 LE COQ 1922: 32, Nr. 13 III, Blatt II Vorderseite 3.

71 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 75, vgl. die mitteliranische Transliteration mit hebräischer Schrift auf S. 116, Z. 17.

72 ÖZERTURAL 2008: 94, Z. 398-399.

73 ÖZERTURAL 2008: 94, Z. 398-399.

74 HAMILTON 1986: 39, Z. 21-22.

75 BANG 1925: 11.

76 GHARIB 1995: 247 Nr. 6164, 466 Nr. 11445.

77 Für das richtige Verständnis von *nwšc žw'n* [nōšč žwān] „ewiges Leben“ vgl. HENNING 1937: 45, Z. 99 und 51, Z. 83.

78 Vgl. BRUNNER 1987: 98b.

5 Über den uigurischen Terminus *özüt* „Seele“

Die uigurischen Manichäer hatten noch ein anderes Wort, das nur „Seele“ bedeutet, nämlich *özüt*. Dieser Terminus ist im Sinne von: „individuelle Seele“ (d. h. menschliche Seele) belegt, die ein Teil der Weltseele ist, der in den einzelnen Menschen eingeschlossen ist, wie in diesem Beispiel deutlich wird: *hormuzta t(ä)ñri oqlanı beş t(ä)ñri bizniñ özüit(i)müz*⁷⁹ „der Gott Hormuzta [und] seine Söhne, die Fünf-Götter, [d. h.] unsere Seele“. Hier werden die Söhne des Gottes Hormuzta, die in der Gewalt der Finsternis geblieben sind, mit der Seele der Menschen gleichgesetzt.

Auch in anderen Kontexten ist an die „individuelle Seele“ (d. h. die Seele von einzelnen Menschen) zu denken. In einem Text heißt es: *ymä özüit an(h)rw(a)z(a)ngaru agmak t(ä)gilmäk , ymä ad(i)n özkä t(ä)gšilmäki agmakı [en]mäki bir täg ärmäz* „und das Aufsteigen der Seele zum Zodiak, [ihr] Verlöschen [im Lichtreich (?)]⁸⁰, und die Verwandlung [der Seele] in ein anderes Selbst, das Aufsteigen und das [Absteigen] sind nicht gleich“⁸¹. Die Erwähnung der Seelenwanderung („die Verwandlung [der Seele] in ein anderes Selbst“) zeigt deutlich, dass hier die individuelle Seele eines einzelnen Menschen gemeint ist. Auch im folgenden Kontext ist ganz eindeutig die individuelle Seele gemeint: *kim özüitin üčün ädgü u[ru]g sačsar ...* „wer guten Samen für seine Seele verstreut ...“⁸². Der Ausdruck *ölmiš özüit*⁸³ „verstorbene Seele“, der in unseren Texten mehrfach belegt ist, ist ebenfalls ziemlich eindeutig. Auch der Terminus *tamulug özüitümüz* bezieht sich auf die individuelle Seele. LE COQ übersetzt diesen Terminus mit: „unsere Höllenseelen“⁸⁴. Wir denken eher, dass hier Seelen gemeint sind, die in die Hölle gehen werden, d. h. auf jeden Fall individuelle Seelen.

RADLOFF hatte eine besondere Ansicht von *özüt*: Als er das Chuastuanift publizierte, war er vielleicht unter dem Einfluss der „Zwei-Seelen“-Theorie. Er schreibt: „Es scheinen also im Menschen drei verschiedene Lichtteile sich zu befinden, zwei reine Lichtteile: 1) *Tn*, 2) *Tura* und 3) ein mit Finsternis gemischter: *üzüt*“⁸⁵. RADLOFF stützt sich hier auf die Stelle, die wir vorhin bereits zitiert haben⁸⁶: *k(a)m(a)g yer üzäkin(i)ñ kutı kını öñi mänzi özi özüiti küči y(a)ruka tözi yltızı beş t(ä)ñri ol*. Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass nur *özüt* „mit Finsternis gemischt“ sei. Die Seele als Ganzes ist ja im Körper gefangen.

⁷⁹ ASMUSSEN 1965: 167, Z. 7-8.

⁸⁰ Vgl. ÖZERTURAL 2006: 172.

⁸¹ ÖZERTURAL 2008: 96, Z. 415-418, vgl auch ÖZERTURAL 2006: 171.

⁸² ÖZERTURAL 2008: 94, Z. 396-397.

⁸³ ZIEME 1975: 60, Z. 5; WILKENS 1999/2000: 221, Z. 01 und 11.

⁸⁴ LE COQ 1922: 35, Z. 6-7.

⁸⁵ RADLOFF 1909: 24, Anm. 11.

⁸⁶ Siehe oben Abschnitt II, 1.

III Zur Etymologie des uigurischen Terminus *özüt*

1 Die Lesung *üzüt* und die Ableitung von *üz-*

Die Etymologie von *özüt* ist bis heute ein Problem. Als erster hat sich RADLOFF damit beschäftigt. Im Kommentar zu seiner Edition des Chuastuanift analysiert er *üzüt* als *üz-* „schneiden, abschneiden“ plus *-t* „‘das Abgerissene’ heisst im Altai und am Abakan die vom Körper durch den Tod abgetrennte, selbständig fortlebende Seele ...“⁸⁷. Die Lesung von RADLOFF findet man auch bei LE COQ⁸⁸, BANG⁸⁹, RÄSÄNEN⁹⁰, ZIEME⁹¹ und ERDAL⁹², die aber die Lesung nicht kommentieren. Eine Ausnahme ist BANG⁹³, der sich ausführlich mit der Etymologie (im Sinne von RADLOFF) beschäftigt.

Zuletzt hat sich im Jahre 2011 ERDEM UÇAR bemüht, das Wort mit *üz-* „abschneiden“ zu verbinden. Nach UÇAR⁹⁴ hat *üz-* im Altürkischen in der Grundform (d. h. der Stamm *üz-* ohne Erweiterung) auch die Bedeutung „sterben“. Auch *üzül-* soll die Bedeutung „sterben“ haben. Der einzige Beleg mit der Bedeutung „sterben“, den er geben kann, ist *üzül-* in der Xuanzang-Biographie X⁹⁵. Dort heißt *üzülür* aber nicht: „er stirbt“, sondern: „(das Kapitel) ist zuende“.

Für die Leute vom Altai und vom Abakan ist *üzüt* ein deverbales Nomen von *üz-* „abschneiden“, mit der Bedeutung: „etwas, das man abgeschnitten hat“⁹⁶. Die Interpretation von RADLOFF bezieht sich auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, das Chuastuanift ist aber viele Jahrhunderte vorher entstanden. Hier kann man nur auf einen Brief von WOLFGANG LENTZ an ANNEMARIE V. GABAIN verweisen, der die Relevanz von „Interpretamenten aus anderen Epochen und Regionen“ generell bezweifelt. Dieser Zweifel von WOLFGANG LENTZ bezieht sich auch auf die „Lautentwicklung“⁹⁷. Man kann also nicht aus der modernen Form *üzüt* schließen, dass diese Form viele Jahrhunderte früher genauso war.

⁸⁷ RADLOFF 1909: 24, Anm. 11.

⁸⁸ LE COQ 1911a: 10, Z. 9; 1911b: 280, Z. 8.

⁸⁹ BANG 1923a: 144.

⁹⁰ RÄSÄNEN 1969: 525a, zu *üz-* „zerreißen“.

⁹¹ ZIEME 1975: 26, Z. 104.

⁹² ERDAL 1991: 460.

⁹³ BANG 1923b: 128.

⁹⁴ UÇAR 2011: 1822.

⁹⁵ MIRSULTAN 2010: 74, Z. 13-14.

⁹⁶ Vgl. ERDAL 1991: 308.

⁹⁷ „Den Schluss jedoch, dass irgend eine spätere Lautentwicklung innerhalb eines womöglich entfernten Dialekts heute Zwingendes aussage über den Lautstand im älteren Türkischen, halte ich für gefährlich“ (vgl. RÖHRBORN 2016: 392).

2 Die Lesung *özüt* und ihre Etymologie

Einige Turkologen lesen dieses Wort nicht *üzüt*, sondern *özüt*: Die Lesung *özüt* scheint auf die „Altürkische Grammatik“ von ANNEMARIE VON GABAIN zurückzugehen⁹⁸. ASMUSSEN⁹⁹, NADELJAEV¹⁰⁰ et al., CLAUSON¹⁰¹ und im „Uigurischen Wörterbuch“¹⁰² auch RÖHRBORN lesen *özüt*. Keiner von den zitierten Autoren sagt etwas über die Etymologie des Wortes *özüt*, außer CLAUSON. Nach CLAUSON¹⁰³ ist die Morphologie des Wortes obskur, aber das Wort ist „klar verbunden“ mit *öz*. Auch ich möchte das Wort *özüt* lesen. Eine eindeutige Lösung für die Etymologie von *özüt* konnte man bis heute nicht finden. Wird also die Etymologie dieses Wortes immer im Dunkeln bleiben?

Özüt ~ *üzüt* ist in den Runentexten nicht belegt. Das Wort taucht zum ersten Mal in den uigurischen-manichäischen Texten auf. Wir müssen also eine Lösung im manichäischen Kontext suchen. Die uigurischen Manichäer haben im allgemeinen die mittelpersischen Termini nicht in der Originalform entlehnt, sondern sie haben sie in ihre Sprache übersetzt, d. h. sie haben eine Lehnübersetzung oder eine Bedeutungs-Entlehnung gemacht. Ein Beispiel für die erste Methode ist *tirig öz* „Seele“ (wörtl.: „lebendiges Selbst (d. h. Seele)“). Dieses Wort ist eine Lehnübersetzung von parth. *gryw jywndg* [grīw žīwandag]¹⁰⁴ oder sogd. *jwndy γryw* [žwandē γrīw]¹⁰⁵. Ein Beispiel für die zweite Methode ist *öz* in der Bedeutung „Seele“, eine Bedeutungs-Entlehnung nach dem mittelpersischen *gryw*, das auch allein in der Bedeutung „Seele“ vorkommt¹⁰⁶.

3 *Özüt* als Lehnübersetzung nach iranischem Vorbild?

In derselben Weise, d. h. als Lehnübersetzung, könnte man auch *özüt* erklären. Ich halte *özüt* für eine Weiterbildung von *öz* „Selbst“ mit dem Suffix $+(X)t$. Nach der „Altürkischen Grammatik“ gibt es ein denominales Suffix $+t$, ein „altertümlicher und fremder Plural, dessen Funktion nicht mehr gefühlt wird“¹⁰⁷. Dasselbe meint ERDAL¹⁰⁸, wenn er sagt, dass dieses Suffix wie im Sogdischen zwischen der Flexion und der Derivation liegt. ERDAL zieht einen sogdischen Ursprung des Suffixes $+t$ in Erwägung.

98 GABAIN 1974: 353, vgl. auch die Übersetzung der 2. Auflage 1950: 291.

99 ASMUSSEN 1965: 171, Z. 47.

100 NADELJAEV et al. 1969: 395b.

101 CLAUSON 1972: 281b.

102 RÖHRBORN 2015: 131, 163, 193 usw.

103 CLAUSON 1972: 281b.

104 DURKIN-MEISTERERNST 2004: 164b; vgl. GHARIB 1995: 170, Nr. 4280: *γryw jywndg* [γrīw-ziwandag].

105 GHARIB 1995: 184, Nr. 4604. Siehe auch oben Abschnitt II. 4.2.1.

106 Siehe oben Abschnitt II. 4.1.

107 GABAIN 1974: 63 § 65.

108 ERDAL 1991: 78.

In den meisten Beispielen (*bäg* → *bägät*, *oruṅu* → *oruṅut*, *kün* → *künüt* usw.¹⁰⁹) ist die Bedeutung dieses Suffixes unklar. Es hat nur eine sehr schwache Bedeutung. Klar ist z. B. die Beziehung zwischen *kul* „Sklave“ und *kulut*. *Kulut* ist „Sklave“ in der metaphorischen Bedeutung „Diener“. *Özüit* sollte also von *öz* semantisch nicht sehr verschieden sein: *Öz* hat mehrere Bedeutungen: „selbst“ und „Seele“, *özüt* hat nur die Bedeutung „Seele“.

Man kann sich fragen, warum die Uiguren so einen eindeutigen Terminus gesucht haben: Sie hatten keinen Terminus für die individuelle Seele. Im Sogdischen ist in einem Text der Terminus *prwrty* [frawarte] belegt, der zusammen mit *rw'n* [ruwän] „Seele“ vorkommt. SUNDERMANN weist darauf hin, dass das Wort im Sogdischen sonst nicht belegt ist¹¹⁰. Nach SUNDERMANN¹¹¹ kann man unter *frawarte* einen „zum Einzelmenschen gehörige[n] Seelenteil“ annehmen. Er übersetzt *prwrty* [frawarte] auch als „Freiseele“: „Im manichäischen Sprachgebrauch bedeutet *frawarte* die 'Freiseele' der Verstorbenen, die nach dem Tode eines Menschen und von seinem Körper gelöst ... auf die Zeit ihrer Erlösung wartet ...“¹¹². Mit *rw'n* [ruwän] und *prwrty* [frawarte] dürften nach SUNDERMANN die in dieser Welt befindlichen Seelen der lebenden und verstorbenen Menschen gemeint sein¹¹³. Im Sogdischen ist *frwrtyy* [frawarte] ansonsten nur noch in Kombination mit *'rt'w* [artāw] belegt¹¹⁴. Im Parthischen findet sich *'rd'w frwrđyn / prwrđyn* [ardāw frawardīn]. SUNDERMANN übersetzt dies mit „der Gerechte Frawardīn“¹¹⁵ und erklärt dessen zoroastrischen Ursprung¹¹⁶. Er weist besonders darauf hin, dass parth. *frawardīn* auf eine alte Pluralform zurückgeht, die er von einem altiranischen *i*-Stamm ableitet, die jedoch nicht mehr als pluralisch erkannt und wie ein Singular behandelt wurde¹¹⁷. Auch wenn anzunehmen ist, dass den Parthern bzw. den Uiguren die Etymologie der Endung kaum bekannt war, so ist doch eine mögliche strukturelle Parallele (Lehnübersetzung) zur Bildung *özüt* bedenkenswert. Der Grund für die Beibehaltung einer alten Pluralform im Parthischen ist nicht bekannt. SUNDERMANN erwähnt hier ebenfalls die Möglichkeit einer kollektiven Bedeutung / eines kollektiven Singulars¹¹⁸.

Wenn man annimmt, dass *frawarte* einem alttürkischen *öz* entspricht, dann ist *özüt* eine Weiterbildung mit dem alten Plural-Suffix *+(X)t*, eine Bildung, die dem par-

109 ERDAL 1991: 79-80.

110 SUNDERMANN 1997: 138, Anm. 112, 2.

111 SUNDERMANN 1997: 138.

112 SUNDERMANN 1997: 138-139, Anm. 112, 2.

113 SUNDERMANN 1997: 139, Anm. 112, 2.

114 Vgl. HENNING 1937: 120.

115 SUNDERMANN 1997: 111, Anm. 22, 2.

116 SUNDERMANN 1997: 110, Anm. 22, 2 f.

117 SUNDERMANN 1997: 111, Anm. 22, 2. Ähnlich auch SUNDERMANN 1997: 113, Anm. 28, 1. Vgl. auch SUNDERMANN 1979: 126, Fn. 154.

118 SUNDERMANN 1997: 111.

thischen *frawardīn* ähnlich ist. Auch *özüt* wird im Alttürkischen als Singular behandelt, so wie *frawardīn* im Parthischen.

Es gibt noch eine andere Möglichkeit der Erklärung: Mit dem alten Plural-Suffix *+(X)t* wollte man *özüt* von *öz* differenzieren, wie man *kul* „Sklave“ von *kulut* „Diener“ differenziert.

Für ein Wort **üzüt* gibt es eine solche Erklärung nicht. Nach unserem Wissen existiert im Mitteliranischen kein Wort für „Seele“, das mit „abschneiden“ zusammenhängt. Die Form *üzüt* in den modernen türkischen Dialekten könnte eine sekundäre Form des alttürkischen *özüt* sein, um das Wort für den modernen Menschen verständlich zu machen, also eine volksetymologische Form.

Auch inhaltlich kann das moderne *üzüt* nicht mit dem alttürkischen *özüt* gleichgesetzt werden: *üzüt* ist „die vom Körper durch den Tod abgetrennte, selbständig fortlebende Seele“¹¹⁹. Das manichäische *özüt* aber verwendet man für die Seele sowohl zu Lebzeiten als auch nach dem Tode. Für die „Seele“ zu Lebzeiten vergleiche man den oben zitierten Satz¹²⁰: *kim özütin ücün ädgü u[ru]g sačsar ...* „wer guten Samen für seine Seele verstreut ...“¹²¹. Die Seele nach dem Tod ist gemeint in dem Satz: *ölmış özütüğ ölmäkdä tirgürmiş t(ä)ñrim* „mein Gott, der du ... die verstorbene Seele vom Tode wiederbelebt hast“¹²². Auch in dem Hymnus aus Manichaica II ist die Seele im lebenden Körper gemeint: *ätözümüzni küzädiñ , özüümüzni boşuñ* „behüte unseren Körper, befreie unsere Seele!“¹²³

Wie schon WOLFGANG LENTZ in dem oben zitierten Brief¹²⁴ sagt, müssen „vor jedem diachronischen oder regionalen Vergleich ... synchrone und dialektinterne Beschreibungen“ kommen. Der Seelenbegriff aus einem islamischen oder schamanistischen Kontext ist also nicht maßgebend für den manichäischen Seelenbegriff. Die Definition der manichäischen „Seele“ muss man in den zentralasiatischen manichäischen Quellen suchen.

Bibliographie

ASMUSSEN, JES PETER (1965): *X'ästvāñift. Studies in Manichaeism*. København. (Acta Theologica Danica. 7.)

BANG, WILLI (1923a): Manichäische Laien-Beichtspiegel. In: *Le Muséon* 36, 137-242.

119 RADLOFF 1909: 24, Anm. 11.

120 Siehe Abschnitt II. 5.

121 ÖZERTURAL 2008: 94, Z. 396-397.

122 ZIEME 1975: 60, Komm. zu Z. 604; WILKENS 1999/2000: 222, Z. 11-12. Vielleicht hat *barmış özüit* bei LE COQ (1922: 43, Z. 11) dieselbe Bedeutung wie *ölmış özüit*.

123 LE COQ 1919: 10, Z. 5-6. Vgl. auch BANG 1925: 22-23. LE COQ übersetzt *boşu-* mit „läutern“. Wir folgen BANG, der *boşu-* richtig mit „erlösen“ übersetzt.

124 Vgl. RÖHRBORN 2016: 392.

- BANG, WILLI (1923b): Das negative Verbum der Türksprachen. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 17, 114-131.
- BANG, WILLI (1925): Manichäische Hymnen. In: *Le Muséon* 38, 1-55.
- BAUR, FERDINAND CHRISTIAN (1928): *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*. Göttingen.
- BÖHLIG, ALEXANDER (1980): *Die Gnosis*. Dritter Band: *Der Manichäismus*. Zürich-München.
- BRUNNER, C. J. (1987): anōšag ruwān. In: EHSAN YARSHATER (ed.): *Encyclopaedia Iranica*. Vol. II: *Anāmaka – Ātār Al-Wozarā'*. New York, 98-99.
- CLARK, LARRY (1982): The Manichaeen Turkic *Pothi-Book*. In: *Altorientalische Forschungen* 9, 145-218.
- CLARK, LARRY (2013): *Uyghur Manichaeen texts. Texts, translations, commentary*. Vol. II: *Liturgical texts*. Turnhout, Belgium. (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Turcica. 2.)
- CLAUSON, SIR GERARD (1972): *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaeen texts*. Vol. III: *Texts from Central Asia and China*. Part 1: *Dictionary of Manichaeen Middle Persian and Parthian*. Turnhout, Belgium. (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia.)
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): *The hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian texts in the Turfan Collection*. Turnhout, Belgium. (Berliner Turfantexte. XXIV.)
- ERDAL, MARCEL (1991): *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon*. Band 1-2. Wiesbaden. (Turcologica. 7.)
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1974): *Alttürkische Grammatik*. 3. Auflage. Wiesbaden. (Porta Linguarum Orientalium. 15.)
- GHARIB, B. (1995): *Sogdian dictionary. Sogdian-Persian-English*. Tehran.
- GILES, HERBERT A. (1912): *A Chinese-English dictionary*. 2. Auflage. Vol. 1-2. Shanghai-London.
- HAMILTON, JAMES (1986): *Manuscripts ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-houang*. T. 1-2. Paris.
- HARVA, UNO (1993): *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki. (FF Communications. 52, 125.)
- HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1936, 10.).
- 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.)
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Altürkischen) übersetzt*. Opladen. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 79.)
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1995): Der Licht-Nouç im Korpus der uigurischen Manichaica. In: Alois van Tongerloo (ed.): *The Manichaeen Nouç. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*. Lovanii (Manichaeen Studies. 2.), 167-175.
- LE COQ, ALBERT VON (1911a): *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkistan)*. Berlin. (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1910.)
- LE COQ, ALBERT VON (1911b): Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-Huang. Being a confession-prayer of the Manichaeen Auditores. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1911, 277-314.
- LE COQ, ALBERT VON (1912): *Türkische Manichaica aus Chotscho I*. Berlin. (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1911.)
- LE COQ, ALBERT VON (1919): *Türkische Manichaica aus Chotscho II*. Berlin. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 1919, 3.)

- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq*. Berlin. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 1922, 2.)
- MIRSULTAN, AYSIMA (2010): *Die alttürkische Xuanzang-Biographie X. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden. (Xuanzangs Leben und Werk. 9. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 34, 9.)
- NADELJAEV, V. M., et al (1969): *Drevnetjurkskij slovar'*. Leningrad. (Akademija Nauk SSSR. Institut Jazykoznanija.)
- ÖZERTURAL, ZEKİNE (2006): Die Terminologie der Seelenwanderung im uigurischen Manichäismus. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* N. F. 20, 170-175.
- ÖZERTURAL, ZEKİNE (2008): *Der uigurische Manichäismus. Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 74.)
- ÖZERTURAL, ZEKİNE (2011): Die innere Gliederung des alttürkischen Beichttextes Xuävstväniŋ. In: ZEKİNE ÖZERTURAL / JENS WILKENS (edd.): *Der östliche Manichäismus. Gattungs- und Werks-geschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*. Göttingen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 17.), 113-120.
- RADLOFF, WILHELM (1909): *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*. St. Petersburg.
- RÄSÄNEN, MARTTI (1969): *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkisprachen*. Helsinki. (Lexica Societatis Fenno-Ugricae. 17, 1.)
- RÖHRBORN, KLAUS (2015): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. II. Nomina – Pronomina – Partikeln*. Band 1: a – asvk. Stuttgart.
- RÖHRBORN, KLAUS (2016): Turkologie, Iranistik und das „Uigurische Wörterbuch“. In: INGEBORG HAUENSCHILD / MATTHIAS KAPPLER / BARBARA KELLNER-HEINKELE (edd.): *Eine hundertblättrige Tulpe – Bir şad barg lâla. Festgabe für Claus Schönig*. Berlin (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker. 22.), 389-396
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1992): Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-Huang manuscripts. In: ALFREDO CADONNA (ed.): *Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of civilizations on the Silk Route*. Firenze (Orientalia Venetiana. 4.), 43-61.
- SKALMOWSKI, WOJCIECH (1991): Le moyen-iranien gryw / yr(?)yw „âme“. In: ALOIS VAN TONGERLOO / SØREN GIVERSEN (edd.): *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*. Lovanii. (Manichaeen studies. 1.) 329-332.
- SUNDERMANN, WERNER (1979): Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: *Altorientalische Forschungen* 6, 95-133.
- SUNDERMANN, WERNER (1989): Parthisch. In: RÜDIGER SCHMITT (ed.): *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden.
- 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"*. Mit 98 Abbildungen auf 47 Tafeln. Turnhout, Belgium. (Berliner Turfantexte. XIX.)
- SUNDERMANN, WERNER (2003): gr̄w. In: EHSAN YARSHATER (ed.): *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XI: *Giōni-Harem I*. New York, 364-368.
- TEKİN, TALÂT (2006): *Orhon Yazıtları*. Ankara. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları. 540.)
- UÇAR, ERDEM (2011): Uyğurca Üzüt ~ Üzütlüg Üzerine. In: *Turkish Studies. International periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic* 6/1 (Winter 2011), 1821-1826.

- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1926): *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Berlin. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1926, 4.)
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1933): *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*. Berlin. (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1933.)
- 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 (1999/2000): Ein manichäisch-türkischer Hymnus auf den Licht-Nous. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* N. F. 16, 217-231.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen*. Berlin. (Berliner Turfantexte. V.)

SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN (Berlin)

Neues zu *nwyðm'* „Einladung“ aus dem Arat-Nachlass, Istanbul

Der ARAT-Nachlass in Istanbul gewährt Einblick in einige unikale altuigurische Dokumente sowohl aus dem weltlichen als auch aus dem religiösen Milieu und bringt somit bisher weitestgehend unbekannt Details zur Kenntnis.

Es handelt sich bei dem ARAT-Nachlass um eine Sammlung von Fotos und Transkripten altuigurischer Dokumente aus der Berliner Turfansammlung¹, an denen REŞİD RAHMETİ ARAT während seiner Berliner Zeit arbeitete. Als er 1933 von ATATÜRK den Ruf als Professor für Türkische Sprache an die Universität Istanbul erhielt, hatte er seine geplante Edition noch nicht abgeschlossen, und daher gewährte man ihm die Möglichkeit, Fotos der betreffenden Dokumente an seinen neuen Wirkungsort mitzunehmen. Seine geplante Edition konnte ARAT jedoch auch in Istanbul vor seinem frühen Tod 1964 nicht mehr fertigstellen.²

Im hier gegebenen Rahmen möchte ich meine Überlegungen zu einem Fragment vorstellen, das ARAT unter seiner Bearbeitersignatur 109a,b/024 führte. Das Fragment ist nunmehr in der Berliner Sammlung unter der Verlustsignatur ***U 9340** registriert. Im Fall des hier vorzustellenden Fragments sind im ARAT-Nachlass die Fotos beider Seiten bewahrt.³



Abb. 1a: Foto des verlorenen Dokuments ***U 9340** (Arat 109a/024) im Arat-Nachlass, Istanbul

¹ Die Handschriften und Blockdrucke der Berliner Turfansammlung befinden sich heute im Depot der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung.

² Vgl. dazu weiter VOHD 13,28, 7-21.

³ Nicht selten ist nur die Fotoaufnahme einer Seite eines Blatts oder Fragments erhalten.



Abb. 1b: Foto des verlorenen Dokuments *U 9340 (Arat 109b/024) im Arat-Nachlass, Istanbul

Wie die Fotoaufnahme zeigt, sind Vorder- und Rückseite von zwei unabhängigen Schreibern zur Niederschrift ihrer Texte benutzt worden, wobei der Schreiber des Textes auf der Seite 109b/024 noch einen Textzusatz auf der Seite 109a/024 hinterließ.⁴ Beide Texte sind durch Abbruch am linken und unteren Blattrand (bei Betrachtung von Seite 109a/024) unvollständig erhalten.

Eine Fundsigle ist auf den Fotos nicht erkennbar, so dass wir keine Kenntnis über den Herkunfts- oder zumindest Fundort haben.

Die Charakteristika der Schrift auf beiden Fragmentseiten, die hier vorläufig als sogdo-uygurische Semi-Blockschrift bezeichnet wird, legen die Vermutung nahe, dass es sich um relative frühe Dokumente aus der Zeit des Westuigurischen Reichs (ca. 9. – 12. Jh.) handelt.⁵

In den nachfolgenden Ausführungen soll nachgewiesen werden, dass auch die Textinhalte für eine Datierung in diese Periode sprechen.

Als Schlüsselwort für den Text auf Seite 109a/024 ist das aus dem Sogdischen entlehnte *nwydma* (< Sogd. *nwydm'* [*nīwēdmā*] „Einladung“) anzusehen. Auf diesen Beleg habe ich bereits in meinem Beitrag zum „Symposium of Sogdian-Turkic Relations“ am Ende des Jahres 2014 in Istanbul kurz hingewiesen.⁶ Dieser Terminus tech-

⁴ Die Aufschrift auf Seite 1 setzt möglicherweise den nur unvollständig erhaltenen Text auf Seite 2 fort. Die Lesung und der Inhalt bleiben aufgrund des Erhaltungszustands und besonders des fehlenden Kontexts unsicher: *-mäklig biz tükäfl ...*

⁵ Vgl. dazu u. a. MORIYASU 2004b: 228b.

⁶ Die schriftliche Fassung des Beitrags wurde unter dem Titel „Further Sogdian traces in the Old Uyghur documents preserved in the Arat estate in Istanbul“ für eine Veröffentlichung im Band der Konferenzbeiträge eingereicht. Die Publikation befindet sich in Vorbereitung. Der darin ebenfalls enthaltene Beitrag von LI XUE unter dem Titel „Could the Manichaeans enjoy the Tang Court Banquet?“ ist im Zusammenhang mit der hier behandelten Problematik zu beachten. Weitere neue Belege für *nwydm'* bietet der nur fragmentarisch erhaltene Brief mit der Verlustsignatur *U 9308. Auch dieses

nicus rückt das Dokument in die Nähe des von TAKAO MORIYASU *en détail* studierten „Erlasses zur Wirtschaft manichäischer Klöster“. ⁷ In seiner Anmerkung zu *nwydm'* ⁸ wies MORIYASU darauf hin, dass dieses Lehnwort „in der uigurisch-manichäischen Literatur“ bis dato nur „ein einziges Mal nachgewiesen“ war (Manichaica III, Nr. 12 v Zeile 11).

Im Folgenden sei der Text des Dokuments mit dem neuen Beleg für *nwydm'* detailliert vorgestellt.

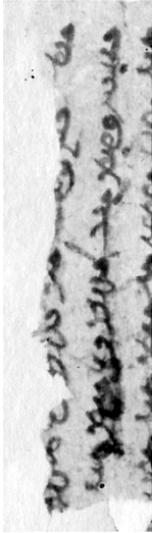


Abb. 2: *U 9340/Seite 1/1/-/2/ (Ausschnitt)

*U 9340_Seite 1 (= Arat 109a/024)

/1/ it yil beš[inč] ay y(e)g(i)rmi-kä t(ä)ñri[...]

/2/ y(a)rñg bolti liv y(e)g(i)rmi-kä altı t(a)n[g] ...

Der Text des Dokuments wird wie üblich durch eine Datumsangabe nach dem Zwölfertzyklus eingeleitet: Hunde-Jahr, 5. Monat, am 20. (Tag).

Anschließend wird verlautbart, dass ein *y(a)rñg*, also „eine Anordnung, eine Anweisung, ein Befehl“, (mündlich oder schriftlich) erfolgte. Leider ist der Name der Person, die einen höheren Rang bekleidet haben muss, da sie diesen *yarlñg* (Befehl, Anordnung) erteilen konnte (*y(a)rñg bolti*), nicht vollständig erhalten. Am unteren

Fragment ist nicht mehr im Original erhalten. Im ARAT-Nachlass ist ein Foto mit der Bearbeitersignatur Arat 4 vorhanden, vgl. dazu den Katalogeintrag in VOHD 13,28 # 004. Eine Edition des Briefs durch DAI MATSUI und OSMAN F. SERTKAYA befindet sich in Vorbereitung.

⁷ MORIYASU 2004a.

⁸ MORIYASU 2004a: 93 (Anm. 63a).

Abbruchrand ist unvollständig der erste Namensbestandteil $t(\ddot{a})\eta ri[...]$, mögliche Lesungen auch $t(\ddot{a})\eta ri[m ...]$ oder $t(\ddot{a})\eta ri[kän ...]$, lesbar.

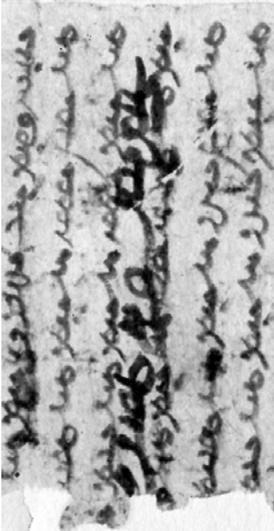


Abb. 3: *U 9340/Seite 1/2/-/7/ (Ausschnitt)

Es folgen, wenn der Text hier richtig interpretiert ist, Einträge über *liv*-Abgaben an bestimmten Tagen des einen und des nachfolgenden Monats. Eine Zusammenstellung erfolgt in der nachfolgenden Tabelle:

*U 9340_Seite 1 (= Arat 109a/024)

/2/y(e)g(i)rmi-kä alti $t(a)\eta$ [g ...]	am 20.: sechs $t(a)\eta$ [...]
/3/ $t(a)\eta$...] $t(a)\eta$
üč otuzka alti $t(a)\eta$	am 23.: sechs $t(a)\eta$
tör[t] /4/ $t(a)\eta$	am [2]4.: [sechs(?)] $t(a)\eta$
alti otuzka alti $t(a)\eta$	am 26.: sechs $t(a)\eta$
yeti o[tuzka ...] /5/ alti $t(a)\eta$	am [2]7.: sechs $t(a)\eta$
tokuz otuzka alti $t(a)\eta$	am 29.: sechs $t(a)\eta$
b[ir yaŋıka alti] /6/ $t(a)\eta$	am 1. [Tag (des neuen Monats)]: sechs $t(a)\eta$
üč yaŋı-ka alti $t(a)\eta$	am 3. Tag (des neuen Monats): sechs $t(a)\eta$
tört [yaŋıka alti] /7/ $t(a)\eta$	am 4. [Tag (des neuen Monats): sechs] $t(a)\eta$
alti yaŋıka alti $t(a)\eta$	am 6. Tag (des neuen Monats): sechs $t(a)\eta$

Bei *liv* handelt es sich, wie bekannt, um das Lehnwort aus dem Chinesischen (**liəp*, Chin. 粒 *li*) „Getreide; Speise, Nahrungsmittel“.⁹



Abb. 4: *U 9340/Seite 1/7/-/16/ (Ausschnitt)

Ab Zeile 8 ergänzt ein inhaltlich abweichender Eintrag die Liste. Erstmals ist in dieser Zeile der Name einer Person, auf den das oben erwähnte Schlüsselwort *nwyōma* folgt, belegt. Im Folgenden wechseln die Angaben zur „Einladung“ durch verschiedene Personen mit jenen aus dem vorangehenden Abschnitt bekannten Angaben (Struktur: Datumsangabe gefolgt von der Mengenangabe 6 *tarj*).

*U 9340_Seite 1 (= Arat 109a/024)

<p>yet[i <i>yaŋika</i>] /8/ inanč totok-ni(n)g n(i)wēdmā <i>tokuz yaŋ[ika] alti tarj</i> /9/ bir y(e)g(i)rmi-kä yegän arslan t(a)rhan-ni[n] n(i)wēdmā ...] /10/ y(e)g(i)rmi-kä alti t(a)ŋ</p>	<p>am 7. [Tag (des neuen Monats)]: Inanč Totoks n(i)wēdmā [am] 9. Tag (des neuen Monats) : [<i>sechs tarj</i>] am 11. : Yegän Arslan Tarhans [n(i)wēdmā]</p>
--	--

⁹ Vgl. *EtymDic* 763; *UigSteu* 252: U 228/r/5/ *kišilärniŋ livi beš törlüg i tarŋlar* „die fünf Arten von Getreide, die die Nahrung der Menschen sind“; Weihinschrift eines buddhistischen Klosters in Tuyuk: /13/-/14/ *bursan kuvragka liv-ky-ä aš-ky-a bolzun* „Für die ... Mönchsgemeinde soll (das Folgende) Opferspeise sein: ...!“ (TEKIN (1976), 228-230); UW 237b: *livi aši bugday tetir* (o. ä.) „seine Opferspeise ist Weizen“ (Text Nr. 14 in TT VII, 23, 24).

tört y(e)g(i)rmi-kä [...] /11/ -lar-n(i)ŋ n(i)wēdmā altı y(e)g(i)rmi-kä altı taŋ yeti yegirmikä] /12/ kunčuy-n(i)ŋ n(i)wēdmā säkiz y(e)g(i)rm[ikä altı] /13/ t(a)ŋ y(e)g(i)rmi-kä altı t(a)ŋ bir otu[zka] /14/ S'NK[] t(ä)ŋrim-niŋ n(i)wēdmā üč [otuzka] /15/ be]š otuzka altı t[aŋ /16/ []//// //// otuzka [... /17/ []///-Q' altı t(a)n[g] bir Y'//[...	am 1[2]. oder 1[3]. : sechs t(a)ŋ am 14. : ///+L'R (Pl. !) n(i)wēdmā am 16. : sechs [taŋ] [am 17. (?) :] Kunčuy's n(i)wēdmā am 18. : [sechs] t(a)ŋ am 20. : sechs t(a)ŋ am 21.: S'NK[] T(ä)ŋrims n(i)wēdmā am [2]3. : [] am 2[5.] : sechs t(a)ŋ [] am 2[?] : [] am [...] : sechs t(a)ŋ [am] ersten [Tag (den neuen Monats ?) : ...
---	---

Nachfolgend soll eine vorläufige Analyse des Dokuments vorgenommen werden.

Nach meiner bisherigen Einschätzung liegt dem Dokument eine Anordnung zur Versorgung der Elekten eines manichäischen Klosters mit *liv*, d. h. Nahrungsmitteln, zugrunde. An jedem Tag, ausgenommen denen, an denen eine „Einladung“ (*niwēdmā*) erfolgt, sind ihnen 6 *taŋ* zur Verfügung zu stellen bzw. gestellt worden. Der Text gibt keine Auskunft darüber, an wen sich diese Anordnung gerichtet und wer die Aufstellung zur Berichterstattung oder Abrechnung zusammengestellt hat.

Vor einer ähnlichen Problematik stand auch MORIYASU hinsichtlich der Interpretation des „Erlasses“.¹⁰

Unbestritten ist, dass es zu den Pflichten der „Laien“ gehörte, die Geistlichen durch Spenden und Abgaben mit dem Lebensnotwendigen (Nahrung, Kleidung, Brennmaterial etc.) zu versorgen.¹¹

MORIYASU geht in seiner Untersuchung noch einen Schritt weiter. Mit Bezug auf den „Erlass“ schreibt er:

„Diese Verpflichtung erstreckte sich auch auf den Staat, der von dem uigurischen Herrscher (Khan od. *iduq qut*), einem manichäischen Laienanhänger, repräsentiert wurde. -/- Ich denke also, daß hier festgelegt wird, daß der „Aufseher“, der für die Verwaltung der Steuern zuständig war, als Repräsentant eines Staates, der den Manichäismus unter seinen Schutz gestellt hatte, von den ursprünglich für den Staatsschatz bestimmten Getreideabgaben monatlich eine gewisse Menge den manichäischen Klöstern zur Verfügung stellen soll“.¹²

¹⁰ MORIYASU 2004a: 39-147 (2. Der Erlaß zur Wirtschaft manichäischer Klöster aus Turfan).

¹¹ MORIYASU 2004a: 70.

¹² MORIYASU 2004a: 70.

Dieser Hintergrund könnte auch auf die hier vorgestellte Anordnung zutreffen.

Nur unvollständig erhalten ist, wie bereits erwähnt, der erste Namensbestandteil der Person, die diese Anordnung erteilt hat: *t(ä)ηri[...]*, *t(ä)ηri[m ...]* oder *t(ä)ηri[kän ...]*. Dieser erste Namensbestandteil steht in keinem Widerspruch zu der Annahme, dass der Befehl von höchster Stelle erteilt wurde.

Inhalt des Dokuments scheint aber die Auflistung von Lieferungen, die aufgrund dieser Anordnung erfolgten, zu sein. Diese Auflistung umfasste offensichtlich auch die Dokumentation der erfolgten „Einladungen“ einzelner Personen oder Gruppen (siehe das erhaltene Plural-Suffix Z. 11).

Die gelieferten 6 *taη* Nahrungsmittel sind an keiner Stelle genau spezifiziert.

MORIYASU geht in seiner Anmerkung zur Phrase *liv tutzun* „als Nahrungsmittel erhalten“ in Zeile 28 des „Erlasses“ davon aus, dass es sich in jenem Fall bei *liv* um Getreide handelte.¹³

Die Maßeinheit *t(a)η* ist in den altuigurischen Dokumenten überwiegend für *käpaz* „(Roh)-Baumwolle“ belegt. Aus dem „Erlass“ wissen wir aber auch, dass *t(a)η* als Gewichtseinheit für Gemüse (hier: *songun/sogun* „Lauch“) verwendet wurde.

Z. 84-85 *iki ančman tngriärkä bir taη songun birzün*

„beiden Konventen von Geistlichen [soll man] ein *tang* Lauch geben.“¹⁴

MORIYASU zitiert in diesem Zusammenhang chinesische Quellen zu den Essgewohnheiten des manichäischen Klerus zur Zeit des ostuigurischen Khanats:

„Nach ihrer Regel essen sie erst spät am Tage. Sie trinken Wasser und essen stark riechendes Gemüse [d. h. Lauch, Zwiebeln, Knoblauch etc.]. Aber sie trinken keine Milch und essen keine Milchprodukte“.¹⁵

Möglicherweise sprechen die täglich verzeichneten Lieferungen im Dokument *U 9340_Seite 1 (= Arat 109a/024) dafür, dass es sich im vorliegenden Fall um eine verderbliche Art von Nahrungsmittel, z.B. frisches Gemüse, handelt? Getreide könnte Vorrat in größerer Menge und in größeren Intervallen übergeben werden.

Was ist bisher zu *nwyðma* (< Sogd. *nwyðm'* [niwēðmā] „Einladung“) aus den überlieferten altuigurischen schriftlichen Quellen bekannt?

MORIYASU führte ausserhalb des „Erlasses“, wie bereits erwähnt, den Beleg in Manichaica III¹⁶ an. Es handelt sich dabei um das Fragment U 54 aus der Berliner Turfansammlung, das LARRY V. CLARK in seiner neuesten Edition der uigurischen manichäischen Texte als „Hymn and Liturgy Before the Sacred Meal“ betitelt.¹⁷

¹³ MORIYASU 2004a: 69-70 (Anm. 28b).

¹⁴ Vgl. MORIYASU 2004a, 49.

¹⁵ MORIYASU 2004a: 101.

¹⁶ M III, Nr. 12 v Zeile 11.

¹⁷ CLARK 2013: 206-210.

Die betreffende Textstelle lautet:

U 54/v/9/ ... buši

U 54/v/10/ tavar berälim . yürün ton

U 54/v/11/ -lug dendarka ara *nwydma*

U 54/v/12/ ötünälim

KLAUS RÖHRBORN hatte in seinem Uigurischen Wörterbuch als neue Interpretation dieser hier interessierenden Textpassage gegenüber M III

„wir wollen zu den weiß gekleideten Elekten Einladungen darbringen!“ vorgeschlagen.¹⁸

CLARK strukturiert den Text wiederum neu:

(9-10) “Let us give alms and provisions to the white-robed Elect(s)!

(11) Pause.

(12) Invitation.

(12) Let us pray!”¹⁹

Er interpretiert *ara* als Pause bzw. Intervall und *nwydma* als Instruktion, die an dieser Stelle erteilt wird. Er diskutiert in seiner Anmerkung, ob sich diese „Einladung“ an die Elekten richtet und bedeutet, sie mögen zum heiligen Mahl nun Platz nehmen oder an die Götter, am heiligen Mahl teilzunehmen. CLARK zieht aufgrund der Aussagen im „Erlass“ einerseits und des nachfolgenden Gebets, gerichtet an den Göttergott Zurvān, andererseits beide Möglichkeiten in Betracht.

Die zweite Belegstelle in den altuigurischen Texten bietet, wie auch von CLARK herangezogen, der „Erlass“:

Zeile 62-63 *ärän tngrilär qırqın tngrilär mani-stan-ta ašansar qanta nwydmakä ba[rsar]* „Ob die Mönche und Nonnen im Kloster speisen oder einer Einladung fol[gen], ...“.²⁰

In seiner Anmerkung zu diesen Zeilen schreibt MORIYASU:

„Im Zusammenhang unserer Texte handelt es sich um eine Einladung zu einer Mahlzeit, vgl. BBB: 98, c43; GMS § 676. Vermutlich wurden die Geistlichen in die Häuser mächtiger Laien zum Essen gebeten“.²¹

¹⁸ UW 172a.

¹⁹ CLARK 2013: 207.

²⁰ Vgl. MORIYASU 2004a: 47.

²¹ MORIYASU 2004a: 93 (Anm. 63a).

Geht man nun zurück zum Text unseres Dokuments und betrachtet die erhaltenen Informationen zu den Personen näher, die die „Einladungen“ vorgenommen haben, so kann man feststellen, dass sie dieser Einschätzung MORIYASUS nicht widersprechen, sondern sie eher unterstützen.

Hier seien nochmals die genannten Personen aufgelistet:

Z. 8 Inanč **Totok**

Z. 9 Yegän Arslan **Tarhan**

Z. 11 {nur Plural-Suffix -L'R erhalten}

Z. 12 [] **Kunčuy**

Z. 14 [...] S'NK[] **T(ä)ñrim**

Die Namen aller einladenden Personen weisen mit *totok*, *tarhan*, *kunčuy* und *t(ä)ñrim* als letztem Element einen Titel-Bestandteil auf und deuten somit auf einen höheren Rang bzw. ihre Zugehörigkeit zu einer höherstehenden Gesellschaftsschicht hin. Einen Beleg für diesen Titel tragende, hochrangige Auditores bietet auch der Text des altuigurischen Fragments in manichäischer Schrift **U 65**²² aus der Berliner Turfansammlung, auf den auch PETER ZIEME²³ in einem Aufsatz zum *mānistān* und manichäischen Kolophonen erneut hinweist.

Die Auflistung enthält Angaben, die einen Zeitraum von mehr als einen Monat umfassen. Sie laufen vom 20. Tag eines Monats bis zu Ende des darauffolgenden Monats. Die letzte sicher lesbare Angabe ist der 25. Tag des zweiten Monats. Die darauffolgenden Angaben sind verderbt.

Ob die Tage, an denen Einladungen ausgewiesen sind, also der 7., der 11., der 14., der 17. und der 21. Tag des zweiten registrierten Monats eine besondere Bedeutung im manichäischen Kalender haben, konnte im Rahmen dieses Beitrags noch nicht abschließend recherchiert werden.

Weitere Erkenntnisse zur Institution der „Einladung“ (*nwyðma*) können von der Bearbeitung des bereits erwähnten Briefs (*äsängümüz*) ***U 9308** erwartet werden.²⁴ Er ist, wie die Possessiv-Endung (1. P. Pl. *äsängü+müz*) ausweist, von einer Personengruppe an eine Person, die die bisher nur aus manichäischen Quellen belegte Rangbezeichnung *košt(a)r* als letztes Element ihres mehrteiligen Personennamens trägt, gerichtet, und die Institution der „Einladung“ wird im Hauptteil des Brieftexts mehrfach, interessanterweise hier auch mit dem Lokativ-/Ablativ-Suffix *+dA* (oder lies: *+dA+ki?*) gekennzeichnet, erwähnt. Fragen, die im Zusammenhang mit der oder den Einladungen stehen, scheinen das Hauptanliegen dieses besonders auf der Rückseite stark verderbten Texts²⁵ zu sein.

²² Vgl. die Edition in M III Nr. 27.

²³ ZiemeMānistān: 745-746.

²⁴ Vgl. Anm. 3.

²⁵ Der Text ist auf dem Foto nur schwer lesbar. Die Schrift ist partiell nahezu erloschen.

Zum Abschluss folgen hier einige kurze Bemerkungen zum Text der zweiten Fragmentseite (*U 9340_Seite 2 = Arat 109b/024). Die Struktur ist der des Texts *U 9340_Seite 1 (= Arat 109a/024) sehr ähnlich, und es lassen sich auch inhaltliche Bezüge vermuten. Bei dem Dokument handelt es sich wiederum um eine Auflistung. Aus dem erhaltenen Text in Zeile *U 9340_Seite 2/3/ ...]-Q' *berdim* „ich habe dem ... gegeben“ kann man schließen, dass hier wahrscheinlich ein persönliches Verzeichnis vorliegt. Die nachfolgenden Einträge, soweit erhalten, umfassen jeweils eine Datumsangabe gefolgt von einer Angabe *bišij* ohne weitere Spezifizierung.

bišij möchte ich hier als verkürzte Schreibung von *bir šij* (*bi(r)šij*)²⁶ interpretieren. Diese Mengenangabe hat eine Parallele in den Einträgen auf *U 9340_Seite 1, hier: *alt tanj*. Diese Interpretation ist jedoch noch nicht gesichert und muss im Zuge der weiteren Arbeit an den altuigurischen Dokumenten genauer untersucht und geprüft werden. Folgende paläographische und sprachliche Besonderheiten, die bisher bei der Bearbeitung der altuigurischen Dokumente zutage getreten sind, geben den Anlass zu der unterbreiteten Hypothese:

Verbundene Schreibungen wie *säkišon* für *säkiz on*²⁷ und *biry(e)g(i)rminč*²⁸ für *bir y(e)g(i)rminč*, aber auch Schreibvarianten, die ein durch Laut- und/oder Graphemverlust gekennzeichnetes Kompositum von *bir y(e)g(i)rminč* belegen, z.B. *big(i)rminč* in der offiziellen Anordnung **U 5308**²⁹, sind in den altuigurischen Dokumenten gut belegt. Weit verbreitet ist die Verwendung von Abkürzungen³⁰ wie *b* für *ber-*, *y* für *ɣnak* und *k* für *kuanpu/kunpu*³¹ oder verkürzende Schreibungen wie *tu* für *tuturj*³².

Der Beleg *bišij* im vorliegenden Dokument ist nicht unikal. Ein weiterer Beleg ist in dem bereits mehrfach erwähnten „Erlas“ zu finden:

083 tngri možak-kä bir küri bišing songun a(...)da
084 bišing songun . iki ɳčmn tngrilärkä bir tang
085 songun birzün

„Dem ehrwürdigen Magister soll man ein *küri bišing*-Lauch und ...
bišing-Lauch, beiden Konventen von Geistlichen ein *tang* Lauch geben.“³³

²⁶ Vgl. vielleicht ErdalOTGr 111-112: “/r/ is prone to get dropped”. Es folgt bei ERDAL ein längerer Absatz mit Fallbeispielen.

²⁷ Vgl. ISRAPIL / YÜSÜP 2014: 151.

²⁸ Vgl. *U 9180_Seite 2 (VOHD 13,22 # 470: vormalis: *U 9188, erloschen, siehe dazu neu Katalogeintrag: VOHD 13,28 # 121) und *U 9051

²⁹ USp 75. Vgl. zu weiteren Literaturhinweisen die Katalogeinträge in VOHD 13,21 # 21 und VOHD 13,28 # 312.

³⁰ Vgl. dazu u. a. UigOn I, 78 Anm. 26 und MATSUI 1998: 46.

³¹ Z. B. U 6114 + U 5848/v/*10/. Vgl. dazu auch die Bemerkung im Katalogeintrag VOHD 13,21 # 231.

³² Vgl. UigOn I, 78 Anm. 26.

³³ MORIYASU 2004a: 49.

MORIYASU führt noch einen weiteren Beleg in einem „Register des Zinseinkommens im Jahr des Pferdes“ (*yunt ylka tüš kirmiš ötiği*) in der Ōtani-Sammlung (Ryūkoku Universität, Kyōto) an:

Ot. Ry. 2782, Zeile 4: „*säkiz küri bišing tariγ kirdi* „acht *küri bišing*-Getreide wurden eingenommen“.³⁴

MORIYASU erklärt dazu:

„Anscheinend handelt es sich bei *bišing* um ein Adjektiv, das sich auf *songun* und *tariγ* beziehen kann. EDMK³⁵ meint, es bedeute „first-grade (?)“, aber dem kann ich mich nicht anschließen. Man wird ein passendes, phonetisch ähnliches chinesisches Wort suchen müssen“.³⁶

Auch hier steht meiner Ansicht nach nichts einer Lesung: „*säkiz küri bi(r)šing tariγ kirdi* „acht *küri* (und) ein *šing*-Getreide wurden eingenommen“ entgegen.

Bei *küri* und *šing* handelt es sich um Hohlmaße (besonders für Getreide), für die in der Mongolenzeit von folgender Umrechnung auszugehen ist: 1 *küri* ~ 8,4 l, 1 *šing* ~ 0,84 l. Die Reihenfolge in der Abstufung der Maßeinheiten würde also meiner These nicht widersprechen und würde auch inhaltlich zu der Aussage passen.

Interessant ist, dass *taγ* im „Erlass“ in der Reihe als größtes Element in einer Reihe der Hohlmaße *küri* und *šing* genannt wird, da die Maßeinheiten sich in allen Fällen auf ein und dasselbe Nahrungsmittel, hier *soγun*, beziehen. Ein *taγ soγun* ist die Menge, die zur Versorgung der beiden Konvente von Geistlichen dienen soll.³⁷ Es muss sich somit um eine sehr große Menge handeln. Bisher belegt sind die altuigurischen Termini *šig* und *tagar* als höchste Kategorie (ca. 84,0 l). Möglicherweise stellt *taγ* eine weitere Variante dar. Nach BAILEY liegt in dem altuigurischen *taγ* eine Ableitung der khotanischen Maßeinheit *thamga* vor, die nicht nur in Mengenangaben für Baumwolle und Hanf, sondern auch für Zucker und Rettich nachgewiesen ist.³⁸

Nicht alle Probleme, die sich beim Studium der Texte des verlorenen Fragments *U 9340 (Arat 109a,b/024) ergeben haben, konnten hier geklärt werden. Aber das Fragment liefert in jedem Fall ein gutes Beispiel für die Komplexität des Materials im ARAT-Nachlass und unterstreicht dessen Bedeutung für die altuigurischen Studien.

³⁴ MORIYASU 2004a: 100.

³⁵ Abkürzung für die Erstpublikation von GENG SHIMIN.

³⁶ MORIYASU 2004a: 100-101 Anm. 83b.

³⁷ Zu den Speisevorschriften für die Electi und speziell zu *soγun* vgl. demnächst auch LI XUE "Could the Manichaeans enjoy the Tang Court Banquet?" (im Druck).

³⁸ Vgl. BAILEY 1968: 57. Vgl. auch MATSUI 2004: 200.

Abkürzungen

- BBB = HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin.
(Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1936.12.)
- ErdalOTGr = ERDAL, MARCEL (2004): *A Grammar of Old Turkic*. Leiden/Boston. (Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section 8: Central Asia. 3.)
- EtyDic = CLAUSON, SIR GERARD (1972): *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
- GMS = GERSHEVITCH, ILYA (1954): *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
- M III = LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq. Berlin. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1922. 2.)
- TT VII = RACHMATI, GABDUL RAŠID (1937): *Türkische Turfan-Texte*. VII. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. WOLFRAM EBERHARD. Berlin. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1936. 12.)
- Turfan Revisited* = DESMOND DURKIN-MEISTERERNST / SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN / JENS WILKENS / MARIANNE YALDIZ / PETER ZIEME (edd.) (2004): *Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Berlin, 228-239. (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie. 17.)
- UigOn I = ZIEME, PETER (1977: '78): Materialien zum uigurischen Onomasticon. I. In: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 71-86.
- UigSteu = ZIEME, PETER (1981): Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster. In: *Altorientalische Forschungen* 8, 237-263.
- USp = RADLOFF, WILHELM (1928): *Uigurische Sprachdenkmäler*. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von SERGEJ MALOV herausgegeben. Leningrad. (AdW der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken.) [Reprint Osnabrück 1972]
- UW = RÖHRBORN, KLAUS (1977-1998): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lfg. 1-6. Wiesbaden.
- VOHD 13,21 = RASCHMANN, SIMONE-CHRISTIANE (2007): *Alt türkische Handschriften*. Teil 13: *Dokumente*. Teil 1. Stuttgart. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland)
- VOHD 13,22 = RASCHMANN, SIMONE-CHRISTIANE (2009a): *Alt türkische Handschriften*. Teil 14: *Dokumente*. Teil 2. Stuttgart. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland)
- VOHD 13,28 = RASCHMANN, SIMONE-CHRISTIANE / OSMAN F. SERTKAYA (2016): *Alt türkische Handschriften*. Teil 20: *Alt türkische Texte aus der Berliner Turfansammlung im Nachlass R. R. Arat*. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland)
- ZiemeMānistān = ZIEME, PETER (2017): Mānistān „Kloster“ und manichäische Kolophone. In: *Turfanforschung* (Hrsg.): *Zur lichten Heimat. Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann*. Wiesbaden, 737-754.

Bibliographie

- CLARK, LARRY (2013): *Uyghur Manichaean Texts. Texts, Translations, Commentary*. Volume II: *Liturgical Texts*. Turnhout. (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Turcica. II.)
- ISRAPIL, DILARA / ISRAPIL YÜSÜP (2014): Two Old Uighur Account Documents from Toqquzсарay Ruins in Maralbeši. In: *Nairiku Ajia gengo no kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages*. 29, 137-156 + plates I-II.

- LI XUE (im Druck): *Could the Manichaeans enjoy the Tang Court Banquet?* (Konferenzband des “Symposium of Sogdian-Turkic Relations”, 21.-23. November 2014, Istanbul).
- MATSUI DAI (1998): *Uigurubun Kutoruguin monjo* [Engl. Nebentitel:] *Uigur Administrative Orders Bearing “Qutluy-seals”*. In: *Nairiku Ajia gengo no kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages*. 13, 1-62.
- MATSUI DAI (2004a): *Unification of Weights and Measures by the Mongol Empire as Seen in the Uigur and Mongol Documents*. In: *Turfan Revisited*, 197-202.
- MORIYASU TAKAO (2004a): *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße*. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Übersetzt von CHRISTIAN STEINECK. Wiesbaden. (Studies in Oriental Religions. 50.)
- MORIYASU TAKAO (2004b): *From Silk, Cotton and Copper Coin to Silver. Transition of the Currency Used by the Uighurs during the Period from the 8th to the 14th Centuries*. In: *Turfan Revisited*, 228-239.
- RASCHMANN, SIMONE-CHRISTIANE (im Druck): *Further Sogdian traces in the Old Uyghur documents preserved in the Arat estate in Istanbul*. (Konferenzband des “Symposium of Sogdian-Turkic Relations”, 21.-23. November 2014, Istanbul)
- TEKİN, ŞINASI (1976): *Die uigurische Weihinschrift eines buddhistischen Klosters aus den Jahren 767-780 in Tuyuq*. In: *Ural-Altäische Jahrbücher*. 48, 225-230.

KLAUS RÖHRBORN (Göttingen)

Die alttürkischen Uranfangs-Invokationen

1 Einführung

Der Manichäismus kennt neben dem „Vater der Größe“ eine Vielzahl von anderen Göttern. Bei WALDSCHMIDT-LENTZ heißt es dazu: „In erhabener Untätigkeit verharrt der Vater der Größe im höchsten Lichtparadies. ... Nicht er schuf die Welt, sondern seine Emanationen, die Muttergottheit und der Spiritus vivens ... Nicht er holt die Seelen in das ‚Ursprungsland‘ zurück, sondern er sendet die ‚Lichtgesandten‘ ...“¹ Alle diese Götter sind also Emanationen des „Vaters der Größe“, sie haben dasselbe „Wesen“ wie der Vater der Größe. Aber sie verkörpern jeweils bestimmte Qualitäten oder Tugenden, die im Wesen des Vaters ihren Ursprung haben. Ein Hymnus in der „Londoner Hymnen-Rolle“ (in parthischer Sprache und in chinesischer Schrift) besteht aus einer Aufzählung von 22 Qualitäten. Das kann mit der Zahl der Buchstaben des manichäischen Alphabets zusammenhängen², vielleicht auch mit den 22 Kapiteln des „Lebendigen Evangeliums“ von Mani³. Gleichzeitig bezieht sich diese Zahl aber auf die 22 Götter des manichäischen Pantheons⁴, wie man z. B. an der alttürkischen Parallelversion erkennen kann.

2 Die mitteliranische Version

Der parthische Text der Invokationen ist in 6 verschiedenen Handschriften überliefert.⁵ Daneben existiert eine sogdische Version⁶, die aus dem Parthischen übersetzt wurde.⁷ In diesen iranischen Versionen werden nur die Qualitäten oder Tugenden

1 WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 48.

2 So nach der Meinung von WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 12.

3 SHOKRI-FOUMESHI 2015: 57 ff.; vgl. auch SUNDERMANN 1997: 97.

4 SUNDERMANN 1997: 97.

5 Der parthische Text mit chinesischer Schrift in der Londoner Hymnen-Rolle (British Library S. 2659); daneben gibt es zwei parthische Texte aus Berlin in manichäischer Schrift, die schon von WALDSCHMIDT-LENTZ (1926: 84 ff.) zum Vergleich zitiert werden (M 259 c und M 529). Zwei weitere Berliner Fragmente mit diesem parthischen Text (M 1178 und M 2402) werden von SUNDERMANN (1997: 98) erwähnt. Der Kollege TARDIEU hat mich auf ein weiteres Fragment in sogdischer Schrift in der Ōtani-Sammlung hingewiesen, publiziert von YOSHIDA YUTAKA (Ōtani tankentai shōrei chūsei irango bunsho kanken. In: *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 28 [1985], 54-57).

6 Dieses Berliner Fragment (TM 351) in sogdischer Schrift (wird ebenfalls bei WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 84 ff.) zum Vergleich zitiert.

7 Die sogdische Version ist aus dem Parthischen übersetzt, wie der Anfang des sogdischen Hymnus zeigt (WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 67, 84).

aufgezählt, und nach jeder Qualität oder Tugend folgt das Adjektiv „uranfänglich“ oder „ursprünglich“ (parthisch: *hasênag*, sogdisch: *pīramcīk*). Das Adjektiv folgt in der parthischen Version dem Bezugswort, wie es im Parthischen üblich ist: *sxwn hsyng* [saxwan hasênag] „uranfängliche Rede“. Auch in der sogdischen Version folgt das Beiwort dem Bezugswort: *w'xš pyrncyk* [wâxš pīramcīk] „uranfängliche Rede“. Im Sogdischen ist das nicht die normale Wortfolge. Die Postponierung des Beiworts erklärt sich hier offenbar durch die Übersetzung aus dem Parthischen. Es ist ja nicht ungewöhnlich, dass man in religiösen Texten die Wortstellung der Übersetzungs-Vorlage übernimmt, auch wenn sie in der eigenen Sprache nicht üblich ist. So entspricht im Deutschen der Anfang des bekannten Gebets „Vater unser ...“ dem syntaktischen Muster des griechischen Urtextes *Πάτερ ημών* und der lateinischen Vulgata *Pater noster*. Im Althochdeutschen war die Postponierung des Possesivpronomens nicht üblich. Das ist ein Einfluss der griechischen und lateinischen Syntax.⁸

3 Die alttürkische Version

Die alttürkische Version der Uranfangs-Invokationen ist in 5 Fragmenten überliefert, die unabhängig voneinander sind.⁹ Der Text der 5 Fragmente hat den gleichen Aufbau: Zuerst wird die Tugend / Qualität genannt, dann folgt das Wort *ašnuki*, das dem Wort *hasênag*, bzw. *pīramcīk* in den iranischen Versionen entspricht. Als drittes Element kommt der Name eines der Götter des manichäischen Pantheons. In den iranischen Versionen fehlen diese Namen. HAMILTON, der die Pariser Fragmente der alttürkischen Version edierte, kannte die Publikation der mitteliranischen Version durch WALDSCHMIDT-LENTZ, und er schreibt: „In der [mitteliranischen] Version ... sind es die Eigenschaften selbst, die als „ursprünglich“ oder „uranfänglich“ qualifiziert werden, während die entsprechenden Gottheiten, die in unserem Text als „uranfänglich“ qualifiziert werden, dort (in der mitteliranischen Version) nicht vorkommen.“¹⁰ Wenig später auf derselben Seite heißt es dann: „Im türkischen Text qualifiziert *ašnuki* notwendigerweise den Terminus, der folgt, d. h. im vorliegenden Falle [den Terminus] *ög t(ä)ηri* ‚Mutter-Göttin‘“. Ist diese Übersetzung wirklich so „notwendig“, wie HAMILTON meinte?

⁸ SIEWERT 2014: 9.

⁹ Drei Berliner Fragmente (Ch/U 6818 verso; U 178 recto; Mainz 360 (a) recto) und zwei Fragmente aus der Pariser Sammlung (Pelliot Chinois 3049 und 3407).

¹⁰ HAMILTON 1986; I, 47.

4 Zwei Möglichkeiten der Übersetzung des alttürkischen Textes

4.1 Interpretation nach der normalen türkischen Syntax

Fast alle Bearbeiter des alttürkischen Textes haben *ašnuka* als Attribut des folgenden Götternamens verstanden. Sie haben nicht versucht, *ašnuka* mit der davorstehenden Qualität oder Tugend zu verbinden. ZIEME hatte 1975 keine Kenntnis der iranischen Versionen, die 1926 in den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften publiziert worden waren. Er betrachtet das Fragment als „eine Reihe von Götternamen mit dazugehörigen Attributen“ und übersetzt: *ašnuka kūn t(ä)ηri bilgä bilig* (unter Vernachlässigung der richtigen Zäsuren) mit: „der frühere Sonnen-Gott ist die Weisheit“¹¹. HAMILTON hatte die Zäsuren des Textes erkannt und liest: *bilgä bilig ašnuka* „, *ay t(ä)ηri* mit der Übersetzung: „La sagesse, c'est le dieu Lune (Jésus) primordial“¹². Die Übersetzung von CLARK lautet: „Wisdom is the primordial Moon God“¹³.

Gegen diese Interpretation spricht z. B. die Interpunktion: Der Berliner Text Ch/U 6818 verso enthält eine Aufzählung von 7 Gliedern aus dieser Reihe. Bei drei Gliedern wird die Qualität / Tugend durch die Interpunktion mit *ašnuka* verbunden: „, *bilgä bilig ašnuka* „, *ay t(ä)ηri* „, usw. Bei den anderen 4 Gliedern fehlt die Interpunktion nach *ašnuka*. Das Pariser Manuskript PC 3049 verso enthält eine Aufzählung von allen 22 Gliedern. Hier wird bei 10 Gliedern die Qualität / Tugend mit *ašnuka* verbunden, bei 12 Gliedern fehlt die Interpunktion. Das andere Pariser Manuskript (PS 3407) hat kein Beispiel für diese Art der Interpunktion. In keinem Falle wird *ašnuka* mit dem Götternamen durch die Interpunktion verbunden.

4.2 Interpretation als Lehnsyntax nach der mittelliranischen Vorlage?

Für die uigurischen Manichäer können wir annehmen, dass sie vertraut waren mit dem Mitteliranischen und mit der Nominalsyntax dieser Sprachen. Nachstellung des Attributes ist in alttürkischen Übersetzungen aus dem Parthischen offenbar bisher nicht belegt. Das atü. *bilgä bilig ašnuka* ist die Übersetzung von parth. *žīrīft hasēnag* „uranfängliche Weisheit“. *Bilgä bilig ašnuka* ist in HAMILTONS Text die Nummer 5 in der Reihe der manichäischen Götter, und *žīrīft hasēnag* hat im parthischen Text von

¹¹ ZIEME 1975: 33, Zeile 205-206.

¹² HAMILTON 1986: I, 43, Z. 30-31.

¹³ CLARK 2013: 220.

WALDSCHMIDT-LENTZ¹⁴ dieselbe Position. Man kann also annehmen, dass das Altürkische hier eine Imitation des parthischen Textes ist. So hat es jedenfalls RYBATZKI verstanden. Das 12. Glied in der alttürkischen Reihe lautet: *amul yavaš ašnukı fri-rošan t(ä)ηri*, und RYBATZKI übersetzt: „uranfängliche Sanftmut: der Freund der Lichter (der 2. Gesandte)“.¹⁵ Es ist vielleicht kein Zufall, dass in der chinesischen Bearbeitung von MA XIAOHE das Wort *chu* (G. 2624) „Anfang, zuerst“ vor den Qualitäten / Tugenden steht. In der chinesischen Übersetzung der uigurischen Invokationen von MA XIAOHE ist also „Anfang, zuerst“ Attribut der Qualitäten, nicht Attribut der Götternamen¹⁶.

Man kann aber auch beiden Seiten gerecht werden: ALOIS VAN TONGERLOO hat mich am Rande des Symposions darauf hingewiesen, dass in einer Rezitation nicht unbedingt zusammenhängende Sätze vorliegen müssen. Es kann sich um eine Folge von Ausrufen handeln. Also – um bei dem zitierten Beispiel zu bleiben – : „die Sanftmut² – uranfänglich – der Gott Fri-Rošān“.

Nach MORANO¹⁷ war dieser Text bestimmt für die Rezitation beim Mahl der Elekten. Der alttürkische Text scheint eine erklärende Wiedergabe des parthischen Originals zu sein. Einmal wurden die Namen der Götter hinzugefügt, und zwar mit kleinen Abweichungen in den 5 verschiedenen alttürkischen Handschriften, die wir von diesem Text haben. Dazu kommt, dass die religiösen Begriffe nicht in einer einheitlichen Form gebildet wurden wie in der parthischen Version. Im Parthischen sind es fast immer Abstrakta auf *-ift* wie *jyryft* „Weisheit“ usw. Im Alttürkischen werden diese Bildungen durch Wörter von verschiedenen Typen wiedergegeben. Für die Rezitation war das sicher wenig geeignet, so dass man annehmen kann, dass der Text in der parthischen Originalsprache rezitiert wurde.

5 Bedeutung und Sinn der Invokationen

WALDSCHMIDT-LENTZ hielten die Invokationen für eine Anrufung von 22 Aspekten von Jesus. Sie hatten die chinesische Überschrift in diesem Sinne verstanden. Diese Überschrift wurde im Jahre 1943 von TSUI CHI neu interpretiert¹⁸, ohne dass das zur Kenntnis genommen wurde. Erst durch die Entdeckung der alttürkischen Version durch HAMILTON wurde klar, dass der Text eine Anrufung von 22 Tugenden oder Eigenschaften Gottes ist, die in Korrespondenz zu den 22 Göttern des manichäischen Pantheons stehen¹⁹. Der Gott selbst (atü. *Äzrua t(ä)ηri*) wird nicht genannt²⁰.

¹⁴ WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 87.

¹⁵ RYBATZKI 2006: 120 a (in der gedruckten Ausgabe!).

¹⁶ MA XIAOHE 2008: 170-194.

¹⁷ MORANO 1982: 12; s. auch SUNDERMANN 1997: 97.

¹⁸ TSUI CHI 1943: 175.

¹⁹ Zur Forschungsgeschichte s. SUNDERMANN 1997: 97, Fn. 6, 1.

²⁰ Vgl. dazu die „Einleitenden Bemerkungen“, s. oben S. 1.

Diese Tugenden sind *hasēnag* „uranfänglich, seit dem Uranfang vorhanden“, wie es in der parthischen Version heißt. In der sogdischen und alttürkischen Version findet man eine Übersetzung dieses Terminus (sogd. *pīramcīk*, atü. *ašnuka*). Damit soll gesagt werden, dass diese Tugenden oder Eigenschaften Gottes schon immer da waren. Sie werden zwar in verschiedenen Phasen des Erlösungs-Prozesses manifest, aber sie waren schon von Anfang an vorhanden.²¹

Es scheint kein Zufall zu sein, dass im so genannten Glaubensbekenntnis von Nikäa eine ähnliche zeitliche Angabe zu finden ist. Dieses Glaubensbekenntnis ist ja in unserer westlichen Kirche noch heute gültig. Es heißt dort mit Bezug auf Jesus Christus: „aus dem Vater geboren vor aller Zeit“. Jesus Christus wird also „vor aller Zeit“ von Gott geboren, lange bevor er „in der Zeit“ in Erscheinung tritt. Damit soll die Homousie, die Wesenseinheit von Gott Vater und Sohn, postuliert werden. Es fällt auf, dass nur in der alttürkischen Version die Gottheiten genannt werden. Die mitteliranischen Versionen nennen ja nur bestimmte Eigenschaften, die „uranfänglich“ sind. Vor allem von christlicher Seite hat man den Manichäern den Vorwurf des Polytheismus gemacht²², und unser Text ist vielleicht ein Hinweis auf die „Wesenseinheit“ des „Vaters der Größe“ und der anderen 22 Götter. Es ist und bleibt natürlich merkwürdig, dass nur der türkische Text die 22 Götter nennt. Die Zuordnung der Götternamen zu den „Tugenden“ oder Eigenschaften Gottes ist aber sicher keine türkische Erfindung. Diese Zuordnung ist auch in einem koptischen Kommentartext belegt, wie z. B. die Zuordnung der „Mutter-Göttin (*ög tāñri*)“ zu „Stimme (*ün*)“²³.

6 Der Schluss der Invokationen und die Stellung der Elekten

Die alttürkischen Invokationen haben keine Einleitung oder Überschrift, wie die mitteliranische Version, die WALDSCHMIDT-LENTZ ediert haben²⁴. Der Schluss in den mitteliranischen Invokationen gibt Rätsel auf. Das gilt auch für die türkische Version. Die drei letzten Wörter lauten hier: *kam(a)gan tükäl·biglär ol*. Das wurde bisher als eine Art Zusammenfassung der 22 Invokationen interpretiert. HAMILTON²⁵ übersetzt das mit: „Ils sont tous au complet“. Das soll wohl heißen: „[Die Götter] sind alle voll-

²¹ Vgl. WALDSCHMIDT-LENTZ 1933: 601. Anm., wo es heißt, dass die „Erlösergötter“ transzendent schon [immer] vorhanden waren.

²² Vgl. dazu SCHAEFER 1968: 81.

²³ Herr Kollege MICHEL TARDIEU (Collège de France) hatte nach dem Symposium die Freundlichkeit, mir umfangreiches Material zu senden, das er für ein Seminar zusammengestellt hatte. Dazu gehört auch die Mitteilung über den erwähnten koptischen Kommentartext. Leider können wir diese Frage hier nicht weiter verfolgen.

²⁴ Vgl. WALDSCHMIDT-LENTZ 1926: 85.

²⁵ HAMILTON 1986: I, 43.

ständig beisammen“. HAMILTON orientiert sich offenbar an den letzten Worten des parthischen Hymnus (*cyhr 'spwryft*), gewöhnlich übersetzt mit: „Vollkommenheit der Erscheinung(en)“²⁶. Die chinesische Wiedergabe der alttürkischen Formulierung von MA XIAOHE entfernt sich nicht weit von HAMILTONS Übersetzung²⁷. CLARK²⁸ übersetzt *kam(a)gan tükäl'biglär ol* mit: „He (i. e. Azruwā) is (these) Perfect Ones as a whole“. CLARK versteht also *ol* als das Subjekt des Satzes. Er schreibt im Kommentar²⁹: „... the last line may be translated as a confirmation that Azruwā ('He') is the 'whole' or embodiment of all the named deities and virtues“. Wir interpretieren diese letzten drei alttürkischen Wörter als Teil der 22. Invokation. *Ol* ist die Kopula, die nach unserer Meinung auch am Ende von allen anderen Invokationen zu ergänzen ist. Der vollständige Text der 22. Invokation wäre also: *y(a)ruk ašnu ulug nomkuti, kam(a)gan tükäl'biglär ol* „das Licht – von Anfang an existierend – ist der erhabene Licht-Nous und insgesamt die Vollkommenen“. Die 22. Invokation gilt also dem „Licht“ allgemein, manifestiert als *nomkuti* „Glorie der Religion“, normalerweise als Licht-Nous interpretiert³⁰.

Bleibt noch die Bezeichnung *tükäl'biglär*. Das Plural-Suffix weist darauf hin, dass hier von Personen die Rede ist, und wir glauben, dass damit die Elekten gemeint sind. Die Elekten sind mit dem *Nomkuti* eng verbunden, wie aus folgendem Zitat deutlich wird: *ašnu tugmš nom kuti k(a)mug rhandlar birlä* „die vor [dem Beginn der Zeit] entstandene Glorie der Religion mit allen Elekten“³¹. Die Elekten sind also auch vor dem Beginn der Zeit entstanden, es sind mithin auch Emanationen des Vaters der Größe. Dafür gibt es eine Reihe von mitteliranischen Zeugnissen, die ZIEME zusammengestellt hat³². Auch im alttürkischen Manichäismus war die Anrede *t(ä)ñrim* für die Elekten üblich, wahrscheinlich eine Bedeutungs-Entlehnung aus dem iranischen Manichäismus³³. Eine solche Anrede war übrigens auch im westlichen Manichäismus geläufig³⁴.

Der Licht-Nous gibt den Elekten die Kraft, die in ihrem Körper befindlichen Licht-Elemente in das Licht-Reich zu führen³⁵. Sie verdanken ihm also ihre übernatürliche Kraft, und es ist daher sinnvoll, wenn die Elekten in den Invokationen zusammen mit dem Licht-Nous erwähnt werden. Für diese Aufgabe war natürlich die moralische und

26 Vgl. SUNDERMANN 1997: 98. SUNDERMANN hält das für den Titel des Hymnus.

27 MA XIAOHE 2008: 195: *juzu yuanman* (G. 3018 11840 13734 7622) „vollständig und perfekt“.

28 CLARK 2013: 220.

29 CLARK 2013: 221.

30 Vgl. ÖZERTURAL 2008: 150 (Kommentar zu Z. 220).

31 M III 6 m. 3. Die Interpretation von WALDSCHMIDT-LENTZ (1933: 512) ist zu sehr von der Londoner Hymnenrolle beeinflusst: *ašnu tugmš* wird dort übersetzt mit: „erstmalig transformiert“. CLARK (2013: 251, 260) kommt der Sache näher, erklärt aber nicht, wer die *rhandlar* sein könnten.

32 ZIEME 1975: Fußnote zu Z. 150-151. Dazu auch SUNDERMANN 1997: 125.

33 Vgl. SUNDERMANN 1995: 265.

34 Vgl. SUNDERMANN 1995: 265.

35 SUNDERMANN 1995: 264; vgl. auch KLIMKEIT-SCHMIDT-GLINTZER 1984: 89.

rituelle Perfektion eine strikte Voraussetzung³⁶. Weil sie die Gebote Gottes vollständig ausführen, werden sie nach dem Tode direkt ins Licht-Reich gehen.³⁷ Es gibt übrigens noch einen weiteren Beleg von *tükällig* „vollkommen“, der auch in diese Richtung weist: Den „perfekten Hörer (*tükällig n(i)gošak*)“, der in Manichaica III³⁸ erwähnt wird, hat CASADIO (auf Grund einer koptischen Parallele) schon im Jahre 1992 mit den Elekten gleichgesetzt: Er wird nicht wiedergeboren, sondern auch er geht beim Tode direkt in das Licht-Reich.³⁹

Bibliographie

- BANG, WILLI / ANNEMARIE V. GABAIN (1929): Türkische Turfan-Texte II. In: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 1929. 22. 411-430.
- CLARK, LARRY (2013): *Uygur Manichaeon texts, translations, commentary*. Vol. 2: *Liturgical texts*. Turnhout (Belgien). (Corpus fontium Manichaeorum. Series Turcica. 2.)
- HAMILTON, JAMES (1986): *Manuscripts ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-Houang*. T. 1-2. Paris.
- MA XIAOHE [G. 7576 4294 3888] (2008): *Monijiao yu gudai xiyushi yanjiu* [G. 7969 8194 1352 13521 6188 10547 4031 13662 9893 13102 2266]. Beijing: Renmin University of China Press.
- MORANO, ENRICO (1982): The Sogdian hymns of „Stellung Jesu“. In: *East and West* N. 32. 9-43.
- MORIYASU TAKAO (2015): Uiguru manikyōshi kankei shiryō shūsei. In: *Heisei 26 nendo kinki daigaku kokusai jinbun-kagaku kenkyū-jo kiyō*. Tōkyō Heisei 27 nen / 2015. 1-137.
- ÖZERTURAL, ZEKİNE (2006): Die Terminologie der Seelenwanderung im uigurischen Manichäismus. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* N. F. 20. 170-175.
- ÖZERTURAL, ZEKİNE (2008): *Der uigurische Manichäismus. Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 74.)
- RYBATZKI, VOLKER (2006): *Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente. Eine lexikalische Untersuchung*. Helsinki. (Publikations of the Institute for Asian und African Studies. 8.)
- SCHAEFER, HANS HEINRICH (1968): *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Herausgegeben mit einem Nachwort von Carsten Colpe*. Darmstadt.
- SHOKRI-FOUMESHI, MOHAMMAD (2015): *Mani's Living Gospel and the Ewangelyōnig Hymns*. Qom (Iran).
- SIEWERT, KLAUS (2014): Kommentar zur Neufassung des deutschen Paternoster-Gebetes. In: RUDOLF SCHÜTZZEICHEL (ed.): *Das deutsche Paternoster-Gebet*. Münster. 9-13.
- SUNDERMANN, WERNER (1979): Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: *Altorientalische Forschungen* 6. 95–133.
- SUNDERMANN, WERNER (1995): Who is the Light-NOYΣ and what does he do? In: A. VAN TONGERLOO / J. v. OORT (ed.): *The Manichaeon NOYΣ. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*. Louvain. (Manichaeon Studies. 2.) 255–265.

³⁶ SUNDERMANN 1995: 265.

³⁷ Vgl. BANG-GABAIN 1929: 414, Z. 3-4; s. auch die Neubearbeitung dieses Textes in MORIYASU 2015: 11, Z. 3-4.

³⁸ LE COQ 1922: 12. Reediert von ÖZERTURAL 2008: 412.

³⁹ Vgl. ÖZERTURAL 2006: 172.

- SUNDERMANN, WERNER (1997): *Der Sermon von der Seele, eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme: die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele“*. Turnhout (Belgien). (Berliner Turfantexte. XIX.)
- TSUI CHI (1943): Mo ni chiao hsia pu tsan. "The lower (second ?) section of the Manichaeian hymns". In: *Bulletin of the School of Oriental and African studies* 11. 174-219.
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1926): Die Stellung Jesu im Manichäismus. In: *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Klasse. 1926, 4.
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1933): Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 1933, 13. 480-607.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin. (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte. V.)

**Teil III Der östliche Manichäismus und
interkulturelle Fragestellungen**

CHRISTIANE RECK (Berlin)

Manichäisch oder christlich? Detektivische Arbeit an einem soghdischen Turfanfragment

Die Arbeit am dritten Band des Kataloges der mitteliranischen Fragmente in soghdischer Schrift in der Berliner Turfansammlung widmet sich neben den soghdischen christlichen Manuskripten auch jenen, deren Zuordnung unsicher ist. Das sind neben Dokumenten, Briefen, medizinischen bzw. pharmakologischen Textfragmenten auch mehr oder weniger als Kritzeleien zu bezeichnende Textteile und Fragmente, die wenig Aufschluss über ihre religiöse Provenienz zeigen. Sie werden unter dem Titel *Varia* beschrieben. Ein Beispiel sei hier vorgestellt: So 10030(3) (Abb. 1). Das Fragment ist 7,4 x 12,7 cm groß. Auf dem Fragment befindet sich kein Fundsigel. Das Label auf dem Glas gibt an: T I 634. Das bedeutet, dass das Fragment aus den Funden der 1. Expedition stammt und im Bündel 634 verpackt war. Wahrscheinlicher Fundort ist daher Qočo. Anhand der Schriftorientierung (seitliche Wendung bei horizontaler Leserichtung) kann man schließen, dass es sich um ein Kodexblatt handelt. Diese Annahme wird unterstützt durch den schwach erkennbaren Rest einer roten Linie auf der Seite 2. Ein kurzzeiliges Pustakablatt, worum es sich streng genommen auch handeln könnte (Über-Kopf-Wendung bei vertikaler Leserichtung), hätte so eine rote Linie mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht. Somit ist die buddhistische Provenienz nahezu ausgeschlossen, denn buddhistische Bücher hatten keine Kodexform, sondern waren Rollen oder Pustakabücher nach indischem Vorbild.¹ Da die Ränder nicht vollständig erhalten sind, wird nicht ohne weiteres erkennbar, welches die Recto- und welches die Verso-Seite gewesen sein könnte. In der Regel ist der innere Rand schmaler als der äußere. Oft weisen die äußeren unteren Ecken auch eine Rundung und eine Verschmutzung durch das Blättern auf. Dies liegt hier nicht vor.

Die Zeilen sind offensichtlich mit einer Länge von 10,5 cm vollständig erhalten. Somit liegen zwei fortlaufende Texte von jeweils vier Zeilen vor. Der Abstand der Zeilen beträgt 1,3 cm. Die Schrift ist mit einer Tusche geschrieben, deren Farbe eher als dunkelgrau denn als schwarz zu bezeichnen ist. Der Duktus der Schrift ist eine gepflegte Kursive. Das *y* ist häufig vom folgenden Buchstaben isoliert geschrieben. Die Finalbögen verbinden wie in vielen kursiven manichäischen und christlichen Handschriften oft die Wörter miteinander. Das *δ* entspricht einem sehr häufig sowohl in manichäischen Texten als auch in den beiden christlichen Psalmbuchhandschriften vorkommenden Typ. Ein separat geschriebenes *z* kommt sowohl in manichäischen

¹ Eine Ausnahme bildet z.B. die Handschrift Pelliot Ouïgour 1, die Teile des alttürkischen *Arañemi-jåtaka* beinhaltet. Hier handelt es sich offensichtlich um ein Kodexbuch, s. HAMILTON 1986, Band 1: 1–20, Faksimiles: Band 2: 267–270. Dies wie auch die Interpunktion sind Merkmale manichäischer Schreibtradition.

Kodextexten² als auch in der von M. SCHWARTZ und N. SIMS-WILLIAMS³ veröffentlichten großformatigen Psalmbuchhandschrift vor. Die Interpunktion des vorliegenden Textes besteht aus zwei kleinen Punkten. Auf Seite 2 /2/ ist neben der roten Randliniierung ganz schwach eine rote Umrandung oder Punktierung ober- und unterhalb dieser Punkte erahnbar. Ersteres wäre ein Zeichen für die für manichäische Texte typische Interpunktion, letzteres für die in den Psalmbuchhandschriften übliche. Zwei kleine Punkte stellen die Interpunktion der melkitischen Psalmenhandschrift dar.⁴ Aber auch in manichäischen Handschriften sind die roten Umrandungen gelegentlich weggelassen worden oder erloschen. Die rote Randliniierung auf der Seite 2 spricht für einen manichäischen Text. In den christlichen Manuskripten ist eine graue oder schwarze Randliniierung typisch, wenn sie überhaupt vorhanden ist.⁵

Es ist unbekannt, ob und wieviel Text zwischen den beiden Teilen fehlt. Eine Faustregel besagt, dass bei vielen Fragmenten die Höhe eines Blattes ca. doppelt so groß ist wie seine Breite. So könnten wir von 10,5 cm Schriftspiegelbreite auf ca. 21 cm Schriftspiegelhöhe schließen. Doch kann es sich auch um ein quadratisches Blatt oder ein ganz anders im Verhältnis der Seiten stehendes Blatt gehandelt haben.⁶ Die Breite der Ränder ist unbekannt, da sie nur zu einem kleinen Teil erhalten sind. Der untere Rand ist 2,2 cm hoch. Aussagen über einen oberen Rand und ob es eine Überschrift gegeben hat, sind nicht möglich. Die manichäischen Fragmente können sowohl Seiten- als auch Zwischenüberschriften haben. Die christlichen Fragmente der einen Psalmbuchhandschrift sind gekennzeichnet durch syrische Rubriken zwischen den einzelnen Psalmenversen. Bei der anderen Psalmenhandschrift befindet sich eine griechische Entsprechung des Psalmenincipits auf dem oberen Rand, die allerdings nicht als Überschrift gestaltet ist.⁷

Übersicht über kodikologische Argumente:

für manichäische Provenienz:	Für christliche Provenienz:
Kodexformat	Kodexformat
Grobes Papier	Grobes Papier
	Eher graue Schriftfarbe
Interpunktion: zwei Punkte mit roter Umrandung (unsicher)	Interpunktion: zwei oder vier Punkte, zwei schwarz, zwei rot (unsicher)
Rote Randliniierung	
Kursive Schrift	Kursive Schrift

² So 10200(5), So 18700.

³ SCHWARTZ / SIMS-WILLIAMS 2014.

⁴ SIMS-WILLIAMS 2004 und 2011.

⁵ Z.B. So 12601= MIK III 59.

⁶ GULÁCSI 2005: 77.

⁷ SIMS-WILLIAMS 2004 und 2011.

Der Vergleich führt zu dem Ergebnis, dass die rote Randliniierung für die manichäische Provenienz spricht. Die nicht so kräftig schwarze Farbe der Schrift wäre das einzige Argument für christliche Herkunft.

So sollte nun der Inhalt des Textes näher betrachtet werden.

Transliteration:

- 1.S./1/ ZKwyh wštm'xy cyntr " p'rZY
 /2/ kδ' pry-m'yδ 'βc'npδ 'M w'βw
 /3/ pt(y'r)y 'pryw wyš'kk w(°)ptr'myst
 /4/ xcy pts'r wštm'xy znpy šyr'kw
 2.S./1/ s'št 'krty " ZY ynt'k '(rkh)
 /2/ [Z]Y 'krt'ny pr pstn' s'št "
 /3/ p'rZY šyr'kk ZY ynt'kw 'rky-h
 /4/ ZKh ny'm ZY pty'p 'yw 'yw z-mny'

Übersetzung:

- 1.S./1/ ... in dem Paradies; denn,
 /2/ wenn <er> in dieser Welt mit viel
 /3/ Unglück zusammen edel und so sehr beruhigt
 /4/ ist, dann <ist> des Paradieses Ufer gut ...
 2.S./1/ ... soll man machen. Böses Werk
 /2/ und Sünden soll man aufschieben;
 /3/ denn des guten und des bösen Werkes
 /4/ Zeit und Anteil ist jederzeit ...

Die zuverlässigen Indikatoren wie Götternamen, Eigennamen oder eindeutig christliche oder manichäische Stichworte sind nicht vorhanden. Die gegebenen Stichworte sind sowohl manichäisch als auch christlich belegt:

1.S./1/ wštm'x „Paradies“: Gut bezeugt in manichäischen und christlichen Texten.⁸ Wegen der Verbindung *wštm'xy znpy* „coast of the paradise“ plädierte Y. YOSHIDA für eine manichäische Provenienz des Fragmentes.⁹ Im soghdischen Parabelbuch wird tatsächlich „... das jenseitige Ufer, das niemand [kennt], ist das duftende, herrliche Paradies, ...“ angeführt (Text b/54–55/: ... 'wrδp'r ptznp'y ky ZY šw ''δy L' [yrβty] xwty xcy xw βwδ'nty p'r'yz wštm'x ...).¹⁰ Der Gedanke, dass der Kreislauf der Wiedergeburten mit einem Ozean verglichen wird, der überquert werden muss, um das Nirvāṇa zu erreichen, ist nach P. O. SKJÆRVØ ein weit verbreiteter buddhistischer Topos, der auch

⁸ SIMS-WILLIAMS / DURKIN-MEISTERERNST 2012: 205, SIMS-WILLIAMS 2012: 141–142, und SIMS-WILLIAMS 2014: 86–87.

⁹ YOSHIDA 2008: 56. Meine ursprünglich abweichende Lesung habe ich dadurch revidiert.

¹⁰ SUNDERMANN 1985: 23 und BENKATO 2017: 58.

in der manichäischen Lehre Fuß gefaßt hat.¹¹ Dabei bezieht er sich auf die o.g. Stelle im Parabelbuch. Auch alttürkische buddhistische Texte sprechen vom „diesseitigen Ufer des *saṃsāra*“ und vom „jenseitigen/anderen Ufer des [*nirvā*]ṇa“¹².

In christlichen Bibeltexten ist vom Paradies nur selten die Rede.¹³ Im Alten Testament wird vom Garten Eden, bzw. dem Garten Gottes gesprochen.¹⁴

/1.S./2/ 'βc'npδ „Welt“: Gut bezeugt in manichäischen Texten,¹⁵ in christlichen Texten nicht ganz so häufig vertreten.¹⁶

/1.S./3/ pty'ry „Widerwärtigkeit, Unglück, Widerspruch, Opposition“ ist in manichäischen und christlichen Texten belegt¹⁷, in den Bedeutungen „opposition, adversity, misfortune“ auch manichäisch belegt.

/1.S./3/ wyš'kk: Bei GHARIB als „herb, medical plant“¹⁸ und als in buddhistischem Kontext „excellent, splendid“¹⁹. Christlich belegt als *wyšq* „noble“²⁰. An dieser Stelle wies Y. YOSHIDA darauf hin, dass man übersetzen könnte: „(An elect will be staying) in the paradise because in this world he is noble and so peaceful/calm (even) with such misfortune.“²¹

/1.S./3/ w'ptr'myst: verstärkte Elativ-Konstruktion mit *w'*- und *(')st*.²² *ptr'm* ist bisher nur als Substantiv „quiet, peace“ oder als Verb *ptr'm*- Präs.-st. intransitiv „to become still, cease“, oder transitiv „to still, quieten“ bekannt.²³ Verwendung in manichäischem und buddhistischem Kontext. Gab es möglicherweise ein bisher unbelegtes Adjektiv **ptr'my* „peaceful“, das hier gesteigert wurde?²⁴

11 SKJÆRVØ 1994: 251–252 unter Berufung auf SOOTHILL / HODOUS: 250b, 257b und 267a.

12 ZIEME 1996: 124/125 (Z. 37), WILKENS 2007: 92/93 (Z. 636), AYAZLI 2012: 114/173 (Z. 664–665). Für diese Hinweise danke ich ARZU DEVECI.

13 Dreimal im Neuen Testament: Lk 23,43 Passionsgeschichte „heute wirst Du mit mir im Paradies sein ...“, 2. Kor., 12,4 und Off. 2,7).

14 Genesis 2.8-16 und 3.23+24, sowie Prophet Ezechiel 31.8+9, s. Bremer Biblische Hand-Konkordanz, Berlin 1952. Für die Hinweise danke ich meinem Vater, FRIEDEMANN SCHUBERT.

15 SIMS-WILLIAMS / DURKIN-MEISTERERNST 2012: 4 ('fcmbδ).

16 SIMS-WILLIAMS 2014: 141.

17 SIMS-WILLIAMS / DURKIN-MEISTERERNST 2012: 159, MÜLLER / LENTZ 1934: 13 [514] (Text 1,5) und S. 23 [524] (Text 3, 18) und SIMS-WILLIAM 2015: 232.

18 GHARIB 1995: # 10496.

19 GHARIB 1995: # 10497.

20 GHARIB 1995: # 10502.

21 YOSHIDA, Mail v. 7. März 2015.

22 GHARIB 1995: # 9771 und GERSHEVITCH 1961: §§ 1309–1311.

23 GHARIB 1995: # 7810 und # 7813.

24 YOSHIDA, Mail v. 7. März 2015.

/1.S./4/ znp „Ufer“ ist auch als *zmb* (in manichäischer bzw. syrischer Schrift) sowohl in manichäischem, als auch christlichem und buddhistischem Kontext belegt.²⁵

Die folgenden Wörter auf der Seite 2: *s'št* (3. Sg. Präs. v. *s'c-* „passend, notwendig sein“), *'krty* „tun, machen“ (Prät.-Infinitiv), *γnt'k* „übel“, *'rkh* „Werk, Arbeit“, *ny'm* „Zeit“, *pty'p* „Anteil“ und *'yw 'yw z-mny'* „jederzeit“ sind sowohl christlich als auch manichäisch gut belegt.

/2.S./2/ 'kr'tny „Sünde“ ist eine Form, die in manichäischen und buddhistischen Texten vorkommt. In christlichen Texten wird *qt'ny* verwendet.²⁶

/2.S./2/ pstn- „Aufschub“ (Nomen, fem.) ist sowohl in christlichem als auch buddhistischem Kontext belegt.²⁷ Ein manichäischer Beleg befindet sich in einem schwierigen Kontext, am „Ende einer Erzählung deren Inhalt unklar ist“.²⁸ Zwei weitere Belege befinden sich in einer sehr kursiven Handschrift in St. Petersburg, L 27 (SI Kr IV / 217, Inv. nr. 2963), Z. 3 und 8. Es wird hier im Zusammenhang mit *γr'n* als „schwere Zeit“ (bzw. Pl. „Zeiten“) übersetzt.²⁹ Merkwürdig ist, dass das folgende *s'št* nicht mit einem Verb verbunden ist. So könnte das Satzende vielleicht übersetzt werden: *pr pstn' s'št* „im Verzug soll sein“, freier: „soll man aufschieben“. Erwarten würde man allerdings eine ganz andere Aussage: „Gute Taten soll man tun. Üble Taten sollte man beenden / vermeiden, ohne Aufschub.“³⁰ Es wären dann zwei Fehler im Satz anzunehmen: *pr* statt *pw* und das Auslassen eines Verbes im Infinitiv, das für „beenden“ bzw. „vermeiden“ steht, so vielleicht *'wxr* bzw. *pr'yc* oder *'nc'y*.³¹

Es gibt in dem Text keine verkürzten Verbformen, wie sie in christlichen Texten häufig auftreten.

Neben der oben vorgeschlagenen Seitenabfolge könnte auch die umgekehrte möglich sein:

„... soll man machen. Böses Werk und Sünden soll man aufschieben; denn des guten und des bösen Werkes Anteil und Zeit <ist> jederzeit ...“

„... im Paradies; denn, wenn in dieser Welt mit viel Unglück zusammen der Edle sehr beruhigt ist, dann <ist> des Paradieses Ufer gut ...“

25 GHARIB 1995: # 11314 und # 11356, SIMS-WILLIAMS / DURKIN-MEISTERERNST 2012: 232.

26 GHARIB 1995: # 812 und # 4950.

27 GHARIB 1995: # 7450.

28 So 10100k /1. S./26/, RECK 2006: 32–34 (VOHD 18, 1 # 33), SIMS-WILLIAMS / DURKIN-MEISTERERNST 2012: 149.

29 RAGOZA 1980: 25–26, Taf. XI unten.

30 So Y. YOSHIDA: „One should perform [good actions] and one should stop the evil work without delay“, Mail v. 7. März 2015.

31 SIMS-WILLIAMS / DURKIN-MEISTERERNST 2012: 10, 37 und 146.

Die Aussage der beiden Textpassagen ist folgende: Es geht um ein Paradies, in dem der Erwählte (vermutlich) zur Ruhe kommt, obwohl die Welt voller Widerwärtigkeit ist. Man soll die Untaten verschieben. Sie sind neben den guten Taten allgegenwärtig ...

Zur Ruhe zu kommen, ist eine buddhistische Vorstellung. Ebenso die gleichzeitige Gegenwärtigkeit der schlechten und der guten Taten, so dass man die üblen nur hinausschieben, aber nicht vermeiden kann. Ein buddhistischer Einfluss auf die christlichen Texte in Turfan ist nicht nachgewiesen. Aber manichäische Texte mit buddhistischem Einfluss liegen uns vor. Der buddhistische Anklang und die Erwähnung des „Ufers des Paradieses“ bestätigen neben den formalen Aspekten Y. YOSHIDAS Meinung, dass wir es mit einem manichäischen Text zu tun haben.

Bibliographie

- AYAZLI, ÖZLEM (2012): *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap. Karşılaştırmalı Metin Yayını*. İstanbul. (Türk Dil Kurumu yayınları 1051. Eski uyurca Kütüphanesi 1.)
- BENKATO, ADAM (2017): *Āzandnāmē: An edition and literary critical study of the Manichaean-Sogdian Parable-Book*. Wiesbaden. (Beiträge zur Iranistik. 42.)
- GERSHEVITCH, ILYA (1961): *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
- GHARIB, BADRI / BADRESAMAN = BADR AZ-ZAMĀN (1995): *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*. Tehran.
- 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. (Nag Hammadi and Manichaean Studies. 57.)
- HAMILTON, JAMES (1986): *Manuscrits ouïgours du IX^e-X^e siècle de Touen-Houang*. 1-2. Paris.
- MÜLLER, F. W. K. / LENTZ, WOLFGANG (1934): "Soghdische Texte II". In: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 21. Berlin.
- RAGOZA, A. N. (1980): *Sogdijskije fragmenty central'no aziatskogo sobranija instituta vostokovedenija*. Moskva.
- RECK, CHRISTIANE (2009): Snatches of the Middle Iranian "Tale of the Five Brothers". In: JASON DAVID BEDUHN (Hrsg.): *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*. Leiden-Boston, 241–257, Tafeln. (Nag Hammadi and Manichaean Studies. 64.)
- SCHWARTZ, MARTIN / SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2014): A Sogdian Psalter. In: SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (Hrsg.): *Biblical and other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*. Turnhout, 7–53. (Berliner Turfantexte. XXXII.)
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2004): A Greek-Sogdian Bilingual from Bulayïq. In: CARILE, ANTONIO (Hrsg.): *La Persia e Bisanzio: convegno internazionale (Roma, 14 - 18 ottobre 2002)*, 623–631.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2011): A New Fragment of the Book of Psalms in Sogdian. In: *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö*. Leuven, 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. XVIII, 4.)
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2015): *The Life of Serapion and other Christian Sogdian Texts from the Manuscripts E 25 and E 26*. Turnhout. (Berliner Turfantexte. XXXV.)

- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS / DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2012): *Dictionary of Manichaean Texts*. Volume III. *Texts from Central Asia and China*. Part II. *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*. Turnhout. (Corpus Fontium Manichaeorum.)
- SKJÆRVØ, P. OKTOR (1994): Venus and the Buddha, or How Many Steps to Nirvana? Some Buddhist Elements in Manichean Literature. In: PETR VAVROUŠEK (Hrsg.): *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*. Praha, 239–254.
- SOOTHILL, WILLIAM EDWARD / HODOUS, LEWIS (1937): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London.
- SUNDERMANN, WERNER (1985): *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*. Mit einem Anhang von FRIEDMAR GEISLER über Erzählmotive in der Geschichte von den zwei Schlangen. Berlin. (Berliner Turfantexte. XV.)
- WILKENS, JENS (2007): *Das Buch von der Sündentilgung. Edition des alttürkisch-buddhistischen Kšanti Kılğuluk Nom Bitig*. Turnhout. (Berliner Turfantexte. XXV. 1.)
- YOSHIDA, YUTAKA (2008): Rez. zu CHRISTIANE RECK: Mitteliranische Handschriften. Teil 1. Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift. In: *Indo-Iranian Journal* 51, 51–61.
- ZIEME, PETER (1996): *Altun Yaruq Sudur. Vorworte und das Erste Buch. Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanzsūtra (Suvārṇaprabhāsottamasūtra)*. Turnhout. (Berliner Turfantexte. XVIII.)

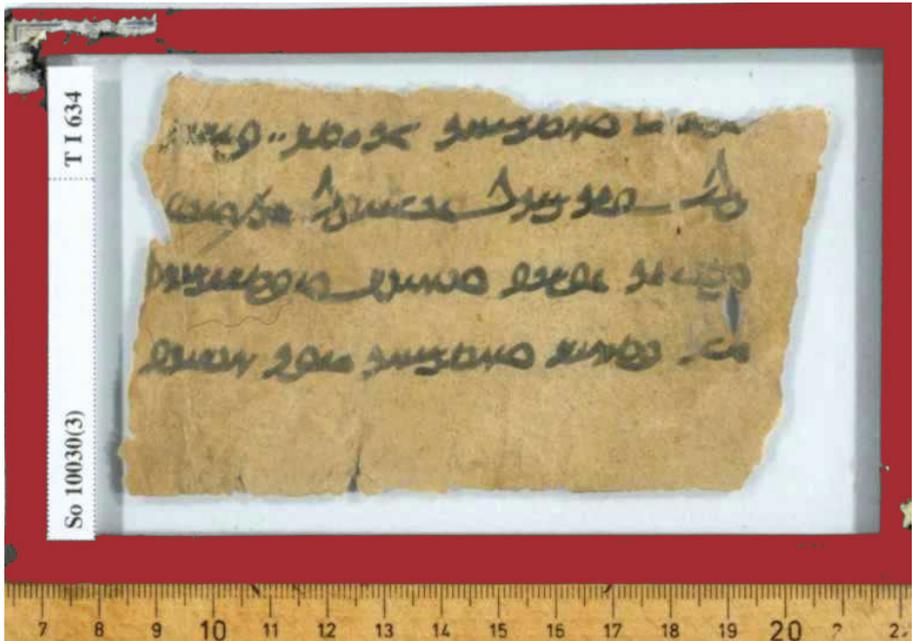


Abb. 1: So 10030(3)/1. Seite

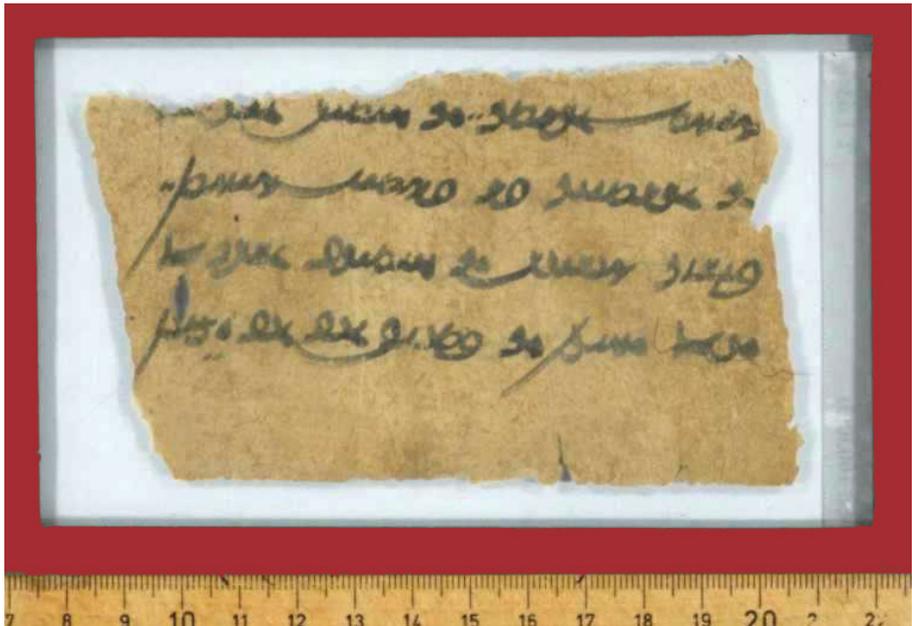


Abb. 2: So 10030(3)/2. Seite

Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung

Fotos: Staatsbibliothek zu Berlin

MICHEL TARDIEU (Joigny/Frankreich)

La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nây

Les données narratives des fragments M 46, M 652^r + 526^r

WERNER SUNDERMANN publiait en 1973 plusieurs fragments de Turfan en moyenne, incomplets et détériorés, concernant deux paraboles manichéennes, dont seule la première d'entre elles a conservé quelques mots de son epimythion¹. En dépit du mauvais état du support, l'éminent philologue réparait avec son acribie habituelle que la parabole en question concernait « die Schilderung einer sich im Liebesschmerz nach einem wunderbaren Knaben verzehrenden Prinzessin. Sie von ihrem Leiden zu heilen, sendet der König seine Mannen aus, die den Knaben fangen sollen. Der Anfang bringt Worte der Prinzessin² ». Une histoire d'amour profane dans la très ascétique littérature manichéenne est une heureuse surprise. C'est la raison pour laquelle je désire examiner cette pièce orpheline, en articulant mon point de vue sur le questionnement de l'Arbeitstagung: que nous apprend cette insolite histoire d'amour sur une religion universelle qui a disparu ?

Je reproduis, avec restitutions nouvelles, le texte de l'histoire qu'on a chez SUNDERMANN:

(La princesse dit): « Dès que vous aurez amené ce garçon, donnez-le moi en mariage ». Le roi envoya à trois reprises chevaux et gens, avec cet ordre: « Allez chercher ce garçon ». Ils allèrent et se postèrent autour de l'arbre, et dirent: « Le roi te convoque ». Le garçon ne (descendit) pas. Trois fois, *le taureau vint, attaqua les soldats (et) les tua*³. Le roi dit: « Que faire ? Chevaux et gens ont péri, ma fille va succomber ».

Or, il y avait là une vieille femme. Elle dit: (« Essaye avec moi »). Le roi: « Comment vas-tu t'y prendre ? ». Elle prit du vin et un agneau, et alla s'asseoir sous l'arbre.

1 SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin (Berliner Turfantexte IV), 85-86, texte Nr. 24, M 46 (= lignes 1634-1675), M 652 + 526 (= lignes 1676-82). L'inventaire des matériaux manichéens et de leurs identifiants culturels, relatifs aux fables d'animaux et aux contes oraux, n'est à ce jour pas fait. Mani et ses disciples racontaient ces histoires pour obtenir un epimythion, solution gnomique à application concrète dans la prédication ; il n'existe pas, non plus, de synthèse comparative et critique de ce genre littéraire, intégrant les apports manichéen et turco-bouddhique ; sur ce dernier, voir LAUT, JENS PETER / KLAUS RÖHRBORN (Hrsg.) (1990): *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 27).

2 SUNDERMANN 1973: 84.

3 SUNDERMANN 1973 lit les lignes R 8-10 du M 46 ainsi: (s)h / [3-4] (ʿw)ʿm • [m](rd)whmʿ(n) / [2-3] (q)yrđ ʿw(z)[d], « (Dr)ei [] (Mal) die (Man)nen [] machte er < und > tö(tete) ». Comme l'attestent les versions orales de l'histoire (voir *infra*), ce n'est pas le garçon qui tue les gens du roi, mais son auxiliaire, le taureau. Il faut donc lire: (s)h [jʿr g](ʿw) ʿm(d) • [m](rd)whmʿ(n) [tg] (q)yrđ ʿw(z)[d].

Elle lia les pattes de l'agneau et le frappa à la queue. Le garçon dit: « Frappe au cou ». Elle le frappa à la queue. Elle dit au garçon: « Viens me montrer ». Le garçon descendit de l'arbre, pensant qu'il allait lui montrer. La femme lui donna du vin. Dès qu'il en eut pris, il perdit connaissance. Elle le chargea sur un âne et l'emmena au roi, qui le donna à sa fille.

Dans le (palais), il (le roi) fit trois portes. Deux en cuivre et en étain. Pour la (porte) intérieure, il mit ensemble du fer sans compter et de l'étain sans compter, et en fit une porte.

Quand le garçon revint à lui, il joua de ses flûtes. Le taureau l'entendit. Il vint et brisa les deux portes. Il arriva à la troisième porte. Avec puissance il les brisa, et brisa sa corne unique. Il entra, enleva le garçon et l'emporta. Il dit au garçon: « À (ta voix, je suis venu)...

Le roi est *'hrmyn* (....) ; la vieille femme (est) ; les trois flûtes sont les (cinq) commandements des élus ; les trois portes (sont) *'dwr*, *'wrzwg*, (et *'z*). (....)

En appendice de l'édition de SUNDERMANN, FRIEDMAR GEISSLER a relevé quatre thèmes de cette parabole manichéenne, propres à la structure morphologique du conte international répertorié dans les usuels⁴. 1) L'amant courtisé se cache dans un arbre et refuse de descendre. Une vieille femme parvient à appâter celui qui se dérobe et à le faire descendre. Elle fait semblant de jouer les godiches, en exécutant de travers les gestes de tuer ou de préparer à manger. Le jeune homme lui montre comment s'y prendre et se trouve pris du même coup. 2) Le héros est enfermé derrière plusieurs portes. 3) Il dispose de moyens extraordinaires, en l'occurrence instruments de musique, plusieurs flûtes. 4) Aux côtés du héros, se tiennent des auxiliaires surnaturels, en l'occurrence un taureau.

Les motifs relevés par FRIEDMAR GEISSLER sont des éléments signifiants et actifs de la Princesse amoureuse: ruse, séquestration, objet magique, animal secourable. Tel est le squelette du conte. Jusque-là, rien d'original. L'innovation est dans les modalités de la mise en marche des motifs par les fonctions: pour la ruse une vieille femme, entremetteuse aux gestes insensés, voix matérialisée en démon à forme humaine ou animale et située entre palais et forêt ; pour la séquestration, un roi technologue et métallurge, artisan des alliages (cuivre, étain, fer) à la façon des *Kawân* mythologiques⁵; pour l'objet magique, trois flûtes (*se nây*), qui sont les instruments d'ouverture de chaque séquence, opérateurs des changements de lieux ; enfin pour l'animal

⁴ GEISSLER, FRIEDMAR (1973): *Einige Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte*. In: SUNDERMANN 1973: 141. Les usuels de renvoi sont THOMPSON, STITH (1953-1968): *Motiv-Index of Folk-Literature*. New Enlarged and Revised Edition, I-VI. Copenhagen; EBERHARD, WOLFRAM / PERTEV NAILI BORATAV (1953): *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden.

⁵ Le travail des métaux est l'objet d'une réponse de Mani dans le *Kephalaion* CXXIV, voir FUNK, WOLF-PETER (1999): *Kephalaia I. Zweite Hälfte. Lieferung 13/14*. Stuttgart (*Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin*), 300-301 (je dois cette référence à l'amitié de DUBOIS, JEAN-DANIEL).

secourable, taureau (*gâw*), nom collectif de la puissance animale sauvage opposée au roi forgeron. On aboutit à un ensemble de séquences à combinaison de variantes susceptibles de correspondre à un territoire culturel. L'histoire de la Princesse amoureuse en version manichéenne renvoyait, pour moi, à l'époque où je me suis intéressé à ce texte, à un modèle narratif identifiable par la classification internationale des contes de tradition orale, enquête que FRIEDMAR GEISLER avait laissée de côté.

Le repérage des versions orales sous-jacentes

J'ai proposé en 2001 d'identifier l'histoire manichéenne ci-dessus au conte type AT 534 de la classification internationale, *The Youth Who Tends the Buffalo*⁶. L'enchaînement des séquences y sont les suivantes. Séquence I: un garçon, perdu ou abandonné, échappe à un tigre et trouve refuge près de buffles sauvages dans la forêt ; il les soigne et, en échange, les buffles protègent le garçon en lui faisant don d'une flûte avec laquelle il pourra appeler au secours. Séquence II: le garçon se baigne dans la rivière et perd un de ses cheveux ; avalé par un poisson, le cheveu arrive à une princesse qui tombe amoureuse ; le roi envoie un perroquet (corbeau) rechercher le garçon, l'oiseau vole la flûte et ramène le garçon au palais. Séquence III, deux fins possibles: ou le garçon appelle ses buffles qui le délivrent, ou le garçon épouse la princesse.

Cette taxinomie fait apparaître que l'organisation des séquences assigne à chacune d'elles un décor propre: la forêt (séquence I), le transfert de la forêt au palais royal (séquence II), la formule conclusive hésite sur le choix de l'espace définitif pour le héros (séquence III): ou bien il y a retour à I (le garçon refuse la société établie, et ses buffles le ramènent dans la forêt), ou bien il s'installe au palais par la convention sociale des noces avec la princesse. Le problème anthropologique, qui fait découvrir l'intérêt des manichéens pour cette histoire et la mutation du conte oral au genre littéraire d'un *exemplum* édifiant, est bien celui du choix de vie en fonction du mariage: convention ou bien déni.

L'aire de collectage de l'AT 534 est indien: trois versions de l'Uttar Pradesh en hindi oriental, quatre provenant du Chota Nagpur Plateau (Jahrkhand), cinq chez les Santal du Bihar et de l'Orissa, une recension propre aux Lepchas du Sikkim, et enfin une version lhota naga (Nagaland), ces deux dernières non signalées par les répertoires. Le domaine indien représenté se trouve donc confiné à l'Inde du Nord-Est. À la

6 AARNE, ANTTI / STITH THOMPSON (1961): *The Types of the Folktale*. Helsinki, p. 192; THOMPSON, STITH / WARREN E. ROBERTS (1960, 1991): *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon*, Helsinki, n° 24, p. 79-80. Identification: TARDIEU, MICHEL (2000-2001): Contes et apologues des manichéens orientaux à l'usage des laïcs. In: *Annuaire du Collège de France*, 101, p. 547; (2001-2002), 102, p. 613. L'AT 534 ne figure plus dans la nouvelle classification de UThER, HANS-JÖRG (2004): *The Types of International Folktales, I-III*. Helsinki. Sur la raison générale de cette élimination (insuffisance de monographies régionales et absence de témoins littéraires, voir UThER 2004, I, p. 8). UThER ignore l'existence de la littérature manichéenne.

différence des riches résultats comparatifs obtenus par l'enquête de JENS WILKENS sur d'autres matériaux narratifs des Berliner Turfantexte IV⁷, la Princesse amoureuse n'a d'autres témoins littéraires que les fragments manichéens de Turfan⁸ ; elle est donc dépourvue d'histoire exégétique interreligieuse. La tradition orale la plus proche de la version de Turfan est un récit lepcha. Il fait partie de l'ensemble foisonnant de mythes et de légendes (*lúngten sung*) accumulé durant des siècles avant la bouddhisation des Lepchas au XVIII^e siècle⁹. Il a été collecté par CHERIDAH DE BEAUVOIR STOCKS (1887-1971) au monastère de Lingthem, village du Dzongu, dans le Nord Sikkim, le 9 mai 1925¹⁰. Les séquences s'y enchaînent de la façon suivante:

L'enfant devenu roi des buffles

Un orphelin¹¹ est enlevé par un tigre. Il réussit à tromper l'animal en s'échappant tout nu. Dans sa fuite il trouve une étable sans gardien. Il y a là du beurre et du fromage, l'enfant mange, puis il grimpe sur un arbre-fougère où il s'endort. Le soir venu, le garçon est réveillé par les animaux rentrant à l'étable. Ils portent de longues cornes. Ce sont des buffles. Ceux-ci constatent que l'étable a été balayée, et que l'on a mangé beurre et fromage. Ils aperçoivent dehors l'enfant dans l'arbre, avec le tigre couché aux pieds. Ils foncent sur la bête et l'encornent. Les buffles creusent des entailles sur le tronc pour faciliter la descente de l'enfant, puis ils le portent avec leurs cornes jusqu'à la cabane. Les buffles demandent à l'enfant de devenir leur roi car, disent-ils, personne jusqu'à présent n'a pris soin de nous. Ils lui remettent deux flûtes en or, et deux autres en bambou¹². Si, disent-ils, un danger se présente, joue des flûtes en or, nous viendrons aussitôt à ton secours. Mais si tu veux faire de la musique, joue des flûtes de bambou, nous saurons que tu te distrais.

7 WILKENS, JENS (2003): Indiens Beitrag zur Erzählungsliteratur der zentralasiatischen Manichäer. In: SVEN BRETTFELD / JENS WILKENS (Hrsg.): *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt*. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 61), 239-258.

8 Sauf erreur. Elle est absente des recueils de contes que j'ai pu consulter (Kathâsaritsâgara, Tripiṭaka chinois, Mille et Une Nuits, Jatakas pali. Pour le Tripiṭaka: CHAVANNES, EDOUARD (1910-1934): *Cinq cents contes et apologues*, I-IV. Paris. L'histoire est absente aussi des inventaires de SCHWARZBAUM, HAIM (1968): *Studies in Jewish and World Folklore*. Berlin; EL-SHAMY, HASAN M. (2004): *Types of the Folktale in the Arab World*. Bloomington.

9 Sur cet ensemble de traditions orales: PLAISIER, HELEEN (2006): *A Grammar of Lepcha*. Leiden, p. 4.

10 BEAUVOIR STOCKS, CHERIDAH DE (1925): Folk-lore and Customs of the Lap-chas of Sikkim. In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S. 21, p. 458-460. Version non signalée par AARNE, ANTTI / STITH THOMPSON (1961).

11 Dénommé *Ryothub-sang*. Je ne modifie pas la transcription des noms lepchas adoptée par CHERIDAH DE BEAUVOIR STOCKS (1925).

12 La flûte de bambou est un instrument de musique très répandu chez les Lepchas: NEBESKY-WOJKOWITZ, RENÉ DE (1952): Hochzeitslieder der Lepchas. In: *Asiatische Studien*, 6, p. 30-31.

Le chasseur venu du pays Lung-da¹³

Chaque matin, le troupeau allait paître, laissant le garçon seul à l'étable. Un beau jour, un chasseur vint du pays Lung-da. Il crut que le garçon aux flûtes d'or était un riche prince. Le roi de ce pays, dit-il, a une fille qui n'a tété que trois fois le sein de sa mère, puis elle a été mise dans une pièce obscure¹⁴ : pourquoi n'essaierais-tu pas de la voir ? Mais le garçon refusa de quitter son étable. Quand le chasseur voulut l'enlever de force, l'enfant joua de ses flûtes en or. Tous les buffles accoururent, têtes baissées. Le chasseur prit peur et s'en retourna au pays Lung-da. Il raconta au roi qu'il avait rencontré un prince merveilleux ; il avait bien essayé de l'enlever mais un troupeau de buffles était accouru dès que l'enfant s'était mis à jouer de ses flûtes en or. Ce garçon, dit-il, serait un prince bien approprié pour la princesse. Ces nouvelles plurent au roi, il convoqua ses devins qui avisèrent comment s'y prendre pour que le prince devînt son gendre.

La capture du garçon par une sorcière du palais

Les devins découvrent au palais une servante qui est une démonsse (sorcière). Elle ramènera le prince, dit-elle, en échange d'une récompense. Changée en corbeau, elle s'envole jusqu'à l'étable et sautille de piquet en piquet en croassant. Son manège agaçe le garçon, qui lui jette des branches enflammées, sans jamais l'atteindre. Puis il lui lance les pierres du foyer. En vain. Finalement, il lui jette ses flûtes en or. Le corbeau les attrape et les emporte au pays Lung-da pour les remettre au roi. Celui-ci envoie ses gens chercher le garçon. Quand celui-ci se voit cerné, il tente bien de jouer de ses flûtes de bambou. Mais les buffles ne bougent pas, pensant que l'enfant s'amuse. Les gens de Lung-da conduisent le garçon au palais, où le roi l'enferme dans la pièce obscure située dans la douzième épaisseur du mur, là où sa fille est gardée. Puis il verrouille la porte. Les heures, les jours, les semaines, les mois et les années passent, sans que les buffles aient des nouvelles de leur maître.

Le mariage de la princesse et du joueur de flûte

À la cabane de la forêt, un buffle dénommé Thage, qui n'avait pas vu son maître depuis vingt ans, était certain qu'il reviendrait. Il attendait depuis si longtemps qu'il avait fini par s'enfoncer dans le sol, ne laissant dépasser que la tête et les cornes. Au palais, le garçon retrouve ses flûtes en or. Il en joue. Les buffles lui répondent par un mugissement énorme et se ruent (avec Thage), têtes baissées, sur le palais. Ils soulèvent le palais avec leurs cornes mais hésitent à le lancer en

13 Description du pays Lung-da dans l'histoire 26 du recueil de CHERIDAH DE BEAUVOIR STOCKS (1925), p. 409. Au sommet des quatre montagnes (noire, verte, rouge, blanche) de cette région flottent les bannières. Leur succède une prairie avec au centre un sapin unique. La chaleur y est intense parce qu'il y a deux soleils. Au bout de la prairie réside le roi en son palais, il a six filles à marier. Le pays est celui des chasseurs.

14 Elle est une beauté absolue selon les critères lepchas, blanche comme une endive sous cloche, non soumise au mauvais œil transmis par le lait maternel.

l'air car le roi décide de leur remettre le garçon, la princesse et la moitié de son royaume, si toutefois les buffles quittent le pays. Les buffles ramènent la fille et le garçon dans la forêt, et bâtissent pour eux un palais aérien proche du pays des Rum¹⁵. Il y a une grande fête, où l'on boit beaucoup de *chi*¹⁶. C'est la vallée du meilleur lait et du meilleur beurre.

La version lepcha (L) partage avec les fragments manichéens (M) les mêmes modalités organisatrices du récit: la ruse (L une sorcière se métamorphosant en oiseau, M vieille femme), la séquestration de la princesse et du garçon au palais (L dans la douzième épaisseur du mur, M au-delà de trois portes fabriquées par le roi métallurge¹⁷), l'objet magique (L quatre flûtes, M trois), l'animal secourable (L buffles sauvages protecteurs de l'enfant, M taureau[x]). La version orale et son témoin littéraire ont en commun l'échec du roi et de ses gens d'armes pour ramener le garçon au palais par la force. Le récit lepcha est muet sur le pourquoi du chagrin d'amour de la Princesse, alors que c'est présupposé aux fragments de Turfan mais disparu avec la détérioration du support. Comme dans toutes les recensions du même conte type, la cause de la passion amoureuse selon la version manichéenne ne peut être qu'un long cheveu d'or du joueur de nây, flottant sur la rivière et transmis à la princesse par un pêcheur¹⁸. Le désaccord fondamental entre les récits manichéen et lepcha se situe dans le dénouement: M taureau(x) et joueur de nây repartent dans la forêt *sans la princesse* ; L buffles et joueur de nây regagnent la forêt *avec la princesse* pour y fêter leurs noces et les produits de l'élevage, la vallée du meilleur lait et du meilleur beurre. L'antagonisme des situations finales suppose l'intervention d'une autorité qui raconte l'histoire pour illustrer une pratique religieuse.

15 Le pays des Rum est le ciel, la région où demeurent les dieux. « It was so high up that the *Rum* country was but an elbow length away, and as it hung in the air, it was far above the ground » (BEAUVOIR STOCKS 1925, p. 460). Le palais, que l'apôtre Thomas construit pour son maître Goundaphar, roi de l'Inde, est également aérien (*Actes de Thomas*, ch. 17-18); motif emprunté au *Roman d'Ahiqar* (version syriaque, ch. 16 et 25-26), d'où proviennent les séquences parallèles dans la *Vie d'Ésope*, recension G, ch. 105, 111 et 116.

16 Le chi (*chî*) est la boisson préférée des Lepchas, sorte de bière, bue chaude, à base de mil, auquel on mélange diverses épices, voir NEBESKY-WOJKOWITZ (1952), p. 32. « The fermented infusion of Indian corn and murwa [*Eleusine corocana*] », selon CAMPBELL, ARCHIBALD (1840): Note on the Lepchas of Sikkim. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 9, p. 382. Le récit donne au pays du *chî* le nom traditionnel de *Jambo-lha*, lieu du bonheur paisible, terre pure, contrée mythique d'Indrabhûti, voir ALBERT GRÜNWEDEL (1916): Die Geschichten der 84 Zauberer (Mahâsiddhas). In: *Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde*, N. F. 5: 137-138, Nr. 42.

17 Dans la version lepcha, le roi est un maçon ; la réécriture manichéenne fait de lui un roi métallurge en conformité avec les *Egregoroi* du Livre des Géants.

18 Dans l'histoire de Mering (lhota naga, Nagaland), l'identité sexuelle du long cheveu d'or flottant sur la rivière est floue (garçon/fille), voir MILLS, JAMES PHILIP (1926): Folk Stories in Lhota Naga. In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 22, p. 262.

Déconstruction du remaniement manichéen

L'intervenant extérieur ne peut être que celui qui assure la fonction de récitant conteur de la Princesse amoureuse, à savoir Mani. C'est Mani qui raconte puis tire la leçon en fabriquant un epimythion conforme au déni manichéen du mariage, de la sexualité et de la parenté (le joueur de nây n'épouse pas la princesse), ainsi qu'au refus de l'élevage et du travail agricole (non-domestication des buffles)¹⁹. Subsiste de l'epimythion ceci: « Le roi est 'hrmyn (.....) ; la vieille femme (est) ; les trois flûtes sont les (cinq) commandements des élus ; les trois portes (sont) 'dwr, 'wrzwwg, (et 'z). (...) ». La mise en place des autres catégories duelles est un exercice assez simple. Du côté négatif, c'est-à-dire du roi qui est *Ahrmen*, on rangera la princesse, « l'*Enthumesis*, instruction du corps, reine du camp entier²⁰ » ; le palais royal est le corps charnel, prison de l'âme ; la vieille femme est le cycle des renaissances et des générations ; les trois portes, œuvre du roi métallurge, sont, est-il dit, les sens que figurent le Feu, *Awarzog* et *Az*. Du côté positif: les trois flûtes sont explicitement mentionnées comme étant les commandements des élus ; l'arbre où se réfugie le garçon est l'Église manichéenne. Le joueur de nây de Turfan n'est pas isolé dans la littérature manichéenne. Il y a au chant V des *Psaumes de Thomas* la description d'un enfant, assis sur la rive d'un canal de l'Euphrate et qui fait de la musique « dans la senteur de la vie²¹ ». Les deux musiciens manichéens sont la même figure de l'âme mystique qui pleure une absence. Même plainte de la flûte de roseau sur l'Euphrate, à Turfan, chez les Lepchas du Sikkim et dans le prologue du *Mathnawî-e ma'nawî*, pour dire la séparation de ceux qu'on aime et le besoin d'être réunis²². Par ailleurs, l'activité métallurge du roi est un motif du *Roman d'Alexandre* passé dans l'épopée iranienne: les murailles de Gog et

19 Le sombre tableau manichéen de la domestication des bovins est décrit dans le psaume XX des *Psaumes de Thomas*, voir TARDIEU, MICHEL (2012): L'aire du bœuf Pamoun. In: MICHAEL KNÜPPEL / LUIGI CIRILLO (Hrsg.): *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo*. Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 65), 193-199.

20 POLOTZKY, HANS JAKOB / ALEXANDER BÖHLIG (1940): *Kephalaia*. Stuttgart (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1), *Kephalaion* LVI: 142, 9-10.

21 ALBERRY, CHARLES ROBERT CECIL (1938): *A Manichaean Psalm-Book*. Part II. Stuttgart (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2). *Psaumes de Thomas*. V, p. 211, 17 (*hnpstai mponh*). Le nom du canal de l'Euphrate est à lire *O[u]ga* ; voir ZADOK, RAN (1985): *Geographical Names according to Neo- and Late-Babylonian Texts*. Wiesbaden (Répertoire géographique des textes cunéiformes 8, Beihefte TAVO, Reihe B/7), p. 318 (*Uga*, Babylonie du Sud).

22 Cf. Jalâl od-dîn Mowlawî, *Mathnawî-e ma'nawî*, daftar 1, distique 1: « Écoute le ney, comme il raconte une histoire: il se plaint des séparations », de celle du hâmuş, l'amoureux mystique qui s'est tu, voir ZARRINKOOB, ABDOLHOSSEIN (1974): Shams-i Tabrizi and a New Interpretation of the Rumi's Song of the Reed. In: MEHMET ÖNDER (Haz.), *Mevlâna Semineri. Bildiriler*. Ankara (Mevlâna'nın 700 ölüm yıldönümü dolaysile), p. 346-348. Même association pour les amours profanes chez Abû Nuwâs, Poème n° CCV, *wa'-l-nâyû yandubu 'ahyânan wa-yantahîbu*, « les flûtes pleurent parfois et sanglotent », cité par BENCHEIKH, JAMAL (1963-1964): Poésies bachiques d'Abû Nuwâs. In: *Bulletin d'études orientales*, 17, p. 68. Pour l'Europe, chez les Frères Grimm, pareillement la flûte réunit les amoureux (*Die Nixe im Teich*, KHM, Nr. 91); des génies chthoniens surgissent au secours du joueur de flûte (*Dat Erd-*

Magog bâties par les forgerons d'Alexandre selon l'art des Kayanides sont de cuivre, de bronze et de fer²³.

Reste dans le tableau à placer l'animal secourable, taureau ou buffle. Question laissée en suspens par WERNER SUNDERMANN: « Was aber bedeutet die Einzelheit, daß das eine Horn des Stieres zerbrach²⁴ ? » Selon moi, le manipulateur manichéen de la Princesse amoureuse franchit ici les bornes de la nature pour atteindre au merveilleux, celui qu'exprime une corporalité diffuse, ambiguë, attribuée depuis les auteurs classiques à l'animalité exotique: des êtres vivants ordinaires (taureaux/buffles à deux cornes) se changent en créature fantasmagorique (animal à corne unique). Cette mutation du regard trahit un changement de culture: nous ne sommes plus dans le domaine indien du manichéisme comme religion du monde, mais dans la curiosité de ce que l'on ne possède pas chez soi, comme le sont les images du domaine indien sur lesquelles s'interrogeaient les Arabo-Persans. L'ambiguïté a sans doute été lexicale au départ. *RYM'* recouvre en syriaque, en effet, une zoologie imprécise: à la fois le taureau sauvage, le buffle, le rhinocéros, et l'unicorne indifférencié. D'autre part, l'auteur anonyme des *Akhbâr al-Şîn wa-l-Hind*, composé en 237 H./851, transmet une tradition, selon laquelle le rhinocéros indien (*karkaddan*), dont la morphologie est présentée comme très proche de celle du buffle, porte inscrite dans sa corne unique noire « la marque de l'image d'une créature (blanche), telle l'image de l'homme dans son imitation²⁵ ». Les naturalistes arabo-persans sont unanimes à décrire l'animal doté d'une puissance inouïe, sa corne ne pouvant jamais se briser, « une montagne de fer » (*âhanyn-kûh*), dit le *Shâhnâmeh*²⁶. À mon avis, la corne brisée de l'unicorne selon la version manichéenne de la Princesse amoureuse est aberrante²⁷, sauf à y reconnaître un motif théologique de garniture pour l'epimythion. La symbolique lunaire de Jésus avec rappel de la Passion peut être envisagée: la corne est brisée à l'instant même où

männken, KHM, Nr. 181), cf. Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, ed. HEINZ RÖLLEKE (2004), Frankfurt am Main, 402-403 et 703.

²³ Voir Ferdowsî, *Shâhnâmeh*, ed. JULES MOHL (1866), Paris, Vol. V, p. 224-225, *Iskander*, distiques 1482-1489.

²⁴ SUNDERMANN 1973: 83.

²⁵ *'alâma şûrati khilqatin, ka-şûrati l-insân fi hikâyatî-hi*, voir SAUVAGET, JEAN (1948): *Akhbâr al-Şîn wa-l-Hind*. Paris, p. 13, § 28. Le semeion décrit (*'alâma*) caractérise la symbolique lunaire de la corne ; la *şûra* renvoie autant à la forme inscrite dans la matière, l'image sensible, qu'à son modèle spirituel dans le monde divin astral, la forme intelligible. La blancheur et l'éclat du visage lunaire, celui d'un adolescent, sont déjà hellénistiques, cf. Plutarque, *De facie quae in orbe lunae apparet*, § 2, 920 E.

²⁶ Ferdowsî, *Shâhnâmeh*, ed. MOHL (1866), V, p. 202, distique 1213; documentation littéraire et iconographie arabo-persanes sur le *karkaddan*: ETTINGHAUSEN, RICHARD (1950): *The Unicorn*. Washington, p. 12-17.

²⁷ Dans la vision de Daniel 8, 5-8, le bouc porte une corne unique (Alexandre le Grand) qui se brise ; surgissent à la place quatre petites cornes (l'empire d'Alexandre partagé entre ses généraux). La corne brisée dans l'histoire de la Princesse amoureuse n'a rien à voir avec ce motif de l'apocalyptique juive.

l'animal franchit la porte et délivre le garçon, de la même façon que le poète mystique détruit son art, devenu idolâtrique, au moment de la réunification²⁸.

Pour conclure: « eine untergegangene Weltreligion ». La clé, que le manichéisme a laissée sur la porte de son atelier en disparaissant, fait découvrir une belle poétique du répit, temps durant lequel l'écriture inspirée personifie la voix du fondateur et la répercute en religion du monde. C'est le cas de la Princesse amoureuse. La flûte de roseau, avec laquelle le garçon exprime sa plainte d'être séparé de ses bêtes, a une portée universelle en continuité avec le soufisme²⁹. Mais le même exemple montre aussi, malheureusement, en acte la contre-parole de la poésie dans un entassement de litanies de correspondances forcées et d'allégories théologiques. Ces cadences grossissantes ont, selon moi, tari la création littéraire et conduit les derniers poètes manichéens au suicide religieux, écrasés sous le poids des assemblages hétéroclites, telles les roues du char de Jaggermath.

Abréviations

- AT: Numérotation des contes types selon la classification de AARNE, ANTTI / STITH THOMPSON (1961): *The Types of the Folktale*. Helsinki.
 KHM: *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1857].

Bibliographie

- AARNE, ANTTI / STITH THOMPSON (1961): *The Types of the Folktale*. Helsinki.
 ALLBERRY, CHARLES ROBERT CECIL (1938): *A Manichaeian Psalm-Book*. Part II. Stuttgart. (Manichaeian Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2)
 BAUSANI, ALESSANDRO (1975): Tradizione e novità nello stile del canzoniere di Maulânâ Gialâlu'd-Dîn Rumî. In: *Nel Centenario del poeta mistico persiano Galâl-ad-Dîn Rûmî*. Roma, p. 43-62.
 BEAUVOIR STOCKS, CHERIDAH DE (1925): Folk-lore and Customs of the Lap-chas of Sikkim. In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S. 21, p. 327-505.
 BENCHEIKH, JAMAL (1963-1964): Poésies bachiques d'Abû Nuwâs. In: *Bulletin d'études orientales*, 17, p. 7-84.
 CAMPBELL, ARCHIBALD (1840): Note on the Lepchas of Sikkim. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 9, p. 379-393.

28 Jalâl od-dîn Mowlawî, *Dîwân-e Shams-e Tabrizî*, ed. FURÛZÂN FAR, BADÏ' AL-ZAMÂN (1342/1963), Téhéran, ghazal 1462; distiques cités et commentés par BAUSANI, ALESSANDRO (1975): Tradizione e novità nello stile del canzoniere di Maulânâ Gialâlu'd-Dîn Rumî. In: *Nel Centenario del poeta mistico persiano Galâl-ad-Dîn Rûmî*. Roma, p. 43-44 [43-62]. L'identification de la corne de l'unicorne au Saveur est une donnée du *Physiologus* gréco-syriaque (IV^e s.), § 22, voir SBORDONE, FRANCESCO (1936): *Physiologus*. Milano, p. 81-82.

29 Quelques autres cas de cette continuité sont relevés dans mon étude (2009): El vino y la copa. Variaciones maniqueas y sufíes, *Cuadernos de la Fundación Botín*, 16, p. 19-39.

- CHAVANNES, ÉDOUARD (1910-1934): *Cinq cents contes et apologues*. I-IV. Paris.
- EBERHARD, WOLFRAM / PERTEV NAILI BORATAV (1953): *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden.
- ETTINGHAUSEN, RICHARD (1950): *The Unicorn*. Washington.
- FUNK, WOLF-PETER (1999): *Kephalaia I. Zweite Hälfte. Lieferung 13/14*. Stuttgart. (*Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin 1*)
- FURÛZÂN FAR, BADÏ AL-ZAMÂN (1342/1963): *Jalâl od-dîn Mowlawî. Dîwân-e Shams-e Tabrîzî*. Téhéran.
- GEISSLER, FRIEDMAR (1973): Einige Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte. In: SUNDERMANN 1973, 141-142.
- GRÜNWEDEL, ALBERT (1916): Die Geschichten der Vierundachtzig Zauberer (Mahāsiddhas). In: *Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde*, N.F. 5, S. 137-228.
- LAUT, JENS PETER / KLAUS RÖHRBORN (1990): *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 27.)
- MILLAS, JAMES PHILIP (1926): Folk Stories in Lhota Naga. In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 22, p. 235-318.
- MOHL, JULES (1866): *Le Livre des Rois par Abou'lkasim Firdousi*. Tome V. Paris.
- NEBESKY-WOJKOWITZ, RENÉ DE (1952): Hochzeitslieder der Lepchas. In: *Asiatische Studien*, 6, p. 30-40.
- PLAISIER, HELEEN (2006): *A Grammar of Lepcha*. Leiden.
- POLOTZKY, HANS JAKOB / ALEXANDER BÖHLIG (1940): *Kephalaia*. Stuttgart. (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1)
- RÖLLEKE, HEINZ (2004): *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1857]. Frankfurt am Main.
- SAUVAGET, JEAN (1948): *Akhbâr al-Şîn wa-l-Hind. Relation de la Chine et de l'Inde*. Paris.
- SBORDONE, FRANCESCO (1936): *Physiologus*. Milano.
- SCHWARZBAUM, HAIM (1968): *Studies in Jewish and World Folklore*. Berlin.
- EL-SHAMY, HASAN M. (2004): *Types of the Folktale in the Arab World*. Bloomington.
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin. (Berliner Turfantexte. IV.)
- TARDIEU, MICHEL (2000-2001): Contes et apologues des manichéens orientaux à l'usage des laïcs. In: *Annuaire du Collège de France*, 101, p. 545-547; (2001-2002), 102, p. 613.
- TARDIEU, MICHEL (2009): El vino y la copa. Variaciones maniqueas y suffies. In: *Cuadernos de la Fundación Botín*, 16, p. 19-39.
- TARDIEU, MICHEL (2012): L'araire du bœuf Pamoun. In: MICHAEL KNÜPPEL / LUIGI CIRILLO (Hrsg.): *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo*. Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 65), 193-199.
- THOMPSON, STITH (1953-1968): *Motiv-Index of Folk-Literature*. New Enlarged and Revised Edition. I-VI. Copenhagen.
- THOMPSON, STITH / WARREN E. ROBERTS (1960, 1991): *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon*. Helsinki.
- UTHER, HANS-JÖRG (2004): *The Types of International Folktales*. I-III. Helsinki.
- WILKENS, JENS (2003): Indiens Beitrag zur Erzählliteratur der zentralasiatischen Manichäer. In: SVEN BRETFELD / JENS WILKENS (Hrsg.): *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt*. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 61), 239-258.
- ZADOK, RAN (1985): *Geographical Names according to Neo- and Late-Babylonian Texts*. Wiesbaden. (Répertoire géographique des textes cunéiformes 8, Beihefte TAVO, Reihe B/7)
- ZARRINKOOB, ABDOLHOSSEIN (1974): Shams-i Tabrizi and a New Interpretation of the Rumi's Song of the Reed. In: MEHMET ÖNDER (Haz.): *Mevlâna Semineri. Bildiriler*. Ankara (Mevlâna'nın 700 ölüm yıldönümü dolaysile), p. 345-351.

ALOÏS VAN TONGERLOO (Geel/Belgien)

Die Drei Siegel als Tore der Religion des Lichtes

Es ist wohlbekannt, daß der Religionsstifter Mani den Elekten drei ethische Grundregeln auferlegt hat. Trotz der Fülle an Material aus dem Bereich des nordafrikanischen Manichäismus, erscheint es sinnvoll, eine Übersicht und Synthese dieser Drei Siegel anzubieten, da es sich um Pfeiler dieses philosophico-religiösen Systems handelt – nicht nur für die Elekten, sondern auch (und sei es in einem etwas anderen Sinne) für die Auditores.

Zunächst wird hier ein Resümee von Augustinus-Aussagen geboten. Sodann werden einige relevante koptische Testimonia behandelt, um schließlich mitteliranische Belege vorzustellen. Abschließend wendet sich der Verfasser den uigurischen (alttürkischen) und chinesischen Zeugnissen zu, in denen die Drei Siegel ebenfalls nicht unbekannt waren.

Die Aussagen bei Augustinus

Die wichtigsten Angaben über die Drei Siegel bei Augustinus (354 – 430) finden sich in seiner Schrift „*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*“ (d. i. „Über die Sitten der katholischen Kirche und über die Sitten der Manichäer“).¹ Er hat diese Schrift um 388/389 in Rom und/oder Karthago/Thagaste abgefaßt. Auf eine kürzere Einleitung (einen Paragraphen umfassend) sowie nach einem Abschnitt über das Wesen des Bösen (der bei ihm siebzehn Paragraphen einnimmt) folgt der größere Teil des zweiten Buches (*de moribus manichaeorum*), der auch die Analyse der Drei Siegel (in nicht weniger als achtundvierzig Paragraphen) beinhaltet.² Die Bedeutung, die den Drei Siegeln im Manichäismus beigemessen wird, widerspiegelt sich in der Zahl der Paragraphen, in denen Augustinus diese behandelt. Aufs Engste sind hier Ethik und Erlösung miteinander verflochten, da gemäß der manichäischen Kosmologie das Licht durch ethisches Verhalten geläutert wird. Die Drei Siegel gelten sowohl für die Auserwählten als auch für die Hörer, die einer anderen Interpretation der Siegel zu folgen haben.

Erstens: Das *signaculum oris*,³ das „Siegel des Mundes“, das bei Augustinus am ausführlichsten beschrieben ist. Es besteht aus drei Teilen:

(a) Verbot der *blasphemia* (Lästerung, hier Gotteslästerung),

1 RUTZENHÖFER 2004.

2 RUTZENHÖFER 2004: 171-231.

3 RUTZENHÖFER 2004: 172-213.

- (b) Verbot des Fleischgenusses, und
- (c) Verbot des Weingenusses.⁴

Die *Auditores* andererseits konnten Wein genießen und durften Fleisch essen.

Der Mund ist so wichtig, weil dasjenige, was gegessen wird, in der Elekteneucharistie,⁵ bei der die Verdauung das Licht aussondert, im Körper der Auserwählten von der Materie befreit wird. Anschließend kommen die befreiten Lichtpartikel als (gesungene)⁶ Hymnen und Gebete aus den Mündern der Elekten. Diese *hymni luciferi* steigen dann aufwärts bis zum Mond, weiter zur Sonne und schließlich ins Lichtparadies. In der gesamten manichäischen Welt, von Nordafrika bis Südost-China, war das Rezitieren von Hymnen und Gebeten, also poetischen Texten, die Lichtpartikel enthalten, von größter Wichtigkeit. Viele Stunden pro Tag konnte man als Elekte Hymnen singend und Gebete rezitierend tatsächlich an der Läuterung und dem Aufstieg der Lichtpartikel arbeiten. Die neueren griechischen und koptischen Funde aus Kellis sowie die unlängst (2008) identifizierten chinesischen Texte aus Xiapu (霞浦县) / Fujian (福建) in Südost-China, unterstreichen dies nachdrücklich.⁷

Bedeutend kürzer sind die Aussagen des Augustinus über die beiden anderen Siegel.

Zweitens. Das *signaculum manuum*,⁸ das „Siegel der Hände“. Dieses umfaßt

- (a) das Verbot der Ernte und des Holzschlagens sowie
- (b) das Verbot, Lebewesen zu töten. Letzteres gilt auch für die Hörer.

In diesem Abschnitt schreibt Augustinus über die Seelen der Bäume:

(56) (...) *quandoquidem illas (sc. animas) perhibetis et audire voces nostras et verba intelligere et corpora motusque corporum intueri, cogitationes denique ipsas perspicere.*

„(...) da ihr ja sagt, daß jene (sc. Seelen der Bäume) sowohl unsere Stimmen hören als auch unsere Worte verstehen, unsere Körper und Bewegungen des Körpers erkennen und schließlich selbst unsere Gedanken durchschauen können.“⁹

⁴ Vgl. Paulus im *Römerbrief*: „Es ist gut, Brüder, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken“ (Röm. 14,21) sowie die Deutung bei Augustinus, *de mor.* 31-35 (RUTZENHÖFER 2004: 185-191) und weiter: *vinum putare fel principum tenebrarum* „zu glauben, der Wein sei die Galle der Fürsten der Finsternis“ (RUTZENHÖFER 2004: 202-203).

⁵ Augustinus erklärt auch, warum die Melonen bei den Manichäern so wichtig sind: *Cur de thesauris dei melonem putatis esse aureum* („Warum glaubt ihr, das Gold [= die Goldfarbe] der Melone stamme aus der Schatzkammer Gottes?“, RUTZENHÖFER 2004: 196-197).

⁶ Vgl. *Ita dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse condentitis* („Diese Süße in der Musik, die, wie ihr behauptet, aus den göttlichen Reichen stammt“, RUTZENHÖFER 2004: 204-205).

⁷ Vgl. die Beiträge von KÔSA in diesem Kongreßband und KÔSA (2013-14); weiter: MA XIAOHE (2015) und WANG YUANYUAN / LIN WUSHU (2015).

⁸ RUTZENHÖFER 2004: 212-229.

⁹ RUTZENHÖFER 2004: 216-217.

Drittens. Das *signaculum sinus*,¹⁰ das „Siegel des Schoßes“ erstreckt sich auf das Eheverbot, auf das Verbot der geschlechtlichen Vereinigung und natürlich die Fortpflanzung, weil diese die sündhaften Eigenschaften des Fürsten der Finsternis kopieren.

(65) *Restat signaculum sinus (...). Non enim concubitus, sed ut longe antea ab apostolo dictum est, vere nuptias prohibetis, quae talis operis una est honesta defensio.*

„Es bleibt noch das Siegel des Schoßes (...). Ihr verbietet nämlich nicht nur den Beischlaf, sondern wie der Apostel lange vorher sagte, tatsächlich auch die Heirat, die doch die einzig ehrwürdige Rechtfertigung einer solchen Verrichtung ist.“¹¹

Die *Auditores* mußten ebenfalls Drei Siegel befolgen:

Erstens: das Beten mit dem Munde;

Zweitens: das Almosengeben mit den Händen; und

Drittens: das Fasten zum Bezwingen der finsternen Kräfte, insbesondere die *concupiscentia*, die mit dem Schoß in Verbindung gebracht wird.

Koptische Testimonia

Im zweiten Teil des koptisch-manichäischen *Psalmenbuchs* gibt es die folgenden Stellen, die die Siegeltriade behandeln.

Im Allgemeinen heißt es im *Jesuspsalm* CCXLV, 28-29:¹²

ⲛⲁⲧⲉⲣⲉⲓⲧⲉ ⲣⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲓⲧⲁⲃⲉⲩ ⲉⲧⲁⲣⲁ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲧⲣⲓⲱⲉ ⲟⲩ ⲧⲓⲕⲭⲏ

„Deine Verwandtschaft sind diese sicheren Siegel, die auf dir, o Seele (ψυχή) sind.“

In einem weiteren *Jesuspsalm* (CCLXXIV, 12¹³) werden in einer leider nur fragmentarisch erhaltenen Textpassage die „Drei Siegel“ (ⲉⲩⲁⲙⲧⲉ ⲛⲟⲩⲣⲁⲓⲥ) mit dem griechischen Lehnwort σφραγίς erwähnt.

¹⁰ RUTZENHÖFER 2004: 228-231.

¹¹ RUTZENHÖFER 2004: 228-229. In diesem Paragraphen erklärt Augustinus auch, welche Früchte, die von den *sancti*, den Heiligen (= den Elekten, vgl. *Kolosser* 3,12), als Nahrung gewählt werden, viele Lichtpartikel besitzen: *vehementer asseritis, per sanctorum cibum animam de seminibus liberari (...)* *Cur enim de tritico et de faba et de lenticula aliisque seminibus, cum his vescimini, liberare vos velle animam creditur (...)* („wenn ihr so heftig bekräftigt, daß die Seele durch die Speise der Heiligen von Samen befreit werde (...) Warum nämlich wird geglaubt, daß ihr vom Weizen, von der Bohne, der Linse und anderen Samen, wenn ihr sie eßt, die Seele befreien (werdet ...)“, RUTZENHÖFER 2004: 230-231).

¹² ALLBERRY 1938: 52.

¹³ ALLBERRY 1938: 94.

Der folgende, dritte Passus gibt glücklicherweise mehr Auskunft. Genannt sei hier ein *Trinitätspsaln* (31-33):¹⁴

τσφραγίς ἡτταπρο ἀπμεῖνε ἡπῶτ · πῆταν
 ἡἡσιχ ἀπμεῖνε ἡπῶηρε· πτογβο ἡτταρε
 ηια ἀπμεῖνε ἡπῆνα ετογаве

„Das Siegel (σφραγίς) des Mundes für das Zeichen des Vaters, der Friede der Hände für das Zeichen des Sohnes, die Reinheit der Jungfräulichkeit (παρθενεία) für das Zeichen des Heiligen Geistes.“

Um eine Erklärung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu finden, muß man die Aufmerksamkeit wiederum auf Augustinus richten. Nicht nur, daß er am ausführlichsten über die Drei Siegel geschrieben hat, in seinem Buche *Contra Faustum* (XX,2)¹⁵ beschreibt er die Triade, die im Grunde eine erzwungene *interpretatio manichaica* der christlichen Trinität ist. Erzwungen, weil das kaiserliche Edikt von 380 (das sogenannte „Dreikaiseredikt“) die christliche Dreifaltigkeit als Norm im Römischen Reich verordnet hat. Zusammenfassend heißt es in „Contra Faustum“:

„Wir beten in dreifaltigem Namen (*sub triplici appellatione*) den Vater, Christus, seinen Sohn, und den Heiligen Geist an (...)“.

Hierbei wohnt der Vater im höchsten Licht, das das vornehmste und nicht zugänglich ist (*lucem summam ac principalem inaccessibilem*). Der Sohn wohnt im Zweiten Licht das sichtbar (*visibili*) ist. Dieser Sohn ist zweifach (*geminus*) und wird von dem Apostel (*apostulus*) (d. h. Mani) als „Christus“ bezeichnet. Mani nannte ihn auch die „Kraft Gottes“ und die „Weisheit Gottes“ (*dei uirtutem* und *dei sapientiam*),

„[wobei] seine Kraft in der Sonne wohnt (*uirtutem eius in sole*) und [seine] Weisheit im Mond wohnt (*sapientiam in luna*). Weiter gibt es den Heiligen Geist (*spiritus sancti*), der die Dritte Majestät ist (*maiestas tertia*) und seinen Lebenssitz in der ganzen umgebende Luft hat (*aeris hunc omnem ambitum sedem*)“.

Das letzte Beispiel wird in einem *Christuspsalm* (*Trinitätspsaln* 16-21)¹⁶ angeführt:

μαρῆτωβε ἡτῆταπρο δε ενασῆ πῶτ · ἡτῆ
 σφραγιζε ἡἡσιχ δε ενασῆ πῶηρε ἡτῆρα
 ἱς ἀπῆτογβο δε ενασῆ πῆνα ετογаве
 ογεαγ ἡπῆχαῖς πμανιχαῖος ριτῆπῶτ · ογταῖο

¹⁴ ALLBERRY 1938: 115.

¹⁵ MIGNÉ 1886, col. 369.

¹⁶ ALLBERRY 1938: 116.

ἡνεκεκλεκτος ζιτῆπωρηε · οὔσμοϋ ἡνεϋ
 κ̄ατηχογμενος ζιτῆππ̄ᾱ ετογаве

„Laßt uns unseren Mund versiegeln, daß wir den Vater finden, und versiegeln (σφραγίζειν) wir unsere Hände, daß wir den Sohn finden, und (laßt uns) unsere Reinheit behüten, daß wir den Heiligen Geist (πνεῦμα) finden. Glorie (sei) unserem Herrn Mani (*Manichaios*) durch den Vater, Ehre (sei) seinen Elekten (ἐκλεκτός) durch den Sohn, Segen (sei) seinen Auditores (κατηχούμενος) durch den Heiligen Geist (πνεῦμα).“

Es gibt also folgende Verbindungen:

Mund	×	Vater	×	Mani
Hände	×	Sohn	×	Elekten
Reinheit	×	Heiliger Geist	×	Auditores

Weiter muß man in diesem Kontext *Kephálaion* 80, das „Kephálaion / Kapitel der Gebote (ἐντολή) der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)“, heranziehen. Hier heißt es in Z. 6-13:¹⁷

[παλιν α]η πα.χε π̄φωστηρ ανεφμαθητης χε σαγνε [ητ]
 [ε]τῆῆνε χε τ̄φαρπ̄ῆ̄ ἡδικαιοςγνη ετερε πρω[με]
 [η]αεεε ἡ̄ρ̄ογδικαιος ἡ̄μ̄νε τεῖ τε χε εφαεμαρ
 [τε η]τεγκρατεια μη πτογβο ἡ̄χ̄πο νεϋ αν ἡ̄π̄ταν
 [ηη]σιχ χεφμαθ̄ρκο τοοτ̄̄ αβαλ ἡ̄π̄σταγρος μπογ[αί]
 [νε] π̄μαρφ̄αμτ πε πτογβο ητ̄ταπρο χεφνα
 τογβο ρωϋ αβαλ ἡ̄σαρ̄ξ ηημ ζι σναϋ ἡ̄̄τηχῑ̄πε η
 πρεη χε ηρη απτηρη̄ ζι σικαιρον

„Wiederum sprach der Phōstēr (φωστήρ der Erleuchter, d. h. Mani) zu seinen Jüngern: ‘(...) die erste Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) (... ist) Enthaltbarkeit (ἐνγκράτεια) und Reinheit (...) und die Ruhe (der Hände) (...), um seine Hand ruhig zu halten vor dem Kreuz (σταυρός) des Lichtes. (...) das dritte ist die Reinheit des Mundes: Er soll seinen Mund von allem Fleisch (σάρξ) und Blut reinhalten und überhaupt nicht (davon) kosten, das heißt (von) Wein und Rauschgetränken (σίκερα).“

Obwohl dieser Text in einem Beitrag von J. RIES¹⁸ auf die Drei Siegel bezogen wurde, was im Grunde richtig ist, wird hier eine andere Dreiteilung vorgenommen:

(a) „die erste Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit und Reinheit“ ist zu verknüpfen mit dem Siegel des Schoßes,

¹⁷ BÖHLIG / POLOTSKY 1940: 192.

¹⁸ RIES 2011: 139-151.

- (b) „die ‘Ruhe der Hände’, um seine Hand ruhig zu halten vor dem Kreuz des Lichtes” wird zusammen mit dem „Siegel der Hände” gebracht. Übrigens wird im Kölner *Mani-Kodex* 102,15-16 auch die „Ruhe der Hände” (ἀνάπαυσις τῶν χειρῶν) erwähnt; und zum Schluß:
- (c) „das dritte ist die Reinheit des Mundes”, kein „Fleisch, Wein oder Rauschgetränk” ist doch das Siegel des Mundes.

Man muß an dieser Stelle auch anmerken, daß die Siegeltriade im allgemeinen im arabischen *Fihrist* von Ibn an-Nadīm (zweite Hälfte des 10. Jh.) als *talāt ḥawātīm* „die Drei Siegel” bezeichnet wird. Derselbe Autor schreibt auch, daß Waḥman einen Brief über das „Siegel des Mundes” verfaßt hat.¹⁹

Iranische Texte aus Zentralasien

Sowohl in den drei mittelpersischen Sprachen (Parthisch, Mittelpersisch und Sogdisch) als auch in einem frühklassisch-neupersischen Fragment sind die Drei Siegel nachzuweisen. Nachstehend sind hier die vier bedeutendsten Testimonia zitiert.

Im parthischen Hymnus M 32a recto heißt es:²⁰

(...) ° 'wn mwhr 'spwryg / cy mn dst rwmb 'wd 'ndyšyšn
 (...)° õn muhr ispurrig / če man dast rumb ud andēšišn
 „O, vollkommenes Siegel / meiner Hand, (meines) Mundes und (meiner) Gedanken”.

Ganz allgemein werden die Drei Siegel im mittelpersischen Text M 174 erwähnt:²¹
 (...) pd p'nz'n 'nd'rz'n nyw'n 'y xw'šty / 'wd pd sn'n mwhr'n 'gr'w'n
 (...) pad panzān andārzān nēwān ī xwāštih / ud pad senān muhrān agrāwān
 „(... der Hörer soll) den fünf guten Geboten der Friedlichkeit und der Drei Siegel (*muhrān*) entsprechend (leben)!”

Dabei bezieht sich die „Friedlichkeit” oder „Frömmigkeit” (*xwāštih*) auf die manichäische Gemeinschaft.

Im bekannten *Bet- und Beichtbuch* findet man diese im mittelpersisch-parthischen „Preis der Gesandten”²²:

(...) wysp'n wcydg'n p'k'n u ywjdhrn / °° ky pd pnj 'ndrz u sh / mwhr 'spwr hynd
 (...) wispān wizidagān pākān u yōjdahrān / °° kē pad panj andarz u se / muhr ispur hend

¹⁹ FLÜGEL 1969: 64 und 74.

²⁰ DURKIN-MEISTERERST 2014: 66, Z. 531-531.

²¹ HENNING 1933: 317.

²² HENNING 1936: 24.

„(...) alle reinen und heiligen Erwählten, / die in den Fünf Geboten und den Drei / Siegeln (*muhr*) vollkommen sind“.

Hier sind die Erwählten (*wizīdag*) als „heilig“ (*yōjdahr*) gekennzeichnet, wie bei Augustinus. Wiederum führt der Dichter an dieser Stelle die Drei Siegel als Einheit an, ohne diese genau zu spezifizieren.

Der vierten Belegstelle begegnet man im Sogdischen. Sie bildet eine Parallele zum uigurischen *Xvāstvānīft* (cf. infra).

In der Lazard-Festschrift aus dem Jahre 1987 veröffentlichte W. SUNDERMANN einen in manichäischer Schrift geschriebenen Bekenntnistext in neupersischer Sprache²³, der auch arabische manichäische Fachausdrücke verwendet.

pd pnc frm'n 'wd s(h) (w)syyt
pad panč framān ud sī wašīyat
„in den Fünf Geboten und Drei Verfügungen.“

Das übliche mittelpersische *andarz* „Gebot“²⁴ (cf. neupersisch اندرز²⁵) wird hier durch *framān* (das auch im Mittelpersischen als „Gebot“ belegt ist, cf. neupersisch فرمان *farmān*²⁶) wiedergegeben, und das übliche mittelpersische *muhr* (cf. neupersisch مهر²⁷, vgl. Sanskrit *mudrā*) wird durch ein arabisches Lehnwort *wašīyat*²⁸ „Verfügung, Anweisung, Testament, Vermächtnis“ abgebildet.

Uigurische Fragmente

Im Uigurischen gibt es zwar wenige Belege, aber zwei davon erscheinen in bedeutungsvollen Texten des alttürkischen Manichäismus.

Eine allgemeine Aussage findet sich in einem in manichäischer Schrift geschriebenen Fragment aus Chotscho, U 63 (T.M. 170)²⁹, verso, Z. 4-5:

(...) tīsilāriṅä č(a)hšap(a)t tamga t[u]tuzdī ° (...)
„(...) Er (d. h. Mani) vertraute seinen Jüngern (*tītsi*) die Gebote (*čahšapat*) und die Siegel (*tamga*) an (...)“.

23 SUNDERMANN 2001: [645]-[656], hier [650]-[651]: Text B recto 2-4.

24 BÖHLIG / POLOTSKY 1940: 192.

25 STEINGASS 1973: 108b-109a: „testament, last will, precept, admonition, counsel etc.“.

26 STEINGASS 1973: 921b-922a: „mandate, command, order etc.“.

27 STEINGASS 1973: 1853b: „seal, seal-ring etc.“.

28 WEHR 1966: 1075.

29 VON LE COQ 1922: 39 Nr. 22. Cf. WILKENS 2000: 78 (Nr. 51).

Eine Erklärung gibt der *Große Hymnus auf Mani* (143 -144).³⁰

ürlüksüz [nom]larig bögünüp
 üč yavlak yolka k[o]rkinčın
 ü[s]tünki yeg orunta tuggalı
 üč tamgalarig bütürt[i]

„Die Lehren der Vergänglichkeit³¹ erkennend / und aus Furcht vor den drei schlechten Wegen / erfüllten sie die Drei Siegel / um am höchsten Orte (d. h. im Lichtparadies) wiedergeboren zu werden.“

An dieser Stelle werden im Hymnus die Drei Siegel mit dem bekannten buddhistischen Lehrsatz der Drei schlechten Wege (d. h. den Existenzformen als Tier, als Hungergeist (*preta*) und als Höllenwesen) verknüpft.

Der dritte Text ist der wichtigste, nicht nur wegen seiner Eigentümlichkeit, sondern auch, weil eine sogdische Paralle dazu erhalten ist: Kapitel XVC (318-322) des *X^vāstvānift*.³² Leider werden die Drei Siegel hier wiederum nur sehr allgemein erwähnt:

Uigurisch: ymä ägsüklüg yazuklugbiz • on
 Sogdisch: knpy γw'nkry δs'
 Uigurisch: č(a)hšap(a)tka yeti bušika üč
 Sogdisch: čy[š'pt] δβ'r dry
 Uigurisch: t(a)mgaka n(i)gošak atın tutar
 Sogdisch: t'py nywš['k]
 Uigurisch: biz • kılınčın kılı umazbiz
 Sogdisch: -----

„Und wir sind unvollkommen und sündhaft. • Aufgrund der Zehn Gebote (*on čah-šapat*), der Sieben Almosen (*yeti buši*) und der Drei Siegel (*üč tamga*) führen wir den Namen „Hörer“ (*nigošak*) • Die Werke [eines Hörers aber] können wir nicht tun“.

Die chinesische Hymnenrolle

Die chinesischen Hymnen bieten uns verschiedene Testimonia der Drei Siegel. Diese werden im Zusammenhang mit der Beichte der Auditores erwähnt (cf. oben das *X^vāstvānift*):

³⁰ CLARK 2013: 162.

³¹ Hier liegt ein Mißverständnis bei CLARK 2013: 162, Nr. 86 vor. Dieser hat den Passus als „vergängliche Lehren“ interpretieren wollen, was im Widerspruch zur manichäischen Doktrin steht (cf. hierzu jüngst KNÜPPEL 2015).

³² CLARK 2013: 25; HENNING 1940: 64.

Zu erwähnen ist zunächst eine Aussage in einem poetischen Text mit der Überschrift: „Diese Gāthā ist ein Beichtgebet, das bei Sonnenuntergang mit den Auditores gebetet wird“. Hier heißt es, daß es „Sünden gegen (...) die Zehn Gebote, die Drei Siegel, das Tor des Gesetzes“, gibt.³³

Daneben gibt es einen Hymnus mit der Überschrift „Diese Gāthā ist die Beichte der Auditores“, in dem der Dichter schreibt³⁴:

„Was ich heute bereue, sind die Taten des Leibes, des Mundes und der Gedanken (...) wenn ich (...) die zehn Gebote und die Drei Siegel, das Tor des Gesetzes (...), wenn ich all diese (auch) nicht genügend beachtet habe, bitte ich, meine Sünden mögen getilgt werden“.

An verschiedenen Stellen wurden diese Siegel auch im Kontext vom Eintritt in die Religion vorgebracht. Daher wurden die Drei Siegel in den manichäisch-chinesischen Hymnen zu Recht als „Tor der Religion“ bezeichnet, auch weil die Drei Siegel Tore zur Erlösung sind, wie es in der zweiten oben angeführten alttürkischen Passage beschrieben ist.

Bibliographie

- ALLBERRY, CHARLES R. C. (1938): *A Manichaean Psalm-Book. Part II*. Stuttgart. (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection.)
- BÖHLIG, ALEXANDER / POLOTSKY, HANS-JAKOB (1940): *Kephalaia*. 1. Hälfte (Lieferung 1-10). Stuttgart. (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. CARL SCHMIDT. I.)
- CLARK, LARRY VERNON (2013): *Uygur Manichaean texts. Texts, translations, commentary*. Vol. II: *Liturgical texts*. Turnhout. (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Turcica. II.)
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2014): *Miscellaneous Hymns. Middle Persian and Parthian hymns in the Turfan Collection*. Turnhout. (Berliner Turfantexte. XXXI.)
- FLÜGEL, GUSTAV (1969): *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Osnabrück. (Neudr.)
- HENNING, WALTER BRUNO (1933): *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II*. In: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1933*, 292-363.
- HENNING, WALTER BRUNO (1936): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1936. 10.)
- HENNING, WALTER BRUNO (1940): *Sogdica*. London. (James G. Forlong Fund. 21.)
- KNÜPPEL, MICHAEL (2015): *ürlüksüz nomlar in the so-called 'Manichaean Pothī-book'*. (Im Druck.)
- KÓSA, GÁBOR (2013-14): The Fifth Buddha: An overview of the Chinese Manichaean material from Xiapu (Fujian). In: *Manichaean Studies Newsletter 28* (2013-2014), 9-30.

³³ SCHMIDT-GLINTZER 1987: 62.

³⁴ SCHMIDT-GLINTZER 1987: 66.

- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho III. Nebst einem Bruchstück aus Bulayiq*. Berlin. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1922. 2.)
- MA XIAOHE (2015): Remains of the Religion of Light in Xiapu (霞浦) County, Fujian Province. In: SIEGFRIED G. RICHTER / CHARLES HORTON / KLAUS OHLHAFFER (Hrsgg.): *Mani in Dublin. Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaeic Studies in the Chester Beatty Library, Dublin 8-12 September 2009*, Leiden-Boston. (NHMS. 88), 228-258.
- MIGNE, JACQUES PAUL (1886): *S. Aurelius Augustinus*. Paris. (Patrologiae cursus completus. Series Latina. 42.)
- RIES, JULIEN (2011): *L'église gnostique de Mani*. Turnhout. (Homo Religiosus. Série II, 11.)
- RUTZENHÖFFER, ELKE (2004): *Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer*. Paderborn- München-Wien-Zürich. (Augustinus Opera – Werke. Reihe B. Antimanchäische Schriften. 25. Schriften zur Lebensführung. 1.)
- SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG (1987): *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*. Wiesbaden. (Studies in Oriental Religions. 14.)
- STEINGASS, FRANCIS (1973): *A comprehensive Persian-English dictionary*. Delhi. (Neudr.)
- SUNDERMANN, WERNER (2001): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*. Herausgegeben von CHRISTIANE RECK, DIETER WEBER, CLAUDIA LEURINI und ANTONIO PANAINO. Band 1-2. Roma. (Serie Orientale Roma. 89, 2.)
- WANG YUANYUAN / LIN WUSHU (2015): The last remains of Manichaeism in villages of Jinjiang County, China. In: SIEGFRIED G. RICHTER / CHARLES HORTON / KLAUS OHLHAFFER (Hrsgg.): *Mani in Dublin. Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaeic Studies in the Chester Beatty Library, Dublin 8-12 September 2009*, Leiden-Boston (NHMS. 88), 371-388.
- WEHR, HANS (1966): *A dictionary of modern written Arabic*. 2nd Ed. by J. MILTON COWAN. Wiesbaden.
- WILKENS, JENS (2000): *Alt türkische Handschriften*. Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. Stuttgart. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XIII, 16.)

JÜRGEN TUBACH (Halle/Saale)

Traditionen des östlichen Manichäismus in der arabischen Überlieferung bei Ibn an-Nadīm

Vermutlich bald nach seiner Rückkehr aus Indien¹ erhielt Mani eine Audienz bei Šāpūr, die ihm dessen Bruder Pērōz² vermittelt hatte. Die Begegnung zwischen Apostel und Großkönig, der noch weitere folgen sollten, muß, den Quellen nach zu urteilen, sehr harmonisch verlaufen sein. Šāpūrs Sympathie für Mani schlug sich in diversen Schutzbriefen nieder, die an lokale Machthaber adressiert waren und die Mani eine uneingeschränkte Reisefreiheit im Reich garantierten.³ Zeitweise hielt sich Mani im engeren Gefolge (*comitatus*⁴) des Großkönigs auf⁵ und begleitete ihn auf Kriegszügen gegen die Römer.⁶

Über die erste Audienz, die Mani Šāpūrs Wohlwollen sicherte, ist in manichäischen Originalquellen kein zusammenhängender Bericht erhalten.⁷ Diesem Mangel hilft in gewisser Hinsicht eine der wichtigsten Sekundärquellen ab, nämlich die 987 vollendete „arabische Literaturgeschichte“ des Bagdader Buchhändlers Ibn an-Nadīm. Die knappe Schilderung der Audienz und ihres Ergebnisses liefert im Grunde – abgesehen von der auf einem Irrtum beruhenden Datierung – keine historische Fakten, die über das, was aus dem koptischen und iranischen Material erschließbar ist, hinausgehen. Nicht überprüfbar ist ein Erzählmoment, das sowohl in der Geschichte als auch in der späteren Legende seine Wurzeln haben könnte. Šāpūrs Aversion gegen den Apostel, so berichtet Ibn an-Nadīm, war anfänglich so groß, daß er die Absicht hegte, Mani festzunehmen und umbringen zu lassen. Von der Persönlichkeit des Apostels völlig

1 Vgl. dazu SUNDERMANN (1986: 56.57.283/1987: 63 = 2001: 233.234.319.379 und 1986: 11-19 = 2001: 199-215 und p. 215-216), LIEU (²1992: 71f).

2 Zur Person vgl. SUNDERMANN (1986: 284f/1987: 57-60 = 2001: 320-321.373-376 und p. 424-425), LIEU (²1992: 76. 106).

3 Belege bei SUNDERMANN (1987: 57.69f. 79-81 = 2001: 373.385f. 395-397), LIEU (²1992: 76), HUTTER (1988: 22f).

4 Das lykopolitanische *komitaton* (Kephalaia ed. POLOTSKY p. 15 Z. 34) ist über das griechische *κομιτᾶτον* (LAMPE 1961 = ²³2010: 767) aus dem Lateinischen entlehnt. Das parthische Äquivalent dazu ist *padwāz*. Ein „Gefolge“ hat auch der himmlische Großkönig bei den Manichäern (WIDENGREN 1976: 265). Das ins klassische Syrisch und ins Jüdisch-Aramäische Palästinas entlehnte *qimīṭāṭōn/qōmīṭāṭōn* (SYR.) und *qōmīṭāṭōn* (SOKOLOFF 2009: 1363, BROCKELMANN ²1928 = 1966 = 1982 = 1995: 672/SOKOLOFF 1990 = 1992: 482, cf. KRAUSS 1899 = 1964 = 1987 = 2009 = 2012: 509) wurde in Manis südostaramäischem Dialekt vermutlich nicht benutzt. Zu *comitatus* vgl. noch LA VAISSIÈRE (2007: 83 und 2005: 257).

5 Vgl. dazu noch WIDENGREN (1976: 252), LIEU (²1992: 76).

6 SUNDERMANN (1987: 57.80-81 = 2001: 373.396-397), WIDENGREN (1983: 969), zu Manis Verhältnis zu Šāpūr vgl. bes. HUTTER (1988: 16-24 und 1992: 155.157-160).

7 Im unveröffentlichten Kephalaia-Teil der Chester-Beatty-Sammlung gibt es eine ausführliche Schilderung der ersten Begegnung Manis mit dem Sasanidenkönig (vgl. FUNK 1990: 529).

überwältigt, konnte der König schließlich seinen Bitten die Zustimmung nicht versagen. Als Šāpūr auf Manis rechter und linker Schulter Lichtflammen aufleuchten sah – so begründet der Text den plötzlichen Gefühlsumschwung – schlug die Antipathie in Sympathie um, die jedoch nicht soweit ging, daß der König zu der neuen Religion übertrat, wie die spätere Legende kolportierte.⁸ Die Passage hat folgenden Wortlaut:⁹

Und Mani zog in den Ländern umher, ehe er mit Sābūr nach 40 Jahren¹⁰ zusammentraf. Er gewann hernach Firūz (Pērōz), den Bruder von Sābūr ibn Ardasīr, für seine Religion, und Firūz nahm ihn dann mit zu seinem Bruder Sābūr (d. h. er vermittelte ihm eine Audienz bei seinem Bruder). Er trat dann – so berichten die Manichäer – bei ihm ein, wobei auf seinen Schultern etwas wie zwei Fackeln (Lampen)¹¹ aus Licht war. Als er (d. h. Sābūr) ihn sah, erwies er ihm hohe Ehren, und er wuchs an Bedeutung in seinen Augen, obgleich er entschlossen gewesen war, ihn plötzlich zu ergreifen und zu töten. Als er (aber) mit ihm zusammentraf, überkam ihn eine ehrfürchtige Scheu vor ihm, sodaß er sich über ihn freute und fragte, wozu er hergekommen sei. Er versprach ihm sogar, zu ihm umzukehren.¹² Mani bat ihn darauf um mehrere Anliegen, unter anderem, daß seine Anhänger in der Hauptstadt¹³ und den restlichen Städten seines Reiches Unterstützung fänden und daß sie, wohin sie unter den Städten wollten, reisen könnten. Sābūr erlaubte ihm alles, worum er bat.

Das hier von Šāpūr wahrgenommene Phänomen ist der christlichen und jüdischen Tradition fremd. Die Begegnung mit dem Numinosen, sofern sie nicht auf den seelischen Bereich beschränkt bleibt, kann sich zwar auch als Lichtphänomen äußern, als eine „Durchleuchtung des Angesichts“¹⁴, die von Außenstehenden wahrgenommen

8 Vgl. SUNDERMANN (1987: 79-81 = 2001: 395-397).

9 Text bei FLÜGEL (I 1871 = 1964 = 2005: 328 Z. 26-31)/FIHRIST (1929: 472 Z. 7-13), TAJADDOD (?1973 = 1988 = 2003: 392 Z. 19-23), vgl. auch FLÜGEL (1862 = 1969 = 2012 = 2015: 51 Z. 1 v. u. - 52 Z. 8/85 vgl. 170-174), TAQIZADEH-ŠIRAZI (1956/57: 150), Übs. bei DODGE (1970 = 1998: 776), SUNDERMANN (1987: 80 = 2001: 396 [Übs. nach FLÜGEL]), DECRET (1974: 60f), GAGÉ (1964: 334f [Übs. nach FLÜGEL]).

10 Diese Angabe beruht auf einem Versehen (HUTTER 1988: 19). Zwischen Manis erstem öffentlichen Auftritt und der Audienz vergingen kaum mehr als 4 Jahre. Nach SCHAEDELER wäre „die Zahl ‚vierzig‘ im arabischen Text aus ‚zwei‘ verdorben“ (1933: 349 = 1977: 83).

11 *Sirāğ* „Lampe, Fackel“ ist über das syrische/jüdisch-aramäische *šrāgā* aus dem mittelpersischen *cirāg* entlehnt (JEFFERY 1938 = 2007: 166f, EILERS 1962: 205, MACKENZIE ?1986: 23).

12 Nach al-Bīrūnīs Bericht über die manichäische Religion soll Šāpūr Manis Lehre angenommen haben (SACHAU 1878 = 1923 = 1963: 2095f/1879 = 1969 = 1976 = 1984: 191). – Mani sah sich nicht als Religionsstifter an, sondern war davon überzeugt, daß seinen prophetischen Vorgängern Zarathustra, Buddha und Jesus die gleiche Botschaft aus der himmlischen Welt offenbart wurde. Vor Šāpūr trat er wohl als Interpret der zoroastrischen Überlieferung auf.

13 Zur Lesung *al-balad* (statt *al-bilād*) vgl. FLÜGEL (-MÜLLER) 1872 = 1964 = 2005: 164.

14 HEILER (?1979: 556).

werden kann.¹⁵ In stilisierter Form wird die nach außen strahlende Aura des Heiligen in der Kunst nie als Flamme, sondern als Nimbus oder Aureole wiedergegeben.

In der antiken Kunst und Literatur des Orients ist das Motiv von Flammen, die von den Schultern emporlodern oder gleich Lampen auf den Schultern leuchten, meines Wissens unbekannt.¹⁶ Im Iran wurden zu Manis Zeiten weder Götter noch besonders auserwählte Sterbliche mit Schulterflammen dargestellt. Singulär ist das Motiv auf Münzen von Walaš (Walaxš, 484-488).¹⁷ Auf dem Revers einer seiner Emissionen ist die Büste des Sasaniden zu sehen, die, was eine große Rarität ist, eine Flamme auf der linken Schulter hat.¹⁸ Von seinen Nachfolgern folgte keiner seinem Vorbild in der Münzprägung.

Aus dem syro-mesopotamischen oder westiranischen Raum kann das Motiv der Schulterflammen nicht stammen, da sie weder der parthischen noch der sasanidischen Kunst und Numismatik bekannt sind. Von Walaš abgesehen bediente sich keiner der iranischen Fürsten eines solchen Attributs. Einen Schritt weiter führen die näheren Umstände der Thronbesteigung von Walaš. Er kam nach dem Tode seines Bruders Pērōz (459-484) im Kampf gegen die Hephthaliten¹⁹ an die Macht. Die vernichtende Niederlage, die Pērōz in Afghanistan erlitten hatte, degradierte das Reich vorübergehend zu einem Vasallenstaat des Hephthalitenherrschers Khiṅgila ([Brāhmī, baktr. Χιγγιλο], ca.430/40-ca. 490²⁰). Von dessen Nachfolger Toramāna ([Brāhmī], ca.490-515) war noch Kawad (488-531) abhängig, der ohne hephthalitische Unterstüt-

15 Vgl. dazu HEILER a.a.O., DUMERMUTH (1961: 241-248), zu Ex 3429-35 vgl. noch HARAN (1984: 159-173). – Bei HEILER und DUMERMUTH (1961: 244ff.) werden auch parallele Erscheinungen aus dem buddhistischen/hinduistischen Kulturkreis genannt.

16 Nur auf altakkadischen Rollsiegeln (3. Jt. v. Chr.) wird der Sonnengott häufig durch Strahlen charakterisiert, die aus den Schultern, den Oberarmen oder bisweilen aus dem Oberkörper hervortreten (DOMBART 1928: 1-24, AMIET 1980: 41.42.43.51f. 55.56.57 Fig. II 5.8-10.14, Ders. 1976: 50.53 u. 45.115 No. 82/48.116 No. 85/51.119 No. 101/115f. 120 No. 82f. 85f. PARROT (⁴1983: 53.331 Abb. 42.333/1960: 193 Abb. 237, TEISSIER 1984: 15.130f No. 81, SIMON ³1985 = ⁴1992: 134 Abb. 128, BRENTJES 1983: 88f. HAUSSPERGER 1991: 98.126.237). Im 2. Jt. verschwindet das Motiv aus dem Repertoire der mesopotamischen Kunst (TEISSIER 1984: 23).

17 Zur Aussprache von -xš als -š vgl. SUNDERMANN (1986: 296 = 2001: 332), P. LECOQ, *Studia Iranica* 22 (1993) 132.

18 GÖBL (1971: 11.15.50 Table X und Pl. 11179), MOCHIRI (²1983: 226 Fig. 553f); MOSIG-WALBURG 1997: 219f Abb. 10, SCHINDEL (2004: 420f), GARIBOLDI (2010: 78), vgl. auch ROSENFELD (1967: 198), der die Münze dem Sasanidenherrscher Chosrau II. Parwez (590-628) zuweist. SELWOODS Arbeit über die sasanidische Numismatik war mir nicht zugänglich.

19 Vgl. dazu SCHIPPMANN (1990: 43-45), CHAUMONT (1989: 579 vgl. 574), SZAIVERT (1987: 157-167 bes. 158.162-167), FRYE (1984: 322.349), KLÍMA (1957 = 1979: 117-123).

20 GÖBL (II 1967: 59-66), Ders. (II 1978: 217 Nr. 2396-2402), MITTERWALLNER (1986: 47). Bei den arabischen Historikern trägt der Hephthalitenkönig, der Pērōz mehrmals eine Niederlage beibrachte, den Namen *Aḥšunwār* oder *Aḥšuwān*, was auf das sogdische (ə)xšāwandār/əxšōndār und xševan(e) [„Herrscher“/„Herrschaft“] zurückgeht (GHARIB 1995 = 2004: 28.83 No. 720.2098.2108, ALTHEIM I 34.40.46/II 51f. 57f. 273, WIDENGREN 1952: 75, MÜLLER 1913: 108 = 1985: 306). Vgl. dazu noch Vf. in der Festschrift GISELA FUCHS.

zung weder den Sasanidenthron besteigen noch sich auf ihm hätte halten können.²¹ Khiṅgila wird auf seinen Münzen gelegentlich mit Flammen auf der rechten Schulter dargestellt²², wie es im Kušānreich üblich war, dessen nomadisches Erbe die Hephthaliten *de facto* im ostiranischen Hochland angetreten hatten. Walaš ließ sich für seine in der sasanidischen Numismatik singuläre Emission offenbar von dem Vorbild seiner neuen Oberherren und den dort herrschenden Gegebenheiten inspirieren, indem er als Ausdruck seiner politischen Ostorientierung ein Symbol benutzte, das im Reich der Hephthaliten und besonders der Kušān zur Charakterisierung königlicher Macht und Legitimität diente.

Das Schulterflammenmotiv war vor allem unter den Kušān beliebt. Mit Feuerflammen, die aus den Schultern schlagen, ließen sich die Herrscher gern auf ihren Münzen²³ und gelegentlich auf Reliefs²⁴ abbilden. Von den Gottheiten des Kušān-Pantheons besitzen nur *Aθšo* (*AθPO*, avest. *Ātar*)²⁵ und *Farro* (*ΦAPPO*, avest. *xvarənah*, pahl. *xwarrah*)²⁶ Schulterflammen. Der Gott Farr, der bald mit, bald ohne flammende Schultern dargestellt wird, ist der personifizierte „königliche Glücksglanz“, das himmlische Fluidum, das dem König seine Legitimation als Herrscher verleiht und ihn zur Ausübung der Macht befähigt. Wegen seiner feurigen Natur kann der Glücksglanz auch von Atar, der göttlichen Personifikation des Feuers, als vermittelnder Instanz ausgehen.

Die Feuerflammen auf den Schultern des Königs symbolisieren demnach den „Glücksglanz“ und drücken in einem sinnfälligen Symbol die Vorstellung aus, daß der Herrscher sein Charisma aus der himmlischen Welt erhält, der er nach dessen Verleihung, wie die Titulaturen der Kušān zeigen²⁷, näher steht als der irdischen Sphäre.²⁸

21 Vgl. SCHIPPMMANN (1990: 45.49f), FRYE (1984: 322f. 349), ALTHEIM (II 259f), KLÍMA (1957 = 1979: 126f). – Bereits Pērōz verdankte seinen Thron der Hilfe der Hephthaliten (SCHIPPMMANN 1990: 44, ALTHEIM I 34/II 259, KLÍMA (1957 = 1979: 117f).

22 GÖBL (I 1967: 70 Nr. 60, II 197 Nr. KM61).

23 GÖBL (1984: 35.36.37.38), CARTER (1986: 92), ROSENFELD (1967: 17.23.24.29.197-201. 307), MITTERWALLNER (1983: 136 u. ö./1986: 191.192.193 Fig. 9a.12a.15a), HERZFELD (1935 = 1980: 72 Fig. 9).

24 ROSENFELD (1967: 157 Fig. 118).

25 ROSENFELD (1967: 76), SHRAVA (1985: 32.102.138 u. ö.), GÖBL (1984: 40), HINNELLS (1985 = 1997: 30).

26 Zu Darstellungen des Gottes Farr auf Kušān-Münzen vgl. ROSENFELD (1967: 17.82.96.199 u. ö.), CARTER (1986: 89-98 bes. 90.91 Fig. 5.6), SHRAVA (1985: 175), GÖBL (1984: 46); zur Etymologie und Interpretation des Terminus vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN (1991: 193-195), Ders. (1983: 135f), Ders. (1963: 19-31 = 1975: 225-237), KOCH (1989: 87f), LECOQ (1987: 671-681 bes. 681f), JACOBS (1987: 215-248), SKJÆRVØ (1983: 241-259), ITO (1975: 35-44), IMOTO (1976: 67-74), GNOLI (1990: 83-92), Ders. (1984: 207-218), Ders. (1974: 170ff. 189), vgl. noch TANABE (1984: 29-50 u. 1988: 365-381), ORSI (1981: 259-269). – Neben *farro* kommt im Baktrischen auch *faro* und *farno* vor (DAVARY 1982: 187).

27 BIVAR (1983: 225-231), sowie folgende Anm.

28 WIDENGREN (1965: 342f), ROSENFELD (1967: 202-206 u. ö.), MUKHERJEE (1968: 190-193, 1982: 127-138 und 1988: 313-322), vgl. noch VERARDI (1983: 225-294).

Gelegentlich kommt das Flammenmotiv auch in der Gandhāra-Kunst vor. Auf einigen Reliefs aus den Klosteranlagen von Paitavā und Šuturak (Shotorak) in der Nähe von Kāpiśa (Begrām) erhält Buddha Schulterflammen. Dargestellt sind das Große Wunder (mahā-prāṭi-hārya) von Śrāvastī (Pāḷi: Sāvattthī, 2. oder 3. Jh. n. Chr.)²⁹, der Buddha Dīpaṅkara³⁰ und Buddha in Meditationshaltung (dhyānimudrā).³¹ Da Kāpiśa den Kušān-Herrschern als Residenzstadt diente³², spricht nichts gegen die Wahrscheinlichkeit, daß der buddhistische Künstler die Schulterflammen der Ikonographie der Kušān-Könige entlehnte³³ und mittels dieser Adaption allgemein auf das göttliche Wesen oder die übernatürlichen Kräfte (ṛddhi) verweisen wollte, die dem Religionsstifter durch die Meditation erwachsen.

Von der Gandhāra-Gegend gelangte das Motiv entlang der Seidenstraße ins Tarim-Becken, wo Buddha oder ein Arhat auf Wandgemälden wie auf den Reliefs von Paitavā und Šuturak Schulterflammen tragen kann. Diese Art der Darstellung findet sich z.B. in der Malerhöhle³⁴, der Māyā-Höhle (3. Anlage)³⁵ und der Ajātaśatru-Höhle³⁶

29 Paitava: Musée Guimet, Paris (ROSENFELD 1967: XL. 200 Fig. 106, HALLADE 1968 = ²1975 = ²1976: 105.106 Abb. 73, GAULIER I 1976: 21 Fig. 29, BUSSAGLI 1984: 110, Ders. 1956/57: 199.201 Fig. 38, TISSOT 1987: 108 Fig. 115), SCOTT 1990: 52.54.55 Fig. 3), sowie Museum in Kabul (ROWLANDS 1970 = 1979: 224 Abb. 2). Paitava: Museum für Indische Kunst (MIK), Berlin-Dahlem, Inv.-nr. I 67, Magazin; rechts und links nochmals in einer Art Medaillon wie auf dem Pariser Relief je ein meditierender Buddha mit Schulterflammen (YALDIZ 1992: 77 Nr. 29, LOBO 1980: 13 Fig. 4/18 Nr. 18; WALDSCHMIDT 1930: 4f Taf. 2a = 1967: 28f Taf. 1a, vgl. ROSENFELD 1967: 200), zu einem weiteren Relief mit einer Darstellung des Großen Wunders vgl. BUSSAGLI (1984: 118), zu einer entsprechenden Reliefstele aus Kāpisa (= pers., sanskr. *Kapiśa*) im Kabul-Museum vgl. TADDEI (1974: 439 Tav. CLXV Fig. 4).

30 Šuturak: Museum in Kabul (MEUNÉ 1942: 33f Pl. X No. 36/34 Pl. XI No. 39, BUSSAGLI 1956/57: 202f Fig. 39, TADDEI 1978: 184.187 Pl. 137, Ders. 1974: 437 Tav. CLXIV Fig. 2, GAULIER I 1976: 20 Fig. 22, PLAESCHKE 1972 = ²1974: 88 Taf. 27), *Kāpisa*: Museum in Kabul (TADDEI 1974: 439 Tav. CLXVII Fig. 7).

31 Šuturak, Museum von Kabul (MEUNÉ 1942: 57 Pl. X No. 35, TADDEI 1978: 184.186 Pl. 136, DEMISCH 1984: 133.134 Abb. 175), zu einem weiteren Fragment einer Buddhagestalt mit Schulterflammen vgl. MEUNÉ (1942: Pl. XXX No. 96), zu einem sitzenden Buddha mit Schulterflammen aus Pešāwar (sanskrit.: *Puruṣapura*, prākrit.: *Puṣṣapur*, pers./parth.: *Paškabūr*, griech.: *Paskibourōn*, vgl. BACK 1978: 248), einer weiteren Residenz der Kušān-Herrscher GÖBL (1984: 28), vgl. SPOONER (1923 = 1979: 65 Pl. XXVa); zu je einem Buddharelieff aus der Umgebung von Pešāwar und aus der Gegend von Kabul vgl. CZUMA (1985: 192 No. 104), FOUCHER (1918/1922: 351 Fig. 463), TADDEI (1974: 438). Zu Buddha mit Schulterflammen vgl. ferner TADDEI (1974: 435-449).

32 MUKHERJEE (1988: 83).

33 BUSSAGLI (1963 = 21979: 32.35 und 1984: 111f. 118-120), TANABE (1981: 69-81), vgl. auch STAVISKY (1980: 91).

34 MIK, Inv.-nr. III 9148, ca. 500 n. Chr., Buddha mit Schulterflammen (YALDIZ 1987: Abb. 5, WALDSCHMIDT 1930: 4f Taf. 3d = 1967: 28f Taf. 2d, GRÜNWEDEL 1912 = 2009: 150f. 153.155 Fig. 339f. 341-344.351-354, HÄRTEL-YALDIZ 1987: 47 Fig. 8). Zu den Malereien von Qizil vgl. noch NAGAI (1977). Den Hinweis auf Buddhas Schulterflammen in Qizil und Kiris verdanke ich Frau Dr. LORE SANDER.

35 MIK, Inv.-nr. III 8862, Buddha mit Schulterflammen, ca. 600-650 n. Chr., vgl. GRÜNWEDEL (1912: 172).

36 MIK, Inv.-nr. III 8881a, zwei Mönche/Arhats, sitzend, mit Schulterflammen, ca. 600-650 n. Chr., vgl. GRÜNWEDEL (1912: 145.147).

der Klosteranlage von Qizil bei Kutscha an der Nordroute der Seidenstraße durch das Tarim-Gebiet, sowie in Qočo (45km östlich des heutigen Turfan)³⁷ und in der Höhle an der Quelle³⁸ in Kiris, einem Ort, der ebenfalls in der Umgebung von Kutscha³⁹ liegt. Von den Oasenstädten des Tarim-Gebiets, die zum Einflußgebiet der Kušān gehörten⁴⁰, wanderte das Symbol himmlischer Würde schon ziemlich früh, ehe die späteren Klosteranlagen entstanden, weiter nach Osten, wie Wandmalereien aus einem chinesischen Grab der Han-Zeit belegen.⁴¹

Das Motiv der Schulterflammen in Ibn an-Nadims Bericht über Manis erste Audienz kann, da parthische und sasanidische Vorbilder fehlen, angesichts der östlichen Parallelen nur aus dem mittelasiatischen Raum stammen, d. h. Ibn an-Nadim muß für seinen knappen Abriß der Vita Manis eine Quelle benutzt haben, die auf Traditionen des östlichen und nicht des mesopotamischen Manichäismus beruhte. Nach den iranischen Turfantexten besitzen sowohl Mani als auch die Vertreter der manichäischen Hierarchie einen „Glücksglanz“ (*farrah*). Dem Bischof wird er bei seiner Einsetzung verliehen.⁴² Manis *farrah* kann sogar Gegenstand der andächtigen Verehrung durch die Gläubigen sein.⁴³ Im kulturellen Kontext der ostmanichäischen Überlieferung galt das feurige Licht, das plötzlich auf Manis Schultern sichtbar wurde, als Legitimation seiner göttlichen Sendung. Wie die Kušān-Herrscher oder auch Buddha war der mit Schulterflammen versehene Apostel von einer himmlischen Aura umgeben, die ihn in eine andere Sphäre erhob und ihn als Träger eines besonderen Charisma charakterisierte. In diesem Sinn ist das Motiv der Lichtflamme in Ibn an-Nadims Text zu verstehen: Šāpūr sah in dem himmlischen Licht, das in Form von Flammen auf den Schultern des Apostels sichtbar wurde, eine Manifestation des „Glücksglanzes“, die auf die göttliche Sendung und die Legitimation durch die himmlische Welt verwies, sodaß er schließlich seine anfängliche, feindselige Haltung aufgab, die er gegen den Gesandten des Lichts gehegt hatte.

In Ibn an-Nadims Darstellung der manichäischen Kirchengeschichte nimmt das Schicksal der Gemeinden von Mā warā'a 'n-nah(a)ri, der Gegend jenseits des Oxos (Ἰξοσ, arab. an-nahar/an-nahr, „der Fluß“, d. h. Amu Darya [= pers. Āmūdaryā,

37 Gemälde auf Seide, Predigt Buddhas (MIK III 6361), HÄRTEL-YALDIZ (1991: 183 Nr. 127/1982: 208f No. 148).

38 MIK, Inv.-nr. III 8916, Arhat/durch die Himmelsphären fliegende Wesen mit grünen Schulterflammen. Weitere Belege für das Schulterflammenmotiv bei GRÜNWEDEL (1912: 21.23 Fig. 42/22/114/251/254/285/ 286/291/292/298/303 Fig. 620f/326), vgl. ferner GABAIN (1987: 23f Abb. 27.31.72).

39 Zur Geschichte Kutschas vgl. LIU (1969).

40 HITCH (1988: 170-192).

41 FINSTERBUSCH (1971: Taf. 43 Nr.173/Taf. 96.97 Nr. 330, vgl. 1966: 33.61 Nr. 173.330), GABAIN (1987: 24).

42 KLIMKEIT (1989: 137 vgl. 136.140).

43 KLIMKEIT (1989: 128.172.192.199).

uzbek. Amu Daryo]) einen breiten Raum ein.⁴⁴ Bei der Behandlung der manichäischen Dogmatik fällt besonders auf, daß sich Ibn an-Nadīms Terminologie gelegentlich nicht mit der syrischen oder iranischen Tradition deckt. Statt des Terminus „Vater der Größe“⁴⁵, wie nach der aramäischen bzw. syrischen Überlieferung für die mesopotamischen Gemeinden zu erwarten wäre, benutzt er eine Bezeichnung, die wie eine Rückübersetzung aus dem Sogdischen anmutet. Ibn an-Nadīm nennt die hierarchische Spitze der Lichtwelt „König der Lichtparadiese“ (malik ġinān an-nūr)⁴⁶, was sich terminologisch eng mit dem sogdischen „Gott, König des Lichtparadieses (rwxš'yrδmncyk 'xšywny byy)⁴⁷, berührt bzw. im Grunde identisch ist. An einer anderen Stelle des Fihrist erhält die „Mutter des Lebens“ den Beinamen *al-bahġa* „die Freude“⁴⁸, was wie eine Verkürzung ihres sogdischen Namens „Freude spendender Gott (r'mr'twxβyy)⁴⁹ erscheint.

Die genannten Übereinstimmungen mit der Überlieferung des östlichen Manichäismus erklären sich am einfachsten, wenn man annimmt, daß die manichäischen Gemeinden, die in der ausgehenden Umayyadenzeit in Mesopotamien entstanden oder wiederauflebten, sich größtenteils aus zugereisten Kaufleuten rekrutierten, deren Vorfahren eventuell einst aus den westlichen Teilen des Sasanidenreiches nach Transoxanien emigrierten. Drei Jahre nach Manis Tod im Gefängnis am 26. Febr. 277⁵⁰ setzte eine schwere Verfolgung der Gemeinden ein, der auch der erste Archegos der manichäischen Kirche, Sisinnios, 291/92 n. Chr. zum Opfer fiel.⁵¹ Viele Manichäer zogen deshalb, da sich die Verfolgungen durch die Zoroastrier periodisch wiederhol-

44 FLÜGEL (I 1871 = 1964 = 2005: 334.337)/Fihrist 1929: 480f. 485-487, Ders. (1862 = 1969 = 2012 = 2015: 66f. 76f/97f. 105f), TAJADDOD (1971 = 1978 = 2003: 397f. 400f).

45 SUNDERMANN (1979: 99 = 2001: 125). In der iranischen Tradition wird *'abā drabbūtā*, wie der Höchste im Syrischen heißt, entweder ins Parthische und Mittelpersische übersetzt (1979: 99 = 2001: 125) oder mit Zurwan identifiziert (SUNDERMANN 1979: 101 = 2001: 127 u. p. 160).

46 FLÜGEL (I 1871 = 1964 = 2005: 329 Z. 4)/Fihrist 1929: 472 Z. 18f, Ders. (1862 = 1969 = 2012 = 2015: 521 Z. 5), TAJADDOD (1973 = 1988 = 2003: 392 Z. 28).

47 SIMS-WILLIAMS (2012: 171), SUNDERMANN (1979: 102.129 Anm. 208 = 2001: 128.155 [rwxš'yrδmncyk 'xšywny byy]), vgl. BRYDER (1985: 86). – Die Ausgangsbasis für den sogdischen Begriff ist die mittelpersische/parthische Bezeichnung „Paradiesherrscher, Paradieskönig“ (parth. *wahišt šahrdār*, mitelpers. *wahištāw šahriyār*).

48 FLÜGEL (I 1871 = 1964 = 2005: 329 Z. 29)/Fihrist 1929: 474 Z. 5, Ders. (1862 = 1969 = 2012 = 2015: 553), TAJADDOD (1973 = 1988 = 2003: 393 Z. 20), vgl. dazu SUNDERMANN (1979: 129 Anm. 215 = 2001: 155 u. p. 163), JACKSON (1932 = 1965 = 2001: 324f). – Die Variante *al-bahiġa* „die Fröhliche“ (FLÜGEL II 166), der DODGE in seiner Übersetzung den Vorzug gab, deutet den Konsonantenbestand als feminine *qatil*-Form, was aber auch ohne Vokallängung möglich, da die NF *qatil*, also *bahiġ*, die gleiche Bedeutung hat.

49 SIMS-WILLIAMS (2012: 166), SUNDERMANN (1979: 102 = 2001: 128 [r'mr'twxβyy = gen. sing.]), BRYDER (1985: 91).

50 SUNDERMANN (1987: 51-53 = 2001: 367-369).

51 LIEU (1992: 109.110), KLIMKEIT (1989: 21), SUNDERMANN (1986: 52.54 = 2001: 229.231), zu dem aus Kaš kar (arab. Kaskar, pers. Xosrau Šāpūr, am Ufer des „kleinen Tigris“ [Duġaila]) stammenden Nachfolger Manis vgl. ferner TARDIEU (1991: 3-8).

ten, in den ostiranischen oder mittelasiatischen Raum, in die Margiane, Sogdiana oder nach Baktrien⁵², wo sie in den Städten keine (oder keine allzu großen) Repressalien durch die sasanidische Administration zu befürchten hatten. In diesen Gegenden setzte die manichäische Mission bereits zu Manis Lebzeiten ein, teils durch ihn selbst, teils durch seinen Schüler Mār Ammō⁵³, sodaß die Hochburgen der manichäischen Religion in der ausgehenden Sasanidenzeit in Mittelasien lagen⁵⁴. Ein Zentrum des Manichäismus war die Stadt Samarkand. Besonders viele Anhänger gewann der Manichäismus unter den Sogdiern. Durch sogdische Kaufleute⁵⁵ verbreitete sich die Religion des Lichts entlang der Seidenstraße bis nach China, wo im Jahr 694 am Hof von Kaiserin Wu (690-713) ein Manichäer im Range eines Episkopos (chin. *fu-to-tan*, sogd. *aftadan*) erschien.⁵⁶ Mit dem Ende der Sasanidendynastie und der Konsolidierung der arabischen Herrschaft eröffneten sich den sogdischen Kaufleuten aufgrund des enorm vergrößerten einheitlichen Wirtschaftsraumes neue Chancen. Viele von ihnen kooperierten mit Tuchspezialisten arabischer Provenienz.⁵⁷ Das führte nicht nur zu geschäftlichen Transaktionen, sondern auch zur Wiederbelebung der im Verborgenen lebenden Manichäergemeinden. Mit den Kontakten zu den östlichen Zentren der manichäischen Religion gelangte auch östlich geprägtes Überlieferungsgut in die alte Heimat des Manichäismus.

Bibliographie

ALTHEIM, FRANZ (1959.²1969): *Geschichte der Hunnen I. Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa*. Berlin.

ALTHEIM, FRANZ (1960.²1969): *Geschichte der Hunnen II. Die Hephthaliten in Iran*. Berlin.

AMIET, PIERRE (1980): The Mythological Repertory in Cylinder Seals of the Agade Period (c. 2335-2155 B.C.). In: EDITH PORADA (Hrsg.): *Ancient Art in Seals*. Essays by PIERRE AMIET, NIMET ÖZGÜÇ and JOHN BOARDMAN. Princeton, New Jersey. (The Franklin Jasper Walls Lectures), 35-59.

AMIET, PIERRE (1976): *L'art d'Agadé au Musée du Louvre*, Paris.

BACK, MICHAEL (1978): *Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*. Téhéran-Liège/Leiden. (Acta Iranica. Encyclopédie permanente des études iraniennes 18 [= 3. série, textes et memoires 8])

BIVAR, A[DRIAN] D[AVID] H[UGH] (1983=1993): The history of Eastern Iran. In: EHSAN YARSHATER [IḥSĀN YĀRŠĀTĪR] (Hrsg.): *The Cambridge History of Iran 3 (1). The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge - London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, 181-231.

⁵² KLIMKEIT (1989: 21f), LIEU (²1992: 109), vgl. auch COLDITZ (1992: 326f).

⁵³ LIEU (²1992: 106f. 109.219), KLIMKEIT (1989: 20f).

⁵⁴ LIEU (²1992: 219-230), KLIMKEIT (1989: 22-38).

⁵⁵ Vgl. dazu LA VAISSIÈRE (2005 und ²2004), LA VAISSIÈRE - TROMBERT (2005).

⁵⁶ LIEU (²1992: 230f).

⁵⁷ FRYE (1984: 357) und bes. LA VAISSIÈRE (2005: 263ff. 279ff. 283ff), sowie Ders. (2007: 139ff).

BÖHLIG → POLOTSKY

BRENTJES, BURCHARD (1983): *Alte Siegelkunst des Vorderen Orients*. Leipzig. (Seemann-Beiträge zur Kunstwissenschaft)

BROCKELMANN, CARL (²1928=1966=1982=1995): *Lexicon Syriacum*. Halle/Hildesheim/Zürich/ New York.

BRYDER, PETER (1985): *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaeian Terminology*. Löberöd.

BUSSAGLI, MARIO (1956-57): Osservazioni sulla persistenza delle forme ellenistiche nell'arte del Gandhāra. In: *Rivista dell'Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte* 7, anno 5-6, 149-247.

BUSSAGLI, MARIO (1963=²1979): *Die Malerei in Zentralasie*. Genève/Stuttgart. (Die Kunstschätze Asiens 6) [franz. Ausg. 1963=1978/engl. Ausg. 1978=1979]

BUSSAGLI, Mario (1984): *L'arte del Gandhāra*. Torino. (Storia universale dell'arte. Sezione seconda. Le civiltà dell'Oriente 1) [franz. Ausg. 1996]

CARTER, MARTHA L[IMBACH] (1986): Trifunctional Pharro. In: *Studia Iranica* 15, 89-98.

CHAUMONT, M[ARIE]-L[OUISE] (1989): Balāš, Sasanian king of kings. In: *Encyclopaedia Iranica* III, 579.

CZUMA, STANISLAW J. (1985): *Kushan Sculptures. Images from Early India*. With the assistance of Rekha Morris. Ohio.

COLDITZ, IRIS (1992): Hymnen an Šād-Ohrmezd. Ein Beitrag zur frühen Geschichte der Dīnāwariya in Transoxanien. In: *Altorientalische Forschungen* 19, S. 322-341. Šād-Ohrmezd and the Early History of the Manichean Dīnāwariya-Community. In: INGEBORG BALDAUF / MICHAEL FRIEDERICH (Hrsg.): *Bamberger Zentralasiestudien*. Konferenzakten ESCAS IV, Bamberg 8.-12. Oktober 1991. (Islamkundliche Untersuchungen 185) Klaus Schwarz Verlag: Berlin 1994, 229-234.

DAVARY, GHOLAM DJELANI [= ĞULĀM ĞILĀNĪ DĀVARĪ] (1982): *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelsteine*. Heidelberg.

DECRET, FRANÇOIS (1974): *Mani et la tradition manichéenne*. Paris. (Collections microcosme. Maitres spirituels 40) = (2005) *dsgl.*, Paris (Collection points. Série sagesse 206) [slowak. Ausg. Bratislava 2000/pers. Ausg. Tīhrān 2001]

DEMISCH, HEINZ (1984): *Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst*. Stuttgart.

DODGE, BAYARD (1970): *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* I-II. New York – London. (Records of Civilization. Sources and Studies. 83)

DOMBART, TH[EODOR] (1928): Das babylonische Sonnentor und die „Säge“ des Šamaš. In: *Journal of the Society of Oriental Research* 12, 1-24.

DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (1963): Le „x'arənah“. In: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione linguistica* 5, 19-31. = (1975): *Opera minora* II. *Zarathustra et sa religion*. Téhéran. (Publication de l'Université de Téhéran. 1461, 2), 225-237.

DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (1983): Sonnenkönigtum und Mazdareligion. In: HEIDEMARIE KOCH / DAVID NEIL MACKENZIE (Hrsg.): *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*. Berlin. (Archäologische Mitteilungen aus Iran. Ergänzungsband 10), 135-139.

DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (1991): Encore le x'arənah. In: *Studia Iranica* 20, 193-195.

DUMERMUTH, FRITZ (1961): Moses strahlendes Gesicht. In: *Theologische Zeitschrift* 17, 241-248.

EGGERMONT, P[IERRE] H[ERMAN] L[EONARD] (1970): Alexander's Campaign in Gandhara and Ptolemy's List of Indo-Scythian Towns. In: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 1, 63-123.

EILERS, WILHELM (1962): Iranisches Lehngut im arabischen Lexikon. Über einige Berufsnamen und Titel. In: *Indo-Iranian Journal* 5, 203-232.308f.

FIHRIST → FLÜGEL

FIHRIST → TAJADDOD

- FINSTERBUSCH, KÄTE (1966-2004): *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen I. Text. II. Abbildungen und Addenda, III. Text. IV. Abbildungen und Addenda. Teil 1-2.* Wiesbaden
- FLÜGEL, GUSTAV [LEBERECHT] (1862): *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abû'lfaradsch Muhammad ben Ishaq al-Warrâq, bekannt unter dem Namen Ibn Abî Ja'qûb an-Nadîm, Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index.* Leipzig.
- FLÜGEL, GUSTAV (1871-1872): *Kitâb al-Fihrist mit Anmerkungen. Herausgegeben von GUSTAV FLÜGEL. Nach dessen Tode besorgt von JOHANNES ROEDIGER und AUGUST MUELLER: I. den Text enthaltend von JOHANNES ROEDIGER. II. die Anmerkungen und Indices enthaltend von AUGUST MUELLER.* Leipzig = (1964): *dsgl.*, Beirut (Rawâ'î' at-Turât al-'Arabî 1) = (2005): *dsgl.*, Frankfurt am Main (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Historiography and Classification of Science in Islam 1.2) > (1929=1960): *al-Fihrist li-bni an-Nadîm*, al-Qâhira (Kairo) [der Text basiert auf FLÜGEL I]
- FOUCHER, A[LFRED CHARLES AUGUSTE] (1918): *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra. Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient II. Les images - L'histoire – Conclusions.* Fasc. 1. *Les images*, Paris. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 6), (1922): *dsgl.* Fasc. 2. *L'histoire. Conclusions. Paris* (ebd. 6).
- FRYE, RICHARD N[ELSON] (1984): *The History of Ancient Iran.* München. (Handbuch der Altertumswissenschaft III. 7)
- FUNK, WOLF-PETER (1990): Zur Faksimileausgabe der koptischen Manichaica in der Chester- Beatty-Sammlung. I. In: *Orientalia. Commentarii periodici de rebus Orientis antiqui* 59, 524-541.
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1987): *Die Formensprache der uigurischen Malerei.* Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 22.)
- GAGE, JEAN (1964): *La monté des Sassanides et l'heure de Palmyre. Vue d'ensemble.* Paris. (Le Mémorial des Siècles. Les Événements. Troisième Siècle)
- GARIBOLDI, ANDREA (2010): *Sasanian Coinage and History. The Civic Numismatic Collection of Milan.* Costa Mesa, California. (Sasanika series 3) [ital. Ausg. Milano 2003]
- GAULIER, SIMONE / ROBERT JERA-BEZARD / MONIQUE MAILLARD (1976): *Buddhism in Afghanistan and Central Asia I. Introduction. Buddha, Bodhisattva.* Leiden. (Iconography of Religions. Section XIII. Indian Religions 14, 1), (1997): *dsgl.* II. *Minor Divinities and Assimilated Divinities, Monks and Ascetics, Mandalas.* Leiden. (Iconography of Religions. Section XIII. Indian Religions 14, 2)
- GHARIB, B[ADRI / BADRESAMAN = BADR AZ-ZAMÂN] (1995=2004): *Sogdian Dictionary. Sogdian-Perisian-English.* Teheran.
- GNOLI, GHERARDO (1990): On Old Persian farnah-. In: D. AMIN, M. KASHEFF, ALIREZA SHAPUR SHAHBAZI, foreword MARY BOYCE and GERNOT LUDWIG WINDFUHR (edd.): *Iranica Varia. Papers in honour of Professor Ehsan Yarshater.* Leiden. (Acta Iranica. Encyclopédie permanente des études iraniennes 30 [= 3. série, Textes et Memoires 16]), 83-92.
- GNOLI, GHERARDO (1984): Note sullo Xvarnah. In: *Orientalia Jacques Duchesne-Guillemin emerito oblata.* Leiden (Acta Iranica. Encyclopédie permanente des études iraniennes 23 [= 2. série, Hommages et opera minora 9]), 207-218.
- GNOLI, GHERARDO (1974): Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides. In: *Commémoration Cyrus. Actes du Congrès Shiraz [Šīrāz] 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'empire perse. Hommage universel* [Réd. en chef JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN] II, Téhéran-Liège/Leiden (Acta Iranica 2 [= 1. série, Actes de Congrès 2]), 117-190.
- GÖBL, ROBERT (1967): *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien I-IV.* Wiesbaden.

- GÖBL, ROBERT (1971): *Sasanian Numismatics*. Braunschweig. (Manuals of Middle Asian Numismatics 1) < *Sasanidische Numismatik* (Handbücher der mittelasiatischen Numismatik 1) Braunschweig 1968.
- GÖBL, ROBERT (1978): *Antike Numismatik*. I. Einführung. Münzkunde. Münzgeschichte. Geldgeschichte. Methodenlehre. Praktischer Teil. II. Fussnoten zum Gesamtwerk. Literaturverzeichnis. Stichwortverzeichnis. Katalog. Tafeln und Tabellen. München.
- GÖBL, ROBERT (1984): *System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches*. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission. Sonderband) > *System and Chronology of the Coinage of the Kushan Empire* [edited and translated by WARREN A. SCHWARTZ]. 1984.
- GRÜNWEDEL, ALBERT (1912=2009): *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan. Bericht über archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuča, Qarašahr und in der Oase Turfan*. Berlin/Saarbrücken [chin. Ausg. 2007].
- [HÄRTEL, HERBERT / WIBKE LOBO / SVEN SCHÜTTE] (1980): *Gandhāra. Buddhistische Kunstwerke des 1.-5. Jahrhunderts nach Christus aus Pakistan und Afghanistan aus dem Museum für Indische Kunst. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz*. Göttingen.
- HÄRTEL, H[ERBERT] / M[ARIANNE] YALDIZ (1987): *Die Seidenstraße. Malereien und Plastiken aus buddhistischen Höhlentempeln*. Aus der Sammlung des Museums für Indische Kunst Berlin. Berlin. > *Lotosblumen in der Wüste. Buddhistische Kunst aus den Höhlentempeln Zentralasiens. Meisterwerke aus der Sammlung des Museums für Indische Kunst Berlin*. Zürich 1988) > *Along the Ancient Silk Routes. Central Asian Art from the West Berlin State Museums. An exhibition lent by the Museum of Indische Kunst, Staatliche Museen Preuß. Kulturbesitz, Berlin, Federal Republic of Germany (Metropolitan Museum of Art, New York 1982) > Central Asian Art from the Museum of Indian Art. Berlin* (Tokyo National Museum, Kyoto/ National Museum, Tokyo/Asahi Shimbun: Tokyo 1991) > BYONG SAM HAN - MARIANNE YALDIZ, dsgl. (National Museum of Korea, Seoul 1991).
- HALLADE, MADELEINE (1968=1975=1976): *Indien. Gandhāra - Begegnung zwischen Orient und Okzident*. München/Hersching (franz. Ausg. Fribourg 1968/Paris 1968; engl. Ausg. London 1968/New York 1968).
- HARAN, MENAHEM (1984): The Shining of Moses' Face. A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography. In: W. BOYD BARRICK / JOHN RICHARD SPENCER: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of Gösta Werner Ahlström*. Sheffield (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 31), 159-173.
- HAUSSPERGER, MARTHA (1991): *Die Einführungsszene. Entwicklung eines mesopotamischen Motivs von der altakkadischen bis zum Ende der altbabylonischen Zeit*. München – Wien.
- HEILER, FRIEDRICH (?1979): *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. (Die Religionen der Menschheit 1)
- HERZFELD, ERNST E[MIL] (1935=1980): *Archaeological History of Iran*. London/München (The Schweich Lectures of the British Academy [for the year] 1934) [pers. Ausg. Tih-rān 1975/76].
- HINNELLS, JOHN R[USSELL] (1973. 1985=1988=1997): *Persian Mythology*. Feltham, Middlesex/London – New York/London (The Library of the World's Myths and Legends) [franz. Ausg. Paris 1988/pers. Ausg. Bābul Tih-rān 1989. 1992. 1994. 1996. 2010/11].
- HITCH, DOUGLAS A. (1988): Kushan Tarim Domination. In: *Central Asiatic Journal. International Periodical for the Languages, Literature, History and Archaeology of Central Asia* 32, 170-192.
- HUTTER, MANFRED (1988): *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion*. Innsbruck. (Scientia. Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung 12)
- HUTTER, MANFRED (1992): Manichäismus oder Zoroastrismus. Das Ringen zwischen Mani und Kirdir um die Staatsreligion. In: WALTER SLAJE / CHRISTIAN ZINKO (Hrsg.): *Akten des Melzer-Symposiums 1991*. Veranstalter aus Anlaß der Hundertjahrfeier indo-iranistischer Forschung

- in Graz (13.-14. November 1991). Graz. (Arbeiten aus der Abteilung „Vergleichende Sprachwissenschaft“ Graz 4), 152-169.
- IMOTO, EIICHI (1976): Av. x'arənah-. In: *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 12, 67-74.
- ITŌ, GIKYŌ (1975): Gathica XIII. Av. ax'arəta- x'arənah-. In: *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 11, 35-44.
- JACKSON, A[BRAHAM] V[ALENTINE] WILLIAMS (1932=1965=2001): *Researches in Manichaeism, with special reference to the Turfan fragments*. New York. (Columbia University Indo-Iranian series 13)
- JACOBS, BRUNO (1987): Das Chvarnah - Zum Stand der Forschung. In: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 119, 215-248.
- JEFFERY, ARTHUR (1938=2007): *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda/Hertford (Gaekwad's Oriental Series 79) = (2007): dsogl., Leiden – Boston (Texts and studies on the Qur'ān 3).
- KEPHALAIA → POLOTSKY
- KLÍMA, OTAKAR (1957): *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*. Praha (Monografie orientálního ústavu 17) = (1979): dsogl., New York (Ancient Economic History) [pers. Ausg. Tihrán 1980].
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Alttürkischen) übersetzt*. Opladen (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 79) [engl. Ausg. 1993. Repr. 1994. 1996].
- KOCH, HEIDEMARIE (1989): Herrscher in der Persis unter Seleukiden und Parthern. In: *Die Welt des Orients* 19, 84-95.
- KRAUSS, SAMUEL (1899=1964=1987=2009): *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw II*. Berlin/Hildesheim [Zürich - New York] = (2012): dsogl., LaVergne, Tenn.
- LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO (1961=²³2010): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford [-New York].
- LA VAISSIÈRE, ÉTIENNE DE (2005): *Sogdian traders. A history*. Leiden – Boston (Handbuch der Orientalistik. Handbook of Oriental studies. Achte Abteilung: Zentralasien. Section eight: Central Asia Handbook of Uralic Studies 10) [franz. Ausg. 2002. ²2004].
- LA VAISSIÈRE, ÉTIENNE DE (2005): Čakar sogdiens en Chine. In: ÉTIENNE DE LA VAISSIÈRE / ÉRIC TROMBERT (Hrsg.): *Les Sogdiens en Chine*. Paris (Études thématiques 17), 255-260.
- LA VAISSIÈRE, ÉTIENNE DE (2007): *Samarcande et Samarra. Élites d'Asie centrale dans l'empire abbasside*. Paris – Leuven. (Studia Iranica. Cahier 35)
- LECOQ, PIERRE (1987): Le mot farnah- et les Scythes. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* [131, no. 4], 671-682.
- LENTZ, OTTO HELMUT WOLFGANG (1973): Das awestische Chwarenah als magische Kraft des Geistes. In: *Bulletin of the Iranian Culture Foundation*. Vol. 1, pt. 2, 10-23.
- LENTZ, WOLFGANG (1961): Was ist nun eigentlich das Chwarenah im Avesta?. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111, 410.
- LENTZ, WOLFGANG (1962): Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas. In: WALTER BRUNO HERMANN HENNING and EHSAN YARSHATER (edd.): *A Locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh* [SAYYID ḤASAN TAQĪZĀDA]. London, 131-134.
- LENTZ, WOLFGANG (1964): Historical Notes on the Khvarenah. In: *[amshedji] M[aneckji] Unvala Memorial Volume*. Bombay.
- LIEU, SAMUEL N[AN] C[HIANG] (*1985=1988/1999): *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. With a foreword by MARY BOYCE*. Manchester - Dover, New

- Hampshire/Newton Abbot, Devon 1999) (= ²1992): *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63).
- LIU, MAU-TSAI (1969): *Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr. I. Texte. II. Anmerkungen, Anhänge, Index*. Wiesbaden. (Asiatische Forschungen 27)
- LOBO → HÄRTEL-LOBO
- MACKENZIE, D[AVID] N[EIL] (1971=²1986=³1990): *A Concise Pahlavi Dictionary*. London - New York - Toronto = (2006=2014): dsgl., London/New York/Abingdon, Oxford. [pers. Ausg. Tihirān 1994].
- MEUNIÉ, JACQUES (1942): *Shotorak*. Paris. (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan 10)
- MITTERWALLNER, GRITLI VON (1983): *Münzen der späten Kuṣāṇas, des Hunnen Kirada/Kidara und der frühen Gupta I*. München. (tuduv-Studien. Reihe ars indica 1)
- MITTERWALLNER, GRITLI VON (1986): *Kuṣāṇa Coins and Kuṣāṇa Sculptures from Mathurā*. Mathurā. ([Frederic Salmon] Growse Memorial Lectures 4)
- MOCHIRI, MALEK IRADJ [MALIK ĪRĀĠ MUŠĪRĪ] (²1983): *Etude de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabe-Sassanides*. Préface par Adrian David Hugh Bivar II. Louvain [Téhéran ¹1977].
- MOSIG-WALBURG, KARIN (1997): Zu einigen Prägungen sasanidischer Herrscher. In: *Iranica Antiqua* 32, 209-232.
- MÜLLER, FRIEDRICH W[ILHELM] K[ARL] (1913): *Soghdische Texte*. I. Berlin (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1912. Philosophisch-historische Klasse, Abh. II) = dsgl. In: *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Text-Editionen und Interpretationen* von FRIEDRICH WILHELM KARL MÜLLER, ALBERT AUGUST VON LE COQ, KARL FOY, GABDUL RASID RACHMATI. Gesammelte Berliner Akademieschriften 1904-1932 Bd. III (Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen 3.3) Leipzig 1985, 199-309.
- MUKHERJEE, B[RATINDRA] N[ATH] (1968): The Title Devaputra on Kushāna Coins. In: *Journal of the Numismatic Society of India* 30, 190-193.
- MUKHERJEE, B[RATINDRA] N[ATH] (1982): Cults of the Emperor and Empire in the Kuṣāṇa Dominions. In: MUKHERJEE, SOUMYENDRA NATH (Hrsg.): *India: History and Thought. Essays in Honour of Arthur Llewellyn Basham*. Calcutta [Kolkata], 127-138.
- MUKHERJEE, B[RATINDRA] N[ATH] (1988): *The Rise and Fall of the Kushāna Empire*. Calcutta.
- NAGAI[-BERTHRONG], EVELYN HARUYE (1977): *Iconographic Innovations in Kuchean Buddhist Art*. University of California, Berkeley (PhD).
- ORSI, DOMENICA PAOLA (1981): Il daimon del Re. In: *Quaderni di storia. Rassegna di antichità* 7 n. 13, 259-269.
- PARROT, ANDRÉ (⁴1983): *Sumer und Akkad*. München (Universum der Kunst 1) [franz. Ausg. Paris 1981=2006/span. Ausg. Madrid ⁵1981/ital. Ausg. Milano 1983=2005].
- PLAESCHKE, HERBERT (1972=²1974): *Buddhistische Kunst. Das Erbe Indiens*. Leipzig/Wien-Graz-Köln.
- [POLOTSKY, HANS JAKOB / ALFRED ERHARD ALEXANDER BÖHLIG] (1935): *Kephalaia*. Erste Hälfte (Lfg. 1-10). *Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher*. Stuttgart 1940 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl Schmidt Bd. I.) [in Lfg. ab 1935 ersch. ohne Nennung der Bearbeiter, Polotsky, S. 1-102, BÖHLIG, S. 103 ff].
- ROSENFELD, JOHN M[AX] (1967=1993): *The Dynastic Arts of the Kushans*. Berkeley - Los Angeles = New Delhi. (California Studies in the History of Art 6 [richtige Zähl.: 5])
- ROWLAND, BENJAMIN (1970) *Zentralasien*. Baden-Baden/Zürich (Kunst der Welt. Ihre geschichtlichen, soziologischen und religiösen Grundlagen [19]. Die außereuropäischen Kulturen. Serie VI. [Bd. 4]) = (1979): dsgl., Baden-Baden (Kunst der Welt. Paperback-Ausgabe 42) [engl. Ausg. New York 1970=1974/franz. Ausg. Paris 1974].

- SACHAU, C[ARL] EDUARD (1876-1878 = 1923 = 1963): *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*. Leipzig/Bagdâd = (1998): dsgl., Frankfurt am Main. (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Mathematics and Astronomy 30)
- SACHAU, C[ARL] EDUARD (1879=1969=1983=1984=2003=2004): *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or „Vestiges of the Past“, collected and reduced to writing by the author in A.H. 390-1, A.D. 1000. Translated and edited, with notes and index*. London/Frankfurt a. Main/Lahore/New York/London/Delhi/LaVergne, Tenn./Paris/Miami/ Whitefish, Montana (Oriental Translation Fund series 73) = (1998): dsgl., Frankfurt am Main. (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Mathematics and Astronomy 31)
- SCHAEFER, HANS HEINRICH (1933): Rez. von CARL SCHMIDT und HANS JAKOB POLOTSKY: Ein Mani-Fund aus Ägypten. In: *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* 9 H. 7, 337-362 = (1977): dsgl. In: GEO WIDENGREN (Hrsg.): *Der Manichäismus*. Darmstadt (Wege der Forschung 168), 70-97.
- SCHINDEL, NIKOLAUS (2004): *Sylloge Nummorum Sasanidarum Paris – Berlin – Wien III/1. Shapur II. – Kawad I./2. Regierung*. Mit Beiträgen von SABINE STANEK, ROBERT LINKE, MANFRED SCHREINER. Wien. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 325/Veröffentlichungen der numismatischen Kommission 42)
- SCHIPPMANN, KLAUS (1990): *Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches*. Darmstadt.
- SCOTT, DAVID ALAN (1990): The Iranian Face of Buddhism. In: *East and West* 40, 43-77.
- SELLWOOD, DAVID / PHILIP WHITTING / RICHARD WILLIAMS (1985): *An Introduction to Sasanian Coins*. London [non vid].
- SHRAVA, SATYA (1985): *The Kushāna Numismatics*. New Delhi.
- SIMON, ERIKA (†1985 = 1992. †1998): *Die Götter der Griechen*. München/Darmstadt [griech. Ausg. Thessaloniki 1996].
- SKJÆRVØ, PRODS O[KTOR] (1983): Farnah-: mot méde en vieux-perse? In: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 78, Fasc. 1, 241-259.
- SOKOLOFF, MICHAEL (1990=1992): *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Ramat-Gan. (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2)
- SOKOLOFF, MICHAEL (2009): *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake, Indiana/Piscataway, NJ.
- SPOONER, D[AVID] BRAINERD (1924): *Annual Report of the Archaeological Survey of India. 1921-22*. Vol. 24. Calcutta/Delhi.
- STAVISKY, BORIS J[AKOVLEVIČ] (1980): „Buddha-Mazda“ from Kara-tepe in Old Termez (Uzbekistan): A Preliminary Communication. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3, 2, 89-94.
- SUNDERMANN, WERNER (1979): Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: *Altorientalische Forschungen* 6, 95-133 = (2001) dsgl. In: CHRISTIANE RECK / DIETER WEBER / CLAUDIA LEURINI / ANTONIO [CLEMENTE DOMENICO] PANAINO (Hrsg.): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von WERNER SUNDERMANN I*. [Studien zur Lehre und Geschichte des Manichäismus]. Roma (Serie orientale Roma 89. 1), 121-159 und 160-163.
- SUNDERMANN, WERNER (1986): Mani, India and the Manichaean Religion. In: *South Asian Studies. Journal of the Society for South Asian Studies* 2, 11-19 = ebd. 199-215 und 215-216.
- SUNDERMANN, WERNER (1986-1987): Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I-III. In: *Altorientalische Forschungen* 13, 40-92 u. 239-317/14, 41-107 = ebd. 217-269 u. 270-274/275-353 u. 354-355/357-423 u. 424-426.

- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS [JOHN] / DESMOND DURKIN-MEISTERERNST (2012): *Dictionary of Manichaean Texts*. Vol. III. *Texts from Central Asia and China*. Part 2. *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*. Turnhout. (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia)
- SZAIVERT, WOLFGANG (1987): Die Münzprägung des Sasanidenkönigs Peroz. Versuch einer historischen Interpretation. In: *Litterae Numismaticae Vindobonenses (LNV)* 3, 157-167.
- TADDEI, MAURIZIO (1978=1980=1982): The Buddha Image in the Rest of Asia 4. Afghanistan and Central Asia. In: DAVID LLEWELLYN SNELGROVE (Hrsg.): *The Image of the Buddha*. Paris/London /New Delhi 1978/Tokyo - New York - San Francisco/Otawa, 178-204.
- TADDEI, MAURIZIO (1974): Appunti sull'iconografia di alcune manifestazioni luminose dei Buddha. In: *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci* II. Napoli/Roma, 435-449.
- TAJADDOD, REZA (1971=1973=2003): *Kitāb al-Fihrist li'n-Nadīm*, Tihrān = (1988): dsgl. Bairūt
- TANABE, KATSUMI (1981): Iranian Background of the Flaming and Watering Buddha Image in Kushan Period. In: *Bulletin of the Ancient Orient Museum (Kodai Oriento hakubutsukan kiyō)* 3, 69-81.
- TANABE, KATSUMI (1984): A Study on the Sasanian Disc-Nimbus: Farewell to Its Xvarnah-Theory. In: *Bulletin of the Ancient Orient Museum (Kodai Oriento hakubutsukan kiyō)* 6, 29-50.
- TANABE, KATSUMI (1988): Iranian Xvarnah and the Treasure of Shosoin at Nara in Japan. In: *Mélanges Pierre Amiet* [secrétariat de réd.: Louis vanden Berghe], Gent/Leiden (Iranica antiqua 23), 365-381.
- TAQIZADEH, – ŠIRAZI = TAQĪZĀDA, SAYYID ḤASAN / AḤMAD AFŠĀR ŠĪRĀZĪ (1956): *Mānī wa dīn-i ū*. Tihrān.
- TARDIEU, MICHEL (1991): La nisba de Sisinnios. In: *Altorientalische Forschungen* 18, 3-8.
- TEISSIER, BEATRICE (1984): *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection*. Berkeley - Los Angeles – London/Beverly Hills.
- TISSOT, FRANCINE (1987): *Les arts anciens du Pakistan et de l'Afghanistan*. Paris. (Ecole du Louvre. Les grandes étapes de l'art. [8].)
- VAISSIÈRE → LA VAISSIÈRE
- VERARDI, GIOVANNI (1983): The Kuṣāṇa Emperors as Cakravartins. Dynastic Art and Cults in India and Central Asia: History of a Theory, Clarifications and Refutations. With a note by Alessandro Grossato. In: *East and West* 33, 225-294.
- WALDSCHMIDT, ERNST (1930): Wundertätige Mönche in der ostturkestanischen Hīnayāna-Kunst. In: *Ostasiatische Zeitschrift* 16 [= NF 6], 3-9.
- WIDENGREN, GEO (1952): Xosrau Anōšurvān, les Hephthalites et les peuples turcs (Études préliminaires des sources). In: *Orientalia Suecana. An International Journal of Indological, Iranian, Semitic, Turkic Studies* 1, 69-94.
- WIDENGREN, GEO (1965): *Die Religionen Irans*. Stuttgart. (Die Religionen der Menschheit. 14.)
- WIDENGREN, GEO (1976): Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen. In: HILDEGARD TEMPORINI[-Gräfin von Vitzthum] / WOLFGANG HAASE (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II. Neunter Band (1. Halbband): *Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Mesopotamien, Armenien, Iran, Südarabien, Rom und der Ferne Osten)*. Berlin - New York, 219-306.
- WIDENGREN, GEO (1983): Manichaeism and its Iranian Background. In: EHSAN YARSHATER [IḤSĀN YĀRŠĀTĪR] (Hrsg.): *The Cambridge History of Iran* 3(2). *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge – London, 965-990.
- YALDIZ, M[ARIANNE] (1987): *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*. Leiden - New York - København - Köln. (Handbuch der Orientalistik. Abt. VII. Kunst und Archäologie, Bd. 3. Innerasien, 2. Abschnitt.)

YALDIZ, M[ARIANNE] (1992): Der Stüpa und das Kloster. Buddhistische Sakralbauten. In: *Palast der Götter. 1500 Jahre Kunst aus Indien* [Redaktion: MARIANNE YALDIZ]. Berlin, 46-103. [Katalogteil ab p. 93 = LORE SANDER]

ANTJE WENDTLAND (Göttingen)

Zum manichäischen Ursprung sogdischer Lehnwörter in buddhistischen uigurischen Texten: Gab es ein manichäisches religiöses Vokabular im Sogdischen?

Unter den Lehnwörtern im Uigurischen, die religiöse Termini bezeichnen, ist eine hohe Anzahl von Wörtern sogdischer Herkunft sowie sogdischer Prägung zu finden.¹ Es handelt sich um buddhistische uigurische Texte, die über einen vergleichsweise hohen Anteil an durch das Sogdische vermittelter Terminologie verfügen und also Merkmale einer archaischeren Sprachstufe aufweisen.² J. P. LAUT untersucht in „Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler“ diesen Lehnwortschatz im Hinblick darauf, ob diese die sogenannte „sogdische Hypothese“ unterstützen können, nach der die Uiguren den Buddhismus durch die Sogder kennenlernten, lange bevor sie durch die Tocharer damit in Berührung kamen.³

Unter diesen Lehnwörtern finden sich einige wenige, die im Hinblick auf die „sogdische Hypothese“ besondere Aufmerksamkeit erfahren haben. LAUT erwähnt bei drei sogdischen Wörtern, die in buddhistischen uigurischen Texten zu finden sind, dass sie aus dem manichäischen Sogdischen übernommen worden seien. Es handelt sich um die Begriffe *cxš'pδ* „Gebot“, *nwm* „Dharma“ und *nyzβ'ny* „Leidenschaft(en)“.⁴

Diese drei Wörter wurden von MORIYASU in seinem Aufsatz „L'origine du bouddhisme chez les turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien“ aufgegriffen und dazu herangezogen, die sogenannte „sogdische Hypothese“ zu kritisieren.⁵ MORIYASU vertritt dagegen die Ansicht, dass diese Hypothese aus verschiedenen Gründen nicht haltbar sei, unter anderem wegen des manichäischen Ursprungs dieser drei Begriffe. Seiner Ansicht nach sollten die buddhistischen Termini des Uigurischen, die auf das Sogdische zurückgehen, auch aus dem buddhistischen Sogdischen stammen. Er schreibt: Si la „sogdische Hypothese“ de Laut était légitime, il s'ensuivrait que les termes bouddhiques en turc ancien qui passent pour provenir du sogdien doivent avoir pour origine les termes bouddhiques sogdiens.“⁶

Hier sollen nun diese drei Wörter erneut in Augenschein genommen werden, um zu überprüfen, inwieweit die Beleglage und ihre Verwendung in den sogdischen

1 LAUT 1986: 9.

2 LAUT 1986: 10.

3 Zur „sogdischen Hypothese“ siehe LAUT 1986: 1-12.

4 LAUT 1986: 97f.

5 MORIYASU 1990: 151-154.

6 MORIYASU 1990: 153.

Texten uns Aufschluss über ihre Entlehnung ins Uigurische und damit auch Rückschlüsse auf die „sogdische Hypothese“ ermöglichen.

Es ist hierbei noch zu erwähnen, dass in der Anfangszeit der sogdischen Studien die Sprache der buddhistischen, manichäischen und christlichen Texte, die zum Teil in drei unterschiedlichen Schriften verfasst sind und über unterschiedliche orthographische Konventionen verfügen, als distinkte Dialekte aufgefasst wurden.⁷ Inzwischen lässt sich dies aber aus philologischer Perspektive nicht mehr halten⁸, hat jedoch zum Teil bis heute nachgewirkt und zeigt sich auch in der Behandlung der hier besprochenen Wörter durch MORIYASU.

1. *cxš'pt*

Tabelle 1: *cxš'pt*

Buddhistische Texte	Manichäische Texte	Christliche Texte	andere
<i>škš'pt</i> (1 ×)	<i>cxš'pδ</i> (8 ×)	nicht vorhanden	nicht vorhanden
<i>škš'pt</i> (57 ×)	<i>cxš'pδδ</i> (5 ×)		
<i>škš'ptt</i> (Pl., 1 ×)	<i>cxš'pδδyy</i> (Obl., 1 ×)		
<i>škš'ptw</i> (3 ×)	<i>cxš'pδyy</i> (Obl., 1 ×)		
<i>škš'pty</i> (Obl., 2 ×)	<i>cxš'pδt</i> (Pl., 2 ×)		
<i>škš'pwt</i> (9 ×)	<i>cxš'p̄t</i> (8 ×)		
<i>cxš'pt</i> (1 ×)	<i>cxš'pt</i> (2 ×)		

Das erste hier zu besprechende Wort ist *cxš'pt*. Das ursprünglich aus dem Sanskrit stammende *śikṣāpada-* ist im Sogdischen in verschiedenen orthographischen Versionen belegt, die sich grob in zwei Gruppen einteilen lassen.

In buddhistischen Texten finden sich die in der linken Spalte in Tabelle 1 angeführten Schreibungen. Es handelt sich hier um die Wiedergabe des Sanskrit-Worts in sogdischer Schrift. In buddhistischen Texten wird es als Übersetzung für die *śīlas*, die sittlichen Regeln, verwendet.⁹

Die in manichäischen Texten vertretenen Schreibungen sind in der zweiten Spalte aufgelistet, *cxš'pδ* bezeichnet im Manichäischen das Gebot. Die Orthographie des Wortes, also die Wiedergabe von skt. *-kṣ-* durch *-xš-*, wird als Anzeichen dafür angesehen, dass das Wort aus dem Parthischen entlehnt wurde, wo diese Dissimilation von *c-* zu *š-* in Umgebung eines Velars bei Sanskritwörtern regelmäßig ist. Diese in den manichäischen sogdischen Texten belegte Form wurde nun ins Uigurische übernommen, nicht die gelehrte Schreibung, die in den buddhistischen Texten zu finden ist. In christlichen und nicht-religiösen Texten ist *cxš'pδ* nicht zu finden. Ist

⁷ Siehe z.B. HENNING 1958: 105-108.

⁸ Siehe z.B. YOSHIDA 2009: 326f.

⁹ MACKENZIE 1976, Glossar: 133.

also dieses Wort ein Beleg für die Übernahme eines manichäischen Terminus seitens der uigurischen Buddhisten?

Eine nähere Betrachtung des Wortes zeigt, dass die Sachlage ein wenig komplizierter ist. SIMS-WILLIAMS weist in seinem Aufsatz „A Parthian Sound-Change“ darauf hin, dass einige Wörter, die aus dem Parthischen ins Sogdische übernommen wurden, nicht erst durch die Vermittlung manichäischer liturgischer Texte ins Sogdische gelangten, sondern einer älteren Lehnwortschicht angehören.¹⁰ Zu diesen zählt, neben *’k’c*, „Himmel“, von skt. *ākāśa-* auch *cxš’pδ*. SIMS-WILLIAMS bemerkt, dass die Schreibung der Wortendung im Sogdischen auf eine frühe Entlehnung deutet, führt dieses aber nicht näher aus. Zu vermuten ist, dass er sich auf die Wiedergabe von parthisch *cxš’byd* durch soghdisch *-pt* bzw. *-pδ(δ)* bezieht. Ein *<d>* in Lehnwörtern wird im Sogdischen mit *<t>* wiedergegeben, siehe z.B. *pwt’y* für „Buddha“. Das Sogdische besitzt keine phonologische Opposition zwischen [t] und [d]; beides sind Allophone. Altiranisches **d* hat sich im Sogdischen zu *δ* entwickelt, alle stimmhaften Verschlusslaute sind zu Frikativen geworden, außer nach Nasal und Sibilant, wie etwa in **dasa-* > *δs’* „zehn“.¹¹ Die Wiedergabe eines stimmhaften Verschlusslautes in einem Lehnwort mit einem Frikativ zeigt, dass dieses Wort im Sogdischen eine Lautveränderung erfahren hat und an das sogdische Lautsystem angepasst wurde. Dies legt nahe, dass es sich um eine ältere Entlehnung handelt. In manichäischen Texten ist die Schreibung mit *-δ* verbreitet, wie in Tabelle 1 zu sehen ist.

Weiterhin erwähnt SIMS-WILLIAMS, dass die Schreibung *cxš’pt*, mit Dissimilation von *škš-* zu *cxš-*, auch in einem Fragment zu finden ist, das von DAVID UTZ in seiner nicht publizierten Dissertation „An unpublished version of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra in the German Turfan collection“ als buddhistisch identifiziert wurde.¹²

(1) Schreibung *cxš’pt* in einem buddhistischen Text (Mz185(1)V 2-4)

[==]y	(k)δ	pt’[==]
?	wenn	?

cx(š)’pt	<i>cnsty[]</i>
Regel	vollkommen, sehr

(’)sty	(k)δ(’)	L(’)[]
sein:PRÄS.3SG.	wenn	nicht

Dieses Textstück in sogdischer Schrift ist sehr fragmentarisch. Aufgrund der erhaltenen Wörter ist es aber plausibel, diesen Text als buddhistisch anzusehen. Das

¹⁰ SIMS-WILLIAMS 1979: 135. Zu indischen Lehnwörtern im Parthischen und Sogdischen allgemein siehe SIMS-WILLIAMS 1983.

¹¹ SIMS-WILLIAMS 1989: 178.

¹² SIMS-WILLIAMS 1979: 135, Anm.30.

hier vorkommende Adverb *cnsty* „vollkommen, sehr“ etwa, ist nur in buddhistischen Texten belegt. Es lässt sich daraus schließen, dass neben der gelehrten Schreibung *škš'pt* auch die aus dem Parthischen entlehnte Form *cxš'pt*, in buddhistischem Kontext verwendet wurde. Somit ist nicht eindeutig zu zeigen, dass es sich um eine exklusiv manichäische Schreibung handelt. Da das Wort einer vormanichäischen älteren Lehnwortschicht angehört, ist nicht auszuschließen, dass es auch außerhalb der manichäischen Texte Verwendung fand. SIMS-WILLIAMS sieht gerade in der Übernahme durch die Uiguren ein Anzeichen dafür, dass es sich bei *cxš'pt* um ein älteres, relativ weit verbreitetes Lehnwort gehandelt haben muss.¹³

2. *nwm*

Das zweite von MORIYASU besprochene Wort ist das aus dem Sogdischen entlehnte *nom*. Mit *nwm* wird in uigurischen Texten skt. *dharma-* übersetzt. Ursprünglich handelt es sich um ein aus dem Griechischen stammendes, auf altgriechisch νόμος „Gesetz, Brauch“ zurückgehendes Lehnwort. Der genaue Entlehnungsweg ist unbekannt. In den sogdischen buddhistischen Texten ist *nwm* nicht attestiert. Hier wird entweder das sanskritische *δrm* verwendet oder *pδkH*, das meist mit „Regel“ wiedergegeben wird. Beide übersetzen chinesisch *fa*.¹⁴ Ein Bedeutungsunterschied ist nicht zu erkennen, doch wird *δrm* eher dann verwendet, wenn vom Dharma allgemein die Rede ist oder der Terminus Buddhadharmas gebraucht wird, *pδkH* dann, wenn ein näher spezifizierter, namentlich genannter Dharma, insbesondere die Darlegung einzelner Dharmas gemeint ist und der Fokus stärker auf der Bedeutung „Regel“ liegt.

(2) Typische Verwendung von *δrm* in buddhistisch-sogdischen Texten (Vim. 52)

'PZY=kδ	'xw	myδ'kk	mrtxm'k	ZKw	pwt'n'k	δrm	ptywšt
KONJ=wenn	Art.NOM	Laie.ADJ	Mensch	ART.AKK	Buddha.	Dharma	hören:3SG
							ADJ

„Wenn der Laie den Buddha-Dharma hört“

(3) Typische Verwendung von *pδkH* in buddhistisch-sogdischen Texten (Padm. 35)

rt=ms	ZK	'ry'βrwkδyšβr	pwtystβ	wsn	w'tδ'rty		z'ry
KONJ=auch	ART.NOM	PN	Bodhisattva	um	Lebewesen:	OBL.PL	Mitleid
'sy'y	pyδ'r	'm[]	'tr	'wm	pδkH	pr'γ'z	prβ'yr't
zeigen:INF	willen	Art.(Akk)	Feuer	Oṃ	Dharma	beginnen:	rezitieren:
						IMPF.3SG	INF

¹³ SIMS-WILLIAMS 1979: 135.

¹⁴ MACKENZIE 1976, Glossar: 99, 119, 185.

„Der Bodhisattva Āryāvalokiteśvara beginnt, um Mitleid mit den Lebewesen zu zeigen, das Feuer-Oṃ-Dharma zu rezitieren.“

Hat nun das Uigurische mit *nwm* einen manichäischen Terminus entlehnt?

Tabelle 2: Beleglage von *nwm* und *pδkH* in sogdischen Texten

Buddhistische Texte	Manichäische Texte	Christliche Texte	andere
<i>nwm</i> nicht belegt	<i>nwm</i> (<i>pδk'</i>) (4 ×) <i>nwm</i> (1 ×) <i>nwmH</i> (1 ×)	<i>nwm</i> (7 ×) <i>nwmt</i> (Pl., 4 ×)	
<i>pδkH</i> (ca. 70 ×)	<i>pδk'</i> (einzeln: 5 ×) <i>pδkH</i> (2 ×)	<i>pdq'</i> (10 ×)	<i>pδkH</i> (Muy, Heiratsvertrag)

In manichäischen Texten ist *nwm* 4 × in Verbindung mit *pδk'* im Kompositum belegt. Einzelnen kommt es zweimal vor, *pδk'* ist 9 × belegt, davon 5 × einzeln. In nicht-religiösem Kontext hat *pδk'* die Bedeutung „(richterliches) Urteil“.

(4) *pδk'* in nicht-religiöser Bedeutung (Tale A 35)

rt=šw *xtw* *w'nw* ***pδk'*** *nym'y*
 KONJ=ENKL.PE.PR.3SG Richter so Urteil urteilen:IMPF.3SG

„Und der Richter verkündete so das Urteil“

In religiösen Texten findet sich *pδk'* in der Bedeutung „Regel“, auch im Sinn von „Ritual“. Im manichäischen Bet- und Beichtbuch wird *nwm* zusammen mit *pδk'* gebraucht.

(5) *nwm* mit *pδk'* in einem manichäischen Text (BBB 746)

cw *cn* *mn'* *qyr'n* *m'xjmnycyk* ***nwm-pδk'*** *prγtyy*
 wenn von meiner Seite montäglich Gebot-Regel unterlassen:PART.PRÄT

'kt't *s't* *qrmšwhn* *ptškwy'm*
 werden:PERF.KO.3SG all Verzeihung sagen:PRäs.1SG

„Wenn von meiner Seite die montäglich Gebotsregel unterlassen worden sein sollte – für alles sage ich: Verzeihung!“

In Beispiel 6 aus den manichäischen Texten kirchengeschichtlichen Inhalts ist die Verwendung von *nwm* und *pδk'* gut zu erkennen – auch im Vergleich zu *cxš'pδ*. Die Übersetzung ist hier von SUNDERMANN übernommen.

(6) *nwm* und *pδk'* in einem manichäischen Text (KG 487)

<i>rt=šn</i>	<i>kw</i>	<i>'ny'm</i>	<i>ZKw</i>	<i>s't</i>	<i>cxš'pδt</i>	<i>'nδ'yk</i>
KONJ=ENKL.PE.PR.3PL	am	Ende	ART.AKK	alle	Gesetz:PL	Erscheinung

<i>ZY</i>	<i>prxm</i>	<i>nwmH</i>	<i>ZY</i>	<i>ZKwH</i>	<i>pδkH</i>	<i>'skw'mcH</i>
und	Verhalten	Gebot	und	ART.AKK	Regel	Dauer

„Und am Ende gab er ihnen des Gesetzes Erscheinung und die Gebote des Verhaltens und der Regeln Dauer“ (SUNDERMANN 1981, S. 44).

In christlichen Texten finden sich ebenfalls beide Wörter. Sie werden hier aber getrennt verwendet, *nwm* ist etwa 7 × belegt, *pdk'* 10 ×. Schaut man sich die betreffenden Stellen genauer an, so wird deutlich, dass hier ein Bedeutungsunterschied vorliegt: *nwm* wird in christlichen Texten für das religiöse Gesetz und das Testament gebraucht, *pdk'* dagegen bezeichnet das göttliche Urteil.

(7) *nwm* in christlichen Texten (C2, 55 r 28)

<i>w'st'nt</i>	<i>pty'mbryt</i>	<i>qt</i>	<i>wcync</i>	<i>nwm</i>	<i>'t</i>	<i>bywnyty</i>
festlegen:	Apostel:	dass	alt:FEM	Testament	und	Prophet:
IMPF.3PL	RECT.PL					OBL.PL

<i>pwstyt</i>	<i>'t</i>	<i>'wnglywn</i>	<i>ptfsynt</i>
Buch:RECT.PL	und	Evangelium	lesen:OPT.3PL

„Die Apostel legten fest, dass sie das Alte Testament (*nwm*), die Bücher der Propheten und das Evangelium lesen sollten.“

(8) *pdk'* in christlichen Texten (C2, 61 r 19)

<i>qt</i>	<i>swxc'</i>	<i>xcy</i>	<i>by'nyq</i>	<i>pδq'</i>
dass	erheben:PART.PRÄT.FEM	sein:PRÄS.3SG	göttlich	Urteil

<i>cn</i>	<i>wyny</i>	<i>cymty'</i>	<i>pynms'</i>
von	PE.PRON.3SG.GENDAT	Augen:OBL.PL	vor

„... dass/weil das göttliche Urteil (*pδq'*) erhoben ist vor seinen Augen.“

Die Aussage MORIYASUS, *nwm* finde sich ausschließlich in manichäischen Texten, ist also, wie hier zu sehen ist, nicht zutreffend. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es sich bei *nwm* um einen Begriff handelt, der gemeinsogdisch verbreitet war. Dass die Uiguren *nwm*, das die Bedeutung „religiöses Gebot“ hatte, als Übersetzung für Dharma wählten und ihn gegenüber *pδk'* vorzogen, das wohl eher als göttliches oder von Menschen gemachtes Gesetz, Urteil oder auch Ritual zu verstehen ist, scheint

für einen zentralen Begriff des Buddhismus daher nachvollziehbar. Bemerkenswert ist, dass in den buddhistischen Texten *nwm* keine Verwendung fand. Die sogdischen Sūtra-Texte zeichnen sich durch große sprachliche Konservativität aus und weisen gegenüber den populäreren buddhistischen Texten sowie den manichäischen und christlichen eine Reihe von grammatischen Besonderheiten und sonst nicht zu findenden Fachtermini auf – darüber, inwieweit *nwm* möglicherweise noch als Lehnwort empfunden wurde oder das Nichtvorhandensein in buddhistischen Texten rein zufällig ist, kann aufgrund der Beleglage nur spekuliert werden.

3. *nizvani*

Das dritte von MORIYASU besprochenen Wort ist *nizvani* „Leidenschaften“.¹⁵ In uigurischen Texten wird das Wort *nizvani* verwendet, um skt. *kleśa-* „Leiden“ zu übersetzen. MORIYASU weist darauf hin, dass in den buddhistischen sogdischen Texten skt. *kleśa-* mit sogd. *wyṭṭwy sr'yβtm* wiedergegeben wird, das wörtlich „Schmerz und Leid“ bedeutet, eine Lehnübersetzung des chinesischen Terminus *fan nau*.¹⁶ Auch hier argumentiert er, dass die Uiguren mit *nizvani* einen manichäischen Terminus entlehnt hätten. Schaut man sich die Belege im Sogdischen an, stellt man jedoch fest, dass dieses Wort in den Texten aller drei Religionen belegt ist, in manichäischen, christlichen wie auch buddhistischen Texten.

Tabelle 3. *nyzβ'ny*

Buddhistische Texte	Manichäische Texte	Christliche Texte	andere
<i>nyzβ'n'k</i> (6 ×)	<i>nyzβ'nyṭ(t)</i> (Pl., 5 ×) <i>nyzβ'nyyt</i> (Pl., 1 ×) <i>nyzβ'nytyy</i> (Obl. Pl., 2 ×) <i>nyzβ'nytyh</i> (Obl. Pl., 1 ×)	<i>nyzb'n'</i> (Numv., 1 ×) <i>nyzb'ny</i> (1 ×) <i>nyzb'nyty</i> (Obl. Pl., 1 ×)	-

In manichäischen Texten kommt *nyzβ'ny* stets im Plural vor, wie im Beispiel 9 aus dem manichäischen Bet- und Beichtbuch:

¹⁵ MORIYASU 1990: 154.

¹⁶ MORIYASU 1990: 154.

(9) *nyzβ'nyṭ* in einem manichäischen Text (BBB 640)

'tyḥ pnc zng'n šmnwq'ny nyzβ'nyṭ cn ɣrywy
 Konj fünf -artig teuflisch Leidenschaft:RECT.PL von Körper:OBL

βyk-s'r ptwystyy ny jytw-δ'rm
 hinaus fortweisen:PART.PRÄT nicht halten:PERF.1SG

„und wenn ich die fünffachen teuflischen Leidenschaften von mir [...] nicht fortgewiesen (gehalten) habe“ (HENNING 1937: 37).

In christlichen Texten ist von *nizvanī* einmal eine Pluralform, einmal ein sogenannter Numerativ und einmal eine fragmentarische Stelle erhalten, bei der das Wortende nicht zu sehen ist.

(10) *nyzb'n'* in einem christlichen Text (C 2, 40 v 19)

db't pry=wnt ds' dyw w'btqn qy cxnt
 vielleicht PRÄP=DEM zehn Dämon sprechen: REL.PR kämpfen:
 PRÄS.DUR.3SG PRÄS.3PL

dn swqb'rty prw pry=mnt ds' nyzb'n'
 mit Mönch:OBL.PL durch PRÄP=DEM zehn Leidenschaft:NUMV

„Vielleicht spricht er über jene zehn Dämonen, die mit Mönchen durch diese zehn Leidenschaften kämpfen.“

In buddhistischen Texten kommt die Schreibung *nyzβ'n'k* mit *-k* vor. Es ist in drei Texten insgesamt 6 × belegt.

(11) *nyzβ'n'k* in einem buddhistischen Text (SCE 117)

rty xwnx ZKZY ɣnt''k' nyzβ'n'k βwt rty
 KONJ derjenige REL.PR böse Leidenschaft sein:PRÄS.3SG Konj

c'wn kyrmy 't c'wn nyrδβ'k s'r ''ɣt'k βwt
 von Schlange:OBL und von Skorpion her kommen:PART sein:PRÄS.3SG

„Derjenige, der von böser Leidenschaft ist, ist von Schlangen und von Skorpionen hergekommen.“

Es kann, wie in den christlichen Texten, in Verbindung mit dem Adjektiv *ɣnt'k* „böse“ verwendet werden und bezeichnet die bösen Leidenschaften. Die Uiguren haben in diesem Fall also den im Sogdischen gängigen Begriff für „Leidenschaften“ entlehnt, um skt. *kleśa-* zu übersetzen. Das in den buddhistischen sogdischen Texten verwen-

dete Kompositum *wytyw sr'yβtm* „Schmerz und Leid“ ist eine dem Chinesischen Begriff nachempfundene gelehrte Bildung, die aber nicht das gesamte Bedeutungsspektrum von skt. *kleśa-* umfasst.¹⁷ Die Übersetzung mit sogd. *nyzβ'ny* „Leidenschaften“, einem Wort, das in allen drei Religionen belegt ist, also im Gemeinsogdischen verankert gewesen zu sein scheint und vermutlich allgemein gebräuchlich und verständlich war, liegt hier näher, als die Übersetzung durch eine gelehrte Lehnübersetzung eines chinesischen Terminus.

MORIYASU wendet gegen die hier besprochenen drei Wörter ein, dass es sich um zu zentrale Konzepte des Buddhismus handele, als dass sie aus der manichäischen Religion entlehnt worden sein könnten. Es konnte hier jedoch gezeigt werden, dass diese Wörter nicht aus einem exklusiv manichäischen Kontext stammen, sondern auch in christlichen bzw. buddhistischen Texten belegt sind. Die Beleglage der Wörter weist darauf hin, dass es sich um gemeinsogdisches Vokabular handelte. Gerade weil diese Begriffe für die buddhistische Lehre so wichtig sind, liegt nahe, dass hier nicht die gelehrte Terminologie aus den buddhistischen Sūtratexten übernommen wurde, sondern allgemein verständliche und gebräuchliche religiöse Termini gewählt wurden, die die Bedeutung der buddhistischen Konzepte adäquat erfassten.

Die Verwendung dieser Termini in den sogdischen Texten lässt vermuten, dass sich die uigurischen Buddhisten eines Vokabulars bedienten, das der religiösen Alltagssprache entnommen war. Die Sprache der buddhistischen Sūtratexte stellt eher eine Fachsprache dar, die von gelehrten Mönchen genutzt wurde, aber deren Vokabular vermutlich nicht gemeinsogdisch war – und daher auch nicht für die Entlehnung elementarer Konzepte des Buddhismus herangezogen wurde.

Als Gegenbeweis zur sogdischen Hypothese können die hier besprochenen Wörter nicht herangezogen werden, da sie keine spezifisch manichäischen Termini repräsentieren. Es zeigt sich, dass das religiöse sogdische Vokabular noch der genaueren Untersuchung harret. Die Frage, ob es einen explizit religiösen Wortschatz im Sogdischen gab, der exklusiv von den Manichäern geprägt und genutzt wurde, kann bis jetzt nicht positiv beantwortet werden.

Abkürzungen

Adj	Adjektiv	FEM	Femininum	NUMV	Numerativ	PR	Pronomen
AKK	Akkusativ	GENDAT	Genitiv-	OBL	Obliquus	PRÄP	Präposition
ART	Artikel		Dativ	PART	Partizip	PRÄS	Präsens
DEM	Demonstrativ-	KO	Konjunktiv	PE	Personal-	PRÄT	Päteritum
DUR	Durativ	KONJ	Konjunktion	PL	Plural	RECT	Rectus
ENKL	enklitisch	Nom	Nominativ	PN	Personenname	REL	Relativ-

¹⁷ MACKENZIE 1976, Glossar: 144, 187, 219.

Texte

- BBB Manichäisches Bet- und Beichtbuch, siehe HENNING 1937.
 C 2 Christlich-sogdisches Manuskript C 2, siehe SIMS-WILLIAMS 1985.
 KG Mitteliranische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, siehe SUNDERMANN 1981.
 Mz siehe Utz 1976.
 Padm. *Padmacintāmaṇḍhāraṇīsūtra*, siehe MACKENZIE 1976.
 SCE Sūtra of the causes and effects of actions, siehe MACKENZIE 1970.
 Tale Sogdian Tales, siehe HENNING 1945.
 Vim. *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, siehe MACKENZIE 1976.

Bibliographie

- HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1936, 10.)
- HENNING, WALTER BRUNO (1945): Sogdian Tales. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9, 465-487.
- HENNING, WALTER BRUNO (1958): Mitteliranisch. In: *Handbuch der Orientalistik* I, IV, 1, Leiden, 20-130.
- LAUT, JENS PETER (1986): *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 21.)
- MORIYASU, TAKAO (1990): L'origine du bouddhisme chez les turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien. In: HANEDA, AKIRA (Hrsg.): *Documents et archives provenant de l'Asie centrale*. Actes du colloque franco-japonais Kyoto (Kyoto International Conference Hall et Univ. Ryukoku) 4-8 octobre 1988. Kyoto, 147-165.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1970): *The 'Sūtra of causes and effects of actions' in Sogdian*. London, New York.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1976): *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*. Teheran, Liège. (Acta Iranica 10. Troisième Série. Textes et Mémoires. 3.)
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1979): A Parthian Sound-Change. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42, 133-136.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1983): Indian elements in Parthian and Sogdian. In: RÖHRBORN, KLAUS, VEENKER, WOLFGANG (Hrsg.): *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 16), 132-141.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1985): *The Christian Sogdian Manuscript C 2*. Berlin. (Berliner Turfantexte. XII.)
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1989): Sogdian. In: SCHMITT, RÜDIGER (Hrsg.): *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden, 173-192.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*. Berlin. (Berliner Turfantexte. XI.)
- UTZ, DAVID A. (1976): *An unpublished version of the Mahāyāna Mahāparinirvāṣasūtra in the German Turfan collection* (unpublished Harvard Ph.D. thesis).

GREGOR WURST (Augsburg)

Zwei bislang übersehene patristische Belege für das manichäische Bemafest

Seit offenbar frühester Zeit haben die manichäischen Gemeinden den Todestag des Apostels des Lichts feierlich begangen. Der älteste datierbare Beleg stammt von dem Augenzeugen Augustinus von Hippo, der als *auditor* während neun Jahren (373–382 n. Chr.) regelmäßig daran teilgenommen haben wird und schreibt, dass die Manichäer das Osterfest nicht sonderlich feierten, dafür aber um so mehr ihr Bema, „das ist der Tag, an dem Mani getötet wurde.“¹ Zu diesem Anlass wurde ein fünfstufiges *tribunal* errichtet, ein Richtstuhl, auf den Mani im Verlauf der Zeremonie herabsteige, um der Gemeinde eine jährliche Sündenvergebung im Vorgriff auf das Jüngste Gericht zu spenden.² Alle wesentlichen Quellen zu diesem manichäischen Hauptfest wurden in den Arbeiten von CHR. RECK (2004) und des Verfassers (1995; 1996) neu publiziert und ausgewertet.

1 Die ursprüngliche Form des manichäischen Festkalenders

In der zentralasiatischen Überlieferung der Turfantexte und in islamischen Quellen ist das Bemafest in einen entwickelten Festkalender eingebunden, der aus fünf bzw. sieben zweitägigen Fastenperioden bzw. Doppelfastentagen (parth. *yamag*, türk. *yimki*) sowie einem 30-tägigen Fastenmonat besteht, an dessen Ende es begangen wird.³ Demgegenüber überliefert folgender Abschnitt aus dem Schlussteil des *Sarakote-Psalms*⁴ eine ältere Form eines manichäischen „Festkalenders“, der zwar ebenfalls wöchentliche und jährliche Festtage enthält, sich von der zentralasiatischen Praxis jedoch grundlegend unterscheidet. Dieser frühe koptische „Festkalender“ wird hier eingangs nochmals angeführt, weil die beiden neuen patristischen Belege für das Bemafest, die Thema dieses Beitrages sind, sich gut darin einfügen lassen und somit keinen neuen Beleg für die frühe Existenz eines dreißigtägigen Fastenmonats liefern, der dem Bemafest in der zentralasiatischen Überlieferung vorausgeht.

1 Aug., c. ep. Man. 8: *Cum saepe a uobis quaererem illo tempore, quo uos audiebam, quae causa esset, quod pascha Domini plerumque nulla, interdum a paucis tepidissima celebritate frequentaretis nullis uigiliis, nullo prolixiore ieiunio indicto auditoribus, nullo denique festiuore adparatu, cum bema uestrum, id est diem, quo Manichaeus occisus est, quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato atque in promptu posito et obiecto adorantibus magnis honoribus prosequamini.*

2 WURST 1995: 7–15; RECK 2004: 32–35.

3 WURST 1995: 15–18; RECK 2004: 27–32.

4 *Psb.* 140, 19–34; vgl. VILLEY 1994: 69 f., 210.

Der manichäische Fastenmonat der Turfantexte und der islamischen Quellen ist, historisch gesehen, ein post-islamisches Phänomen der manichäischen Religionsgeschichte.⁵

Der Text ist folgendermaßen zu lesen und zu rekonstruieren:⁶

p. 140, 19	ΠΡΟΟΥ ΝΟΥ	O Tag des [- -],
20	Τ[Κ]ΥΡΙΑΚΗ	der [S]onntag (κυριακή) [- -],
21	ΠΩΤΕ ΠΗΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟΣ	die Erlösung der Katechumenen.
22	ΤΛΕΥΤΕ[ΡΑ]	O Mon[tag (δευτέ[ρα]) - -],
23	ΠΡΟΟΥΕ ΠΗΚΑ ΝΑΒΕ ΔΒΑΛ	der Tag der Sündenvergebung,
24	ΠΩΝΩ ΠΗΕΚΛΕΚΤΟΣ	das Leben für die Electi.
25	ΠΩΡΠ ΠΠΑΝΗΥΧΙΣΜΟΣ	O erste Vigil (παννυχισμός),
26	ΠΗΛΑΩ ΠΠΩΡΠ ΠΡΩΜΕ	der Kampf des Ersten Menschen,
27	ΠΗΩΡΟ ΔΧΠ ΤΗΠΤΧΑΧΕ	unser Sieg über die Feindseligkeit.
28	ΠΗΑΩΣΗΕΥ ΠΠΑΝΗΥΧΙΣ(Η)ΟΣ	O zweite Vigil (παννυχισμός),
29	ΤΩΜΕΙ ΠΠΠΩ ΕΤΑΝΩ	das Kommen des Lebendigen Geistes.
30	Π[ΩΟΥ]ΥΕ ΠΠΩΠΟΣΤΟΛΟΣ	O [Ta]g unseres Apostels
31	Τ[ΕΩΩΙΝΤΑΙΛΕ ΔΠ]ΧΙΣΕ	[sein Aufstieg zur] Höhe,
32	[- -]	[- -]
33	ΠΗ . Η Η . [- -]	[- -]
34 [- -]	[- -]

„Sonntag“ (κυριακή) und „Montag“ (δευτέ[ρα]) sind in der manichäischen Tradition als wöchentliche Fest- und Fasttage gut belegt.⁷ Der Sonntag ist dabei der Tag einer wöchentlichen Sündenvergebung, die den *auditores* von den *electi* gespendet wurde, der Montag der Tag einer solchen für die *electi* untereinander, auch wenn *Psb.* 140, 22–24 der bislang einzige Beleg aus der westmanichäischen Überlieferung dafür ist.⁸

Während die genaue Bedeutung der beiden Nachtwachen (παννυχισμός) unklar ist – man kann sie nicht einfach mit den *Yimki*-Fasten identifizieren, da die Bedeutung „Doppelfastentag“ / „zweitägiges Fasten“ außerhalb der Semantik des Begriffs παννυχισμός liegt⁹ –, kann mit der Anrufung „O [Ta]g unseres Apostels, [sein Aufstieg zur] Höhe ...“, in Übereinstimmung mit dem oben zitierten Zeugnis Augustins, nur das Gedenken des Todestages Manis gemeint sein. Es ist festzuhalten, dass weder die Doppelfastentage noch der Fastenmonat der östlichen Überlieferung in diesem Text erwähnt werden.

⁵ WURST 1995: 33; vgl. auch schon ASMUSSEN 1965: 225 und COLPE 1954: 120.

⁶ Zur Lesung und zu den Ergänzungen vgl. WURST 1995: 31.

⁷ Vgl. WURST 1995: 19–30; BEDUHN 2013.

⁸ WURST 1995: 32 Anm. 1.

⁹ Vgl. WURST 1995: 28–30.

2 Athanasius, *epist. fest.* 39, 23–25

Der 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien aus dem Jahr 367 n. Chr. ist im griechischen Original nur fragmentarisch, in der koptischen Übersetzung jedoch – in verschiedenen Handschriften – „presque entièrement“ erhalten.¹⁰ Die Paragraphen 23–25, die im Folgenden im Auszug geboten werden, sind in den Handschriften *IFAO Copte* 25 f. 6^v und *A. S. Puschkin Museum* I.1.b.664 (5689, copt. 39) überliefert und von R.-G. COQUIN, A. I. ELANSKAYA und E. LUCCHESI publiziert bzw. bearbeitet worden.¹¹ Aktuelle Übersetzungen der gesamten koptischen Tradition der *epist. fest.* 39 bieten die Arbeiten von G. ARAGIONE (2005) und D. BRAKKE (2010).¹²

23. ... ΟΥ ΓΑΡ ΠΕΤΟΥΨΑΔΤ ΠΜΟϢ Π̄ΒΙ
 ΝΕΓΡΑΦΗ Π̄Π̄Π̄ΚΟΝ ΧΕ ΕΝΕΨΩΠΕ Π̄ΣΑ
 ΝΕΙΣΜΗ ΕΤΨΟΥΕΙΤ Π̄ΤΕ ΖΕΝΡΩΜΕ ΝΨΜΗΟ ...

24. ΕΙΤΕ ΓΑΡ ΕΨΩΔΑΨΩΠΕ Π̄ΣΑ ΤΠΙΣΤΙΣ ΟΥΠ̄
 ΘΕ ΕΤΡΕΝΕΙΜΕ ΕΡΟΣ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΟΥ ΕΤΕ
 ΠΑΙ ΠΕ Π̄Τ̄Π̄Π̄ΣΤΕΥΕ ΕΠΕΙΩΤ ΗΗ
 ΠΩΗΡΕ ΜΠ̄ ΠΕΠ̄Π̄Α ΕΤΟΥΔΑΒ

ΕΤΒΕ ΤΕϢΠ̄Π̄ΤΡΩΜΕ ΙΩΖΑΝΗΗΣ ΩΨ ΕΒΟΛ ΧΕ
 ΠΨΑΧΕ ϢΑΡ ϢΑΡΞ ΑϢΟΥΩΖ ΝΠ̄ΗΑΗ

ΑΨΩ ΕΤΒΕ {ΕΤΒΕ} ΤΕϢΑΝΑΣΤΑΙΣ ΜΕΝ
 ΑΠΧΟΕΙΣ ΧΠ̄Π̄ Π̄ΣΑΛΛΟΥΚΑΙΟΣ ΕϢΧΩ
 Π̄ΜΟΣ ΧΕ Π̄ΠΕΤ̄Π̄ΩΨ Π̄ΠΕΝΤΑΨΧΟΟϢ ΗΗΤ̄Π̄
 ΕΒΟΛ ΖΠ̄Π̄ Π̄ΠΟΥΤΕ ΕϢΧΩ Π̄ΜΟΣ ΧΕ ΔΗΟΚ
 ΠΕ Π̄ΠΟΥΤΕ Π̄ΔΒΡΑΖΑΗ Π̄ΠΟΥΤΕ Π̄ΙϢΑΔΑΚ
 Π̄ΠΟΥΤΕ Π̄ΙΑΚΩΒ Π̄ΠΟΥΤΕ ΠΑΝΕΤΗΟΟΥΤ ΔΗ
 ΑΛΛΑ ΠΑΝΕΤΟΝ̄ ΠΕ

23. ... Denn was ist es, das den geister-
 füllten Schriften fehlt, dass wir diese
 eitlen Stimmen fremder Menschen
 suchen? ...

24. (1)¹³ Sei es nämlich, wenn man den
 Glauben sucht, (so) gibt es die Möglich-
 keit, dass wir ihn aus ihnen (*scil.* den
 Schriften) erkennen, das bedeutet, dass
 wir an den Vater und den Sohn und den
 Hl. Geist glauben.¹⁴

(2) Bezüglich seiner Menschheit ruft
 Johannes aus, dass „das Wort Fleisch
 geworden ist und mit uns gewohnt hat.“¹⁵

(3) Und bezüglich {...} seiner Auferste-
 hung hat der Herr die Sadduzäer geta-
 delt, als er sagte: „Habt ihr nicht gelesen,
 was euch von Gott gesagt wurde, als er
 sagte ‘Ich bin der Gott Abrahams, der
 Gott Isaaks, der Gott Jakobs?’ Nicht der
 Gott der Toten ist er, sondern (der Gott)
 der Lebendigen.“¹⁶

¹⁰ ARAGIONE 2005: 202, vgl. BRAKKE 2010: 47 f.

¹¹ COQUIN 1984, ELANSKAYA 1994: 378–383, LUCCHESI 2001.

¹² Die im Folgenden vorgenommenen Emendationen des koptischen Textes wurden von ARAGIONE 2005 und BRAKKE 2010 übernommen.

¹³ Die Numerierungen in Klammern hier und im Folgenden sind vom Verfasser eingefügt und dienen der Gliederung und Interpretation des Textes.

¹⁴ Vgl. *Mt* 28, 19.

¹⁵ *Joh* 1, 14.

¹⁶ *Mt* 22, 31–32.

ΕΤΒΕ ΠΖΑΠ ΛΕ ΕΤΗΑΩΠΕ ϞΗΖ ΓΑΡ ΧΕ
 ΤΉΝΑΔΡΕΡΑΤΉ ΤΗΡΗ ΉΝΑΖΡΗ ΠΒΗΝΑ ΗΠΕΧ̄
 ΧΕΚΑΣ ΕΡΕ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΧΙ ΉΝΕΒΟΛ ΖΙΤΉ
 ΠΕϞϞΩΝΑ ΠΡΟΣ ΝΕΝΤΑϞΑΥ ΕΙΤΕ ΑΓΑΘΟΝ
 ΕΙΤΕ ΠΕΘΟ(ΟΥ)

25. ΕΡΕ ΉΜΑΝΙΧΑΙΟΣ ΟΥΟΗΖ ΕΒΟΛ ΖΙΤΉ ΝΑΙ
 ΧΕ {ΖΙΤΉ Η[ΔΙ] ΧΕ} ΖΕΝΑΣΕΒΗΣ Η[Ε]
 ΕΥϞΩΤΉ ΕΡΟΟΥ ΕΥΩΩ ΕΡΟΟΥ ΕΤΒΕ
 ΠΠΟΥΤΕ ΧΕ [ΔϞ]ΤΑΜΙΟ ΗΠΚΑΖ ΗΘΕ
 ΝΟΥΛΑΑΥ ΔΥΩ ΟΗ ΧΕ ΗΙΜ ΠΕΝΤΑϞΤΑΜΙΕ
 ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ ΔΥΩ ΟΝ ΧΕ ΕΝΗΟΕΙ ΧΕ
 ΉΤΑΥϞΒΤΕ ΝΑΙΩΝ ΖΉ ΠΩΔΧΕ ΉΠΠΟΥΤΕ ΧΕ
 ΠΕΤΉΝΑΥ ΕΡΟϞ ΉΤΑϞΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΉ ΠΕΤΕ
 ΉϞΩΟΟΠ ΑΝ

ΤΑΙ ΟΝ ΤΕ ΘΕ ΉΤΑϞ [- -] ΔΥΩ ΉΤΑϞΟΥΩΗΖ
 ΕΒΟΛ Ή[ΔΙ] ΜΑΡΚΙΟΝ ΧΕ ΉϞΗΟΕΙ ΔΗ ΧΕ
 ΠΠΟΜΟΣ ΟΥΑΔΒ ΔΥΩ ΤΕΝΤΟΛΗ ΟΥΑΔΒ ΔΥΩ
 ΟΥΔΙΚΑΙΟΝ ΤΕ ΔΥΩ ΟΥ ΑΓΑΘΟΝ ΤΕ
 ΜΑΛΙΣΤΑ ΕΡΕ ΠϞΩΤΗΡ ΧΩ ΉΜΟΣ ΧΕ ΕΝΕ
 ΤΕΤΉΠΠΙΣΤΕΥΕ ΕΝΩῩΧΗΣ
 ΝΕΤΕΤΗΑΠΠΙΣΤΕΥΕ ΕΡΟΙ ΠΕ ΔΠΕΤΉΜΑΥ
 ΓΑΡ ϞΖΔΙ ΕΤΒΗΝΤ ΔΥΩ ΟΝ ΧΕ ΖΟΤΖΤ
 ΉΝΕΓΡΑΦΗ ΧΕ ΗΔΙ ΝΕΤΉ ΉΉΤΡΕ ΕΤΒΗΝΤ

(4) *Bezüglich aber des kommenden Gerichts, es steht nämlich geschrieben: „Wir alle werden vor dem Richterstuhl Christi stehen, damit ein jeder empfangen das durch seinen Leib für das, was er getan hat, sei es Gutes, sei es <Schlechtes>.“¹⁷*

25. (a) Durch diese (*scil.* Schriften) {...} werden *die Manichäer* entlarvt, dass sie Frevler sind, wenn sie (*scil.* die Manichäer) auf sie (*scil.* die Schriften) hören (würden), wie sie (*scil.* die Schriften) ihnen (*scil.* den Manichäern) über Gott zurufen, dass „[er] die Welt wie ein Nichts erschaffen hat“,¹⁸ und weiter: „Wer ist es, der all diese Dinge geschaffen hat?“¹⁹, und weiter: „Wir wissen, dass durch das Wort Gottes die Äonen erschaffen wurden, denn aus dem Nicht-Seienden wurde das, was wir sehen, erschaffen.“²⁰

(b) So wurde auch *Markion* [- -] und entlarvt, denn er weiß nicht, dass das Gesetz heilig ist und (dass) das Gebot heilig ist und (dass) es gerecht und gut ist – am meisten (wird er entlarvt), wenn der Heiland sagt: „Wenn ihr dem Moses glaubtet, würdet ihr (auch) mir glauben. Denn jener hat über mich geschrieben,“²¹ und weiter: „Durchforscht die Schriften, denn diese sind’s, die über mich Zeugnis ablegen.“²²

¹⁷ 2 Kor 5, 10; Röm 14, 10.

¹⁸ Jes 40, 23.

¹⁹ Jes 40, 26.

²⁰ Hebr 11, 3.

²¹ Joh 5, 46.

²² Joh 5, 39.

[ΝΤ]ΟΟΥ ΛΕ ΟΗ ΝΕΓΡΑΦΗ ΕΤΟΥΔΑΒ
 ΝΕΝΤΑΥΟΥΕ[ΗΖ] ΝΕΤΖΗ ΤΕΦ<Ρ>Υ[ΓΙΑ] ΕΒΟΛ·
 ΧΕ ΖΕΗ[ΖΔΙ]ΡΕΤΙΚΟΣ ΝΕ ΖΗ ΠΤΡΕ ΠΕΠΠΑ
 ΕΤΟΥΔΑΒ ΕΙ ΕΠΕΣΗΤ ΕΧΗ ΠΗΑΘΗΤΙΣ ΔΥΩ
 [Ν]ΣΕΤΑΔΔ [ΕΤΗ ΠΧΡ]ΙΣΤΙΑ[ΝΟ]Σ

ΝΑΡΙ[ΔΗΟΣ] ΔΕ ΟΗ ΠΗ ΝΕΥ[Π]ΑΡΑΣΙΤΟΣ
 ΜΗΕ[ΛΙ]ΤΙΑΝΟΣ ΔΥ[ΧΙ] ΩΠΙΕ ΕΡΕ ΩΖΑΝΗΝΣ
 ΕΠΗΘΕΙ ΠΤΕΥΗΝΤΑΣΕΒΗΣ ΧΕ ΟΥΗ ΟΥΘΕΩ
 ΨΟΠ ΕΝΨΟΠ ΔΗ ΠΙ ΠΩΗΡΕ ΕΑΔΑΘΕΤΕΙ
 ΛΕ ΠΗΟΣ ΖΙΤΗ ΤΕΙΣΗ ΧΕ ΖΗ ΤΕΖΟΥΕΙΤΕ
 ΝΕΨΟΠ ΠΙ ΠΩΧΕ ΔΥΩ ΠΩΧΕ
 ΝΕΨΟΠ ΠΗΑΖΗ ΠΗΟΥΤΕ ΔΥΩ
 ΝΕΟΥΗΟΥΤΕ ΠΕ ΠΩΧΕ·

(c) Sie aber, die heiligen Schriften, sind's auch, die *jene in Ph<r>y[gie]n* entlarvt haben, dass sie [Hä]retiker sind, (und zwar) dadurch, dass der Heilige Geist herabgekommen ist auf die Jünger und sie ihn den [Chr]ist[en] (weiter)gegeben haben.²³

(d) Die Arianer aber wiederum und ihre Parasiten, die Melitianer, wurden zuschanden, weil Johannes ihre Frevelhaftigkeit, dass es eine Zeit gegeben habe, als der Sohn nicht war, erkannt hat. Durch dieses Wort aber macht er sie zunichte: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war vor Gott, und ein Gott war das Wort.“²⁴

Thema des 39. Osterfestbriefes des Athanasius ist v. a. die Verwendung apokrypher Schriften in der ägyptischen Kirche, die er vehement zurückweist und dabei den ältesten Beleg für den aus 27 Schriften bestehenden ntl. Kanon überliefert.²⁵ In diesem Kontext behandelt Athanasius in *ep. fest.* 39, 23-25 auch vier zentrale Glaubenslehren der (nizänischen) Reichskirche, und zwar Trinität, Menschwerdung, leibliche Auferstehung und das jüngste Gericht, die in den kanonischen Schriften klar bezeugt seien. Darauf lässt er eine Aufzählung von vier heterodoxen Gruppierungen folgen – Manichäer, Markion, „jene in Ph<r>y[gien]“, also die Montanisten oder Kataphryger, und die Arianer und Melitianer –, deren Lehren ebenso eindeutig durch die kanonischen Schriften widerlegt würden.

Die gleiche Anzahl der Glaubensinhalte wie der heterodoxen Gruppierungen spricht dabei für eine bewusste Parallelisierung der beiden Reihen, wobei es unmittelbar einleuchtend ist, dass es für Athanasius die Arianer (und Melitianer) sind, die den Glauben an die Trinität ablehnen.²⁶ Der Glaubenslehre Trinität (1) korrespondiert in diesem Text also die letzte der genannten Häresien, d. h. die Arianer (und Melitianer) (d). Somit ist anzunehmen, dass Athanasius folgende Zuordnung von Glaubenslehren und Häresien intendiert hat:

²³ Vgl. *Apg* 2, 1–4.

²⁴ *Joh* 1, 1.

²⁵ Vgl. MARKSCHIES/SCHRÖTER 2012: 158–162.

²⁶ Die Auseinandersetzung mit den Arianern (und Melitianern) prägten die Vita des Athanasius vom Beginn seiner kirchlichen Laufbahn an, vgl. KANNENGIESSER 1993.

Glaubenslehren	Häresien
(1) Trinität	(d) Arianer
(2) Inkarnation	(c) Montanisten
(3) Auferstehung	(b) Markioniten
(4) Jüngstes Gericht	(a) Manichäer

Dass die Montanisten im Verdacht stehen, die Inkarnation des Gottessohnes in Jesus von Nazareth indirekt oder direkt zu leugnen, ist ein häresiologischer Topos, der im vierten Jh. mehrfach belegt ist: Nach Basilius von Cäsarea gelten ihnen Montanus und Priscilla als „Inkarnation“ des in Jo 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7 verheißenen Parakleten²⁷, nach Epiphanius von Salamis soll Montanus sich selbst als Gott Vater ausgegeben haben²⁸, was beides indirekt die Lehre von der Menschwerdung Jesu relativiert. Darüber hinaus kennt Epiphanius noch die angebliche Lehre einer Inkarnation Christi in den beiden Prophetinnen Quintilla und Priscilla, die sich in Pepuza ereignet haben soll.²⁹

Was Markion betrifft, so gilt er in der frühchristlichen Häresiologie seit Tertulian als Leugner der leiblichen Auferstehung. So heißt es etwa in *praescr.* 33, 3–4, in einem, wie die Nennung der Sadduzäer zeigt, dem Athanasius ganz ähnlichen Gedankengang: „Paulus tadelt im ersten Brief an die Korinther sowohl diejenigen, die die Auferstehung leugnen, als auch diejenigen, die sie bezweifeln: Diese Meinung ist den Sadduzäern eigen. Deren Partei ergreifen Marcion, Apelles, Valentin und wer sonst noch die Auferstehung des Fleisches untergräbt.“³⁰ Insofern können auch die Nennung der Montanisten (c) als Beispiel für Leugner der Inkarnation (2) sowie der Markioniten (b) als Beispiel für Leugner der leiblichen Auferstehung (3) aus verbreiteten häresiologischen Topoi plausibel erklärt werden, auch wenn Athanasius in den Abschnitten (b) und (c) nicht explizit auf die Themen Inkarnation und leibliche Auferstehung eingeht.

Dann bleibt die Frage, warum die Manichäer (a) mit der Glaubenslehre des Jüngsten Gerichts (4) parallelisiert werden. Es kann kein Zufall sein, dass Athanasius hier auf die Paulusstellen 2 *Kor* 5, 10 und *Röm* 14, 10 rekurriert, wo von Gottes Richtstuhl (βῆμα) die Rede ist, denn gerade diese Stellen sind es, auf die in der Gruppe der koptischen *Bemapsalmen* Bezug genommen wird.³¹ Athanasius weiß offensichtlich, dass

27 Bas., *epist.* 188,1: εἰς γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐβλασφήμησαν Μοντανῶ καὶ Πρισκίλλη τὴν τοῦ παρακλήτου προσηγορίαν ἀθεμίτως καὶ ἀναισχύντως ἐπιφημίσαντες.

28 Eriph., *pan.* 48, 11, 6. 9: Μοντανὸς δὲ ἑαυτὸν δοξάζει μόνον καὶ λέγει εἶναι πατέρα παντοκράτορα ... οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.

29 Eriph., *anac.* 49: καὶ δὴ τῇ Κυντίλλῃ ἢ καὶ Πρισκίλλῃ Χριστὸν ἐκέισε ἐν Πεπούζῃ ἀποκεκαλύφται ἐν ἰδέῃ θηλείας μυθολογοῦσι.

30 Tert. *praescr.* 33, 3–4: *Paulus in prima ad Corinthios notat negatores et dubitatores resurrectionis: haec opinio propria Sadducaeorum. Partem eius usurpat Marcion et Apelles et Valentinus et si qui alii resurrectionem carnis infringunt; vgl. auch Tert., c. Marc. 3, 8, 6.*

31 Vgl. WURST 1995: 138.

die Manichäer diese Pauluszitate und auch den Begriff des „Bemas“ für ihr Hauptfest, als eine Antizipation des Jüngsten Gerichts durch Mani selbst, in Anspruch nehmen. Zu vergleichen ist *Bemapsalm* 222, 3, 1–2 (WURST 1996, S. 32 f.), wo es heißt:

Paulus, der Ehrenvolle, bezeugt es, indem er dir sagt:
 „Das Bêma Christi ist's, vor dem es kein Ansehen der Person gibt.“³²
 Ob wir wollen oder nicht, wir alle werden dies [Urteil (?)] empfangen.
 Auch dies ist's, was das Bêma schweigend verkündet.³³

Somit liegt mit dem 39. Osterfestbrief des alexandrinischen Patriarchen ein klarer Beleg für die Präsenz manichäischer Gemeinden in Ägypten vor, deren Praxis, das Bemafest als Antizipation des Endgerichts zu feiern, über den eigenen Kreis hinaus bekannt war. Ist Augustinus der älteste Augenzeuge für das Bemafest (s. o.), so kann Athanasius im Jahr 367 n. Chr. als ein nur unwesentlich früherer Zeitzeuge gelten.

3 Bodleian Library Ms. Copt. f. 10: Fragment einer Fastenhomilie

Das anonym überlieferte Fragment dieser Fastenhomilie wurde im Jahr 1907 im Kontext der von W. M. FLINDERS PETRIE geleiteten Ausgrabung des koptischen Klosters Deir el-Bala'izah³⁴ gefunden und im Jahr 1954 von P. E. KAHLE als Fragment einer „Homily on Fasting“ publiziert.³⁵ Es handelt sich um ein kleinformatiges Doppelblatt aus Pergament, dessen vier Seiten einkolumnig mit jeweils 13 Zeilen beschrieben sind. Die Seiten sind als pp. 50–53 paginiert, stammen also eindeutig aus einem Kodex, als dessen Entstehungszeit KAHLE „probably the sixth century“ vermutet.³⁶ Der Verfasser und der ursprüngliche Titel des Textes sind unbekannt. Im Folgenden sei der Text von p. 51, 6–p. 53, 11 im koptischen Original³⁷ und in deutscher Übersetzung wiedergegeben:

³² Vgl. *Röm* 14, 10; *2 Kor* 5, 10.

³³ WURST 1996: 32 f.

³⁴ Zum koptischen Kloster Deir el-Bala'izah vgl. ausführlich TIMM 1984: 686–691.

³⁵ KAHLE 1954: 465–468.

³⁶ Ebd. 465.

³⁷ Ebd. 466. Der Text wurde dabei anhand eines aktuellen Photos der Handschrift kollationiert und gegebenenfalls korrigiert (p. 52, 1: lies ογοιω; p. 52, 3: lies ηβονθια; p. 52, 8: lies ετωκε, auch wenn KAHLE seine Lesung ohne ε mit einem „sic“ besonders hervorgehoben hat).

p. 51, 6	ω ΤΗΗΣΤΙΑ ΕΤΕ	O Fasten, das
7	ΗΕΣΩΟΚ̄ Ε† Π̄Π̄	nicht nachlässt, seine
8	ΚΑΡΠΟΣ · Π̄ΤΟΣ ΠΕ	Frucht zu geben. (Das Fasten) ist's,
9	ΝΤΑΣΤΩΔΕ Π̄ΖΗΤ	das in Euch gepflanzt
10	ΤΗΥΤ̄Π̄ · Ε̄ΪΝΑΩΛ	wurde. Wenn ich ernten will,
11	ΕΖΟΥΝ · ΑΙΔΗΕ Π̄	habe ich seine Frucht (schon)
12	ΠΕΣΚΑΡΠΟΣ Π̄ΠΑ	gefunden, bevor ich hinaus-
13	†ΕΙ ΕΒΟΛ · ΔΣΧΟ Δ̄	gegangen bin. Es wurde gesät und
p. 52, 1	ωλ Π̄ΠΕΥΟῩΩ	geerntet zur rechten Zeit
2	Π̄ΠΕΣΚᾹΙ · ΧΠΟΣ	in seinem Wohlgeruch ³⁸ . Erzeugt es
3	ΝΗΤ̄Π̄ ΝΒΟΝΘΙΑ	euch jedes Mal als Hilfe,
4	Π̄ΣΟΠ ΝΗΝ ΕΡΕ ΤΑ	wenn die
5	ΜΕΛΙΑ ΝΑΠΩΤ Ε	Nachlässigkeit in euch
6	ΖΟΥΝ ΕΡΩΤ̄Π̄ ΣΝΑ	hineindringt, es wird
7	ΝΟΧ̄ ΕΒΟΛ Π̄Σ̄Τ̄Π̄	sie hinauswerfen und es wird
8	ΚΑΔΣ ΕΤΩΔΕ Π̄ΖΗ†	sie nicht in euch wurzeln
9	ΤΗΥΤ̄Π̄ · ΑΤΗΗΣ	lassen. Das Fasten
10	ΤΙΑ ΩΩΠΕ ΝΗΤ̄Π̄	ist euch zur Sündenvergebung
11	Π̄ΚΑ ΝΟΒΕ ΕΒΟΛ	geworden,
12	ΔΠΕΟῩΩ ΜΠΚΩ	die Zeit der Vergebung
13	ΕΒΟΛ ΩΩΠΕ ΝΗΤ̄Π̄	wurde euch
p. 53, 1	ΖΙΤΗ ΤΗΕΤΑΝΟΙΑ	durch die Umkehr zuteil,
2	ΑΛΛΑ Π̄ΘΕ ΔΗ Π̄Ζ̄	<i>aber nicht in der Art von</i>
3	ΖΕΡΑΤΙΚΟΣ ΕΩΔΥ	<i>Häretikern, die</i>
4	ΧΩ Π̄ΠΕΪΩΔΧΕ ΧΕ	<i>dieses Wort sagen, dass</i>
5	ΩΔΥ† Π̄ΟΥΚΩ Ε	<i>eine jährliche Vergebung</i>
6	ΒΟΛ Π̄ΗΕΥΝΟΒΕ	<i>ihrer Sünden gegeben</i>
7	ΕΤ̄Π̄ ΡΟΜΠΕ · ΕΥΧΩ	<i>wird, wobei sie</i>
8	Π̄ΠΕΪΩΔΧΕ Ζ̄Π̄ ΟΥ	<i>dieses Wort</i>
9	ΝΗΤ̄Ζ̄Π̄Ζ̄ΑΛ Π̄Π̄	<i>sklavisch aussprechen. Lasst</i>
10	ΤΡΕΝΩΤ̄Π̄ ΕΒΟΛ	<i>uns nicht besiegt werden</i>
11	ΝΤΗ[Ζ̄]Ε ΕΒΟΛ · ...	<i>und zugrunde gehen ...</i>

Der anonyme Verfasser rekurriert hier auf die allgemeine frühchristliche Überzeugung, dass Fasten ein Werk der Buße ist und somit auch eine Sünden vergebende Wirkung hat³⁹: „durch die Umkehr“ wird den Menschen „die Zeit der Vergebung zuteil“. Es gebe jedoch keine „jährliche“ (ΕΤ̄Π̄ ΡΟΜΠΕ) Sündenvergebung, wie dies von gewissen „Häretikern“ (αἰρετικός) behauptet werde, wobei sie dies „sklavisch“ (Ζ̄Π̄ ΟΥΝΗΤ̄Ζ̄Π̄Ζ̄ΑΛ) zu

³⁸ Vgl. KASSER 1964, Sp. 20b (zu CRUM CD 115 a): κρι, κλι „parfum“.

³⁹ Vgl. FÜRST 2008: 243.

wiederholen scheinen. In dieser letzten Formulierung ist offenbar die Kritik an einem bestimmten Ritus enthalten, den diese „Häretiker“ strikt befolgen.

Es gibt in der Geschichte der frühchristlichen Heterodoxien nur eine Gruppierung, die explizit eine „jährliche Vergebung ihrer Sünden“ begangen hat, es kann sich nur um die Manichäer und ihre Feier des Bemafests handeln. Auch dieses anonym überlieferte homiletische Fragment, dessen Entstehungszeit wir nicht kennen, ist somit als Zeugnis für die reale Präsenz manichäischer Gemeinden in Ägypten zu werten, deren Riten und Feste den Theologen der Großkirche offenbar weitgehend bekannt waren.

4 Zusammenfassung

Die zwei hier vorgestellten Quellen zum Bemafest fügen sich in das Bild ein, das wir aus dem frühen koptischen manichäischen „Festkalender“ des *Sarakote-Psalms* 2 kennen. Das Bemafest wurde in Ägypten (und Nordafrika) als „Tag des Apostels“, also als Gedächtnistag seines Todes, sowie als Antizipation des Jüngsten Gerichts begangen. Letzteres wird in beiden Texten hervorgehoben, ersteres wissen wir aus Augustinus und den *Bemapsalmen* des manichäischen Psalmenbuches. Ein direkt auf das Fest hinführender Festkalender und eine vorbereitende Fastenzeit werden jedoch auch hier nicht erwähnt, man wird deren Existenz für den vorislamischen Manichäismus somit auch nicht annehmen können. Das Zeugnis des Athanasius aus *epist. fest.* 39, 23-25 kann nun jedoch als der chronologisch älteste Beleg (aus dem Jahr 367 n. Chr.) für das Bemafest gewertet werden.

Abkürzungen

- Aug., *c. ep. Man.* = JOSEPH ZYCHA: *S. Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, Wien 1891 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25. 1).
- Bas., *epist.* = YVES COURTONNE: *Saint Basile. Lettres*. Tome II, Paris 1961 (Collection des Universités de France).
- Epiph., *anac.* = KARL HOLL: *Epiphanius II. Panarion haer. 34–64*, 2. Aufl. hrsg. v. JÜRGEN DUMMER, Berlin 1980 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 59).
- Epiph., *pan.* = KARL HOLL: *Epiphanius II. Panarion haer. 34–64*, 2. Aufl. hrsg. v. JÜRGEN DUMMER, Berlin 1980 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 59).
- Psb.* = CHARLES R. C. ALLBERRY: *A Manichaean Psalmbook*. Part 2, Stuttgart 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2).
- Tert., *c. Marc.* = RENÉ BRAUN: *Tertullien. Contre Marcion*. Tome III (Livre III), Paris 1994 (Sources Chrétiennes 399).
- Tert., *praescr.* = DIETRICH SCHLEYER: *Tertullian. De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*, Turnhout 2002 (Fontes Christiani 42).

Bibliographie

- ARAGIONE, GABRIELLA (2005): La *Lettre festale* 39 d'Athanase. Présentation et traduction de la version copte et de l'extrait grec. In: GABRIELLA ARAGIONE / ERIC JUNOD / ENRICO NORELLI (Hrsgg.): *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genf (Le monde de la bible 54), 197–219.
- ASMUSSEN, JES P. (1965): *X^o āstvānīft*. *Studies in Manichaeism*, Kopenhagen (Acta Theologica Danica 7).
- BEDUHN, JASON D. (2013): The Manichaean Weekly Confessional Ritual. In: APRIL D. DECONICK / GREGORY SHAW / JOHN D. TURNER (Hrsgg.): *Practising Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, Leiden (Nag Hammadi and Manichaean Studies 85), 271–299.
- BRASSE, DAVID (2010): A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon. In: *Harvard Theological Review* 103, 47–66.
- COLPE, CARSTEN (1954): *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung* (Diss. phil., maschinenschriftl.) Göttingen.
- COQUIN, RENÉ-GEORGES (1984): Les *Lettres festales* d'Athanase (CPG 2102). Un nouveau complément: le manuscrit IFAO, Copte 25. In: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15, 133–158.
- ELANSKAYA, ALLA I. (1994): *The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*, Leiden.
- FÜRST, ALFONS (2008): *Die Liturgie der alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster.
- KAHLE, PAUL E. (1954): *Bala'izah. Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*, London.
- KANNENGIESSER, CHARLES (1993): Athanasius der Große. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 1, Sp. 1126–1130.
- KASSER, RODOLPHE (1964): *Compléments au dictionnaire copte de Crum*, Kairo (Bibliothèque d'études coptes 7).
- LUCCHESI, ENZO (2001): Un nouveau complément aux *Lettres festales* d'Athanase. In: *Analecta Bollandiana* 119, 255–260.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH / SCHRÖTER, JENS (2012): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. I. *Evangelien und Verwandtes*. Tbd. 1, Tübingen.
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXII).
- TIMM, STEFAN (1984): *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*. Teil 2. D–F, Wiesbaden (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Geisteswissenschaften Nr. 41, 2).
- VILLEY, ANDRÉ (1994): *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyûm*, Paris (Sources gnostiques et manichéennes 4).
- WURST, GREGOR (1995): *Das Bemafest 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 II, 1. Die Bema-Psalmen*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica I. Liber Psalmoreum II. 1).

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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. Neue Folge 4

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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. Neue Folge 8

*Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat. 15. Symposion der Kommission: „Die Funktion des
Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/New York 2010
ISBN 978-3-11-023477-0, AdW. 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, AdW. 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, AdW. Neue Folge 11

Erinnerungskultur in Südosteuropa

Hrsg. von Reinhard Lauer, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-025304-7, AdW. Neue Folge 12

Old Avestan Syntax and Stylistics

Martin West, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-025308-5, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. Neue Folge 18

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, AdW. Neue Folge 4/2

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, AdW. 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 Tongerloo, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028517-8, AdW. Neue Folge 20

Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon

Hrsg. von Michael Meier-Brügger, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028518-5, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. 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, AdW. Neue Folge 28

Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten

Hrsg. von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-026399-2, AdW. Neue Folge 29

Das erziehende Gesetz. 16. Symposium der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-027728-9, AdW. Neue Folge 30

Christian Gottlob Heyne. Werk und Leistung nach zweihundert Jahren

Hrsg. von Balbina Bäßler und Heinz-Günther Nesselrath, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-034469-1, AdW. Neue Folge 32

„ins undeutsche gebracht“: Sprachgebrauch und Übersetzungsverfahren im altpreußischen „Kleinen Katechismus“

Pietro U. Dini, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-034789, AdW, Neue Folge 33

Albert von le Coq (1860-1930). Der Erwecker Manis im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909-1914

Michael Knüppel und Aloïs van Tongerloo, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-034790-6, AdW, Neue Folge 34

Carl Friedrich Gauß und Christopher Hansteen. Der Briefwechsel beider Gelehrten im historischen Kontext

Karin Reich und Elena Roussanova, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-034791-3, AdW, Neue Folge 35

Alexander der Große und die „Freiheit der Hellenen“. Studien zu der antiken historiographischen Überlieferung und den Inschriften der Alexander-Ära

Gustav Adolf Lehmann, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-040552-1, AdW, Neue Folge 36

„Über die Alpen und über den Rhein ...“ Beiträge zu den Anfängen und zum Verlauf der römischen Expansion nach Mitteleuropa

Hrsg. von Gustav Adolf Lehmann und Rainer Wiegels, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-035447-8, AdW, Neue Folge 37

Hierarchie, Kooperation und Integration im Europäischen Rechtsraum. 17. Symposion der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-041000-6, AdW, Neue Folge 38

Gottfried Ernst Groddeck und seine Korrespondenten

Hans Rothe, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-040658-0, AdW, Neue Folge 39

Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung am Übergang zur Neuzeit, Band 1: Paradigmen personaler Identität

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Burkhard Hasebrink und Frank Rexroth

Berlin/Boston 2016

ISBN 978-3-11-049698-7, AdW, Neue Folge 41/1

Lesendes Bewusstsein. Untersuchungen zur philosophischen Grundlage der Literaturwissenschaft

Horst Jürgen Gerigk

Berlin/Boston 2016

ISBN 978-3-11-051560-2, AdW, Neue Folge 42

Justiz und Verfahren im Wandel der Zeit. Gelehrte Literatur, gerichtliche Praxis und bildliche Symbolik

Hrsg. von Eva Schumann

Berlin/Boston 2017

ISBN 978-3-11-052831-2, AdW, Neue Folge 44

Lotharingen und das Papsttum im Früh- und Hochmittelalter

Hrsg. von Klaus Herbers und Harald Müller

Berlin/Boston 2017

ISBN 978-3-11-055051-1, AdW, Neue Folge 45

Die Kreuzfahrerherrschaften von Maraclea und Nephin

Hans Eberhard Mayer

Berlin/Boston 2018

ISBN 978-3-11-058021-1, AdW, Neue Folge 46

Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 11./12. März 2015

Hrsg. v. Zekine Özertural und Gökhan Şilfeler

Berlin/Boston 2018

ISBN 978-3-11-059145-3, AdW, Neue Folge 47

