

ZEKİNE 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-MEISTERERST 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)ηri*)“ 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)η kuti kivi öñi mänzi özi özüti küči y(a)ruka tözi yiltızı beš t(ä)ηri 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)ηri oglanı beš t(ä)ηri bizniη 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 mitteliranischen Sprachen belegt ist¹⁴. *Grīw* hat in der mitteliranischen 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 mitteliranische 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 *ming xing* [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: /// *buhlrlar ekinti griwin öz sīnl(1)g ögdir kim k(ä)ntü ol tirig 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 grīw*)“. In unserer Reedition von Manichaica I haben wir *ekinti grīw* 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 *nomkutī 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-uigurischen Texten finden, ist sogd. *’rw’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 özüümüž özütüümüž todunčsuz uvutsuz suk yäk s(ä)viginčä yorduk 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 özüümüžün özütüümüžün 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 TEKIN 2006: 54 BK D14.

49 TEKIN 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 mittelpersischen Entsprechungen parth. *gryw jywndg* [grīw žīwandag] oder sogd. *jwndy γryw* [žwandē γrīw]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-uigurischen 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 özüitlärnij 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. *Isig 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 ... tägin* 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: *rwšnγrγw* [rōšn-γrīw].

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 boγoney* „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 *mänjigü ölmäz öz* „ein ewiges, unsterbliches Selbst“ ist in einem manichäischen Predigt-Text belegt⁷². Es heißt dort: *anη utlisn m(ä)ηjigü 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) *mänjü öz* belegt⁷⁴. Wahrscheinlich bezieht sich das auch auf die „universelle Seele“. BANG⁷⁵ hat *mänjigü ölmäz öz* gleichgesetzt mit dem sogdischen *nwšc žw'n* [nōšc žwān] „ewiges Leben“⁷⁶. Der Grund ist wahrscheinlich sein falsches Verständnis von *isig öz*, das er als „warmes Leben“ interpretiert hat⁷⁷. Die Entsprechung von *mänjigü 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* [nošc 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)ηri oglanı beš t(ä)ηri bizniη özü(tü)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 özü(tü) an(h)rw(a)z(a)ngaru agmak t(ä)gilmäk , ymä ad(i)n özkä t(ä)gšilmäki agmaki [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 özü(tü)tin üčün ädgü u[ru]g sačsar ...* „wer guten Samen für seine Seele verstreut ...“⁸². Der Ausdruck *ölmiš özü(tü)*⁸³ „verstorbene Seele“, der in unseren Texten mehrfach belegt ist, ist ebenfalls ziemlich eindeutig. Auch der Terminus *tamulug özü(tü)müz* 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) *Tm*, 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)η kuti kavı öηi mänzi özi özü(tü) küči y(a)ruki tözi yltızı beš t(ä)ηri 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 Alttürkischen 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 „Alttürkische 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 mitteliranischen 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 mitteliranischen *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 „Alttürkischen 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-žīwandag].

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*, *oruṇu* → *oruṇut*, *künj* → *künjüt* 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“, *özüit* 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* [ruwān] „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* [ruwān] 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 frwrdyn / prwrdyn* [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 *özüit* 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 *özüit* 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 üčün ädgü u[ru]g sačsar ...* „wer guten Samen für seine Seele verstreut ...“¹²¹. Die Seele nach dem Tode ist gemeint in dem Satz: *ölmiš özütüg ölmäkdä tirgürmiš 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 , özütimüzni 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^aästvāñift. 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 *barmiš özüit* bei LE COQ (1922: 43, Z. 11) dieselbe Bedeutung wie *ölmiš 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 Manichaean Turkic *Pothi-Book*. In: *Altorientalische Forschungen* 9, 145-218.
- CLARK, LARRY (2013): *Uygur Manichaean 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 Manichaean texts*. Vol. III: *Texts from Central Asia and China*. Part 1: *Dictionary of Manichaean 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 (Alttürkischen) 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 Manichaean Nouç. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*. Lovanii (Manichaean 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 Manichaean 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): *Drevnetjurskij 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 Xuästvānıft“. In: ZEKİNE ÖZERTURAL / JENS WILKENS (edd.): *Der östliche Manichäismus. Gattungs- und Werksge-schichte. 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 Türk-sprachen*. 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 – asvık. 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 lāla. Festgabe für Claus Schönig*. Berlin (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türk-völker. 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 civil-izations 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): grīw. In: EHSAN YARSHATER (ed.): *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XI: *Giōni-Harem* I. New York, 364-368.
- TEKİN, TALĀT (2006): *Orhon Yazıtları*. Ankara. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları. 540.)
- UÇAR, ERDEM (2011): Uygurca 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.)