

IRANICA 25

Zur lichten Heimat

Studien zu Manichäismus, Iranistik
und Zentralasienkunde
im Gedenken an Werner Sundermann

Herausgegeben von
einem Team „Turfanforschung“

Harrassowitz Verlag

IRANICA

Herausgegeben von Alberto Cantera
und Maria Macuch

Band 25

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Zur lichten Heimat

Studien zu Manichäismus, Iranistik
und Zentralasienkunde
im Gedenken an Werner Sundermann

Herausgegeben von
einem Team „Turfanforschung“

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung durch:
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
Corpus Inscriptionum Iranicarum
Institut für Iranistik der Freien Universität Berlin
Societas Iranologica Europaea.

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.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz und Layout: Tatsiana Harting

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 0944-1271

ISBN 978-3-447-10884-3

e-ISBN PDF 978-3-447-19693-2



Werner Lindemann.

Inhalt

Vorwort	XI
CHRISTOPH MARKSCHIES	
Geleitwort	1
MANFRED LORENZ †	
Werner Sundermann und die persische Literatur	7
NICHOLAS SIMS-WILLIAMS	
Werner Sundermann and the Christian Texts of the Berlin Turfan Collection	11
IONUȚ DANIEL BĂNCILĂ	
Die mandäische „dualistische Formel“ und der manichäische „Dualismus“. Ein Beitrag zum aramäischen Hintergrund des Manichäismus	19
JASON DAVID BEDUHN	
The Nature of the Manichaean Soul	39
ADAM BENKATO	
Exploring the Oral Background of the Manichaean Parables	51
OLGA M. CHUNAKOVA	
A Manichaean Fragment from the Oldenburg Archives	65
LUIGI CIRILLO	
Mani's Reaction to the Doctrine of the Baptismal Sects Concerning Man's Redemption from Evil	73
IRIS COLDITZ	
Manichäische Parabeln – didaktische Literatur für Hörer?	85
DESMOND DURKIN-MEISTERERNST	
Observations on the Middle Persian Barm-e Delak Inscription	103
HARRY FALK/NICHOLAS SIMS-WILLIAMS	
A Decorated Silver Pyxis from the Time of Vāsudeva	121
ELA FILIPPONE	
Middle Iranian <i>grīw/γrīw</i> : Possible Paths for Semantic Changes and Functional Shifts	139
MAJELLA FRANZMANN	
Mariam, the Net-Caster and Shepherd: the Further Development of the Johannine Mary Magdalene in the Manichaean Psalm Book	157

WOLF-PETER FUNK

Wer ist „der Achte“? Ein west-östliches Rätsel manichäischer Terminologie 165

IAIN GARDNER

Some Comments on the Remnants of the Codex of Mani's *Epistles*

in Middle Persian as Edited by W. Sundermann 173

MATTHEW GOFF

The Two Tablets of Enoch: The Contribution of the “Leningrad” Fragment of the Manichaean *Book of Giants* to the Study of the Qumran *Book of Giants* . 181

ZSUZSANNA GULÁCSI

A Parthian Exposition on Mani's *Book of Pictures*.

A Contextualized Study of a Fragmentary *Ārdhang Wifrās* Bifolio (M 8255) in the Turfanforschung of the BBAW, Berlin 195

JENS-UWE HARTMANN/RUIXUAN CHEN

Eine khotanische Bilingue aus Triratnadāsas *Guṇāparyantastotra* 211

MANFRED HUTTER

Buddha in Iranian Manichaean Writings 221

JULIA IWERSEN

A Manichaean Ritual of Ascent? A Discussion of T. Kell. Copt. 2 A 5

in the Light of Other Coptic Gnostic Materials 231

JUDITH JOSEPHSON

On the Choice between Good and Evil in an Essay in Book 3 of the *Dēnkard* 241

YUKIYO KASAI

Ein Erzähltext unter den altuigurischen Fragmenten mit Brāhmī-Elementen 253

GÁBOR KÓSA

Who Is the King of Honour and What Does He Do?

Gleanings from the New Chinese Manichaean Sources 259

CLAUDIA LEURINI

Ein Riesenengel flog vom Himmel herab 273

SAMUEL N. C. LIEU

West of Parthia – Han China's Knowledge of the Graeco-Roman East . . 285

ВЛАДИМИР А. ЛИВШИЦ †

Источники хорезмийской письменности 305

PAVEL LURJE/ILYA YAKUBOVICH

The Myth of Sogdian Lambdacism 319

MA XIAOHE

The Manichaean “Wheel of *Karma*” (Zodiac). A Study

on the Cosmology Painting and *Scripture of Buddha-nature* 343

MARIA MACUCH	
A Case of Loan and Mortgage in a Late Pahlavi Text	355
MAURO MAGGI	
Two Fragments of the Khotanese <i>Saṅghāṭasūtra</i> in the Turfan Collection in Berlin	371
MIKLÓS MARÓTH	
Die syrische Epistolographie	381
REA MATSANGOU	
Strategius' Assignment: an Inquiry into Manichaeism and the Manichaean Churches of the Roman East, during the 4 th Century . .	395
DAI MATSUI	
An Old Uigur Account Book for Manichaean and Buddhist Monasteries from Temple α in Qočo	409
DIETER MAUE/HIROTOSHI OGIHARA	
Tumshukische Miszellen III. 3. Tumshukese Dental Affricates	421
ЕЛЕНА К. МОЛЧАНОВА	
Динамика погребальной лексики у современных зороастрийцев Ирана	433
ENRICO MORANO	
An Antiphonal Body and Soul Hymn in Manichaean Middle Persian, Parthian and Sogdian	445
HIROTOSHI OGIHARA/CHING CHAO-JUNG	
Some Observations on the Tumshuqese Documents Newly Published in China	453
PAOLA ORSATTI	
The Order of Climes in Nezāmi's <i>Haft peykar</i>	483
ANTONIO PANAINO	
Multilingualism and Empires: Byzantium and Sasanian Persia	491
TIMOTHY PETTIPiece	
Mani's Journey to India: Mission or Exile?	503
GEORGES-JEAN PINAULT	
Theatre Jargon and Literary Language in Tocharian	511
ANDREA PIRAS	
The Writing Hearer. A Suggested Restoration of M 101d	525
ADRIAN PIRTEA	
Is There an Eclipse Dragon in Manichaeism? Some Problems Concerning the Origin and Function of <i>āṭālyā</i> in Manichaean Sources	535

PAUL-HUBERT POIRIER L'obstruction de l'abîme d'après Titus de Bostra (<i>Contre les manichéens</i> I, 42). Un aspect de l'eschatologie manichéenne	555
ELIO PROVASI Literary Motifs in the Sogdian "Job Story"	567
SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN Lobpreis des Mannes (II)	583
CHRISTIANE RECK Zwei weitere kleine Bruchstücke soghdischer Versionen des <i>Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtras</i> in der Berliner Turfansammlung . .	597
RONG XINJIANG A Re-Examination of the Problem of the So-Called "Tocharian" Languages and the Meaning of "Tugristān" between Kucha and Beshbaliq	605
ADRIANO V. ROSSI Parth. <i>šāhīgān</i> , MP <i>šāhīgān</i> , Sogd. <i>š(ʿ)yk/qn(h)</i>	621
MOHAMMAD SHOKRI-FOUMESHI The Great Hymn of Wisdom. The First Manichaean Manuscript Fragment Unearthed in Iran	637
ALOÏS VAN TONGERLOO / HERMAN SELDESLACHTS La correspondance Edmond Drouin / Willi Bang [Kaup]	655
WANG YUANYUAN / LIN WUSHU On the Title Indication of the " <i>Chusheng Zanwen</i> 初聲讚文" in the Chinese <i>Hymnscroll</i>	667
DIETER WEBER A Pahlavi Query	675
JENS WILKENS / MICHAËL PEYROT Weitere Parallelen in Tocharisch B zur altuigurischen <i>Daśakarmapathāvadānamālā</i> : Mahendrasena- und Ṣaḍdanta-Avadāna .	683
ABDURISHID YAKUP An Old Uyghur Fragment of an Astrological Treatise Kept in the Beijing National Library	711
YUTAKA YOSHIDA The Xiapu 霞浦 Manichaean text <i>Sijizan</i> 四寂讚 "Praise of the Four Entities of Calmness" and Its Parthian Original	719
PETER ZIEME Mānistān „Kloster“ und manichäische Kolophone	737

Vorwort

WERNER SUNDERMANN hat sein Leben der Arbeit an den mittelliranischen Handschriftenfragmenten aus der Turfanoase gewidmet. Trotz seiner langen Krankheit nahm er bis zu seinem Tod am 12. Oktober 2012 an der Arbeit aktiv Anteil. Seine Kolleginnen und Kollegen und Freunde in der ganzen Welt, aber besonders das Akademienvorhaben „Turfanforschung“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) vermissen ihn, seine Expertise und seinen Rat, sehr. Zwei Festschriften und zahlreiche Nachrufe würdigten sein wissenschaftliches Lebenswerk.¹ Von 1993 bis 2005 war er Arbeitsstellenleiter des Vorhabens. Unter seiner Leitung gelang es, den großen internationalen Ruhm der Berliner Turfanforschung weiter auszubauen. Am 13. Februar 2013 fand in der BBAW als 65. Collegium Turfanicum eine Gedenkveranstaltung für WERNER SUNDERMANN statt. Schnell entstand danach der Gedanke, ihm eine Gedenkschrift zu widmen, die seine fachliche Breite, seine internationale Eingebundenheit und Anerkennung widerspiegelt. Als Herausgeber fungiert ein „Turfanforschung“ genanntes Team bestehend aus den wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Akademienvorhabens „Turfanforschung“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften: ADAM BENKATO, DESMOND DURKIN-MEISTERERNST, YUKIYO KASAI und ABDURISHID YAKUP, den Mitarbeiterinnen des Akademienvorhabens „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland“ der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN und CHRISTIANE RECK, und NICHOLAS SIMS-WILLIAMS, Mitglied des Beirates zum Akademienvorhaben Turfanforschung an der BBAW.

WERNER SUNDERMANNs wichtigstes Arbeitsgebiet waren die manichäischen mittelliranischen Handschriften der Berliner Turfansammlung. Eine von ihm selbst getroffene Auswahl seiner bedeutendsten Artikel dazu wurde in einem zweibändigen Sammelband veröffentlicht.² Doch auch die christlichen und buddhistischen mittelliranischen Textfragmente fanden durch ihn wegweisende Bearbeitung.³ Seine Editionen stellten die Texte stets in einen philologischen,

1 Alle Nachweise sind zu finden unter http://turfan.bbaw.de/bilder/bibliographie_sundermann.

2 W. SUNDERMANN: *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von CH. RECK, D. WEBER, C. LEURINI und A. PANAINO, Roma 2001 (Serie Orientale Roma 89) mit einem chronologischen Schriftenverzeichnis bis zum Jahr 2000. Eine systematische Bibliographie (bis Juni 1992) hatte er in *Studies on the Inner Asian Languages* VIII, Kobe 1993, S. 139–148 veröffentlicht.

3 Eine vollständige Bibliographie ist im Internet unter http://turfan.bbaw.de/bilder/bibliographie_sundermann zu finden.

sprach- oder religionshistorischen Rahmen, wodurch seine Publikationen weit in die iranistische Fachwelt und darüber hinaus wirkten. Diese Vielfalt schlägt sich in den mehr als fünfzig wissenschaftlichen Beiträgen der vorliegenden Gedenkschrift nieder. Die meisten sind iranistischen bzw. manichäologischen Themen gewidmet. Doch auch Kolleginnen und Kollegen und Weggefährten, die auf turkologischen und anderen Gebieten der Zentralasienkunde arbeiten, haben mit ihren Beiträgen WERNER SUNDERMANN Ehre erwiesen. Die Beiträge von CHRISTOPH MARKSCHIES, NICHOLAS SIMS-WILLIAMS und MANFRED LORENZ rufen persönliche Erinnerungen wach und lassen neben dem Wissenschaftler den zuhörenden, hilfsbereiten und Ausgleich stiftenden Menschen in Erscheinung treten.

Der Titel dieser Gedenkschrift geht auf eine Passage aus seinem letzten Buch zurück, dessen Publikation er mit Hilfe von DESMOND DURKIN-MEISTERERNST noch 2012 abschloss. Leider konnte er es in gedruckter Fassung nicht mehr in Empfang nehmen. Die entsprechende Stelle stellt die letzten Worte der „Rede der Lebendigen Seele“ dar: kw xypδ 'pz't s'r „... in ihre Heimat“, bzw. „... zur eigenen Heimat“ (So 14570/r/1).⁴ Diese Worte beschreiben die Hoffnung und Zuversicht der Lebendigen Seele, d. h. der Lichtsubstanz in der manichäischen Lehre, in das Lichtreich, das Paradies des Lichtes, zurückzukehren. Wir erlauben uns daher, das Zitat für den Titel in diesem Sinn zu erweitern: „Zur lichten Heimat“.

Wir danken MARIA MACUCH und ALBERTO CANTERA für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe „Iranica“, in der 1995 schon eine Festschrift zum 60. Geburtstag von WERNER SUNDERMANN erschienen war. Unser besonderer Dank gilt SUSANN RABUSKE für die Koordinierung der einzelnen herausgeberischen Arbeitsschritte. MICHAËL PEYROT und GÖTZ KÖNIG danken wir für die fachliche Unterstützung zu einzelnen Beiträgen. TATSIANA HARTING hat die Layoutgestaltung und Endredaktion übernommen. Für ihre Arbeit danken wir ebenfalls herzlich.

Wir ehren mit dieser Gedenkschrift einen Gelehrten, Kollegen und Freund, der die Iranistik und Manichäismusforschung der letzten 50 Jahre weltweit entscheidend befördert und geprägt hat.

Berlin, Oktober 2016

Die Herausgeber

4 *Die Rede der Lebendigen Seele: ein manichäischer Hymnenzyklus in mittelpersischer und soghdischer Sprache*, hrsg. von W. SUNDERMANN unter Mitarbeit von D. DURKIN-MEISTERERNST, Turnhout 2012 (Berliner Turfantexte 30), S. 27, 97, 158–159.

Geleitwort

CHRISTOPH MARKSCHIES, Berlin

Gern komme ich der Bitte nach, zu dieser Gedenkschrift für WERNER SUNDERMANN ein Geleitwort beizusteuern,¹ hat mich doch der am 12. Oktober 2012 verstorbene große Gelehrte als höchst bescheidener Wissenschaftler und bezwingend lebenswürdiger wie hilfsbereiter Mensch nachhaltig beeindruckt. So ist es mir nicht nur Pflicht des Amtes als Vizepräsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, sondern auch persönliches Bedürfnis, dabei zu helfen, an diesen so beeindruckenden Forscher zu erinnern. Die außerordentliche Bedeutung von SUNDERMANN ist im Hause am Gendarmenmarkt durchaus wahrgenommen worden, wie ein scheinbar marginales Detail zeigt: In der alten preußischen Akademie war es – wie mir JÜRGEN DUMMER, der 2011 verstorbene frühere Arbeitsstellenleiter der „Griechischen Christlichen Schriftsteller“,² gern erzählte – vollkommen unüblich, dass die Akademiebeamten zu Mitgliedern gewählt wurden und fast scheint es, als hätte die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften diesen (nebenbei gesagt: nicht unproblematischen) Brauch ihrer oft im Haus beschworenen Vorgängerinstitution einfach übernommen. So war es natürlich seinerzeit unvorstellbar, dass der genial begabte Koptologe CARL SCHMIDT, dem wir nicht nur die Erschließung einer schier unglaublichen Zahl von koptischen Manuskripten und Fragmenten verdanken, sondern auch die Rettung wie den Ankauf der koptisch-manichäischen Schriften von Medinet-Madi,³ zum Akademiemitglied gewählt wurde – war er doch gleichzeitig am Haus als wissenschaftlicher Beamter beschäftigt.

- 1 Die bei der Gedenkveranstaltung am 13. Februar 2013 namens der Berlin-Brandenburgischen Akademie gesprochene einleitende Laudatio war frei vorgetragen; ich habe mich bemüht, in der schriftlichen Fassung ihren Duktus nachzugestalten. Sehr herzlich danke ich für Hinweise und Gespräche Herrn Kollegen PETER ZIEME sowie meiner studentischen Hilfskraft JOHANN ANTON ZIEME.
- 2 Vgl. CH. MARKSCHIES: „Geleitwort“, in: *Epiphanius I: Ancoratus und Panarion haer. 1–33*, hrsg. von K. HOLLT; zweite, erweiterte Auflage hrsg. von M. BERGERMANN und CH.-F. COLLATZ, Teilband I/1: *Text*, Berlin/Boston 2013 (Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 10/1), S. V–XIV, hier S. VI–VIII.
- 3 CH. MARKSCHIES: „Carl Schmidt und kein Ende. Aus großer Zeit der Koptologie an der Berliner Akademie und der Theologischen Fakultät der Universität“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009) [= *Neue Beiträge aus dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften. Hans-Gebhard Bethge zum 65. Geburtstag*, hrsg. von U.-K. PLISCH], S. 5–28.

WERNER SUNDERMANN wurde dagegen im Jahre 1998 zum außerordentlichen Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie gewählt, nachdem ihn in den Jahren zuvor schon die Nordrhein-Westfälische Akademie in Düsseldorf (1988), die Königlich Dänische Akademie der Wissenschaften in Kopenhagen (1989), die Academia Europaea (1990), die British Academy (1991) und die Österreichische Akademie der Wissenschaften in Wien (1993) als Konsodalen berufen hatten. Schon allein mit dieser Reihe von Mitgliedschaften stand er einzigartig unter Seinesgleichen da. Und trotzdem ließ er es sich, wie ich als langjähriger Sekretar der geisteswissenschaftlichen Klasse der Berliner Akademie bezeugen kann, nicht nehmen, ganz treu am Sitzungsleben seiner Berliner Klasse Anteil zu nehmen. Aufmerksam hörte er auch den Vorträgen zu, die nach Methodik oder Inhalt sehr weit von seiner eigenen Arbeit entfernt waren. Hilfsbereit gab er Auskunft, wenn er um Rat gefragt worden war.

Die Grundlagen dieser insbesondere für einen Gelehrten aus einem Land ohne Reisefreiheit und ohne staatliches Interesse an solcher traditionellen, gern als „bürgerlich“ denunzierten Gelehrsamkeit staunenswerten Anerkennung gerade im „nichtsozialistischen Ausland“ schuf ohne Zweifel seine Berliner Ausbildung an Universität und Akademie, von der hier zunächst die Rede sein muss. WERNER SUNDERMANN wurde am 22. Dezember 1935 in Thale/Harz geboren, nach Schulzeit unter Kriegs- und Nachkriegsbedingungen sowie dem Abitur nahm er das Studium der Iranistik unter HEINRICH F. JUNKER und BOZORG ALAVI an der Humboldt-Universität zu Berlin im Jahre 1954 auf, dazu das Studium der Arabistik unter HEINRICH SIMON, einem der raren jüdischen Remigranten in Ostdeutschland, der nach Jahren des Exils in Jerusalem an die Berliner *alma mater* zurückkehrte.⁴ Selbstverständlich las SUNDERMANN auch griechische, lateinische und syrische Quellen ohne Anstrengung. 1963 schloss er dieses Studium mit einer unveröffentlichten Promotion über die Herrschaftslegitimation der Sasaniden ab.⁵ Sie zeigte bereits, dass SUNDERMANN die philologische und (religions-)historische Arbeit immer als eine Einheit begriffen hat: Keine Religionsgeschichte ohne ihr basales philologisches Fundament, aber auch keine Philologie um ihrer selbst willen.

Die damalige „Deutsche Akademie der Wissenschaften“ – noch nicht abschließend umgebildet zu einer Akademie neuen Typs nach dem Vorbild der russischen Akademie der Wissenschaften – bot SUNDERMANN, der sich weigerte,

4 Vgl. *Der Vordere Orient in Antike und Mittelalter. Festgabe für Heinrich Simon, Ordinarius für Hebraistik und arabische Philosophie, anlässlich seines 65. Geburtstages*, Berlin 1987 (Universität Berlin, Berichte 7/10 = Wissenschaftliche Publikationen der Humboldt-Universität zu Berlin, Sektion Asienwissenschaften, Bereich Westasien).

5 *Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen*, Berlin 1963. – Eine vollständige Bibliographie der Schriften von WERNER SUNDERMANN von CH. RECK auf aktuellem Stand findet sich unter http://turfan.bbaw.de/bilder/bibliographie_sundermann (letzter Zugriff am 14.08.2016).

in die Staatspartei einzutreten, wie manchem anderen Wissenschaftler seit 1965 eine Art geschützten Raum für seine strikt dem Ideal strenger Wissenschaftlichkeit verpflichtete Forschung. In diesem Jahr trat er als Mitarbeiter in die von WOLFGANG STEINITZ und GEORG HAZAI gegründete Turfanforschungsgruppe im Institut für Orientforschung der Akademie ein, die von 1969 bis 1991 im Bereich „Alter Orient“ des „Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR“ um Zeit und andere Kapazitäten für freie Forschung kämpfen musste. Bald begann SUNDERMANN in rascher Folge eine große Zahl von Arbeiten vorzulegen, die der Edition, Interpretation und philologischen sowie religionswissenschaftlichen Auswertung manichäischer, buddhistischer und christlicher Texte oder Textfragmente aus den Funden der Turfan-Expeditionen dienten. Auch wenn ich (beispielsweise bei meiner eigenen Beschäftigung mit gnostischen Texten) zu den vielen dankbaren Nutzern dieser Veröffentlichungen gehöre, bin ich zu einer regelrechten Würdigung schon aufgrund meiner begrenzten sprachlichen Kompetenz nicht berufen. Wie beispielsweise auch der eingangs genannte Kollege JÜRGEN DUMMER wurde SUNDERMANN im Zuge bestimmter Liberalisierungen an der Humboldt-Universität in den achtziger Jahren 1984 mit „Studien zu Geschichte und Wert historiographischer Überlieferungen der Manichäer unter besonderer Berücksichtigung der iranischen Überlieferungen“ zum Dr. sc. phil. promoviert, dem in Ostdeutschland üblichen Äquivalent der Habilitation. Der Text dieser Qualifikationsschrift erschien bald in Aufsatzform und wurde auch in seinen unter dem Titel *Manichaica Iranica* gesammelten Schriften nachgedruckt.⁶ Erst nach der Wende konnte SUNDERMANN die gewöhnlich mit einer Habilitation verbundene Möglichkeit, selbständig zu lehren (die in der ehemaligen DDR einen ganz eigenständigen Schritt darstellte, für den politisches Wohlergehen Voraussetzung war), auch nutzen: 1990 ernannte ihn die Humboldt-Universität zum Honorarprofessor, 1992 wurde er Honorarprofessor am Institut für Iranistik der Freien Universität Berlin (und damit zugleich als erster ostdeutscher Wissenschaftler mit einer solchen Würde ausgezeichnet). Die vielleicht schönste akademische Ehrung erhielt WERNER SUNDERMANN im Jahre 1994, als ihn mit der Universität Bologna eine Gründungsinstitution der europäischen Universitäten mit einem Ehrendoktor auszeichnete.

6 „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I“, in: *Altorientalische Forschungen* 13 (1986), S. 40–92; „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II“, ebd., S. 239–317; „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III“, in: *Altorientalische Forschungen* 14 (1987), S. 41–107 [= *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von CH. RECK, D. WEBER, C. LEURINI und A. PANAINO, Rom 2001 (Serie Orientale Roma 89/1), S. 217–423]. SUNDERMANN hat wie zu allen Beiträgen in diesen Sammelbänden auch seiner Habilitationsschrift *Addenda et Corrigenda* beigegeben (aaO., S. 270–274, 354f., 424–426).

Vielleicht verwundert es nicht, wenn der Kirchenhistoriker, der hier als Vizepräsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften die Verdienste von WERNER SUNDERMANN würdigt, wenigstens knapp darauf hinweist, wie wichtig die Beiträge sind, die dieser so ungemein produktive Kollege zur Geschichte des antiken Christentums und zum Verhältnis jüdischer wie christlicher zu zoroastrischen Elementen im Manichäismus vorgelegt hat – bereits einer der ersten Titel seiner staunenswert langen und reichen Bibliographie beschäftigt sich mit christlichen Evangelientexten.⁷ SUNDERMANN war, wie alle bezeugen können, die ihn näher kannten, übrigens ein überzeugter Christ und die Verbindung zu seiner Kirche war ihm wichtig. Das mag einer der vielen Gründe dafür gewesen sein, warum ihn auch das antike Christentum immer wieder beschäftigte. Daneben steht eine Fülle von Editionen mittelpersischer, mittelpersischer, parthischer und soghdischer manichäischer Schriften bzw. Fragmente in den „Berliner Turfantexten“, eine Fülle von Aufsätzen und Rezensionen, seine zwei Bände im „Corpus Inscriptionum Iranicarum“ und die Artikel in der *Encyclopædia Iranica* – diese Beiträge versuche ich, wie bereits gesagt, hier nun nicht einzeln zu behandeln; sie sind in einer ganzen Anzahl von Nachrufen von weit kundigeren Personen gewürdigt worden.⁸ Insbesondere die Editionen in den „Berliner Turfantexten“, aber auch die verschiedenen Beiträge zur Geschichte des Manichäismus von der frühen Wirksamkeit Manis bis hin zu den mittelalterlichen Ausläufern dieser synkretistischen Kunstreligion an der Seidenstraße sind längst zu unverzichtbaren Standardtiteln für alle, die sich ernsthaft mit dieser Religionsstiftung und ihren Folgen beschäftigen wollen, geworden. Nun, da wir sein Lebenswerk überblicken, wird deutlich, wie viel er für die Erschließung der mittelpersischen manichäischen Texte getan hat, die zu Beginn seiner Karriere gerade erst begonnen hatte. Natürlich wäre auch über buddhistische Texte zu reden, die er erschlossen und interpretiert hat. Aber ich lenke lieber zu der Akademie zurück, in deren Namen ich hier schreibe.

In der neu konstituierten Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften hat SUNDERMANN von 1993 bis zu seiner Pensionierung im Jahre 2000 mit schier unglaublichem Engagement als Arbeitsstellenleiter das Akademienvorhaben Turfanforschung zu großer Blüte geführt und zugleich in seiner stillen wie bescheidenen Art seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beeindruckt

7 „Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur“, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 14 (1968), S. 386–405.

8 In Auswahl: D. DURKIN-MEISTERER: „Werner Sundermann (22nd of Dec. 1935–12th of Oct. 2012)“, elektronisch zugänglich unter <http://www.societasiranologicaeu.org/>; CH. RECK: „Obituary: Prof. Dr. Dr. h. c. Werner Sundermann (Dec. 22nd 1935–Oct. 12th 2012)“, in: *Manichaean Studies Newsletter* 27 (2012/2013), S. 12–18; N. SIMS-WILLIAMS: „Werner Sundermann, 1935–2012“, in: *INDIRAN. The Newsletter of the Ancient India & Iran Trust* 8 (2013), S. 6; sowie P. ZIEME: „Obituary. In Memoriam Werner Sundermann (22.12.1935–12.10.2012)“, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 66 (2013), S. 109–115.

und gerade dadurch ebenfalls zu großem Engagement motiviert, wie der seinerzeitige Präsident unserer Akademie in seinem Nachruf feststellte.⁹ Eine große Schar von Kolleginnen und Kollegen aus dem In- und Ausland waren seine Freunde und erhielten zuverlässig auf jede Frage bald briefliche und später elektronische Antwort, so wie auch die Berliner Studierenden, die er aufmerksam betreute. Früh hat er die Bedeutung des Computers und die Chancen der Digitalisierung erkannt und entsprechende Schritte an den Funden aus der Turfan-Oase energisch unterstützt, zu Zeiten, in denen noch niemand von Digital Humanities überhaupt nur redete.

Schließen möchte ich meine Bemerkungen aber so persönlich, wie ich sie begonnen habe: Leben und Wirken von WERNER SUNDERMANN dokumentieren, dass unter den schwierigen Verhältnissen der ehemaligen DDR nicht nur herausragende Wissenschaft auf allerhöchstem Niveau betrieben werden konnte, die entsprechende Anerkennung hüben wie drüben fand, sondern ein gradliniges und aufrichtiges Leben möglich war, ohne sich zu verbiegen. Wer den lebenswürdigen und bescheidenen, stets hilfsbereiten, aber nie aufdringlichen Kollegen gekannt hat, wird ihn nicht vergessen. Und ganz vorsichtig und verstohlen versuchen, sein hohes menschliches und fachliches Ethos wenigstens ein kleines Stück weit zu kopieren. Die Berlin-Brandenburgische Akademie vereignet sich vor ihrem Mitglied WERNER SUNDERMANN.

9 G. STOCK: „Nachruf auf Werner Sundermann“, in: *Jahrbuch 2012 der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 2013, S. 79–81.

Werner Sundermann und die persische Literatur*

MANFRED LORENZ †, Berlin

Am Freitag, dem 12. Oktober 2012 verstarb WERNER SUNDERMANN, ehemaliger Mitarbeiter und Arbeitsstellenleiter der Turfanabteilung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Honorarprofessor der Freien Universität zu Berlin. Mit ihm verlor die Iranistik einen der besten Kenner des Mitteliranischen und vor allem des Manichäismus. Seine Leistung wurde auf einer Festveranstaltung der Akademie am 13.2.2013 in einem Vortrag seines Freundes und Kollegen NICHOLAS SIMS-WILLIAMS gewürdigt. Eine Bibliographie seiner Werke findet man in *Manichaica Iranica: Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, herausgegeben von CH. RECK, D. WEBER, C. LEURINI und A. PANAINO, Rom 2001, S. 945–966.

Ich kannte WERNER SUNDERMANN als Kollegen wohl am längsten. Nachdem Professor H. F. J. JUNKER gemeinsam mit dem bekannten iranischen Schriftsteller BOZORG ALAVI mit ECKHARDT FICHTNER und mir als erste Studenten im Januar 1954 die Fachrichtung Iranistik an der Berliner Humboldt-Universität eröffnet hatte, stellten sie eine Gruppe von Studenten zusammen, die im September dieses Jahres das Studium aufnahm. Darunter war WERNER SUNDERMANN. Wir wurden enge Freunde, besuchten zusammen Vorlesungen und arbeiteten später an gemeinsamen Projekten. Dabei ergab sich, dass WERNER SUNDERMANN vorwiegend der älteren Iranistik zugetan war, während meine Neigungen mehr auf dem Gebiet der modernen iranischen Sprachen lagen. Aber: als Schüler von BOZORG ALAVI arbeitete sich Werner natürlich auch ins moderne Persisch ein. Unsere Persischkenntnisse wurden noch vertieft, als 1955 der von uns hochgeachtete Persisch-Lektor HOSSEIN KHEIRKHAH (ESFAHANI), ein aus Iran emigrierter ehemaliger Schauspieler des Teheraner Sa'di-Theaters, seine Arbeit an der Humboldt-Universität aufnahm. SUNDERMANN selbst konnte also sehr gut Persisch!

Wissen die deutschen Literaturwissenschaftler heute überhaupt, dass wir, seitdem uns die Übersetzungen von JOSEPH VON HAMMER-PURGSTALL und FRIEDRICH RÜCKERT weniger leicht zugänglich sind, wissen sie also, dass wir eine umfassende und doch knappe Darstellung der klassischen persischen Literatur (vom 9. bis 16. Jahrhundert, also von Rudaki, Sa'di, Hāfez bis zu Dshāmi)

* Erstmals gedruckt in *Spektrum IRAN*, Nr. 2 (2013), 26. Jahrgang, S. 5–9.

unserem Kollegen WERNER SUNDERMANN verdanken? Er hat in dem Band „Lob der Geliebten“, erschienen 1968 bei Rütten & Loening, Berlin (2. Auflage 1983) Beispiele der persischen Klassik herausgegeben, von ihm als Rohübersetzung, von dem Dichter MARTIN REMANÉ in Verse gebracht. Von besonderem Wert erscheint mir sein „Nachwort“, in dem er nicht nur Dichter und ihre Werke vorstellt, in dem er auch die Geschichte der Deutsch-Übersetzungen persischer Klassik kurz umreißt. So hebt er die Rolle von Rückert, August von Platen-Hallermünde, Graf Adolf Friedrich von Schack, Friedrich Bodenstedt und anderer hervor. Auch zur Frage der Formgestaltung nimmt er Stellung. Wichtig scheint mir seine Feststellung (S. 226):

Es bleibt immerhin eine Tatsache, dass viele Dichter Persiens, die Fürstenlob sangen, ihre bedeutendsten zumal, ihre Kunst nicht in pflichtschuldiger Panegyrik erschöpften, sondern auch die Überzeugung von der gottgeschaffenen Gleichheit aller Menschen, die Schilderung gemeinmenschlicher Gefühle und Schicksale, den Glauben an sittliche Ideale, ja bisweilen harte Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen ihrer Zeit auszusprechen wagten.

Man konnte sich als Kollege immer wieder mit Fragen an Werner wenden, seine Antworten waren sachkundig und – seinem Charakter entsprechend – immer freundlich, liebenswürdig, selbstlos. Über die Grenzen Deutschlands hinaus war seine Stimme zu hören. Für einen Vortrag „Begegnung zwischen Ost und West – Hafez und Goethe“ (*Spektrum*, Nr. 3/2010) konnte ich mit seinem Einverständnis einen Artikel benutzen, den WERNER SUNDERMANN in deutscher Sprache in Moskau veröffentlicht hatte, unter dem Titel „Hammer-Purgstalls Ḥāfiẓ-Übersetzung und ihre Bedeutung für Goethes Westöstlichen Divan“ (in: *Teoretičeskie problemy vostočnych literatur*, Moskva 1969, S. 75–84).

Als ich 1990 das Bändchen „Die Abenteuer des Prinzen Hatem (Ein iranischer Märchenroman)“ in Leipzig herausgab, beriet ich mich mit Werner bei der Abfassung des Nachworts. Also findet man dort auf S. 291 meine Bemerkung: „Ich danke Werner Sundermann, Berlin, für mündliche Hinweise zu den Ausführungen auf den Seiten 283 und 288. ML.“ Er hatte mir wertvolle Bemerkungen zum Alt- und Mitteliranischen, dem Manichäismus und dem buddhistischen Bodhisattva-Ideal vermittelt.

So könnte man noch viele Beispiele anführen, wo WERNER SUNDERMANNS Rat im Bereich der persischen Klassik hilfreich und hochgeschätzt war.

Doch nicht nur im Bereich der persischen Klassik hat SUNDERMANN mitgearbeitet. Im Jahre 1984 gab der Verlag Rütten & Loening, Berlin, der um die Publikation persischer Literatur hervorragend bemüht war, einen Band moderner persischer Prosa heraus. Es waren Übersetzungen ins Deutsche durch mehrere Iranistik-Kollegen von Schriftstellern wie Dšamālẓādeh, Hedājat, Tschubak, Al-e-Ahmad, Golestan, Doulatābādi, Sa‘edi und mehreren anderen. Herausgeber war BOZORG ALAVI, und es kostete mich wie üblich große Mühe, Agha Bozorg zu veranlassen, auch drei seiner eigenen Erzählungen mit aufzunehmen.

Zwei Übersetzungen von Hedājat stammen aus der Feder von WERNER SUNDERMANN, „Der Morgen“ und die Erzählung „*Mohallel*“, die zu übersetzen uns große Schwierigkeiten bereitete. *Mohallel* als „Auslöser“ (eine Funktion im islamischen Rechtssystem) wäre unverständlich gewesen. Also wurde als Titel der Geschichte eine Variante gewählt, die zugleich als Titel des ganzen Bandes diene. WERNER SUNDERMANN'S Geschichte heißt also „Die beiden Ehemänner“.

Doch viel, viel wichtiger sind die neun Seiten, die WERNER SUNDERMANN an den Anfang des Buches stellt: „Bozorg Alavi und wir“. Auf diesen Seiten bringt er die Liebe und Verehrung zum Ausdruck, die wir Schüler und Freunde unserem Agha Bozorg gegenüber fühlten. Er geht auf Einzelheiten ein, so die Verleihung der „Goldmedaille des Internationalen Friedensrates“, auf die Ereignisse in Iran 1953, die dazu führten, dass ALAVI es vorzog, seinen Wohnsitz in Berlin zu wählen – was ja, wie gesagt, der Beginn einer beachtlichen Iranistik an der Humboldt-Universität war. Von ALAVIS Werken über seine Heimat Iran hebt er besonders den Band „Das Land der Rosen und der Nachtigallen“ (Kongress-Verlag, Berlin 1957) hervor und stellt zu Recht fest, eigentlich „verdient dieses Buch mehr Beachtung, als die Kritik ihm bisher zugebilligt hat.“ Mit der Veröffentlichung der „Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur“ (Berlin 1964) hat nach SUNDERMANN'S Ansicht sein Lehrer einen großen Namen als Wissenschaftler errungen.

WERNER SUNDERMANN'S Platz in dieser Wertung charakterisiert er selbst auf Seite 8:

Wenn ich hier von Alavi als einem Vermittler iranischer Kultur berichte, so soll dies in Form persönlicher Erinnerung geschehen, denn ich gehöre zu seinen Schülern seit 1954. Sein Unterricht war anspruchsvoll an Hörer und Lehrer zugleich und so intensiv, dass Mitarbeit und Vorbereitung oft wenig Zeit für andere Studienfächer ließen. Sein Unterricht vermochte aber auch die Erkenntnis zu wecken, dass sein Fachgebiet die großartige Geistesleistung eines begabten, traditionsreichen Volkes mit einer alten Kultur zum Inhalt hatte. Ich selbst war aus Interesse für die Kultur des alten Iran zu Alavi gekommen, wurde aber immer mehr in den Bann seiner Lehrgegenstände gezogen und wünschte mir am Ende meiner Studien nichts anderes als eine Arbeitsaufgabe im Bereich der neuesten persischen Literatur.

Das sollte meine Aussage in diesem kleinen Artikel sein.

ALAVI hat WERNER SUNDERMANN als seinen Schüler hoch geachtet, geliebt. Im Februar 1997 war Agha Bozorg ernsthaft erkrankt. Seine Frau rief mich an. Er liege im Krankenhaus, aber morgen, das heißt am 17. Februar möchte er seine Schüler und Freunde, WERNER SUNDERMANN und mich, an seinem Krankenbett sehen. Wir hatten uns beide für den Vormittag verabredet. An diesem Morgen erhielten wir beide die Nachricht, dass Bozorg um 23.25 Uhr in der Nacht verstorben ist.

Es war zu spät – wie es leider zu oft zu spät ist.

Werner Sundermann and the Christian Texts of the Berlin Turfan Collection*

NICHOLAS SIMS-WILLIAMS, Cambridge

WERNER SUNDERMANN is best known to the scholarly world for his work on the Manichaean texts of the Turfan collection – in particular his six volumes in the series *Berliner Turfantexte* published between 1973 and 2012 and the two volumes of collected papers reprinted in 2001 under the title *Manichaica Iranica* – but he also did important work on non-Manichaean material, including both Buddhist and Christian texts. Since it is impossible to do justice to the whole of Werner’s scientific output in a single paper, I shall limit my remarks here to his work on the Christian texts from Turfan and related topics, an area in which we worked together for many years. Although our collaboration never led to any jointly-authored publications in this field, we regularly consulted each other and exchanged ideas and drafts of our editions of Sogdian and other texts, so that Werner’s publications often contain generous footnotes acknowledging my suggestions, and my publications likewise refer frequently to Werner’s practical and scientific help.

Werner’s first publication dealing with a Christian topic was in fact the edition of a group of Manichaean fragments. This was his article on quotations from the Christian Gospels in the Iranian Manichaean texts, which was published in 1968.¹ This was also his first published work on the Turfan texts altogether, written a couple of years before he joined the staff of the Akademie der Wissenschaften der DDR and thus took up the editing of the Iranian Turfan texts as his official task. This early article may be seen as prophetic for Werner’s future work in several ways. Not only is it a significant contribution both to Manichaean and to Christian studies, but it contains texts in all three of the Middle Iranian languages on which Werner was to work in the following years: Middle Persian, Parthian and Sogdian. Many years later, Werner took up a related subject, the Manichaean interpretation of the passion and death of Jesus,

* This paper is largely based on a memorial lecture entitled “Working with Werner: The Christian texts of the Berlin Turfan collection” which I gave at a meeting of the *Collegium Turfanicum* in Berlin on 13th February 2013. In adapting it for print, I have not attempted to change the personal character of the original talk.

1 W. SUNDERMANN: “Christliche Evangelientexte der iranisch-manichäischen Literatur”, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 14/3 (1968), pp. 386–405.

in his contribution to the memorial volume for HANS-JOACHIM KLIMKEIT.² He also wrote an important survey for the *Encyclopædia Iranica* on the figure of Christ in Manichaeism;³ and one of his very last articles was an edition of a Manichaean treatise against the Christians, which he published in a Festschrift which was presented to me on my 60th birthday – an honour which I treasure deeply.⁴

In the early 70s, when I was a research student in Cambridge, I remember my teacher ILYA GERSHEVITCH showing me Werner's article of 1968. GERSHEVITCH took the opportunity to tell me about WERNER SUNDERMANN, a "promising young man" who had recently taken up the study of the Iranian Turfan texts – GERSHEVITCH was of course 20 years older than Werner and more than 40 years older than me, so his idea of a "young man" was perhaps not quite the same as mine! At that time I had just begun work on my doctoral thesis, which eventually became an edition of the Christian Sogdian manuscript "C2".⁵ In the course of reading OLAF HANSEN's edition of this manuscript, I had discovered that several unidentified fragments contain a Sogdian translation of a work by the East Syrian writer Dādišo' Qaṭrāyā, a commentary on the writings of Abba Isaiah. This discovery necessitated a new edition of the text, so GERSHEVITCH put me in touch with Werner, to whom I wrote in the hope of obtaining photos of these fragments. In those days it was no easy matter to obtain photos of the manuscripts in the possession of the Akademie der Wissenschaften der DDR; but Werner took the trouble to collate the manuscripts on my behalf, sending me a letter of four typed pages, from which I quoted liberally when I published my edition of these fragments a few months later.⁶

That was in 1973. Later in that same year, Dr GERSHEVITCH wrote on my behalf to the authorities of the Academy asking for me to be allowed to visit Berlin to study the Christian Sogdian manuscripts. The answer he received gave the required permission, but pointed out that I would only be allowed to see manuscripts which had already been published; it was the fixed policy of the Academy that unpublished manuscripts could only be studied and published by its own staff. In the case of the Iranian Turfan texts, that meant that all the texts –

- 2 W. SUNDERMANN: "Das Leiden und Sterben Jesu in manichäischer Deutung", in: W. GANTKE/K. HOHEISEL/W. KLEIN (eds.): *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, Wiesbaden 2002, pp. 209–217.
- 3 W. SUNDERMANN: "Christ in Manichaeism", in: E. YARSHATER (ed.): *Encyclopædia Iranica* V/5 (1991), pp. 535–539 [repr. in: *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, ed. by CH. RECK/D. WEBER/C. LEURINI/A. PANAINO, Rome 2001, vol. I, pp. 5–11, with addenda on p. 12].
- 4 W. SUNDERMANN: "Ein manichäischer Traktat über und wider die Christen", in: W. SUNDERMANN/A. HINTZE/F. DE BLOIS (eds.): *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden 2009 (*Iranica* 17), pp. 497–508.
- 5 N. SIMS-WILLIAMS: *The Christian Sogdian manuscript C2*. Berlin 1985 (*Berliner Turfan-texte* 12).
- 6 N. SIMS-WILLIAMS: "A Sogdian fragment of a work of Dadišo' Qaṭraya", in: *Asia Major*, N.S. 18/1 (1973), pp. 88–105, especially pp. 101–102.

Buddhist, Manichaean and Christian – were reserved for Werner’s exclusive use. Another selfless act for which I owe Werner a great debt of gratitude is the fact that he gave up some of his exclusive rights and persuaded the authorities of the Academy to make an exception on my behalf. As a result, I was allowed to study previously unpublished fragments of the manuscript “C2” in order to include them in my edition. This must have happened already in 1974, the year of my first visit to Berlin, when I stayed in Dahlem in West Berlin as the guest of the late Prof. CARSTEN COLPE and crossed the border each day at Friedrichstraße in order to work in the Academy.

1974 was thus the year of my first meeting with Werner. It was also the year of his first publications of Christian texts. The subject of one of these was a fragment from a bilingual copy of the Book of Psalms, in alternating Syriac and New Persian.⁷ Such a text is a great rarity: although the Turfan collection includes many Syriac manuscripts, there are only two New Persian manuscripts in Syriac script, of which this is one. The existence of this Psalter had been known since 1915, when F. W. K. MÜLLER had published the upper part of a double folio.⁸ Werner’s article was prompted by his discovery of the lower part of the second folio, which neatly joins the upper part and turns it into a nearly complete folio.⁹

Werner’s other article of 1974 was also devoted to the completion of a pioneering work by MÜLLER. In 1913, when the study of Sogdian was still in its infancy, MÜLLER had published an edition of all the Sogdian fragments known to him which contained passages from the New Testament – most of them in fact from lectionaries of the Gospels and the Epistles of St Paul.¹⁰ The importance of MÜLLER’s edition for the history of Sogdian studies can hardly be overestimated. Since these texts are translated from Syriac, mostly in a very literal or even mechanical way, they provided a solid basis for identifying the meaning of Sogdian words and the function of the grammatical forms. But MÜLLER’s pioneer edition was naturally imperfect in many ways, and Werner set out to remedy its defects in a series of three long articles – 150 pages in total – published from 1974 onwards in the newly-founded journal *Altorientalische Forschungen*.¹¹ As in the

- 7 W. SUNDERMANN: “Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan”, in: PH. GIGNOUX/A. TAFAZZOLI (eds.): *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain 1974, pp. 441–452.
- 8 F. W. K. MÜLLER: “Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan”, in: G. WEIL (ed.): *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern*, Berlin 1915, pp. 215–222.
- 9 Montages showing the two fragments re-joined are included as Pl. 1–3 in N. SIMS-WILLIAMS: “Early New Persian in Syriac script: Two texts from Turfan”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74 (2011), pp. 353–374.
- 10 F. W. K. MÜLLER: *Soghdische Texte I*. Berlin 1913 (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1912, No. 2).
- 11 W. SUNDERMANN: “Nachlese zu F. W. K. Müllers ‘Soghdischen Texten I’, 1.–3. Teil”, in: *Altorientalische Forschungen* 1 (1974), pp. 217–255; 3 (1975), pp. 55–90; 8 (1981), pp. 169–225.

case of the bilingual Psalter, Werner identified many additional fragments of these lectionaries, some of which could be joined to form more substantial text-units. Moreover, while MÜLLER had tended to treat the Sogdian text as if it was a translation from the German of Martin Luther, Werner compared it systematically with the Syriac and other ancient versions, as well as with the Greek original, throwing light on passages where the Sogdian translator had misunderstood what he was translating and also on the rare cases where the translator may perhaps have followed some text other than the Syriac Peshitta version. Both features are well illustrated by the Sogdian version of Matthew 10.29:

Are not two sparrows sold for one “bond”, and (yet) not one of them falls to the ground without the will of God your Father?

As Werner pointed out, the Sogdian word *bnt* “bond” is a mechanical rendering of Syriac *assār*, the name of a small coin (Gk. ἀσάριον), which the translator has apparently interpreted, without regard for the context, as the homonym meaning “bond”.¹² On the other hand, the word “will” is not found in the Peshitta, which simply reads “without your Father” like the underlying Greek text, but has at least a partial parallel in a Flemish gospel-harmony, a late representative of the Diatessaron tradition.¹³

After my first meeting with Werner in 1974 I visited Berlin many times. To begin with I always stayed in West Berlin and crossed the border each day to work on the manuscripts. This was a rather tiresome business, as the border guards regarded my transcriptions of Sogdian texts with great suspicion and sometimes detained me for several hours; but Werner was very kind to me, inviting me to his flat and introducing me to his wife and family, and we soon became good friends. Later on, in the late 70s and early 80s, I came several times under the terms of an exchange agreement between the British and East German Academies, which meant that I could live in East Berlin, in one of the Academy’s guest-houses.

In 1983 I suggested to Werner that we might collaborate on a catalogue of the Iranian (Sogdian and Persian) manuscripts in Syriac script in the Berlin collection. I have to admit that this was a purely selfish suggestion on my part. Up to this time I had only been allowed to work on fragments which had already been published or, as in the case of “C2”, additional unpublished fragments belonging to published manuscripts. Obviously, if I were commissioned to write a catalogue I would have to be allowed to see all the manuscripts; and I guessed, correctly as it turned out, that once I had been allowed to see the manuscripts it would be easier to get permission to publish some of them. Luckily, Werner agreed to my suggestion and persuaded the Academy to agree to it too; and so

12 SUNDERMANN 1974 (previous note), p. 253, n. 150.

13 *Ibid.*, p. 254, n. 159, citing p. 160 of C. PETERS: “Der Text der soghdischen Evangelienbruchstücke und das Problem der Pešīṭa”, in: *Oriens Christianus*, 3rd series, 11 (1936), pp. 153–162.

N21/27
n107

Signatur: C 3/17 alte Signatur: [T II B 17^o] + T III 52 +
sechs Fragmente [T III 52]

HEhe: 17,5 cm Breite: 12,7 cm Zeilenzahl: 26 + 29

Schriftspiegel, HEhe: - Breite: 10,0 cm

Beschreibung: Fast ganz erhaltenes Blatt. Oberrand abgerissen, Außenrand, obere Hälfte des Innenrandes versehrt. /R/4-2x/ Kolophon in verblaster roter Schrift, Text der V-Seite durch Überklebung, Abriß und Verschmutzung von Papier sehr versehrt.

Zitat: /R/14-15/ spty b³ pr apys sprēt ptry (ywhnn dylwmy³ [pōt] z(n) [t] pesty ...)

Eigennamen, wichtige Begriffe: xbn (B², 6, 7), ywhnn dylwmy³ (R10, 14⁺, 15⁺), šlymwn (R16⁺, 21⁺, 23⁺).

Inhalt: Gedenken des Todes Yōhannān Dailomāyās, Ende der Erzählung, Kolophon. Anfang der Vita des Serapion Sidonita. Proömium. Zu Yōhannān vgl. syr. Ms. H Nr. 44(?), zu Serapion Bedjan V, 263,1 - 264,9.

Publikation: /R/14-15/ Sundermann, Bruchstück, S. 105.

IR/14/ Sundermann, Nuchlere 3, 187 Anm. - 193;
IR/29/ Sundermann, Nuchlere 1, 249 (3ms³z).

Fig. 1

we began our first and only formal collaboration. Over the course of the next four years we jointly completed catalogue-slips, in a macaronic mixture of German and English, for more than 500 fragments. The example shown in Fig. 1 is one of Werner's catalogue-slips, with a few annotations added by me. In this case, Werner had identified the content of the folio, which contains the end of the biography of John of Dailam and the beginning of the life of St Serapion.¹⁴ He was also responsible for putting it together from some eight fragments of different sizes. So our joint work on cataloguing the fragments was at the same time a work of restoration, one result of which was to greatly reduce the number of catalogue entries required, in this case from eight entries to just one.

In 1987 Werner was forced by the pressure of other work to withdraw from active participation in the catalogue project, leaving me to finish it on my own. Soon after this, I too became very busy with other work, especially on the newly-discovered Bactrian documents from Northern Afghanistan, so the catalogue took rather a long time to finish; it was finally completed in 2011 and published in 2012, some 29 years after it was begun.¹⁵ It appears with my name

14 Werner's identification of this and other Sogdian fragments of the life of John of Dailam (†738) was made known in W. SUNDERMANN: "Ein Bruchstück einer soghdischen Kirchengeschichte aus Zentralasien?", in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 24/1 (1976 [1979]), pp. 95–101.

15 N. SIMS-WILLIAMS: *Iranian manuscripts in Syriac script in the Berlin Turfan collection*, Stuttgart 2012 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XVIII/4:

as sole author, but with a heartfelt dedication to Werner and an acknowledgement that a substantial part of the contents is his work. I am particularly glad that it did not appear too late for me to present a copy to Werner and thank him in person for having made it possible.

During the years after 1987 Werner continued to work from time to time on the Christian Sogdian texts, joining fragments, identifying texts and analyzing their significance for the history of the Christian community in the Turfan oasis. One of the most unusual texts which he published was a collection of riddles on biblical subjects, presented in the form of a dialogue between a pupil and a teacher.¹⁶ A typical example of its contents is the following exchange:

Pupil: Who was the non-speaking messenger who took an unwritten message and went to an unbuilt city? — Teacher: The non-speaking messenger was the dove, the unwritten message was the leaf of an olive tree, the unbuilt city was Noah's ark.

This manuscript is carelessly written and contains many rare or unknown words. Luckily, the text gives the answer to most of the riddles, but when the pupil's question occurs at the end of a page and the following page is missing, it is not always easy to find the solution. One such case is the question: "Who spoke a true word and died?" In his edition, Werner adopted my suggestion that the reference must be to the prophet Simeon, to whom it had been revealed that he would not die until he had seen the Messiah. In that case, the "true word" would be the *Nunc dimittis*, which he spoke when the baby Jesus was shown to him in the temple.¹⁷ But recently I found the same riddle in a Syriac collection, with a quite different solution: the answer is Samson, who died as a result of revealing the secret of his strength to his wife Delilah.¹⁸

Almost all of the Christian Sogdian texts come from a single site, the ruins of an East Syrian monastery near Bulayīq in the Turfan oasis. In an important article entitled "Byzanz und Bulayīq",¹⁹ Werner discusses the contents of the monastic library and what one can deduce about the monks' self-image from their choice of texts to translate or to copy. Ultimately, it is clear, the monks of Bulayīq regarded themselves as the spiritual heirs of St Anthony, and their library contains excerpts from the *Apophthegmata Patrum*, the stories and sayings of

Mitteliranische Handschriften, Teil 4). The entry in the published catalogue which corresponds to the catalogue-slip in Fig. 1 appears on p. 88 under the siglum "E26/23".

16 W. SUNDERMANN: "Der Schüler fragt den Lehrer. Eine Sammlung biblischer Rätsel in soghdischer Sprache", in: *A green leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*. Leiden 1988 (Acta Iranica 28), pp. 173–186.

17 *Ibid.*, p. 177, n. 43.

18 SIMS-WILLIAMS 2012 (n. 15 above), p. 182 on E36/1, with reference to J.B. CHABOT: "Eclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque", in: *Journal Asiatique*, 10^e sér., 8 (1906), pp. 259–293, especially p. 279, ll. 5–7.

19 W. SUNDERMANN: "Byzanz und Bulayīq", in: P. VAVROUSEK (ed.): *Iranian and Indo-European Studies. Memorial volume of Otakar Klíma*, Prague 1994, pp. 255–264.

the Egyptian “Desert Fathers”, as well as works attributed to named ascetics of the 4th century, such as Evagrius Ponticus and Abba Isaiah, and even commentaries on such texts. But it is equally significant that the works translated into Sogdian included the lives of historical or legendary figures who were thought to have played an important part in bringing the monastic tradition from Egypt to Mesopotamia and Iran. These include Mar Awgen (Eugenius), who was credited with the foundation of the first monastery in Mesopotamia, at Mt Izla near Nisibis, close to the border between the Roman and Sasanian empires. It was Werner himself who identified a folio from the Sogdian version of this text²⁰ and later edited it in a Festschrift for his colleague PETER ZIEME.²¹ The life of John of Dailam is another text which can be regarded as belonging to this category, since John was chiefly famous as the founder of several monasteries in Western Iran.

As I have already mentioned in passing, the manuscript which contains the Sogdian version of this life also contains that of the Egyptian ascetic Serapion Sidonita. The manuscript in question, E26, formerly “C3”, is known from a very large number of fragments in a distinctive tiny handwriting. At one time Werner and I thought of editing this manuscript jointly, and we both did a lot of preliminary work towards the edition: identifying the many small fragments, joining them together where possible and putting them into order. “Gegenwärtig” – wrote Werner in 1994 – “kann ich nach längeren Arbeiten aus diesem Werk 17 meist zusammengesetzte Fragmente als Teile der Serapion-Legende identifizieren”.²² Apart from two substantial excerpts which paraphrase passages from the New Testament and were therefore included in MÜLLER’s edition of the Sogdian biblical texts,²³ only two folios of the life of Serapion have been published so far;²⁴ but Werner’s work on its reconstruction has been incorporated in my catalogue²⁵ as well as in a complete edition of the manuscript which is now in the press.²⁶

Although none of our collaborative work ever resulted in a joint publication, Werner and I did, I think, make a good team. This was in part because our interests were rather different and complementary. My chief interest was

20 SUNDERMANN 1994 (previous note), pp. 263–264.

21 W. SUNDERMANN: “Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen-Legende”, in: M. ÖLMEZ/ S.-C. RASCHMANN (eds.): *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme*, Istanbul/Berlin 2002, pp. 309–331.

22 SUNDERMANN 1994 (n. 19 above), p. 260.

23 MÜLLER 1913 (n. 10 above), pp. 34, 80–81.

24 N. SIMS-WILLIAMS: “Christian Sogdian texts from the Nachlass of Olaf Hansen, I: Fragments of the Life of Serapion”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58 (1995), pp. 50–68.

25 SIMS-WILLIAMS 2012 (n. 15 above), pp. 88–95.

26 Since this was written the volume has appeared: N. SIMS-WILLIAMS: *The Life of Serapion and other Christian Sogdian texts from the manuscripts E25 and E26*, Turnhout 2015 (Berliner Turfantexte 35).

the language of the texts, in particular their morphology and syntax; Werner was much more concerned with the content of the texts and what they could tell us about the lives and beliefs of the men who wrote them and read them. So sometimes I might say to Werner: no, surely that form must be present subjunctive, not past indicative; at other times he would say to me: no, that cannot be right, no Nestorian could ever have written such a thing. It was a great privilege for me to work with someone with such wide knowledge, deep understanding and true empathy for the many varieties of religious experience. As I continue my own work on the Christian texts of the Turfan collection, I deeply regret the loss of the opportunity to discuss them with Werner and the alternative perspective which he used to provide.

Die mandäische „dualistische Formel“ und der manichäische „Dualismus“

Ein Beitrag zum aramäischen Hintergrund des Manichäismus

IONUȚ DANIEL BĂNCILĂ, Berlin

WERNER SUNDERMANN (1935–2012) zu würdigen, ist zugleich eine Pflicht und eine Ehre für jeden, der sich der Untersuchung manichäischer Texte widmet: Dass heute von einer „Manichäologie“ als einer historisch-philologischen Wissenschaft die Rede ist, verdankt sich seinen bahnbrechenden Texteditionen und Analysen. Er verfügte nicht nur über die nötigen philologischen Kenntnisse, sondern auch über den kultur- und religionsgeschichtlichen Scharfsinn in der Erforschung der längst erloschenen „Religion des Lichtes“. Für die „Manichäologie“ ist das Zusammentreffen W. SUNDERMANNs mit seiner *Daēnā* ein Glücksfall: Mit ihr wurde dieser noch jungen Wissenschaft ein Schutzgeist an die Seite gestellt.¹

Der vorliegende Beitrag knüpft an einige Hauptanliegen W. SUNDERMANNs in der Erforschung des Manichäismus an, nämlich an die Frage nach der Stellung des manichäischen „Dualismus“² in der Religionsgeschichte. Während er einräumt, dass zoroastrische Ideen („zurvanistischer“ Prägung) einen Einfluss auf die Herausbildung des radikalen „Dualismus“ der Manichäer gehabt haben *könnten*, präzisiert er, indem er auf den Titel eines bekannten Aufsatzes von HANS HEINRICH SCHAEFER (1896–1957) Bezug nimmt, zugleich, dass es sich dabei eher um eine „Fortbildung“ innerhalb der „Urform“ des manichäischen Systems handle.³ Ohne eine endgültige Antwort darauf geben zu können, werden wir im Folgenden unsere Aufmerksamkeit auf einige bisher in der

1 Nicht ohne Grund hat F. C. ANDREAS nach der ersten Durchsicht eines sogdischen Textes ekstatisch („außer sich“, so A. GRÜNWEDEL) ausgerufen: „Die Toten stehen auf!“, vgl. WALRAVENS 2001, S. 50.

2 Hier immer in Anführungszeichen, da es sich um eine umstrittene Kategorie der Religionswissenschaft, insbesondere bei der Behandlung der Religionen Irans handelt. Der italienische Religionswissenschaftler UGO BIANCHI (1922–1995) hat dem „Dualismus“ die ausführlichsten Untersuchungen gewidmet. Für eine Zusammenfassung und Darlegung des theoretischen Rahmens seiner Auffassung siehe BĂNCILĂ 2010, S. 72–76.

3 SUNDERMANN 1997, S. 360 [= SUNDERMANN 2001, S. 56].

„Manichäologie“ wenig erforschten Quellen lenken, nämlich auf das aramäische und mandäische Textmaterial. Die Frage, der wir nachgehen wollen, betrifft die Stellung der „dualistischen Formel“ in den magischen, liturgischen und literarischen mandäischen Werken und ihre Beziehung zum manichäischen „Dualismus“.

Die ersten beiden Fassungen der „dualistischen Formel“ in der *Ginza*

Die ersten beiden „Traktate“ des heiligen mandäischen Buches *Ginza* geben zwei verschiedene „Rezensionen“ derselben Schrift wieder.⁴ Diese zwei Fassungen sind wie folgt strukturiert: (1) ein Lobpreis des höchsten göttlichen Wesens, gefolgt von einer (2) narrativen Entfaltung der zentralen Themen der mandäischen Kosmogonie und Anthropogonie sowie von (3) einem mandäischen „Moralkodex“⁵, der Ermahnungen und Warnungen ethischen und kultischen Inhalts umfasst, und abschließend (4) eine theologische Deutung des Geschichtsverlaufs mit apokalyptischen Zügen. Die „dualistische Formel“ kommt im letzten, apokalyptischen Teil der beiden Fassungen des Textes vor, und zwar im Kontext einer Beschreibung des irdischen Aufenthalts und der Offenbarung verschiedener Lichtwesen. Nach einer scharfen Polemik gegen Christus, den „Prophet(en) der Juden“ (*mšiha nbiha d-iahuṭaiia*, Gy 27.14), bei der seine Behauptung, das Lichtwesen Hibil-Ziua zu sein⁶, vehement verneint wird, ist über ein anderes Lichtwesen Anoš-Utra und dessen irdischen Aufenthalt „in den Jahren von Palṭus (= Pilatus)“ die Rede. Die literarische Gestaltung des Lichtwesens Anoš-Utra überlappt sich mit der Figur Jesu: Handlungen, die gemäß der evangelischen Überlieferung für Jesus spezifisch sind (z.B. die Krankenheilungen), werden den Lichtwesen zugeschrieben.⁷ Die für uns interessante „dualistische Glaubensformel“ gibt den Inhalt der Lehre Anoš-Utras an die Juden wieder:

4 Gy I.[1] (LIDZBARSKI 1925, S. 5–30) und Gy II.1 (LIDZBARSKI 1925, S. 31–54).

5 LIDZBARSKI 1925, S. 3.

6 Fassung A: *ana hu šliha qadmaia ana hu hibil ziua d-mn mruma etit* (Gy 29.1–2), „Ich bin der erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziua, der aus der Höhe gekommen bin“ (LIDZBARSKI 1925, S. 29). Fassung B: *ana hu d-mn alaha hua [...] ana hu bra d-alaha d-ab l-haka šadran [...] ana hu šliha qadmaia ana hu hibil ziua ana d-mn mruma etit* (Gy 52.14–17), „Ich bin es, der aus Gott entstanden ist [...] Ich bin der Sohn Gottes, den [...] mein Vater hierher gesandt hat [...] Ich bin der erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziua, der ich aus der oberen Höhe gekommen bin“ (LIDZBARSKI 1925, S. 47).

7 Fassung A: *u-masgia u-atia b-šnia d-palṭus malka d-alma enuṣ eutra l-alma atia b-baila d-malka rama d-nhura masia qrsania u-mpata euiria u-muakia girbania u-maqim mtabria u-šapupia l-masguiia u-malil baršia u-dugia* (Gy 29.7–11), „Er geht und kommt in den Jahren des Palṭus, des Königs der Welt. Enuṣ-Utra kommt in die Welt mit der Kraft des hohen Lichtkönigs. Er heilt die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden, auf, dass sie gehen können, macht die Taubstummen redend und belebt die Toten“ (LIDZBARSKI

„Fassung A“ (Gy 29.11–15)

*u-mbaia mitia u-mhaitin mn iabuṭaia
u-mhauilun*

ḏ-eit muta u-eit hiia

u-eit ḥṣuka u-eit nhura

u-eit ṭeia u-eit šrara

*u-mapiq iabuṭaia el šuma ḏ-malaka
rama ḏ-nhura*

„Er gewinnt Gläubige unter den Juden
und zeigt ihnen:

es gibt Tod und es gibt Leben,

es gibt Finsternis und es gibt Licht,

es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit.

Er bekehrt die Juden zum Namen des
hohen Lichtkönigs.“

(LIDZBARSKI 1925, S. 30)

„Fassung B“ (Gy 53.9–14)

*mbaia mitia u-mhaimun mn iabuṭaia
u-mhauilun*

ḏ-eit hiia u-eit muta

u-eit nhura u-eit ḥṣuka u-nura ḏ-iaqra

u-eit šrara u-eit ṭeia

u-mapik minaihun kul ḏ-šiah

u-mihaiman bihra maraihun ḏ-kulhun alma

„Er gewinnt Gläubige unter den Juden
und zeigt ihnen:

es gibt Leben und es gibt Tod,

es gibt Licht und es gibt Finsternis und
loderndes Feuer,

es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum.

Er führt einen jeden von ihnen hinaus,
der eifrig und fest im Glauben an den

Einen, den Herrn aller Welten, ist.“

(LIDZBARSKI 1925, S. 48)

Die Versionen weisen Merkmale einer sekundären Bearbeitung eines Urtextes auf. Kurz vor der Rede über die irdische Offenbarung des Lichtwesens Anōš Utra wird das Auftreten Christi (*mšīha*) angedeutet. Die „Fassung A“ ist kürzer und präziser als die längere „Fassung B“, die den Kampf gegen einen Lügenpropheten (an der entsprechenden Stelle in „Fassung A“ explizit mit Christus identifiziert)⁸ ausführlicher beschreibt.⁹ Das Auftreten Anōš Utras in der Welt

1925, S. 30); Fassung B: *b-haila ḏ-malka rama ḏ-nhura u-atia l-alma hazin b-šnia pi-liatūs ḏ-hauia malka b-alma u-anuš eutra l-alma atia b-haila ḏ-malka rama ḏ-nhura u-asia qirsania u-mpata euria u-mdakia girbania u-maqim mtabria l-masguia* (Gy 53, 4–9), „Er kommt in diese Welt in den Jahren des Pilatus, der dann König der Welt ist. Anuš-Utra kommt in die Welt mit der Kraft des hohen Lichtkönigs. Er heilt die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten auf, dass sie gehen können, und macht die Taubstummen redend. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten“ (LIDZBARSKI 1925, S. 48).

8 Beiden Versionen gemeinsam ist: „Amunel [i. e. Emanuel] ist sein Name, Jesus der Heiland nannte er sich selber“, vgl. LIDZBARSKI 1925, S. 29 und 47 (*amunel šuma eši masiha qaria l-napšh*, Gy 28.17–18 und 52.3–4).

9 Fassung A: *u-hauia mšīha nbiha ḏ-iabuṭaia qala l-šibiabiah qarilin b-ligṭma laḡitlun eniš eniš el dilh* (Gy 27.14–15) „Dann erscheint Christus, der Prophet der Juden. Er ruft den Planeten zu, er macht sie zu seiner Partei, und ein jeder kämpft für ihn“ (LIDZBARSKI 1925, S. 28), vgl. mit Fassung B: „Dann werden Lügenpropheten auftreten, die Gestalt von ... annehmen, in jeder Stadt auftreten. Die Völker werden sich verteilen, die Zungen sich verteilen über jede Stadt, über jeden Ort. Die Juden werden über jede Stadt zerstreut werden. Die Welt wird sich spalten und Tyrannen sich eines jeden Ortes bemächtigen. Ein Ort wird über den anderen herfallen, eine Stadt über die andere mit Krieg herfallen, und sie vergießen Blutströme in der Welt. Ein jeder sucht für sich selber einen Vorteil und kämpft um das, was nicht ihm gehört (*u-el ḏ-lai dilh mitkadaš*)“ (LIDZBARSKI 1925, S. 46 = Gy 50.16–24).

folgt direkt auf die zurückgewiesene Behauptung Christi, Hibil Ziua zu sein.¹⁰ Die Frage nach dem Alter der beiden Fassungen lässt sich nicht leicht beantworten, doch für ein jüngeres Datum der „Fassung B“ sprechen sowohl die erklärenden Einschübe, als auch die Wiedergabe der Personennamen auf Mandäisch.¹¹

Fassung C

Die „dualistische Formel“ kommt nochmals, mit mehreren sekundären Einschüben, im sechsten Buch der *Ginza* vor, wo von zwei phantastischen Gestalten der mandäischen Geisterwelt die Rede ist: Dinanukt, „der weise Schriftgelehrte, das Tintenbuch der (heidnischen) Götter“ (*sapra u-hakita spar diuta d-alahia*, Gy 204.23 und 205.19–20) und „der kleine Dišai“, ein personifiziertes Buch. Dieser Abschnitt mandäischer Literatur ist auch deswegen von großem Interesse, weil es als solches von dem nestorianischen Bischof Theodor bar Kōni am Ende des 8. Jahrhunderts belegt ist:

ܐܢܐ ܗܘ ܕܢܢܐܬܝܬ ܣܦܪܐ ܘܗܟܝܬܐ ܣܦܪ ܕܝܘܬܐ ܕܥܠܐܝܬܐ [...] ܘܐܬܝܐ ܕܝܫܝܐ ܙܝܬܐ ܠܩܕܡܝ ܢܦܠܝܬ ܦܬܒܬܗ ܣܘܒܝܢܒܬ
(Theodor bar Kōni, ana hu dinanukt sapra u-hakita spar diuta d-alahia[...] u-atia dišai ziṭa l-qudamai npaliḥ ptabth suaginabh
vgl. POGNON 1898, S. 155) (Gy 204.22–23 und 205.5–6)

„und sie sagen auch über
Dinanus, der Schreiber/das
Buch der Religionen,
und über den kleinen Dišai“.¹²

„ich bin Dinanukt, der weise Schriftgelehrte,
das Tintenbuch der [heidnischen] Götter [...]
Da kam der kleine Dišai und fiel vor mich hin.
Ich öffnete ihn und studierte ihn“.
(LIDZBARSKI 1925, S. 206)

Die Tatsache, dass Theodor bar Kōni die Geschichte über Dinanukt kennt (obwohl er sie nicht zitiert)¹³ und gemäß dem in der mandäischen *Ginza* erhaltenen

10 Fassung A: „Hibil Ziua ist nicht mit Feuer bekleidet, Hibil Ziua offenbart sich in jenem Zeitalter nicht“ (LIDZBARSKI 1925, S. 29), *hibil ziua la-i nura lbiš u-hibi ziua b-dara hanuta la-mitigliḥ*, Gy 29.3–4, vgl. Fassung B: LIDZBARSKI 1925, S. 47 = Gy 52.18–19, Erzählung in der 1. Person Singular. In *Qolasta* ist Christus als Gestaltenverdreher beschrieben: *ezdahrulia ahia [...] ešū mšiha batla u-men apid dmauata*, „Nehmet euch in acht, meine Brüder [...] vor dem nichtigen Jesus Christus, vor dem, der die Gestalten verdreht“, LIDZBARSKI 1920, S. 191 (Text: Zeilen 5–7).

11 Zum Beispiel *Palṭus* (Fassung A: Gy 29.8), gegenüber von *Piliatūs* (Fassung B: Gy 53.6). Man beachte auch die Variationen der Namen des Lichtwesens Enoš-Utra (Fassung A: Gy 29.8 und in dem redaktionellen Einschub in Fassung B: Gy 52.24, sowie in Fassung B: Gy 52.19–20) gegenüber von Anoš-Utra (Fassung B: Gy 53.6, sowie im textlichen Zusatz: Gy 53.2 – Anuṣ). Darüber M. LIDZBARSKI (1925, S. 48, Anm. 1): „Wahrscheinlich stand in diesem Einschießel statt ܐܢܘܫ die andere Form ܐܢܘܫܐ, die in mandäischen Schriften mit ܐܢܘܫ abwechselt (an erster Stelle abgeändert) und daraufhin wurde weiterhin ܐܢܘܫ geschrieben“.

12 Text in POGNON 1898, S. 155.

13 „Il est probable qu'un scribe du moyen âge trouvant l'histoire du Dinanous trop longue l'a supprimée en la remplaçant par cette phrase“, vgl. POGNON 1898, S. 227, Anm. 4.

Text darauf hinweist, spricht für eine feste historische Verankerung dieser Erzählung in der mandäischen Literatur. Freilich zitiert der Bischof Theodor sie unter der Überschrift: ܠܝܘܬܐ ܕܐܕܐ ܕܠܗܘܬܐ ܕܕܘܫܐܝܐ („die Häresie der Dos[i]-thäer, die von Ado, dem Wanderer, gelehrt ist“). Das kann als ein zusätzlicher Beleg dafür verstanden werden, dass verschiedene Schriften, die unterschiedlichen religiösen Strömungen im spätantiken Mesopotamien angehörten, in die große mandäische Schrift *Ginza* aufgenommen wurden.¹⁴ Dies geschah höchstwahrscheinlich nach dem 8. Jahrhundert, als die Mandäer ihre Religion unter dem Druck des Islams als „Buchreligion“ legitimieren mussten.

Die mandäische „Fassung C“ der dualistischen Formel wird mehrfach in derselben Texteinheit („Traktat“) überliefert, jedoch mit geringer Textvariation. Sie gibt im Text (1) die dreifache Rede (Klage) des kleinen Dišai und (2) die Aussage des bösen weiblichen Geistes Ruha wieder, der sich den Inhalt der Formel in der 1. Person Singular aneignet. Der „Traktat“ endet mit einer apokalyptischen Entrückung Dinanukts und seinem Aufstieg in die Himmels-sphären.¹⁵

eit muta u-eit hiia
u-eit hšuka u-eit nhura

u-eit ʔeia u-eit šrara
(Gy 29.12–14)

eit hiia u-eit muta
u-eit nhura u-eit hšuka
u-nura d-iaqra

u-eit šrara u-eit ʔeia
(Gy 53.11–13)

aka hiia d-hun mn la-qadmia
u-aka kušta d-hiia mn qudam
b-riša

aka ziua aka nhura
(*aka muta aka hiia*
aka hšuka aka nhura)¹⁶

aka ʔeia aka šrara
aka hbila aka biniana
aka thima aka asuta
aka gabra iatira d-qašiš mn
qudam bania šumia u-arqa hu(a)
(Gy 205.8–11, 206.3–8, 207.1–5,
vgl. 207.15–21)

„es gibt ein Leben, das von jeher
war, und es gibt eine Kušta, die
schon früher am Anfang war.
Es gibt Glanz, es gibt Licht.

14 Ausführliche Analyse bei DUCHEMIN 2012.

15 Eine Zusammenfassung und Diskussion bietet BUCKLEY 2010. Zu Ruha in diesem Kontext siehe BUCKLEY 2002, S. 40–48. Es mag nicht zufällig sein, dass sowohl die mandäische Erzählung über Dianukht als auch die griechische manichäische „Manibiographie“ (CMC) eine ähnliche Argumentationsstrategie verfolgen: Sowohl das 6. Buch der mandäischen *Ginza* als auch der Baraies-Passus über die apokalyptischen Zeugnisse Manis und seiner gesandten Vorgänger (CMC 45.1–72.7) zielen darauf ab, den höheren Grad des Wissens aus Offenbarungen gegenüber dem Bücherwissen zu beweisen, vgl. BUCKLEY 2010, S. 19.

16 Nur in Gy 206.5; 207.2–3, vgl. 207.17–18. In der ersten Rede Dišais fehlt es.

„es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht,	„es gibt Leben und es gibt Tod, es gibt Licht und es gibt Finsternis und lodernendes Feuer,	Es gibt Tod, es gibt Leben; es gibt Finsternis, es gibt Licht.
es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit.“ (LIDZBARSKI 1925, S. 30)	es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum.“ (LIDZBARSKI 1925, S. 48)	Es gibt Irrtum, es gibt Wahrheit. Es gibt Zerstörung, es gibt Aufbau. Es gibt Schlag, es gibt Heilung. Es gibt einen erhabenen Mann, der älter ist und früher da war als der Erbauer des Himmels und der Erde“ (LIDZBARSKI 1925, S. 207)

Gegenüber den ersten beiden Varianten bietet die „dualistische Formel“ der „Fassung C“ einige Erweiterungen zu der Liste der Gegensatzpaare: z. B. passt der Einschub *aka ziua aka nhura*, „es gibt Glanz, es gibt Licht“, hier nicht, weil in der sonstigen mandäischen Literatur kein Gegensatz zwischen Glanz (*ziua*) und Licht (*nhura*) belegt ist.¹⁷ Ansonsten ist *hbila* („Zerstörung“)¹⁸ als negative Größe mehrmals in Verbindung mit *muta* („Tod“) in der gesamten mandäischen Literatur bezeugt¹⁹ und bildet einen Gegenpol zu *biniana* („Aufbau“, „Akt der Schöpfung“, aber auch „Körper[struktur]“)²⁰. Weil die semantische Sphäre des ersten Elementes des Gegensatzpaares *thima-asuta* („Schlag-Heilung“) sehr weit reichend sein kann,²¹ bildet es keine festgesetzte Symmetrie, da *tihma* als

17 Dieser Zusatz kann auch durch den Einschub einer „genealogischen“ Theogonie erklärt werden. Die „genealogische“ Variante der mandäischen Theo- und Kosmogonie findet sich in der kurzen Übersicht über die Schöpfung in Gy XV.20, wo das Licht (*nhura*) von Glanz (*ziua*) emaniert wird: *hiia hun b-arqa d-nhura u-mn hiia mia hun mn hiia hun mia u-mn mia ziua hua u-mn ziua hua nhura u-mn nhura eutria hun mn nhura hun eutria d-qaimia l-hiia mšaba* (Gy 358.23–359.3), „auf der Lichterde war das Leben und von Leben ward Wasser. Von Leben ward das Wasser, und von Wasser ward der Glanz. Von Glanz war das Licht, und von Licht wurden die Utras, die dastehen und das Leben preisen“ (LIDZBARSKI 1925, S. 378–379 und RUDOLPH 1965, S. 63–64). Das Auftreten des Elementes „Wasser“ in dieser „genealogischen“ Theo-/Kosmologie ist unerwartet.

18 DROWER/ MACUCH 1963, S. 129.

19 Und zwar in demselben ersten Traktat der *Ginza*: *hbila d-muta* (Gy 8.15) und im sechsten *Ginza*-Buch, wo auch die Erzählung über Dinanukt vorkommt: *hbila muta* (Gy 210.17).

20 DROWER/ MACUCH 1963, S. 61, s. v. *biniana*: „building, construction, frame-work, design, composition, edifice, something put together, (of body) structure, constitution“.

21 Das Wort *thima* ist eine sekundäre Bildung, ausgehend von der Wurzel $\sqrt{TMH}$ („to be torpid, stupid, stupefied, astounded, dull, inert, listless, inactive, rigid, motionless, senseless, stunned, struck aghast, astonished, amazed, confounded; [of water (...)] to be brackish, turbid“, DROWER/ MACUCH 1963, S. 483) und bedeutet „Wunder, Erstaunen“ (so NÖLDEKE 1875, S. 102, vgl. DROWER/ MACUCH 1963, S. 485, s. v. *tihma*).

Antonym zu *asuta* („Heil[ung]“)²² sonst nicht belegt ist.²³ Vermutlich ist in diesem Fall ein Schreib- oder Vermittlungsfehler aufgetreten und demzufolge *tihma* in *mbita* zu korrigieren.²⁴

Die „dualistische Formel“ wird vielmehr von einer Reihe von Aussagen eingerahmt, die ihre „Radikalität“ relativiert und „theologisch“ zu korrigieren versucht: (1) Die Endlichkeit des Lebens (*hiia*) und des Kušṭa wird präzisiert und (2) die Vorrangstellung des erhabenen Mannes (*gabra iatira*)²⁵ gegenüber dem Schöpfer (*bania*) wird explizit zur Sprache gebracht. Ähnliche Strategien sind aus den ältesten Überlieferungen der mandäischen Literatur – der mandäischen Hymnensammlung *Qolasta* – bekannt.²⁶

22 DROWER/MACUCH 1963, S. 28, s. v. *asuta*.

23 Man findet die griechische Wiedergabe des aramäischen Wortes *thima/tihma* in einem rätselhaften Abschnitt der CMC, wo Mani die Lehre über die wahre Bedeutung der Reinheit, als Gnosis, den Täufer verkündigt: ἡ τοίνυν καθαρότης περὶ ἧς ἐλέχθη, αὕτη τυγχάνει ἡ διὰ τῆς γνώσεως, χωρισμὸς φωτὸς ἀπὸ σκότους καὶ τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [καὶ] τῶν ζώντων ὑδά[τω]ν ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων CMC 84.9–16) „die Reinheit, von der geschrieben steht, ist also die Reinheit durch die Gnosis, d. i. die Trennung des Lichts von der Finsternis, des Todes vom Leben und **der lebendigen Wasser von den erstarrten**“ (HENRICH/KOENEN 1988, S. 59). Hinter diesem seltsamen griechischen Gegensatzpaar steckt die aramäische, bei den Mandäern lehrinhaltlich wichtige, Gegenüberstellung von „lebendigem“ und „erstarrtem Wasser“ (*mia hiia* und *mia tahmia*). Die semantische Bestimmung des mandäischen Ausdruckes *mia tahmia* hängt davon ab, ob dieser wortspielerisch verwendet und gedeutet wird. Das mandäische *tahma* (aktives Partizip von √*THM*) als Beiwort für unbeseelte Gegenstände kann „trüb, brackig“ bedeuten. Anhand der Elision der zweiten *aspirata* und der Metathese kann im Mandäischen diese Grundbedeutung in erheblichem Maße durch die Sekundärwurzel √*TMH* erweitert werden, sodass das Wasser, das als *mia tahmia* charakterisiert wird, als „ausgeschaltetes, abgestelltes Wasser“, im Gegensatz zum „laufenden, fließenden Wasser“ verstanden werden kann, oder, als „verdorbenes Wasser“, wenn man den Ausdruck von der Wurzel √*TMA* ableiten mag. Außerdem kann auch die Wurzel √*THM*, „erstauen“, miteinbezogen sein.

24 In der mandäischen Schrift sehen die beiden Wörter auch sehr ähnlich aus: *ܬܝܡܐ* (*thima*) und *ܡܒܝܬܐ* (*mbita*).

25 Als *gabra qadmaia* kann sowohl der erste (kosmische) Mann (Adam/Adakas/*Anthropos*), als auch, unbestimmt, ein Lichtweser oder -gesandter bezeichnet werden, vgl. RUDOPH 1965, S. 62, Anm. 1 und S. 134, Anm. 1. Über *gabra* siehe DROWER/MACUCH 1963, S. 73.

26 *b-šuma d-hiia u-b-šuma d-manda d-hiia* [hier wird die dualistische Formel in *Ginza* eingeschoben – n. n.] *u-b-šuma d-habu gabra kadmaia d-kašiš mn qudam mia u-ziua u-nbura u-eqara gabra d-gra qalḥ u-malil b-malalḥ* „Im Namen des Lebens, im Namen des Manda d-Hiia und im Namen jenes ersten Mannes, der älter ist als Wasser, Glanz, Licht und Herrlichkeit; des Mannes, der mit seiner Stimme rief und mit seiner Rede sprach“ (LIDZBARSKI 1920, S. 3–4). Was den ersten Abschnitt dieser Stelle betrifft, kann sowohl Kušṭa, als auch *gabra qadmaia* anstelle des Manda d-Hiia vorkommen, vgl. RUDOPH 1965, S. 157, Anm. 1 und S. 338, Anm. 1 (für *gabra qadmaia* und Manda d-Hiia), sowie SUNDBERG 1953, S. 112 (für Kušṭa und Manda d-Hiia). Dass Kušṭa an der entsprechenden Stelle der „dualistischen Formel“ in der *Ginza*-Version vorkommt, kann auch als ein Hinweis auf das jüngere Datum dieses Textes ausgelegt werden, da Kušṭa nur in den späten theologischen Spekulation eine besondere Rolle bekommt. Unter den

Die „dualistische Formel“ in der mandäischen Hymnensammlung und in der magischen Literatur

Die „dualistische Formel“ ist auch an anderen Stellen der mandäischen Literatur bezeugt, wie z. B. in der Gebetsammlung (*Qolasta*), nämlich im zweiten Gebet für den Ritualtrank (*mambuha*), das während einer „Totenmesse“ (*masiqta*) rezitiert wird,²⁷ sowie im ersten Gebet für die Taufe und Totenmesse:

hazin hu mambuha d-hiia ...

*d-abar almia u-ata bza rqiha u-etiglia
haimanuta aina d-eniš la-bzat
u-ašmitinin eudna d-br anaša la-šimat
apiqtinan mn muta u-laptinan b-hiia
apiqtinan mn hšuka u-laptinan b-nhura
apiqtinan mn biša u-laptinan b-ṭaba
hauitinan euhra d-hiia
u-adriktinan dirkia d-kušta u-haimanuta
d-nitin hiia u-nidhunḥ l-muta
u-nitia nhura u-nidihiiḥ l-hšuka
u-nitia ṭaba u-nidihiiḥ l-biša*

*u-mšabilh l-zina d-elauia zinia u-l-nhura
d-elauia nhuria
u-l-gabra ṭaba d-abar almia u-ata u-bza
rqiha u-etiglin
apriš nhura mn hšuka
u-apriš ṭaba mn biša
u-apriš hiia mn muta

u-aprišinun l-rahmia šumḥ d-kušta
mn hšuka l-nhura
u-mn biša l-ṭaba
u-mn muta l-hiia
u-aqimtinun b-dirkia d-kušta u-haimanuta*

„Dies ist der Quell des Lebens ...

er drang durch die Welten, kam, spaltete
das Firmament und offenbarte sich.

Du zeigtest uns, was niemandes Auge
geschaut, du ließest uns hören, was keines
Menschen Ohr gehört

Du holtest uns aus dem Tode und
verknüpftest uns mit dem Leben,
Du holtest uns aus der Finsternis und
verknüpftest uns mit dem Lichte,

„sie priesen den Glanz, der über den
Glanzwesen, das Licht, das über den
Lichtwesen,
und den Guten Mann, der durch die
Welten drang, kam, das Firmament
spaltete und sich offenbarte.

Er sonderte das Licht von der Finsternis,
sonderte das Gute vom Bösen,

mannigfaltigen Funktionen, die Kušta mit der Zeit bekommen hat, ist seine Rolle in der Kosmogonie nicht unerwartet. In dem *Qolasta*-Text wird indes Manda d-Hiia an zweiter Stelle nach das Leben (*hiia*) genannt, was in Einklang mit anderen „theogonischen“ Abschnitten in den übrigen mandäischen Schriften steht, die das Leben, als Schöpfer Manda d-Hiia vorstellen. Über das Leben (*hiia*) als Schöpfer des Manda d-Hiia siehe die *Ginza*-Stellen: Gy 72.22, 73.18–19 und 75.21–22, sowie RUDOPH 1965, S. 52.

²⁷ Für das Schema des Rituals vgl. RUDOPH 1961, S. 264–271.

du holtest uns aus dem Bösen und verknüpftest uns mit dem Guten. Du zeigtest uns den Weg des Lebens und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln. Das Leben komme und verdränge den Tod, das Licht komme und verdränge die Finsternis, der Gute komme und verdränge den Bösen” (LIDZBARSKI 1920, S. 77, Text: Z. 2–9)	sonderte das Leben vom Tode. Er sonderte ab die Freunde seines Kuṣṭa-Namens von der Finsternis zum Lichte vom Bösen zum Gute vom Tode zum Leben und stellte sie auf den Pfaden der Kuṣṭa und des Glaubens auf.“ (LIDZBARSKI 1920, S. 128, Text: Z. 1–5)
---	---

Die Identität des Lichtwesens, das „die Welten durchdringt und das Firmament spaltet“, um sich zu offenbaren (*d-abar almia u-ata bza rqiha u-etiglih*), ist unter Heranziehung der Parallelstellen in den mandäischen Schriften nicht eindeutig erklärbar,²⁸ doch ist diese Gestalt unter der Bezeichnung „Mann“ (*gabra*) schon in den magischen Texten bekannt.²⁹ In den beiden vorgeführten Varianten wird seine Aufgabe unterschiedlich ausgedrückt: auf einer kosmologischen Ebene trennt er die gegensätzlichen Größen (das Verb hier ist $\sqrt{PR\dot{S}}$),³⁰ auf einer soteriologischen Ebene führt er die Auserwählten vom Bösen weg (das Verb $\sqrt{APK}$) und vereinigt sie mit dem Guten (das Verb $\sqrt{LUP}$).³¹ Das „dualistische Bekenntnis“ wird in beiden Fällen verdoppelt: Während es sich in der zweiten Fassung auf die soteriologische Handlung des Lichtwesens bezieht, wird es in der ersten Fassung durch eine „direkte Invokation“³² wiedergegeben. Die hier verwendeten Verben $\sqrt{APK}$ „etwas [um-/ver]drehen, verrücken, umkehren“ und $\sqrt{DHA}$ „aus-treiben“³³ sind ebenfalls zusammen in den magischen Texten in festen oder leicht variierbaren Eingangsformeln verschiedener Beschwörungen häufig belegt.³⁴

28 In der Linken *Ginza* wird er einfach „Mann“ (*gabra*, Gs 130.21) und in der Rechten *Ginza* – „fremder Mann“ (*gabra nukraia*, Gy 196. 16–17) genannt; außerdem wird er im *Qolasta* mit „Iukabar“, „der Bote der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit“ (LIDZBARSKI 1920, S. 11) identifiziert. Über Iokabar siehe RUDOLPH 1965, S. 316, Anm. 1.

29 Siehe die Belege bei MÜLLER-KESSLER 2005b, S. 234.

30 DROWER/MACUCH 1963, S. 381–382. Dieses Verb kann – semantisch erweitert – auch „verstehen“ bedeuten, vgl. schon ZIMMER 1920, S. 434, Anm. 4.

31 Dieses ist ein Schlüsselverb der mandäischen Soteriologie und des mandäischen Kultus, vgl. DROWER/MACUCH 1963, S. 233–234. Die Substantivierung dieses Verbs, *laupa*, bezeichnet die mandäische „Gemeinschaft“ der erlösten Seelen, vgl. RUDOLPH 1961, S. 149–155.

32 RUDOLPH 1961, S. 123, Anm. 5.

33 DROWER/MACUCH 1963, S. 31 ($\sqrt{APK}$) und S. 102–103 ($\sqrt{DHA}$).

34 *pyk' u-kryb' u-dhy' l-wt't' w-kry't'* „abgewehrt, abgewendet und verdrängt sind die Flüche und die Beschwörungen“, vgl. YAMAUCHI 1967, S. 154 (§1.1), 158 (§3.1–2), 164 (§5.1), 204 (§15.1–2) und 266 (§26.1–2), Über das Verb $\sqrt{APK}$, auch in magischen Texten, siehe BĂNCILĂ 2013, S. 14–16. An anderen Stellen wird das Verb $\sqrt{DHA}$ in Verbindung mit *šiqupta*, „Schlag“ (YAMAUCHI 1967, S. 234 [§22.19]) und *qria* gesetzt („Widerspensigkeit, Widrigkeit“, vgl. NÖLDEKE 1875, S. 102; siehe auch DROWER/MACUCH 1963, S. 412, s. v. *qiria* I), vgl. YAMAUCHI 1967, S. 234 (§22.25).

Die „dualistische Formel“ ist den mandäischen und jüdisch-aramäischen magischen Texten nicht unbekannt. Ein Beispiel dafür bietet eine Zauberschale, die in der Region Kutha (heute: Tell Ibrahim al-Khalil, in Iraq) 1881 gefunden wurde. Der Text der Schale umfasst zwei Beschwörungen, die voneinander durch einen „magischen Kreis“ (C. MÜLLER-KESSLER) getrennt sind. Der Abschnitt, der uns interessiert, kommt als Abschluss auf der Außenseite der Schale, vor dem Namen der Kunden, vor.³⁵ Der Text enthält auch Elemente, die als „spezifisch mandäisch“ zu werten sind. Wegen der Ähnlichkeit des Textes mit der *Ginza*-„Fassung C“ werden die beiden Texte hier zusammengestellt:

*aka*³⁶ *ziua aka nhura*

(*aka muta aka hiia*

aka hšuka aka nhura)³⁷

aka ʔeia aka šrara

aka hbila aka biniana

aka thima aka asuta

(Gy 205.9–10, 206.4–6, 207.2–4,

vgl. 207.17–19)

kbys kbys

byšwk' mn qwd'm nhwr'

w-kbys hbyl' mn qwd'm byny'n

w-kbys t'y' mn qwd'm šr'r'

w-kbys' myht' mn qwd'm 'swt'

(BM 91715)³⁸

„Niedergedrückt

ist die Finsternis vor dem Licht

„Es gibt Glanz, es gibt Licht.

Es gibt Tod, es gibt Leben;

es gibt Finsternis, es gibt Licht.

Es gibt Irrtum, es gibt Wahrheit.

Es gibt Zerstörung, es gibt Aufbau.

Es gibt Schlag, es gibt Heilung“

(LIDZBARSKI 1925, S. 208)

und niedergedrückt ist die Vernichtung vor dem Bau

und niedergedrückt ist der Irrtum vor der Wahrheit

und niedergedrückt ist die Plage vor der Gesundheit“

(MÜLLER-KESSLER 2002, S. 205; Text, S. 204,

Z. 5–6)

Die beiden Texte sind, von Auslassungen und einigen Verkehrungen abgesehen, erstaunlich ähnlich. Die Diskussion der „Formel“ knüpft an die Behandlung des *Ginza*-Textes oben an. Mittels einer wiederholten Prädikation verliert dieselbe Formel in der *Ginza*-Fassung die performativen Merkmale des magischen Textes, da sie nur den Unterschied zwischen den Gegensatzpaaren zum Ausdruck bringt. Hier sei noch angemerkt, dass die Lesart *wkbys' mwht'*, die J. B. SEGAL vorschlägt, nicht haltbar ist.³⁹ MÜLLER-KESSLERS Korrektur in *myht'* („Schlag“) ist ohne Zweifel die richtige Lösung.⁴⁰

35 Es gibt mehrere Lesarten des Schalentextes: SEGAL 2000, S. 111–112; MÜLLER-KESSLER 2002, S. 204–205; FORD 2002, S. 32–33; MÜLLER-KESSLER 2001–2002, S. 132–133.

36 In Gy 205.8–9: nur *eka*.

37 Nur in Gy 206.5; 207.2–3, vgl. 207.17–18.

38 Die Zeilen sind in verschiedenen Ausgaben jeweils anders nummeriert.

39 SEGAL 2000, S. 112 (§84M.17–18).

40 Auf der Photographie (SEGAL 2000, Abb. 88) ist das runde Zeichen für das mandäische *Aleph* (𐤀) kurz nach dem Verb *kbys* zu sehen. Das folgende Wort ist nach unten gerutscht und wegen der Ähnlichkeit zwischen den Folgen *b-i* (𐤁𐤓) und *i-b* (𐤓𐤁) in der

Von einer fragmentarischen Entsprechung des Textes zu einer anderen Zauberschale im Britischen Museum abgesehen,⁴¹ kommt diese „dualistische Formel“ in anderen Texten magischen Inhalts vor, wie z. B. auf einer aramäisch beschrifteten Schale aus Nippur, die für dieselbe Familie angefertigt wurde, wie drei andere, davon zwei in syrischer Schrift.⁴² Textentsprechungen sind auch auf einer weiteren Schale im Britischen Museum ersichtlich.⁴³

w-byšmyh rb' dady 'lh' qdys' d-hd šmyh
d-kbyš hšukh thwt nhwr'
mht' thwt 'swt'
sytr' thwt bynyn'
hblt' thwt šwyt'
rwgz' thwt nyh'

(MONTGOMERY 1913, S. 188 [§16.5–7]; mit Korrekturen von EPSTEIN 1921, S. 47 und unter Heranziehung von BM 139524, §3–5)

„und in seinem großen Namen, des
 Heiligen Gottes, dessen Name
 Der Eine ist,
 der die Finsternis unter das Licht
 niederdrückt
 (der) den Tod unter das Leben
 (niederdrückt),
 (der) die Verwüstung unter den Bau
 (niederdrückt),
 (der) die Zerstörung unter Vollendung
 (niederdrückt),
 (der) den Zorn unter Ruhe (niederdrückt).“

yhy šmyh rbh dyqr' 'lh' qdys' dh-d šmyh
dkbyš hšwkh thwt nhwr'
mht' thwt 'swt'
sytr' thwt bynynh
hblt' thwt šwyt'
rwgz' thwt nyh'

(BM 139524, §3–5 in SEGAL 2000, S. 63 [§23A])

„(gesegnet) sei sein großer Name, der <der
 Heilige Gott> genannt ist, der <der Eine>
 (genannt) ist,
 (der) die Finsternis unter das Licht
 niederdrückt,
 (der) den Tod unter das Leben
 (niederdrückt),
 (der) die Verwüstung unter den Bau
 (niederdrückt),
 (der) die Zerstörung unter Vollendung
 (niederdrückt).“
 (der) den Zorn unter Ruhe (niederdrückt).“

mandäischen Schrift schwer deutbar. Die Photographie legt eher die Lesart *mihta* nahe, weil der Buchstabe /i/ im Mandäischen nicht mit einem unmittelbar nachfolgenden Buchstaben verbunden wird (vgl. z. B. *ia* *ama*, *u-tarmida*). Wenn dem so ist, wäre die Lesart (*a*)*mihta* als Schreibfehler für *mbita*, „Schlag“ (√*MHA*) zu verstehen, da *mihta* auch semantisch sehr gut als Antonym von *asuta*, „Heilung“, im Text passt. Ansonsten ist *mbita* „Schlag, Plage“ auf den Zauberschalen häufig als *myht' byšt'*, „böse Plage“ belegt, vgl. MÜLLER-KESSLER 2005a, S. 24 (§5.3), 28 (§6.1–2) usw.

41 [...] *kwl' hyl' d-hšwk' myn qwd' m kul' rb' hyl' d-nhwr'* [...] (SEGAL 2000, S. 105 und 106, §97M.4) „[...] all the power of darkness before all the power of great light [...]“. Diese Stelle wurde von FORD 2002, S. 42 folgendermaßen rekonstruiert: *kby[š hšwk' myn qwd' m nhwr' wkbyš] kwl' hyl' d-hšwk' mynqwd' m kul' rb' hyl' d-nhwr'* „suppre[ssed is darkness before light and suppressed is] all the power of darkness before all the power of great light“.

42 Erstpublikation: MONTGOMERY 1913, S. 188–189 (§16). Neue Lesarten und Korrekturen durch EPSTEIN 1921, S. 47–48. Die entsprechenden Schalentexte sind in MONTGOMERY 1913, S. 174–175, 223 und 230 (§§12, 31 und 33) veröffentlicht.

43 BM 139524, in SEGAL 2000, S. 63–64 (§023A), Erstpublikation: GELLER 1980, S. 101–117 (*non vidi*).

Von Schreibfehlern am Anfang des von J. MONTGOMERY veröffentlichten Schalentextes abgesehen, ist die strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeit der beiden Texte festzustellen. Die Gegensatzpaare „Finsternis–Licht“ und „Tod–Leben“ wurden beibehalten, während *hbyl'–bynyn'* (mand. *hbila–biniana*) verdoppelt und *nyb'–rwgz'* („Ruhe–Zorn“) hinzugefügt wurde. Hauptakteur der Beschwörung ist in beiden Texten „der Heilige Gott, dessen Name <Der Eine> ist“. Dass er das Licht und die Finsternis meistert, ruft verschiedene biblische Texte in Erinnerung.⁴⁴ Es ist in solchen Texten nicht unüblich, die höchste anerkannte Gottheit oder Schutzfigur anzurufen, wobei hier und an anderen Stellen der jüdische Gott bevorzugt wird. Die Gegensatzpaare sind als Ausdruck der Allmacht des Einen Gottes inszeniert, ein jüdischer Brauch, der auch auf den griechischen magischen Papyri ersichtlich ist.⁴⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Gegensatzpaar „Licht–Finsternis“ zu den am häufigsten verwendeten Bestandteilen der „Formel“ gehört, und zwar sowohl in den magischen als auch in den literarischen Texten. Den (ältesten) Kern der „Formel“ (nämlich die Paare: „Licht–Finsternis“, „Leben–Tod“) kann man in den Texten beider aramäischen Zauberschalen erahnen. Trotzdem wird eine Chronologie der verschiedenen Versionen der „Formel“ dadurch erheblich erschwert, dass alle hier bezeugten Varianten archaische Züge aufweisen (wie z. B. Überreste magischer Formeln in der *Qolasta*-Version; eine Offenbarungstheologie in der *Ginza*-Version, die noch nicht „mandäisiert“ ist, usw.). Die überlieferten Varianten der „dualistischen Formel“ sind im Hinblick auf den mündlichen und performativen Charakter der Sprache der aramäischen und mandäischen Zauberschalentexte nicht überraschend: Erinnert sei daran, dass das, was wir hier als „magische Texte“ bezeichnen, eher für die Rezitation als für das Lesen bestimmt war.⁴⁶

Die manichäische Verbindung

Sowohl nach allgemeinem Verständnis als auch in der Wissenschaft neigt man dazu, den „Dualismus“ mit dem Manichäismus in enge Verbindung zu bringen.⁴⁷ Solche „simplifizierenden Deutungsschemata“ werden im wissenschaftlichen Diskurs allerdings nicht geduldet. Auch verliert die Kategorie „Dualismus“ an heuristischem Potential in der Religionswissenschaft, weil sie oft das Erbe der häresiographischen Diskurse mit einbezieht. Ähnliche Theoretisierungsversuche

44 Siehe AALEN 1951.

45 Vgl. *PGM* V.99–110 (PREISENDANZ 1973, S. 185), sowie *PGM* V.460–465 (ebd., S. 197). PHILONENKO (1985, S. 437–438) macht auf den manichäischen Anklang des letzten Textes aufmerksam.

46 Vgl. HÄBERL 2009. Zur performativen Sprache der magischen Texte siehe TAMBIAH 1985.

47 Über den Sprachgewohnheiten des Alltags siehe OERTER 2003.

gibt es in jüngster Zeit auch in Bezug auf die religionswissenschaftliche Kategorie der „Magie“.⁴⁸

Auch wenn wir die Bezeichnung „Dualismus“ vermeiden möchten, bleibt es eine Tatsache, dass bereits in den manichäischen Schriften die Lehre von den zwei Prinzipien häufig mit Hilfe antagonistischer Paare ausgedrückt wird, wobei die Licht–Finsternis-Metaphorik eine herausragende Rolle spielt. Zentrale Aufgabe der Manichäer ist demgemäß die „Unterscheidung“ der beiden Elemente nach dem Beispiel des Erlösers.⁴⁹ Auch in der manichäischen täglichen Gebetspraxis, die durch Berichte muslimischer Autoren gut bekannt ist,⁵⁰ wird diese Lehre erwähnt, wie das jüngst erschlossene griechische „Gebet der Emanationen“ (εὐχή τῶν προβολῶν, P. Kell. Gr. 98)⁵¹ aus Kellis in Ägypten bezeugt, das auch parthisch überliefert ist:

P. Kell. Gr. 98.33–52

Προς(κυνῶ και δοξάζω) τὸν τῆς
μεγαλειότητος ἐγγονον, τὸν φωτινὸν νοῦν,
βασιλέα, Χρ(ιστὸ)ν, τὸν ἐκ τῶν ἐξωτέρων
αἰώνων ἐληλυθότα εἰς τὴν ἄνω κειμένην
διακόσμησιν και ἐκ ταύτης εἰς τήνδε τὴν
κάτω κειμένην δημιουργίαν και
ἀπαραπακύπτως ἐξηγησάμενον αὐτοῦ
τὴν σοφίαν και τὰ ἀπόρρητα μυστήρια
τοῖς ἐπὶ γῆς ἀν(θρώπ)οις και τὴν τῆς
ἀληθείας ὁδὸν ὑποδείξαντα σύμπαντι
τῷ κόσμῳ και πάσαις ἐρμηνεύσαντα φωναῖς
και τοῦ ψεύδους τὸ ἀληθές διορίσαντα
και το<ύ> σκότους τὸ φῶς
και τοῦ φαύλου τὸ ἀγαθόν
και τῶν πονηρῶν τοὺς δικαίους.
Ἐκ σοῦ πᾶσα χάρις ἐγνωσται τῷ κόσμῳ
και ζωὴ ἅμα και ἀληθεία παντὶ φύλῳ πάσαις
ἐρμήνευται φωναῖς
(GARDNER 2007, S. 120–121)

M1971

[nm'c br'](m) w 'fryn'm [...mnw](h)myd
rwšn (k)[y] [...] 'bryn [...] 'ymyn [...]
'bgwst [...] wcyh'd ('wd p)d [hm'g *šht
*pd wys]p wxr (r)'h [cy *r'styft 'b](dy)[št]

(r)'šryft 'c drwg
(r)wšn 'c t'r
qyrbkr 'c bzkr
'wt (m)[...] 'c drwnd [wy]wd'd
w hmg r'styft [...] ['w](t) [...]
(DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010,
S. 109)

48 Siehe OTTO 2011.

49 *Keph* 232.3–4: ρωμε ημ εταξι δραει ητρελιπε [μη πηλ]ετρε αριπτωχ πογαينه
αβαλ ηπκεκε „Jeder Mensch, der die Hoffnung und den Glauben angenommen hat,
er hat das Licht von der Finsternis getrennt“ (POLOTSKY/BÖHLIG 1940, S. 232);
Keph 117.15–17: ηπρωε δε αγηηαγδ απιογρηη ηπιογαρωει ετρεβαλ ξε εραεωτδ
ηπογαينه ηαπρωε τογση ηπ ηροογε αβαλ ηηογερηεγ „Darauf aber sandte man
ihn [i.e. den Dritten Gesandten] in diesen freien Raum draußen, damit er das Licht
ausläutere und die Nacht und den Tag voneinander trenne“ (POLOTSKY/BÖHLIG 1940,
S. 117).

50 Siehe DE BLOIS 2000.

51 Erstedition: JENKINS 1995. Neue Edition: GARDNER 2007, S. 115–124.

„Ich preise und segne den Abkömmling
der Größe, den leuchtenden Nous,
den König, Christus; der von den äußeren
Äonen in die obere Weltordnung
ausgegangen ist und von dort in diese
untere geschaffene Welt;
der unverborgen seine Weisheit und die
unaussprechlichen Mysterien den
Menschen auf der Erde ausgelegt hat;
der den Weg der Wahrheit der ganzen
Welt gezeigt hat und in allen Sprachen
ausgelegt hat;
der die Wahrheit von der Lüge,
das Licht von der Finsternis und
die Gerechten von den Bösen getrennt hat.
Von dir wird jede Gnade der Welt bekannt
gemacht und das Leben zusammen mit
der Wahrheit werden jedem Stamm in
allen Sprachen ausgelegt.“

„Ich preise und segne [...] den
Licht-Nous, der [...] oben [...] sie [...] er
hat offenbart [...] er hat gelehrt [...] Und
in der ganzen Welt zeigte er in
jeder Sprache den Weg der Wahrheit;

er hat die Wahrheit von dem Trug
abgesondert,
das Licht von der Finsternis,
den Frommen von dem Sünder
und den Gerechten von dem Bösen.
Und [...] all die Wahrheit [...] und [...]“

In dem arabischen Bericht Ibn an-Nadīms ist dieser Teil des manichäischen Gebetes verkürzt und, weil an der entsprechenden Stelle der „Vater der Größe“ das zweite Mal verherrlicht wird, möglicherweise verschoben, um die islamische religiöse Empfindlichkeit gegenüber der göttlichen Einheit nicht zu verletzen.⁵² Die griechischen und die parthischen Textvarianten stimmen miteinander überein: Die Lobpreisung des himmlischen Gesandten (in der griechischen Variante des Gebets mit Christus identifiziert) beginnt mit einer Beschreibung seiner Offenbarung in der Welt. Diese Betonung der Offenbarung teilt das manichäische Gebet mit den oben aufgeführten mandäischen Texten, vor allem in *Qolasta* und *Ginza*. Außerdem bemerkt I. GARDNER, dass die Form der im Griechischen überlieferten Variante des manichäischen Gebets den Eindruck eines „quasi-Bekenntnisses“ erweckt.⁵³ Weil das Gebet auch parthisch überliefert wird, ist es wahrscheinlich, dass es auf ein verlorenes aramäisches Original zurückgeht.⁵⁴

Ähnliche Ausdrücke kommen auch in den „dogmatischen“ manichäischen Schriften vor, wie z. B. in der koptischen *Kephalaia* §45, wo beklagt wird, dass die anderen Religionen (ndogma) das „Mysterium des Lichtes und der Finsternis“ (ΠΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΠΡΟΥΔΙΝΕ ΜΗ ΠΑΡΚΕΚΕ, *Keph* 163.25–26) nicht unterscheiden bzw. verstehen. Die Trennung zwischen den gegensätzlichen Elementen nimmt auch hier eine besondere Stellung ein:

52 Vgl. GARDNER 2011, S. 93.

53 GARDNER 2007, S. 126: „this series of paired opposites has a semi-creedal ring to it“.

54 So DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010, S. xvii: die griechische Überlieferung „confirms the distinct nature of this text and allows the conclusion that the text goes back to an Aramaic original by Mani“.

Keph 186.9–11

ΔΙΠΩΡΧ [ΠΟΥΔΙΝΕ ΜΠΚΕΚΕ
ΔΙ]Δ[ΙΔΚΡΙΝ]Ε ΜΠΩΗΖ ΔΒΔΛ ΜΠΜΟΥ
ΠΕΤΔΗ[ΙΤ ΔΒΔΛ Μ]Π[ΕΤΖΔ]Υ
ΠΑΙΚΑΙΟΣ ΔΒΔΛ ΜΠΡΕΔΡΗ[ΔΒΕ

„ich habe getrennt [das Licht von der
Finsternis
und habe] das Leben vom Tode ge[schieden],
das Gute [vom Bösen],
den Gerechten vom Sünder.“
(POLOTSKY/BÖHLIG 1940, S. 186)⁵⁵

Ps 56.23–25

ΠΟΥΔΙΝΕ ΔΙΠΑΡΧΩ ΔΒΔΛ ΜΠΚΕΚΕ
[ΠΩΗΖ] ΔΒΔΛ ΜΠΜΟΥ

ΠΧΡC ΜΠΤΕΚΚΛΗCΙΑ ΔΙΠΑΡΧΟΥ
ΝΤΑΠΔΤΗ ΜΠΚΟCΜΟC

„das Licht habe ich von Finsternis
geschieden,
das Leben von Tod,

Christus und die Kirche habe ich von
dem Trug (ἀπάτη) der Welt geschieden.“

Die Reihenfolge und die Elemente der Gegensatzpaare können von konkreten Entsprechungen in verschiedenen Stellen der manichäischen Literatur abweichen (*Keph* 288.12). Dazu wird im Manichäismus die Trennung zwischen entgegengesetzten Elementen auch mittels symbolischer Sprache weiterentwickelt, wobei „Parabeln“, wie das neutestamentliche Gleichnis von den zwei Bäumen (*Keph* 23.1–9) oder der kosmologische Tag–Nacht-Zyklus, in diesem Sinn aufgewertet werden können (*Keph* 162.9–13; 163.30–164.8 sowie 25.8–10).⁵⁶ Außerdem spielen die Gegensatzpaare „Licht–Finsternis“ und „Leben–Tod“ auch in der Rede Manis an den Täufer im griechischen „Kölner Mani-Kodex“ als Zusammenfassung seiner Lehre (*CMC* 84.9–85.1) eine zentrale Rolle. Die „dualistische Formel“ dient zugleich als Ausdruck für das zentrale Merkmal der manichäischen Ethik: das Gebot, zwischen den gegensätzlichen Elementen zu unterscheiden (*Keph* 27.30).

Zusammenfassend kann man sagen, dass, auch wenn sich die ursprüngliche Lehre Manis im Verlauf der Ausbreitung der manichäischen Religion weiterentwickelt hat,⁵⁷ der Licht–Finsternis-Antagonismus eine Grundauffassung der gesamten manichäischen Theologie ist.⁵⁸

55 Dieselbe Formel wird kurz danach fragmentarisch wiederholt: *Keph* 186.29–30: Μ[ΠΖΡΔ]Υ ΜΠΑΘΕΔΙΩ ΔΙΠ[ΩΡΧ ΜΠΟΥΔΙΝΕ ΔΒΔΛ ΜΠΚΕ]ΚΕ ΝΖΗΤC ΠΕΤΔΗΠΤ ΔΒΔΛ Μ[ΠΕΤΖΔΥ] „mit [der Stimme] der Predigt [trennte] ich [das Licht von der] Finsternis in ihr, das Gute vom [Bösen] ...“ (POLOTSKY/BÖHLIG 1940, S. 186).

56 Siehe auch die parthische Parabel vom Bauern, der das gute Getreide von den unnützlichen Zusätzen trennt (COLDITZ 1987, S. 287).

57 So auch GARDNER 2010.

58 Ideengeschichtlich steht auf dem Weg zum manichäischen „Dualismus“ auch die Nag Hammadi Schrift: *Die Paraphrase des Shem*, vgl. ROBERGE 2010, S. 84 und 88–89.

Die aramäischen „dualistischen Formeln“ und die dualistische Frühauffassung Manis

Was hier als „dualistische Formel“ bezeichnet wird, ist in verschiedenen Textgattungen mit unterschiedlichem sprachlichen Ausdruck überliefert worden. Ein zeitlicher Vorrang der aramäischen Zauberschalen gegenüber den mandäischen ist möglich, doch nicht gesichert, weil diese in verschiedenen Gemeinden gleichzeitig oder von denselben Personen angefertigt worden sein können. Trotzdem unterscheiden sich die aramäischen Varianten der „dualistischen Formel“ von den anderen dadurch, dass sie eine biblisch geprägte Anschauung über die Gottheit, die in dem Zauberspruch angerufen wird, vermitteln. Daher kann diese Verwendung der „dualistischen Formel“ als älter, wenn nicht sogar als die älteste, eingestuft werden, und zwar gerade deswegen, weil sie noch nicht „dualistisch“, sondern eher schöpfungstheologisch verstanden wird. Das Prestige des jüdischen Gottes war den antiken „Magiern“ weit bekannt, da sein/e Name/n in Zaubersprüchen verschiedener kultureller Prägung bewusst miteinbezogen wurden.⁵⁹ Spuren derselben Übernahme kann man auch in den mandäischen Zauberschalentexten finden. Hier sind zwei neue Akzente sichtbar: Auf der einen Seite wird die (magische) Handlung unpersönlich prädiert, auf der anderen Seite wird die jüdische Schöpfungstheologie in eine Offenbarungstheologie umgewandelt. Dass die mandäischen *Qolasta*-Versionen der „dualistischen Formel“ aus der magischen Literatur übertragen worden sind, zeigen die sprachlichen Relikte (meistens Verben), die den magischen Texten spezifisch sind. Diese „Kanonisierung“ der „dualistischen Formel“ veranlasst ihre spätere Verwendung in weiteren polemischen Kontexten, die offenbarungsgeschichtliche Fragen behandeln (*Ginza*-Versionen A und B) oder die gängigen metaphysischen Auffassungen apokalyptisch (d. h. hier visionsorientiert) überprüfen (wie in der *Ginza*-Version C). Diese mandäischen Überlieferungen gehören zur früheren mandäischen Literatur, da sie noch nicht in Bezug auf die unter islamischem Druck entwickelte (johanneszentrierten) Offenbarungstheologie korrigiert wurden. Das gilt auch für die *Ginza*-Fassung C, die dem nestorianischen Bischof Theodor bar Kōnay wahrscheinlich im 8. Jahrhundert bekannt war. Sie ist in einen Offenbarungsdiskurs eingebettet, der archaische Züge verrät.⁶⁰

Mani dürfte die „dualistische Formel“ wahrscheinlich bereits zur Zeit seines Aufenthalts in der Täufer-Gemeinschaft bekannt gewesen sein. Die Vertrautheit der Manichäer mit der (aramäischen) Magiepraxis gilt mittlerweile als gesichert.⁶¹ Es ist deswegen kaum verwunderlich, dass auch rezeptionsgeschichtlich das Leben Manis für die frühen Christen unter dem Zeichen der Magie steht,

59 Zu jüdischem Material in den griechischen magischen Texten siehe SMITH 1986 und LIDONNICI 2007.

60 Siehe ausführlich BUCKLEY 2010.

61 Siehe jüngst MIRECKI 2012 mit Hinsicht auf den ägyptischen Kontext.

Literatur

- AALÉN, S. 1951: *Die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*. Oslo.
- ALLBERRY, C. R. C. 1938: *A Manichaean Psalm-Book II. Including Psalms by Syrus, Heraclides and Thomas. A Transcription and Translation of the Coptic Text*. Stuttgart.
- BĂNCILĂ, I. D. 2010: „Ugo Bianchi's religionsgeschichtliche ‚Gnosis‘ und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966).“ In: *Archaeus. Études d'Histoire des Religions* 14 [= E. CIURTIN (Hrsg.): *Histoire religieuse de l'Europe et de l'Asie. Actes du 6^e Congrès de l'EASR, Conférence spéciale de l'IAHR, Bucharest, 20–23 September 2006*. Bd. III: *Proceedings of the Panels The Legacy of Mircea Eliade, Religions and Modernity, Hermetic Currents & Esotericism and other Contributions*. Bucarest], S. 69–91.
- 2013: „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes in *Qolasta*. Eine semantische Kontextualisierung.“ In: R. VOIGT (Hrsg.): *„Durch Dein Wort ward jegliches Ding!“ 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*. Wiesbaden, S. 3–44.
- DE BLOIS, F. 2000: „The Manichaean Daily Prayers.“ In: R. EMMERICK/W. SUNDERMANN/P. ZIEME (Hrsg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Berlin, S. 49–54.
- BUCKLEY, J. J. 2002: *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. Oxford.
- 2010: „New Perspectives on the Sage Dinanukt on Right Ginza 6.“ In: *Aram* 22 [2013], S. 15–29.
- COLDITZ, I. 1987: „Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen.“ In: *Altorientalische Forschungen* 14, S. 274–313.
- COLPE, C. 1964: „Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis.“ In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7, S. 77–93 [Nachdruck in: C. COLPE: *Kleine Schriften*. Bd. VI, Abt. I: *Gnostica und Manichaica*. Hrsg. von M. TORINI und A. LÖW. Berlin 1996, S. 60–78].
- DROWER, E. S./R. MACUCH 1963: *A Mandaic Dictionary*. Oxford.
- DUCHEMIN, J.-M. 2012: „Un réexamen des notices de Théodore bar Konai sur les Mandéens.“ In: *Apocrypha* 23 [2013], S. 171–207.
- DURKIN-MEISTERERNST, D./E. MORANO 2010: *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan Collection*. Turnhout.
- EPSTEIN, J. 1921: „Gloses babylo-araméennes [I].“ In: *Revue des Études Juives* 73, S. 27–58.
- FORD, J. N. 2002: „Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715.“ In: *Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 29, S. 31–47.
- GARDNER, I. 2007: *Kellis Literary Texts*. Bd 2. Oxford.
- 2010: „Towards an Understanding of Mani's Religious Development and the Archaeology of Manichaean Identity.“ In: C. CUSACK/C. HARTNEY (Hrsg.): *Religion and Retributive Logic. Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf*. Leiden, S. 147–158.
- GELLER, M. 1980: „Four Aramaic Incantation Bowls.“ In: G. RENDSBURG/R. ADLER/M. AFRA/N. H. WINTER (Hrsg.): *The Bible World. Essays in Honour of Cyrus H. Gordon*. New York.

- HÄBERL, C. 2009: „The Production and Reception of a Mandaic Incantation.“ In: C. HÄBERL (Hrsg.): *Afroasiatic Studies in Memory of Robert Hetzron. Proceedings of the 35th Annual Meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics (NACAL 35)*. Newcastle, S. 130–148.
- HENRICH, A./L. KOENEN 1988: *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes*. Opladen.
- JENKINS, R. 1995: „The Prayer of the Emanations in Greek from Kellis.“ In: *Le Muséon* 108, S. 243–263.
- LEVENE, D. 2003: *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*. London/New York.
- LiDONNICI, L. 2007: „According to the Jews: Identified (and identifying) ‚Jewish‘ Elements in the Greek Magical Payri.“ In: L. LiDONNICI/A. LIEBER (Hrsg.): *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Leiden, S. 87–108.
- LIDZBARSKI, M. 1920: *Mandäische Liturgien*. Berlin [Nachdruck 1962 und 1978].
- 1925: *Ginzā. Der Schatz, oder Das Große Buch der Mandäer. Übersetzt und erklärt*. Göttingen/Leipzig.
- MIRECKI, P. 2012: „Manichaeism, scribal magic and Papyrus Kellis 35.“ In: M. KNÜPPEL/L. CIRILLO (Hrsg.): *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Wiesbaden, S. 133–146.
- MONTGOMERY, J. 1913: *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia.
- MÜLLER-KESSLER, C. 2001–2002: „Die Zauberschälensammlung in British Museum.“ In: *Archiv für Orientforschung* 48–49, S. 115–145 [Besprechung von SEGAL 2000].
- 2002: „Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare.“ In: R. GYSELEN (Hrsg.): *Charmes et sortilèges, magie et magiciens*. Bures-sur-Yvette, S. 193–208.
- 2005a: *Die Zauberschälentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Wiesbaden.
- 2005b: „Of Jesus, Darius, Marduk ...: Aramaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection.“ In: *Journal of the American Oriental Society* 125, S. 219–240 [Besprechung von LEVENE 2003].
- NAGEL, P. 1980: *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches, übersetzt und erläutert*. Berlin.
- OERTER, W.-B. 1975: *Die Thomaspsalmen des manichäischen Psalters als genuiner Bestandteil der manichäischen Literatur*. Dissertation für Promotion A, Karl-Marx-Universität Leipzig, Sektion Geschichte. [unveröffentlicht].
- 2003: „Zur Verwendung des Begriffs ‚Manichäer‘ im heutigen deutschen Sprachgebrauch.“ In: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 35 [= W. BELTZ/U. PIETRUSCHKA/J. TUBACH (Hrsg.): *Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag*. Halle], S. 167–184.
- OTTO, B.-C. 2011: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin/New York.
- PETERMANN, H. 1867: *Thesaurus sive Liber Magnus vulgo ‚Liber Adami‘ appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis, Tomus I textum continens*. Lipsiae.

- PHILONENKO, M. 1985: „Une prière magique au Dieu créateur (PGM 5. 459–489).“ In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 129, S. 433–452.
- POGNON, H. 1898: *Inscriptions Mandaites des coupes de Khouabir: texte, traduction et commentaire philologique avec quatres appendices et un glossaire*. Paris [Nachdruck Amsterdam 1979].
- POLOTSKY, H.J./A. BÖHLIG 1940: *Kephalaia, 1. Hälfte (Lieferung 1–10)*. Stuttgart.
- PREISENDANZ, K. 1973: *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Bd. I, 2. Verbesserte Auflage, hrsg. von A. HENRICHs. Stuttgart.
- ROBERGE, M. 2010: *The Paraphrase of Shem (NH VII,1). Introduction, Translation and Commentary*. Leiden.
- RUDOLPH, K. 1960: *Die Mandäer*. Bd. I: *Prolegomena. Das Mandäerproblem*. Göttingen.
- 1961: *Die Mandäer*. Bd. II: *Der Kult*. Göttingen.
- 1965: *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T. 1949: *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book: Prosody and Mandaean Parallels*. Uppsala.
- SEGAL, J.B. 2000: *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*. London.
- SMITH, M. 1986: „The Jewish Element in the Magical Papyri.“ In: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 25, S. 455–462 [= M. SMITH: *Studies in the Cult of Yahweh II: New Testament, Early Christianity & Magic*. Hrsg. von S. COHEN. Leiden 1996, S. 242–256].
- SPÄT, E. 2004: „The ‚Teachers‘ of Mani in the *Acta Archelai* and Simon Magus.“ In: *Vigiliae Christianae* 58, S. 1–23.
- SUNDBERG, W. 1953: *Kuṣṣa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts*. Bd. I: *The descending Knowledge*. Lund.
- SUNDERMANN, W. 1997: „How Zoroastrian is Mani's Dualism?“ In: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico“, Arcavacata di Rende–Amatea, 31 agosto–5 settembre 1993*. Hrsg. von L. CIRILLO/A. VAN TONGERLOO. Louvain/Napoli, S. 343–360 [= SUNDERMANN 2001, S. 39–58].
- 2001: *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*. Hrsg. von CH. RECK/D. WEBER/C. LEURINI/A. PANAINO. Roma.
- TAMBAIAH, S.J. 1985: „Form and Meaning of Magical Arts.“ In: DERS.: *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge Mass./London, S. 60–86 [Deutsche Übersetzung von B. LUCHESI: „Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt.“ In: H.G. KIPPENBERG/B. LUCHESI (Hrsg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1995, S. 259–297].
- WALRAVENS, H. 2001: *Albert Grünwedel: Briefe und Dokumente*. Wiesbaden.
- YAMAUCHI, E. 1967: *Mandaic Incantation Texts*. New Heaven [Nachdruck Piscataway 2005].
- ZIMMER, H. 1920: „Nazoräer (Nazarener).“ In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 74, S. 429–438.

The Nature of the Manichaean Soul

JASON DAVID BEDUHN, Flagstaff

Between 1994 and 2002 I made repeated visits to the Turfanforschung in Berlin to work on Middle Iranian Manichaean texts, and in that context got to know the remarkable WERNER SUNDERMANN. He immediately and graciously took me under his wing, and agreed to be a reader for my doctoral dissertation. He directed me to unpublished texts that would help my work on this project, both for the dissertation and later for its development into the book, *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*. He handed me advance proofs of his forthcoming edition of the *Gyān Wifrās*, since he knew that I planned a sequel to *The Manichaean Body*, on the subject of the Manichaean concept of the soul. Sometime later he told me that, after much consideration, he had decided that his next major edition would be the *Gōwīšn ī grīw zīndag*. I remarked what a happy coincidence that choice was, since this was precisely the remaining major unpublished text that I would need to undertake my study. He looked steadily at me, a hint of a grin and a twinkle in his eye, and after a pregnant pause said simply, 'I know.'

Both Professor SUNDERMANN's work on the *Gōwīšn ī grīw zīndag* and my study on the Manichaean soul were delayed by other commitments. But we kept in touch, both before and after the opportunity I had to host him in Flagstaff in 2005 on the occasion of the 6th International Congress of Manichaean Studies, which proved to be the last time I would spend time with him in person. He finally completed his edition only a few weeks before his death. I have often wondered at how miraculous it is for those of us who labor in the field of Manichaean studies, that a man of WERNER SUNDERMANN's enormous gifts and wide erudition chose to devote the bulk of his very productive career to our subject. The project I am now finally commencing on the Manichaean soul, of which this article is a very preliminary statement, is only possible on the foundation of his many editions of, and brilliant insights into, Manichaean literature.

When we consider the Manichaean soul, we must abolish from our minds the idea of discrete, personal entities identified with individual human beings, whether they are imagined to pre-exist embodiment and fall into it through pride or error, or to be created specifically for embodiment as either master or pupil of worldly experience. The Manichaean soul is both more and less than the monadic soul of the western religious and philosophical tradition. The

Manichaeism soul is a collective soul, a mass of divine material with its proper abode in the realm of light. It went forth from the realm of light in defense of it, seeking to deflect the assault of darkness. Neither temptation nor error motivated this descent from transcendence to immanence, as in other familiar narratives of the soul. We should speak, then, not of a fall of the soul, but of a leap of the soul – good in its motives and ultimately good in its effect, but full of trial and tribulation.

When Manichaean sermons and hymns call upon the believer to “remember” the past of his or her soul, it is to remember this collective primordial descent and the history of dispersal throughout the cosmos, rather than a personal story of an individual soul.

To you I say, my captive soul: Can you remember paradise? ... Can you remember the devouring [...] who imprisoned and devoured you with hunger? ... Can you remember the hard primeval fight and the many battles which you had with the dark forces?¹

In passages such as this from the Manichaean “Hymns to the Living Soul” (*Grīw Žīwandagīg Bāšāh*) we discover that the “soul” that constitutes their subject is not the individual human soul, but the entity that originally proceeded from the realm of light against the threat of darkness. The coming forth of this “soul” is not the creation of an individual soul, but the primordial mythology of the Primal Man and his elemental armament. The inhabitants of the realm of light rejoiced when this “light-soul” was born, and sang out: “Born is the pugnacious one who makes peace!” This original soul is given three missions: “That you destroy death, that you kill the enemies, and (that you) conceal the whole light paradise.” The story continues:

And you went out to the battle. And you concealed the whole light paradise. You bound the mighty prince forever. And you destroyed the abode of the dark ones. The friend of the light, first man was there until he accomplished the wish of the father.²

As a consequence of this primordial combat, the “soul” of the Primal Man remains mixed with darkness, and from this mixture the cosmos comes into being, with the soul continuing to suffer in its exile from the land of light, expressed at times in the soul’s own voice.

I belong to the light and the gods, and I have been exiled from them. The enemies gathered against me, and they lead me to the dead ... I am a god, who was born of the gods radiant, splendid, sparkling and bright, shining, fragrant and beautiful. But now I have fallen into want. Countless loathsome demons grabbed me, who made me a slave, made my soul weak, bit, tore, and ate me.³

1 M 33, Hymn 2 (DURKIN-MEISTERERNST 2006, pp. 44–47, ll. 476–495).

2 M 10, Hymn 2 (DURKIN-MEISTERERNST 2006, pp. 38–41, ll. 400–445).

3 M 7, Hymn 5 (DURKIN-MEISTERERNST 2006, pp. 34–37, ll. 366–390).

Far from concerning an individual human soul, therefore, such recollections of the soul refer entirely to a mythological entity, understood to be now dispersed throughout the cosmos.

The “Recitation of the Living Soul” (*Gōwišn ī grīw zīndag*) similarly places this recollection of the collective soul’s experiences in the mouth of this entity itself. Composed to be recited at the daily ritual meal of the Manichaean community,⁴ it calls to mind the rescue of the soul being effected by Manichaean practice. “I was changed into many shapes, in numberless plant and fleshy creatures; in dark embryos I was held and I was born of impure wombs.”⁵ As the Manichaeans went about the work of their religion, careful in their handling of nature and bringing vegetarian food to the ritual meal so that the Elect could liberate this “soul” mixed within it, they found the motives for their actions in the mutual identification of the soul to be found in their offerings with their own individual soul.

Because I am the Living Soul, and a noble, honorable son, from the same family as you, from the living paradise, and your own soul (*gy’n*) and life. And if you will collect me in good action, and if friends will bring [me] to you in love, obediently protect me in fear, my great and noble support.⁶

The Manichaean identification of the individual’s own soul with the substance brought to the Elect in Manichaean ritual builds on antecedent sacrificial ideologies, whereby the offering bears a crucial connection to the life or soul of the sacrificer, and thus can substitute for that life or soul in atonement. Yet the Manichaeans developed these sacrificial ideas in a unique direction, understanding the route taken by sacrifices to the gods as effecting a liberation and transmission of soul itself from this world to heaven. They reinterpreted sacrificial imagery accordingly.⁷

According to Manichaeism, then, an original universal soul was captured and dispersed by the forces of evil at the dawn of time. All of the multiple differentiations of profane existence derive from evil, with the common vivifying divine soul spread throughout the great variety of “likenesses and images of every shape.”⁸

4 §§12–13 (SUNDERMANN 2012, pp. 100–103; English translations of this text used here and below are taken from that of DESMOND DURKIN-MEISTERERNST in SUNDERMANN 2012, pp. 177–196).

5 §§23–24 (SUNDERMANN 2012, p. 104f.).

6 §§71–74 (SUNDERMANN 2012, p. 116f.).

7 E.g., in §§93–100 of the *Gōwišn ī grīw zīndag* (SUNDERMANN 2012, p. 122f.). A prose discussion along similar lines, reinterpreting Zoroastrian fire-ritual in terms of the Manichaean vegetarian ritual meal and its purpose, occurs in *kephalaion* 326 of the Chester Beatty (Dublin) *Kephalaia* (GARDNER/BeDUHN/DILLEY, forthcoming; GIVERSEN 1986, pp. 232–238).

8 *Kephalaion* 40, 105.7 (GARDNER 1995, p. 109).

For all these names [...] are a single [...] since the beginning ... but they separated into all these parts in this first contest. They became set in all these altered forms, and these many names. Of course, if now all these varieties are laid bare, and stripped of all these appearances (*n.schēma*), [and] parted from all these names, they will gather together [and] make a single form, and a single name, unaltered and unchangeable forever in the land of their first essence, from which they were sent forth against the enemy.⁹

These words from the Coptic *Kephalaia* demonstrate the consistency of this ideology across the geographical and temporal expanse of the Manichaean mission. In another passage from the same work, Mani is reported to have said: “You yourselves must be purifiers and redeemers of your soul, which is established in every place, so that you [may be counted] to the company of the fathers of light.”¹⁰ The key to understanding the Manichaean concept of soul is to grasp what it means to have one’s soul “established in every place.”

According to the Manichaean myth as preserved by Theodore bar Konai, when Jesus descends to awaken Adam, he shows Adam his soul (*napšeh*) spread out in the world, “mixed and imprisoned in all that exists, bound in the stench of darkness.”¹¹ In other words, Adam is led to perceive that his soul is but a fragment of an original, larger soul invested in the whole cosmos. Similarly, in the Hymns to the Living Soul, Zarathustra, conversing with his own soul, says, “Heavy (is the) sleep into which you have fallen! Will you wake up and look at me!” to which the awakening soul replies with startled self-discovery, “I am the tender child of harmless Srōšāw; I am mixed, and I experience suffering. Lead me out of death’s enclosure!” Zarathustra promises to do so for this “child of the mighty who has been made poor so that you always beg in every place.”¹² This identification of one’s own soul with the universal soul dispersed throughout material existence constitutes the core revelation brought repeatedly to humankind.

Due to its understandable focus on salvation and the motives for it, Manichaean literature can give the impression of a quite Gnostic or Platonic view of the material cosmos, as a place and state foreign to the soul, and as the latter’s prison. It has been easy to interpret the strict rules Manichaeans followed on handling nature around them as part and parcel of an abhorrence of this world, and a commitment to have nothing to do with it. Hints here and there in Manichaean accounts of cosmogony suggested to some that such an understanding might be an oversimplification. But it was WERNER SUNDERMANN’s edition of the “Sermon on the Soul” (*Gyān Wifrās*), and his astute interpretive analysis of it, that revolutionized our thinking on Manichaean attitudes towards the

9 *Kephalaion* 72, 178.13ff. (GARDNER 1995, p. 187f.).

10 *Kephalaion* 26, 77.18–20 (GARDNER 1995, p. 78).

11 REEVES 1992, p. 193.

12 M 7 Hymn 2 (DURKIN-MEISTERERST 2006, pp. 26–29, ll. 245–281).

surrounding world. Acknowledging the preponderance in other Manichaean texts of rhetoric regarding the soul's suffering, struggle, pollution, and imprisonment, SUNDERMANN noted that the "Sermon on the Soul" brings out an important other dimension to Manichaean thinking.

The distinctiveness of its message is that the Living Soul also is a powerful, effective pentad of divine light-elements, which bestows order on the world and continuity on its existence, sustains and supports the bodies of living beings, delivers continuous life to creatures, allows the plants to grow and multiply, even helps the birth and growth of humankind, fashions creatures in beauty and enables them to see and hear, to have the capacity to move and communicate with each other and live with one another in peace and well-being. Moreover, in many small things the Living Soul makes the life of humans on earth as pleasant and easy as possible.... In short: only through the presence of the Living Soul can the world exist at all.¹³

The "Sermon on the Soul" thus complements Manichaean cosmogonic accounts by explaining the role of "soul" mixed with darkness in forming and ordering the cosmos in all of its positive qualities, which the text enumerates with almost rapturous naturalism. So much for the "anti-cosmic" orientation of Manichaeism.¹⁴

As SUNDERMANN points out, the "Sermon on the Soul" employs in its title and contents the term (*gy'n*) ordinarily representing the personal soul combined with a body in an individual human life.¹⁵ This appears deliberate, as the text proceeds to reveal the same mystery Jesus revealed to Adam and Zarathustra revealed to his own soul: the identity of one's personal soul with the "soul" dispersed throughout the cosmos. It informs its readers and hearers that, if they are to be saved, they must know the names of the soul. These names, which the text informs the reader are "your name," are: ether, wind, light, water and fire.¹⁶ In other words, "this wonderful and great fact"¹⁷ reveals that the very constitutive material elements of the world are one and the same as what the Manichaean tradition calls "soul." Of course, there are corresponding negative elements with which the positive ones are mixed. Manichaeism is indeed dualistic in that sense. Nevertheless, far from abhorring material existence, its dualism recognized an

13 SUNDERMANN 1997, p. 15, translated from the German by myself. I have omitted the citations of individual passages of the text supporting each of these characterizations.

14 Cf. the Turkic lay confession text *Xwāstwānīft*, IIIA: "The tenfold sky above and the eightfold earth below exist because of the Fivefold God. The divine blessings and fortunes, the colors and complexions, the spirits and the souls, the forces and lights, and the origins and roots of all that is upon the earth is the Fivefold God" (CLARK 2013, p. 89).

15 SUNDERMANN 1997, p. 11.

16 SUNDERMANN 1997, §21, characterizing them as "fünf lichte, lebendige, große und machtvolle Götter, die Kinder des Gottes *Ohrmezd*" [the five lights, living, great and powerful gods, the children of the god *Ohrmezd*].

17 SUNDERMANN 1997, §12: "diese wundervolle und große Sache".

almost pantheistic divine presence permeating the cosmos. In fact, the “Sermon on the Soul” states that, “There is in the world, beside these five gods, no other god,” and that all individual souls represent offshoots and offspring of these elements (*mrδ’sp’nt*).¹⁸ In a similar vein, Ephrem Syrus reports that the Manichaeans insist that “honor and dignity should not be given to humanity alone, but rather to all the portions of light because they all derive from a single great and glorious essence.”¹⁹

In speaking of the Manichaean “soul,” therefore, we must recognize that it is spread far beyond the boundaries of the human self. In this way, it is more than the monadic soul typical of western discourse. At the same time, within each of us, the soul is made up of five distinct elements that have both psychic and physical attributes. In this way, it is less than the monadic soul, since even within the individual it represents a conglomerate of elemental properties, and not a homogenous essence. It is wrong, from the Manichaean point of view, even to talk of a human soul within the ordinary human being in its congenital condition. There is only a potential soul, the material of a soul, awaiting its formation and liberation from “us” just as it does from the surrounding world.

One of the sharpest divergences of Manichaean conceptions of the soul from the idea of an integral monadic soul can be seen in the Manichaean notion that the personal soul is fluid and permeable, enlarged by imports into the physical frame, and diminished by exports from it.²⁰ There is extensive coverage in surviving Manichaean literature of these processes, with “soul-stuff” coming into the body through food and the senses, and flowing out from the body through physical actions or vocalizations. Like everything else, food is a mixed entity, and brings to the individual unpredictable combinations of light and darkness, healthy substances and pathological ones, good impulses and bad drives.

Again, trouble and confusion and anger [will] increase in him, and lust multiplies upon him together with depression and grief, because of the nourishment of the bread he has eaten and the water he has drunk, which are full of bothersome parts, a vengeful counsel. They shall enter his body, [mixed in] with these foods, and they become blended also with the wicked parts of the body and the sin that is in him, changing into anger and lust and depression and grief, these wicked thoughts of the body... There are times, however, [if] you shall find that the nourishment that comes into you is pure [...] excelling in light and life while [the] waste is less in it, and the evil-doing is diminished [from it] ... And they find you at ease and tranquil, as you are well-governed in your behavior because of [the] living part, which is greater on account of the light of these justified souls that are in it, the ones that have perfected their deeds. Their dues have ceased, while their soul is carefree (lit. “light-weight”) [...] they have been allied with these living

18 SUNDERMANN 1997, §§112–113; §113: “Und ferner, auf der Welt gibt es außer diesen fünf Göttern keinen anderen Gott.”

19 *Prose Refutations*, 115.9–18 (REEVES 1997, p. 231).

20 For a more detailed survey of this theme in Manichaean doctrine, see BEDUHN 2001.

souls that [are] present in you. Due to this you shall find them in you, calm in tranquility, and they come out of you without trouble, and you are found flourishing of body. Even your deeds are determined, being well constructed after their manner, and your doctrines [are in] order, as your words [...] your soul is carefree within you, ascending like a bird.²¹

These imports are not just heteropathic elements that affect the soul, but include quantities of soul itself. These bits of soul are processed within the body in ways that depend on the degree of their “maturity,” their “evolution” towards liberation, as well as on the condition of the body processing them, whether it remains in its defective congenital condition or has been corrected by Manichaean practice.

The permeability of the personal soul likewise involves elemental exports. All actions of the individual leave traces in the surrounding environment.²² These include the more obvious exertions of force on fellow human beings and animals, but also involve acts as subtle as touching a leaf, or a bit of snow, walking on grass or bathing in a stream.²³ Every time one comes into contact with things around him or her, one leaves a bit of soul, like a fingerprint. Humans become linked with these objects in the responsibility and consequences of their actions. Most usually, these linkages hold one back from attaining liberation; they are a burden that must be rectified. To alter that burdensome relationship, the personal soul within the individual must undergo a transformation that allows it to gradually retrieve and liberate its set of dispersed parts. They are bound together, and may only be liberated together.

With “soul” passing in and out of the human individual every day, something must change to transform this circulation and dispersal of soul into a channeled path of liberation. Change comes with the intervention of divine aid through the light-messengers, culminating historically in Mani. According to the *Kephalaia*, he brings from his heavenly pre-existence the “forms” of those destined to accept his message; these forms join with the corresponding individual and provide unity and solidity to the soul substance within them. What is more, this unifying process triggers the release of all of the related soul substance deposited in the world through the individual’s actions.

The angels shall guide them to the places wherein they will be purified; because each catechumen, none of his deeds shall go to the gehennas, on account of the seal of the faith and the knowledge that is stamped on his soul... . Rather, they shall be drawn only to the transfusions (*metaggismos*) and suffering. Afterwards they come into the hands of the angels and are purified.... They shall loosen their bond and ascend from heaven and earth, from the trees and the fleshs. They are loosened from every place wherein they are and go to the heights with this first

21 *Kephalaion* 86, 215.15–216.13 (GARDNER 1995, p. 223f.).

22 Augustine, *De moribus manichaeorum* 37.

23 As found in the confession texts for Elect; see HENNING 1936, pp. 32–36.

fasting and this first prayer; the principal (portion) of all his deeds.... They are cleansed in [the] firmaments of the heavens and go before him. There are some also among his limbs that shall be freed with him, at the time when he comes out from his body. There are others that shall be freed after him from the bonds of the earth and that of the creatures. [They] go and reach him in the land of the living.... He is healed, so that he [will be] gathered in, all of him, and go up to the land of the living.²⁴

The location and extent of the “soul” represented in this passage defies western cultural expectations, shaped by religious and philosophical traditions that won out over Manichaeism historically. In the Manichaean view, all but forgotten before the modern rediscovery of the religion’s literature, all of one’s actions are an investment of soul stuff into the larger world, back into mixture from which it is trying to free itself. This is why the Elect practice “the rest of the hands” and cease to act upon the world as much as possible. All of the substances and energies of our physical presence, those we are born with and those which build us up through eating, are part of the “soul” for which we are responsible. One’s “soul” is not complete without an account and a “collection” of all these deeds, the behaviors that are the manifestation of one’s soul.

As a conglomeration of divine elements, which happens to be concentrated in sufficient quantity to cross the threshold to consciousness, that which the Manichaeans consider merely a potential soul strives to hold itself together and continue along a process of ever-increasing re-unification. If it fails to hold on to that consciousness, or if it fails to find “the open gate” through which it can continue its ascent, that soul will, at death, fly apart once again into its separate components, remaining mixed with darkness. It needs to find a form, a permanent cohesiveness that survives mortality, a “body” divested of the pollutants which undermine its unity and clarity. This is the need Mani proposed to resolve. He brought the true “commandments of the savior, [so that you] may redeem the soul from [annihilation] and destruction.”²⁵ Salvation comes by means of establishing an integrity for the self, an identity beyond contingency. Hence, the Manichaean takes up the task of forming the soul or self through a rigorous process of sorting out the different experiential qualities of their physical existence. Manichaean practices identify, mark, define, promote, circumscribe, and valorize particular traits of the human body, specific sensations and thoughts within human experience; these are “collected” as a unified self that, by its emergence from mixture with other, non-approved traits and experiences, attains full self-consciousness, and recognition of its true eternal form. As Ephrem Syrus reports, “It has self-knowledge because it is collected together and fixed.”²⁶

24 *Kephalaion* 90, 225.10–14, 29–30; 226.16–20; 227.20–228.2 (GARDNER 1995, pp. 233–235).

25 *Cologne Mani Codex* 84–85; the translation is my own.

26 *Prose Refutations*, 7 (MITCHELL 1912, p. xxxii).

Secondary literature on Manichaeism commonly speaks of a belief in *metempsychosis*, implying the transmigration of intact souls to other bodies at death. But such terms do not accurately convey the Manichaean view. Rather, the separable divine elements within an individual are reprocessed at death into new forms through “transfusion” (*metaggismos*) – the word appears carefully chosen to avoid the implication of *metempsychosis* and other similar terms. The individual identity of the auditor is disassembled in the post-mortem *metaggismos* process and recycled through a multitude of pathways (15 in all, according to one text) to a variety of destinies. This is why Mani declined to depict the destiny of the Auditor in his *Picture Book*. The fate of the unified soul of the Elect and of the mass of irredeemable soul of the inveterate sinner can be shown quite clearly: salvation and damnation, respectively, that in effect removes them from the cosmos. But the post-mortem experiences of the soul of the Auditor who remains in the cosmos cannot be shown, “because he shall not be purified in a single place.”²⁷ Hence, the non-perfected do not undergo rebirth or reincarnation or metempsychosis or transmigration, as those terms are normally used. The material which constitutes the human soul does not cohere in the ordinary passage from life to life. The Manichaeans taught that new human individuals, body and soul, come into existence in a *traducian* manner through reproduction; the “soul” does not enter into an independently formed body from elsewhere. The physical and psychical properties of a child derive from the material which constituted the parents’ bodies – ultimately, that is, from food. That is why the “reprocessing” of what we can only loosely call the souls of ordinary people follows exactly the pattern by which the Elect reprocess the divine elements in their food,²⁸ and why it made every sense for a Manichaean Auditor to hope that his or her own soul substance would end up, on the other side of *metaggismos*, in the food brought to the Elect to liberate. From teachings such as these, the close interconnection of the material and spiritual evident in Manichaeism distinguishes it from more familiar spirit-matter dualisms that have historically prevailed in western discourse.

It was WERNER SUNDERMANN’s opinion that, “The teaching of a world-animating cosmic soul belongs among the great religious ideas that the Manichaeans incorporated into their doctrinal system and fashioned with poetic expressiveness.”²⁹ He understood well that among the tasks that await Manichaean Studies is a full investigation of the historical antecedents of this concept,³⁰ and determining what the outcome of that investigation can tell us about the particular cultural dynamic within which Manichaeism arose. But an understanding of the distinctive Manichaean conceptualization of the soul

27 *Kephalaion* 92, 235.18–236.4 (GARDNER 1995, p. 242).

28 *Kephalaion* 91, 230.15–19 (GARDNER 1995, p. 238).

29 SUNDERMANN 1997, p. 14.

30 On which he offered some preliminary observations (SUNDERMANN 1997, p. 21).

also requires an analysis in the terms of the comparative study of religions and comparative cultural studies, in order to achieve a more complete picture of the kind of ethos implicit in such a set of teachings, once we recognize that it is foreign to the received assumptions of western views of the soul. What can similar ideas found in other non-western cultures tell us about how the typical Manichaean thought of his or her own identity and its relation to the surrounding world?

If we try to force Manichaean discourse on the soul into the familiar categories of what the western intellectual tradition usually means by that term, we are doomed to confusion and misunderstanding. We still have much to learn in this regard from the work of LUCIEN LÉVY-BRUHL, who laid the groundwork for the sociology of knowledge by demonstrating the existence of culturally distinct systems of knowledge, understanding, and reasoning.³¹ With regard to the culturally distinct views of the soul, the subject of his 1928 book (the French original appeared in 1927) he developed three key concepts that I think help us to understand what is going on with the Manichaeans.³² First, he found that in many cultures the boundaries of the personal self or soul extend beyond the limits of the body, and that residues of one's personal identity are believed to be left on objects with which a person had contact. These "soul-residues" LÉVY-BRUHL labeled "appurtenances" of the self or soul. Second, in the very same cultures, he found that abiding connections were thought to persist between the individual and his or her appurtenances, even at a great distance, and that the condition of one appurtenance had effects on them all, including on the core self or soul itself. It was LÉVY-BRUHL, I believe, who coined the expression "participation" for this extensive interconnectedness, and the term has been much used since. Third, and finally, he also found in several cultures the idea that the soul within an individual is not a unity, but a collectivity of souls, each responsible for discrete psychic and physical functions, and not necessarily always in perfect functional harmony. The relevance to the Manichaean case of these ideas about the soul, found to exist in multiple cultures outside of the dominance of western cultural traditions, is perfectly obvious, and does not need to be belabored here.

In light of such comparisons, the category of "soul" in Manichaeism can be recognized to involve cosmological and biological components not usually

31 The neglect into which LÉVY-BRUHL has fallen relates to his tendency in his early works to dichotomize modern rational thought and "primitive" thought, although it was the very point of his work that the latter is not irrational, but differently rational. Nevertheless, the increasing sophistication of his comparisons of alternative conceptual systems and modes of rationality coincided with the declining popularity of his writings, and he is chiefly remembered for his earlier discussions of "primitive mentality."

32 LÉVY-BRUHL 1928, *passim*.

included in discussions of the topic in the western religious and intellectual tradition. On the one hand, the soul is quite a bit more than the vivifier of an individual body, and extends beyond the limits of the personal through the deposits of its activity in the world. On the other hand, the soul is quite a bit less than the total agency of the body, and motivates only a portion of individual behaviour, contending with impulses and ideas that the Manichaeans did not consider part of the soul. This distinctive discourse on the self offers a new angle from which to address timeless questions about what it means to be human, and what it is to strive to be more than mortal. In Manichaeism the soul is not cleansed or freed or restored or reanimated; it is made, built piece by piece from the vivifying elements of the world. Until these elements are collected and united, they are incapable of full consciousness, incapable of the selfhood presupposed in the more usual discussion of soul. Even after they have been so united and solidified to engender true agency, this does not remain their ultimate condition. Salvation does not preserve this newly fashioned personal soul for eternity; instead, it loses itself again in the original collectivity from which it sprang. Should we even use the word “soul,” then, for this quite different substance of which the Manichaeans speak?

As we begin to think through the Manichaean conception of the soul, we may consider its implications and ramifications for the Manichaean way of life. How did thinking in terms of the mutual co-identity of soul in all living things shape the behavior and attitudes of Manichaeans in relation to the world around them? How well did it serve the motivation of Manichaeans to adhere to their strict behavioral codes and to participate in the ritual work of universal salvation? How might the world be different today if the Manichaean view of soul prevailed, if the cutting of a tree was as traumatic as the beheading of a person, if the sphere of one’s concern did not stop at the finger tips, but extended to everything one touches with them? Beyond this, we may ponder how the modern psyche itself, the human self-image, might be different if Manichaeism had prevailed? What would it mean for one’s sense of identity and responsibility to recognize evil impulses within as alien and other? Would that further or hinder the formation of a coherent identity and moral commitment? WERNER SUNDERMANN and I shared an almost aesthetic appreciation of Manichaeism as an intriguing alternative world view, and he relished the discovery that they were not the world-and-body hating caricature they have at times been made out to be. A full understanding of the Manichaean view of soul and its practical implications remains a complex field for further inquiry that will be undertaken, in large part, on the philological and interpretative foundations WERNER SUNDERMANN has provided for all of us.

Bibliography

- BE DUHN, J. D. 2001: "The Metabolism of Salvation: Manichaeian Concepts of Human Physiology." In: P. MIRECKI, J. BE DUHN (eds.): *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*. Leiden, pp. 5–37.
- CLARK, L. 2013: *Uygur Manichaeian Texts*. Vol. II: *Liturgical Texts*. Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum Series Turcica II).
- DURKIN-MEISTERERNST, D. 2006: *The Hymns to the Living Soul*. Turnhout (Berliner Turfantexte 24).
- GARDNER, I. 1995: *The Kephalaia of the Teacher*. Leiden.
- GARDNER, I./J. D. BE DUHN/P. DILLEY [forthcoming]: *The Kephalaia of the Wisdom of my lord Mani*.
- GIVERSEN, S. 1986: *The Manichaeian Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, I. Kephalaia. Facsimile Edition*. Geneva.
- HENNING, W. B. 1936: *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin (APAW, phil.-hist. Kl. 10).
- LÉVY-BRUHL, L. 1928: *The 'Soul' of the Primitive*. New York.
- MITCHELL, C. W. 1912: *St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Oxford.
- REEVES, J. C. 1992: *Jewish Lore in Manichaeian Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*. Cincinnati.
- 1997: "Manichaeian Citations from the *Prose Refutations* of Ephrem." In: P. MIRECKI, J. BE DUHN (eds.): *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaeian Sources*. Leiden, pp. 217–288.
- SUNDERMANN, W. 1997: *Der Sermon von der Seele*. Turnhout (Berliner Turfantexte 19).
- 2012: *Die Rede der Lebendigen Seele*. Turnhout (Berliner Turfantexte 30).

Exploring the Oral Background of the Manichaean Parables

ADAM BENKATO, Berlin

Any student of Manichaeism is indebted to the many important studies and text editions of Professor SUNDERMANN, but a student of the Manichaean literature in Iranian languages in particular would find the going difficult indeed without his work. As I arrived in Berlin in 2012 for a research visit too late to meet Professor SUNDERMANN in person, I can offer only to his memory the following study on the Manichaean parables.

The Manichaeans, especially those in Central Asia, seem to have been obsessed with writing and the production of written texts. Such an attitude stems, naturally, from the emphasis of Mani on the writing down of his Gospels and his belief in the incorruptibility of the written word.¹ Indeed, the production of a massive written corpus in Turfan attests to this. However, the Manichaeans' emphasis on writing, inherited to some extent by modern scholars, means that the question of the *use* to which the texts were put has received until now far less attention.² In what follows I hope to explore further the issue of orality and the Iranian Manichaean texts, focusing especially on the parables, and to suggest some new ways of gleaning further information on the medieval Manichaean communities from the fragmented remains of their texts.

The setting

Issues of language and literacy among the Manichaeans of Turfan have yet to be explored in depth, but it is fair to begin by emphasizing again the importance of the written text in that community, leaving aside for the moment the question of the use of written texts. This is suggested by both the voluminous amount of manuscripts produced in Turfan and the well-known idea that Elect could

1 See for example GARDNER/LIEU 2004, pp. 265–268 for the well-known ‘ten points’ text in which Mani declares that his predecessors’ religions failed especially because they did not write down their gospels.

2 Such concerns are already raised by SKJÆRVØ 2005, p. 11f.; see also GRAHAM 1993, esp. pp. 155–171.

accrue merit through the act of writing.³ It is worth re-stating what is already common knowledge among scholars, that the Elect were not only literate but multilingually so.⁴ We can also be quite sure that the Manichaeans did not practice oral transmission in the same way as, for example, the Zoroastrians, at least not for their canonical texts, even if we do not have much information on the precise mechanisms of sacred text transmission.⁵ At the same time, however, it can certainly not be said that Manichaean texts were strictly non-oral, as Mani himself is known to have also spread his Gospel by the spoken word.⁶

Moving to the Hearers also moves us along the spectrum of orality. What do we know about the relationship between Hearers and texts? At the most basic, we can assume that the Hearers literally *heard* their teachings:

M 135/28–38/

Thereupon all the Hearers became very joyful and happy on account of the divine words and priceless orders which they had *heard* from the Apostle, Lord Mār Mani ...⁷

The relationship of Hearers as recipients of the Elects' teaching is further attested by a number of different texts, including parables which develop the idea of the 'Perfect Hearer', sermons addressed to Hearers, and texts which exhort, at length, the Hearers to virtuous behavior and alms-giving.⁸ The teaching scenario in the Coptic *Kephalaia*, it might be added, features Mani responding orally to questions posed by Hearers.

In brief, the situation in the Manichaean community of Turfan may be characterized thus: a literate clergy, the Elect, who used the voice, in addition to or instead of, the written word, to communicate scripture and teachings to a lay public, either illiterate or of mixed literacy, the Hearers. This interaction of the

3 But evidence of Hearers also writing is found in M 101d: "The Hearer that copies a book is like unto a sick man that gave his ...", edited in HENNING 1943, p. 64.

4 See for example TREMBLAY 2001, pp. 97–101.

5 Such oral transmission, of course, would be counter to the express wishes of Mani himself. The anecdote of a Manichaean in Egypt encouraging his son to practice writing so that he will be able to copy Manichaean books also suggests that knowledge of the texts was transmitted via the medium of writing, cf. GARDNER/LIEU 2004, pp. 272–275.

6 "... [the texts that] I have proclaimed from time to time! They are not written. You must remember them and write them; gather them in different places; because much is the wisdom that I have uttered to you" in *Kephalaia* 6.15–27, cf. GARDNER/LIEU 2004, p. 154. Indeed, Mani's picture book seems to have been intended to accompany oral explanation.

7 My emphasis. The text was edited by HENNING 1945, p. 470, from the same ms. as the 'Pearl-Borer' parable.

8 Several fragments can be cited in this regard, from the fragments of M 101 edited by HENNING (1943), to the Bactrian fragment M 1224 which contains a number of similes explaining the merit obtained by Hearers in return for their support of the Elect (edited by SIMS-WILLIAMS 2009). See also TREMBLAY 2001, p. 235 for an overview of texts for Hearers.

groups would have led to a coexistence of the oral with the written, and hence books would have been written *both* for a reading audience *and* for a listening audience. What precisely this means in the Manichaean context I shall attempt to clarify.

It is often assumed that when one speaks of orality, one simply intends to distinguish only what is purely sound, such as oral recitation or transmission, from what is purely writing, such as a manuscript, discarding the question of reading or reciting altogether.⁹ But there is also the possibility of a combination of the two: reading aloud from a written text, for example, or writing down an oral communication. These two latter modes compose what the textual critic DENNIS GREEN calls the ‘intermediate mode’ of reception.¹⁰ Such a mode, as GREEN describes it, supposes that there were few written works designed for either an exclusively *reading* public or for an exclusively *listening* public. The intermediate mode of reception in the context of the Manichaeans at Turfan is precisely what this study hopes to elucidate, and indeed the question becomes whether we can find evidence for oral delivery in the extant texts.

In fact, some texts quite clearly indicate that an oral communication is happening simultaneously with the reading of the manuscript. The fragment M 5779, for example, contains instructions in Sogdian for a Bema liturgy:

... You go, Mani, Maitreya-master, redeem me. Twice, and then: We call you, wonderful and noble master, Lord Mani, we praise you loudly, Light-bringer. And when the name of the souls is called, and the hymn ends, make a short pause. And then read(?) from the Evangelion and make homage to the Apostle and the Elect. Then begin to do the confession, and when it is ended, these three hymns take place: “Lord Mani, noble, beautiful in appearance, you father, I entreat. Remit my sin, beneficent Lord Mani. O God, answer us. (twice) O Mani life-giver, of noble name, save me, save, remit my sins.” And when the word ‘Letter of the Seal’ is concluded, sing this hymn in the presence of the Apostle: *My light father Lord Mani rose up to heaven ...*¹¹

This text clearly indicates the order in which specific hymns are to be sung, and how they fit into the ritual. What is striking is the specific timing, to the point that one must pay attention to the words one hears, in order to sing the hymn at the correct time. The text here provides the possessor of it with detailed instructions on the sequences of ritual actions, but the actual words on this fragment were probably not read or spoken in the ritual itself. A detailed

9 Of course in the medieval period, it was not even this simple, as private reading to a great extent involved vocalization, cf. GRAHAM 1993, pp. 30–34.

10 See GREEN 1994, pp. 169–230, especially pp. 169–177.

11 Edited as BBBc by HENNING 1936, p. 45f. and re-translated by BEDUHN 2001, p. 151f., my translation here. In lines /18–19/ the text has *cywydydy cn 'wnglywny / [..]šn* ‘take a [...] from the Evangelium’; HENNING proposed to restore *[fr]šn* ‘reading’, but no such word exists so the gap remains unfilled. The sense of the passage, however, is more or less clear.

prior knowledge of the material is assumed. BEDUHN has already pointed out that Manichaean ritual texts and hymns had to be voiced to be effective, and thus one can only understand a fragment such as this with reference to its oral ritual context.¹²

Another example is M 114, an oft-cited fragment containing Sogdian instructions for a liturgy centered around the 'Body and Soul' rite. The fragment indicates that parables were among the texts used therein (note that the titles cited are in Parthian):

... After this is the *Body and Soul* rite; first it is necessary that a preacher deliver the *Body and Soul* sermon. When the day draws to a close, let a parable be read, (namely) *The Prince with Candata's Son*. After this they should sing (the hymn) *Body and Soul*. Then say a short explanation ...¹³

The text gives specific instructions for when, in the sequence of the rite, each text is to be read. But it also presupposes knowledge of the sermon, parable, and hymn that it cites; it is assumed that the person using the text has an ability, whether by memory or by using another manuscript, to deliver the required texts. The liturgy was, of course, an oral communication, and by extension the parable required in this instance must have been delivered orally.

Parables are a particularly interesting textual genre for study from the various perspectives of orality, as the genre itself implies teaching aloud to an audience. It is not by chance that nearly all examples of Biblical parables are not simply cited but are spoken aloud by Jesus to an attentive audience. Likewise, there are examples in the Coptic *Kephalaia* of Mani himself preaching to an audience by means of parables. However, the parable as an independent text is attested only in Iranian languages; parables seem to have played an important role both in ritual and in the Elects' teaching of Hearers in the Manichaean community of Turfan.¹⁴

Another text informs us that a specific parable should be read on Jaidan Monday, the central day of the Bema, the most important Manichaean feast:

M 44/R/9–10/

[Sogdian] To be preached on Jaidan Monday: [Parthian] Furthermore it is said: There was a low-born man, and he loved the king very much ...¹⁵

12 See BEDUHN 2001, pp. 235–239 for an analysis of manuscripts like this from the perspective of speech act theory.

13 M 114, edited as BBBd in HENNING 1936, pp. 46f., my translation. In fact, the text literally reads 'yw 'zndfrm'yδ 'kty lit. 'deign to make a parable', which particular expression, a 2pl. imperative followed by a past infinitive, is a way of expressing a polite request in Sogdian. Here the text makes that polite request to the reader of the manuscript.

14 The very clear overview of SUNDERMANN (2009b, pp. 233–236) should be consulted in this regard.

15 Edited by COLDITZ 1987, pp. 300–302, my re-translation. Another fragment may likewise indicate the reading of a parable on Jaidan Monday, cf. SIMS-WILLIAMS 1981, p. 236f.

Not only is it clear that a particular parable is to be read at a certain time, but that it is to be read from the very manuscript in which the caption occurs. Further indication that the celebration of the Bema involved reading from texts is a well-known illuminated page depicting the Bema festival, in which an Elect holds a book aloft as if reading from it.¹⁶

Thus far we have encountered texts which state more or less explicitly that an oral reading should occur. Though these examples are strong evidence for the presence of oral delivery in Manichaean teaching and ritual, they are not the only pieces of evidence that one may muster to discuss orality in this context. But then the question arises as to how one should continue looking for such evidence, and what exactly qualifies as evidence. In order for such a study to be successful, I would argue, one should approach the extant Manichaean texts with a perspective broad enough to capture evidence much less explicit than a straightforward declaration of oral reading, indeed any evidence at all which is suggestive, even faintly, of some kind of orality. In this regard, a methodological concept introduced by the medievalist PAUL ZUMTHOR is quite useful:

*A sign of orality ... is everything in a text that informs us about the intervention of the human voice in its publication; that is, in the change by which this has passed, once or several times, from a virtual state into actuality and existed from then on in the attention and memory of a certain number of individuals.*¹⁷

The definition is quite broad. Statements such as the ones just presented that a given text is to be read aloud at a given time may be collected as a ‘sign of orality’, and so may other hallmarks of oral delivery discussed here, such as appeals to listen and introductory formulas.¹⁸ The third type of evidence discussed here, parable abstracts, brings some codicological considerations into the discussion.

Request for attention / appeal to listen

One of the hallmarks of oral delivery is direct address, not to a reader, but to a listener. Such addresses can be found in a wide variety of medieval texts¹⁹, and indeed Iranian Manichaean literature does not lack this feature. Appeals to a listening audience occur in a range of texts, including sermons and parables:

16 MIK III 4979a–b, cf. GULÁCSI 2001, pp. 70–75.

17 ZUMTHOR 1987, p. 37. Also: “Il nous arrive souvent de percevoir dans le texte la rumeur, éclatante ou confuse, d’un discours parlant de la voix même qui le porte. Chaque texte en cela demeure incomparable et exige une écoute singulière: il comporte ses propres *indices d’oralité*” (*ibid.*, my emphasis).

18 In particular these are referred to as “non-lexical” evidence in GREEN’s study, whereas “lexical” evidence concerns the very words used for ‘reading’, ‘reciting’, and so forth. The latter type will have to remain for a further study.

19 See e.g. CROSBY 1936, p. 100ff.

M 455/B/ii/1–2/ MKG(2095–2096)

ʾšnwyyd ʾsmʿh / brʾdrʾn fryʾngʾn / wjydgʾn ʾwd ngwšʾgʾn
 “Listen, beloved brethren, elect and auditors.”²⁰

M 1/279–280/

ʾwr ʾšnwyyd ngwšʾgʾn / ʾwryd ngwšʾgʾn ʾšnwyyd
 “Come, hear, Hearers. Come, Hearers, hear.”²¹

Both examples are Parthian. In the first example, it can be seen that the audience consists of both groups of Manichaeans, while in the second it is clearly Hearers, though in both it is probably an Elect who reads. The verb spelled *ʾšnwyyd* or *ʾšnwyyd* is a 2nd-person plural imperative — only a reasonable choice if directed at an attending audience.

In a Sogdian church-historical text describing Mani’s encounter with the Sasanian king, Mani must proceed through a series of Zoroastrian magi, convincing each in turn by means of a cleverly-told parable. The beginning of one is written thus:

KG 3/67–68/

rty xw βγ(y) / [mrmʾny w](ʾ)nw prmʾdʾrt nyʾwš mwyʾ yw prz-βr wʾβʾn kt yw
my(δ) ...

“And Lord Mār Mani thus said ‘Listen, magus, I will tell you a parable: One day...’”²²

This scenario further emphasizes that the parable was a text to be used in teaching, and even convincing, both lay believers as well as outsiders to the religion. But I draw attention to the 2sg. imperative *nyʾwš* ‘listen!’, demanding the priest’s attention to the coming orally delivered text. Interestingly, Mani uses the verb *nyʾwš*, which is the same verb on which the Sogdian word for ‘Hearer’, *nyʾwšʾk*, is based, rather than the common verb *ptywš* ‘listen!’ from the same root; this places him in the same relation to the magus as an Elect is to a Hearer.

In another parable, an appeal to listen may also occur, if the fragmented Sogdian text is correctly understood. The manuscript is badly damaged at this point, but the example is worth citing, and may be valid as it is the first line of the parable:

20 SUNDERMANN 1981, p. 125: “Höret ih[r], (geliebte Brüder)[?], Erwählte und Hör[er], ...”. GREEN 1994, pp. 96–99 and 204–205 has interesting comments about the reception of sermons by hearing, but also notes that especially collections of sermons could be meant both for public oral delivery and private reading.

21 MÜLLER 1913, p. 21: “Herbei! Höret Hörer, kommet herbei, Hörer, höret.” It should be noted that due to my use of the term ‘Hearers’, the translation results in a *figura etymologica* which does not exist in the original Parthian.

22 Edited by SIMS-WILLIAMS 1990.

AN/6/

rṭy n̄wkr k̄δry ṭȳw pt[γwš ʔz-ʔnt MN δ̣ȳnyh ZY MN smʔwtry]“And now, he[ar the parable of the Religion and the Ocean].”²³

Regardless of whether the verb is correctly restored, one wonders to whom *ṭȳw* ‘you (sg.)’ is addressed, or whether it is simply formulaic. Another scroll fragment possibly containing a parable may also attest a similar formula, though the Sogdian text is again damaged at the relevant point: So 13101/14 [*pt[γʔwš ZY bg ʔȳw ʔz-ʔnt* “listen, lord, to a parable.”²⁴

Parable abstracts

The Sogdian parable of the ‘Religion and the Ocean’ is extant in two versions: one a redaction of more than 130 lines in the long scroll known as the ‘Parable Book’, and the other on the narrow fragment M 7420 of about 25 short lines which summarizes each of the parable’s ten points by only three or four key-words per point (both were edited by Professor SUNDERMANN)²⁵, for example:

§9 (abstract)

Ninth, concerning the twice-daily raising of the tide.

§9 (long redaction, epimythion)

Ninth, the strong giant of the ocean, which raises the tide and makes the whole ocean increase, is the Glory of the Religion ...

The paper strip on which this text is written was cut from an older Chinese scroll, then lined and ruled specifically for it; today the beginning and end have been lost. COLDITZ has shown in a recent study that this text, and a number of similar ones, should be understood not simply as shorter versions of parables but as *abstracts* which capture, intentionally, the most important key words and phrases.²⁶ For some abstracts, a corresponding longer redaction is known (such as the parables of the lowly-born man and of the five brothers).²⁷ There are also examples of whole pages that contain a number of abstracts, most quite cryptic

23 The text was edited by SUNDERMANN 1985, pp. 19–33: “Und] jetzt nun hö[re die Erzählung von der Religion und [vom Weltmeer.]”⁴.

24 The fragment is still unedited, but the line is published in RECK 2006, p. 74. One could in theory restore the verb [*n[γʔwš* instead, especially in light of the text of KG 3.

25 That fragment was first edited as ANe by SUNDERMANN 1985, p. 36; for further comments on it see COLDITZ 2011, pp. 16–19. A second abstract of this text may exist on the fragment So 18070, but the fragment is too damaged to draw conclusions. The ‘Parable Book’ as well as related fragments are all being edited anew by the present author.

26 See COLDITZ 2011, pp. 19–22.

27 For an edition of the latter parable with corresponding abstract, see RECK 2009b.

since the longer version is not extant. The page M 127 (to which M1088 has recently been joined)²⁸ may contain up to ten abstracts in Sogdian. The abstracting technique seems, from that page, to have been simply to summarize the main narrative and epimythion in a few lines. In the following example, the gist of the narrative, as well as the moral point of it, are both quite clear despite the conciseness of the text. But what the Manichaean interpretation was can only be guessed at:

M 127/10–14/

One man was on the back of a [...] camel. / As people asked: where / are you going?
He thus answered: I am going there, / where the mount may be taking me. He
who / holds the pig's tail, is led to dirt and filth.²⁹

The concise and abbreviated style of these abstracts is indicative of a mnemonic script aiding oral delivery, an *aide-mémoire*.³⁰ By providing a brief summary or the relevant keywords, such manuscripts would have assisted the lector, an Elect, with the oral delivery of a longer version.³¹ The lector must have had prior familiarity with a 'base' text and would have been able to recite or improvise it with help from the abstract. Indeed, the delivery probably differed slightly each time it was given. Additionally, the loose page format of M 7420 further supports the idea that it was meant for use in an oral delivery scenario. If we recall the liturgical instructional text M 114 referred to previously, we note that it instructs one to read the 'Parable of the Prince with Candata's Son'. One would only be able to read it if one already knew the parable or had access to a written text, abstract or not, which would have been orally delivered. This text is a good exemplar of the issues at stake in our discussion. The Manichaean liturgical context appears to have been some kind of combination of literacy with orality. Despite the Manichaean emphasis on writing, their use of it was such that it coexisted with either (or both) a capacity to learn, remember, and orally deliver extensive texts and/or an ability to improvise the oral delivery thereof. One usually draws a contrast with the Zoroastrian tradition in this discussion, as that tradition emphasizes oral transmission over written transmission (it is worth remembering that the Zoroastrians wrote books, too). Though we have no detailed information on how the Manichaeans learned their hymns, liturgies, confessions, parables and so forth it is clear that they did not completely reject oral methods of transmission and recital.

28 For M 127 see MORANO 2009, pp. 175–178. MORANO has recently discovered that M 1088 completes the page of M 127 without a gap, for the complete text see MORANO 2013.

29 MORANO 2009, p. 177. The 'Three Fishes' text published as TaleC by HENNING (1945, p. 471) is from this very manuscript page.

30 Suggested already by BEDUHN 2001, p. 190 with regards to the abstract of the parable of the 'Religion and the Ocean'.

31 COLDITZ 2011, p. 22.

Another example, the damaged and badly faded bifolio M 258 likewise seems to contain a number of parable abstracts in Parthian. The abstracts of this page are each only a phrase long, beginning with the word *až* ‘about’:

V/1–3/

ʾ[c] / (dy)w (ky)[ʾw] (cfʾr) br(ʾdr)ʾ(n) [ʾwjd] / (ʾwd qsd r brʾd ʾw dyw ʾwjd)

“About the demon who killed four brothers and the smallest brother killed the demon.”

However, it is not clear whether they should be considered only as abstracts in the sense described here, or as perhaps an index to a book of parables.³²

Parable abstracts require an oral delivery scenario or recital; it is hardly sensible to conceive of them as meant for individual reading. Abstracts then encourage us to think of the parable genre as an orally-delivered one, as COLDITZ already has suggested, and thus that the manuscripts of full-length parables could likewise be exploited for information on oral delivery.

‘Once upon a time’

A well-known characteristic of oral delivery or oral performance is the use of repetitions or formulas.³³ In Iranian textual traditions, one may point to those repetitions of words, phrases, and whole stanzas that have been studied as evidence for oral transmission in Avestan texts.³⁴ Introductory phrases or formulas are one type of repetition; rather than functioning to unite the lector with the audience as with requests to listen, these phrases “appeal to the fondness of the audience for hearing things said in a familiar way.”³⁵ The most familiar to us might be that known from the beginning of European fairy tales: ‘once upon a time’ (French ‘au temps d’autrefois; il était une fois’ and German ‘es war einmal’). It is striking then, that the Sogdian equivalent of this expression is found in no less than five different parables (not all parables, of course, have an extant beginning):

AN/138–139/

rtm(s) (t)ym mʾyδptywšty ʾYKZY prʾw ʾnyʾwr zmnw (ʾ)[δw kyrmy] wmʾtʾnt

“And further is heard: ‘Once upon a time there were [two snakes]’”³⁶

32 The page has never been edited in its entirety. SUNDERMANN 2009a suggested that one abstract from the page implies an Iranian version of the tale of the ‘Emperor’s New Clothes’(!), while the text cited is perhaps an abstract of the parable of the five brothers, cf. COLDITZ 2011, p. 16 and RECK 2009b, pp. 252–254.

33 CROSBY 1936, p. 102f.

34 See for example the important work of SKJÆRVØ 1994, 2005.

35 CROSBY, *loc. cit.*

36 SUNDERMANN 1985, p. 28: “Ferner wurde vernommen, daß einst z[wei Schlangen] waren, ...”.

L103/R/1–2/

pr ny'wr zmnw 'δw t'yt m't'nt

“Once upon a time there were two thieves”³⁷

Ch/U 7115/V/1–2/

pr 'ny'wr z-mnw 'yw w'ywkw mrt'y 'skws(!)

“Once upon a time there was a hunter”³⁸

TaleE/19–21/

qδwtyprny'wrjm(n)[w...]/r'mndy'βyy'ty[']zt[yw...]/βyyjyβr'nšw'zskwn[...](δ)I

“Once upon a time ... always roving and exiled ... he would go unhappy”³⁹

O 9078/1

rty tym pr 'ny'wr (zmnw)

“Once upon a time”⁴⁰

The phrase consists of *pr* ‘at, in’, *'ny'wr* (a contraction of *'ny'* + *y'wr* lit. ‘another time’) ‘formerly, autrefois’, and *jmnw* ‘time’: lit. ‘in a former time’.⁴¹ In another Sogdian parable, the beginning is similar but uses the word *'yw-p't* ‘once’ rather than the longer formula.⁴²

So 11603+/4–5/

w'nw c'nw przβr wxsty 'yw-p't '(y)[w xrwšy]/wm't

“As it is said in the parable: ‘Once there was a rabbit’”⁴³

In these examples, it is not only the phrase *pr 'ny'wr zmnw* ‘once upon a time’ which is formulaic, but also that it is accompanied by the introduction of the main character(s) of the narrative and a verb ‘was’. That these texts open with such a formula is almost unquestionably a sign of either oral delivery or oral performance. The question is to which of the two – oral delivery or oral performance – the formula’s existence in writing points.

In fact, we could argue for both. The formula introduces a parable, which for reasons detailed in previous sections ought to be regarded as an orally delivered text. In other words, the introductory formula under discussion here would have been read aloud from the manuscript, along with, of course, the rest of

37 Edited in SIMS-WILLIAMS 1981, p. 236.

38 Edited in RECK 2009a, p. 10: “Es war einmal vor langer Zeit ein ... Jägersmann”. The strange form *'skws* is probably an error for the 3.sg. āz-impf. *'skw'z*.

39 SUNDERMANN (1985, p. 28, n. 93) correctly suggested that the formula also occurs in this text; the significance and meaning of the phrase was unknown to HENNING (1945, p. 473f.) who first edited it. It is unclear from the ms. where the text begins and ends, and whether the story begun by this formula is embedded within another, different text.

40 The rest of the text on this fragment is not preserved, unfortunately.

41 GERSHEVITCH 1954, §85, n. 1 and §479.

42 See HENNING 1936, 106 for a discussion of *'yw-p't* ‘once (only), nur einmal’.

43 Ed. RECK 2009a, p. 7f.: “... so wie <im> Gleichnis gesagt wird: Es war einmal ei[n Hase] ...”.

the parable. Evidence that the authors of the texts which begin with *pr ny'wr zmnw* themselves conceived of those texts as existing in oral setting is that, in two instances, the Sogdian conjunction *kaδuti* (Manichaean *qδwtγ*, Sogdian 'YKZY'), which most often is used to introduce direct speech, precedes the 'once upon a time' formula, marking it out in quotations, as it were.

But the formula also points to the heritage of the parable's narrative core as a folktale prior to its adaptation as a parable by the Manichaeans. Indeed it is because the Manichaeans frequently did adapt existing (folk)tales into parables that we find all attestations of this formula in parables.⁴⁴ This narrative material could only have been acquired orally.

Some conclusions about oral delivery

Professor SUNDERMANN, in his important study of the Iranian Manichaean literary-categorical terms, implied in several places that oral delivery was the primary mode of reception of Iranian Manichaean prose literature in particular. It is worth citing at length the conclusion of his analysis of the Parthian term *wifrās* 'sermon':

... *wifrās* originally and actually represented the oral sermon, ... but then in the course of a progressive regularization of the forms of Manichaean worship, the wording of the sermons was also fixed in writing, either for the purpose of annual re-reading, or as the *guideline and basis for free address*.⁴⁵

It is clear that SUNDERMANN allowed for the possibility that the manuscripts of a sermon might not represent the only fixed version of a given text, nor even a fixed version at all, but simply the only version that is available to modern scholars. In other words, the setting down of a text in writing need not mean that that text ceased to exist in any other version besides the written one. One of the important conclusions of his study was that the literary-categorical terminology of Manichaean texts could shed light on the actual use of the manuscripts. That same possibility has been discussed here for the parables. On one hand, the parable abstracts require a scenario of oral delivery, but on the other, oral delivery can at least also be envisaged as one of several possibilities of the realization of the longer parable texts.

In particular, the benefit of a perspective such as 'signs of orality' is that it allows us to include all manner of information giving any clue about the

44 An example for which a non-Manichaean 'folkloric' version is known is the 'Monkey and the Fox' (see SIMS-WILLIAMS 2010), which appears in *Æsop*. Evidence for the Manichaeans incorporating orally acquired material into various texts is also discussed in SKJÆRVØ 2009.

45 SUNDERMANN 1984, p. 232. My translation and emphasis.

oral background of a written text. So, an introductory formula such as ‘once upon a time’ is evidence of orality prior to the text’s being fixed in writing, and may also be evidence of the oral delivery of that very written text. These ‘signs’ are rife in Iranian Manichaean literature, from the more explicit, such as the instruction in a Parthian Monday-hymn to “Read ye the strict law and the writing”⁴⁶ to less obvious considerations such as the codicological (the shape and design of an abstract fragment) and paleographical (for example, YOSHIDA suggested to me in person that the purpose of the rather large script in the ‘Parable Book’ could be to facilitate oral delivery). Indeed, terms of literary genre such as *wifrās* ‘sermon’ and *āzand* ‘parable’ that suggest an oral background, according to SUNDERMANN, can also be considered ‘signs of orality’ from the perspective of this study.

Works cited

- BEDUHN, J.D. 2001: *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*. Baltimore/London.
- COLDITZ, I. 1987: “Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen.” In: *Altorientalische Forschungen* 14/2, pp. 274–313.
- 2011: “Parabeln und Parabelabstrakta – Beobachtungen zu gattungsübergreifenden Lehr- und Erzählmotiven in den iranischen Manichaica.” In: Z. ÖZERTURAL/J. WILKENS (eds.): *Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werkgeschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*. Berlin/Boston (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge, 17), pp. 13–26.
- CROSBY, R. 1936: “Oral Delivery in the Middle Ages.” In: *Speculum* 11/1, pp. 88–110.
- DURKIN-MEISTERERNST, D. 2008: “Aspects of the Organization of Manichaean Books in Central Asia.” In: *Gazette du livre médiéval* 52–53, pp. 1–15.
- 2009 et al. (eds.): *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mittelliranischer Zeit. Vorträge eines Colloquiums zu Ehren W. Sundermanns*. Wiesbaden (Beiträge zur Iranistik 31).
- GARDNER, I./S.N.C. LIEU 2004: *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge.
- GERSEVITCH, I. 1954: *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford (Publications of the Philological Society 16).
- GRAHAM, W.H. 1993: *Beyond the Written Word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge.
- GREEN, D.H. 1994: *Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800–1300*. Cambridge.
- GULÁCSI, Zs. 2001: *Manichaean Art in Berlin Collections*. Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum; Series Archaeologica et Iconographica 1).

46 M 5860 i/r/i/6–10/, ed. SUNDERMANN 1984, p. 232: “Das strenge Gesetz und die Schrift leset ...”.

- HENNING, W.B. 1936: "Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch." In: *Abhandlungen der (Königlich-) Preussischen Akademie der Wissenschaften* 10, pp. 1–143.
- 1943: "The Book of Giants." In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, pp. 52–74.
- 1945: "Sogdian Tales." In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, pp. 465–487.
- LIEU, S.N.C. 1992: *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen.
- MORANO, E. 2009: "Sogdian Tales in Manichaean Script." In: DURKIN-MEISTERERNST *et al.* 2009, pp. 173–200.
- 2013: "Una pagina da un libro sogdiano manicheo di storielle, parabole e aforismi." In: M. CAPALDO/P. LENDINARA/M. NEGRI (eds.): *ΦΙΛΟΙΝ: Scritti in onore di Mario Enrietti e Renato Gendre*. Alessandria (Alexandria VI), pp. 327–334.
- MÜLLER, F.W.K. 1913: "Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnāmag)." In: *Abhandlungen der (Königlich-) Preussischen Akademie der Wissenschaften* 5, pp. 1–40.
- RECK, CH. 2006: *Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*. Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 18/4, Mitteliranische Handschriften, Teil 1).
- 2009a: "Soghdische manichäische Parabeln in soghdischer Schrift mit zwei Beispielen: Parabeln mit Hasen." In: DURKIN-MEISTERERNST *et al.* 2009, pp. 211–224.
- 2009b: "Snatches of the Middle Iranian 'Tale of the Five Brothers'." In: J.D. BEDUHN (ed.): *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*. Leiden, pp. 241–258.
- SIMS-WILLIAMS, N. 1981: "The Sogdian Fragments of Leningrad." In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44, pp. 231–240.
- 1990: "The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the court of the Shahanshah." In: *Bulletin of the Asia Institute* 4 [= *In honor of Richard Nelson Frye. Aspects of Iranian Culture*], pp. 281–288.
- 2009: "The Bactrian fragment in Manichaean script (M 1224)." In: DURKIN-MEISTERERNST *et al.* 2009, pp. 245–268.
- 2010: "A haunch of meat: A fable of Aesop in Sogdian and Old Turkish." In: R. PINTAUDI (ed.): *Papyri graecae Schøyen (PSchøyen II). Essays and texts in honour of Martin Schøyen*. Firenze, pp. 197–201.
- SKJÆRVØ, P.O. 1994: "Hymnic Composition in the Avesta." In: *Die Sprache* 36, pp. 199–243.
- 2005: "The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth." In: *Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies* 5/1–2, pp. 1–23.
- 2009: "Reflexes of Iranian oral traditions in Manichean literature." In: DURKIN-MEISTERERNST *et al.* 2009, pp. 269–286.
- SUNDERMANN, W. 1984: "Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer." In: W. SKALMOWSKI/A. VAN TONGERLOO (eds.): *Middle Iranian studies: Proceedings of the International Symposium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982*. Leuven, pp. 227–241.
- 1985: *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*. Berlin (Berliner Turfantexte 15).

- 2009a: “The Emperor’s New Clothes.” In: *Bulletin of the Asia Institute* 19, pp. 211–214.
- 2009b: “Manichaean Literature in Iranian Languages.” In: R.E. EMMERICK/M. MACUCH (eds.): *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature*. London (A History of Persian Literature, vol. 17), pp. 197–265.
- TREMBLAY, X. 2001: *Pour une histoire de la Sérinde: le manichéisme parmi les peuples et religions d’Asie Centrale d’après les source primaires*. Vienna (Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik 28).
- ZUMTHOR, P. 1987: *La lettre et la voix (de la ‘littérature’ médiévale)*. Paris.