

Qut: Ein Grundbegriff in der zentralasiatischen Religionsbegegnung

Von HANS-JOACHIM KLIMKEIT

Qutluğ Bolzun! („Möge es glücklich sein“, „Möge euch Glück beschieden sein“), so betitelt der italienische Turkologe Alessio Bombaci seinen bedeutsamen Aufsatz über den Begriff *Qut* bei den Türkvölkern Zentralasiens¹. Auch wir möchten dieses „Glück auf“ dem Jubilar zurufen und dabei die religionsgeschichtlichen Linien der philologischen Untersuchung von Bombaci ausziehen, um den Begriff in den Türk Sprachen Innerasiens in vorislamischer Zeit sichtbar zu machen, der wie kaum ein anderer das mitumfaßt, was durch die Termini „Heil“ und „heilig“ angedeutet wird. Es ist von daher verständlich, daß dieser Terminus zu einem Schlüsselbegriff in der so vielfältigen Religionswelt Zentralasiens werden konnte. Es ist, als ob die verschiedenen Religionen mit ihren unterschiedlichen Ausgangspunkten hier einen gemeinsamen Nenner gefunden hätten, der sicherlich unterschiedlich verstanden wurde, aber doch eine gemeinsame Sprachbasis für eine Kommunikation darstellte. War man doch in Zentralasien als Drehscheibe Asia Majors darauf angewiesen, nicht nur nebeneinander sondern auch in der Begegnung zu leben, welcher Sachverhalt sich auch deutlich in den Dokumenten der hier vertretenen Religionen, der einheimischen Volksreligion, des Buddhismus, des Manichäismus und des Christentums spiegelt. Die Übernahme von Stilelementen wie auch von Inhalten aus der einen Religion in die andere vollzog sich hier in fast natürlicher Weise. Freilich war der Buddhismus in diesem Konzert der religiösen Stimmen bis zur Ausbreitung des Islam zunehmend tonangebend, wenn man vom manichäischen Turfan absieht. Sowohl manichäische wie christliche Schriftsteller und Übersetzer haben sich bemüht, sich einer buddhistischen Terminologie zu befleißigen und sich einer *interpretatio buddhistica* ihrer Inhalte zu unterwerfen. Besonders auffallend ist das in den chinesischen Texten aus Tunhuang, aber auch schon die turfanischen Zeugnisse manichäischer und christlicher Provenienz legen bereitetes Zeugnis von diesem Sachverhalt ab.

Allerdings unterliegen alle geistigen Inhalte, die in eine Türk-Sprache übersetzt werden, naturgemäß auch einer *interpretatio turcica*. Die zur Verfügung stehenden Begriffe für Gott, Seele, Glück, Heil usw. waren

¹ Cf. Bombaci, 1965, 284 ff.; 1966, 13 ff.

durch eine literarisch wenig entwickelte nomadische Sprache vorgegeben, konnten deshalb aber auch neu interpretiert und weiterentwickelt werden. Dabei blieben allerdings bei der geringen Differenzierung abstrakter Begriffe manche Zweideutigkeiten bestehen. So ist es z.B. dem Begriff *tängri* nicht von vornherein anzusehen, ob er den Himmel meint, oder eine Personifizierung des Himmels, oder eine konkrete Gottheit, wie im eindeutigen Fall *kün tängri* „Sonnengott“ oder *ay tängri* „Mondgott“, wo der Terminus durch einen adjektivischen Zusatz konkret qualifiziert ist.

Wesentlich vieldeutiger ist der Begriff, dem wir uns zuwenden wollen, und der in der schamanistischen Religionspraxis bis in die Neuzeit hinein die Bedeutung „Seele“ hat. Allerdings sind uns schriftliche Zeugnisse aus früher Zeit für diese Bedeutung selten belegt, was freilich damit zusammenhängt, daß die frühesten Texte die Religiosität des Herrscherhauses spiegeln und kaum Einblicke in das schamanistische Volksleben gewähren.

1. *Qut* als Königsheil

Die früheste Verwendung des Wortes *qut* und seiner adjektivischen Ableitung *qutluğ* ist in jenen alttürkischen Inschriften zu finden, die aus der Gegend des Orchon-Flusses in der Mongolei stammen und ins 8. Jahrhundert zu datieren sind. Es sind Zeugnisse jenes Türkstammes, der bei den Chinesen als T'u-chüeh bekannt war. Dieser Stammesverband hat in der Gegend des ihm heiligen Ötükän-Gebirges ein früher schon einmal gesammeltes Türkvolk wiedervereinigt, umliegende Völkerschaften unterworfen, die Abhängigkeit vom chinesischen Nachbarn aufgehoben und ein mächtiges Steppenreich etabliert. Einer der maßgeblichen Herrscher gestalten dieser Geschichtsperiode war Bilgä Khan (716-734), der in der Grabinschrift seines jüngeren Bruders, des Prinzen Kül, als der „Gott- (oder Himmels-)gleiche, himmelsgeborene“ (*tängritäg tängridä bolmis*) türkische Khan vorgestellt wird². In diesem religionsgeschichtlich aufschlußreichem Text wird betont, daß das Ötükän-Gebirge der Ort ist, von dem aus das Reich zu regieren sei. Die Leistung der Stammeseinigung von diesem Orte aus beruht für Bilgä Khan nun darauf, daß der Himmel ihm gnädig war und ihm *Qut*, was hier so viel heißt wie „Macht, Kraft, Stärke“ verlieh. Dadurch wurde er in die Lage versetzt, das Volk, das in alle Winde zerstreut war, zu sammeln und physisch und numerisch zu stärken: „Da der Himmel gnädig war und mir *Qut* verlieh, bestieg ich den Thron. Als ich den Thron bestiegen hatte, sammelte ich die Armen und das elende Volk zusammen. Ich machte aus dem armen Volk ein reiches, aus dem geringen Volk ein zahlreiches.“³

Hier wie an anderen ähnlichen Stellen ist *Qut* eindeutig die Macht, die den erfolgreichen Herrscher auszeichnet und ihn gerade zum regieren befähigt. Das schließt in sich, daß er dem Volk ein Land sichert und ein

² Cf. Tekin, 231.

³ Ib.

Gesetz (*törü*) erläßt, daß den Bestand des Reiches (*il*) sichert. Das *Qut* des Königs ist also Voraussetzung dafür, daß es dem Volk (*bodun*) wohlergeht. Zahlreiche Herrscher haben sich in ihrer Titulatur als mit *Qut* begabt ausgegeben, indem sie das Adjektivische *Qutluğ* ihrem Namen zufügten. Bezeichnend ist dabei, daß das *Qut* des Herrschers häufig als vom Himmel verliehen aufgefaßt wird. Das kommt deutlich zum Ausdruck in der Wendung „himmlisches *Qut*“ (*tängri qut*) oder auch in der expliziten Feststellung, daß ein Herrscher sein „Glück vom Himmel erhielt“ (*tängridä qut bulmiš*), wie dies etwa vom uigurischen Khan Il Tutmis Bögü (759–780) gesagt wird.

In der Inschrift, die dem von uns vorher genannten Bilgä Khan gewidmet ist, wird der Titel des Herrschers des Basmil-Stammes als *İduq-Qut* angegeben. Das Wort heißt so viel wie „heiliges *Qut*“. Der Titel wird von den uigurischen Königen übernommen, die die T'u-chüeh in der Herrschaft der zentralasiatischen Steppe ablösten und von 740 bis 840 regierten. Jedenfalls trägt der 2. Herrscher der uigurischen Dynastie, Il Itmiš Bilgä (747–759), den Titel, den er wahrscheinlich von seinem Vorgänger übernommen hat, der die Basmil im Jahre 744 besiegte. Und die manichäischen Könige, die nach der Annahme der persischen Lichtreligion durch Bögü Khan im Jahre 762 von Kočo bei Turfan aus regierten und der Stadt den Namen Idi-qut-Shahri gaben, behalten die Bezeichnung bei, ebenso wie sie zT den Titel *Qutluğ* beibehalten. Aufschlußreich sind ferner andere Bestandteile ihrer Titulatur. Da sagen z.B. manichäische Herrscher, daß sie „das *Qut* vom Mondgott empfangen“ (*ay tängridä qut bulmiš*). Ob sich der Titel bereits auf Il Tutmis Bilgä bezog, ist unklar. Wichtig ist aber, daß der Mondgott nach manichäischem Verständnis kein anderer ist als der Erlöser Jesus, „Jesus der Glanz“. Nach der manichäischen Dogmatik residiert „Jesus der Glanz“ im Mond. Er ist eine Erscheinungsform des „Dritten Gesandten“, der in der Sonne wohnt⁴. In der preisenden Hymnik jedoch, die dem Verständnis des Laien entsprach, waren Sonne und Mond konkrete manichäische Erlösergottheiten, die als Mithra und Jesus aufgefaßt wurden. Von der Gleichsetzung des Mondgottes mit Jesus her ist es dann verständlich, daß manichäische Herrscher ihr Amt legitimierten durch Wendungen wie „der aus dem Mondgott geborene“ (*ay tängridä bolmiš*), oder „der Glück fand im Mondgott“ (*ay tängridä uluğ bolmiš*). Alp Bilgä Qagan (808–821) scheint der erste Herrscher zu sein, der den vorher genannten Titel trug „der *Qut* fand im Mondgott“. Derlei Angaben werden dann noch erweitert durch die Einbeziehung des Sonnengottes (*kün tängri*).

Mit diesen Titeln wird Licht auf das bemerkenswerte Phänomen des manichäischen Königtums geworfen. Daß sich die Gnosis, die ursprünglich der Welt entfliehen will, wieder in der Welt einrichtet und hier sogar ein Königtum etabliert, mußte theologisch gerechtfertigt werden. Der

⁴ Cf. Boyce 6.

Herrscher ist nicht nur einer, „auf dem das große *Qut* ruhte“ (*uluğ qut ornanmiš*), wie es von einem König des 10. Jhs. heißt, sondern er ist direkt von dem Erlöser in seinen sichtbaren Himmelserscheinungen zum Amte berufen.

Sicherlich ist die Verbindung des Königtums mit Sonne und Mond eine alte iranische und zentralasiatische Tradition. Aber es ist doch auffällig, daß die Bezugnahme auf Sonne und Mond in der uigurischen Königstitulatur erst nach dem Kontakt mit dem Manichäismus erfolgte. Und erhärtet wird die manichäische Deutung der Titulatur dadurch, daß ausgerechnet der Qagan Alp Qutluğ (779–789), ein Gegner der Manichäer, in seinem Namen auf die Verbindung zu Sonnen- und Mondgott verzichtete.

Ganz manichäisch ist nun das *Qut* des Königs begründet, wenn es in einem manichäischen Manuskript aus der Zeit zwischen 821 und 824 unter Hinweis auf die Siebener- und Zwölfergruppe manichäischer Mächte, auf die hier nicht einzugehen ist, heißt: „Macht und Hilfe mögen kommen von den sieben und den zwölf Mächtigen und Starken und mögen ruhen auf dem *Qut* unseres schönen, herrlichen, edlen, leuchtenden, tapferen, erhabenen mächtigen König.“⁵ Hier ist *Qut* nicht mehr nur die königliche Würde und Kraft der früheren Zeit, sondern geradezu die Seele des Herrschers, als welche der Begriff sicherlich auch in anderen Fällen zu deuten ist.

Eindeutig manichäisch aufgefaßt ist nun auch *Qut* als von Gott verliehene königliche Herrscherkraft und Majestät in einem Titel, der im Turfanfragment T II D 135 genannt wird: „Der große König, der von Gott (bzw. dem Himmel) die Majestät erhalten hat (*uluğ ilig tängridä qut bulmiš*), der durch eine Tüchtigkeit (*ärdämin*) das Reich regiert, der heldenhafte, majestätische (*qutluğ*) ruhmreiche weise Uiguren-Khan, der Sohn Manis.“⁶ Indem der König in ein Kindschaftsverhältnis zu Mani als dem Religionsstifter und Erlöser gesetzt wird, was durch den mittelpersischen Ausdruck *zahag*, „Kind, Abkömmling“ zum Ausdruck gebracht wird, macht die Titulatur klar, daß nicht nur der Segen des Himmels auf ihm ruht, sondern daß er auch als Schirmherr der manichäischen Kirche eine besondere Stellung innehat und sich direkt auf Mani – wohl im Sinne einer „Emanation“, wie Müller das Wort übersetzt – berufen kann. Ja es kann von ihm als Beschützer der Kirche sogar heißen, daß er „mit dem *Qut* der Kirche angetan ist“ (*nom quti kädilmiš*). Auf einer uns erhaltenen Miniaturmalerei wird seine enge Verbindung zur Kirche dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er kniend einem Bischof die Hand reicht; die Gesamtkomposition der oberen Bildhälfte, wo er mit Begleitern in voller Rüstung dem Bischof und seinem Gefolge gegenübersteht, macht deutlich, daß er oberste kirchliche Repräsentant zwar höher steht als er, beide Mächte aber doch in einem dualistischen Verhältnis zueinander gesehen werden⁷. Wie dieses

⁵ Zit. nach Bombaci 14.

⁶ Müller 1912, 209.

⁷ Cf. Le Coq 1973, Taf. 8 a, Bild a.

Verhältnis der politischen zur kirchlichen Macht auch im einzelnen dargestellt gewesen sein mag, deutlich ist, daß der manichäische König sein *Qut* und seinen Rang daher hat, daß er als „Gehilfe der Wahrhaftigen“ und Bewahrer der Religion gilt, und daß er zugleich auch an der Spitze der Hörerschaft steht und diese behütet. Seine Stellung, die Licht auf sein *Qut* wirft, wird deutlich in einem mittelpersischen Text, der der zitierten Titulatur im Fragment T II D 135 vorausgeht. Hier heißt es: „(Die Engel) mit den Ihrigen, den Helfern, mögen selbst schützen und behüten die gesamte Gemeinschaft der ‘Hörer’; zuvörderst den großen Herrscher, die große Majestät, den guten, gesegneten, würdig der beiden Glückseligkeiten, der beiden Leben, der beiden Herrschaften: Leibes und der Seele, den Bewahrer des Ostens, ‘den Bewahrer der Religion und Gehilfen der Wahrhaftigen’, den ‘Hörer’, den Glänzenden, den Diademträger, den Herrscher gepriesenen und gesegneten Namens.“⁸ Das mittelpersische *vazarg parah* (so von Müller transkribiert), „große Majestät“ auch „Große Glorie“, entspräche nur z. T. dem Uigurischen *uluḡ qut*; denn nicht ein persischer Begriff alleine deckt das ab, was mit *Qut* gemeint ist, und so sehen wir, daß auch andere Termini herangezogen werden, wie jener Begriff von den „beiden Glückseligkeiten“ (*do xunukii* von Müller transkribiert), um der Vorstellung von der „Majestät“ des Königtums nach seiner manichäischen Seite hin in der archaisch wirkenden Kirchensprache gerecht zu werden.

Ein ergänzend zu nennender mittelpersischer Text, der dem Turfanfragment M1 entstammt und sich auf den Herrscher Alp Bilgä bezieht, der gerade von sich sagt, daß er sein *Qut* vom Mondgott empfangen habe, nennt den Herrscher „das glänzende ‘Glieð’ des Lichtgesandten (Mani)“ und bringt damit in eigener Weise seine besondere Verbindung zum Erlöser zum Ausdruck.⁹

2. *Qut als Ortssegen und Schutzgeist*

Haben wir gesehen, wie das *Qut* des Königs ihn als Machträger auszeichnet und ihm entweder von Natur aus zukommt oder als besondere Gnadengabe verliehen wird, wobei die Manichäer diese Verleihung durch die Grundkonzeptionen ihrer Theologie untermauern, so ist nun zweitens hervorzuheben, daß *Qut* als charismatische Kraft auch auf einem Thron oder gar einem Land ruhen kann. So heißt es von einem manichäischen König, der als „unser himmlischer *İduq-qut* apostrophiert wird: „Das *Qut* des Landes Ötükän, das *Qut* der ersten weisen Königs, der Väter der Könige, das *Qut* dieses heiligen Thrones, möge auf unserem himmlischen *İduq-qut* ruhen.“¹⁰

Das *Qut* des Landes Ötükän, des heiligen Ursitzes der Türken, den sie als Mittelpunkt der Welt empfanden und von dem aus sie das Reich regierten, wird nicht nur einmal angerufen. In einer anderen Wendung kann es

heißen: „das *Qut* des Landes Ötükän geruhte uns Kraft (*küč*) zu geben.“¹¹ In dem Maße, in dem sich der machtpolitische Schwerpunkt des Türkentums in die Turfan-Oase verlagerte, konnte dann auch dem von Kočo regierten Land ein eigenes *Qut* zugesprochen werden. Und dieses Landes-*Qut* erscheint fast in personaler Form als Landesgottheit, wenn es im uigurischen Maitrisimit neben anderen buddhistischen Gottheiten angerufen wird als „das *Qut* des Glücklichen (*qutluḡ*) Reiches von Kočo“¹². Von dieser hier anklingenden Personifizierung ist es dann nicht mehr weit zur tatsächlichen Bezeichnung des *Qut* als Schutzgeist. Das geschieht dort, wo der Begriff in Zusammenhang gebracht wird mit dem iranischen Wort für Geist: *wāxs* (in uigurischer Form *vaqšik*); *qut vaqšik* kann geradezu als personale Gottheit erscheinen.

3. *Qut als manichäischer Begriff*

Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, die manichäische Deutung des Königheils kennenzulernen. In diesem Zusammenhang war auch die Rede von *Nom Quti*. Ist der König einerseits mit dieser geistigen Größe „bekleidet“, so steht sie seinem *Qut* doch andererseits gegenüber. Denn es handelt sich bei *Nom Quti* um die Majestät, die den höchsten Vertretern der Kirche zukommt, die als Repräsentanten der geistlichen Macht der weltlichen Macht gegenüberstehen. Ja, *Nom Quti* ist geradezu der Geist der Kirche selbst; er wird auf die Bischöfe anlässlich ihrer Einweihung herabgefleht und er inspiriert die Träger geistlicher Würde. Da *Nom* – vom Griechischen *nomos* abgeleitet – auch das buddhistische *dharma* wiedergibt, wird der Begriff *Nom Quti* auch mit „Majestät des Gesetzes“ übersetzt. Kosmologisch handelt es sich um jene Erlösergestalt, die aus dem Lichtreich hervorgegangen ist und eine Form des „Dritten Gesandten“, des Erlöserprinzips, neben „Jesus dem Glanz“ und seiner weiblichen Partnerin, der „Lichtjungfrau“, darstellt. Diese Heilsgröße stellt soteriologisch die „Große Vernunft“ dar, die in den mitteliranischen Texten als „Vahman“ angerufen wird und in den westmanichäischen Texten als „Großer Nous“ erscheint. Diese Größe ist es, die die Kirche insgesamt erleuchtet, denn sie bringt ihr die erlösende Erkenntnis.

Im Rahmen großer makrokosmisch-mikrokosmischer Korrespondenzen entspricht das *Qut* als Erlösungsprinzip anthropologisch jenem *qut*, das als einer der fünf „Seelenglieder“ im Menschen selbst angelegt ist. Dieses *qut* kann im Türkischen dann aber auch zur Seele des Menschen selbst werden, die der Erlösung bedürftig ist und durch die rechte Erkenntnis dann auch erlöst wird. Als solche ist das *qut* aber nicht nur in Menschen, sondern in allen Lebewesen, selbst in Pflanzen, ja in der Erde und im Wasser vorhanden, sich allenthalben nach Befreiung von der Materie sehnend. Diese Erlösungssehnsucht des *qut* als des in der Welt verstreuten

¹¹ Ib. 17.

¹² Ib.

⁸ Müller 1912, 209.

⁹ Cf. Id. 1913, 9.

¹⁰ Zit. nach Bombaci 15.

Lichts kommt deutlich zum Ausdruck in dem Turfanfragment T II D 178, wo es heißt: „Das *qut* der Erde und des Wassers wird unglücklich, ... das *qut* des Feuers und des Wassers weint, [...] das *qut* Gewächse und Bäume jammert laut.“¹³

Als erlösungsbedürftige Seele hat *qut* dort eine glückliche Entsprechung, wo der Mensch die erlösende Erkenntnis gewonnen hat, wo *qut* selbst zum erkennenden Organ und damit zu einem der fünf *membra dei* wird. Als solches entspricht es dann dem griechischen *nous*. Nach *qut* in diesem Sinne kann man fragen (*qol-*), und diese Bitte ist in dem Ausdruck *qut qolun* zugleich eine Bitte nach Segen und nach Erlösung.

4. *Qut* im buddhistischen Zusammenhang

Im buddhistischen Zusammenhang ist *qut* die Würde des Buddha (*Burxan qutī*), oder des Arhat (*arqant qutī*). Auch einzelnen Bodhisattvas und Heilsgestalten wie der Sitāpatra kann eine solche Würde zugesprochen werden. Vor allem die vier Stufen, die zur Vollendung führen, werden als „vier Arten von *qut*“ (*tört türüg qut*) bezeichnet; jene, die diese Stufen erreichen, erscheinen als „Edle“ (*ārya*). Hier ist *qut*, wie Bombaci richtig feststellt, ein „charismatischer Wert“, wie in der Bitte sichtbar wird: „Laßt uns gerettet sein durch Dich, durch dein *qut*.“¹⁴

So besteht hier also eine enge Verbindung zwischen *qut* und Erlösung, und diejenigen, die als „glücklich“ (*qutluğ*) bezeichnet werden, sind jene, die sich auf dem Wege zur Erlösung befinden oder diese schon erreicht haben.

Aber auch der Begriff der Heiligkeit schwingt in der buddhistischen Verwendung des Wortes mit. Das wird deutlich, wenn das Wort in Verbindung mit Personen verwendet wird; es ist die Rede von dem „heiligen Mann“ (*qutluğ yalang*), dem „heiligen Wesen“ (*qutluğ tñlīg*), dem heiligen Bodhisattva“ (*qutluğ bodstv*). Und diese Heiligkeit der Person kann noch gesteigert werden durch die Hinzufügung der Charakterisierung *īduq*. So ist die Rede von „heiligen gesegneten Wesen“ (*īduq qutluğ tñlīg*). Aber auch Gegenstände und Orte sind durch die in ihnen wirkenden heiligen Personen heilig im Sinne von *qutluğ*. Ein Kloster ist heilig (*qutluğ sangram*), ein Tempel ist heilig (*qutluğ čaytī*), Orte sind heilig (*qutluğ orunlar*). Und von daher ist dann schließlich auch ein Land, in dem der Buddhismus geehrt wird, ein heiliges Land, wie dies vom „gesegneten Chinesischen Reich“ (*qutluğ taygač il*) gesagt wird.

5. *Qut* in christlicher Verwendung

Es ist nicht verwunderlich, wenn ein Zentralbegriff mit einem so breiten Spektrum von Anwendungsmöglichkeiten auch von Christen in ihrer Literatur aufgegriffen wird. Hier liegen uns drei Belege vor. In den christlich-nestorianischen Texten ist *qut* zunächst die „Majestät“. In dem be-

merkenswerten Turfanfragment T II B 29, das von der Reise der drei Weisen aus dem Morgenland nach Bethlehem berichtet und offenbar auf das Protevangelium des Jakobus zurückgeht, sprechen die Magier: „Laßt uns gehen, um seine große Majestät (*qut*) anzubeten.“¹⁵ Aber *qut* ist dann auch der göttliche Segen, der sich in konkreten Gaben äußert. In einem auf Türkisch erhaltenen Fragment der Georgspassion spricht der heilige Georg als Nothelfer. Er verheißt dem Frommen zehnerlei Gaben (*qut*), wenn sie Kerzen anzünden und ihn anrufen. Und dann fügt er hinzu: „Was auch immer für Gnade (*qut*) sie von Gott erfliehen, all das sollen sie ganz und gar von Gott bekommen.“¹⁶

Es ist bemerkenswert, daß in demselben Fragment auch der uns von manichäischen Texten her bekannte „Geist der Kirche“, *Nom Quti*, erwähnt wird. Die Deutung des Abschnitts ist schwierig, da ein unbekanntes Wort auftaucht. Es ist da die Rede von der Verehrung „des Gottessohnes, des *mdman*, auf dem der *Nom Quti* ruhte“¹⁷. Hier hat Bang bereits richtig hervorgehoben, daß *Nom Quti* auch im christlichen Raum „wörtlich 'Glanz, Majestät des Gesetzes, der Religion', eine Personifizierung der Kirche sein müsse“¹⁸. Da diese Größe im manichäischen Zusammenhang auch der heilige Geist ist, können wir das Gleiche hier annehmen, was sich auch sachlich ganz in den Zusammenhang einfügen würde.

Zusammenfassend stellen wir fest, daß *Qut* zunächst jene majestätische Würde ist, die allein dem Herrscher zukommt. Dies hat er entweder von Natur aus oder sie wird ihm vom Himmel verliehen. In der adjektivischen Form *Qutluğ* wird das Wort zum Teil seiner Titulatur, die sich bis in uigurische Zeit hinein hält. Näher charakterisiert wird das *Qut* des Königs durch den Begriff „heilig“ (*īduq*). Es sind vor allem die manichäischen Könige von Kočo in der Turfanoase, die sich diesen Ehrennamen beilegen und durch ihre weitere Titulatur zu erkennen geben, daß ihnen ihr *Qut* vom Sonnen- und Mondgott, vor allem vom letzteren, verliehen ist. Nach manichäischer Vorstellung ist aber der Mondgott kein anderer als „Jesus der Glanz“, der in dem Himmelskörper residierend gedacht wird und als Erlöser durch den König auch die weltlichen Geschicke des Reiches leitet. *Qut* kann dann auch als die Seele des Königs erscheinen.

Über die Verbindung zum Königtum hinaus beobachteten wir, daß auch dem heiligen Ort oder Land *Qut* im Sinne von Wohlergehen und Segen zugesprochen werden kann. So wird zunächst das Stammland der Türken, das Ötükän-Gebirge, dann das Land von Kočo als ein solches gesehen, das von *qut* mächtig ist.

In der speziell manichäischen Verwendung des Begriffs fällt in den Texten die überragende Stellung von *Nom Quti*, dem Geist der Kirche auf. Er erscheint geradezu als Heiliger Geist, denn er inspiriert die Lehrer

¹³ Le Coq 1919, 12.

¹⁴ Bombaci 23.

¹⁵ Müller 1908, 5.

¹⁶ Bang 64.

¹⁷ Ib. 64, 72f.

¹⁸ Ib.

und Bischöfe, bringt also die erlösende Erkenntnis der manichäischen Gemeinschaft. Auf anthropologischer Ebene ist das *qut* des Menschen seine in der Materie gefangengehaltene Seele, die eins ist mit dem in der Welt verstreuten Licht. Dort wo der Mensch sich aber seiner Lichtheimat bewußt geworden ist, erscheint *qut* als eine der fünf göttlichen „Seelenglieder“.

Im buddhistischen Denken repräsentiert *qut* zunächst mehr eine Würde als einen Seelenaspekt. Man kann auch nach *qut* fragen, suchen, streben und schließlich selbst das *qut* einer Erlösungsstufe bzw. des Arhat, Bodhisattva oder Buddha erlangen. Und dort wo *qut*-begabte Wesen wohnen, geht die Eigenschaft des *qut* im Sinne von Heiligkeit auf die Lokalität selbst über.

In der christlichen Verwendung des Begriffs schließlich ist *qut* die konkrete göttliche Segnung, die man erfahren kann, ferner die „Majestät“ des Gottessohnes und schließlich der Geist, der mit der Kirche verbunden ist.

Literaturverzeichnis

- APAW Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
 Bang, W., 1926, Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion. *Le Museon* 39.
 Bombaci, A., 1965, „Qutlug Bolzun“. *Ural-Altaische Jahrbücher* 36; 38 (1966).
 Boyce, M., 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica 9, Leiden.
 Le Coq, A. von, 1919, *Türkische Manichaica aus Chotscho* 2. Berlin.
 — 1973, *Die buddhistische Spätantike in Mittelalter 2: Die manichäischen Miniaturen*. Graz.
 Müller, F., 1908, *Uigurica* [1]. APAW 2.
 — 1913, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch*. APAW 1912.
 Tekin, T., 1969, *A Grammar of Orkhon Turkic*. Indiana University Publications 69. Bloomington.

Let. JUMIS, eine sprachwissenschaftliche Nachprüfung

Von WOLFGANG P. SCHMID

Im Jahre 1977 hat Lena Neuland eine Arbeit über „Jumis, die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten“ veröffentlicht¹, in welcher auch über die etymologischen Deutungsversuche dieses Wortes berichtet wird (12 ff.). Mit Recht lehnt sie in Anschluß an V. Zeps² eine Entlehnung des lettischen Wortes aus dem Ostseefinnischen ab (19), läßt aber die Entscheidung über eine Anknüpfung an die Wurzel **iem-* „zusammenhalten“ (Pokorny 505) oder an die Wurzel **iey-* „verbinden“ (Pokorny 508) offen.

Dem Einfluß J. Endzelins ist es wohl zuzuschreiben, daß in Pokorny's Wörterbuch heute der altnordische Göttername *Ymir* <**iumja-* zusammen mit dem Namen des altindischen und altiranischen Urmenschen *Yama* zu der einen, lett. *jumis* aber zu der anderen Wurzel gestellt werden, die H. Güntert noch vereinigt hatte³. Überhaupt gewinnt man den Eindruck, daß in dieser Diskussion drei Fehlerquellen eine ungebührliche Rolle spielen:

1. Längst vorgebrachtes Sprachmaterial wird übersehen.
2. Religions- und sprachgeschichtliche Argumente werden vermischt.
3. Zwischen Appellativ und Eigennamen wird nicht sorgfältig genug unterschieden.

Aus diesen Gründen scheint es mir nicht überflüssig zu sein, auf die Frage nach der Herkunft des lettischen Appellativums *jumis* erneut einzugehen und sie mit Hilfe von bisher in diesem Zusammenhang noch nicht benutztem Material einer Beantwortung näher zu bringen.

Vorweg muß betont werden, daß es uns im Folgenden nicht um die mythologischen Vorstellungen geht, die im Nordgermanischen an den Namen *Ymir*, im Lettischen an *Jumis*, im Altindischen an *Yama*, im Iranischen an *Yima* geknüpft werden. Vielmehr geht es in erster Linie um

¹ Lena Neuland, *Jumis, die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten*. Acta Universitatis Stockholmiensis 15. Stockholm 1977.

² V. Zeps, *Latvian and Finnic linguistic convergences*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series 9, Bloomington 1962, 114.

³ H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923, 334, 338. Ähnlich gegen Endzelin auch A. Meillet, *Studi Baltici* 1, 1931, 115 ff.