

## Der östliche Manichäismus

Abhandlungen  
der Akademie der Wissenschaften  
zu Göttingen

Neue Folge, Band 17

Schriften der Kommission „Manichäische Studien“  
Band I



De Gruyter

# Der östliche Manichäismus

Gattungs- und Werksgeschichte

Vorträge des Göttinger Symposiums  
vom 4./5. März 2010

Herausgegeben von  
Zekine Özertural und Jens Wilkens

De Gruyter



Vorgelegt von Klaus Röhrborn in der Sitzung vom 8. April 2011

ISBN 978-3-11-026137-0  
e-ISBN 978-3-11-026239-1  
ISSN 0930-4304

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data:*

Der östliche Manichäismus : Gattungs- und Werksge­schichte : Vorträge des Göttinger Sym­posiums vom 4./5. März 2010 / herausgegeben von Zekine Özertural und Jens Wilkens.

p. cm. -- (Manichäismus. Neue Folge, ISSN 0930-4304 ; Bd. 17)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-3-11-026137-0

1. Manichaeism--Asia, Central--Congresses. 2. Asia, Central--Religion--Congresses. 3. Manichaeism--China--Congresses. 4. China--Religion--Congresses. I. Özertural, Zekine. II. Wilkens, Jens.

BT1410.O79 2011

299°.932--dc23

2011033741

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## Zum Geleit

Seit der Entdeckung der lange Zeit verschollenen manichäischen Originalliteratur in Zentralasien sind nun etwas über 100 Jahre vergangen. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts kannte man den Manichäismus nur aus polemischen Quellen, durch anti-manichäische Schriften der Kirchenväter usw. Man war durch solche Quellen unterrichtet über das dogmatische Gerüst dieser Religion: Was man jetzt in den mittelpersischen und alttürkischen Originalschriften vorfand, war das Fleisch und Blut des „real existierenden Manichäismus“. Teilweise waren diese Texte stark beeinflusst von anderen Religionen, die vor oder neben dem Manichäismus in Zentralasien existierten, vor allem vom Buddhismus. Nach der Euphorie der ersten Jahrzehnte kam es deshalb zu einer gewissen Ernüchterung. Forscher wie HANS HEINRICH SCHAEFER und später EUGEN ROSE meinten, dass die zentralasiatische manichäische Literatur eine späte Form des Manichäismus widerspiegele, „die unter dem Einfluss des zentralasiatischen Synkretismus entstanden“ sei, wie es EUGEN ROSE formulierte.

Die Kommission für manichäische Studien der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen wurde am 19. Dezember 2008 ins Leben gerufen. Sie hat zur Zeit 6 Mitglieder: REINHARD FELDMAYER (Göttingen, Neues Testament), JENS PETER LAUT (Göttingen, Turkologie), GUSTAV ADOLF LEHMANN (Göttingen, Alte Geschichte), KLAUS RÖHRBORN (Göttingen, Turkologie), KURT RUDOLPH (Marburg, Religionswissenschaft) und ALOIS VAN TONGERLOO (Geel / Belgien, Iranistik und Turkologie). Die Kommission hat sich die Aufgabe gestellt, die spezielle Form des alttürkischen Manichäismus zu erforschen, der seine Blütezeit im 8. und 9. Jahrhundert hatte und vielleicht bis ins 13. Jahrhundert fortlebte. Diese Aufgabe kann nicht geleistet werden ohne Zusammenarbeit mit den Nachbardisziplinen, und eine besondere Rolle spielt hierbei die Iranistik. Die Kommission will deshalb in regelmäßigen Abständen Arbeitstagungen unter Teilnahme von auswärtigen Manichäologen des In- und Auslandes veranstalten, und die erste Tagung fand im März 2010 statt. Sie wurde ausgerichtet von der Manichäischen Kommission in Verbindung mit der *Societas Uralo-Altaica*, und das Ergebnis findet man im vorliegenden Band. Wir danken allen Teilnehmern für ihre Bereitschaft, uns Turkologen „auf die Sprünge zu helfen“, und unsere besondere Verbundenheit gilt den Berliner Kolleginnen und Kollegen. Wir bedauern, dass der Nestor der zentralasiatischen Manichäismus-Forschung, Herr Kollege SUNDERMANN, aus gesundheitlichen Gründen unserer Einladung nicht Folge leisten konnte. Auch die Kollegen ANTONIO PANAINO (Bologna) und PETER ZIEME (Berlin) waren aus denselben Gründen verhindert teilzunehmen, haben aber ihre Referate schriftlich eingereicht, die nun in diesem Band publiziert werden.

Neben den Arbeitstagungen hat die Kommission die Neuedition der alttürkischen Manichaica in ihr Programm geschrieben. Die Ersteditionen dieser Texte durch ALBERT V. LE COQ liegen nun fast 100 Jahre zurück. Sie waren meisterhaft für ihre Zeit, sind aber heute überholt und defizitär. Seit der unfreundlichen Kritik von „Manichaica I“ durch W. BOUSSET im Jahre 1912 hatte sich LE COQ ja mit der reinen Edition der Texte begnügt und auf eine Kommentierung weitgehend verzichtet. Deshalb sollen diese Texte nach dem heutigen Standard der Editionstechnik und mit reichlicher Kommentierung neu herausgegeben werden. Die Bearbeitung eines ersten Bandes durch Frau Dr. ZEKINE ÖZERTURAL („Der alttürkische Beichttext Huastuanift“) ist nahezu abgeschlossen, so dass der Band noch in diesem Jahre in den Druck gehen kann. Ein zweiter Band aus der Feder von Dr. MICHAEL KNÜPPEL („Der große Hymnus an den Vater Mani“) soll im nächsten Jahr druckfertig sein. Weitere Bände von ALOIS VAN TONGERLOO und KLAUS RÖHRBORN sind in Vorbereitung. Es sei hier auch erwähnt, dass der alttürkische Manichäismus im Lehrprogramm des Seminars für Turkologie und Zentralasienkunde der Universität Göttingen einen festen Platz hat. Auch in den öffentlichen Vorträgen dieses Seminars werden manichäische Themen behandelt.

Es ist uns eine angenehme Pflicht, der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und der Societas Uralo-Altaica für finanzielle Unterstützung zu danken. Unser herzlicher Dank gilt auch den Herausgebern des vorliegenden Bandes, Frau Dr. ÖZERTURAL und Herrn Dr. WILKENS, sowie allen an der Tagung beteiligten Angehörigen des Seminars für Turkologie und Zentralasienkunde, namentlich Herrn GÖKHAN ŞILFELER und Herrn CAN YILMAZ für wertvolle Unterstützung bei der Vorbereitung der Tagung, und den Damen NUR BÜLBÜL und ELIF YALÇIN, die sich um das leibliche Wohl der Teilnehmer verdient gemacht haben.

Göttingen, im März 2011

Jens Peter Laut  
(Geschäftsführer der Societas  
Uralo-Altaica)

Klaus Röhrborn  
(Vorsitzender der Kommission für  
manichäische Studien)

## Vorwort der Herausgeber

Das vorliegende Buch enthält die überarbeiteten und in eine schriftliche Fassung gebrachten Vorträge der von der Kommission für manichäische Studien der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen in Verbindung mit der Societas Uralo-Altaica ausgerichteten Arbeitstagung „Gattungsgeschichte des manichäischen Schrifttums“. Diese fand am 4.-5. März 2010 im Heyne-Haus der Georg-August-Universität Göttingen statt. Dass die Publikation der Tagungsakten doch recht zügig zum Abschluss gebracht werden konnte, ist in erster Linie den Autorinnen und Autoren zu danken, die ihre Beiträge bereits wenige Monate nach dem Symposium eingereicht haben. Für ihre Bereitschaft zur stets unkomplizierten Kommunikation sei ihnen hiermit ausdrücklich gedankt. Für seine Unterstützung bei der Erschließung der Titel chinesisch-sprachiger Aufsätze gebührt unser Dank Herrn Dr. ABLET SEMET. Wir danken ferner der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, speziell Frau Dr. ANGELIKA SCHADE und Herrn Dipl. jur. DOMINIK WOLL. Ganz herzlich möchten wir uns bei Herrn Prof. Dr. WERNER LEHFELDT, Vizepräsident und Vorsitzender der Philologisch-Historischen Klasse der Akademie, für seine Hilfe bedanken. Unser besonderer Dank gilt Herrn GÖKHAN ŞILFELER, M.A., der uns in allen technischen Fragen stets mit Rat und Tat zur Seite stand.

Göttingen, im April 2011

Zekine Özertural

Jens Wilkens



# Inhalt

Zum Geleit .....	V
Vorwort der Herausgeber .....	VII
JENS WILKENS	
Einleitende Bemerkungen .....	1
Teil I Gattungsgeschichte	
IRIS COLDITZ	
Parabeln und Parabelabstrakta .....	13
DESMOND DURKIN-MEISTERERNST	
Literarische Termini in mitteliranischen manichäischen Texten .....	27
ANTJE WENDTLAND	
Orthographische und grammatische Besonderheiten manichäisch-soghdischer Texte .....	47
JENS WILKENS	
Funktion und gattungsgeschichtliche Bedeutung des manichäischen Gigantenbuchs .....	63
Teil II Werksgeschichte	
MICHAEL KNÜPPEL	
Zur späten manichäisch-ugurischen Dichtung .....	89
ENRICO MORANO	
New Research on Mani's Book of Giants .....	101
ZEKINE ÖZERTURAL	
Die innere Gliederung des alttürkischen Beichttextes Xuāstvānīft .....	113
ANTONIO PANAINO	
Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light .....	121
CHRISTIANE RECK	
Fragmente von Büchern – Zwei Sammelhandschriften im Vergleich .....	133
KLAUS RÖHRBORN	
Zum Schrifttum der westtürkischen Manichäer .....	161

ALOÏS VAN TONGERLOO	
Einige Notizen zur Stellung Pauli im Kölner Mani-Kodex .....	169
PETER ZIEME	
Zwei altuigurische Bekehrungstexte aus der manichäischen Missionsgeschichte .....	173
Teil III Der östliche Manichäismus in der chinesischen Forschung	
ERKIN ARIZ	
Bibliographie der in der VR China verfassten Arbeiten über den Manichäismus .....	193
ABLET SEMET	
Die chinesischen Forschungen zum iranischen und zum uigurischen Manichäismus .....	223

# Einleitende Bemerkungen zur Gattungs- und Werksgeschichte des östlichen Manichäismus

JENS WILKENS (Göttingen)

Wenn wir vom östlichen Manichäismus sprechen, so beziehen wir uns auf den zentral- und ostasiatischen Manichäismus mit seiner Vielzahl von Quellsprachen: da sind zunächst die mitteliranischen Idiome, von denen zwei, die westmitteliranischen Sprachen Mittelpersisch und Parthisch, von den Manichäern Zentralasiens als prestigereiche Kirchensprachen verwendet wurden. Von besonderer Bedeutung ist das ostmitteliranische Sogdische – ursprünglich in der Gegend um Samarkand beheimatet, wurde es in den Kolonien sogdischer Händler und Kaufleute in weiträumigen Gebieten Zentralasiens und Chinas als Schrift- und Verkehrssprache gebraucht. Ein einzigartiger Text, der erst im Jahr 2009 zum ersten Mal vollständig publiziert wurde,<sup>1</sup> ist ein kleinformatiges Fragment in manichäischer Schrift und baktrischer Sprache (M 1224). Es ist schon seit 1958 bekannt, aber erst die durch Textfunde der 1990er Jahre vertiefte Kenntnis des vor allem in Afghanistan beheimateten und eigentlich in griechischen Lettern geschriebenen ostmitteliranischen Baktrischen hat eine Deutung des Textes ermöglicht. Zusätzlich zu den vier genannten mitteliranischen Sprachen gibt es auch einige wenige frühneupersische Texte aus den Turfanfunden. Eine weitere wichtige Quellengruppe stellen die altuigurischen Texte dar, von denen ein großer Teil wohl aus mitteliranischen Sprachen übersetzt sein dürfte. Wir verfügen zwar nur über wenige eindeutig im Mitteliranischen *und* Altuigurischen überlieferte Paralleltexte, doch zeigt in vielen Fällen die Syntax der altuigurischen Quellen, dass es sich um Übersetzungen handeln muss. Die altuigurischen Originalwerke weisen z. T. ein formales Merkmal auf, das für die Dichtung der so genannten altaischen Völker charakteristisch ist: die Zeilenalliteration, besser bekannt unter der Bezeichnung „altaischer Stabreim“.

Wir können davon ausgehen, dass die manichäische Gemeinde der Turfanoase zweisprachig (sogdisch-türkisch) war. Es kann als gesichert gelten, dass Manichäer, deren erste Sprache Altuigurisch war, auch Sogdisch geschrieben haben.<sup>2</sup> Personennamen der Manichäer Zentralasiens sind nicht selten

---

1 Siehe SIMS-WILLIAMS 2009.

2 Für den umgekehrten Fall, dass vermutlich ein Sogder einen altuigurischen Text abgeschrieben hat, siehe den Beitrag von KLAUS RÖHRBORN in diesem Band.

hybrid, also aus iranischen und türkischen Bestandteilen zusammengesetzt.<sup>3</sup> Die Begrifflichkeit der klerikalen Hierarchie ist aber durchweg iranisch. Ein Unikum stellt eine Bilingue in Tocharisch B (Westtocharisch) und Altuigurisch dar, die noch viele Rätsel aufgibt, z. B. ob wir auf der Grundlage dieser Handschrift eine manichäische Gemeinde von Sprechern des Westtocharischen postulieren dürfen.<sup>4</sup> Zum östlichen Manichäismus rechnet man auch die chinesischen Texte, wobei in der Hauptsache drei umfangreiche Originaltexte bekannt sind, die alle in der einen oder anderen Weise eine Beeinflussung durch den iranischen Manichäismus verraten. Einige wenige Texte liegen in gleich mehreren östlichen Quellsprachen vor, so dass in solchen Fällen die komplexe Überlieferungsgeschichte nachvollzogen werden kann.

Der östliche Manichäismus wird in allgemeinen religionsgeschichtlichen Darstellungen dieser Religion häufig nur am Rande behandelt; dagegen wird den koptischen Quellen und antimanichäischen Berichten der Kirchenväter, also den westlichen Zeugnissen, deutlich mehr Beachtung geschenkt. Dabei ist gerade die manichäische Literatur aus dem Osten der Diaspora ausgesprochen reich und viele Werke finden sich nur hier. Dies gilt auch für Manis eigene Schriften, etwa das *Šābuhragān* und das *Gigantenbuch*, die nur in der östlichen Überlieferung bezeugt sind.<sup>5</sup>

Die ersten manichäischen Originalzeugnisse überhaupt – es handelt sich um mitteliranische Fragmente aus den Funden der ersten deutschen Turfanexpedition (1902-1903) – wurden 1904 von F.W.K. MÜLLER der gelehrten Öffentlichkeit vorgestellt.<sup>6</sup> So steht am Beginn der Erforschung der Originalquellen der Religion des Lichts die Auswertung iranischer Zeugnisse, bald gefolgt von Editionen chinesischer und altuigurischer Texte.

Der uigurische Manichäismus und seine literarischen Hinterlassenschaften finden meist noch weniger Beachtung als der iranische, dabei ist die Annahme des Manichäismus bei den Uiguren in den frühen 60er Jahren des 8. Jh. ein ganz singuläres Ereignis der manichäischen Religionsgeschichte. Zu den möglichen Gründen für die Konversion, die in verschiedenen Quellen behandelt wird, sind unterschiedliche Hypothesen entwickelt worden. Historisch bezeugt ist die Beteiligung sogdischer Missionare an der Bekehrung Bögü Kagans. Die Umstände dieses Ereignisses zeigen, dass hier bereits eine kulturelle Konstante vorgeprägt ist,<sup>7</sup> die bis zum Niedergang des Manichäismus, der für Zentralasien vermutlich in das 11. Jh. zu datieren ist, Gültigkeit behalten sollte: die sogdisch-türkische Symbiose. Kontakte zwischen Sogdern und Türken reichen

---

3 Siehe ZIEME 2006.

4 Die Sammelhandschrift, zu der diese Bilingue gehört, ist Gegenstand des Beitrags von MICHAEL KNÜPPEL in diesem Band.

5 Stoffe des *Gigantenbuchs*, die eventuell Auszüge aus diesem Werk darstellen, finden sich in der koptischen Literatur.

6 MÜLLER 1904a, 1904b.

7 Vgl. vor allem die wichtige Arbeit von CLARK (2000).

bekanntlich bis ins 6. Jh. zurück, als das Sogdische, das über viele Jahrhunderte als *lingua franca* an der nördlichen Seidenstraße und auch in den angrenzenden Steppenregionen fungierte, Kanzlei- und Schriftsprache im ersten türkischen Großreich war.

Während der Manichäismus in der Regel als verfolgte Religion ein Leben im Untergrund fristen musste, konnte er sich im Ostuigurischen Kaganat und im Westuigurischen Königreich unter staatlicher Patronage frei entfalten. Vor allem in der Turfanoase blühten manichäische Kunst und Literatur. Hier wurden manichäische Schriften gesammelt, vervielfältigt, übersetzt und illustriert; hier wurden ihm von staatlicher Seite Privilegien eingeräumt; hier konnte er seinen Einfluss auch auf politischer Ebene geltend machen.<sup>8</sup> Briefe, Dokumente und Kolophone<sup>9</sup> aus den Turfanfunden vermitteln Einblicke in das tägliche Leben der manichäischen Gemeinde des Westuigurischen Königreichs. Indem man Texte ins Altuigurische übertrug, entwickelte sich zum ersten Mal eine gepflegte türkische Literatursprache.

Da bis zum Untergang des Ostuigurischen Kaganates mit seinem Zentrum in der heutigen Mongolei die Uiguren die politischen Geschicke in den innerasiatischen Steppengebieten mitbestimmten und gar durch ihr Eingreifen den Untergang der Tang-Dynastie während der An Lushan-Rebellion verhinderten, wurde durch ihren Einfluss die Aktivität manichäischer Missionare in China geduldet. Wie in der Forschung schon mehrfach thematisiert, fallen der durch die Kirgisen herbeigeführte Zusammenbruch des Ostuigurischen Kaganats und die Verfolgung der Fremdreigionen im Reich der Mitte nicht von ungefähr zeitlich zusammen.<sup>10</sup> Nach der Katastrophe von 840 siedelte sich ein Teil der Uiguren in der Gegend der Turfanoase an, wo das Westuigurische Königreich mit seinen Hauptstädten Bešbalık (Beiting 北庭) und Kočo (Gaochang 高昌) gegründet wurde.

Vorliegender Band dokumentiert verschiedene Aspekte der Gattungs- und Werksgeschichte der Literatur des östlichen Manichäismus. Immer wieder scheint in den Beiträgen die enge Verflochtenheit der iranischen und türkischen Überlieferung auf. Es werden sowohl seit langem bekannte Texte und Gattungen unter neuen Fragestellungen untersucht als auch neue Quellen in Edition und Übersetzung vorgestellt. Das Buch gliedert sich in drei Teile: der erste widmet sich dem eigentlichen Thema des Symposions: der Gattungsgeschichte des manichäischen Schrifttums, der zweite umfasst eher textbezogene Arbeiten zur Werksgeschichte, während der dritte die chinesischen Forschungen zum Manichäismus zum Thema hat und bibliographische Informationen bietet.

---

8 KLIMKEIT 1982.

9 Siehe ZIEME 1992.

10 Vgl. etwa LIEU 1998, S. 128-131.

## Teil I: Gattungsgeschichte

Neben christlichen Gleichnissen, die auch in den westlichen manichäischen Quellen bezeugt sind, haben die Manichäer Zentralasiens buddhistische Erzählungen adaptiert und vermutlich auch das Vorbild buddhistischer Jātaka- und Avadānasammlungen übernommen.<sup>11</sup> Für die Erforschung der Adaption narrativer Stoffe ist die ostmanichäische Überlieferung besonders ergiebig. IRIS COLDITZ macht in ihrem Beitrag „Parabeln und Parabelabstrakta – Beobachtungen zu gattungsübergreifenden Lehr- und Erzählmotiven in den iranischen Manichaica“ darauf aufmerksam, dass gewisse Lehr- und Erzählmotive in Texten verschiedener literarischer Genres vorkommen können. Kurzfassungen von Erzählungen und Parabeln können auch gattungsübergreifend eingesetzt werden – etwa im Kontext didaktischer oder liturgischer Werke. Die Autorin zeigt anhand von vier ausgewählten Beispielen aus der mittelpersischen, parthischen und sogdischen Literatur, in welcher Beziehung diese Kurzversionen zu den Langversionen stehen. Zudem wird eine Typologie der vorgestellten Parabelabstrakta entwickelt und eine Hypothese zur Funktion dieser Textgattung vorgetragen.

Die Geschichte der mitteliranischen manichäischen Texte beginnt mit Mani selbst, der sein *Šābuhragān* auf Mittelpersisch schrieb und es dem König der Sassaniden zueignete. DESMOND DURKIN-MEISTERERNST stellt in „Literarische Termini in mitteliranischen manichäischen Texten“ diejenigen Begriffe zusammen, die sowohl einzelne Werke und Gattungen als auch Textteile oder –abschnitte (Refrain, Strophe) bezeichnen. Er behandelt die Bezeichnungen für Manis eigene Werke, für die aus den Turfanfunden reich bezeugte Hymnenliteratur, an der in der letzten Zeit besonders intensiv geforscht wurde,<sup>12</sup> sowie für die Briefe, Lehrtraktate, Erzählungen, Parabeln usw.

Mehrfach sind schon sprachliche Differenzen in den buddhistischen, christlichen und manichäischen sogdischen Texten thematisiert worden. ANTJE WENDTLAND geht in ihrem Aufsatz „Orthographische und grammatische Besonderheiten manichäisch-soghdischer Texte und ihre Bedeutung für die Gattungen“ speziell der statistisch dokumentierten Verteilung des so genannten maskulinen (*xw*) und femininen Artikels (*x'*) bei maskulinen und femininen Bezugswörtern nach. Die manichäischen Belege werden kontrastiv zu den buddhistischen und christlichen untersucht. Die Verfasserin kann zeigen, dass im Gegensatz zu den Grammatiken die Unterscheidung *xw* vs. *x'* funktional bedingt und weniger auf das Genus des Bezugswortes bezogen ist. Ferner widmet sie sich dem unterschiedlichen Gebrauch von Konjunktionen und

---

11 SUNDERMANN 1973, S. 5. Die Frage, ob diese Hypothese sich verifizieren lässt, kann erst ein formaler Vergleich manichäischer und buddhistischer Erzählungssammlungen klären.

12 Vgl. insbesondere die Editionen RECK 2004, DURKIN-MEISTERERNST 2006 und DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010.

dem Gebrauch von Imperfekt und Perfekt. Einige manichäische Texte verwenden regelmäßig das Perfekt im Erzähltext, während die buddhistischen Texte ursprünglich das Perfekt nur in der direkten Rede gebrauchen und dagegen das Imperfekt als Erzähltempus kennen. Eine weitere Gruppe manichäischer Texte gebraucht Imperfekt und Perfekt promiscue, während eine andere überwiegend das Perfekt verwendet. WENDTLAND macht hierfür unterschiedliche Textcorpora bzw. –gattungen verantwortlich.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Turfanfunde auch über den zentralasiatischen Raum hinaus lässt sich sehr gut am Beispiel der ostmanichäischen Überlieferung von Manis *Gigantenbuch* demonstrieren. Die mittelpersischen und altuigurischen Textzeugnisse zeigen sehr enge Parallelen zu dem zur Henoah-Literatur gehörigen *Gigantenbuch*, das in mehreren Abschriften aus den Qumranfunden bekannt ist. JENS WILKENS vergleicht in „Funktion und gattungsgeschichtliche Bedeutung des manichäischen Gigantenbuchs“ die Mythologeme des jüdischen Werkes, wie sie größtenteils auch von Mani übernommen wurden, mit Manis eigenem mythologischen System und zeigt, an welchen Punkten sich Widersprüche und gegenläufige Tendenzen ergeben. Indem Mani dem eigentlichen Text eine in ihrem dogmatischen Gehalt typisch manichäische Deutung nachschaltet, werden die in der Frühzeit des Menschengeschlechts angesiedelten Ereignisse des *Gigantenbuchs*, wie sie auch das aramäische Werk aus Qumran kennt, psychologisch–anthropologisch ausgelegt. Mani ist nicht der einzige Autor der Spätantike, der diesen Weg der Exegese eingeschlagen hat.

## Teil II: Werksgeschichte

MICHAEL KNÜPPELS Beitrag „Zur späten manichäisch–uigurischen Dichtung“ ist in engerem Sinne der Datierung einer Sammelhandschrift gewidmet, berührt aber gleichzeitig einen größeren Themenkomplex: die kontrovers diskutierte Frage, über welchen Zeitraum sich die altuigurische manichäische Literatur erstreckt und hier vor allem, wann sie unterging. Der Verfasser spricht sich nach einer Prüfung der von unterschiedlichen Gelehrten vorgetragenen Argumente für eine Frühdatierung selbst für eine späte Datierung (13. Jh.) dieses einzigen manichäischen Manuskripts im indischen Pustaka-Format aus. Einzigartig ist die Handschrift auch deshalb, weil sie die erwähnte Bilingue Tocharisch B/Altuigurisch enthält.

ENRICO MORANO widmet sich in „New Research on Mani’s *Book of Giants*“ dem bereits genannten Werk des Religionsstifters. Anschließend an seine Übersetzung aller bekannten *Gigantenbuch*fragmente und –auszüge ins Italienische gibt er neben einer Aufzählung der *dramatis personae* auch eine in Teilen hypothetische Abfolge der Handlungsstränge, wobei er jeder der zwölf von ihm identifizierten ‘Sequenzen’ die jeweiligen Manuskriptzeugen zuordnet. Da sowohl das aramäische als auch das in mehreren Sprachen bezeugte manichäi-

sche *Gigantenbuch* nur fragmentarisch erhalten sind, ist dies ein willkommener Versuch, die Fragmente erstmalig in eine sinnhafte Ordnung zu bringen. Auch Parallelen in der biblischen und pseudepigraphischen Literatur werden verzeichnet. Da das aramäische *Gigantenbuch* innerhalb des Corpus der Henoch-Literatur eine Sonderstellung innehat, ist die Rekonstruktion des Handlungsverlaufs besonders schwierig. Eine Zugabe ist die Transliteration der Rückseite des sogdischen *Gigantenbuch*fragments M 500n, die erst durch eine kürzlich vorgenommene Restaurierung freigelegt werden konnte.

Der vermutlich bekannteste altuigurische manichäische Text ist das *Xuāstvānīft*. Es liegt in zahlreichen Abschriften vor, die ganz unterschiedliche Formate besitzen, von sehr kleinen Kodices bis hin zu langen Buchrollen. Eine offensichtliche Gliederung in 15 Abschnitte gibt der Text selbst durch Setzung von Ordinalzahlen vor. In seiner Bearbeitung hatte WILLI BANG eine weitere Unterteilung der einzelnen Abschnitte vorgenommen.<sup>13</sup> ZEKİNE ÖZERTURAL, deren Neuedition dieses bedeutenden Sündenbekenntnisses vor dem Abschluss steht, setzt sich in ihrem Beitrag „Die innere Gliederung des alttürkischen Beichttextes *Xuāstvānīft*“ kritisch mit BANGs Einteilung auseinander und schlägt eine neue Untergliederung einzelner Abschnitte (‘Kapitel’) vor. Ferner hat sie erstmalig erkannt, dass das *Xuāstvānīft* in zwei Hauptteile zerfällt, so dass sich die Abschnitte 1-7 und 8-14 zusammenfassen lassen, während der Punkt 15 als eine Art Zusammenfassung für sich steht.

Weniger der Gattungs- und Werksgeschichte der manichäischen Literatur als vielmehr einem Problem der Kosmologie und Mythologie ist der Aufsatz von ANTONIO PANAINO „Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light“ gewidmet: der Funktion und mythologischen Bedeutung der weiblichen Funktionsgestalt, die im Parthischen mit dem Namen Sadwēs bezeichnet wird und in der avestischen Literatur als Name eines Sterns (Satauaaēsa) belegt ist. Der Verfasser schildert die Rolle von Satauaaēsa im Rahmen der altiranischen Mythologie und Astrologie, wo Satauaaēsa eine männliche Gottheit ist, sowie von Sadwēs in der Pahlavi-Literatur und vergleicht diese mit der von Sadwēs bzw. der dieser gleichgesetzten Jungfrau des Lichts im manichäischen System. Hier ist Sadwēs kein eigentlicher Stern mehr, operiert aber in der himmlischen Sphäre bei der für den manichäischen Mythos konstitutiven Episode von der Verführung der Archonten.

Es ist schon früh bemerkt worden, dass unter den in der Turfanoase geborgenen Handschriftenresten Sammelhandschriften identifiziert werden können, die nicht nur Werke aus unterschiedlichen Genres der manichäischen Literatur enthalten, sondern auch in verschiedenen Sprachen abgefasst sind. CHRISTIANE RECK legt in „Fragmente von Büchern - Zwei Sammelhandschriften im Vergleich“ erstmalig eine ausführliche inhaltliche und strukturelle Analyse zweier Sammelhandschriften vor. Zur ersten Sammelhandschrift in sogdo-uigurischer Schrift gehören Texte in sogdischer und altuigurischer Sprache

---

13 Vgl. BANG 1923.

sowie Reste von parthischen und mittelpersischen Hymnen, wobei auch Zwischenüberschriften in türkischer Runenschrift, Glossen in manichäischer Schrift sowie baktrische Buchstaben vorkommen. Die zweite Sammelhandschrift ist in manichäischer Schrift geschrieben und enthält parthische Hymnenzyklen und das altuigurische *Xuāstvānīft*. Nach einer Vorstellung aller erhaltenen Texte werden Hypothesen zur Funktion und möglichen liturgischen Verwendung dieser Sammelhandschriften entwickelt. Hier wird der Themenbereich „Gattungsgeschichte“ notwendigerweise ebenfalls berührt. Unveröffentlichte Stücke werden in Transliteration und Übersetzung publiziert.

KLAUS RÖHRBORN untersucht in „Zum Schrifttum der westtürkischen Manichäer“ den Schreiberkolophon der altuigurischen Prachthandschrift MIK III 198, in dem der Herrscher El-tirgök Alp Burgučan Alp Tarkan Bäg erwähnt wird. Er geht der Frage nach, warum ein im Westen, im Čigil-Reich, residierender Fürst in einem Kolophon genannt wird, der in der Turfan-Oase gefunden wurde, und diskutiert frühere Erklärungsversuche. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das Manuskript aus dem Siebenstromland stammen muss und von Manichäern aus dieser Region nach Kočo gebracht wurde. Wie vor ihm schon LIVŠIĆ schreibt er den Text der sogdisch-türkischen Symbiose zu und vermutet, dass der Schreiber und der Verfasser des Kolophon-Textes ein Sogder aus dem Siebenstromland war. Die Leserkolophone seien dann von späteren Benutzern in der Turfan-Oase hinzugefügt worden. Werksgeschichte ist hier also vor allen Dingen die Feststellung der Provenienz des Manuskripts, die ein Schlaglicht auf bislang nicht oder nur kaum erforschte historische Vorgänge nach dem Zusammenbruch des Ostuigurischen Kaganats nach dem Jahr 840 wirft.

Der im Jahr 1969 in Ägypten aufgefundene Kölner Mani-Kodex, das kleinste Buch der Antike, hat nicht nur bis dahin unbekanntes bzw. umstrittene Details aus der Biographie des Religionsstifters erhellt, sondern auch dessen Selbstverständnis als Lichtapostel mit der Person Pauli verknüpft. Auch wenn Paulus als Name in den zentralasiatischen Manichaica durchaus belegt ist, die Bedeutung, die ihm der griechisch-sprachige Kölner Mani-Kodex zuweist, wäre den östlichen Quellen kaum zu entnehmen gewesen. ALOIS VAN TONGERLOO gibt in „Einige Notizen zur Stellung Pauli im Kölner Mani-Kodex“ eine Übersicht zu dieser Thematik. Es handelt sich um die einzige Studie des vorliegenden Bandes zu einer westlichen manichäischen Quelle. Der Verfasser kann zeigen, dass die Berufung Pauli als Vorbild für die literarische Verarbeitung von Manis Berufung diente, die zu den zentralen Themen des Kölner Mani-Kodexes zählt.

Von entscheidender Bedeutung für die manichäische Literatur – insbesondere für die Homilien – waren die Ereignisse, seien sie nun historisch verbürgt oder hagiografisch gefärbt, die mit dem Leben des Religionsstifters in Verbindung standen. Eine ziemlich umfangreiche, wenn auch fragmentarische mitteliranische Materialbasis steht der Forschung vor allem durch die Arbeiten

WERNER SUNDERMANNs zur Verfügung.<sup>14</sup> Altuigurische Versionen kirchengeschichtlicher Texte, die auf Ereignisse des 3. Jh. n. Chr. Bezug nehmen, sind relativ selten. Von hohem Interesse ist daher der Aufsatz von PETER ZIEME „Zwei altuigurische Bekehrungstexte aus der manichäischen Missionsgeschichte“, in dem er weitere altuigurische Materialien ediert. Der erste Text von der Bekehrung des Mihršāh in einem stark sogdisch anmutenden Duktus hat eine parthische Parallele. Ob es sich bei dem zweiten Text um eine Bekehrungsgeschichte handelt ist nicht ganz sicher.

### Teil III: Der östliche Manichäismus in der chinesischen Forschung

Durch die vorbildliche Bibliographie von GUNNER MIKKELSEN lässt sich die Forschungsgeschichte der manichäischen Studien sehr gut verfolgen.<sup>15</sup> Sie enthält auch viele chinesisch-sprachige Titel, doch sind gerade in den letzten Jahren viele Arbeiten zum Manichäismus in China erschienen. ERKIN ARIZ legt in „Bibliographie der in der Volksrepublik China verfassten Arbeiten über den Manichäismus“ eine bibliographische Zusammenschau in chronologischer Anordnung vor, die bis in die Gegenwart reicht. Es werden auch neuuigurische Titel berücksichtigt.

ABLET SEMET skizziert in „Die chinesischen Forschungen zum iranischen und zum uigurischen Manichäismus“ die Entwicklungslinien der auf den Raum Zentralasien bezogenen Manichäologie in China und gibt eine thematisch geordnete Übersicht über die wichtigsten Publikationen auf diesem Gebiet. Gerade die neueren Arbeiten sind der westlichen Forschung bislang weitgehend verschlossen geblieben, so dass man sich anhand des Aufsatzes über den Forschungsstand informieren kann.

### Bibliographie

- BANG, WILLI (1923): Manichaeische Laien-Beichtspiegel. In: *Le Muséon* 36, S. 137-242.
- CLARK, LARRY (2000): The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism. In: RONALD E. EMMERICK / WERNER SUNDERMANN / PETER ZIEME (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin (Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; Sonderband 4), S. 83-123.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1982): Manichaeian Kingship: Gnosis at Home in the World. In: *Numen* 29, 17-32.

---

14 Siehe insbesondere die Edition SUNDERMANN 1981.

15 MIKKELSEN 1997.

- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): *The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXIV).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND / ENRICO MORANO (2010): *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian fragments in the Turfan Collection*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXVII).
- LIEU, SAMUEL N. C. (1998): *Manichaeism in Central Asia & China*, Leiden/Boston/Köln (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLV).
- MIKKELSEN, GUNNER (1997): *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum; Subsidia I).
- MÜLLER, F[RIEDRICH] W[ILHELM] K[ARL] (1904a): *Handschriften-Reste in Estrangeloschrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan* [I], Berlin (aus: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, S. 348-352).
- MÜLLER, F[RIEDRICH] W[ILHELM] K[ARL] (1904b): *Handschriften-Reste in Estrangeloschrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan* II. Teil, Berlin (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Anhang, Nr. 2).
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag: Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXII).
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2009): The Bactrian Fragment in Manichaean Script (M 1224). In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST / CHRISTIANE RECK / DIETER WEBER (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden (Beiträge zur Iranistik 31), S. 245-268.
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin (Berliner Turfantexte IV).
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts mit einem Appendix von NICHOLAS SIMS-WILLIAMS*, Berlin (Berliner Turfantexte XI).
- ZIEME, PETER (1992): Manichäische Kolophone und Könige. In: GERNOT WIESSNER / HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongress zum Manichäismus. 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden, S. 319-327.
- ZIEME, PETER (2006): Hybrid Names as a Special Device of Central Asian Naming. In: LARS JOHANSON / CHRISTIANE BULUT (Hrsg.), *Turkic-Iranian Contact Areas. Historical and Linguistic Aspects*, Wiesbaden (Turcologica 62), S. 114-127.



# TEIL I

## Gattungsgeschichte



# Parabeln und Parabelabstrakta – Beobachtungen zu gattungsübergreifenden Lehr- und Erzählmotiven in den iranischen Manichaica

IRIS COLDITZ (Berlin)

Es ist hinlänglich bekannt, daß die manichäische Literatur in einer älteren Tradition steht. Mani selbst besaß offenbar eine gute Kenntnis der christlichen, der apokryphen und der gnostischen Literatur seiner Zeit. Die bisherigen Untersuchungen zu literarischen Gattungsbegriffen in den iranischen Manichaica zeigen, daß diese ihr Vorbild in der syrisch-christlichen Literatur mit deren grundlegender Einteilung in sprechbare und singbare Literatur haben und die entsprechenden Kategorien in iranische Termini übersetzen<sup>1</sup>. Die Verfasser späterer manichäischer Texte in iranischen Sprachen kannten auch die Literaturen der jeweiligen Missionsgebiete, wurden von diesen beeinflusst bzw. paßten ihre Werke diesen sogar bewußt an. So werden gelegentlich zoroastrische literarische Termini verwendet, wie pa. *gāh*, so. *γ'δh* < av. *gāθa-*, pa. *nask*, *nasg* < av. *nask* oder mp. *yasn* < av. *yasna-*.<sup>2</sup> Desgleichen adaptierte man christliche

---

1 Mp. *gōwišn*, pa. *saxwan*, *wifrās* > so. *wivrās*, so. *wiḍvāy* als Bezeichnungen für Lehrschriften (Homilien, Predigten, Sermonen, Versreden, Diskurse) oder Kapitel daraus entsprechen syr. *mēmra* (das griech. *λόγος* übersetzt), wobei pa. *wifrās* auch kopt. ΠΙΤΕΟΥΟ *p-teuuo* 'Erzählung, Darlegung' entspricht und vielleicht syr. *taḥwīṭā* 'Darlegung, Unterweisung, Homilie' (zu *ḥawwī* 'zeigen') wiedergibt. Mp., pa., so. *āzend* u. pa. *saxwan* 'Parabel' können zu syr. *taš'īlā* 'Erzählung, narratio' bzw. *šarḥā* 'Erzählung, Geschichte, Rede, Traktat' gestellt werden. Für die Langhymnen, mp. *āfurišn*, *āfrīn*, *istāyišn*, pa. *āfrīwan*, *istāwišn*, werden die Vorlagen in syr. *tešbōhtā* 'Lobpreis' bzw. *mazmōrā* 'Psalm', für die Kurzhymnen, mp. *mahr*, pa. *bāšāh*, so. *pāšāk*, in syr. *madrāšē* 'Hymnus' angenommen (BOYCE 1968; SUNDERMANN 1984; 1985a; 2008, S. 207-214; RECK 2004, S. 42-45). Zur Verwendung der literarischen Termini s. auch den Beitrag von D. DURKIN-MEISTERERNST in diesem Band.

2 Im pa. „Sermon von der Seele (*Gyān wifrās*)“ werden die fünf Lichtelemente mit den fünf Gathas des Avesta gleichgesetzt. Genannt werden: §32 'whnwyt g'h *uhnawait/ohnawait gāh* < av. *Ahunauuaitī-gāθa-*, §46 'wyštwyt g'h *uištawait gāh* < av. *Uštāuuaitī-gāθa-*, §65 whwxštr g'h *wohuxšaθr gāh* < av. *Vohuxšaθrā-gāθa-* (SUNDERMANN 1997, S. 114, §32,2; S. 119, §46,1; S. 122, §65,1; S. 141, §119,1). Der Terminus nsg/nsk *nask* wird für eines der Avestabücher verwendet (ebd. S. 113 §32,1); in dieser Bedeutung vielleicht auch nsq in M4525/A/ii/2/ (SUNDERMANN 1981, S. 72, Z. 1007, vgl. ebd. Anm. 1). Mp. *yasn* wird zusammen mit *āfrīn* 'Segen, Lobpreis, Psalm', *wahm* 'Gebet, Verehrung' und *padixšar* 'Ehre' verwendet (M31/I/V/16/, s. ANDREAS/HENNING 1933, S. 329; BOYCE 1975, S. 147, Text cp; M554/R/6/, s. MÜLLER 1904, S. 69;

Gleichniserzählungen und versah sie mit manichäischer Deutung.<sup>3</sup> Insbesondere die buddhistische Literatur hat auf die Manichäer Mittel- und Zentralasiens eingewirkt, die etwa Parabelsammlungen als Nachahmung von *Jātaka*- und *Avadāna*-Sammlungen verfaßt haben.<sup>4</sup>

Es bestehen jedoch auch enge Beziehungen über die literarischen Gattungsgrenzen hinweg. Die in nahezu allen Texten verwendete manichäische Bildersprache, die eng an die der Gnosis angelehnt ist<sup>5</sup>, lieferte die Grundlage für Topoi, welche immer wieder aufgegriffen wurden. So finden sich ähnliche bis übereinstimmende Lehr- und Erzählmotive in Texten verschiedener literarischer Gattungen. Daraus ergibt sich das Problem der Identifizierung und literarischen Zuordnung von Textfragmenten ohne nähere Spezifizierung (z.B. durch Überschriften). Es steht zu vermuten, daß insbesondere kanonische Stoffe, d.h. dogmatische Motive aus den kanonischen Werken Manis sowie aus dessen in der Jüngerüberlieferung bewahrten mündlichen Lehrvorträgen, immer wieder neu bearbeitet und interpretiert wurden. So konnte anhand der Übereinstimmung von Motiven in den koptischen Kephalaia mit solchen in mittelpersischen, parthischen und soghdischen Texten die Existenz einer iranischen Version von Manis Lehrreden gezeigt werden<sup>6</sup>; andererseits finden sich solche Motive in variiert Form auch in Parabeln oder in hagiographischen Homilien wieder. Ein besonderes Phänomen ist die äußerst verknappte Wiedergabe von Lehr- und Erzählstoffen, welche in Texten verschiedener Gattungen vorkommen und als deren Kurzversion bzw. Kurzfassung bezeichnet werden können. Es handelt sich um intertextuelle Bezüge zwischen dem nicht erhaltenen Ursprungstext in Ost-Aramäisch, dessen Transformation durch Übersetzung bzw. Neubearbeitung in den Missionssprachen und der Kurzversion. Diese Kurzfassungen von Erzählstoffen und ihre Beziehung zu den jeweiligen Langversionen sind Gegenstand der folgenden Ausführungen. Anhand einiger Beispiele soll das Problem verdeutlicht werden.

Beispiel 1: Parabel über die besondere Freigebigkeit eines niedriggestellten Mannes gegenüber dem König

Der mp. Text M221 (HENNING 1943, S. 64 Anm. 1; SUNDERMANN 1973, S. 102-104, Text 36) ist eine Homilie über die Merkmale des Vollkommenen Hörers.<sup>7</sup> Dessen außerordentliche Freigebigkeit an Almosenspenden gegenüber

---

SALEMANN 1908, S. 29; BOYCE 1975, S. 173, Text dd; M1019/A/ii/2/, s. SUNDERMANN 1973, S. 35, Z. 577).

3 Vgl. COLDITZ 1987, S. 277-289, Texte 1.1 und 1.2.

4 SUNDERMANN 1973, S. 5.

5 Vgl. ARNOLD-DÖBEN 1978; 1986.

6 Vgl. SUNDERMANN 1992; 2008, S. 223-239.

7 Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß er sein Verhalten an den Elektengeboten ausrichtet sowie besonders großzügig Almosengaben leistet. Weitere Texte über den Vollkommenen Hörer vgl. 91. Keph. (BÖHLIG/POLOTSKY 1940, S. 228.5-234.23;

den Erwählten wird durch eine Parabel erläutert. Darin gibt ein Mann niedrigen Standes das Liebste, was er hat, nämlich seine liebreizende Tochter, die er eigentlich selbst begehrt<sup>8</sup>, dem König zur Frau, der dann Söhne mit ihr hat. Auch wenn das Ende der Parabel nicht erhalten ist, so kann man erwarten, daß der Mann als Lohn eine höhere Stellung erhalten wird. Die Moral ist der Geschichte in einem Promythion vorangestellt. Danach symbolisieren der Mann niedriger Herkunft den Vollkommenen Hörer, seine Tochter die Almosen und der König die Erwählten. Die Deutung der Söhne-Metapher ist nicht erhalten.

Der ebenfalls mp. Text M101f (HENNING 1943, S. 59, 63, Text A, Fragment f, Z. 188-191) gehört zu Parabeln über Hörer (Z. 160-286), die zusammen mit Manis *Gigantenbuch* (Z. 1-111) und einer Abhandlung über die fünf Lichtelemente (Z. 112-159) eine Handschrift bilden.<sup>9</sup> Darin findet sich Z. 188-191 auch die Kurzversion der Parabel, die – wie die Gegenüberstellung zeigt – nicht nur die selben Schlüsselworte verwendet, sondern auch das glückliche Ende bewahrt, daß der einfache Mann ‘zu großen Ehren gelangt’.<sup>10</sup>

mp.M M221: /V/10-24/ (Promythion:) Und durch die von ihnen selbst (geleisteten) **Almosen (ruwānagān)** gliedern sich jene **Hörer (niyōšāgān)** in die heilige Kirche ein und werden gleichen Anteils wie die Erwählten (*wižīdagān*). Und der **Hörer (niyōšāg)**, der jene **Almosen (ruwānagān)** den Erwählten (pa. *wižīdagān*) darbringt, ist vergleichbar einem **niedriggestellten Manne (iškōh merd)**, (dem) eine **feine Tochter (duxt ī nēk)** geboren worden ist, die sehr schön ist in ihrer \*Freundlichkeit(?) und ihrem edlen Sinn. Und jener niedriggestellte Mann trägt Verlangen nach der Schönheit jenes Mädchens, das seine Tochter ist, denn sie ist sehr schön. Und [er schmückt(?)] jene schöne Tochter und [führt] sie dem **König (šāh)** vor, und der König findet Gefallen(?) an dem Mädchen, [und] er selbst nimmt sie zur Frau. Und nach [der Götter(?) Fügung] gebiert sie ihm Söhne [...]. Die Söhne, die ihm jenes niedriggestellten [Mannes] Tochter ge[bar ...]

mp.M M101f: /V/3-6/ Der **Hörer (niyōšāg)**, welcher (den Erwählten) **Almosen (ruwānagān)** gibt, ist wie ein **niedriggestellter Mann (iškōh merd)**, der (seine) **Tochter (duxt)** dem **König (šāh)** präsentiert; er gelangt zu großen Ehren (wuzurg padixšar).

---

übers. GARDNER 1995, S. 235-241); so.M M139/I/ (HENNING 1936, S. 49f., Text f); pa.M M580 (SUNDERMANN 1973, S. 104-106, Text 37); pa.M M44 (COLDITZ 1987, S. 299-304, Text 2). Zum Erzählmotiv vgl. SUNDERMANN 1976, S. 182; COLDITZ 2000, S. 194f.

8 SUNDERMANN (1973, S. 104 Anm. 13) vermutet eine Reminiszenz an die zoroastri-sche Inzestehe *xwēdōdah*.

9 HENNING 1943, S. 56.

10 Einander entsprechende Phrasen sind im folgenden durch Fettdruck hervorgehoben, Abweichungen und Zusätze durch Unterstreichung.

## Beispiel 2: Parabel vom Dämon und von den fünf Brüdern

Der so. Text So18058+So18197 (RECK 2009) erzählt eine Parabel von fünf Brüdern und einem bösen Dämon, der vier der Brüder tötet. Das Ende der Parabel ist nicht erhalten. Im Epimythion werden die Brüder mit fünf Lichtposteln und der Dämon mit dem Teufel (Ahriman) gleichgesetzt. Falls RECKs Identifikation<sup>11</sup> zutrifft, liegt im Parabeltext M6470 (SUNDERMANN 1973, S. 93f., Text 28; RECK 2009, S. 252) eine pa. Version der Geschichte vor, auf die sich wohl auch die mp. Überschrift bezieht<sup>12</sup>, auch wenn dort von Parabeln im Plural (*āzendān*) die Rede ist und /R/2/ als weiterer Titel ‘Die Parabel vom bösen Dämon’ genannt wird. Außerdem erkannte RECK in pa. M258, einem zum *Ārdhang wifrās* gehörenden Fragment (SUNDERMANN 2005a, S. 212), eine Kurzfassung der Erzählung, welche eng an die pa. Langfassung angelehnt ist. Jedoch scheint sich auch die so. Langfassung nicht wesentlich von der pa. Langfassung zu unterscheiden und verwendet sogar fast identische Formulierungen.

so.S So18058+So18197: /V/Ü/ **Fünf** (*panč*) [...] /R/Ü/ [...] /R/ [...] ihm [...] gab [...] sein [...] gab. Und **diesmal eines Tages** (*ēw mēθ*) [...] machte der **Bruder** (*vrāt*) die Arbeit **nicht schnell** (*ažyārt*) (**genug**) [...], und er **tötete** (*patixwāy*) **ihn sofort** (*yōneθ*). Ferner tat er [...] in dieser Weise jenen drei Brüdern. Deshalb gaben sie **nicht schnell** (*ažyārt*) (**genug**) [einen **Befehl**. ...] später [...] **fünf** Brüder [...] sie/ihnen [...] am weisesten [...]. Und so [...] sprach er: ‘Er hat meine vier Brüder (*čatfār vrātart*) getötet (*patixwāy*), und nun er(?) Kampf/Erlösung(?) [...]. Und nun [...] heftig und schwierig [...]’

mp./pa.M6470: /V/Ü/ (mp.) Die Parabeln von den /R/Ü/ **fünf(?) Brüdern** (*panz(?) brādarān*) werden dargestellt. /R/ (pa.) [...] Die Parabel vom bösen Dämon (*dēw*). Man erzählt, daß (einst) ein böser und räuberischer Dämon war. Und immerfort schädigte er [...] und in einem Haus [...] /V/ [...] nicht kann er es [tun(?)]. Der [...] machte es in einem Augenblick. [Der] flinke(?) [...] konnte **eines Tages** (*rōž ēw*) dem (?) älteren **Bruder nicht rasch** (*rag*) (**genug**) einen **Befehl** (*framān*) erteilen. **Sogleich** (*hampad*) stand der [...] auf] und **töte** (*ōžad*) **ihn**. Und [...] zu [...] zum **fünften** (*panjom*) [...]

pa.M M258: /I/V/1-3/ Vom Dämon (*dēw*), der vier Brüder (*čafār brādarān*) tötete (*ōžad*), und der **jüngste Bruder** (*kasādar brād*) tötete den Dämon.

## Beispiel 3: Die zehn Vorzüge der Religion Manis/Parabel von der Religion und vom Weltmeer

Der oft zitierte und diskutierte mp. Text M5794+M5761+M6062 (ANDREAS/HENNING 1933, S. 295-297; BOYCE 1975, S. 29f., 56f.; ergänzt SUNDERMANN

11 Nach RECK (2009, S. 246f.): Adam/Seth(?), Zarathustra, Buddha, Jesus Christus und Mani.

12 Das Fragment enthält außerdem eine Zeile in Soghdisch, vermutlich eine Doxologie.

1981, S. 131-133, Text 24.1; LIEU 2006; übers. ASMUSSEN 1975, S. 12, 27) enthält ein Gespräch Manis mit einem Jünger, vermutlich während Manis Gefängniszeit kurz vor seinem Tod (vgl. /I/V/Ü/ *ahrāmiṣṇ* 'Emporleitung', s. SUNDERMANN 1981, S. 131). Auf die Frage eines Jüngers nach dem Fortdauern seiner Kirche in der Welt erläutert Mani die 'Zehn Vorzüge seiner Religion gegenüber den früheren Religionen'. Der Text bricht beim fünften Punkt ab. Da das kopt. 151. Keph. (FUNK 2000, S. 370.17-375.6) deutliche Parallelen aufweist, müssen beide Texte auf eine Textvorlage bzw. auf verschiedene Versionen derselben zurückgehen und sind wohl Manis eigene Bildung. Sie gehören somit zur ältesten Überlieferungsschicht.

Des weiteren hat sich eine Bearbeitung des Themas der „Zehn Punkte“ in einer Parabelsammlung (so.S *āzantnāmē*) vom Ende des 9. Jh., der Buchrolle so.S Ch6914+So15000(5)+Ch5554 (=Ch/So20182)/V/<sup>13</sup> (SUNDERMANN 1985b, S. 19-28, Text b) mit einer Parallele in so.S So18070 (RECK 2006, S. 189 Nr. 239) gefunden. Die Zeilen 5-136 bieten einen allegorischen Vergleich von Religion und Weltmeer in zehn Merkmalen mit ausführlichem Epimythion, die vermutlich eine manichäische Schöpfung ohne direkte buddhistische Vorlage darstellt, jedoch Motivanleihen beim *Mahāparinirvāṇasūtra* macht.<sup>14</sup> Interessanterweise läßt sich vom so. Text wiederum eine direkte Motivparallele zum 151. Keph. ziehen, wo im vierten Punkt Manis Kirche mit einem großen Gewässer verglichen wird.<sup>15</sup> Eine detaillierte Untersuchung zur Übereinstimmung der Punkte in allen drei Texten kann hier nicht geleistet werden, auch wenn ein systematischer Vergleich dringend erforderlich wäre; darüber hinaus werden einzelne Motive auch in anderen manichäischen Texten erwähnt.<sup>16</sup> Eine Kurzfassung des so. Parabeltextes liegt mit so.M M7420/V/ (SUNDERMANN 1985b, S. 36, Text e) vor.<sup>17</sup>

Im folgenden werden zwei der zehn Punkte der drei Texte exemplarisch einander gegenübergestellt. Es zeigt sich, daß der so. Text sowohl Elemente aufgreift, die im mp. Text behandelt werden und die dem Verfasser bekannt gewesen sein müssen, als auch neue Allegorien entwickelt. Die so. Kurzversion wiederholt dagegen nur Motive, die spezifisch für den so. Parabeltext sind, und zeigt somit auf den ersten Blick keinen Bezug auf die mp. Version.

13 /R/ enthält chin. Text, Kap. 48 des 大方廣佛華嚴經 *Da fang guang fo hua yan jing* (Buddhāvataṃsakasūtra) in der Übersetzung von Buddhahadra (Taishō Nr. 278), vgl. TH. THILO apud SUNDERMANN 1985b, S. 5; THILO 1985, S. 61.

14 Vgl. SUNDERMANN 1985b, S. 6; 2008, S. 235.

15 FUNK 2000, S. 372.10-20; vgl. SUNDERMANN 1985b, S. 7.

16 Zu ersten Überlegungen vgl. BÖHLIG 1988, S. 30-32; FUNK 2000, S. 370, Anm. zu 29-31; SUNDERMANN 1985b, S. 24, Anm. 57; OERTER 1988; 1990; LIEU 2006.

17 /R/ chin. Text; /12-14/ HENNING 1940, S. 25; /22/ GERSHEVITCH 1954, §1159; /23-25/ ebd. §1505, 1612.

Erstes Merkmal: Universalität / maßlose Weisheit

mp.M M5794+M5761+M6062: /I/R/7/-12/ Ein (Punkt): die **früheren Religionen** (*dēn ī ahēnagān*) waren (nur) **in einem Land und in einer Sprache** (*pad yek šahr ud yek izwān*). Da ist (nun) **meine Religion** (*dēn ī man*) \*derart, daß sie sich **in jedem Land und in allen Sprachen** (*pad harw šahr ud pad wisp izwān*) zeigen und in den fernen Ländern (*pad šahrān dūrān*) gelehrt werden wird.

so.S Ch6914+So15000(5)+Ch5554 (=Ch/So20182) = So18070/B/: /9-12/ Und ein (Punkt) ist, daß es mächtiger, größer und stärker (*tāwāndēstar masyātar ti zāwar kēnstar*) ist [als] andere Gewässer (*ane āptī*) und ohne Maß (*pu-patmāk*), und niemand von den Lebewesen [kennt] und begreift es, und [sie können es nicht] erfass[en]. ... /42-53/ (Erklärung) [Erstens, daß] sie weise (*\*zērak*) ist und ihrer Weisheit (*yarvākya*) [und Erzählungen(?)] und Predigten und Erklärungen Zahl und [Nummer] kennt und schätzt niemand, und niemand kann sie begreifen. Und **die früheren Religionen** (*pīnamcīkt dēnt*), die [de]n kleinen Gewässern (*rinčīkt āpt*) vergleichbar sind, die entstanden **an [je einem Ort(?)]** und traten (dort) in Erscheinung. [Aber] die **Religion des Apostels** (*frēštē dēn*), die dem großen Weltmeer (*wazark smutri*) [gleich], kann **auf der ganzen Welt** (*paru anyaç ašcampad*) **und an jedem Ort** (*paru wispu oṭaku*) ge[sehen] werden. Und sie ist auch dazu bereit, daß sie in der F[insternis(?)] auf das sichtbarlichste verkündet werden **und in allen Sprachen** (*paru wispu ašvākt*) dargebracht werden wird. Und der ganzen Weisheit Erklärung und \*Ordnungsreihen(?) [kann man] darin finden.

so.M M7420: /V/20-22/ Die Weisheit der Religion (*dēnmēč yarvākya*) ist auch ohne Maß (*pu-patmāk*).

Drittes / Zehntes Merkmal: Anhänger der früheren Religionen finden Erlösung / Ruhe

mp.M M5794+M5761+M6062: /I/V/8-12/ Drittens: J[ene] **früheren Seelen** (*gyānān pēšēnagān*), [deren] Werk in ihrer Religion nicht **vollendet** (*\*hanzaft*) wurde, werden **zu meiner Religion** (*dēn īg man*) **kommen**, die für sie selbst das **Tor der Hinausführung** (*dar ī uzēnišn*) wird.

so.S Ch6914+So15000(5)+Ch5554 (=Ch/So20182) = So18070/B/: /36-40/ Zehntens: Wenn die Gewässer auf der Welt (*ašcampadīkt āpt*) in das Weltmeer (*smutri*) hin[einfallen], so rauschen alle und kommen brüllend (*rōšant ti šrāk-karēt ēsant*), doch [w]enn sie sich nähern, um dort **einzutreten** (*čandar tayatē*), dann [hört] ihr [Brüllen] und Rauschen [auf] (*xō \*rōšan sāt ančāyī*). ... /124-135/ (Erklärung) Zehntens, daß alle rauschenden und brüllenden Gewässer (*\*rōšanānē ti šrāk-karēt āpt*), die in das Weltmeer hineinst[ürzen] (*ašyātar opatant*), alle still werden und auf[hören] zu lärmern, das sind die **Anhänger (fremder) Religionen** (*dēnīkt*) samt den Weltweisen [und] immer redegewandten Menschen, die, solange sie außerhalb der Religion sind, Worte[macher] bleiben

und sich selbst für weise halten, aber wenn sie zur **Pforte der Religion des Apostels kommen** (*frēštē dēn dvaru sār ēsant*), dann werden sie allesamt still (*šūk*), und ihre Wor[te] bringen sie zum Schweigen. Und nun **\*veredeln** (*\*āvrēncant*) sie sich selbst, und danach wagen sie (keine) Reden (mehr) zu halten [und] wagen auch nichts (mehr) zu sagen.

so.M M7420: /V/16-19/ Zehntens: Und das Wasser (*āp*), das hineinfällt (*čandar ōpati*), beruhigt sich ganz von seinem Brüllen (*čan šrākī patrāmti*).

Beispiel 4: Parabel vom Prinzen mit dem Čandā[ ](?)-Sohn

Im liturgischen Text so. M114/I/ (HENNING 1936, S. 47, Text d, Z. 8-9; übers. KLIMKEIT 1989, S. 192f.; 1993, S. 151) findet sich die pa. Kurzfassung einer Parabel, die im Rahmen des Leib-Seele-Ritus verlesen werden soll. Eine Langfassung ist bisher nicht bekannt, doch könnte es sich um eine manichäische Version des *Mūgapakkha-Jātaka* handeln.<sup>18</sup> Von einem Jungen, der sich taubstumm stellt, handeln auch einige so. Fragmente (vgl. RECK 2006, S. 75 Nr. 74, S. 281 Nr. 363(?), S. 300 Nr. 396), ohne daß ihre Zugehörigkeit zu diesem Text sicher wäre.

/R/7/-/V/1/ Wenn der Tag sich neigt, so lasset eine Parabel (*āzend*) vortragen: (pa.) Der Prinz mit dem Čandā[ ](?)-Sohn.<sup>19</sup>

## Literarische Form

Die hier untersuchten ausgewählten Beispiele von Kurzfassungen lassen sich formell in drei Typen einteilen:

1. Die Kurzfassungen der Parabeln in den Beispielen 1 und 2 fassen den ausführlichen Erzählstoff in einem Satz zusammen, indem sie die handelnden Personen und den Handlungskern sowie den Handlungsabschluss nennen. Dafür werden die Schlüsseltermini der Langversion aufgegriffen und somit explizit ein textueller Bezug auf diese hergestellt.

2. Die Kurzversionen der einzelnen Punkte der Allegorie in Beispiel 3 beschränken sich auf den zentralen allegorischen Gedanken, der dagegen in der Langversion bildhaft und ausführlich ausgeschmückt ist, und geben diesen in Form eines einfachen Aussagesatzes wieder. Der Einschluß der Deutung ist dabei nicht obligatorisch.

3. Die Kurzfassung in Beispiel 4 hat die Form einer Überschrift und nennt die beiden Hauptpersonen, jedoch keine Einzelheiten zur Handlung.

18 KLIMKEIT 1989, S. 193, Anm. 3.

19 Die Rekonstruktion des Wortes und damit die Identifikation der Person sind unklar. HENNING (1936, S. 99, zu d9) erwägt, darin entweder den Sohn von Chandaka/Channa, dem Wagenlenker Buddhas (hier der 'Prinz'), zu sehen oder den Sohn eines 'Kastenlosen' (*Caṇḍāla*). Vgl. auch LURJE 2010, S. 163 Nr. 376, s. cntn.

Während also in den Beispielen 3 und 4 einfache Satzaussagen vorliegen, gehen die Kurzversionen in den Beispielen 1 und 2 über den Charakter reiner Parabelüberschriften hinaus, indem sie der Handlung vorgreifen.<sup>20</sup> Besonders deutlich wird dies im Beispiel 2, wo die Langversion tatsächlich noch weitere Überschriften enthält, die sich von der Kurzversion unterscheiden. Ich möchte deshalb für Parabelkurzfassungen dieser Form den Begriff des *Parabelabstrakts* verwenden. Diese enthalten charakteristische, wenn auch nicht einheitliche Formulierungen, die im Vergleich zu den Langversionen für die diskutierten Beispiele wie folgt beschrieben werden können:

Beispiel 1 (mp.)

Langfassung N.N.(1) der ... tut **ist vergleichbar** (*a'ōn mānāg če'ōn*)  
N.N.(2) ... {ausführliche Geschichte}.

Kurzfassung: N.N.(1) der ... tut **ist wie** (*če'ōn*) N.N.(2) der ... tut und ... wird.

⇒ Lang- und Kurzfassung basieren auf einem Vergleich.

Beispiel 2 (pa.)

Langfassung: (mp.) /Ü/ Die Parabeln **von** (*īg*) den N.N. werden dargestellt.

(pa.) /Ü/ Die Parabel **über** (*abar*) N.N.(1)

(so.) Man erzählt, daß (einst) ein N.N.(1) war ... {ausführliche Geschichte}.

Kurzfassung: **Von** (*až*) N.N.(1), der ... N.N.(2) ... tut, und N.N.(3), der N.N.(1) ... tut.

⇒ Die Überschriften der Langfassung nennen die Hauptpersonen, die Kurzfassung dagegen die Hauptpersonen, den Handlungsverlauf und den Handlungsausgang.

⇒ Die Kurzfassung wird charakteristisch eingeleitet durch die Präposition *až* 'von'. Dasselbe Fragment M258 enthält weitere Parabelabstrakta mit der gleichen Struktur 'Von (*až*) ...', ebenso wie weitere zu diesem Werk gehörende Textfragmente (M35, M8255, M6898). Jedoch bieten andere Fragmente des *Ārdhang wifrās* (M836, M852) auch Beispiele für das Formular 'ist vergleichbar (*awāyōn mānhāg ... čawāyōn*)', 'so wie (*čawāyōn*)'

Beispiel 4 (pa.)

Kurzfassung: N.N.(1) **mit** (*aḍ*) N.N.(2)

⇒ Durch die Präposition *aḍ* werden die Hauptpersonen zueinander in Beziehung gesetzt.

---

20 SUNDERMANN (2005a, S. 212) spricht dagegen auch in diesem Fall von „captions“.

## Überlieferung

Es stellt sich die Frage nach dem Überlieferungskontext von Parabelabstrakta. Parabeln sind in der manichäischen Literatur zum einen im Rahmen von anderen Literaturgattungen mit meist didaktischem Charakter überliefert, zum anderen als Parabelsammlungen nach buddhistischem Vorbild. Wenn es Sammlungen von Parabelabstrakta gegeben hat, wie M258 und andere Fragmente des *Ārdhang wifrās* den Anschein erwecken, so müßte es sich um eine eigenständige Gattung mit einer eigenen Bezeichnung handeln. Im Bereich der Hymnenliteratur kennen wir die Gattung des Hymnenbuches, mp. *Mahnāmāg* M1/II/, eine Zusammenstellung von Hymnenanfängen, geordnet nach Hymnengruppen.<sup>21</sup> Für eine entsprechende Liste von Parabelabstrakta wäre demnach eine Bezeichnung mp., pa. *Āzendnāmāg* zu erwarten; allerdings ist dies der Titel des so. Parabelbuches, das neben der Erzählung von der Religion und dem Weltmeer (s. Beispiel 3) zwei weitere ausführliche Parabeln bewahrt. Unter diesem Aspekt erhält das *Ārdhang wifrās* für die Frage nach der Überlieferung von Parabelkurzfassungen eine besondere Bedeutung. Ohne der hoffentlich bald erscheinenden Edition dieses Werkes durch W. SUNDERMANN vorgreifen zu wollen, könnte das *Ārdhang wifrās* eine Sammlung solcher Abstrakta dargestellt oder enthalten haben. Der Titel pa. *wifrās* als Gattungsbezeichnung sprechbarer Literatur ist damit durchaus vereinbar. Aus einer solchen Erklärung des Werkes ergibt sich allerdings erneut die Frage nach dem Charakter des *Ārdhang* selbst. Sollte es sich nicht um Manis Bildband<sup>22</sup> (*Eikōn*) gehandelt haben, sondern – wie SUNDERMANN (2005b) annimmt – um einen Kommentar zu bzw. ein Exzerpt aus Manis *Pragmateia*, so wäre dann anzunehmen, daß die Langfassungen zu den Abstrakta darin bereits enthalten gewesen sind. Sie waren vielleicht mit Illustrationen versehen. Das schließt nicht aus, daß diese Sammlung später um weitere Parabelvorlagen und deren Abstrakta erweitert wurde. Die bisher auf der Basis von Parabelkurzfassungen im *Ārdhang wifrās* identifizierten Parabeln weisen sowohl nach Osten als auch nach Westen. So konnte SUNDERMANN (2005a) in M258 das Abstrakt zu einer manichäischen Version des bekannten Märchens „Des Kaisers neue Kleider“ mit vielleicht indischem Ursprung nachweisen. Ein anderes Abstrakt über die Entstehung von Perlen erinnert an ähnliche Ausführungen im 83. Keph. (BÖHLIG/POLOTSKY 1940, S. 202.10-204.17; übers. GARDNER 1995, S. 210-212).

21 MÜLLER 1913; weitere Hymnenanfängsverzeichnisse sind M73, M576 und Otani11075 (BOYCE 1960, S. 149f.; DURKIN-MEISTERERNST 2006, S. IX-X). Vgl. auch SUNDERMANN 2008, S. 205, 245.

22 BOYCE 1968, S. 70.

## Funktion

Parabeln waren für den mündlichen Vortrag bestimmt; Parabelabstrakta gaben dem Vortragenden genau die Stichworte an die Hand, derer er bedurfte, um die ausführliche Fassung aus dem Gedächtnis vorzutragen. Sie dienten deshalb vermutlich als *mindmaps*, z.B. im Rahmen von Predigten oder liturgischen Abläufen, und auch für die Vermittlung der manichäischen Lehre in der Ausbildung von Elekten.

Die Verwendung solcher Abstrakta zeigt die große Verbreitung der Stoffe, da sie auf die jeweilige Langversion nur anspielen und die Kenntnis von deren vollständigem Inhalt beim Leser bzw. Zuhörer voraussetzen. Daher ist anzunehmen, daß Abstrakta nicht nur gelegentlich, sondern systematisch verwendet wurden. Es muß also einen Fundus an manichäischen Erzählstoffen gegeben haben, weshalb Neubildungen wohl nur in einem gewissen Rahmen möglich gewesen sein können, da die Kenntnis von deren Inhalten und Deutung erst wieder in der Gemeinde verbreitet werden mußte.

## Aufgaben für die Zukunft

Inwieweit die hier vorgestellten Überlegungen auch für weitere Parabelabstrakta und Langparabeln als deren Vorlagen zutreffen, kann nur die weitere Forschung klären, indem sie gattungsübergreifende intertextuelle Bezüge und Motive herausarbeitet und die Beziehungen der Texte zueinander untersucht. Hier ist etwa an die zahlreichen Gleichnisse und Anspielungen auf Parabeln in den pa. Texten *Sermon vom Lichtnous* und *Sermon von der Seele* zu denken. Auch die tü. Manichaica bieten zahlreiche Erzählstoffe, deren Bezug auf das iranische oder das koptische Material noch nicht ausreichend erforscht ist. Eine Identifizierung weiterer Abstrakta könnte auch zur Neubewertung einiger Texte führen, zum Beispiel der zusammen mit den *Gigantenbuch*-Fragmenten durch HENNING (1943) edierten. Ebenso könnten vielleicht weitere iranische Kephalaia-Texte oder sogar Zitate aus Manis Werken identifiziert werden.

## Abkürzungen

av.	avestisch
griech.	griechisch
Keph.	Kephalaion
kopt.	koptisch
M	Texte in manichäischer Schrift
mp.	mittelpersisch
pa.	parthisch

S            Texte in soghdischer Schrift  
 so.         soghdisch  
 syr.         syrisch

## Bibliographie

- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1933): *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, aus dem Nachlaß herausgegeben von W.B. HENNING. II. In: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl., Berlin, S. 292-363 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, I, S. 191-260).
- ARNOLD-DÖBEN, VICTORIA (1978): *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 3).
- ARNOLD-DÖBEN, VICTORIA (1986): *Die Bildersprache der Gnosis*, Köln (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 13).
- ASMUSSEN, JES P. (1975): *Manichaean Literature*, Delmar/New York.
- BÖHLIG, ALEXANDER (1988): Zur Religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus. In: PETER BRYDER (Hrsg.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund (Lund Studies in African and Asian Religions 1), S. 29-44.
- BÖHLIG, ALEXANDER / HANS-JAKOB POLOTSKY (1940): *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. I: *Kephalaia*, 1. Hälfte, Stuttgart.
- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 45).
- BOYCE, MARY (1968): The Manichaean Literature in Middle Iranian. In: BERTOLD SPULER (Hrsg.), *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., 4. Bd., 2. Abschn., Lief. 1, Leiden/Köln, S. 67-75.
- BOYCE, MARY (1975): *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Téhéran/Liège (Acta Iranica 9, Trois. sér., Textes et Mémoires 2).
- COLDITZ, IRIS (1987): Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen. In: *Altorientalische Forschungen* 14/2, S. 274-313.
- COLDITZ, IRIS (2000): *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Wiesbaden (Iranica 5).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): *The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection*, Turnhout (Berliner Turfantexte 24).
- DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (Hrsg.) (1977): *W. B. Henning Selected Papers*. I-II, Téhéran/Liège (Acta Iranica 14, 15. Hommages et Opera Minora 5, 6).
- FUNK, WOLF-PETER (2000): *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Kephalaia I*, 2. Hälfte, Lieferung 15/16, Stuttgart.

- GARDNER, IAIN (Hrsg.) (1995): *The Kephalaia of the teacher: the edited Coptic Manichaean texts in translation with commentary*, Leiden/New York/Köln (Nag Hammadi and Manichaean studies 37).
- GERSHEVITCH, ILYA (1954): *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford (Publications of the Philological Society 16).
- HENNING, WALTER BRUNO (1936): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlin (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Nr. 10 [= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, I, S. 417-557]).
- HENNING, WALTER BRUNO (1940): *Sogdica*, London (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, II, S. 1-68).
- HENNING, WALTER BRUNO (1943): The Book of the Giants. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, S. 52-74 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, II, S. 115-138).
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts*, Opladen.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1993): *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco.
- LIEU, SAMUEL N. C. (2006): ‚My Church is Superior ...‘ Mani’s Missionary Statement in Coptic and Middle Persian. In: LOUIS PAINCHAUD (Hrsg.), *Coptica - Gnostica - Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Quebec/Paris (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Études“ 7), S. 519-527.
- LURJE, PAWEŁ B. (2010): *Personal Names in Sogdian Texts*, Wien (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 808. Iranische Onomastik 8. Iranisches Personennamenbuch II/8).
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1904): *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan II*, Berlin (Anhang zu den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1904).
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1913): *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnāmag)*, Berlin (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1912, Nr. 5).
- OERTER, WOLF-BURKHARD (1988): Drei manichäisch-soghdische Parabeln im Lichte koptischer Manichaica. In: *Archiv Orientalni* 56, S. 172-176.
- OERTER, WOLF-BURKHARD (1990): Die Vorzüge der manichäischen Religion. Betrachtungen zu Kephalaia Cap. 154. In: PETER NAGEL (Hrsg.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, Halle (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1990/23 [K 9]), S. 259-271.
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag: Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, Turnhout (Berliner Turfantexte 22).
- RECK, CHRISTIANE (2006): *Mitteliranische Handschriften. Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 18,1).
- RECK, CHRISTIANE (2009): Snatches of the Middle Iranian ‚Tale of the five brothers‘. In: JASON BEDUHN (Hrsg.), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, Leiden/Boston (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), S. 241-257.

- SALEMANN, CARL (1908): *Manichäische Studien I*, St. Petersburg (Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences de St.-Petersbourg, VIIIe sér., VIII, 10).
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von FRIEDMAR GEISSLER*, Berlin (Berliner Turfantexte 4).
- SUNDERMANN, WERNER (1976): *Commendatio pauperum*. Eine Angabe der sassanidischen politisch-didaktischen Literatur zur gesellschaftlichen Struktur Irans. In: *Altorientalische Forschungen* 4, S. 167-194.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin (Berliner Turfantexte 11).
- SUNDERMANN, WERNER (1984): Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer. In: *Orientalia Lovaniensia Analecta* 16, S. 227-241.
- SUNDERMANN, WERNER (1985a): Āfurišn. In: *Encyclopaedia Iranica* 1, London/Boston, S. 593f.
- SUNDERMANN, WERNER (1985b): *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch, mit einem Anhang von FRIEDMAR GEISSLER über Erzählmotive in der Geschichte von den zwei Schlangen*, Berlin (Berliner Turfantexte 15).
- SUNDERMANN, WERNER (1992): Iranische Kephalaia-Texte? In: GERNOT WIESSNER / HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 9.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 23), S. 305-318.
- SUNDERMANN, WERNER (1997): *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus*, Berlin (Berliner Turfantexte 19).
- SUNDERMANN, WERNER (2005a): The Emperor's New Clothes. In: *Bulletin of the Asia Institute*, S. 211-214.
- SUNDERMANN, WERNER (2005b): Was the *Ārdhang* Mani's Picture-Book? In: ALOÏS VAN TONGERLOO / LUIGI CIRILLO (Hrsg.), *Il Manicheismo: nuove prospettive della ricerca [sic]. Quinto congresso internazionale di studi sul Manicheismo, Lovanii/Napoli*, S. 373-384.
- SUNDERMANN, WERNER (2008): Manichaean literature in Iranian languages. In: RONALD E. EMMERICK / MARIA MACUCH (Hrsg.), *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature*, London (A History of Persian Literature 17), S. 197-265.
- THILO, THOMAS (1985): *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*, Berlin (Berliner Turfantexte 14).



# Literarische Termini in mitteliranischen manichäischen Texten<sup>1</sup>

DESMOND DURKIN-MEISTERERNST (Berlin)

Mein Beitrag widmet sich den literarischen Termini in mitteliranischen manichäischen Texten und greift damit ein Thema auf, das über einen sehr langen Zeitraum ein zentrales Anliegen von WERNER SUNDERMANN gewesen ist. So greife ich zwangsläufig vieles von ihm auf. Die Termini habe ich in zwei Gruppen eingeteilt, die grob als Bezeichnungen von ganzen Texten und von solchen, die nur Textteile betreffen, sortiert werden können.

## 1. Bezeichnungen von ganzen Texten

Zunächst gilt es, den in mitteliranischen Texten belegten Bezeichnungen von Manis Werken nachzugehen. Einige davon sind schlicht Namen, andere stellen schon in sich literarische Termini dar; in einigen Fällen ist der Name zugleich ein literarischer Terminus geworden, das auffälligste Beispiel dafür ist ‘Evangelium’.

### 1.1 Evangelium (Evangelion)

Der mittelpersische Text in M172 und M17 wurde von D. N. MACKENZIE in der Festschrift RUDOLPH 1994 mit Bezug auf die Übereinstimmung mit dem griechischen Text im Kölner Mani-Kodex herausgegeben. Offenbar verwendete Mani einige griechische Textbezeichnungen, was daran sichtbar wird, dass diese Bezeichnungen auch im Osten tradiert wurden und im *Chinesischen Compendium* belegt sind; für ‘Evangelium’ steht *yinglun* im chinesischen Text.

Mittelpersisch M172/I/V/10ff/ *gwyšn ‘γ ’unglywn zyndg ‘γ cšm ’wd gwš wcyhyd*  
° *’wd b’r ‘γ r’styy ncyhyd*(d)

‘Das Sagen/Das Kapitel (?) des Lebendigen Evangeliums, das Auge und Ohr unterweist und den Ertrag der Wahrheit lehrt.’

---

1 Ich bedanke mich bei SUSANN RABUSKE für Korrekturen am deutschen Text.

Das Evangelium als ‘Buch’:

Mittelpersisch M2/I/R/i/9-11/ *ps xwd'wn ° sh dbyr 'wnglywn °° 'ny dw nbyg 'w 'd' prystyd °°*

‘Dann schickte der Herr drei Schreiber, ein Evangelion und zwei andere Bücher an Adda.’

Parthisch M5511/A/6/ [{} {rot}'wn](g)l(yw)n jywndg (b.)[==== ==== ===={?}] (nicht veröffentlicht)

Parthisch in sogdischer Schrift TM406b/V/6/ 'st'w'd 'wnklywn z-yw('nt)'kw ‘Gepriesen ist das lebendige Evangelion.’

Aus mittelpersisch S1/V/6/ (')wnglywn 'y wɣst w: dw wdymvštyh'n ‘Das Evangelion der zweiundzwanzig Wunder’ sowie aus S1/V/4/ 'wnglywn 'y 'rβ ncyhyd ‘er lehrt das Araf (Alif) des Evangelions’ und S1/V/5/ 'wnglywn 'y (t)ww ncyhyd ‘Er lehrt das Tau des Evangelions’ können wir sicher sein, dass es sich um das Evangelium in 22 Kapiteln nach den Buchstaben des manichäischen Alphabets (von Alif bis Tau) handelt, von dem auch An-Nadīm mit entsprechenden Angaben berichtet.

In M172/I/V/11-12/ m'dy'n yujdhr (mp.) und V/15-16/ jwndyh m'rōnyy (sogd.) wird mit ‘heiliges Buch’ am ehesten auf das Evangelium Bezug genommen. Alternativ handelt es sich um eine Handschrift, in der neben dem Evangelium auch andere Texte versammelt waren.

M172 zeigt ferner eine interessante Kombination des mittelpersischen Textes mit einer sogdischen Paraphrase. Wir können nicht wissen, ob die sogdische Paraphrase eine parthische ersetzt hat. In der sogdischen Version wird ein parthischer Terminus als Äquivalent für einen mittelpersischen Terminus eingesetzt (sogd. = parth. *wjyδw'δδ* für mp. *w'xš yujdhr* ‘heiliger Geist’; im sogd. Text folgt eine Ausdeutung mit *zprt w'xš* ‘id.’, worin MACKENZIE 1994, S. 189 die Übernahme von mp. *w'xš* sieht, da sogd. *w'xš* nur die Bedeutung ‘Wort’ hat), aber es besteht dennoch die Möglichkeit, dass es keine schriftliche parthische Form dieses auf Mani zurückgehenden Textes gegeben hat, weil für einen Sprecher des Parthischen die engverwandte Sprache Mittelpersisch weitgehend verständlich war und weil der mittelpersische „Original“-Text ein hohes Ansehen genoss. Dies scheint sich mit der Anfertigung sogdischer manichäischer Texte geändert zu haben, insofern nämlich, als eine Paraphrase angefertigt wurde, aber gerade die Beibehaltung des mittelpersischen Wortlauts zeigt das Ansehen des Originals. Dass eine gewisse Vertrautheit mit dem Mittelpersischen und dem Frühneupersischen unter den Händlern Zentralasiens bei der Wahrung des mittelpersischen Wortlauts eine Rolle gespielt haben kann, ist weniger wahrscheinlich, obwohl nicht gelehnet werden kann, dass der Text damit zugänglicher gewesen sein wird.

## 1.2 Šābuhragān (‘das Schabuhr’sche [Buch]’).

Schon 1903/1904 fiel F. W. K. MÜLLER die Überschrift *š’buhrg’n /šābuhragān/* auf einigen gut erhaltenen Seiten auf den von der ersten deutschen Turfanexpedition nach Berlin geschickten Textfragmenten auf (MÜLLER 1904). Er kannte den Titel aus An-Nadīms arabischem Bericht über den Manichäismus und wusste, dass es sich um einen Text handelte, den Mani dem Sasanidenkönig Šābuhr I (240–270/272) vorgelegt und den er auf Mittelpersisch geschrieben hatte. Laut An-Nadīm schrieb Mani alle seine anderen Werke auf Aramäisch. Dies lässt eine gewisse Diskrepanz zwischen dem westlichen und dem östlichen Kanon der Werke Manis aufkommen, denn das *Šābuhragān* ist in keiner koptischen Quelle genannt. In Turfan ist das *Šābuhragān* nur in seiner mittelpersischen Version zum Teil erhalten. Es scheint keine parthische Version zu existieren, was wohl für das hohe Ansehen des Textes spricht. Die zu vermutende Wertschätzung des Textes stimmt mit der sehr sorgfältigen Orthographie der erhaltenen Kopie überein, in der z.B. das auslautende *-h* häufig gesetzt wird und bei dem Pronomen ‘wir’ fast durchgehend *’mh* statt *’m* geschrieben wird. Also können wir die Version aus Turfan wirklich als eine originalgetreue Abschrift eines Werkes Manis ansehen. Wenn der Kreis der *Šābuhragān*-Texte erweitert wird, d.h. um kosmogonische Texte (letzte Edition HUTTER 1992), die zwar nicht die Überschrift *š’buhrg’n* enthalten, aber im Inhalt dem von An-Nadīm angegebenen Inhalt des Werks nahe stehen, ändert sich die Beleglage in Turfan etwas, denn in der Berliner Turfansammlung gibt es neben mittelpersischen Fragmenten einen umfangreichen sogdischen kosmogonischen Text (M178), der auf einen solchen Text zurückgehen mag. Dies bedeutet wohl, dass, obwohl Manis mittelpersische Texte nicht ins Parthische übersetzt worden sind, eine sogdische Version sehr wohl hat angefertigt werden können.

Der volle mittelpersische Titel ist (in zwei Formen) *dw bwn (wzrg) ‘y š’buhrg’n* ‘die zwei (großen) Grundlagen/Prinzipien des *Šābuhragān*’; es scheint, dass *dw bwn* bzw. *dw bwn wzrg* allein auch der Titel des Werks gewesen sein kann. Die chinesische Bezeichnung von Manis Bildwerk *da menheyi* (MIKKELSEN 2006, S. 103) könnte nach BENVENISTE (s. HALOUN/HENNING 1952, S. 210) auf *\*dō bungāhīg* ‘der zwei Fundamente’ zurückgehen und somit vielleicht im Zusammenhang mit dem *Šābuhragān* stehen.

## 1.3 Schatz des Lebens / Lebendiger Schatz

Eine bemerkenswerte Bewahrung eines aramäischen Werktitels im Mittelpersischen hat HENNING in der Schreibung *smtyh* entdeckt. Er hat sie als eine korrumpierte Form von syr. *sīmat hayyā/ē* ‘Schatz des Lebens’ identifiziert (HALOUN/HENNING 1952, S. 206–7; chin. *xintihe* MIKKELSEN 2006, S. 108). Das Werk ist ansonsten unter dem iranischen Titel mittelpersisch *ny’n ‘y zyndg’n* in M2 I R ii 34 und M2 I V i 14 bekannt; dort erfahren wir auch von

einem Kapitel dieses Werks mit dem mittelpersischen Wort *hrwbyšn* ‘Sammlung’ in der Überschrift *hrwbyšn ‘γ dr’n* ‘das Sammeln der Tore’ (M2 I R ii 35: *ny’n ‘γ zyndg’n hrwbyšn ‘γ dr’n pyšy phypurs* °° ‘Lies (ihr) ‘Das Sammeln der Tore’ des ‘Schatz der Lebenden’ vor!’); I V i 15 und 32–33 (*hrwbyšn ‘γ pnz’n dr’n*), wo von Abschnitten über drei von insgesamt fünf Sinnesorganen die Rede ist: *dr ‘γ cšm’n*; *dr ‘γ gws’n*; *dr ‘γ wynyg* ‘das Tor der Augen; das Tor der Ohren; das Tor der Nase’). Es scheint bei *hrwbyšn* von dem ebenfalls belegten Verb *hrwb-* ‘sammeln, zusammenbringen’ trotz des Anklangs an einen buchechnischen Terminus für eine Sammlung von Texten doch eher um das Beherrschen der Sinne zu gehen, denn die im Text gegebenen Beispiele gelten den Täuschungen und Fallen, in die ein Mensch durch seine Sinne geführt werden kann. Als parthische Bezeichnung dieses Texts können wir *gnz* erwarten, aber *gnz* ist im Parthischen nicht belegt; auch hier ist wohl keine parthische Übersetzung des mittelpersischen Textes bezeugt. Der griechische Titel *θησαυρός* ist auf den griechischen Bereich beschränkt und steht im Kontrast zu den Titeln ‘Evangelion’ und ‘Pragmateia’.

Nebenbei bemerkt: Geringes aramäisches Material ist auch sonst im zentralasiatischen manichäischen Material vorhanden. Einen Teil eines aramäischen Textes hat YOSHIDA 1983 in M260 erkannt. YOSHIDA 1986 hat aramäisches Material auch in der chinesischen Hymnenrolle erfasst. In einem sehr beschädigten iranischen (parthischen) Fragment aus Turfan finden wir eine Überschrift mit dem Wort *Qolasta* (*kw’st* M481 R ii 5), das in der spätaramäischen Literatur vor allem als Bezeichnung einer mandäischen Textsammlung bekannt ist. Leider wissen wir nichts über den Inhalt des manichäischen Textes mit diesem Titel, der wohl nur ‘Sammlung’ bedeutet und auf keine bestimmte Textgattung hinweist. HENNING 1936, S. 12 hat den Beleg parthisch *{rot}{’}wš jyryft kw’st* ‘und die Sammlung seiner Weisheit?’ veröffentlicht.

#### 1.4 Giganten

Das *Buch der Giganten* scheint allein mit dem Titel *kw’n* ‘der Helden/Giganten’ auszukommen: Im parthischen Text M5815/II/R/i/24–25/ heißt es: *w: mn ‘ny kw’n ‘wd ‘rdhng ‘ndr mrg kyrd* ° ‘und ich machte ein anderes/zweites Kawān und ein *Ārdhang* in Marg (Merw).’ Und im selben Text M5815/II/R/i/23–4/ *‘wd k’w’n w: ‘rdhng nyrd burd* °° ‘Und (er) brachte das Kawān und *Ārdhang* zu (mir).’ In Überschriften würden wir eine vollständige Angabe etwa mit dem Terminus ‘Buch’ oder ‘Schrift’ (*nbyg*) erwarten, aber keine solche Angabe hat sich erhalten oder ist zumindest bis jetzt erkannt worden. SUNDERMANN hat 1994, S. 40 Anm. 1 auf das Fehlen einer parthischen Version des *Gigantenbuchs* hingewiesen. Allerdings hat MORANO 2009 Fragmente veröffentlicht, die parthische Zitate aus dem *Gigantenbuch* enthalten.

### 1.5 Hermas

Mp M788/R/6/ (*h*)*yrm* 'š(*w*)*b*'*n* 'der Hirte Hermas' ist ein Hinweis auf die Figur des Hermas, aber kein Beleg für das Vorhandensein eines Textes über Hermas in einer iranischen Sprache. Ein Text Manis wäre ein solches Werk nicht. HENNING 1944, S. 142 Anm. 1 weist auf den Fehler 'Hirte Hermas' statt 'Hirte des Hermas' hin. Ein Grund hierfür könnte das Fehlen eines Textes über Hermas sein, d.h., der Schreiber hatte keine Möglichkeit, sich sonst über Hermas zu informieren. Allerdings weist mich W. SUNDERMANN zu Recht darauf hin, dass eine Deutung des Syntagmas als 'Hirte des Hermas' nicht ausgeschlossen sei.

### 1.6 Henoch (*hwnwux*)

SIO/120/I/R/10ff/ (š)[*hm*](*y*)*z*'*d* *gwpt kw p<h>yprws ds[t]* (*nbyg* 'γ *hwnwux* 'zw')*.rg* (...) [•••• •••• ](*y*g 'c) *gw(yš)[n]* ('*y*(g) [*m*'*zyndr*'*n* *r*'*y*] 'Šahmizād sprach: 'Lies das Handschreiben Henochs, des \*Schreibers, vor [...], das von der Rede, die [Dämonen betreffend, handelt]' (SUNDERMANN 1984b, S. 496–7). Für *gwyšn* ist statt 'Rede' vielleicht die Bedeutung 'Kapitel' anzusetzen. Die Bezeichnung *dst nbyg* 'Handschreiben' betont wohl den persönlichen Charakter des Textes 'hand(geschriebenes) Buch' oder 'persönlicher Bericht' [von Henochs persönlicher Reise ins Jenseits]. Ob das die reguläre mittelpersische Bezeichnung für das Henochbuch gewesen ist, lässt sich nicht feststellen. Auch hier handelt es sich nicht um ein Werk Manis.

### 1.7 Ārdhang

S. unter *Šābuhragān* und *Giganten* oben. *Ārdhang* wird generell (An-Nadīm folgend) als Manis Bildbuch gedeutet. Aber SUNDERMANN 2005 hat Skepsis angemeldet und kommt zu dem Schluss, dass *Ārdhang* und *Pragmateia* dasselbe Werk bezeichneten und *Ārdhang* die Bedeutung 'painstaking [Book]' habe. Ein der griechischen Bezeichnung εἰκόβ für Manis Bildwerk entsprechendes aramäisches oder iranisches Wort wäre damit nicht direkt belegt, was aber nichts an dem gesicherten Vorhandensein des Bildwerks ändern würde. Das Feld manichäischer figurativer Kunst öffnet sich gerade durch die Forschungen J. EBERTS and Zs. GULÁCSIS, aber vor allem durch die Entdeckung manichäischer Bilder auf chinesischen Rollen in japanischen Sammlungen durch T. MORIYASU und Y. YOSHIDA, s. MORIYASU 2011, YOSHIDA 2010.

### 1.8 Buch der Mysterien

Das im *Chinesischen Compendium* belegte Wort *aluozan* (HALOUN/HENNING 1952, S. 207; MIKKELSEN 2006, S. 102) deutet auf einen mittelpersischen Buchtitel *r*'*z*'*n* 'Geheimnisse, Mysterien' hin, der aber so nicht belegt ist. Die

in koptischen und in griechischen Quellen belegte griechische Bezeichnung  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  wird demnach nicht im Osten beibehalten. Da das Syrische ebenfalls *rāzā* (aus dem Iranischen entlehnt) kennt, spricht alles dafür, dass es sich um den ursprünglichen Titel des Werks handelt.

## 1.9 Pragmateia

Obwohl es nicht in einem iranischen Text belegt ist, bezeugt das *bojiamodiye* des *Chinesischen Compendiums* (HALOUN/HENNING 1952, S. 207; MIKKELSEN 2006, S. 102) die Verwendung dieses griechischen Titels auch bei den iranischen Manichäern. SUNDERMANN 2005 hat Überlegungen über den Inhalt dieses Textes veröffentlicht und dessen Gleichsetzung mit *Ārdhang* für wahrscheinlich gehalten. Er nimmt an, dass das Werk kosmogonische Legenden enthalten habe. Die Beibehaltung des griechischen Worts im *Chinesischen Compendium* spricht für dessen Verwendung durch Mani.

## 1.10 Psalm(en)

Wir kennen mehrere Bezeichnungen für Hymnen in der iranischsprachigen manichäischen Literatur. Sowohl Hymnenzyklen als auch einzelne Hymnen sind gut vertreten. Bemerkenswert ist die sehr große Zahl einzelner parthischer Hymnen in den Fragmenten der manichäischen Literatur. Die Vielzahl von Hymnen gilt gleichermaßen für die koptische wie für die iranische Literatur, aber die iranische Literatur setzt sich von der koptischen deutlich dadurch ab, dass die Hauptmasse der parthischen Hymnen alphabetische Hymnen sind. Ihren mesopotamischen Hintergrund zeigen sie auch in diesem Merkmal, das sie mit der mandäischen Hymnologie gemeinsam haben. Die Gemeinsamkeit geht über den reinen alphabetischen Strophenbau hinaus, denn in beiden Typen fängt eine nach dem letzten regulären Buchstaben gesetzte zusätzliche Strophe mit dem Buchstaben n an.

## 1.11 Hymnenzyklus

*Gōwišn ī gr̄w zīndag* (*gōwišn* ist ‘Rede’ = ‘Aussprache’ oder ‘Kapitel’ etwa als Teil einer Zeremonie?) s. unten.

Parthisch *ʿfrywn*, mittelpersisch *ʿfryn*, chinesisch *a-fu-yin*

Bekanntlich heißen zwei lange parthische Verstexte *qšwdgʿn ʿfrywn* und *wzrgʿn ʿfrywn*. Es handelt sich bei ihnen um litaneiartige Lobgesänge mit wiederkehrenden Teilen (vgl. ähnliche koptische Texte im *Psalm-book*). Die Titel bedeuten entweder ‘Lobpreisungen der Geringeren’ und ‘Lobpreisungen der Großen’ oder die ‘geringeren Lobpreisungen’ und die ‘großen Lobpreisungen’ mit Bezug auf ihren unterschiedlichen Umfang. Da sie z.T. auf einen aramäi-

schen Text von Mani zurückgehen können, hat M. BOYCE einen Zusammenhang mit der Bezeichnung ‘Psalmen’ in den koptischen Listen hergestellt und die Texte als „Mani’s Psalms“ charakterisiert. E. MORANO und ich haben diese Bezeichnung beibehalten, obwohl damit nicht gesagt werden soll, dass es sich wirklich um Texte handelt, die direkt oder indirekt in ihrer bezeugten iranischen Form auf Mani zurückgehen (s. DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010). Wenn man eine Autorschaft Manis annehmen möchte, so würde man wiederum erwarten, dass die mittelpersische Version des Textes auf Mani zurückgeht; eine parthische Version wäre auf jeden Fall sekundär und eine sogdische Version von der parthischen oder der mittelpersischen abhängig. N. SIMS-WILLIAMS hat uns ausdrücklich auf die letzte Möglichkeit aufmerksam gemacht und bestätigt einen Hinweis, den wir im Text gefunden haben (am Anfang des *wzrg’n ’frywn*, wo der parthische Text einen Plural *’ymyn* ‘diese’ hat, hat der sogdische Text den Singular *’yn k* ‘dies’; für den mittelpersischen Text lässt sich ein Singular \**’yn* vermuten). Ein Teil des Textes lässt sich als ein Text Manis identifizieren: Im Mittelpersischen steht *ysn* mit Bezug auf den Text; im Parthischen und im Sogdischen stehen dafür *’frywn* und *’prywñh*.

I. GARDNER hat zum Glück noch vor der Drucklegung unserer Edition gesehen, dass das wohl zwischen den zwei *’frywn*-Texten stehende Gebet *nm’c br’m ’wd ’fryn’m* ein sehr hohes Alter hat und sowohl in einer griechischen Version aus Ägypten Εὐχὴ τῶν προβολῶν (P. Kellis Gr. 98) als auch z.T. bei An-Nadīm überliefert ist. Der griechische Text hat in der Überschrift den Terminus εὐχὴ; ein separater Titel für den parthischen Text ist nicht bekannt. (s. jetzt GARDNER 2011).

### 1.12 Namen/Titel statt Bezeichnungen

Die zwei großen parthischen Hymnenzyklen, von WALDSCHMIDT-LENTZ ‘Gliedhymnen’ genannt, da das parth. Wort *hnd’m* ‘Glieder’ in den Überschriften und Rubriken steht, haben Namen, die aus dem ersten Wort *Huyadagmān* oder aus den ersten zwei Wörtern *Angad Rōšnān* gebildet sind. Dieses Phänomen ist auch sonst in der manichäischen Literatur (z.B. *’ymyn ’hynd* in Psalmenüberschriften für nur einen Teil des Textes des *wzrg’n ’frywn*) und ebenfalls in der awestischen Literatur bezeugt. *Huyadagmān* heißt ‘glücklich wir’ im Sinne von ‘Glück für uns’. Interessant ist, dass der Titel *angad rōšnān*, für sich genommen, keinen rechten Sinn ergibt: Er bedeutet eigentlich ein unvollständiges ‘gekommen ist der Lichter’, während im Text erst das folgende Wort *friyānag* ‘Freund’ den Sinn ‘gekommen ist der Freund der Lichter’ oder ‘gekommen ist der Geliebte der Lichter’ ergibt.

Bedeutsam ist auch hier, dass es von einem Teil, dem Anfang des *Huyadagmān*, eine sogdische Version gibt. Zusammen mit der sogdischen Version des *wzrg’n ’frywn* macht das fast die ganze belegte sogdische Hymnologie aus. Sonst sind nur sogdische Abschriften mittelpersischer und parthischer Hymnen sowie sogdisch geprägte Kantillierungen belegt – beides Phänomene, die uns

zeigen, dass Sogder oder/und sogdisch-sprachige Uiguren die mittelpersischen und die parthischen Hymnen so vortrugen.

### 1.13 Bezeichnungen einzelner Hymnen von unterschiedlicher Länge

Mittelpersisch *mhr* (< \**manθra-*). Häufig in Überschriften und Rubriken.

M1 *'yn mhrn'mg* 'dieses *mahr*-Buch' als Bezeichnung des Textes, aber wohl auch des Buchs (das wohlgemerkt keineswegs nur mittelpersische Hymnen auflistet).

Parthisch *b's'h* (auch ein Verb *bāš-* 'singen', ebenfalls sogd. *p's' v.*); sogd. *p'syk* ein substantiviertes Adjektiv, SIMS-WILLIAMS 1983, S. 137. Diese Termini sind ebenfalls häufig in Überschriften und Rubriken. Die Tatsache, dass es sich bei parthisch *b's'h* um ein indisches Lehnwort handelt, bedeutet keinen prinzipiellen Unterschied zu mittelpersischen Hymnen. RECK 2004, S. 42ff. geht auf Hymnen ein.

Mittelpersisch *'puryšn*. Für BOYCE 1968, S. 74 ist die Bezeichnung *'puryšn* die mittelpersische Entsprechung zu parthisch *'frywn*; da es allerdings auch mittelpersisch *'fryn* gibt, ist diese Übereinstimmung nicht vollkommen. Für BOYCE stellen *'puryšn-* und *'frywn*-Texte lange ungeteilte Verstexte dar. Die wiederholten Anreden einer oder mehrerer Gottheiten können einen litaneiartigen Charakter haben.

In Rubriken, die Angaben zu der Melodie eines Hymnus machen, kann der Hymnus mit einem Demonstrativpronomen gekennzeichnet werden, z.B.

mp.	M1367/R/1/	( <i>'yn yk pd k[.].jny nw'g</i>
mp.	RH(725) M798b/B/6/	<i>'yn sh [pd y]q nw'g</i>
mp.	M31/II/R/6/	{ <i>rot</i> } <i>pd whmn 'wzxt nw'g</i>
mp.	HLS(1391) M5751/A/i/7/	<i>pd b'm br'z'g nw'(g)</i>
mp./sogd.	BBB(446)	<i>'yn pd by hy 'bz'r nw'k</i>
parth./sogd.	RH(796) M341a/B/5/	<i>[mw]w 1 'jgnd ('[gd] ['(c) whyšt (n)[w'k]</i>

Ein explizites Nomen für den Hymnus scheint hier nicht vorzukommen.

*q'dwš*

Eine Anzahl von kurzen Huldigungsstrophen, die mit einem bis vier *q'dwš* 'sanctus' (einem hebräischen Lehnwort) anfangen und wohl in Litaneien Verwendung fanden, ist belegt. Möglicherweise sind zumindest einige von diesen Texten Refrains.

RECK (2004, S. 45ff.) geht auf „Kurz hymnen“ ein und vergleicht diese mit syrischen Kurz hymnen mit der Bezeichnung *'enyānē*. Wenn Rubriken auf die mittelliranischen Kurz hymnen hinweisen, werden die sonst üblichen Bezeichnungen für „Hymnen“ verwendet. Möglicherweise haben auch Gebete (parth./mp. *nm'c*, sogd. *nm'cyw*) als Hymnen bzw. Kurz hymnen gegolten. Zu sogd. *ymkw 'ty 'βrywnh* KG 468, s. unten.

Zu Refrains, s. unten bei Textbestandteilen.

### 1.14 Briefe

Der erhaltene Teil des „Bet- und Beichtbuchs“ (M801a) fängt mit dem Ende eines (in der Überschrift und in der Schlussrubrik) als *mwlr dyb* ‘Siegelbrief’ bezeichneten mittelpersischen Textes an. Der Text ist eindeutig ein Grußschreiben von Mani an seine Gemeinde, und selbst im sogdischen Text wird der mittelpersische Wortlaut beibehalten. Das Wort *deb* ist ebenfalls im *Chinesischen Compendium* belegt (HALOUN/HENNING 1952, S. 207), und einzelne Briefe sind in einem sogdischen Fragment M915 (HALOUN/HENNING 1952, S. 206) angegeben: hier wird die sogdische Bezeichnung *frwrtγγ* verwendet, z.B.: [*pr*] *sysn ptyγ frwrtγ(y) [w’nw] npyst* ‘im Sisin-Patī-Brief schreibt er wie folgt: [...]’. Mittelpersisch *prwrdg* kommt auch vor. Manis Briefe vervollständigen sein Werk, sind aber auch eine bewusste Aufnahme der paulinischen Epistolographie (SUNDERMANN 1984a, S. 239) und so in der Bezeichnung auf syr. *eggertā* zurückzuführen. Die wichtigsten Briefe sind bei An-Nadīm aufgelistet.

### 1.15 Sermon

Für ‘Sermon’ ist parthisches *wyfr’s*, aber auch einfach *sxwn* ‘Rede’ belegt.

SUNDERMANN 1986, S. 67 setzt für *sxwn* ‘Kapitel einer Lehrschrift, Homilie, Parabel, Versrede’ und für *wyfr’s* ‘Homilie, Traktat, Versrede’ an. Für *saxwan* stellt SUNDERMANN 1984a, S. 229–230 auf: 1. Kapitel von Lehrschriften Manis: ‘Kapitel’; 2. Traktat oder Homilie; 3. in der Seitenüberschrift einer Parabelsammlung; 4. Versede. ZorMP *saxwan* im Texttitel *sūr saxwan* ‘Rede vom Mahl’ ist kein Vorbild für den manichäischen Gebrauch gewesen. Mittelpersisch *gōwišn* und parthisch *saxwan* übersetzen syrisch *mēmṛā* ‘Rede ~ Versrede’ (ebendort S. 230). Für *wyfr’s* weist SUNDERMANN 1984a, S. 232 auf das Verb *wifrās-* ‘lehren, verkünden’ hin und stellt fest, dass es „eigentlich die mündliche Predigt darstellte“. Es bezeichnet: 1. „vorwiegend Abhandlungen vom Charakter eines Traktats oder einer Homilie“; 2. „die Versede“ (ebd., S. 233). SUNDERMANN fasst diese Bedeutungen unter Bezeichnung ‘literarische Homilie’ zusammen. Er hält eine Entstehung der Bezeichnung in der höfischen parthischen Dichtung für möglich (S. 236); aber die manichäische Verwendung wird auch hier eine syrische Vorlage haben, möglicherweise *tahwīlā* ‘Darlegung, Unterweisung, Homilie’. In den erhaltenen Überschriften zum parthischen *Sermon von der Seele* ist nur *wyfr’s* belegt: *gy’n wyfr’s* = ‘*br hry* ‘*γr wyfr’s* (SUNDERMANN 1997, S. 55) [in sogdischer Schrift *ky’n wβr’s*]. Für den parthischen *Sermon vom Licht-Nous* sind *wyfr’s* und *sxwn* gleichgesetzt: *mnwhmyd nwšn wyfr’s* = *mnwhmyd nwšn sxwn* (SUNDERMANN 1992, S. 44).

Hier geht es um umfangreiche Texte, aber *wyfr’s* scheint auch für kürzere Texte belegt zu sein: *rdhng wyfr’s* und *hwnsndyft wyfr’s*, von denen jeweils nur eine Seite erhalten ist, so dass der Umfang nicht ermittelt werden kann. Jedenfalls haben die letzten zwei Texte nicht die recht umfangreiche Beleglage der zwei erstgenannten Texte. Weitere Belege sind: *n’g’n wyfr’s*; *r’h’n wyfr’s*;

*d'rwbdgyftyg wyfr's; pmybr'nyg wyfr's*. In einem fortlaufenden Text ist *bg'nyg wyfr's* MKG(1312) belegt, für das SUNDERMANN die Übersetzung 'göttliche Belehrung' gewählt hat. Als Teil eines Titels scheint *wyfr's* nicht nur 'Erörterung', sondern auch 'Kommentar' zu bedeuten. Die Übersetzung 'Sermon' ist ungenau und bezieht sich auf die Gleichsetzung der langen Erörterungen in den Texten *gy'n wyfr's* und *mwymyd rwšn wyfr's* mit Homilien bzw. Sermonen. Allerdings sind diese Texte nicht wirklich diskursiv, sondern eher Lehrtexte, die sehr viele Einzelheiten und vor allem strukturierte Listen enthalten. Es gibt durchaus Berührungspunkte mit den koptischen Homilien und Kephalaia-Texten sowie mit mittelpersischen und mit parthischen Homilien, aber der strenge Aufbau ist unübersehbar.

Das sogdische *wyδβ'γ* 'Diskurs, Darlegung' (+ *cn* 'über') (SUNDERMANN 1984a, S. 233: wrtl. 'Die Entfaltung') könnte zu beiden Bedeutungen 'Sermon' und 'Kommentar' passen, aber *wyδβ'γc* 'Prediger' bestätigt eher die erste Möglichkeit. MKG(588-591) bestärkt dies: *rtγ c'nkw (Z)K kβryxβ cywyδ kw 'nyw ('wt)'kh s'r pr wyδβ'γ xr(t) rtγ ZKn trs'kty ZK p'š(cyk) m'xh tγ-tγ* 'Und als Gabryab von dort in eine andere Gegend ging, um zu predigen, da war der Christen Fastenmonat gekommen.' (SUNDERMANN 1981, S. 49).

SUNDERMANN 1986, S. 68 setzt für *wyδβ'γ* 'Kapitel einer Lehrschrift, Homilie, Traktat, Versrede' an, räumt aber auch die Bedeutung 'Verkündigung' ein. SUNDERMANN 1984a, S. 233ff. stellt fest, dass das Wort auch in christlichen und in buddhistischen Texten verwendet werde und „daher gewiß keine manichäische Neuprägung“ sei.

Ein ähnliches sogdisches Wort ist *prβ'r* 'Erklärung, Verkündigung, Lehre'.

SUNDERMANN ging 1992 der Frage nach, ob die iranische Literatur Texte wie die koptischen Kephalaia-Texte gekannt hat. Trotz der Unterschiede zwischen den koptischen und den mitteliranischen Fragmenten kommt er zu dem Schluss (SUNDERMANN 1992, S. 316), dass es eine „frühmanichäische Sammlung von Lehrreden Manis vom Charakter der Berliner koptischen Kephalaia [‘Die Kephalaia des Lehrers’] in der Überlieferung seiner Jünger gegeben hat, die sich in west- und ostmanichäischer Tradition nachweisen läßt“. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1975 untersuchte er, ob Yimki-Homilien vorkommen, d.h. Homilien aus Anlass der Yimki-Fastentage. Im letzteren Fall ist *gwyšn* in Überschriften als Bezeichnung von Homilien belegt. Dort ist von der stattlichen Anzahl von 45 Homilien (*gwyšn'n*) die Rede.

## Anmerkung

Ein Werk mit dem Titel *išnōhr*, das man unter der Bezeichnung „The *išnōhr* texts“ als ein von HENNING in Vorbereitung befindliches Buch im „Catalogue“ von M. BOYCE 1960 findet, gibt es nicht. HENNING bezog sich auf das häufige Vorkommen des Wortes *šmwhr* in Texten, die SUNDERMANN 1997 als Teile des Sermons von der Seele (*gy'n wyfr's*) 1997 veröffentlicht hat. Ein Werktitel, der das Wort *šmwhr* enthält, ist nicht belegt.

## 1.16 Buch der Erzählungen/Gleichnisse/Parabeln

*āzand*, *āzend*, *āzandnāmag*, s. unten

1.17 *Xw'stw'nyft*

*Xw'stw'nyft* 'Bekenntnis' als Text ist bekanntlich nur in einer türkischen Version vollständig erhalten, aber HENNING 1940 und SIMS-WILLIAMS 1991 haben Teile einer sogdischen Version veröffentlicht. Der Titel (mit dem parthischen Suffix *-yft*) und einige weitere Merkmale des Textes deuten auf eine parthische Vorlage hin; eine sogdische Vermittlung ist wahrscheinlich, ohne dass sie auf eine sogdische Version von gleichem Umfang schließen ließe.

1.18 *Ysn* 'Verehrung'

z.B. in einem Paar oder einer Dreierreihe mit anderen Termini:

M554/R/6/ *ʾfryn ysn ʾwd whm ʾw [•••] xwdʾwn* °

M1019/A/ii/2/ (*ys*)[*n*] ʾwd whm

M31/I/V/16/ *ysn ʾwd ʾpryn pdxšr*

Bezeichnet das Wort eine Textgattung oder vielleicht eher eine Handlung? Das Wort *ysn* stammt aus dem zoroastrischen Bereich (s. SUNDERMANN 2004). Bedeutsam ist sicher, dass es nur in mittelpersischen Texten verwendet wird. Es geht also um eine bewusste Übernahme von Schlüsselbegriffen der mittelpersischen zoroastrischen Literatur in die manichäische Literatur. Dies ist gut sichtbar in:

M379b/A/9ff/ [*ʾyn ʾst*] *ysn ʾy yšt m(r)[ym ʾny]* [*prystg*] ʾy *yyšwʾ ʾr(y)[ʾm ʾn]* [*pd kʾm*](*y*)šn ʾy *by zrw(ʾ)[n kʾ]* [*ʾw*](*w*)*zrgyh* ° *w: n(h)[w](p)[tʾn]* [*rʾzʾ*](*n*) ʾ*bhwpt* °

'This is the yasn ("worship") that Lord Mani the apostle of Jesus Aryaman offered by the will of God Zurwān [when] he revealed the greatness and the concealed secrets.' (DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010, S. 117).

Auch  $\gamma\gamma\dot{s}w'$  'ry'm'n ist zoroastrisch motiviert (s. Müller 1904, S. 28). Die parthische und die sogdische Version dieses Textes verwenden beide *āfrīwan*, parth. *'frywn*, sogd. *''prywnh*. Somit scheint zumindest an dieser Stelle ein Text oder ein Textteil gemeint zu sein.

## 1.19 Bezeichnungen nichtmanichäischer Texte

Neben der bewussten Verwendung des mittelpersischen Wortes *ysn* mit unverkennbarem awestischen Hintergrund hat W. SUNDERMANN auf eine Reihe zoroastrischer Bezüge im *Sermon von der Seele* hingewiesen (SUNDERMANN 1997, S. 103 (§14,3), 105 (§18,3), 110 (§22,2), 113 (§32,1), 114 (§32,2), 119 (§46,1), 122 (§65,1)). Dort ist *nsk* (GW § 32, §46, vielleicht als *nsg* § 21 und ergänzbar in § 65) die Bezeichnung awestischer 'Bücher' sowie die Namen der awestischen Texte *'whnwy't g'h* (für aw. *Ahunauuaitī- gāθā-*, GW § 32); *'wys(t)[wyt g'h]* (für *Uštāuuaitī- gāθā-*, GW § 46) und *J(tr) g'h* (für aw. *Vo-huxšaθra- gāθā-*, GW § 65) belegt. Diese manichäische Einverleibung awestischer Bezeichnungen verwundert nicht; unklar ist, ob *nask* auch ein manichäisches Werk bezeichnen konnte, aber GW §21 scheint dies zuzulassen.

SUNDERMANN 1984a, S. 227 Anm. 2 weist ausdrücklich darauf hin, dass die in der zoroastrischen Literatur verwendeten Textbezeichnungen wie z.B. *dar* 'Kapitel', *wizār* 'Traktat', *dādestān* 'Urteil', *wizīdagīhā* 'Auswahl', *kārnāmag* 'Chronik' und *ayādgār* 'Gedenkschrift' keine Verwendung bei den Manichäern fänden.

## 2. Bezeichnungen von Textteilen

### 2.1 *hnd'm*

Wie bereits erwähnt, nannten WALDSCHMIDT-LENTZ die parthischen Hymnenzyklen 'Gliedhymnen' nach dem in Überschriften und in Rubriken vorkommenden Wort *hnd'm* 'Gliedmaß'. Für dieses Wort in der Verwendung als literarischer Terminus wird oft 'canto' als Übersetzung gewählt, da mit ihm auch ein umfangreicher Teil eines noch längeren Texts bezeichnet werden kann. Auf die Art der Vorführung des Vertextes hebt das Wort *hnd'm* nicht ab. Obwohl in der Form mittelpersisch, wird es in Bezug auf parthische Texte verwendet. Die echt parthische Form des Wortes ist einmal direkt (*'nd'm* LN § 21) und mehrmals als Lehnwort im Sogdischen *'nd'my* belegt.

### 2.2 *Gwysn*

Für mittelpersisch *gwysn* gibt SUNDERMANN 1986, S. 66 die Bedeutungen 'Abschnitt von Lehrschriften, Predigt, Traktat, Versrede'. SUNDERMANN

1984a, S. 228 stellte folgende Verwendungen von *gwyšn* fest: 1. Abschnitte von Lehrschriften: ‘Kapitel’; 2. Predigten: ‘Rede, Homilie’; 3. Versreden: ‘Rede’. S. *saxwan* für die syrische Vorlage *mēmṛā*. Der Terminus ist also sowohl für ganze Texte als für Textteile belegt.

Wie bereits erwähnt, kommt *gōwišn* im Titel des mittelpersischen Werks *Gōwišn ī grōw zīndag* vor. Das Wort ist ebenfalls in Kapitelüberschriften belegt. Bei beiden hat man die Wahl zwischen den Bedeutungen ‘Rede’ = ‘Ausssprache’ oder ‘Kapitel’ etwa als Teil einer Zeremonie. In dem mittelpersischen Werk redet die Lebendige Seele, also passt die Bedeutung ‘Rede’. Das Wort wäre nur dann ein Terminus, wenn eine solche literarische Rede eine Standardform mit dieser Bezeichnung geworden wäre. Gewissermaßen sind die zwei parthischen Hymnenzyklen ebenfalls Klagereden der Seele eines Verstorbenen, aber die literarische Bezeichnung für diese Werke kennen wir nicht, denn sie werden mit ihren Titeln bezeichnet. Die kleine Anzahl von Dialoghymnen scheint auch keine besondere Bezeichnung zu haben (z.B. die Überschrift in S 9, auf dem der Dialoghymnus mit dem Knaben Jesus zu finden ist, hat nur *mhr’n gr’w’n* ‘vornehme Hymnen’).

Die Bezeichnung *gwyšn br* im mittelpersischen kosmogonischen Text z.B. in der Überschrift *hnzpt gwyšn br stwnd* ‘Vollendet ist: Die Erörterung über das Stoffliche’ zeigt *gwyšn* als Kapitelbezeichnung, für die sich die Übersetzung ‘Erörterung’ eignet. Dies kann auch für *gwyšn* mit einem folgenden ‘*γ*’ gelten z.B. M7984/II/V/ii/9-10/ ° *mwyst gwyγ(š)[n]* ° ° ‘*γ nrysh γzd* ° ‘Anfangen hat: die Rede/die Erörterung/das Kapitel über Gott Narisah’, obwohl in einem anderen Kontext ‘die Rede Gott Narisahs’ hätte gemeint sein können.

In M172/I/V/10ff/ *gwyšn γ wnglywn zyndg* könnte *gwyšn* ‘das Sagen’ bedeuten – MACKENZIE übersetzt ‘The saying of’ – im Sinne von ‘Sprechen, Vortragen’. Da die sogdische Übersetzung dieses Satzes fehlt, kann die Richtigkeit dieser Vermutung nicht überprüft werden.

Die gewählte Übersetzung ‘Erörterung’ als Alternative zu der Bedeutung ‘Kapitel’ könnte dann gelten, wenn *gwyšn* als Kapitelbezeichnung auf vorgelesene Bücher oder sogar auf einen im Buch reproduzierten mündlichen Beitrag Manis (ähnlich den koptischen Kephalaia) hinweisen sollte. ‘Diskurs’ wäre gleichfalls eine mögliche Übersetzung.

S1/V/7-8/ *br gwyšn γ dw’zdh sxwn*: ‘Über das Sagen/Vortragen der 12 Reden/Ansprachen.’

Viele Rubriken haben die einfache Form *br* [...] ‘über [...]’. Unklar ist, ob *gwyšn* immer mit zu verstehen ist. Im Alternativtitel *br hry yr wyfr’s* ‘der Sermon von den drei Dingen’ zum *gy’n wyfr’s* ‘der Sermon der (= von der) Seele’ ist *br* von *wyfr’s* abhängig.

## 2.3 Parabeln und ihre Ausdeutung

'*zynd* 'Erzählung'. SUNDERMANN 1984a, S. 237 stellt einen etymologischen Zusammenhang mit *zand* fest. Dies ermöglicht es, vielleicht eine Nuance 'Auslegung' neben 'Erzählung' festzustellen. Auf S. 238 merkt er an, dass christlich-sogdisch '*znt* das syr. *taš'ūā* 'narratio' oder syr. *šarbā* 'narratio, historia, sermo, tractatus, quaestio, thema, res, causa' übersetze. In Texten über Manis Missionstätigkeit, d.h. vor allem in denen, die seine Auseinandersetzungen mit hochrangigen Personen schildern, wird das gezielte Einsetzen von Erzählstoffen dargestellt, z.B.

parthisch MKG(81-84) *'wṭ fryštg 'w tur'n š'h 'zynd w'xt °° mrd 'yw 'h'z ('[w]d hft pwhr bwd °°*

'Und der Apostel erzählte dem Tūrān-šāh ein Gleichnis: 'Es war (*ahāz*) ein Mann und (er) hatte sieben Söhne.'" (nach SUNDERMANN 1981, S. 22).

Auf Grund der eindeutigen Übereinstimmung mit den Gleichnissen des Neuen Testaments werden hier die Bezeichnungen 'Gleichnis' und 'Parabel' verwendet. Die Ausdeutung der Geschichte (auch 'Epimythion' genannt) erfolgt oft sehr knapp, z.B.

KPT(1721) *wc'ryšn ° ('š)kwḥ myrd nywš'g:(n) (hyn)d*

'Die Deutung: Der niedriggeborene Mann, das sind die Hörer, [...]'

Vgl. die Knappheit von Lukas 8, 11: "Ἐστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή· ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Allerdings verwendet der griechische Text keinen Terminus für die Ausdeutung der Parabel.

Im Sogdischen wird '*z'nd* ebenfalls verwendet, (z.B. in der Parabelrolle, die die Überschrift '*z'ntn'my* 'Buch der Erzählungen' trägt). Dazu kommt das Wort *przβr* 'Parabel'.

L60+L68+ [KG 3], 67-8: *rtγ xw βγ(γ) [mm'nγ w](')nw prm'tδ'rt ny'wš mwy' 'yw prz-βr w'β'n kt 'yw my(δ)*

'And Lord Mar Mani said: 'Listen, magus, let me tell (you) a parable: One day [...]' (SIMS-WILLIAMS 1990, S. 285).

Für 'Ausdeutung' gibt es die Termini parthisch *wcyhyšn*, mittelpersisch *gwz'r* und sogd. *xwycq'wy*, *xwycq'wygh* 'Öffnung, (allegorische) Deutung', z.B. Tale A 61 *xwycq'wy δβr'nd kt* 'sie geben als Ausdeutung: [...]'

Die Nähe zwischen 'Erzählung' und 'Erklärung' ist im folgenden sogdischen Zitat aus einem kirchengeschichtlichen Text deutlich sichtbar, in dem vielleicht das erste Wort einfach für beide verwendet wird:

MKG(467-471) *rtγ ywnyδ ZK mr'tt' pr ymkw ZY 'βrywnh 'w(š)t't rtγ kw (β)r'γšt'kw s'r pt'γškwγ w'nkw ZY cymyδ w'xrš 'z'nt βyr'n rtγ ywn'γδ p'γ-wyδ ZY 'γ-t ZK βr'γšt'k rtšy βrtpδy'kh δ'βr ...*

‘Und sogleich stand Mār Addā in Bitte und Gebet da, und zum Apostel sprach er: ‘Die Erklärung (’z’nt) dieser \*Kunde möchte ich erlangen.’ Und sogleich wurde enthüllt und kam der Apostel und gab ihm Wissen, [...]’ (SUNDERMANN 1981, S. 43)

## 2.4 Ist eine Bezeichnung für ‘Text’ belegt?

Bedeutet das Wort *nbyg* nur ‘Buch’ oder möglicherweise auch ‘Text’?

M16/V/8-9/ (*’wd pd*) (*’(n)yc zrdwštg’n nbyg ...*

‘und in noch einem anderen zoroastrischen Buch/Text [...]’

Wenn *nbyg* hier ‘Buch’ bedeutet, kann es durchaus auf ein Buch ab der Mitte der Sasanidenzeit hinweisen; wenn es ‘Text’ bedeutet, lässt es die Frage nach dem Zeitpunkt für die Verschriftlichung zoroastrischer Texte unbeantwortet.

Mittelpersisch *’yn mhrn’mg* (M1) ist die Bezeichnung des Textes, aber auch des Buchs, von dem M1 ein Teil ist.

Das Parabelbuch hat den sogdischen Titel *’z’ntn’my* ‘Parabelbuch’, der wohl die Bezeichnung eines Buchs oder zumindest einer Sammlung mahnender Erzählungen ist. Aber es muss angemerkt werden, dass das ähnlich gebildete sogdische *n’βn’m’k* aus *n’β* ‘Volk’ und *n’m’k* keineswegs die Bezeichnung eines Buchs ist; hier handelt es sich um eine Liste von Völkern auf einem einzigen losen Stück Papier.

Das *Chinesische Compendium* bestätigt wohl den Gebrauch des Wortes *dēwān* als Bezeichnung einer Sammlung von Manis Briefen (s. HALOUN/HENNING 1952, S. 207).

## 2.5 Textbestandteile

Parthisch *pdw’g* ‘Refrain’

Das am Rand einer Handschriftenseite mit Verstext geschriebene <p> (auf der Rectoseite steht der Buchstabe Kopf zum Text, auf der Versoseite steht er in derselben Orientierung wie der Text) ist schon früh als parth. *pdw’g* ‘Erwiderung, Responsium, Refrain’ gedeutet worden.

Sogdisch *w’xš* ‘Strophe’

So. 14570R 1-3: *ptymyt ZKn ’ž-w’ntyγ γrywy wyδβ’yh ’wxsh pnc160 ZY ’yw w’xš*

‘Beendet: der Lebendigen Seele, Erörterung, circa 560 und 1 Strophen.’

SUNDERMANN 1984a, S. 230 Anm. 23 hält dies für eine spezielle Verwendung von *w’xš* ‘Wort’.

Mittelpersisch *gy’g* ‘Ort’ hat auch die Bedeutung: ‘Stelle in einem Text’

M9/I/V/15/ 'ndr 'yn nbyg pd ws gy'g 'in diesem Buch an vielen Stellen'  
Die Präposition 'c hat in Bezug auf Texte die Bedeutung 'Teil aus/von'.

### Zusatz (*andarz*)

Als Bezeichnung der bekannten Gattung der zoroastrischen Weisheitsliteratur im Mittelpersischen, wo mehrere Texte dieses Wort im Titel enthalten, ist das relativ häufig in der manichäischen Literatur belegte Wort 'ndrz auch einen Blick wert. Es bedeutet vor allem 'Anweisung, Gebot'. Für den Beleg M18/R/6/ kw 'ym r'z 'ndrz d'ryd hat SUNDERMANN die Übersetzungen 'bewahrt dieses Geheimnis' und 'respektiert dieses Geheimnis' vorgeschlagen. Für eine ähnliche, aber teilweise ergänzte Formel M763/V/ii/20/ ql'n 'nd(rz) [d'ryd] hat RECK die Übersetzung 'das reine Gebot [haltet]' vorgeschlagen. Für M5561+M5562/R/1/ [•••• ••••] 'ndrz d'ryd ° wählt SUNDERMANN einfach '[...] er bewahrt'. (Kommentar SUNDERMANN 1997, S. 123 GW § 70, 1). Es gibt keinen Hinweis auf eine Verwendung dieses Worts in der in zoroastrischen Texten belegten Weise. Dennoch s. DE BLOIS 1984 und YOSHIDA 2001, S. 109 für einen Beleg für die manichäische Verwendung eines zoroastrischen *andarz*-Stoffes.

YOSHIDA 2001, S. 110f. zeigt, dass die manichäische Literatur den Terminus *ywk* 'Lehre' für *andarz*-artige Anweisungen verwendet.

### Abkürzungen

Ac. Ir.	Acta Iranica
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BT	Berliner Turfantexte
GW	s. SUNDERMANN 1997
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
KPT	s. SUNDERMANN 1973
LN	s. SUNDERMANN 1992
MKG	s. SUNDERMANN 1981
ZorMP	zoroastrisches Mittelpersisch

### Bibliographie

BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 45).

- BOYCE, MARY (1968): Middle Persian Literature. In: BERTOLD SPULER (Hrsg.), *Handbuch der Orientalistik, Iranistik* II, 1, Leiden/Köln, S. 31-66.
- DE BLOIS, FRANÇOIS (1984): The admonitions of Ādurbād and their relationship to the Aḥīqar legend. In: *JRAS*, S. 41-53.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND / ENRICO MORANO (2010): *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian fragments in the Turfan Collection*, Turnhout (BT XXVII).
- GARDNER, IAIN (2011): Manichaean ritual practice at ancient Kellis: A new understanding of the meaning and function of the so-called 'prayer of the emanations', in: JACOB ALBERT VAN DEN BERG et al. (Hrsg.): *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*. Leiden u.a. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), S. 245-262.
- HALOUN, GUSTAV / WALTER HENNING (1952): The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. In: *Asia Major* N.S. 3, S. 184-212.
- HENNING, WALTER BRUNO (1936): Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, *APAW* 1936, 10, Berlin 1937 [= *Selected Papers* I, S. 417-558].
- HENNING, WALTER BRUNO (1940): *Sogdica*, London (James G.G. Forlong Fund, XXI) [= *Selected Papers* II, S. 1-68]. Errata sheet with some addenda to *Sogdica*, 1941.
- HENNING, WALTER BRUNO (1944): The Murder of the Magi. In: *JRAS*, S. 133-149 [= *Selected Papers* II, S. 139-150].
- HUTTER, MANFRED (1992): *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 21).
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1994): »I, Mani ..«. In: HOLGER PREISSLER / HUBERT SEIWERT (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*. Festschrift Rudolph Marburg, S. 183-198.
- MIKKELSEN, GUNNER (2006): *Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Dictionary of Manichaean texts. Vol III. Texts from Central Asia and China. Part 4).
- MORANO, ENRICO (2009): "If they had lived ..." A Sogdian-Parthian Fragment of Mani's Book of Giants. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (Hrsg.), *Exegisti monumenta. Festschrift N. Sims-Williams*, Wiesbaden (Iranica 17), S. 325-330.
- MORIYASU, TAKAO (2011): The Discovery of Manichaean Paintings in Japan and Their Historical Background. In: JACOB ALBERT VAN DEN BERG et al. (Hrsg.), *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*. Leiden u.a. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), S. 339-360.
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1904): *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*. II. Teil, Berlin (APAW 1904, Anhang Nr. 2).
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen*. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen, Turnhout (BT XXII).

- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1983): Indian Elements in Parthian and Sogdian. In: KLAUS RÖHRBORN / WOLFGANG VEENKER (Hrsg.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981, Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 16), S. 132-141.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1990): The Sogdian fragments of Leningrad II: Mani at the court of the Shahanshah. In: *Bulletin of the Asia Institute* N.S. 4, 1990 [1992], S. 281-288.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1991): The Sogdian fragments of Leningrad III: Fragments of the Xwästwānīft. In: ALOÏS VAN TONGERLOO / SØREN GIVERSEN (Hrsg.), *Manichaica Selecta ... presented to J. Ries*, Louvain (Manichaean Studies I), S. 323-328.
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Fr. GEISSLER*, Berlin (BT IV).
- SUNDERMANN, WERNER (1975): Überreste manichäischer Yimki-Homilien in mittelpersischer Sprache? In: *Monumentum H.S. Nyberg*, 2, Téhéran/Liège (Acta Iranica 5), S. 297-312 [= W. SUNDERMANN: *Manichaica Iranica* 2, S. 597-612 and 613-614].
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* mit einem Appendix von NICHOLAS SIMS-WILLIAMS, Berlin (BT XI).
- SUNDERMANN, WERNER (1984a): Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer. In: WOJCIECH SKALMOWSKI / ALOÏS VAN TONGERLOO (Hrsg.), *Middle Iranian Studies*, Leuven, S. 227-241 [= W. SUNDERMANN: *Manichaica Iranica* 1, S. 183-197 und 198].
- SUNDERMANN, WERNER (1984b): Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch. In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Leiden (Ac.Ir. 23), S. 491-505 [= W. SUNDERMANN: *Manichaica Iranica* 2, S. 615-629 and 630-631].
- SUNDERMANN, WERNER (1986): Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der Manichäer I. In: *Altorientalische Forschungen* 13.1, S. 40-92 [= W. SUNDERMANN: *Manichaica Iranica* 1, S. 217-269].
- SUNDERMANN, WERNER (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous*. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version, Berlin (BT XVII).
- SUNDERMANN, WERNER (1994): Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch. A case of terminological difference and what it implies. In: SHAUL SHAKED / AMNON NETZER (Hrsg.), *Irano-Judaica III*, Jerusalem, S. 40-48 [= W. SUNDERMANN: *Manichaica Iranica* 2, S. 697-705 and 706].
- SUNDERMANN, WERNER (1997): *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version mit einem Anhang von PETER ZIEME: Die türkischen Fragmente des "Sermons von der Seele"*. Mit 98 Abb. auf 47 Taf., Turnhout (BT XIX).
- SUNDERMANN, WERNER (2004): Zarathustra der Priester und Prophet in der Lehre der Manichäer. In: MICHAEL STAUSBERG (Hrsg.), *Zoroastrian rituals in context*, Leiden/ Boston, S. 517-530.

- SUNDERMANN, WERNER (2005): Was the Ardhang Mani's Picture-Book? In: ALOÏS VAN TONGERLOO, LUIGI CIRILLO (Hrsg.), *Il Manicheismo nuove prospettive delle ricerche* [!], Turnhout, S. 373-384.
- YOSHIDA, YUTAKA (1983): Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll. In: *BSOAS* 46, S. 326-331.
- YOSHIDA, YUTAKA (1986): Remarks on the Manichaean Middle Iranian terms transcribed in Chinese script (1). In: *Studies on the Inner Asian Languages* 2, S. 1-15.
- YOSHIDA, YUTAKA (2001): On the Sogdian fragments of the St. Petersburg collection. In: *Contributions to the Studies of Eurasian Languages Series* 3, S. 105-117.
- YOSHIDA, YUTAKA (2010): Cosmogony and church history depicted in the newly discovered Chinese Manichaean paints. In: *Daiwa bunka* 121, S. 1-34.



# Orthographische und grammatische Besonderheiten manichäisch-soghdischer Texte und ihre Bedeutung für die Gattungen

ANTJE WENDTLAND (Göttingen)

Die soghdischen Texte weisen, neben den durch die verschiedenen Schriften bedingten Differenzen, eine Reihe von Unterschieden auf, bei denen es meist schwer zu entscheiden ist, ob sie chronologischen oder dialektalen Ursprungs sind. Auch stellt sich die Frage, inwieweit mögliche soziolektale Ebenen von Bedeutung sein können, die durch die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung der Sprecher bzw. der Adressaten der Texte verursacht sind.<sup>1</sup> Manichäische Texte waren für die Mission sozial höherstehender Kreise bestimmt, ihre Sprache gilt als stilistisch elegant und gewählt, während die der christlichen Texte eher als umgangssprachlich anzusehen ist und viele Elemente der wörtlichen Rede enthält.<sup>2</sup> Dies ist im Hinblick auf die Beurteilung von grammatischer Varianz und scheinbar vom Standard abweichenden Formen durchaus von Interesse, da diese manchmal allzu schnell als Verfallserscheinungen oder Fehler angesehen werden.<sup>3</sup> Eine solche Varianz soll hier an einem Beispiel gezeigt werden, zur Verdeutlichung, wie leicht es ist, zu falschen Schlüssen zu kommen.

---

1 HENNING 1958, S. 105.

2 HENNING 1958, S. 105: „Wenn etwa das ‚Manichäisch-Soghdische‘ als eine elegante, zierliche und durchaus hoffähige Sprache gelten darf, so hängt das gewiss damit zusammen, dass sich die manichäische Mission, jedenfalls im Orient, in erster Linie und fast ausschliesslich an die ‚besten Kreise‘ wandte;“ und: „Wenn uns umgekehrt das ‚Christlich-Soghdische‘, mit seinen Vereinfachungen, Verflachungen und Umschreibungen als eine ausgesprochene Vulgärform der Sprache erscheint, so darf man dies darauf zurückführen, dass die christliche Mission ganz im Gegenteil vor allem auf die niederen Volksklassen abzielte,“.

3 Dies kann nur für Texte angenommen werden, in denen auch noch weitere Verfallserscheinungen zu beobachten sind; vgl. SUNDERMANN 1985, S. 7, der anmerkt, daß im MPB *xiv* vor femininen Substantiven und im Plural weitgehend generalisiert sei.

## I. Grammatische Varianz und ihre Interpretation

In der *Grammar of Manichean Sogdian* und auch in anderen grammatischen Beschreibungen findet sich eine als Nominativ Singular Maskulinum des Artikels klassifizierte Form *xw* 'der'.<sup>4</sup> Als feminines Pendant wird die Form *x'* 'die' angegeben.<sup>5</sup> In den Texten in manichäischer Schrift ist *xw* knapp 50-mal belegt, *x'* etwa 18-mal. Nun wird aber *xw* 10-mal mit femininen Substantiven verwendet, während dies bei *x'* nur 8-mal der Fall ist; 4-mal wird *x'* sogar mit maskulinen Substantiven gebraucht.

Tabelle 1: *xw* 'der' und *x'* 'die'<sup>6</sup>

		Nom.Sg.(M.)	Nom.Sg.F
Manichäische Texte in manichäischer Schrift	<i>xw(w)</i>	ca. 40 ×	10 ×
	<i>x'</i>	4 ×	8 ×
Manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts - KG (soghdische Schrift)	<i>ZK</i>	ca. 35 ×	10 ×
	<i>ZKH</i>	-	6 ×
Buddhistische Sūtra- Texte (Vaj., Intox., Padm., Vim., Dhu., Dhy.) <sup>7</sup>	<i>ZK</i>	244 ×	83 ×
	<i>'xw</i>	27 ×	13 ×
	<i>xw</i>	18 ×	11 ×
	<i>ZKH</i>	-	9 ×
Vessantara Jātaka (VJ)	<i>ZK</i>	41 ×	-
	<i>'xw</i>	330 ×	4 ×
	<i>xw</i>	30 ×	1 ×
	<i>ZKH</i>	2 ×	82 ×
Die Geschichte von Pethion (christlich)	<i>xw</i>	45 ×	-
	<i>x'</i>	-	13 ×

Sind diese abweichenden Formen nun als Zeichen des Verfalls des Genus-systems im Soghdischen anzusehen? Hierzu ein kurzer Blick auf das übrige soghdische Material: In buddhistischen Sūtra-Texten stehen neben *xw* noch *'xw* und die aramäische Schreibung *ZK*. Alle drei werden regelmäßig auch mit femininen Substantiven gebraucht. Eine Schreibung *x'* ist in buddhistischen Texten gar nicht belegt, sondern nur die heterographische Form *ZKH*, die aber nur selten vorkommt. In den von MACKENZIE publizierten Sūtra-Texten etwa findet sich *ZKH* nur 9-mal, dem gegenüber stehen in der Verwendung als Nominativ Singular Femininum 83-mal *ZK*, 13-mal *'xw* und 11-mal *xw*.<sup>8</sup>

4 GERSHEVITCH 1954, §§ 1398, 1405; LIVŠIĆ/HROMOV 1981, S. 456, 458f.

5 GERSHEVITCH 1954, §§ 1398, 1415; LIVŠIĆ/HROMOV 1981, S. 456, 458f.

6 Ergänzungen sind nicht berücksichtigt.

7 Vajracchedikā Fragment, Ende des ‚Sūtra of the condemnation of intoxicating drink‘, Padmacintāmaṇi-dhāraṇī-Sūtra Fragment, Teil des Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra, Dhūta-Sūtra, Teil des Buddhadyāna-samādhi-sāgara-Sūtra, MACKENZIE 1976.

8 MACKENZIE 1976.

Eine regelmäßige Verteilung von maskulinem *xw* (ZK, 'xw) und femininem *x'* (ZKH) findet sich nur in wenigen Texten, z. B. im VJ und in einem christlichen Text, der Geschichte von Pethion, der ersten in der von SIMS-WILLIAMS publizierte Textsammlung C 2.<sup>9</sup> Es ist nun nicht anzunehmen, daß es sich bei einer so großen Anzahl von femininem *xw* in der Mehrheit der soghdischen Texte um Fehler oder Zeichen von Sprachverfall handelt und die in den Grammatiken postulierte Verteilung nur in ganz wenigen Texten aufzufinden ist. Festzuhalten bleibt, daß in christlichen Texten *xw* niemals als Femininum gebraucht wird, während dies in den buddhistischen Sūtras und in anderen soghdischen Texten regelmäßig der Fall ist. Dies läßt vermuten, daß die *xw-x'*-Unterscheidung ein Phänomen der einfacheren, möglicherweise der gesprochenen Sprache ist. Es ist nun die Frage, wie es sich in den manichäischen Texten verhält. In den folgenden Sätzen wird *xw* als Femininum verwendet.

## II.1. *xw* als femininer Artikel

### (1) Resurrection of the body (M 140 r 9)

<i>xw</i>	<i>qnygrwšn</i>	<i>kundy-skwn</i>	<i>pw'ncn</i>	<i>zmyy</i>	<i>'mynyγ</i>	<i>wr(t)γ</i>
ART.NOMSGF	Lichtjungfrau	machen:3SG-DUR	endlos	Winter	Sommer	Frühling
<i>'t(γ)</i>	<i>pt-γ'z</i>					
und	Herbst					

'And the Virgin of Light in doing (it) ceaselessly in winter, summer, spring, and autumn.' (SUNDERMANN 1998, S. 191)

### (2) Mani heilt Našā (KG 446-447)

<i>ny</i>	<i>ywnyδ</i>	<b>ZK</b>	<i>nβs'</i>	<i>py'mt'</i>
und	sogleich	ART.NOMSGF Našā:PNF	heilen:PPF	

'und sogleich wurde Našā geheilt.' (SUNDERMANN 1981, S. 42)

## I.2. *x'* als femininer Artikel

Im Vergleich hierzu wird im folgenden Satz *x'* als femininer Artikel verwendet:

### (3) Manichäisches Bet- und Beichtbuch (BBB e 9-14)

<i>'tγ</i>	<i>xwnyγ</i>	<i>mṯxm(y)γ</i>	<i>kyy</i>	<i>'tγ</i>	<i>munw</i>	<i>w'f</i>	<i>znng'n</i>	<i>βjyk</i>
und	DEM.DIST.NOM	Mensch	REL.PR	KOJ	DEM.PROX.AKK	so viel	geartet	böse
<i>'ktγ'h</i>	<i>'ktγγ</i>	<i>γ't</i>	<i>'ṯ=šγ</i>	<i>wnyh</i>	<i>βγγštγγ</i>	<i>pyrms'r</i>		
Tat	tun:PP	sein:OPT.3SG	KOJ=E.PR.3SG	PEPR.3SGMGD	Gott:OBLPL	vor		
<i>x'</i>	<i>'ktc'</i>	<i>γnd'k</i>	<i>'ktγ'</i>	<i>n'=qt[. . .</i>				
ART.NOMSGF	tun:PPF	böse	Tat	nicht=tun:[PP				

9 SIMS-WILLIAMS 1985.

‘Und dieser Mensch, obwohl er diese so vielfachen bösen Handlungen getan hätte, so würden ihm doch vor den Göttern die getanen bösen Handlungen als ungetan [gelten...]’ (HENNING 1937, S. 48)

In diesem Satz wird *x'* anaphorisch gebraucht. Im folgenden Satz ist die Satzstellung ungewöhnlich, das Prädikat wird vorangestellt.

(4) Cosm. 40–42

*'tly w'nw ptyc' xcy x' nwxšn 'yrdmn p'ymyδδ pnc mzyxy'*  
 und so einrichten:PPF sein:3SG ART.NOMSGF Paradies in diese fünf Größe

‘Thus arranged is the Paradise, in these Five Greatnesses’ (HENNING 1948, S. 308)

### 1.3. *x'* in Verbindung mit einem maskulinen Substantiv

In einigen Fällen wird *x'* auch in Verbindung mit einem maskulinen Substantiv gebraucht:

(5) M 144 ii r 4–6

*xwt'lyh xcy x' δβ'r cw 'tyh ... p'cxšnd*  
 selbst sein:3SG ART.NOMSGM Geschenk:M REL.PR KOJ ... empfangen:3PL

‘Dies selbst ist das Geschenk, welches sie empfangen.’ (vgl. GERSHEVITCH 1954, § 1511–12)

Auch hier wird das Prädikat wieder vorangestellt. Ähnlich verhält es sich in folgendem Satz:

(6) Manichäisches Bet- und Beichtbuch (BBB b 77–79)

*kyy 'ty xwt'ly 'ygy x' y'tny tmb'r*  
 REL.PR KOJ selbst sein:3SG ART.NOMSGM fleischlich:M Körper:M

‘den dieser Fleischeskörper darstellt.’ (HENNING 1937, S. 45)

Im nächsten Beispiel wird *nw'nsp'syy* ‘Seelendienst’ zunächst mit dem Akkusativ Singular Maskulinum des Artikels, *wu*, verwendet. Im darauf folgenden Satz steht in anaphorischem Gebrauch aber *x'*.

(7) The Murder of the Magi (M 549 r 7–9)

*'tly nwkr [št](y)w mzyx 'n(z)r' 'ty p'rbn p'tys'cnd*  
 und nun drittens groß Schaden und Schaden veranstalten:IMPF.3PL

*wu nw'nsp'syy tly c'nw x' nw(')[ns]p'syy p'tsxyy*  
 ART.AKKS GM Seelendienst KOJ wenn ART.AKKS GM Seelendienst veranstalten:OPT.3SG

‘And, now, thirdly, they did much harm and injury to the ‘soul-service’. For when the ‘soul-service’ is performed,...’ (HENNING 1944, S. 143)

Bei den Sätzen, in denen  $x'$  vorkommt, fällt auf, daß dieses häufig anaphorisch verwendet wird, wie in Satz 3 und 7, oder, wie bei der Voranstellung des Prädikats, in sogenannten unmittelbar-situativen Kontexten, d.h. in solchen, in denen der intendierte Referent Teil der unmittelbaren Äußerungssituation ist, wie in Beispiel 4, 5 und 6.<sup>10</sup> Der Referent kann dabei entweder physisch wahrnehmbar sein oder durch situative Indikatoren wie Pronomen (*wir, dieser, selbst* etc.) oder Adverbien (*hier, jetzt, so* etc.) gekennzeichnet sein, wie in den oben angeführten Beispielen (*w'nw...xcyy* bzw. *xwty xcyy*).

Auch in den buddhistischen Sūtra-Texten wird *ZKH* anaphorisch gebraucht oder zur besonderen Hervorhebung – vor allem in der wörtlichen Rede. Die *xw-x'*-Unterscheidung ist in der Mehrheit der soghdischen Texte also eine funktionale, keine primär genusbedingte. In den manichäischen Texten entspricht die Verwendung von  $x'$  überwiegend der der buddhistischen Sūtra-Texte, nicht der des VJ oder der Geschichte von Pethion – ist also kein Hinweis auf einfache Sprache, sondern eher auf formale.<sup>11</sup>

Historisch gesehen, ist ein feminines *xw* ohne weiteres zu erklären. Im Altpersischen ist *haw* sowohl Nominativ Singular Maskulinum als auch Femininum, dies trifft auch auf das jungavestische *hāu* zu (das vedische *asáu* läßt sich hier ebenfalls anführen).

#### I.4. Tabelle 2: zur Herkunft von *xw*

Altpersisch	jungavestisch	vgl. auch vedisch
<i>haw</i> NomSgM+F	<i>hāu</i> NomSgM+F	<i>asáu</i> NomSgM+F

Manichäische Texte, in denen *xw* als Femininum gebraucht wird, und solche, in denen  $x'$  vorkommt, sind in der folgenden Tabelle angeführt:

#### I.5. Tabelle 3: Verteilung $x'$ und fem. *xw*

	$x'$ / <i>ZKH</i> / $'xH$	<i>xw</i> / <i>ZK</i> als Femininum
Manich. Schrift	BBB, Cosm., M 280, 549, 7800, Kaw	Tale E, M 133, 140, 247, 5913 <sup>12</sup>
Soghd. Schrift	KG, MPB, Sermon v. d. Seele, L 32 <sup>13</sup> , Tale F + K	KG, MPB, Sermon v. d. Seele, Sermon vom Licht-Nous

10 HIMMELMANN 1997, S. 36–38.

11 Eine Ausnahme stellt möglicherweise die Geschichte vom Jungen dar, der sich taubstumm stellt, die zu den Leningrader Fragmenten zählt.

12 Zu M 140 und 5913 siehe auch BOYCE 1960, S. 17, 117.

13 RAGOZA 1980.

## II. Orthographie

Zu den orthographischen Besonderheiten in den manichäischen Texten ist zu sagen, daß sich kaum Charakteristika finden, die eine komplementäre Verteilung aufweisen und von Interesse für das Thema sein könnten. Nur ein kurzer Hinweis auf die Schreibung 'γ- statt 'γ-, die vor allem im Bet- und Beichtbuch, im Gigantenbuch, in einigen Erzählungen und in dem kosmogonischen Text M 178 zu finden sind.

Tabelle 4: 'γ- und 'γ- in manichäischer Schrift (z.B. 'γw 'ein', 'γm 'ich bin' etc. vs. 'γw, 'γm)

'γ-	'γ-
BBB, Kaw, Tale C, D, E, Cosm., M 127, 130b, 133, 549, 760	M 116, 127, 635, L 69+83

Eine weitere Varianz liegt in der Schreibung des Demonstrativums *xwnx* „derjenige“ vor, nämlich *xwnwx*, das sich in Texten in soghdischer Schrift findet und im übrigen Soghdischen nicht belegt ist. Insgesamt ist das Wort aber in zu wenigen Texten belegt, als daß man daraus Schlüsse ziehen könnte.

Tabelle 5: *xwnx* und *xwnwx* 'derjenige'

<i>xwnx</i> (5 ×)	<i>xwnwx</i> (7 ×)
BBB (man. Schrift), Tale B (man. Schrift), Sermon v. d. Seele (soghd. Schrift)	MPB, L 69+83 (soghd. Schrift)

## III. Grammatik

### III. 1. Wörtliche Rede einleitende Konjunktionen

In den manichäischen Texten werden unterschiedliche Konjunktionen verwendet, die die wörtliche Rede einleiten. In der Mehrheit der Texte wird die Konjunktion *kt*, eigentlich 'daß' verwendet, in einigen findet sich dagegen 'ty oder *w'nw ty* 'so'. Diese Unterscheidung ist unabhängig von der Schrift, in der die Texte verfaßt sind. Bei den von HENNING publizierten „Sogdian Tales“ wird in der Geschichte eines Magiers (Text E) und in „Caesar und die Diebe“ (Text H) 'ty verwendet, in den übrigen dagegen *kt*. In den von E. MORANO (2009) herausgegebenen „Sogdian Tales in Manichaean Script“ findet sich durchgehend *kt*, während in den von CHR. RECK (2009) veröffentlichten Fabeln vom Hasen ZY gebraucht wird. 'ty kommt unter anderem in der Parabel von den zwei Schlangen Trageschwer und Trageleicht im manichäisch-soghdischen Parabelbuch vor, in den Texten kirchengeschichtlichen Inhalts und im Gigantenbuch.

## III.1.1. 'ty / ZY

## (8) Gigantenbuch (KawC 4-6)

'rṭy m[ 'h'uẉy qẉyy] δsṭ(w) βr' w'nw 'ty '[zw ]  
 und Māhawai Riese Hand:AKK nehmen:IMPF.3SG so KOJ ich

[ṭ=f]y p̣ṭxw'yn  
 KOJ=E.PR.2SG töten:KONJ.1SG

'and laid hands on Māhawai, the giant, with the intention: I shall kill you.'  
 (HENNING 1943, S. 66)

## (9) Hasenparabel, Z. 8

xrẉšy c'β ZKn (z/n/w/rṭβ'ky) w'nw w'β 'yny ZY  
 Hase wie (sehr) ART.GDSGM ... so sprechen:IMPF.3SG dies KOJ

mn' xyp̣δ 'nβ'r xcy  
 PEPR.1SGOBL eigen Lager sein.3SG

'der Hase sprach so zu dem ...: 'Dies ist mein eigenes Lager.'" (RECK 2009, S. 219)

Dagegen findet sich *kt* im Bet- und Beichtbuch, in den Leningrader Fragmenten, in den manichäischen Briefen und in einer Reihe von weiteren Fragmenten. Einen manichäischen Text, in dem beide Konjunktionen als wörtliche Rede einleitend verwendet werden, wie es in christlichen Texten der Fall ist, z.B. in der Geschichte vom Heiligen Georg, konnte ich nicht finden.

III.1.2. *kt* (in buddhistischen Texten nicht belegt)<sup>14</sup>

## (10) Manichäisches Bet- und Beichtbuch (BBB e 15-17)

...[w]nyy šqlwnyy rytyy pr p̣ṭškw'n šw' w'nw qṭ  
 ...ART.GDSGM Šaq̣lōn:OBL vor für Antwort gehen:IMPF.3SG so KOJ

'vor den Šaq̣lōn trat er, um ihn so anzureden:' (HENNING 1937, S. 48)

## (11) Geschichte von einem Mann und einem schönen Mädchen (M 760 r 11-12)

'rṭy=syḥ [ 'pr](s)' kṭ kw m'tyš  
 und=E.PR.3SG fragen:IMPF.3SG KOJ wo sein:PERF.2SG

'And (she) [as]ked him 'where were you'" (MORANO 2009, S. 186)

Die Konjunktion *kt* kommt in buddhistischen Texten nicht vor. In den buddhistischen Sūtra-Texten wird die wörtliche Rede mit *ZY* / 'ty, 'YKZY / m'δ oder *KZNH* / w'n'w ty 'so' eingeleitet. Daher kann das Vorkommen von *kt* in Fragmenten in soghdischer Schrift zur Identifizierung eines Textes als ma-

14 Das im VJ zweimal vorkommende *kt* wurde von WEBER 1971 als *kδ* 'wenn' + Konjunktion 'ty erklärt.

nichäisch beitragen. Als Beispiel sind hier die von RAGOZA herausgegebenen Leningrader Fragmente zu nennen, in denen einige als buddhistisch bezeichnet werden, die *kt* enthalten, wie etwa L 32.

### III.1.3. Tabelle 6: Verteilung *kt* und *'ty*

	<i>'ty, w'nw</i> oder keine Konjunktion	<i>kt</i>
man. Schrift	Tale E, Kaw	BBB, Tale A, B, D, M 127, 130b, 760, M 7800, ML
soghd. Schrift	Tale H, MPB, KG, Hasen-Par.	Tale AS, F, I, J, L 32, L 69+83

## III.2. Imperfekt und Perfekt

Eine weitere Unterscheidung der Texte kann anhand der Analyse der Verwendung unterschiedlicher Tempora getroffen werden. Im Soghdischen gibt es neben dem vom Präsensstamm gebildeten Imperfekt, das als Erzähltempus gebraucht wird, noch ein *haben-* und ein *sein-*Perfekt, das vom Präteritalstamm abgeleitet wird, vergleichbar mit dem einiger westlicher indogermanischer Sprachen. Ähnlich wie in diesen werden zunächst nur transitive Verben mit dem *haben-*Perfekt gebildet, doch dehnt dieses sich auch im Soghdischen auf bestimmte intransitive Verben aus, wie z.B. ‘weinen, beginnen, kämpfen, leben’ usw. In den buddhistischen und in anderen Texten wird das Imperfekt im Erzähltext verwendet, das Perfekt zunächst nur in der wörtlichen Rede. Später verbreitet sich das Perfekt immer mehr. In einigen christlichen Texten, wie etwa in der Übersetzung der Evangelien, finden wir ausschließlich das Perfekt im Erzähltext.

Bei den manichäischen Texten lassen sich nun verschiedene Gruppen feststellen: Es gibt einige Fabeln und Parabeltexte, wie etwa die „Sogdian Tales“ (mit Ausnahme von Tale B) oder das manichäisch-soghdische Parabelbuch, in denen das Imperfekt als Erzähltempus fungiert und das Perfekt nur in der wörtlichen Rede Verwendung findet, wie im folgenden Beispiel:

### III.2.1. Imperfekt im Erzähltext

(12) Geschichte vom Perlenbohrer (Tale A, 6-10)

*'rt=xw*                      *xypδ'wnd*   *w'nw*   *w'β*                      *kt*   *βγ*                      *mwnw*  
 und=ART.NOMSGMBesitzer    so            sprechen:IMPF.3SG KOJ    Herr:VOK    DEM.PROX.AKK

*mrtγ*   *I*   *myδ*   *pr*   *C*   *δyn'r*   *zym*   *ptxrytδ'rm*  
 Mann 1    Tag    für    100    Dēnār    Gold    mieten:1SG.PERF

‘The owner (viz. of the pearls) spoke thus: my lord, I hired this man for one day, at a hundred dinars’ (HENNING 1945, S. 468)

## (13) Trageschwer und Trageleicht (MPB 151)

*rtγ c'nkw xw kyrmγ 'wts'r pr'ys*  
 und als ART.NOMSGM Schlange dorthin gelangen:IMPF.3SG

*ZY šyr wyγwš*  
 KOJ sehr freuen:IMPF.3SG

‘Und als die Schlange dorthin gelangte, da freute sie sich sehr’ (SUNDERMANN 1985, S. 29)

## (14) Geschichte von einem Mann und einem schönen Mädchen (M 760 r 1-5)

*wγtwr xyr kł xšp' pcyβynd 'tγ kw w'γw qnd*  
 bis gehen:IMPF.3SG daß Nacht verbinden:IMPF.3SG und zu ein Stadt

*s'r β'w 'tγh pcvšty 'γw x'nyγh mnc'y*  
 hin nähern:IMPF.3SG und direkt ein Haus:OBL anhalten:M-IMPF.3SG

‘until he went along when the night overtook and he reached a city and stopped at a house’ (MORANO 2009, S. 186)

In der Mehrheit der manichäischen Texte werden Imperfekt und Perfekt anscheinend ohne Unterschied nebeneinander verwendet, wie im folgenden Beispiel:

## III.2.2. Imperfekt und Perfekt nebeneinander

## (15) Mission Mār Gabryabs in Revān (KG 595-597)

*rt=xw kβry-xβ pt'γ-γ-wš rty γwn'γδ pr pδβ'r δβtγw*  
 und=ART.NOMSGM Gabryab hören:IMPF.3SG und sogleich in Eile nochmals

*wδ'γδ 'γ-t*  
 dorthin kommen:PERF.3SG

‘Aber Gabryab hörte es, und sogleich kam er eilig zum zweiten Male dort hin’ (SUNDERMANN 1981, S. 49)

## (16) Gigantenbuch (KawG 1-2)

*'wrmrzt ky pr sm'nył wm'tnd s't ny'td'rnd*  
 Helfer:PL REL.PR in Himmel:PL sein:PERF.3PL alle fangen:PERF.3PL

*'tγ βynd'nd*  
 und festnehmen:IMPF.3PL

‘they took and imprisoned all the helpers that were in the heavens’ (HENNING 1943, S. 69)

Zu diesen Texten gehören das Gigantenbuch, die Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, das Bet- und Beichtbuch, der Hymnenzyklus *Huyadagmān* und ein Text über Dämonen (M 7800).

In einigen Texten läßt die Verwendung von Imperfekt und Perfekt vermuten, daß bei Verben, die kein morphologisch markiertes Imperfekt besitzen, d.h. kein erkennbares *a*-Augment oder kein *m*-Imperfekt, das Perfekt bevorzugt wird. Die formale Gleichheit mancher Imperfektformen mit dem Präsens mag die Bevorzugung des Perfekts angeregt haben. Auch die Ausbreitung des Perfekts in europäischen Sprachen ist durch eine solche formale Gleichheit begünstigt worden.

Weiterhin gibt es eine kleine Gruppe von Texten, in denen im Erzähltext überwiegend oder ausschließlich Perfekt verwendet wird; dazu gehört z.B. auch die Geschichte von dem Jungen, der sich taubstumm stellte:

### III.2.3. Überwiegend oder nur Perfekt im Erzähltext

(17) Geschichte vom Jungen, der sich taubstumm stellt (L 69, 9-10)

*rt* *xw* *z'k(w) š(yr)* *r'ɪδ'rt* [Z]Kwγ *m'ty*  
 und ART.NOMSGM Sohn sehr weinen:PERF.3SG ART.GDSGF Mutter:OBL  
*w'nw* *pštw-δ'rt*  
 so fragen:Perf.3Sg

'The boy cried very much (and) asked the mother.' (SIMS-WILLIAMS 1990, S. 284)

(18) Tale B 40-43

*'ty* *tym* *fryštyy* *βγγ* *m'rym''ny* *m'γδδ* *frm'ɪδ'rt* *kt*  
 und wiederum Apostel Herr Mār Mani so sprechen:PERF.3SG KOJ

'And again the Apostle, the Lord Mār Mani spoke thus.' (HENNING 1945, S. 470)

In der Mehrheit der manichäischen Texte wird also neben dem Imperfekt bei bestimmten Verben regelmäßig das Perfekt verwendet.

### III.2.4. Imperfekt und Perfekt in ähnlichen Kontexten bzw. in einem Text

(19) Hasenparabel II (Ch/U 7115 v)

*'yw* *mγδ* *'yw* *xrwš'γ* [*n*](*y*)*s*  
 ein Tag ein Hase fangen:IMPF.3SG

'Eines Tages fing er einmal einen Hasen' (RECK 2009, S. 221)

(20) M 127 v 6-7

(I) *mrtγγ* (I) [*xrwš'γγ*] *ny'ɪδ'rt*  
 1 Mann 1 Hase fangen:PERF.3SG

'One man caught a hare' (MORANO 2009, S. 177)

(21+22) M 127 r 4 und r 11

(w)[<sup>l</sup>mw] **wγtwδ<sup>l</sup>(r)t** *kt*  
 So sprechen:PERF.3SG KOJ

‘[...] thus spoke:’ (MORANO 2009, S. 176)

n(<sup>l</sup>w)yy *kwc<sup>l</sup>* **w<sup>l</sup>β** *kt*  
 verdrehen:PPRÄS Mund sprechen:IMPF.3SG KOJ

‘[...] twisting his mouth said:’ (MORANO 2009, S. 176)

Nur bei den Parabeln und den Fabeln lassen sich Texte finden, die ausschließlich das Imperfekt verwenden. Da die Manichäer in ihrer Mission auf schon vorhandene Geschichten zurückgriffen und diese manichäisierten, kann man hier möglicherweise von unterschiedlichen Korpora ausgehen: Texte, die in ihrer fixierten, wahrscheinlich schriftlich festgehaltenen Form, so exakt wie möglich übernommen wurden, und solche, die von den Manichäern nacherzählt oder neu komponiert wurden und sprachlich den anderen manichäischen Texten entsprechen.

Tabelle 7: Verteilung von Imperfekt und Perfekt

Impf.	Impf. + Perf.	überw. Perf.
MPB, Tale A, D, E, F, Cosm., Hasen-Par., M 130a+601, M 133, M 760	Kaw, BBB, KG Hymnen, M 7800	Tale B, L 69, M 127, 130b

#### IV. Sermon von der Seele – ein Beispiel für poetische Sprache?

Sprachliche Besonderheiten ungewöhnlicher Art finden sich in einem weiteren manichäischen Text, im Sermon von der Seele. In diesem kommt eine Reihe von ungewöhnlichen Endungen vor. Es finden sich z.B. nicht erklärbare auslautende Iod. SUNDERMANN weist auf ungewöhnliche Konjunktivformen der dritten Person Singular auf -<sup>l</sup>ty statt auf -<sup>l</sup>t hin.

(23) Sermon von der Seele 131

rtγ pncmy <sup>l</sup>wn(<sup>l</sup>)kw **γrβ<sup>l</sup>ty** ZY ZKn <sup>l</sup>βt<sup>l</sup>w<sup>sic1</sup> mrδ<sup>l</sup>sp<sup>l</sup>nty  
 und fünftens so wissen:KONJ.3SG KOJ ART.GDSGM sieben Element:OBL

z-(<sup>l</sup>)wr <sup>l</sup>M γwncH <sup>l</sup>z-β<sup>l</sup>βγH γwncγH  
 Kraft mit gestalthaft:RECT Geschmack:OBL gestalthaft:OBL

CWRγ-H ZKwγ tnp<sup>l</sup>ry c<sup>l</sup>n<sup>l</sup>kw tyst  
 Leib:OBL ART.LOK Körper:OBL wenn eintreten:3SG

‘Und zum fünften möge er wissen, daß, wenn die Kraft der sieben Elemente mit gestalthaftem Geschmack (und) gestalthaftem Leib in den Körper eintritt,’ (SUNDERMANN 1997, S. 89)

SUNDERMANN erwähnt, daß die -'ty-Formen auch im VJ belegt seien. Schaut man sich sämtliche 3.Sg.-Konjunktivformen im VJ an, so fällt auf, daß -'ty nur in der wörtlichen Rede verwendet wird, also wohl der gesprochenen Sprache angehört, während -'t nur im Erzähltext vorkommt.

(24) Zum Vergleich: VJ 17-19

<i>rtγ</i>	<i>'xw</i>	<i>w'n'kw</i>	<i>'γδ'w</i>	<i>xwγz</i>	<i>'PZY</i>	<i>'mγ</i>	<i>ZKwH</i>	<i>xwt'γnH</i>
und	er	so	Wunsch	wünschen:IMPF.3SG	KOJ	E.PR.1SG	ART.GDSGF	Königin
<i>'wγ</i>	<i>kδ'r'γ</i>	<i>'z'wnH</i>	<i>z't'kw</i>	<i>β'tγ</i>				
ART.LOK	Bauch	Kind	Sohn	sein:KONJ.3SG				

'et formula ce vœu : 'Puisse l'enfant (qui se trouve) dans le sein de la reine être un fils !' (BENVENISTE 1946, S. 3)

Sollte der -'ty-Konjunktiv im Sermon von der Seele also ein Hinweis darauf sein, daß hier Umgangssprache verwendet wird?<sup>15</sup> Die γ-Endungen kommen auch noch bei weiteren Wörtern vor, so in der dritten Person Plural auf -γ oder dem Rectus schwerstämmiger Substantive.

## IV.2. Weitere redundante -γ und ungewöhnliche Endungen

Im folgenden Satz scheint die Verbalform *δ'mty* 'sie halten', in Anlehnung an *s'nty* verändert. Als Endung für die dritte Person Plural Optativ würde man -*ynt* erwarten.<sup>16</sup>

(25) Sermon von der Seele 115

<i>kwδ</i>	<i>ZY</i>	<i>ZK</i>	<i>'δw</i>	<i>cp'γš</i>	<i>ZY</i>	<i>ZK</i>	<i>pncw</i>	<i>š'γknw</i>	<i>ZKw</i>
wo	KOJ	ART.NOM	zwei	General	KOJ	ART.NOM	fünf	Königsmann	ART.AKK
<i>'wt'kw</i>	<i>cnn</i>	<i>s'nty</i>	<i>p'r'k</i>	<i>δ'mty</i>					
Ort	von	Feind:OBLPL	beschützt	halten:OPT.3PL					

'wo zwei Generäle und fünf Königsmänner den Ort vor Feinden geschützt halten.' (SUNDERMANN 1997, S. 87)

Weitere redundante -γ bei Verben sind im Sermon von der Seele noch in 111 (*βwty* 'ist'), 114 (*pxšynty* 'sie würden sich entfernen') und 118 (*'z-γ'yrtδ'r'nty*) belegt. Redundante -γ kommen auch bei Substantiven vor, wie das nächste Beispiel zeigt.

(26) Sermon von der Seele 117

<i>rt=xw</i>	<i>pncw</i>	<i>mrδ'sp'nty</i>	<i>x(wty)</i>	[ <i>ZKn</i>	<i>pncw</i> ]	<i>š'γkny</i>
KOJ=ART.NOMPL	fünf	Element	selbst	Art.GSSgM	fünf	Königsmann:OBL

15 Weitere -'ty-Formen finden sich in 127, 128.

16 GERSHEVITCH 1954, § 759; SUNDERMANN 1997, S. 140, zu 115, 4.

*m'nkw xnt*  
ähnlich sein:3PL

‘Und die fünf Elemente sind den fünf Königsmännern ähnlich.’ (SUNDERMANN 1997, S. 87)

Andere redundante *-y* sind in 114 (*'sm'ny* ‘Himmel’) 117 (*m'xy* ‘Mond’), 119 (*'stwny* ‘Säule’), 133 (*'pβyy* ‘Wassergott’) und 136 (*m'xβyy* ‘Mondgott’) zu finden. Neben redundantem *-y* finden sich auch weitere unerwartete Endungen, wie etwa eine Ablativendung der leichten Stämme *-'* bei schwerstämmigem Substantiv:

(27) Sermon von der Seele 151

<i>ms</i>	<i>nm'c</i>	<i>βr'm</i>	<i>ZKn</i>	<i>wyspšyr</i>	<i>tnp'ry</i>	<i>ky</i>	<i>MN</i>	
femer	Verehrung	darbringen:1SG	ART.GDSGM	allerbester	Körper:OBL	RELPR	aus	
<i>fn</i>	<i>ZY MN</i>	<i>wrz</i>	<i>ZY MN</i>	<i>βwδ'</i>	<i>cn</i>	<i>wγš'</i>	<i>'krtv</i>	<i>RBkw</i>
Glück und aus	Wunder	und aus	Duft	aus	Freude	wegen	groß	

‘Ferner bringe ich Verehrung dar dem allerbesten Leibe, der aus Glück und aus Wunder und aus Duft, der Freude wegen, groß (ist).’ (SUNDERMANN 1997, S. 93)

Außerdem gibt es im Sermon von der Seele einige Hapax, die nicht leicht zu erklärende Formen aufweisen. Im folgenden Satz kommt das sonst nicht belegte Wort *mynyw* vor, das in einer Reimbeziehung zu *xyδyw* ‘Herr’ steht. SUNDERMANN vermutet, daß *mynyw* mit dem avestischen *mainīaūua-* ‘geistig, unsichtbar’ in Verbindung zu bringen sei.<sup>17</sup> Auch *xyδyw* ist eine ungewöhnliche Form. Das sonst belegte Wort für ‘Herr’ ist *xwt'w*.<sup>18</sup> Ebenso wird die Lesung *w't'* ‘Geist’ von SUNDERMANN diskutiert und SIMS-WILLIAMS’ Vorschlag, *wntn* ‘so viel, solch’ zu lesen, gegenübergestellt.<sup>19</sup>

(28) Sermon von der Seele 158-159

<i>ZY</i>	<i>xw</i>	<u><i>mynyw</i></u>	<i>z-'wr</i>	<i>kw</i>	<i>δ'm=s'r</i>	<i>w't'</i>	<i>βγ'</i>	<i>rty</i>
und	ART.NOMSGM	geistig	Kraft	zu	Geschöpf=hin	Geist:VOK	Gott:VOK	und
<i>w't'</i>	<u><i>xyδyw</i></u>							
Geist:VOK	Herr							

‘und (gibst) die geistige Kraft den Kreaturen. O Geist, o Gott und o Geist, o Herr!’ (SUNDERMANN 1997, S. 94f.)

In Satz 23, 25 und 28 fällt auf, daß die ungewöhnlichen Formen dort vorkommen, wo sie in einer Art Reimbeziehung zu anderen stehen, z.B. *δnō γarβāti* zu *αβtō marδāspandi*, *sāndi* – *δārandi* oder *mēniu* zu *xēdiu*. Dies läßt eher

17 SUNDERMANN 1997, S. 154, zu 157, 4.

18 SUNDERMANN 1997, S. 155, zu 158, 2.

19 SUNDERMANN 1997, S. 155, zu 158, 1.

darauf schließen, daß hier eine poetische Sprache zugrundeliegt, was auch durch ungewöhnliche Wortstellung bestätigt wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die manichäischen Texte gattungsübergreifend in grammatischer und in orthographischer Hinsicht relativ einheitlich sind. Die Varianz, die bei Artikel, Konjunktionen und vor allem beim Gebrauch von Imperfekt und Perfekt zu konstatieren ist, findet sich nur in den Erzählungen und Parabeltexten, die – im Gegensatz zur kanonischen und in der mit dieser eng verbundenen Literatur – nicht aus einem Guß zu sein scheinen. Hier ließe sich spekulieren, ob nicht davon auszugehen ist, daß es unterschiedliche bereits vorhandene Textkorpora gegeben hat, auf die die Manichäer für ihre Zwecke zurückgriffen. Leider ist das Material zu wenig umfangreich, als daß hier sichere Schlüsse gezogen werden könnten. Fabeln etwa, die auch noch aus anderen Sammlungen bekannt sind, wie Tale A (Kalīla wa Dimna) oder Tale C (Pañcatantra) sind zu selten.<sup>20</sup>

Daß in den manichäischen Texten auch eine eigene poetische Sprache verwendet wurde, kann aus den sprachlichen Besonderheiten geschlossen werden, die der Sermon von der Seele aufweist, die vielleicht zu weiteren Untersuchungen anregen.

## Abkürzungen

### Texte

BBB	HENNING 1937
Cosm.	HENNING 1948
Kaw	HENNING 1943
KG	SUNDERMANN 1981
M 127 (130a+601, 760)	MORANO 2009
M 133	SUNDERMANN 1992
M 140	SUNDERMANN 1998
M 247	s. GERSHEVITCH 1954, § 510
M 280	s. GERSHEVITCH 1954, § 1655
M 549	HENNING 1944
M 5913	s. GERSHEVITCH 1954, § 1518
M 7800	SUNDERMANN 1994
MPB	SUNDERMANN 1985
ML	SUNDERMANN 1980
Tales	HENNING 1945
VJ	BENVENISTE 1946

---

20 HENNING 1945, S. 466, 471.

## Grammatische Abkürzungen

AKK	Akkusativ	OBL	Obliquus
ART	Artikel	OPT	Optativ
DEM	Demonstrativum	PEPR	Personalpronomen
DIST	Distal	PERF	Perfekt
DUR	Durativ	PL	Plural
E.PR	enklitisches Personalpronomen	PN	Personenname
F	Femininum	PP	Partitip Perfekt
GD	Genitiv-Dativ	PPRÄS	Partizip Präsens
IMPF	Imperfekt	PROX	proximal
KOJ	Konjunktion	RECT	Rectus
KONJ	Konjunktiv	REL.PR	Relativpronomen
LOK	Lokativ	SG	Singular
M	Maskulinum	VOK	Vokativ
NOM	Nominativ		

## Bibliographie

- BENVENISTE, ÉMILE (1946): *Vessantara Jātaka. Texte sogdien édité, traduit et commenté, Mission Pelliot en Asie Centrale IV*, Paris.
- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 45).
- GRSHEVITCH, ILYA (1954): *A grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.
- HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1936. Phil.-hist. Klasse Nr. 10*, Berlin.
- HENNING, WALTER BRUNO (1943): The Book of Giants. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, S. 52-74.
- HENNING, WALTER BRUNO (1944): The murder of the Magi. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, S. 133-144.
- HENNING, WALTER BRUNO (1945): Sogdian Tales. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, S. 465-487.
- HENNING, WALTER BRUNO (1948): A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, S. 306-318.
- HENNING, WALTER BRUNO (1958): Mitteliranisch. In: *Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung, Band IV, Abschnitt I: Iranistik: Linguistik*, Leiden/Köln, S. 20-130.
- HIMMELMANN, NIKOLAUS P. (1997): *Deiktikon, Artikel, Nominalphrase. Zur Emergenz syntaktischer Struktur*, Tübingen.
- LIVŠIC, VLADIMIR A. / ALBERT L. HRMOV (1981): Sogdijiskij jazyk. In: *Osnovy iranskogo jazykoznanija: sredneiranskije jazyky*, Moskau, S. 347-514.

- MACKENZIE, DAVID NEIL (1976): *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Tehran/Liège (Acta Iranica 10).
- MORANO, ENRIO (2009): Sogdian Tales in Manichaean Script. In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST / CHRISTIANE RECK / DIETER WEBER (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit: Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden, S. 173–200.
- RAGOZA, ASIJA NIKOLAEVNA (1980): *Sogdijskie fragmenty central'no-aziatskogo sobranija Instituta Vostokovedenija*, Moskau.
- RECK, CHRISTIANE (2006): *Mitteliranische Handschriften Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XVIII, Teil 1).
- RECK, CHRISTIANE (2009): Soghdische manichäische Parabeln in soghdischer Schrift mit Beispielen: Parabeln mit Hasen. In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST / CHRISTIANE RECK / DIETER WEBER (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit : Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden, S. 211–224.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1985): *The Christian Sogdian Manuscript C 2*, Berlin (Berliner Turfantexte XII).
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1990): The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the Court of the Shahanshah. In: *Bulletin of the Asia Institute* N.S. 4, S. 281–288.
- SUNDERMANN, WERNER (1980): Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 28, S. 289–316.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin (Berliner Turfantexte XI).
- SUNDERMANN, WERNER (1985): *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, Berlin (Berliner Turfantexte XV).
- SUNDERMANN, WERNER (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus*, Berlin (Berliner Turfantexte XVII).
- SUNDERMANN, WERNER (1994): Mani's „Book of the Giants“ and the Jewish Book of Enoch. A Case of Terminological Difference and What it Implies. In: SHAUL SHAKED / AMNON NETZER (Hrsg.), *Irano-Judaica* III, Jerusalem, S. 40–48.
- SUNDERMANN, WERNER (1997): *Der Sermon von der Seele: Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus, Edition der parthischen und soghdischen Version*, Turnhout (Berliner Turfantexte XIX).
- SUNDERMANN, WERNER (1998): A Manichean View on the Resurrection of the Body. In: *Bulletin of the Asia Institute* N. S. 10, 1996 [1998], S. 187–194.
- WEBER, DIETER (1971): Also sprach Mandrī. In: *Indogermanische Forschungen* 76, S. 77–83.
- WEBER, DIETER (2000): *Iranian Manichaean Turfan texts in publications since 1934. Photo Edition*, London (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series IV).

# Funktion und gattungsgeschichtliche Bedeutung des manichäischen Gigantenbuchs

JENS WILKENS (Göttingen)

*Du temps que la Nature en sa verve puissante  
Concevait chaque jour des enfants monstrueux,  
J'eusse aimé vivre auprès d'une jeune géante,  
Comme aux pieds d'une reine un chat voluptueux.*

(Charles Baudelaire)

## I.

Auch wenn wir das mythologische System Manis aus den manichäischen Originalquellen und den Sekundärberichten mittlerweile sehr gut kennen, so ist es um Manis eigene Werke doch eher schlecht bestellt. Meist verfügen wir lediglich über einzelne Blätter und Fragmente oder Zitate in manichäischen Originalwerken wie dem *Kölner Mani Kodex*, dem *Synaxeis-Kodex* oder in antimanichäischen Schriften.<sup>1</sup> Die Listen seiner kanonischen Werke, die uns bekannt sind,<sup>2</sup> differieren in dem einen oder anderen Punkt, aber einen mehr oder weniger geschlossenen manichäischen Kanon hat es sicherlich gegeben. Mani wollte bekanntlich die Verfälschung seiner Lehre dadurch verhindern, dass er seine Werke kodifizieren und gezielt vervielfältigen ließ.

Der vorliegende Beitrag ist einem Problem gewidmet, das der Forschung lange Zeit Rätsel aufgegeben hat, nämlich warum Mani ein zu seiner Zeit

---

1 Etwas besser sieht es beim *Šābuhragān* aus, dem einzigen Werk, welches Mani auf Mittelpersisch verfasste und das interessanterweise meist nicht in kanonischen Listen auftaucht, sowie bei den Briefen. Zum *Šābuhragān* vgl. MACKENZIE 1979, 1980 und HUTTER 1992. In der letzten Zeit ist ein beträchtlicher Wissenszuwachs hinsichtlich Manis *Lebendigen Evangeliums* zu verzeichnen, von dem Zitate im koptischen *Synaxeis-Kodex* bewahrt sind. Vgl. FUNK 2009. Zu Manis Psalmen siehe DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010.

2 Eine Zusammenstellung der Listen von meist sieben kanonischen Schriften Manis aus der manichäischen Originalliteratur und der häresiologisch-kritischen Auseinandersetzung mit seiner Lehre bietet REEVES (1992, S. 10-19). Vgl. auch MORANO 2008, S. 71-72 und GARDNER/LIEU 2004, S. 151-175 (mit Texten in Übersetzung). Zu Fragmenten kanonischer Werke Manis in der sogdischen Literatur vgl. die Zusammenstellung bei RECK 2006, S. 332.

bekanntes apokalyptisches<sup>3</sup> Werk des Judentums<sup>4</sup> aus der Periode des Zweiten Tempels,<sup>5</sup> das *Gigantenbuch*, umgearbeitet und seinem eigenen Schriftenkanon zugefügt hat. Mit der Umarbeitung des *Gigantenbuchs* und dessen Einbindung in seinen eigenen Kanon hat Mani das Werk nachweislich in einen anderen Kontext überführt.<sup>6</sup> Mit der Adaption ist in gattungsgeschichtlicher Hinsicht auch ein Genrewechsel verbunden, wie noch auszuführen ist.

Keine Einigkeit herrscht hinsichtlich der Frage, ob Mani das aramäische *Gigantenbuch* als Grundlage seines eigenen Werkes verwendet hat oder eine – nicht bezeugte – gnostische Version.<sup>7</sup> Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch, wie sich der Religionsstifter gegenüber dem Judentum positioniert hat. Kürzlich wurde darauf hingewiesen, dass Mani vermutlich ein differenziertes Bild des spätantiken Judentums gehabt und dieses nicht nur *ex negativo* betrachtet habe,<sup>8</sup> wie man früher meist annahm. Manis Haltung gegenüber dem spätantiken Judentum gehört zu den vielleicht komplexesten Problemen der Manichäismus-Forschung. Die Zuweisung spezifischer „Textgemeinschaften“ zu gewissen Textgruppen der Qumran-Literatur, in denen das aramäische *Gigantenbuch* überliefert ist, ist an sich schon umstritten. Auch das Postulat eines „henochischen Judentums“ wird nicht von allen Experten geteilt.<sup>9</sup> Eine weitere Schwierigkeit ist dadurch gegeben, dass sich die vermeintlichen Spuren einer solchen Gruppierung, wenn es sie denn je gegeben hat, in der Zeit nach 70 n. Chr. verlieren. Die Traditionstränge religionsgeschichtlich zu verfolgen scheint bislang kaum möglich. Kontakte Manis zu

- 
- 3 Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs „Apokalyptik“. Einen sehr guten forschungsgeschichtlichen Überblick bietet BEDENBENDER 2000, S. 32-61. Auch die religionsgeschichtlichen Hintergründe sind in der Forschung umstritten. So nehmen einige Autoren – etwa KVANVIG (1988) – einen mesopotamischen Hintergrund gerade für die Henochliteratur an.
  - 4 VANDERKAM (2007, S. 16) weist darauf hin, dass in letzter Zeit häufiger der Terminus „Judentümer“ („Judaisms“) in der Zeit des Zweiten Tempels in der Forschung gebraucht werde. Vgl. ähnlich auch JACKSON 2004, S. 15.
  - 5 Zur Datierung des aramäischen *Gigantenbuchs* (1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.) siehe PUECH 2000, S. 11.
  - 6 In etwa vergleichbar ist der Vorgang mit der Übernahme des *Henochbuchs* im Christentum, zunächst in einer griechischen, später dann in einer äthiopischen (*1 Henoch*) und einer slavischen Fassung (*2 Henoch*). Vgl. KNIBB 2007, S. 20. Zu den griechischen Textzeugen vgl. op. cit., S. 33 und STUCKENBRUCK 2007, S. 42 f.
  - 7 Vgl. die von SUNDERMANN (1994a, S. 40 [697] f.) zusammengetragenen Positionen. Interessant ist in diesem Zusammenhang das Fehlen von Bezügen zu Henoch und den Wächterengeln in den gnostischen Texten von Nag Hammadi. Siehe hierzu REED 2005, S. 276. Zu den gnostischen Texten, die den Fall der Wächterengel behandeln, s. BAUCKHAM 1985, S. 321.
  - 8 FUNK 2009, S. 122 ff.
  - 9 Vgl. die ausführliche Kritik in HEGER 2010, die sich gegen die Thesen von BOCCACCINI, NICKELSBURG, BEDENBENDER und COLLINS (v. a. COLLINS 1998 und 2007) wendet.

bestimmten jüdischen Traditionsgemeinschaften sind jedenfalls nicht auszuschließen. Die henochische mythische Tradition scheint nach der Katastrophe von 70 n. Chr. hauptsächlich in *christlichen* Kreisen fortzuleben.<sup>10</sup> Gerade der Mythos vom Fall der Engel war in den christlichen Gemeinden des 2. Jh. weit verbreitet,<sup>11</sup> so dass auch diese als mögliche Vermittler grundsätzlich in Frage kommen. Vorherrschende Meinung in der Forschung ist aber, dass Mani das *Gigantenbuch* bei den Elkesaiten kennengelernt habe.<sup>12</sup>

Aber welche Bedeutung hatte der in etwas anderer Ausprägung auch in *Genesis* 6:1-4<sup>13</sup> fassbare mythologische Stoff für Mani und seine Lehre?<sup>14</sup> Welche Anschlussstellen, aber auch Brüche gibt es hinsichtlich des manichäischen Kernmythos?

---

10 Vgl. BAUCKHAM 1985, S. 316, JACKSON 2004, S. 86, KNIBB 2001 und REED 2005, S. 147-189. Im frühen rabbinischen Judentum wurde die Henochliteratur hingegen nicht weiter tradiert.

11 Siehe GIULEA 2007, S. 263 mit Belegen.

12 So etwa REED 2005, S. 248; REEVES 1992, S. 208; REEVES 1996, S. 45-48; SUNDERMANN 1994a, S. 47 [704]; PUECH 2000, S. 25 Anm. 58.

13 Die Frage, in welchem Verhältnis *Genesis* 6:1-4 und das *Wächterbuch* zueinander stehen, ob überhaupt eine direkte Abhängigkeit in der einen oder der anderen Richtung besteht, kann als nicht gelöst betrachtet werden. Vgl. die Erörterungen in BEDENBENDER 2000, S. 191 f. (Anm. 147) und REED 2005, S. 53-57. Auch im *Buch der Jubiläen* spielt der Stoff eine bedeutende Rolle (s. hierzu REED (2005), S. 86-95). Vgl. zur Sache auch den Sammelband, der von AUFFARTH und STUCKENBRUCK (2004) ediert worden ist.

14 Während in der Henochliteratur im Allgemeinen den gefallenen Wächtern die Schuld für Sünde und Verderben gegeben wird, so in *Genesis* den Menschen. Vgl. NICKELSBURG 1977, S. 386. Siehe zu *Genesis* 6:1-4 auch HENDEL 1987 und ZIMMERMANN/ZIMMERMANN 1999 (mit reichhaltigen Literaturangaben in Anm. 2). Der letztgenannte Aufsatz arbeitet den Unterschied zur Henochtradition heraus, der darin bestehe, dass in *Genesis* 6:1-4 von Göttern oder Gottwesen und nicht von Engeln die Rede sei (op. cit., S. 329). Die Autoren vertreten die These, dass es sich um den Mythos von einer Heiligen Hochzeit handle. WITAKOWSKI (2009) sieht den Hauptunterschied beider Überlieferungen darin, dass in *Genesis* von einem Abstieg der Söhne Gottes (= der Engel) die Rede sei, während im Buch Henoch der Fall der Engel tatsächlich eine Rebellion gegen Gott darstelle. REEVES (1992, S. 185-187) unterscheidet drei jüdische und christliche Traditionen: 1. Die Tradition, welche die Wächter im Himmel für die Verfehlung verantwortlich macht und durch 1 *Henoch* 6, 1 *Henoch* 86-88 und 1 *Henoch* 106-107 repräsentiert wird; 2. Die Tradition, die den Ursprung der Sünde nicht im Himmel lokalisiert, da die Wächter von Gott geschickt wurden, um die Menschen zu unterweisen. Erst auf der Erde seien sie durch die Schönheit der Frauen verführt worden. Eine solche Interpretation sei im *Buch der Jubiläen*, in den clementinischen Homilien, in der mittelalterlichen jüdischen und islamischen Folklore sowie eventuell im *Gigantenbuch* aus Qumran zu finden; 3. Die Tradition, welche die Wächterengel zu menschlichen Nachkommen Seths macht. Dieser Typus sei v. a. in christlichen Werken nachweisbar.

## II.

Um sich diesen Fragen anzunähern, ist es notwendig, kurz die wichtigsten Etappen in der Erforschung des manichäischen *Gigantenbuchs* zu skizzieren. Bis zum Jahr 1934 waren noch keine Originalfragmente bekannt, und die Vermutungen bezüglich der Inhalte des Werkes waren eher vage. In diesem Jahr veröffentlichte W. B. HENNING seinen Aufsatz „Ein manichäisches Henochbuch“, in dem er ein mittelpersisches Fragment edierte und zeigen konnte, dass es seinem Inhalt nach zur Henochliteratur in manichäischem Gewand gehörte.<sup>15</sup> In diesem Aufsatz formulierte HENNING bereits seine Hypothese, warum Mani diesen Stoff aufgegriffen habe:

„Es war das bei Mani so stark ausgeprägte Interesse für Mythen und Sagen aus grauer Vorzeit, was ihn zum Henochbuch führte; die Sage von den gefallen Engeln und ihren Riesensöhnen durfte er sich nicht entgehen lassen. Mit dem übrigen Inhalt der von ihm gelesenen Schrift wird er es ebenso gehalten haben, wie er es stets bei der Lektüre von Offenbarungsschriften anderer Religionen gehalten hat: stimmte er einigermaßen zu seiner Lehre, so wurde er als willkommene Bestätigung akzeptiert; die Stellen, die sich mit ihr in keiner Weise vereinen ließen, wurden verworfen und als ‚Fälschungen‘ deklariert.“<sup>16</sup>

Nach den epochalen Erkenntnissen, die wiederum HENNING in seinem bekannten Aufsatz „The Book of Giants“ aus dem Jahr 1943 dargelegt hat, waren es vor allem die Forschungen von MILIK, die erstmalig nachgewiesen haben, dass unter den Funden vom Toten Meer ein Werk in mehreren Handschriften erhalten ist, das frappierende Parallelen zum manichäischen *Gigantenbuch* aufweist.<sup>17</sup> MILIK vertrat eine ähnliche These wie HENNING zur Adaption des *Gigantenbuchs* durch Mani. Es seien sein narrativer Charme und die zugrunde-

---

15 Er wies bereits darauf hin, dass er weitere „persisch[e] Bruchstück[e] aus Manis Gigantenbuch“ zur Publikation vorbereite.

16 HENNING 1934, S. 32 [346].

17 S. MILIK 1971 und 1976. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass ein Motiv, das auch im *Wächterbuch* von großer Bedeutung ist, im manichäischen *Gigantenbuch* bewahrt ist: die Wächterengel als Lehrmeister verbotener Künste. Vgl. die wichtigen Bemerkungen bei REED 2005, S. 6: „Moreover, even despite the popularity of the *Book of the Watchers* in the first centuries after its composition, the instruction motif is absent or suppressed in almost all Second Temple Jewish sources and in the NT.“ Zu diesem Motiv im manichäischen *Gigantenbuch* (Text H sogdisch) bzw. in einem koptischen Auszug aus diesem (38. *Kephalaion*, S. 92.24–31) siehe HENNING 1943–1946, S. 70 f. [133 f.] und MORANO 2008, S. 81 f., 84. Das Motiv der Wächterengel als Übermittler himmlischer Kenntnisse ist eng verbunden mit dem Motiv ihrer unzulässigen sexuellen Verbindung mit den Töchtern der Menschen. Siehe REED 2005, S. 27–46. Christliche Autoren wie Tertullian, Clemens von Alexandrien, Hermias u.a. griffen das Motiv ebenfalls wieder auf. Vgl. REED 2005, S. 174–184 und BAUCKHAM 1985.

liegenden metaphysischen Wahrheiten gewesen, die Mani angezogen hätten.<sup>18</sup> Hervorzuheben ist ferner MILIKs Beobachtung, dass die eigentliche manichäische Terminologie in Manis Werk vergleichsweise unauffällig zu Tage trete.<sup>19</sup>

Viele Publikationen sind danach erschienen, die immer mehr Details geklärt haben. Aus manichäologischer Sicht sind es vor allem zwei Aufsätze von WERNER SUNDERMANN, die erwähnt werden müssen.<sup>20</sup> Auch einige weitere alttürkische Fragmente konnten identifiziert werden.<sup>21</sup> An kürzlich erschienenen Arbeiten zum manichäischen *Gigantenbuch* ist insbesondere die italienische Übersetzung aus dem Jahr 2008 von ENRICO MORANO zu nennen, die auch eine – hypothetische – Ordnung aller Fragmente bietet, sowie die Edition eines neuen sogdisch-parthischen *Gigantenbuch*fragments in einem Aufsatz desselben Autors.<sup>22</sup>

### III.

Trotz des Materialzuwachses seit HENNINGSs Zeiten ist eine grundsätzliche Schwierigkeit geblieben: sowohl vom manichäischen *Gigantenbuch* in seinen verschiedenen Versionen (mittelpersisch, sogdisch, alttürkisch sowie parthische und koptische Auszüge) als auch vom aramäischen *Gigantenbuch* sind nur Fragmente bekannt, deren Abfolge noch viele Rätsel aufgibt.<sup>23</sup> Außerdem sind letztere in den meisten Fällen so stark beschädigt, dass kaum eine vollständige Zeile erhalten ist.<sup>24</sup> Verkompliziert wird die Lage dadurch, dass in die östliche Überlieferung – und auf diese müssen wir uns hauptsächlich stützen, sehen wir von inhaltlichen Bezügen zum *Gigantenbuch* in der koptischen Literatur ab, – iranische mythologische Stoffe eingeflossen sind.<sup>25</sup> Offenbar waren die Ma-

---

18 „Épris par son charme narratif et ému par quelques vérités métaphysiques sous-jacentes, Mani décida de lui faire place parmi ses propres productions littéraires.” (MILIK 1971, S. 126)

19 MILIK 1971, S. 126 f.

20 Siehe SUNDERMANN 1984 und 1994a.

21 Vgl. WILKENS 2000.

22 Vgl. MORANO 2009.

23 Vgl. STUCKENBRUCK 1997b mit einer Kritik älterer Rekonstruktionsversuche. Zu den Manuskripten siehe PUECH 2000, S. 10 ff. Eine neue Edition dieser Fragmente bei STUCKENBRUCK 1997a. Zur Bestimmung der Abfolge der manichäischen Fragmente siehe den Beitrag von ENRICO MORANO in diesem Band.

24 Zu einer auf den neuesten Forschungsstand gebrachten Aufstellung der Manuskripte, die diesem Werk zuzuordnen sind, nebst Angabe der zugehörigen Fragmente vgl. STUCKENBRUCK 2007, S. 60 f. Dort findet sich auch eine ausführliche Angabe der Publikationsorte.

25 Zu Recht weist SKJÆRVO (1995, S. 220) darauf hin, dass es unklar sei, wann die iranischen Elemente in die *Gigantenbuch*überlieferung aufgenommen wurden. Er wendet

nichäer auf der Suche nach Parallelen, um unterschiedliche mythologische Systeme miteinander in Beziehung zu setzen und zu ihrem eigenen Metasystem zu verarbeiten, welches die religiöse Deutungshoheit beanspruchte. Die Verarbeitung speziell iranischer Mythologeme hat den Charakter des Werkes gewiss verändert.<sup>26</sup> Ein Punkt sei aber betont: die Benennung einiger Giganten in der iranisch-manichäischen Überlieferung mit Namen von Helden der iranischen epischen Literatur wie *Sām* und *Narimān* könnte durch die spätantike jüdische Überlieferung angeregt sein, dass die Nachkommen der Söhne des Himmels und der Menschentöchter die Helden der Vorzeit gewesen sind.<sup>27</sup> Dieser Anknüpfungspunkt gab den Manichäern die Gelegenheit, die Heldeneplik in den Missionsgebieten des Ostens einer Neubewertung und damit gleichzeitig einer Kritik zu unterziehen. Die Heldentaten von *Sām* und *Narimān* und anderen wurden buchstäblich umgewertet. Sie waren nunmehr lediglich Ausdruck roher Gewalt der Giganten, die schließlich folgerichtig zu deren selbstverschuldetem Ende führen musste.<sup>28</sup> Eine Umwertung epischer Traditionen war natürlich besonders im Kontext der Ostmission unabdingbar, für die das *Gigantenbuch* eine bedeutende Rolle spielte, wie wir wissen.<sup>29</sup> Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass der Bezug auf bekannte epische Traditionen durch die neue Kontextualisierung nicht ohne Reibungen vonstatten ging.<sup>30</sup>

Nach meiner Auffassung müsste angesichts der Tatsache, dass ein kanonisches Werk Manis im Osten der Diaspora eine Fortschreibung dahingehend

---

sich gegen die Annahme, dass Mani selbst schon diese Anleihen gemacht haben könnte. Für eine spätere Entwicklung plädierte schon HENNING (1943-1946, S. 52 [115]).

- 26 Der Nachweis der unterschiedlichen Mythenkreise und die thematischen Bezüge sind in vorbildlicher Weise vor einigen Jahren von SKJÆRVØ (1995) herausgearbeitet worden.
- 27 Vgl. HANSON 1977, S. 210.
- 28 Eine solche Kritik epischer Traditionen ist schon für das aramäische *Gigantenbuch* gegeben, indem etwa Gilgameš, Utnapištim und Humbaba als Giganten auftreten. Auch Gilgameš' Herkunft war ja sowohl himmlischer als auch irdischer Natur (s. REEVES 1992, S. 120 f.). Bemerkenswert für das *Gigantenbuch* ist jedoch, dass Gilgameš und Hobabiš (= Humbaba) beide zu den Giganten gerechnet werden und somit einer Partei zugehören, während im Gilgameš-Epos beide als Antagonisten auftreten. Zu den Namen der beiden Gestalten im *Gigantenbuch* siehe STUCKENBRUCK 2003, S. 325-332. Sehr interessant ist die von STUCKENBRUCK (op. cit., S. 325) vorgetragene These, dass auch Gilgameš' eitler Versuch, nach dem Tod seines Freundes Enkidu nach der Unsterblichkeit zu suchen, die Entwicklung seines Charakters im *Gigantenbuch* bestimmt haben könnte. Zu Utnapištim s. speziell auch REEVES 1993.
- 29 Vgl. die parth. Handschrift M 5815 (siehe BÖHLIG/ASMUSSEN 1995, S. 100-102, hier: 101).
- 30 So sind z. B. *Sāxm* und *Narīmān* interessanterweise als Personennamen bei den Manichäern bezeugt. Vgl. SUNDERMANN 1994b, S. 254 f. [495 f.], 263 [504]. HUTTER (2004, S. 135a) hat Spuren einer historischen „Konkretisierung“ in der von HENNING als Handschrift A des *Gigantenbuchs* gekennzeichneten Tradition entdeckt (M 101i) und diese Mani selbst zugeschrieben.

erfahren hat, dass durch Einfügung neuer Namen auch Mythenkreise anderer religiöser Traditionen gleichsam attrahiert wurden, der Kanonbegriff spezifiziert werden. In den letzten Jahren haben sich viele Studien an JAN ASSMANNs bekannter Definition orientiert, die davon ausgeht, dass mit der Ausbildung eines Kanons dieser „den Traditionsstrom ein für alle mal stillstellt“.<sup>31</sup> Auch wenn im Falle des Manichäismus ein geschlossener Schriftenkanon postuliert werden kann, so gilt der Prozess der Schließung doch nicht für jedes einzelne Werk.<sup>32</sup> Das *Gigantenbuch* war hinsichtlich seines Wortlautes nicht unantastbar, sondern konnte den Erfordernissen entsprechend umgearbeitet und den lokalen Gegebenheiten angepasst werden. Hierzu zählt auch die Einbindung des Sayan-Gebirges (*kögmän*) in die uigurische Fassung des Textes.

Hinsichtlich der Frage, warum Mani das *Gigantenbuch* umgearbeitet hat, darf selbstverständlich auch die Figur Henochs nicht vernachlässigt werden. Ist Henoch für Mani nur deshalb so wichtig, weil er mit dem Stoff des *Gigantenbuchs* in Verbindung steht, oder spielt er schon für sich genommen eine große Rolle? In der Abfolge der manichäischen Lichtapostel steht Henoch weit am Anfang als Patriarch aus der Zeit vor der Sintflut. Auch die visionäre Begabung Henochs und dessen Nähe zu Gott und damit seine Kenntnis kosmischer Geheimnisse sind zu berücksichtigen. Jedenfalls verkörpert Henoch offenbar in bestimmten Kreisen des spätantiken Judentums eine Art Gegenbild zu Moses.<sup>33</sup> Trotz Henochs Bedeutung in der Sukzession der Lichtapostel können noch andere Faktoren benannt werden, die die Inkorporierung des *Gigantenbuches* in Manis Schriftenkanon angeregt haben mögen.

#### IV.

Die Beziehungen der manichäischen Literatur und der in ihr formulierten Inhalte zur Literatur des Judentums des Zweiten Tempels in Gestalt der Apokryphen und der Pseudepigraphen sind äußerst komplex. REEVES hat vermutet, dass die mit der Henochliteratur verbundenen Lehren eine deutlich größere Rolle in der Entstehung der manichäischen Lehre gespielt haben müssen, als man lange angenommen hatte.<sup>34</sup> Die Bezüge zum Mythos vom Fall der Wächter sind aber in der „eigentlichen“ manichäischen Literatur wenig entwickelt. Es ist, um ein Beispiel zu geben, bemerkenswert, dass in den Primär-

---

31 ASSMANN 2002, S. 222.

32 Vgl. auch GARDNER/LIEU 2004, S. 151: „It is noticeable that, whilst Mani’s emphasis on the importance of his books is remarkable, there was some difficulty in maintaining closure to their number, order, and perhaps even contents.”

33 Auch im frühen Christentum wird Henoch zuweilen als unbeschnittener „christlicher“ Prophet im Zeitalter vor der Sintflut porträtiert. Siehe REED 2005, S. 158 f. Zu Henoch im Manichäismus vgl. KLIMKEIT 1980.

34 REEVES 1991, S. 295. Kritisch zu REEVES etwa HUTTER 2004, S. 134a.

quellen und in sekundären antimanichäischen Berichten das Strafgericht an den Wächtern und den Giganten sowie die Sintflut,<sup>35</sup> sieht man von wenigen Ausnahmen ab, keine Bedeutung haben. Diese Ereignisse sind für den Kern der manichäischen Lehre, die Befreiung der Lichtteilchen aus der Finsternis und die endgültige Trennung der beiden antagonistischen Prinzipien, wenn nicht irrelevant, so doch ein Nebenschauplatz. Eine urzeitliche Vernichtung des Menschengeschlechts durch die Sintflut mit Ausnahme von Noah und seinen Nachkommen liegt nach manichäischem Verständnis nicht im göttlichen Heilsplan, da dies zur Rettung der Lichtteilchen nichts beizutragen vermag. Das Gegenteil gilt für die Henochliteratur, und hier insbesondere für das Korpus, das in den Funden vom Toten Meer bewahrt ist: hier stellt der Fall der Engel den Zentralmythos, die Meistererzählung dar, die über Jahrhunderte die Entstehung neuer Werke anregen und nichts Geringeres als den Ursprung des Bösen in der Welt erklären sollte.<sup>36</sup> Diese Erzählung, die letzten Endes ein Astralmythos ist, existiert in unterschiedlichen Varianten.<sup>37</sup>

In der ostmanichäischen Überlieferung gibt es terminologische Bezüge, die diesen adaptierten Mythos mit dem manichäischen Kernmythos verknüpfen. So bezeichnet z.B. der Terminus *māzendarān* im Mittelpersischen sowohl die Wächter als auch die Giganten als auch die Archonten, die laut der manichäischen Kosmologie in den Himmeln gefesselt sind.<sup>38</sup> Vermutlich wurde diese Terminologie bewusst gewählt, um eine Identifikation der henochischen und der manichäischen Mythenkreise zu erleichtern.<sup>39</sup>

---

35 Die Sintflut stellt im jüdischen Verständnis des Mythos eine bedeutende Zäsur dar. STUCKENBRUCK (1997b, S. 22) verweist aber mit Recht darauf, dass nur die fleischliche Existenz der Giganten zerstört worden sei, während ihre Geister überleben und die Menschen weiterhin plagen könnten.

36 Siehe DELCOR 1976 [1979] und NICKELSBURG 2001, S. 47. Zur Sonderstellung des aramäischen *Gigantenbuchs* innerhalb der Henochliteratur, v. a. was die Rolle Henochs angeht, vgl. STUCKENBRUCK 2003, S. 318 ff. Auch wurde darauf hingewiesen, dass eine Besonderheit dieses Werkes darin besteht, dass die Vorgänge aus der Perspektive der Giganten geschildert werden, die auch namentlich genannt werden. Vgl. REED 2005, S. 96.

37 Diese Varianten wurden vor einigen Jahren von JACKSON (2004) im Anschluss an die Terminologie von THOMAS KUHN als „Exemplare“ eines „henochischen Paradigmas“ bezeichnet. Einschlägige Stellen aus dem *Wächterbuch*, die den astralen Hintergrund des Mythos beleuchten, sind bei JACKSON 2004, S. 26, zusammengestellt.

38 Vgl. SUNDERMANN 1994a, S. 42 [699] und HUTTER 2004, S. 134b.

39 SUNDERMANN (1994a, S. 43 [700]) führt noch den mittelpersischen Terminus *dēwān* an, der sowohl die Wächter als auch die Fehlgeburten in Manis System bezeichnen kann. SUNDERMANN interpretiert den Vorgang hinsichtlich der Terminologie von *māzendarān* und *dēwān* folgendermaßen: „In both cases the fuzziness of the Manichaean terminology is best explained as the simple result of the straightforward and complete demonization of the fallen angels in a strictly dualistic doctrine. It concerns terms only; it does not indicate a conceptual fuzziness or a particular gnostic involvement.“

## V.

Es gibt aber noch weitere Hinweise darauf, wie der Mythos vom Fall der Engel in das manichäische System inkorporiert wurde. Eine bekannte Passage stammt aus dem 38. Kapitel der *Kephalaia*<sup>40</sup>:

„Wegen der Tücke und der Rebellion[,] die in der Wache des Großen Königs der Ehre geschehen war, welches die Ἐγρήγοροι sind, die auf die Erde herabgekommen waren aus den Himmeln, – ihretwegen wurde den vier Engeln Auftrag erteilt (κελεύειν): Sie fesselten die Ἐγρήγοροι in einer ewigen Fessel im Gefängnis der Finsternen (?), ihre Söhne wurden auf der Erde vernichtet. – Denn die Aborte waren ebenfalls im Wachbezirk des Adamas herabgekommen und hatten Adam und Eva geboren.“ (*Kephalaia* Kap. 38, S. 93.23–30)

Die Rebellion hat also nach der Entstehung des Kosmos stattgefunden, und zwar nachdem die Aufsicht über die verschiedenen Bezirke verteilt worden ist. Es hat nach diesem *Kephalaion* zwei Rebellionen gegeben: 1. die der Wächter; 2. die der Aborte. Die Egregoroi wurden bereits als Wesen der Finsternis der Aufsicht des Rex Honoris unterstellt, und ihnen gelang nur die Flucht. Weitere Stellen sowie die Bezeichnung dieser Wesen als *dēwān* in den mittelpersischen Fragmenten zeigen deutlich, dass sie nach manichäischem Verständnis bereits böse Wesen vor ihrer Rebellion gewesen sein müssen. Während die jüdische Tradition die Wächterengel als originär gute Wesen einstuft, sind sie im Manichäismus nur „entlaufene Sträflinge“, die mit den am Firmament gekreuzigten Archonten bzw. mit einem Teil von ihnen identisch sind und der ihnen zugemessenen Bestrafung zeitweilig entkommen.<sup>41</sup> Die Bestrafung, der die abgefallenen Wächter zugeführt werden, ist im 38. *Kephalaion* im manichäischen Kontext und in der jüdischen Henochliteratur jedoch ähnlich: Sie werden eingekerkert.

Die Entstehung der Giganten, der Söhne der Egregoroi, geht parallel mit der Entstehung des ersten Menschenpaares, Adams und Evas. Offenbar spielen, anders als in der jüdischen Version des Mythos von der Rebellion, die Töchter der Menschen bei der Entstehung der Giganten eine untergeordnete Rolle, da sie in den erhaltenen Fragmenten und Auszügen gar nicht<sup>42</sup> oder nur *en passant*<sup>43</sup> erwähnt werden. Das ist bemerkenswert, da die unerlaubte Verbindung der Menschentöchter mit den abgefallenen Engeln ein zentraler Punkt in der jüdischen Version des Mythos ist. Die Aborte sind hingegen sehr wohl ein

40 Alle Zitate aus den *Kephalaia* entstammen der Edition POLOTSKY/BÖHLIG 1940.

41 Zu dieser Interpretation vgl. REEVES 1992, S. 160 (Anm. 384). Zu den Archonten, die der Aufsicht des Königs der Ehre unterstellt sind, vgl. das 36. *Kephalaion* (S. 87.30–88.33).

42 So in den Texten L, M, P (koptisch), J (mittelpersisch), K (sogdisch), Zu4 (uigurisch) und H (sogdisch). Vgl. MORANO 2008, S. 81–83, 84.

43 So in Text X (parthisch). Vgl. MORANO 2008, S. 83.

wichtiger Teil des manichäischen Kernmythos.<sup>44</sup> Immerhin scheint die Entstehung des ersten Menschenpaares nach dem manichäischen Mythos eine Folge einer Art pervertierter Heiliger Hochzeit zu sein, die mit Kannibalismus verbunden ist. Ebenso ist in *Genesis* 6:1–4 und im Grunde auch in der Henochliteratur die Verbindung der Wächter mit den Töchtern der Menschen eine Form einer ins Negative verkehrten Heiligen Hochzeit,<sup>45</sup> die schließlich zur Entstehung des kannibalisch veranlagten Gigantengeschlechtes führt. Werden in einem *hieros gamos* dynamische, schöpferische Kräfte freigesetzt, die für Fruchtbarkeit und Gedeihen sorgen, so kommt es im Mythos der gefallenen Wächter und im Manichäismus im Falle des Erzdämonenpaares zu einer Gegen-schöpfung durch den deregulierten sexuellen Akt, wobei im Manichäismus letzten Endes ein Heilsplan dahinter steckt.<sup>46</sup> Von hohem Interesse ist in diesem Zusammenhang der sogdische Text M 7800 /I/, der zum ersten Mal von SUNDERMANN ediert worden ist.<sup>47</sup> Er handelt von den Fehlgeburten, die ihre Kinder dem Paar Šaqlūn und Pēsūs bringen, die sie verspeisen und die daraufhin kopulieren und so das erste Menschenpaar schaffen. Während M 7800 /II/ zum *Gigantenbuch* gehört, wurde M 7800 /I/ in HENNING (1943–1946) nicht berücksichtigt. Wie SUNDERMANN, so hält auch MORANO (2008, S. 105) eine Zugehörigkeit von M 7800 /I/ zum *Gigantenbuch* für denkbar:

„Tuttavia la storia degli aborti potrebbe avere preceduto o seguito quella dei Vigilanti e dei Giganti contenuta nell'altra pagina del *bifolio*, e l'appartenza dei due

44 Zu den Aborten in diesem Kontext vgl. REEVES 1992, S. 71 f. Es ist auch daran zu erinnern, dass offenbar Mani selbst die Nephilim (Riesen, Giganten) als 'Fehlgeburten' aufgefasst hat. Dieser Terminus sei für ihn identisch mit 'Tier' gewesen (HENNING (1943–1946), S. 53 [116]). Zur etymologischen Verbindung der Bezeichnung Nephilim mit *nēpel* 'Fehlgeburt' vgl. COXON 1999, S. 619a–b. Siehe zu den Nephilim PERLITT (1990), S. 38–46, wo auch die Etymologie des Terminus Nephilim diskutiert wird (mit Hinweisen auf die Verbindung mit der Bedeutung 'Fehlgeburt' auch in der Forschungsliteratur). Lässt sich durch diese Identifikation auch die „Verdrängung“ der Giganten aus dem Kernmythos der Manichäer erklären? Der zitierte Passus aus den *Kephalaia* („ihre [scil. der Ἐγγήγοροι] Söhne wurden auf der Erde vernichtet. – Denn die Aborte waren ebenfalls im Wachbezirk des Adamas herabgekommen und hatten Adam und Eva geboren.“) scheint diese Identifikation zu bestätigen.

45 ZIMMERMANN/ZIMMERMANN 1999. Siehe auch die unter Vorbehalt vorgetragene Hypothese in DELCOR 1976 [1979], S. 29 [289]: „La persistance dans le livre d'Hénoch de ces légendes sur l'union des anges liée au mont Hermon [...] pourraient être la survivance du *hieros gamos* accompli en ce haut lieu par quelque dieu cananéen.“

46 Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von REEVES (1992, S. 74): „It will be noticed that, with one exception, the diet of the abortions agrees in every detail with that of the Enochic Giants. The exception is the consumption of human beings. Since, according to the Manichaean myth, humanity has yet to appear upon earth, the abortions cannot indulge in anthropophagy.“ Aber man kann hinzufügen, dass das Motiv des Kannibalismus beim Erzdämonenpaar, das die beiden ersten Menschen zeugt, gegeben ist. Dies vermerkt REEVES (1992, S. 197) an späterer Stelle.

47 SUNDERMANN 1994a, S. 45 [702] f. Siehe auch REEVES 1996, S. 98 f. [Anm. 74].

fogli allo stesso libro induce a credere che anche questo frammento faccia parte del *Libro dei Giganti*.“

Die Wahrscheinlichkeit, dass diese Schlussfolgerung korrekt ist, erhöht sich durch die gemeinsame Erwähnung der Rebellion der Aborte und der Wächter in den *Kephalaia*. Der Mythos von der Rebellion der Wächter spielt im manichäischen Mythos nur eine untergeordnete Rolle und ist nicht mit der Funktion der Aborte gleichzusetzen. Gerade die Gegenüberstellung lässt die Rebellion der Wächter als peripher erscheinen. Noch weiter relativiert wird diese im 70. *Kephalaion*, wo es über die 'Lager', die den fünf Söhnen des Lebendigen Geistes unterstehen, heißt: 'Drangsal (θλίψις) kam (auf) in diesen fünf Wachen von Zeit zu Zeit.' (S. 171.11-12).

Rebellionen sind folglich in allen fünf Wachbezirken, die den fünf Söhnen des Lebendigen Geistes unterstehen, immer wieder zu verzeichnen gewesen. Hier werden wiederum die Egregoroi der Wache des Königs der Ehre und die Aborte dem Bezirk des Lichtadamas zugewiesen. Der beispiellose, einmalige Akt der Rebellion gegen Gott in der jüdischen Tradition ist im Manichäismus eine immer wieder vorkommende Erschütterung, die tatsächlich auch wörtlich genommen werden kann, da diese Rebellionen auch mit Erdbeben in Verbindung gebracht werden.

## VI.

Von herausragender Bedeutung, will man die Funktion des manichäischen *Gigantenbuchs* herausarbeiten, ist das Petersburger mittelpersische Doppelblatt S I O/120 (= L), das von WERNER SUNDERMANN im Jahr 1984 publiziert worden ist. Das erste Blatt enthält Teile des eigentlichen *Gigantenbuchs*, während das zweite dogmatischen Stoff bietet, der eine Art Vorstufe zu den Systematisierungen des *Sermons vom Licht-Nous* darstellt.<sup>48</sup> Das Thema ist die Schaffung des Neuen Menschen aus dem Alten durch den Licht-Nous. SUNDERMANN hält es mit guten Gründen für möglich, dass dieses Überlieferungsgut auf altes Gedankengut Manis zurückgehen könnte und eventuell Teil des *Gigantenbuchs* war.<sup>49</sup> Diese Schlussfolgerung ist meiner Auffassung nach sogar unausweichlich, denn in der Überschrift des zweiten Teils steht *wizārišn* 'Deutung'; in Parabeln wird mit diesem Terminus z.B. das Epimythion bezeich-

48 Wieviel Text zwischen beiden Teilen ursprünglich anzusetzen ist, ist unklar. Der mittelpersische Text gehört nicht zum eigentlichen *Sermon*, ist aber mit diesem sehr eng verwandt. Der *Sermon* ist nicht auf Mittelpersisch überliefert.

49 „Es ist möglich, daß diese Überlieferung seit alters mit dem Gigantenbuch in engem Zusammenhang stand, ja vielleicht dieser Schrift Manis angehörte.“ (SUNDERMANN 1984, S. 502 [626]).

net.<sup>50</sup> Zehn Jahre später hat sich SUNDERMANN noch einmal kurz zu diesem Blatt geäußert und eine These formuliert, die zum ersten Mal die tatsächliche Funktion des manichäischen *Gigantenbuchs* erklären hilft. Diese These besagt, dass Gedankengut und Ethik des *Gigantenbuchs* und des 38. *Kephalaions* sehr eng zusammenhängen. Das *Kephalaion* beschreibt ein makrokosmisches Muster wiederkehrender Rebellionen, die ihre Parallele auf mikrokosmischer Ebene haben. Nach SUNDERMANN wird diese Entsprechung auch im zweiten Teil des Petersburger *Gigantenbuchfragments* S I O/120 (= L) zum Ausdruck gebracht.<sup>51</sup> Die Geschehnisse des *Gigantenbuchs* werden durch die Lehren des traktatähnlichen Textes der „Deutung“ im Petersburger Fragment erklärt, insbesondere die Rebellion. Noch im *Sermon vom Licht-Nous* spricht man ja von den Dämonen, die gegen den Neuen Menschen kämpfen. Es handelt sich um eine Art mikrokosmischer Rebellion.

In der „Deutung“ des Petersburger *Gigantenbuchtextes* und im *Sermon vom Licht-Nous* wird mehrfach von der Fesselung und Einkerkering gesprochen. Es geht um eine Transformation, eine Heilwerdung und Heiligung, die im *Sermon* durch den Licht-Nous bewirkt wird, wie im *Wächterbuch* (1 *Henoch* 1-36) die Erde durch das Eingreifen der Engel von den Giganten befreit und wieder geheilt werden soll.<sup>52</sup> In der Henochliteratur und speziell im *Wächterbuch* und im *Gigantenbuch* soll dem Blutvergießen, das durch die Giganten heraufbeschworen wurde, ein Ende bereitet werden. Hiermit ist auch die Sintfluterzäh-

---

50 Nach SUNDERMANN 1984, S. 498 [622], könnte der Terminus hier ‘(dogmatische) Belehrung’ bedeuten. Da aber beide Teile des Doppelbuchblattes in enger Beziehung stehen, ist für *wizārišn* die Grundbedeutung ‘Deutung’ wahrscheinlicher.

51 „The tentative explanation I have been envisaging for some time presupposes that the ‘Book of the Giants’ follows the same line of thought and advocates the same morals as the 38th Coptic Kephalaion ‘On the Light Nous, the apostles and the saints.’ The outstanding topic of this long discourse is the permanent endangering of the perfectness of the New Man by the demonic powers of flesh imprisoned in the bodies of the perfect. It is one of the achievements of the Light Nous to subdue and defeat the attacks of the Old Man. The temptations and vexations of the Old Man have in the Coptic text a cosmological, as it were macrocosmic pattern: the recurring rebellions of the demons in the skies against their divine overseers, the Sons of the Living Spirit. [...] The following phrase ‘So ist es auch mit dem Körper’ forms the transition to the anthropological interpretation and ethical evaluation of the old mythological tales.” (SUNDERMANN 1994a, S. 48 [705]). Und weiter: „The vexing experience that the powers of darkness keep rebelling against the New Man must have been of great concern for everyday life in Manichaean communities. [...] That it does have its place in Mani’s ‘Book of the Giants’ itself is made very likely by the second half of the St. Petersburg fragment.” (loc. cit.). Bestätigung erfahren SUNDERMANNs Ansichten dadurch, dass ähnliche Gedanken schon im *Wächterbuch* als Subtext angelegt sind: „The Watcher Story as a whole contains three basic themes or codes [...]: The code of forbidden sexuality, the code of forbidden violence and the code of forbidden knowledge. In these codes are woven together both mythical themes and human experiences.” (KVANVIG 2007, S. 156)

52 Vgl. NICKELSBURG 1977, S. 385.

lung verbunden. Kampf und Strafgericht an den Wächtern sind uns in dem sogdischen *Gigantenbuch*-Fragment G teilweise überliefert.<sup>53</sup> Wie die Menschen (und die überbevölkerte Erde) himmlischer Intervention bedürfen, um die Gewalt der Giganten zu beenden, so bedarf der Manichäer des Eingreifens des Licht-Nous, um den geistigen Transformationsprozess zu bewerkstelligen. Deutlich wird im 38. *Kephalaion* gesagt:

„Wie in den Wachbezirken seiner großen Brüder, die sich außen befinden, die Herren sind in der ζώνη, dem Makrokosmos, Erdbeben und Böses sich von Zeit zu Zeit ereignet haben, so geschah es auch im Wachbezirk des Nus, d.i. der Fleischskörper: die Sünde erweckt von Zeit zu Zeit ihre Verwirrungen im Körper.“ (*Kephalaia* Kap. 38, S. 94.22-27)<sup>54</sup>

Die mit der Bestrafung und Fesselung der Wächter beauftragten Engel der Henochtradition und somit auch des manichäischen *Gigantenbuchs* auf narrativer Ebene haben ihr funktionales Analogon in der Gestalt des Licht-Nous, der die negativen Affekte „bindet“. Zu vergleichen ist auch das 70. *Kephalaion*, das dezidiert Makro- und Mikrokosmos miteinander in Verbindung setzt:

„[Wie] diese fünf Wachen sich in dieser großen [Fessel? dieser fünf] Lager (παρεμβολή) befinden, über die ich zu euch gesprochen habe, so steht es auch mit diesem Körper, den die Electi anlegen (φορεῖν). Fünf andere Lager (παρεμβολή) gibt es in ihm, die der Licht-Noûς bewacht sowie der Neue Mensch, der mit ihm ist.“ (*Kephalaia* Kap. 70, S. 171.28-172.4)

Wer über sein Gesicht, Herz, Schoß, Magen und Füße Herr ist, d.h. die hierauf bezogenen falschen Handlungen unterlässt, gleicht den fünf Söhnen des Lebendigen Geistes (ebd., S. 172.4-20). Die makro-mikrokosmischen Äquivalenzen werden also weiter entwickelt. Die kosmischen Rebellionen werden in Beziehung gesetzt zur Rebellion auf anthropologischer Ebene. Hiermit ergibt sich die Einbindung des *Gigantenbuch*stoffes in die manichäische Lehre in Form einer Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation, die ausführlich im 70. *Kephalaion* behandelt wird.<sup>55</sup>

Der *Sermon vom Licht-Nous* hat vermutlich seine Wurzeln in der allegorischen Auslegung des *Gigantenbuchs* am Ende dieses Werkes, wie sie sich uns in dem von SUNDERMANN edierten mittelpersischen traktatartigen Text der Handschrift S I O/120 (= L) präsentiert. Er ist also von seinem Ursprung her eine Art erweiterter Kommentar zum *Gigantenbuch*.<sup>56</sup> Hierauf könnte auch der

53 Siehe HENNING 1943-1946, S. 68-69 [131-132]. Auch wird dort davon berichtet, dass die 200 Wächter sich vor den strafenden Engeln fürchteten und sich unter den Menschen versteckten. Die Engel trieben sie mit Gewalt auseinander und setzten Wächter über sie.

54 Leicht modifizierte Übersetzung in BÖHLIG/ASMUSSEN 1995, S. 181.

55 S. 169.23-175.24.

56 So würde sich auch erklären, warum beide Werke in einer alttürkischen Handschrift gemeinsam überliefert worden sind, denn ihr originärer Zusammenhang war den Manichäern Zentralasiens noch bewusst. Zu den dogmatischen Unterschieden zwischen

literarische Terminus parthisch *wifrās* im Titel *Manohmed rōšn wifrās* (= Sermon vom Licht-Nous) hindeuten, da dieser auch die Bedeutung 'Kommentar' tragen kann.<sup>57</sup> Das *Gigantenbuch* bedurfte aus folgendem Grunde einer allegorischen Auslegung durch die Manichäer: die Vorstellungen von der Herkunft des Bösen waren in der Henochliteratur und bei Mani grundsätzlich verschieden. Leitete die Henochliteratur den Ursprung des Bösen aus einer himmlischen Rebellion ab, bedeutete also eine Art „Sündenfall“<sup>58</sup>, so war nach Mani das Böse von Ewigkeit her bereits existent als ein dem Guten diametral entgegengesetztes Prinzip.<sup>59</sup> Die von ihm konzipierten religiösen Funktionsgestalten ließen die traditionelle jüdisch-apokalyptische Interpretation nicht zu.<sup>60</sup> Auch ist die Art der Vermischung von himmlischen Wesen mit den Menschen in Manis Theologie nicht vorgesehen, da es bei ihm um die Vermischung von Licht und Finsternis geht. Der jüdische Mythos bezieht sich auf eine unerlaubte Annäherung der himmlischen Sphäre (Wächter) und der irdischen Sphäre (Töchter der Menschen), die zu einer Befleckung der geistigen Natur der Wächterengel führt.<sup>61</sup> Die Dichotomie heilig vs. profan, die für den jüdischen Mythos als konstitutiv betrachtet werden kann,<sup>62</sup> kann nicht für den manichäischen Dualismus in Anspruch genommen werden. Die Oppositionen sind also grundsätzlich andere. Aber auch bei Mani geht es letzten Endes um Scheidung und Entmischung, und in der „Deutung“ des *Gigantenbuchs* wird dies explizit in anthropologisch-soteriologischer Begrifflichkeit vorgeführt.<sup>63</sup> Eine wörtliche Lesart des *Gigantenbuches* hätte sich aber mit der Grundkonzeption der manichäischen Lehre nicht vertragen. Somit wurde bei Mani der Mythos von der Rebellion der Wächter und von deren Verbindung mit den Menschentöchtern

---

dem *Gigantenbuch*fragment S I O/120 (= L) und dem *Sermon* vgl. SUNDERMANN 1992, S. 16.

- 57 Vgl. hierzu den Beitrag von DESMOND DURKIN-MEISTERERNST in diesem Band.
- 58 Zur Frage nach der Auffassung der Sünde in der Henochtradition vgl. BEDENBENDER 2000, S. 192-200.
- 59 BOCCACCINI (2007, S. 319) hat gezeigt, dass die Gemeinde von Qumran, je dualistischer ihr Weltbild wurde, desto mehr ihr Interesse an den Lehren der Henochliteratur verlor. BOCCACCINI nimmt eine Art Schisma zwischen dem henochischen und dem qumranischen Judentum an (loc. cit.). Speziell zur Angelologie der Qumran-Texte siehe DAVIDSON 1992.
- 60 Dies zeigt sich auch an der Terminologie, mit der die Wächter im manichäischen *Gigantenbuch* bezeichnet werden: sie gelten als Dämonen. Allerdings begegnet in der mittelpersischen Version auch der aramäische Terminus *ṭr* ('*yr*') 'Wächter'.
- 61 Vgl. REEVES 1992, S. 69.
- 62 So richtig REEVES 1992, S. 68.
- 63 Neben der aus dem *Sermon vom Licht-Nous* bekannten Aussonderung und Bindung der negativen Affekte heißt es wohl vom Licht-Nous: „Er erschuf aus der eigenen Erschaffung die Liebe – Freude, Gnade, \*Weite und \*Stille, derart, daß die Liebe selbst der wachsame Wächter sei zwischen den Reinen und den Vermischten.“ SUNDERMANN 1984, S. 503 [627]. Hier wird die mikrokosmische Ebene ausgeweitet auf die sozio-religiöse Sphäre.

und die Exzesse der Giganten teilweise entmythologisiert und in die Anthropologie überführt. Die traditionelle Narration wird somit auf kreative Weise dekonstruiert. Das kosmische Drama ist ein Bild für die Anfechtungen, mit denen der Electus als Neuer Mensch zu kämpfen hat. Vorgänge in der Urzeit – nach jüdischer Tradition am vierten Schöpfungstag bzw. zur Zeit Jareds<sup>64</sup> stattfindend – sind Gleichnis für Prozesse, die im Menschen immer wieder ablaufen. Rebellion, Bindung und Gericht sind auf anthropologischer Ebene ständig zu beobachten. Mit der Parallelisierung der Rebellionen auf makro- und auf mikrokosmischer Ebene ist eine Brücke zwischen *Gigantenbuch* und *Sermon vom Licht-Nous* zu schlagen. Die prinzipiell durch die verschiedenen Funktionsgestalten der Zweiten Berufung gewährleistete Eindämmung von Chaos und Unordnung auf makrokosmischer Ebene gibt in der manichäischen Anthropologie das Modell ab für die Zügelung niederer Triebe und Affektkontrolle auf mikrokosmischer Ebene, nämlich beim Neuen Menschen. Auf makrokosmischer Ebene erfüllen insbesondere die fünf Söhne des Lebendigen Geistes eine wichtige Funktion hinsichtlich der Bezwingung der Dämonen. Im Manichäismus sind Kosmologisches und Anthropologisches von gleicher Relevanz, und die Kenntnis der Vorgänge auf beiden Ebenen ist gleichermaßen unabdingbar für die Erlösung. Insofern ist auch der aus der Gigantenbuchexegese hervorgegangene *Sermon vom Licht-Nous* nicht nur eine Lehrschrift für Electi, sondern auch über die Electi. Bezeichnenderweise ist diesem Werk eine echt manichäische Kosmogonie vorangestellt (ab § 2 der parthischen Fassung)<sup>65</sup>, die aber erst mit der Zeit der Vermischung in dem Moment einsetzt, als der Lebendige Geist und die „Mutter der Gerechten“ mit dem Urmenschen wieder aus der Finsternis in Richtung Licht emporsteigen. Eine weitere Verknüpfung mit dem Mythos von den Giganten ist im Falle des türkischen *Sermons vom Licht-Nous* darin zu sehen, dass u.a. bei der Beschreibung der kosmogonischen Funktion der Mutter des Lebens neben anderen dämonischen Gestalten auch die *bädüklär* ‘die Riesen’ erwähnt werden.<sup>66</sup>

## VII.

Durch die partielle Entmythologisierung der Erzählung vom Fall der Wächter sind Mani und seine Schüler somit nicht nur Überlieferer der jüdischen Apokalyptik, sondern gleichzeitig deren Überwinder. Durch die von Mani angebotene „Deutung“ können die apokalyptischen Visionen durch eine gänzlich neue Perspektive aktuelle Relevanz erhalten. Während die Henochtradition sehr wohl eine Typologie *Urzeit-Endzeit* kennt und somit die Mythen der Zeit

---

64 Siehe DELCOR 1976 [1979], S. 23 [283], 25 [285] f.

65 In der Ausgabe von SUNDERMANN 1992.

66 Vgl. WILKENS 2001/2002, S. 87, 89, 90.

vor der Sintflut auf das Weltende projiziert,<sup>67</sup> gibt es im Manichäismus kaum Hinweise darauf, dass der Mythos vom Fall der Engel und ihrer Bestrafung eschatologische Relevanz hat. Allerdings könnte die Einkerkering der Wächter (*Gigantenbuch*fragment G = M 7800) darauf hindeuten, dass erst am Weltende über sie Gericht gehalten wird.<sup>68</sup>

Die zu Recht erkannte enge Verwandtschaft von *Gigantenbuch* und *Sermon vom Licht-Nous* ist die literarhistorische Basis, um inhaltliche Vergleiche zwischen beiden Werken anzustellen. Eine mögliche Bezugnahme auf psychologische Themen des *Gigantenbuchs* könnte § 84 des *Sermons* darstellen, in dem die „zwölf finsternen Herrschaften“ aufgezählt werden, die negativen Entsprechungen zu den zwölf Lichtherrschertümern:

„Die zwölf finsternen Herrschaften. Die erste ist die Torheit, die zweite ist die Begehrlichkeit, die dritte ist die Selbstüberhebung, die vierte ist der Aufruhr, die fünfte ist der Z[orn], die sechste ist die Befleckung, [die sie]bente ist die Zerstörung, die achte ist das [Ver]derben, die neunte ist der Tod, die zehnte ist der Trug, die elfte ist die Rebellion, die zwölfte ist die Finsternis.“ (SUNDERMANN 1992, S. 73)

SUNDERMANN bemerkt in seinem Kommentar zur Stelle<sup>69</sup> zu Recht, dass diese zwölf Herrschaften der Finsternis keine „mechanische[n] Nachbildungen der lichten sein (können)“, sondern sie gäben „einem anderen, noch unbekanntem Gedanken Ausdruck“. Eventuell wird diese Reihe aus dem *Gigantenbuch* gespeist, da sie alle sehr gut das Verhalten der Wächter und der Giganten und die damit zusammenhängenden Auswirkungen charakterisieren. Die „zwölf finsternen Herrschaften“ mütten wie Leitmotive des *Gigantenbuchs* an. Sie könnten somit auf eine Lehrtradition zurückgehen, die auf das *Gigantenbuch* Bezug nimmt. Nur die Finsternis dürfte nicht hierzu gehören, aber dieser Begriff ist auch der einzige, der ein Gegenstück in der Reihe der zwölf Lichtherrschertümer hat.

## VIII.

Mani hat mit seiner Deutung des *Gigantenbuchs* neue Wege in der spätantiken Exegese aufgewiesen. Er unterscheidet sich hierin von der häufiger belegten „Protestexegese“ gnostischer Zirkel, die z. B. mythische Erzählungen der hebräischen Bibel in ihrem Sinne auslegten, aber dem Mythischen verhaftet blieben. Mani hingegen konnte die Verbindung alter, wenn auch leicht modifizierter Mythen mit psychologisch-anthropologischen Konzepten verbinden.

67 Vgl. NICKELSBURG 1977, S. 388 und HANSON 1977, S. 197.

68 Eine solche Sichtweise ist bereits im *Wächterbuch*, besonders in den Kapiteln 18–19, angelegt. Siehe COLLINS 1998, S. 58.

69 1992, S. 118.

Erneut zeigt sich hierin die Originalität von Manis Theologie.<sup>70</sup> Interessant scheint mir die Tatsache zu sein, dass Alexander von Lykopolis in seiner anti-manichäischen Schrift, die in etwa um das Jahr 300 n. Chr. entstanden sein dürfte, davon spricht, dass die Dichter den Mythos von den Engeln, die mit den Töchtern der Menschen verkehren, und dem Gigantengeschlecht in allegorischer Weise verwendeten und auf die Seele und den Körper bezögen.<sup>71</sup> Die Manichäer verstanden von all dem jedoch nichts.<sup>72</sup> Wie das mittelpersische *Gigantenbuch*blatt S I O/120 (= L) zeigt, verstand Mani sehr wohl etwas davon.

Nun war Mani nicht der einzige spätantike Autor, der den Mythos vom Fall der Engel mit einer spezifischen Psychologie verband. Auch der philosophisch gebildete christliche Autor Athenagoras von Athen entwickelt in seinem Bittgesuch an Marcus Aurelius, der *Legatio pro christianis* (25,1-3), die in den 170er Jahren entstanden ist, eine interessante psychologische Interpretation.<sup>73</sup> In seiner Auslegung des Mythos von der Rebellion der Wächter rekurriert Athenagoras auf einen Dualismus Prinz (ἄρχων) oder Geist (πνεῦμα) der Materie vs. reiner bzw. himmlischer Geist.<sup>74</sup> Dämonen können ihm zufolge in den menschlichen Seelen Bewegungen und Aktivitäten hervorrufen, und zwar in den Einzelseelen oder auch bei ganzen Völkern.<sup>75</sup> Die bösen Affekte haben ihr Gegenstück in der Kontemplation des Göttlichen.<sup>76</sup> Ohne hier historische Bezüge herstellen zu wollen, so zeigt dieses Beispiel, dass der Mythos vom Fall der Wächter im christlich-hellenistischen Milieu nicht allein wörtlich genommen, sondern wie bei Mani zugleich auch psychologisch gedeutet werden konnte.<sup>77</sup>

---

70 Mit seiner Deutung des *Gigantenbuches* hat der Religionsstifter sicher den Anspruch verbunden, die Authentizität der richtigen Lehre wiederherzustellen. An diesen Themenkreis ließen sich weitere Fragen anknüpfen, z. B. ob Mani seine in der „Deutung“ dargelegten Lehren erst anhand der Mythen des *Gigantenbuches* entwickelt hat oder ob er jene schon vorher ausgearbeitet und sekundär dem Text des *Gigantenbuches* nachgeschaltet hat. Ohne hier eine abschließende Antwort geben zu können, scheint mir die zweite Alternative wahrscheinlicher zu sein.

71 Eine solche allegorische Auslegung vertrat auch Philo von Alexandrien in seiner Schrift *Über die Giganten*. Proclus interpretierte die Gigantomachie der antiken Tradition als Kampf zwischen der Vernunft und den niederen Leidenschaften. Vgl. MUSSIES 1999, S. 343b.

72 Die Stelle bei REEVES (1992, S. 21) in Übersetzung.

73 GIULEA 2007.

74 Op. cit., S. 268.

75 Op. cit., S. 270.

76 Op. cit., S. 273.

77 „Finally, from the prism of theological language, Athenagoras’s contribution might represent a link not only between two emblematic texts, but also between two different ways of articulating a theological discourse: from a (more) mythological (Jewish, in this instance) one to the Greek and (more) philosophical-conceptual one.” (op. cit., S. 281).

## IX.

Eine literar- und gattungsgeschichtliche Frage schließt sich an: Wenn das Schema eines Textes, der durch eine davon getrennte allegorische Ausdeutung erklärt wird, bereits im *Gigantenbuch* präsent ist, was sagt das aus über die Parabelliteratur, deren Ursprünge meist im Osten der manichäischen Welt gesucht wurden? Zumindest lässt sich sagen, dass die bereits aus einem kanonischen Werk Manis bekannte literarische Form die Adaption kürzerer Formen (Erzählungen mit Epimythion) begünstigt haben muss. Wie das *Gigantenbuch* ohne die spezifisch manichäische Deutung nicht vollständig ist, so sind auch die Parabeln ohne ihre Epimythien unvollständig. Die narrativen Texte weisen über sich hinaus. Der reine Wortsinn ist etwas Vorläufiges, das erst erläutert werden muss. Und nur durch die Erläuterung werden die Texte überhaupt zu manichäischen Texten. Hiermit kommt es im Falle des *Gigantenbuchs* auch zu einem Genrewechsel. Eine apokalyptische Urgeschichtserzählung gerät zur Parabel.<sup>78</sup> Wenn das *Gigantenbuch* speziell in der Ostmission von Bedeutung war, dann sicherlich gerade auch die Deutung der Vorgänge am Ende des Buches, die signalisieren, wie man nach manichäischem Verständnis zur epischen Tradition Stellung zu nehmen hat.<sup>79</sup> Seine Exegese postuliert eine typologische Äquivalenz von kosmischer und anthropologischer Ebene. Die Traditionen, die uns in den *Kephalaia* begegnen, in denen die Rebellion im Wachbezirk des

---

78 Ähnlich auch SUNDERMANN in Bezug auf das 38. *Kephalaion*: „Was aber das *Kephalaion* so sehr hervorhebt, die Rebellion der Dämonen im Makrokosmos und die Rebellion des Alten Menschen im Mikrokosmos, das paßt in geradezu idealer Weise zu Manis *Gigantenbuch*. Nicht nur wird im *Kephalaion* der uns bekannte mythologische Gegenstand des *Gigantenbuchs* exzerpierend nacherzählt (S. 93,23–28), das *Kephalaion* dürfte auch eine Antwort auf die Frage liefern, warum, mit welcher didaktischen Absicht Mani die absonderlichen Mythen von urzeitlichen ‚Wächtern‘ und ihren gigantischen Söhnen nacherzählte. [...] Sie wurden, wie jede Erzählung, die Mani und die Seinen schufen, zur Parabel.“ (SUNDERMANN 1992, S. 15). Zum parabelhaften Charakter des *Gigantenbuchs* s. auch SUNDERMANN 2009, S. 216.

79 Eine Schlussfolgerung drängt sich auf der Basis des oben Gesagten auf: Wie Henoch als Patriarch bzw. im manichäischen System als Lichtapostel der Vorzeit über das Wissen verfügt, die verschlüsselten Träume der Giganten zu deuten und auf das bevorstehende kosmische Geschehen zu beziehen, so ist Mani in der Lage, den narrativ vermittelten Stoff des *Gigantenbuchs* psychologisch zu deuten. Ein Unterschied trotz der zu beobachtenden typologischen Äquivalenz ist hinsichtlich der Adressaten festzustellen: Während im Falle Henochs die Giganten ihrem Schicksal nicht entinnen können und ihnen ihr Ende angekündigt wird, wendet sich Mani an die *Electi*, um sie vor drohenden Rebellionen in ihrem eigenen Selbst nach der Umgestaltung zum Neuen Menschen zu warnen. Der Prozess der Konversion ist reversibel und daher bedürfen die *Electi* einer fortgesetzten Selbsterforschung. HUTTER (2004, S. 135b) bezieht auch die Spuren der Parabeln im manichäischen *Gigantenbuch* in diesen Zusammenhang ein: „Dem Menschen, der in diesem Kampf selbst mitwirken muß, wird dabei durch die unterschiedlichen Parabeln zugleich ein ethisches Verhalten vor Augen gestellt, das ihn für den Kampf auf der Seite des Lichtes motivieren soll.“

Rex Honoris lokalisiert wird, zeigen aber, dass den Manichäern daran gelegen war, das mythische Element zu bewahren und nicht zur Gänze zu allegorisieren.

## Abkürzungen

BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
DDD	KAREL VAN DER TOORN, BOB BECKING und PIETER W. VAN DER HORST (Hrsg.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> . Leiden u.a. 1999. Second Extensively Revised Edition.
JBL	Journal of Biblical Literature
JSJ	Journal for the Study of Judaism
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

## Bibliographie

- ASSMANN, JAN (\*2002): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- AUFFARTH, CHRISTOPH / LOREN T. STUCKENBRUCK (Hrsg.) (2004): *The Fall of the Angels*, Leiden u. a. (Themes in Biblical Narrative; Jewish and Christian Traditions 6).
- BAUCKHAM, RICHARD J. (1985): The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria. In: *Vigiliae Christianae* 39, S. 313-330.
- BEDENBENDER, ANDREAS (2000): *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 8).
- BOCCACCINI, GABRIELE (2007): Enochians, Urban Essenes, Qumranites: Three Social Groups, One Intellectual Movement. In: BOCCACCINI/COLLINS 2007, S. 301-327.
- BOCCACCINI, GABRIELE / JOHN C. COLLINS (Hrsg.) (2007): *The Early Enoch Literature*, Leiden/Boston (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 121).
- BÖHLIG, ALEXANDER / JES PETER AMUSSEN (?1995): *Die Gnosis: Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von Alexander Böhlig*, Zürich.
- COLLINS, JOHN J. (?1998): *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Mich. u.a.
- COLLINS, JOHN J. (2007): How Distinctive was Enochic Judaism? In: *Meghillot* 5-6, S. 17-34.
- COXON, P. W. (1999): [Artikel] Nephilim. In: *DDD*, S. 618b-620b.

- DAVIDSON, MAXWELL J. (1992): *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, Sheffield (JSP Supplement Series 11).
- DELCOR, MATHIAS (1979): Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 189 (1976), S. 3-53 [Nachdruck in: DERS., *Études bibliques et orientales de religions compares*, Leiden, S. 263-313].
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND / ENRICO MORANO (2010): *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian fragments in the Turfan Collection*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXVII).
- FUNK, WOLF-PETER (2009): Manis Account of Other Religions According to the Coptic *Synaxeis* Codex. In: JASON DAVID BEDUHN (Hrsg.), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaean Studies*, Leiden/Boston (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), S. 115-127.
- GARDNER, IAIN / SAMUEL N. C. LIEU (2004): *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge.
- GIULEA, DRAGOȘ-ANDREI (2007): The Watchers' Whispers: Athenagoras's *Legatio* 25,1-3 and the *Book of the Watchers*. In: *Vigiliae Christianae* 61, S. 258-281.
- HANSON, PAUL D. (1977): Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. In: *JBL* 96, S. 195-233.
- HEGER, PAUL (2010): 1 Enoch – Complementary or Alternative to Mosaic Torah? In: *JSJ* 41, S. 29-62.
- HENDEL, RONALD S. (1987): Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4. In: *JBL* 106, S. 13-26.
- HENNING, W. B. (1934): *Ein manichäisches Henochbuch*, Berlin 1934. SPAW, S. 27-35 [Nachdruck in: *Selected Papers I*, S. 341-349].
- HENNING, W. B. (1943-1946): The Book of Giants. In: *BSOAS* XI, S. 52-74 [Nachdruck in: *Selected Papers II*, S. 115-137].
- HUTTER, MANFRED (1992): *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 21).
- HUTTER, MANFRED (2004): Zur Funktion des Beginns von Manis Gigantenbuch. In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST et al. (Hrsg.), *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie 17), S. 134a-137a.
- JACKSON, DAVID R. (2004): *Enochic Judaism. Three Defining Paradigm Exemplars*, London/New York (Library of Second Temple Studies 49).
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1980): Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan. In: *ZRGG* 32, S. 367-377.
- KNIBB, MICHAEL A. (2001): Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch. In: *JSJ* 32, S. 396-415.
- KNIBB, MICHAEL A. (2007): The Book of Enoch or Books of Enoch? The Textual Evidence for 1 Enoch. In: BOCCACCINI/COLLINS 2007, S. 21-40.

- KVANVIG, HELGE S. (1988): *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 61).
- KVANVIG, HELGE S. (2007): Cosmic Laws and Cosmic Imbalance: Wisdom, Myth and Apocalyptic in Early Enochic Writings. In: BOCCACCINI/COLLINS 2007, S. 139-158.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1979): Mani's Šābuhragān I. In: BSOAS 42, S. 500-534.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1980): Mani's Šābuhragān II. In: BSOAS 43, S. 288-310.
- MILIK, J. T. (1971): Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen. In: GERT JEREMIAS / HEINZ-WOLFGANG KUHN / HARTMUT STEGEMANN (Hrsg.), *Tradition und Glaube: Festgabe K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen, S. 117-127.
- MILIK, J. T. (1976): *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4*, Oxford.
- MORANO, ENRICO (2008): Il «libro dei Giganti» di Mani. In: GHERARDO GNOLI (Hrsg.), *Il Manicheismo. Volume III: Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, [Milano], S. 69-107.
- MORANO, ENRICO (2009): "If they had lived ..." A Sogdian-Parthian Fragment of Mani's *Book of Giants*. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (Hrsg.), *Exegisti Monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden (Iranica 17), S. 325-330.
- MUSSIES, G. (1999): [Artikel] Giants. In: DDD, S. 343a-345a.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E. (1977): Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. In: JBL 96, S. 383-405.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E. (2001): *1 Enoch 1: A Commentary*, Hermeneia/Minneapolis.
- PERLITT, LOTHAR (1990): *Riesen im Alten Testament*, Göttingen (NAWG 1990, Nr. 1).
- [POLOTSKY, HANS JAKOB / ALEXANDER BÖHLIG] (1940): *Kephalaia*. 1. Hälfte (Lieferung 1-10). Mit einem Beitrag von HUGO IBSCHER, Stuttgart (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1).
- PUECH, ÉMILE (2000): Les songes des fils de Šemiḥazah dans le Livre des Géants de Qumrān. In: *Académie des inscriptions et belles-lettres*, 144e année. N. 1, S. 7-26.
- RECK, CHRISTIANE (2006): *Mitteliranische Handschriften Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XVIII, 1).
- RECK, CHRISTIANE / DIETER WEBER (Hrsg.) (2001): *Manichaica Iranica: Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*. Herausgegeben von CHRISTIANE RECK und DIETER WEBER unter Mitarbeit von CLAUDIA LEURINI und ANTONIO PANAI-NO. Bd. 1-2, Roma (Serie Orientale Roma LXXXV, 1-2).
- REED, ANNETTE YOSHIKO (2005): *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge.
- REEVES, J. C. (1991): An Enochic Motif in Manichaean Tradition. In: ALOÏS VAN TONGERLOO und SØREN GIVERSEN (Hrsg.), *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Louvain (Manichaean Studies I), S. 295-298.

- REEVES, J. C. (1992): *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati (Monographs of the Hebrew Union College 14).
- REEVES, J. C. (1993): Utnapishtim in the Book of Giants? In: *JBL* 112, S. 110-115.
- REEVES, J. C. (1996): *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden/New York/Köln (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41).
- SKJÆRVØ, PRODS OKTOR (1995): Iranian Epic and the Manichean *Book of Giants*. Irano-Manichaica III. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLVIII.1-2, S. 187-223.
- STUCKENBRUCK, LOREN T. (1997a): *The Book of Giants from Qumran*, Tübingen (Texte und Studien zum Antiken Judentum 63).
- STUCKENBRUCK, LOREN T. (1997b): The Sequencing of Fragments Belonging to the Qumran *Book of Giants*: An Inquiry into the Structure and Purpose of an Early Jewish Composition. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16, S. 3-24.
- STUCKENBRUCK, LOREN T. (2003): Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls. In: ARMIN LANGE / HERMANN LICHTENBERGER / K. F. DIETHARD RÖMHELD (Hrsg.), *Die Dämonen / Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen, S. 318-338.
- STUCKENBRUCK, LOREN T. (2007): The Early Traditions Related to 1 Enoch from the Dead Sea Scrolls: an Overview and Assessment. In: BOCCACCINI/COLLINS 2007, S. 41-63.
- SUNDERMANN, WERNER (1984): Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch. In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Leiden, S. 491-505 [Nachdruck in: RECK/WEBER 2001, Bd. 2, S. 615-631; die russische Version mit einem Faksimile erschien unter dem Titel Eščë odin fragment iz „knigi gigantov“ Mani. In: *Vestnik Drevnej Istorii* 190 (1989), S. 67-79].
- SUNDERMANN, WERNER (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version*, Berlin (Berliner Turfantexte XVII).
- SUNDERMANN, WERNER (1994a): Mani's „Book of the Giants“ and the Jewish Books of Enoch. A Case of Terminological Difference and What it Implies. In: SHAUL SHAKED / AMNON NETZER (Hrsg.), *Irano-Judaica III*, Jerusalem, S. 40-48 [Nachdruck in: RECK/WEBER 2001, Bd. 2, S. 697-706].
- SUNDERMANN, WERNER (1994b): Iranische Personennamen der Manichäer. In: *Die Sprache* 36/2, S. 244-269 [Nachdruck in: RECK/WEBER 2001, Bd. 1, S. 485-513].
- SUNDERMANN, WERNER (2009): Manichaean Literature in Iranian Languages. In: RONALD E. EMMERICK / MARIA MACUCH (Hrsg.), *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature*, London/New York (A History of Persian Literature XVII), S. 197-265.
- VANDERKAM, JAMES C. (2007): Mapping Second Temple Judaism. In: BOCCACCINI/COLLINS 2007, S. 1-20.
- WILKENS, JENS (2000): Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch. In: *ZDMG* 150, S. 133-176.

- WILKENS, JENS (2001/2002): Der manichäische Traktat in seiner alttürkischen Fassung – neues Material, neue Perspektiven. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* Neue Folge 17, S. 78-105.
- WITAKOWSKI, WITOLD (2009): The Fall of Angels in Ethiopian Tradition. In: *Rocznik Orientalistyczny* LXII.1, S. 240-249.
- ZIMMERMANN, MIRJAM / RUBEN ZIMMERMANN (1999): ‚Heilige Hochzeit‘ der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1-4. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111, S. 327-352.



## TEIL II

### Werksgeschichte



# Zur späten manichäisch-ugurischen Dichtung

MICHAEL KNÜPPEL (Göttingen)

## I.

Es besteht durchaus kein Mangel an Arbeiten zur frühen türkischen Dichtung. Stellvertretend seien hier nur G. DOERFERS Überblicksdarstellung „Formen der älteren türkischen Lyrik“,<sup>1</sup> R. R. ARATs Sammlung „Eski Türk Şiiri“<sup>2</sup> und P. ZIEMES verschiedene Beiträge zum uigurischen Stabreim<sup>3</sup> genannt. Dennoch konnte der Zeitraum, über welchen hinweg eine manichäisch-ugurische Dichtung bestand, bislang nicht bestimmt werden. Begründet wird dieser Umstand vor allem dadurch, daß sich der Zeitpunkt des Erlöschens der manichäisch-ugurischen Literatur im allgemeinen ebenso wenig bestimmen ließ wie der der manichäisch-ugurischen Dichtung im besonderen. Der absolut überwiegende Anteil der manichäisch-ugurischen Schriftzeugnisse gehört der sogenannten „präklassischen“ Periode der uigurischen Literatur an. Für eine späte manichäisch-ugurische Literatur hingegen finden sich nur ganz wenige und zudem in zugleich mehrfacher Hinsicht problematische Beispiele. Das einzige wirklich sicher in eine spätere Periode der uigurischen Literatur einzuordnende Schriftzeugnis zeigt ein Beispiel manichäisch-ugurischer Dichtkunst: „Der große Hymnus an den Vater Mani“, welcher den größeren Teil der sich heute in den Beständen der Berliner Turfansammlung befindlichen und als „manichäisches Pothī-Buch“ bekannten Sammelhandschrift ausmacht.<sup>4</sup> Am Beispiel dieses Textes werden die Probleme der Bestimmung des Zeitpunktes des endgültigen Erlöschens der manichäisch-ugurischen Dichtung deutlich. Gerade die Datierung des manichäischen Pothī-Buches war jahrzehntelang Gegenstand einander widerstreitender Auffassungen und bisweilen abwegiger Spekulationen.

Angeregt worden waren diese durch zwei Tatsachen, die so gar nicht zusammenpassen wollten: So weist die Sammelhandschrift einerseits ein für die buddhistischen Schrift- und Schreibkulturen Zentral-, Süd- und Südostasiens

---

1 DOERFER 1996.

2 ARAT 1965.

3 ZIEME 1985, DERS. 1975, DERS. 1991.

4 Zum „manichäischen Pothī-Buch“ cf. BANG/V. GABAIN 1930, v. GABAIN/WINTER 1958, ARAT 1965, S. 277-305, CLARK 1982, KLIMKEIT 1989, S. 212-221, PINAULT 2008 u. WILKENS 2008.

charakteristisches Blattformat (längs- resp. hochformatiges Pustaka- oder Pothī-Blatt) auf und ist andererseits in manichäischer Schrift abgefaßt. Die Auffälligkeiten freilich beschränken sich nicht auf diesen einen scheinbaren Widerspruch. Hinzu tritt, daß die Handschrift Textteile, die in einer tocharischen Sprache (hier Tocharisch B) abgefaßt sind, aufweist. Es sind vor allem diese Besonderheiten, die eine bisweilen kontrovers geführte Debatte um das Alter dieses einzigartigen manichäischen Schriftzeugnisses befördert haben. Dies war eine Debatte, die in der Folge im Sinne weder einer befriedigenden noch eindeutigen Beantwortung der Frage des Alters des Pothī-Buches beschlossen werden konnte.

## II.

Der Erste, der sich dem „manichäischen Pothī-Buch“ zugewandt hat, war A. v. LE COQ, der im III. Teil seiner „Manichaica aus Chotscho“<sup>5</sup> Auszüge aus dem in der Sammelhandschrift enthaltenen Hymnus wiedergab. Zwar hatte er bereits die Bedeutung des Werkes erkannt, äußerte sich aber so gut wie gar nicht zu der Handschrift als solcher oder zu zentralen Problemen wie der möglichen Datierung resp. schrifthistorischen Einordnung des Manuskripts.

Nach v. LE COQ waren es erst wieder W. BANG und A. v. GABAIN, die im Jahre 1930 in den „Türkischen Turfantexten“ den „Großen Hymnus auf Mani“ edierten.<sup>6</sup> Hier wurden zwar noch keine Fragen hinsichtlich der möglichen Stellung in der uigurischen Literatur resp. des denkbaren Alters der ungewöhnlichen Sammelhandschrift thematisiert, aber bereits die Möglichkeit des Vorliegens eines Missionstextes angesprochen.<sup>7</sup> Die Bearbeiter gingen offenbar eher von der Einordnung in die uigurische Prälklassik aus. Dies wohl allein schon aufgrund des Umstandes, daß es sich bei den weitaus meisten manichäisch-uigurischen Schriftzeugnissen um Beispiele präklassischer Literatur handelt. Darüber hinaus wurde von einer relativ frühen und tiefgreifenden Verdrängung des Manichäismus durch den Buddhismus in diesem geographischen Raum ausgegangen.

Wiederum A. v. GABAIN wandte sich 1958 in den „Türkischen Turfantexten“ [IX] – dieses Mal in Zusammenarbeit mit W. WINTER – dem „ma-

---

5 v. LE COQ 1922, S. 46–48.

6 BANG/V. GABAIN 1930. Einige weitere Blätter der Sammelhandschrift wurden wenig später von W. BANG publiziert (BANG 1931), die Miniatur auf dem Deckblatt war bereits 1923 in A. v. LE COQs „Manichäische[n] Miniaturen“ (S. 48 f. und Taf. 7 c) ediert worden.

7 BANG/V. GABAIN 1930, S. 3: „Trotzdem möchten wir die weitere Frage aufwerfen, ob die Ostmanichäer in vielen Fällen die buddhistische Terminologie nicht einfach deswegen gebrauchten, weil ihnen eine andere fehlte, die den Neubekehrten gleich verständlich gewesen wäre“.

nichäischen Pothī-Buch“ zu.<sup>8</sup> Es waren hierbei vor allem die tocharischen Bestandteile der Handschrift (Tocharisch B), die nun angegangen wurden. Diese waren bereits insofern von Interesse, als es sich um den bislang einzigen bekannten manichäischen Text in tocharischer Sprache handelt und der entsprechende Teil der Handschrift zudem eine tocharisch-ugurische Bilingue bildet.<sup>9</sup> Allerdings war gerade der tocharische Text auch von Interesse für die Frage der Datierung. Für A. v. GABAIN stellte dieser einen weiteren Hinweis auf eine frühe Abfassungszeit der Handschrift dar, galt doch zu jener Zeit noch immer das Dogma, daß die tocharischen Sprachen (oder genauer: Tocharisch B) schon früh erloschen seien,<sup>10</sup> eine Ansicht freilich, die nicht ohne Widerspruch namhafter Tocharologen geblieben ist. So hat sich vor einigen Jahren K. T. SCHMIDT für ein Weiterleben der tocharischen Idiome (zumindest aber der Sprache B) bis weit in die alttürkische Zeit hinein ausgesprochen.<sup>11</sup>

Zudem wurden von den Verfassern neben vergleichenden Betrachtungen zu dem erhaltenen Rest des Stifterkolophons und Kolophonon buddhistisch-ugurischer Schriftzeugnisse historische Argumente für eine solche Frühdatierung ins Feld geführt.<sup>12</sup> Zentrale Fragen, wie jene nach der Stellung innerhalb der uigurischen Literatur sowie des Alters der Sammelhandschrift schienen zunächst beantwortet, wenngleich hier eine Reihe von Widersprüchen nicht aufgelöst und keine befriedigenden Antworten gegeben wurden. Zu erwähnen sind an dieser Stelle bloß Probleme der „dialektalen Zugehörigkeit“ des Uigurischen, das uns in den Texten des Pothī-Buches begegnet, sowie der Orthographie, die die Handschrift durchaus nicht als Beispiel der uigurischen Präklassik ausweisen. So zeigt das Uigurische des Pothī-Buchs die üblichen Besonderheiten des  $\gamma$ -Dialekts.

In den folgenden Jahrzehnten folgten, abgesehen von verstreuten Hinweisen auf das „manichäische Pothī-Buch“ – darunter solchen von A. v. GABAIN –, dann schließlich Editionen resp. Teileditionen aus der Feder von R. R. ARAT<sup>13</sup> und H.-J. KLIMKEIT.<sup>14</sup> Diese jedoch haben im Grunde nichts zur

---

8 v. GABAIN/WINTER 1958.

9 Zwar handelt es sich hier nicht um das einzige mehrsprachige Dokument, das sowohl uigurische als auch tocharische Textbestandteile aufweist (verwiesen sei hier bloß auf ein von D. MAUE (2008) ins 9. Jh. datiertes Fragment), wohl aber um die einzige bislang bekannte *manichäisch*-tocharische Handschrift.

10 Nach Ansicht einiger Indogermanisten sind die tocharischen Sprachen bereits im 5. Jh. untergegangen (nach anderen Auffassungen sollen sie bis ins 8. Jh. überlebt haben) und danach nurmehr als reine „Liturgiesprachen“ der zentralasiatischen Buddhisten fungiert haben.

11 So nahm SCHMIDT bereits in einem Beitrag aus dem Jahre 2001 ein Fortleben des Tocharischen bis ins 11., möglicherweise ins 12. Jh., an (SCHMIDT 2001, S. 160 f.).

12 v. GABAIN/WINTER 1958, S. 6-8.

13 ARAT 1965.

14 KLIMKEIT 1989.

Kenntnis des Textes und auch nichts zur Lösung der erwähnten Probleme beigetragen.

Eine wichtige Ausnahme bildete erst die Gesamtedition aus der Feder von L. V. CLARK.<sup>15</sup> Sie bot jedoch kaum neue Lesungen, eine weitgehende Vernachlässigung der tocharischen Bestandteile und zudem eine Kommentierung, die heute als überholt gelten muß. CLARK, der sich auch der Orthographie ausführlich zuwandte,<sup>16</sup> datierte den Text – mit A. v. GABAIN<sup>17</sup> – ins erste Viertel des 10. Jh.s.<sup>18</sup>

Bedeutende Fortschritte hinsichtlich der Beschreibung resp. Bearbeitung der Handschrift bildeten die Beiträge der letzten Jahre. Zu nennen sind hier die im Rahmen der „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland“ vorgelegten Beschreibungen aller uigurischen Fragmente der Sammelhandschrift durch J. WILKENS, der über die Edition von CLARK hinausgehend ein weiteres Fragment (U 112 [T III D 260,35]) als dem Pothī-Buch zugehörig beschrieben hat,<sup>19</sup> sowie die Neulesungen der tocharischen Bestandteile durch G.-J. PINAULT<sup>20</sup> oder auch die wiederum von J. WILKENS geäußerten „Gedanken zum manichäischen Pothī-Buch“.<sup>21</sup> Die Frage des Alters wie auch der „literaturhistorischen“ Einordnung wurde dabei eher nur am Rande berührt. G.-J. PINAULT äußerte sich hier vorsichtig und schien eher der Datierung MORIYASUs zuzuneigen.<sup>22</sup> J. WILKENS sprach sich dabei – gegen v. GABAIN und CLARK, aber auch gegen G. DOERFER, der den Text in die Yüan-Zeit datiert hatte,<sup>23</sup> – aufgrund der gehäuften Verwendung buddhistischen Termini<sup>24</sup> – für eine Datierung ins späte 10. oder frühe 11. Jh. aus. Er

---

15 CLARK 1982.

16 CLARK 1982, S. 161-165.

17 v. GABAIN 1955, S. 199 f.

18 CLARK 1982, S. 159 f.

19 WILKENS 2000, Nr. 381 .

20 PINAULT 2008.

21 WILKENS 2008.

22 PINAULT 2008, S. 93.

23 DOERFER 1964, S. 869, Anm. 1; ders. 1996, S. 123. Im erstgenannten Beitrag brachte DOERFER – wie gelegentlich auch von P. ZIEME angemerkt wurde (ZIEME 1991, S. 34 f.) – keine Argumente für eine Datierung des Werkes, etwa ins 13. Jh. Vielmehr verwies er auf zwei parallele Tatsachen – zum einen auf die Existenz, wenn nicht sogar die späte Blüte des Nestorianismus bei den Mongolen und zum anderen das Fortleben des Manichäismus in China bis ins 17. Jh. In DOERFER 1996, S. 123 führte er zudem die Erwähnung von Manichäern im spät-uigurischen Insadi-Sūtra an – eine Erwähnung, die jedoch nicht ganz eindeutig ist (cf. hierzu TEZCAN 1974, S. 71 u. Anm. S. 71 f. – im alttürkischen Text selbst in Z. 1020: *mayanu* [?]). DOERFER führt weiterhin die strophische Alliteration als Argument für eine Datierung in die Mongolenzeit ins Feld, was sich aber aufgrund des Vorliegens entsprechender vor-yüan-zeitlicher Literaturdenkmäler nicht aufrechterhalten läßt.

24 Diese Häufung buddhistischer Termini war bereits für die klassische manichäisch-uigurische Literatur kennzeichnend.

führte die orthographischen Besonderheiten des Werkes auf mangelnde Vertrautheit des Schreibers mit der manichäischen Schrift zurück.<sup>25</sup> Ausführlicher zur Datierung wie auch zum oben bereits erwähnten missionarischen Charakter des Pothī-Buches hat sich erst jüngst wieder T. MORIYASU in seinem Beitrag „The decline of Manichaeism and the rise of Buddhism among the Uighurs“ geäußert.<sup>26</sup>

### III.

Den Widersprüchen, die das sogenannte „manichäische Pothī-Buch“ in sich zu vereinen scheint resp. in der hierzu bestehenden Literatur hervorgerufen hat, war mit der überwiegend einseitigen Gewichtung der Argumente für ein eher höheres Alter der Sammelhandschrift kaum beizukommen.<sup>27</sup>

A. v. GABAIN brachte in diesem Kontext zudem auch noch das Format der Handschrift ins Spiel (es handelt sich, wie erwähnt, um das einzige manichäisch-ugurische Schriftzeugnis im Pustaka-Format), freilich ohne sich dabei zur Frage des frühen türkischen Buddhismus zu äußern. Dies allerdings hätte die erwähnte, auch von ihr bemerkte Häufung buddhistischer Termini in diesem Text verlangt.<sup>28</sup>

Die bei einer anderen Gelegenheit von A. v. GABAIN im Zusammenhang mit der Behandlung des „manichäischen Pothī-Buches“ erfolgte Erwähnung eines uigurischen „Wahrsagebuches“,<sup>29</sup> das dasselbe Format zeigt und ebenfalls nicht buddhistisch ist,<sup>30</sup> ist an dieser Stelle interessant, erbringt aber weder et-

---

25 WILKENS 2008, S. 210: „These spellings are to be interpreted in a way different from the confusion of dentals or sibilants in late manuscripts in Uygur script. In all probability the scribe was not familiar with the Manichaeian script“.

26 MORIYASU 2003.

27 D. h., der Anwesenheit tocharischer Bestandteile, der Häufung buddhistischer Termini (und damit Wertung der Handschrift als früher Missionstext) sowie der Zuordnung zur uigurischen Prälitteratur aufgrund des Umstandes, daß das Gros der manichäisch-ugurischen Schriftzeugnisse (um nicht zu sagen, nahezu alle diese Schriftzeugnisse) eben jener Periode zugehörig ist.

28 v. GABAIN/WINTER 1958, S. 3 f.

29 v. GABAIN 1964, S. 174: „Das recht altertümliche Wahrsagebuch in TT I hat dies Format, aber ohne Schnürloch“. Hierzu vgl. auch BANG/v. GABAIN 1929 u. ARAT 1937, Text 30. Strenggenommen, handelt es sich bei diesem Zeugnis für alttürkische Mantik überhaupt nicht um ein Wahrsagebuch, sondern vielmehr um ein Losbuch – beides sind recht verschiedene Gattungen, die in anderen Disziplinen (etwa der Germanistik oder der Slawistik) auch 1929 schon geschieden wurden.

30 Die uigurischen Schriftzeugnisse mantischen Inhalts müssen trotz aller buddhistischen, manichäischen, nestorianischen oder anderer Reminiszenzen zunächst unabhängig von den religiösen Prägungen der jeweiligen Umwelt, in der sie entstanden sind, als Ausdrucksformen einer uigurischen Volksreligiosität gesehen werden. Dem Pustaka-

was für die Frage der Einordnung noch für die Datierung des Pothī-Buches, ganz abgesehen davon, daß das erwähnte „Wahrsagebuch“ weder manichäisch ist noch sich sein Alter bestimmen läßt.

Im selben Beitrag äußerte A. v. GABAIN, die die Besonderheit eines manichäischen Textes im Pustaka-Format für eine Art Nachahmung in einem nicht-manichäischen Umfeld hielt,<sup>31</sup> zumindest bereits den Verdacht, daß das „manichäische Pothī-Buch“ vielleicht auch aus einer späteren Phase der uigurischen Literatur stammen könnte:<sup>32</sup>

„Diese Buchform [d. h. Pothī-Blatt-Bücher] war bei den Indern in Palmblatt- und Birkenrindenhandschriften üblich, später auch bei den ‚Tocharern‘. Dem Duktus der uig. Schrift nach zu schließen, kam sie zu den Türken spät [...] Eine Verwendung bei Manichäern mit man. Schrift scheint vollends Mimikrie [sic] in relativ später Zeit unter vorwiegend buddhistischer Umgebung zu sein“.

A. v. GABAIN trifft hier eine relativ knappe Feststellung, zu der es auch jenseits einer nicht weiter ausgeführten Abkehr von einer frühen Datierung Einiges zu bemerken gäbe. Davon einmal abgesehen, daß im Gegensatz zu Palmblatthandschriften in Indien weniger Birkenrindenhandschriften verbreitet sind –, ist auch A. v. GABAINs kleiner Ausflug in die Biologie (und hier besonders in die Wunderwelt der Entomologie), so originell er auch scheinen mag, mehr als problematisch. Gegen die Annahme einer „Nachahmung“ resp. „Mimikrie [sic]“ durch die Wahl des Pustaka-Formats spricht nämlich bereits die Verwendung der manichäischen Schrift.

Es ist ja wohl durchaus davon auszugehen, daß auch nicht-manichäische Schriftkundige sehr wohl wußten, worum es sich bei der manichäischen Schrift handelte resp. eben nicht handelte. Vielmehr ist anzunehmen, daß durch die Unterbindung des Kontakts mit dem Westen und durch den nahezu vollkommenen Untergang des dortigen Manichäismus die Tradition der Verwendung der Codexform für die manichäischen Schriften bei den zentralasiatischen Manichäern zugunsten des Pustaka-Formats aufgegeben wurde. Daß nur dieses eine Zeugnis erhalten geblieben ist, bedeutet ja keinesfalls, daß es auch das einzige manichäische Literaturdenkmal gewesen ist, das in diesem Format abgefaßt wurde. Interessant ist in diesem Zusammenhang natürlich auch die Tatsache, daß der ostasiatische Manichäismus, der den zentralasiatischen wohl noch um Jahrhunderte überlebt hat, ohnehin lediglich die Buchrolle als Format der Schriften gekannt zu haben scheint. Es dürfte im Bereich des zentralasiatischen Manichäismus also eine Übernahme aus dem „nicht-manichäischen“ Umfeld – wohl aus rein praktischen Erwägungen heraus – erfolgt sein.

Auch die jüngst von T. MORIYASU geäußerte, recht bizarre Annahme, das „manichäische Pothī-Buch“ sei als ein Zeugnis des Versuches manichäischer

---

Format des „Wahrsagebuches“ ist daher in diesem Zusammenhang ebenso wenig Bedeutung beizumessen, wie etwa der manichäischen Interpunktion des „Irk bitig“.

31 v. GABAIN/WINTER 1958, S. 4.

32 v. GABAIN 1964, S. 174.

Missionare, einen ost-uirgischen buddhistischen Herrscher bekehren zu wollen, anzusehen und die Wahl des Pustaka-Formats in diesem Sinne zu interpretieren,<sup>33</sup> ist reichlich abenteuerlich. Es ist ja kaum vorstellbar, daß die Missionare, um ihre Absichten zu „verschleiern“ in einem Missionstext ausgerechnet die manichäische Schrift gewählt haben sollen.<sup>34</sup> Zu Recht wurde diese Annahme daher jüngst auch von K. RÖHRBORN – mit dem Verweis auf weitere Ungereimtheiten, die sich unter MORIYASUs phantastischen Spekulationen finden – zurückgewiesen.<sup>35</sup>

Allerdings spricht für eine eher spätere Abfassung des Pothī-Buchs, zu der auch A. v. GABAIN in späteren Jahren neigte, zudem eine Reihe von anderen Tatsachen, so zum einen, die bereits erwähnte, schon von W. BANG und A. v. GABAIN erkannte Häufung buddhistischer Termini,<sup>36</sup> die eben nicht zwingend mangels manichäischer Terminologie oder aus missionarischer Zweckbestimmung eingesetzt wurden.<sup>37</sup> Stammt die Handschrift aus einer „Spätzeit der manichäischen Literatur“, so ist hier ja doch sicher damit zu rechnen, daß solche späten manichäischen Literaturwerke mit buddhistischen Termini angereichert waren – was uns in einem vom Buddhismus geprägten Umfeld (von dem ja auch A. v. GABAIN ausging<sup>38</sup>) auch nicht weiter verwundern sollte. Gegen den Charakter einer Missionsschrift spricht zudem der Inhalt der in der Sammelhandschrift enthaltenen Texte. Diese zeigen überhaupt keinen Hinweis, der eine Deutung in diesem Sinne stützen würde.

Ein anderes Argument, das für eine späte Abfassungszeit spricht, stellt die Anwesenheit der uigurisch-tocharischen Bilinguen im „Großen Mani-Hymnus“ dar. A. v. GABAIN und W. WINTER sprachen sich, wie erwähnt,

---

33 MORIYASU 2003.

34 Der Gedanke freilich, es könnte sich um einen Missionstext gehandelt haben, geht auf A. v. GABAIN zurück (v. GABAIN/WINTER 1958, S. 3 f.).

35 RÖHRBORN 2010.

36 Siehe oben; cf. auch v. GABAIN/WINTER 1958, S. 3 f. Im Zuge einer Auszählung der buddhistischen Termini im manichäischen Pothī-Buch, deren Publikation in Kürze an anderer Stelle folgen wird, hat sich ergeben, daß dieses der manichäisch-uirgische Text mit dem vergleichsweise höchsten Aufkommen buddhistischer Termini ist. Zudem weist das Pothī-Buch zahlreiche Termini auf, die in keinem anderen manichäisch-uirgischen Schriftzeugnis zu finden sind und zudem nicht wenige, die nur in buddhistischen Texten der „Spätzeit“ erscheinen.

37 So zeigt auch die manichäisch-chinesische Hymnenrolle, das *Xiabu zan*, eine ausgesprochene Häufung buddhistischer Termini (WILKENS 2008, S. 209) und diese ist vermutlich sehr wohl ein Zeugnis des späten chinesischen Manichäismus. Auch A. v. GABAINs Interpretation einer einzelnen Passage des Pothī-Buches in diesem Sinne (v. GABAIN/WINTER 1958, S. 4: „Daß es sich hier geradezu um manichäische Mission unter Buddhisten handeln könnte, besagt vielleicht die Stelle Z. 25-26: Selbst die Buddhas sollen ihr Haupt verehrend dem Mani zu Füßen legen“) will nicht recht überzeugen, wird hier doch bloß Überlegenheitsanspruch einer Lehre zum Ausdruck gebracht.

38 v. GABAIN 1964, S. 174.

zunächst für eine frühe Abfassungszeit aus und wollten den Text auf das 10. Jh. datieren,<sup>39</sup> eine Zeit, zu der nach damals herrschender Auffassung das Tocharische allerdings bereits (seit dem 8. Jh.) ausgestorben war. Es stellt sich dann aber die Frage, warum ein Text, der angeblich zu missionarischen Zwecken verfaßt worden ist, Material aus einer Sprache aufweisen soll, die gar nicht mehr gesprochen wurde. Er würde seinen Zweck ja vollkommen verfehlen. Diesen Widerspruch mit dem Prestige erklären zu wollen, den das Tocharische unter den Uiguren noch immer besessen habe,<sup>40</sup> ist ein reichlich hilfloser Versuch. Es ist ja sehr viel eher anzunehmen, daß der Text, der wohl kaum missionarischen Zwecken gedient haben dürfte (wie erwähnt, gibt der Inhalt nichts dergleichen her), für eine Leserschaft bestimmt war, die Tocharisch (hier Sprache B) noch verstand, und eine solche hat es sicher – wie von K. T. SCHMIDT schon vor einigen Jahren angenommen<sup>41</sup> – bis ins 11. und ins 12. Jh. gegeben. Jüngste Untersuchungen anhand sprachhistorischer wie sprachgeographischer Gegebenheiten, die von H. AYDEMIR angestellt wurden, weisen ebenfalls eindeutig auf eine solche späte tocharische Präsenz im uigurischen Siedlungsraum.<sup>42</sup> Es entfällt hiermit auch dieses Argument für eine frühe Abfassungszeit des Pothī-Buches. Ein Argument, das ohnehin keine Überzeugungskraft besaß.

Die von A. v. GABAIN ins Spiel gebrachten historischen Argumente – etwa, daß die im Kolophon des Pothī-Buches genannte *Kümsa Hatun* mit der im Sündenbekenntnis der *Üträt* erwähnten *Kümsa Hatun T(ä)yrım*, die dort neben einem *Taihan Han*, den v. GABAIN wiederum mit dem Begründer der Liao-Dynastie, *Abaoji*, identifizieren möchte, identisch sein könnte<sup>43</sup> – wurden später von P. ZIEME überzeugend zurückgewiesen.<sup>44</sup> Dieser stellte dabei heraus, daß den Uiguren eine ganze Reihe von Wörtern zur Wiedergabe des chinesischen *zu* ‘Vorfahr, Ahn’ zur Verfügung stand und es keinen Grund gab, den chin. Titel des *Abaoji*, *tai zu*, mit *Taihan* und besonders chinesisch *zu* mit uigurisch *han* wiederzugeben. Darüber hinaus wurden in uigurischen Kolophonen der Mongolenzeit Verdienste lebenden Personen zugewendet, das chinesische *tai zu* ‘Großer Ahn’ jedoch stets Dynastiegründern postum zugewiesen.<sup>45</sup>

Für eine späte Abfassungszeit sprechen weiterhin orthographische Befunde. Hervorzuheben sind hier besonders die in der Handschrift vorkommende Dental- und Sibilantenkonfusion. Dies (vor allem die Dentalkonfusion) sind bekanntlich Phänomene, die in den alttürkischen Schriftzeugnissen vor allem

39 v. GABAIN/WINTER 1958, S. 6–8.

40 v. GABAIN/WINTER 1958, S. 38.

41 Siehe oben; eine Auffassung, die auch durch den Beitrag von CHING/OGIHARA 2010 nicht entkräftet wird.

42 AYDEMIR 2009. Der Beitrag beruht auf einem Vortrag AYDEMIRs, den der Autor/Referent auf dem Symposium „Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische Maitrisimit“ (3.–4.4.2008) in Berlin gehalten hat.

43 v. GABAIN 1955, S. 200.

44 ZIEME 1991, S. 21–23.

45 ZIEME 1991, S. 22 f.

seit der Zeit der mongolischen Herrschaft im uigurischen Siedlungsgebiet, also der Spätzeit (ab dem frühen 13. Jh.) zu beobachten sind.<sup>46</sup> Zwar kann man hier auch Ungeübtheit des Schreivers resp. mangelnde Vertrautheit desselben mit der manichäischen Schrift annehmen, wie dies J. WILKENS in seinem Aufsatz tut,<sup>47</sup> jedoch läßt die Häufung dieser Erscheinung<sup>48</sup> eine solche Möglichkeit ebenso unwahrscheinlich erscheinen, wie die Bedeutung, die der Niederschrift religiöser Werke bei den Manichäern beigemessen wurde. Es ist kaum vorstellbar, daß ein manichäischer Kopist nicht mit der manichäischen Schrift vertraut war und dennoch mit der Niederschrift eines solchen Werkes wie des Pothī-Buches betraut worden sein soll. Zudem bestehen erhebliche Zweifel, ob das Werk aus der Hand nur eines Schreivers stammt – davon einmal ganz abgesehen, daß die äußerst sorgfältige Ausführung der Handschrift kaum auf „ungeübte Schreiber“ schließen läßt!

Eine besonders frühe Datierung, d. h. Zugehörigkeit zur präklassischen Periode der uigurischen Schrift- und Schreibkultur, kann zudem, wie bereits erwähnt, aufgrund des hier erscheinenden Dialekts ( $\gamma$ -Dialekt), der kennzeichnend für die klassische uigurische Literatur – allerdings auch die Schriftzeugnisse der Spätzeit (13. – 14. Jh.) – ist, ausgeschlossen werden.

Gehen wir von einer frühen Abfassungszeit, d. h. einer Zugehörigkeit des Werkes zur manichäischen Literatur der uigurischen Präliteratur, aus, so lassen sich die erwähnten, bestehenden Widersprüche kaum auflösen. Gleiches gilt für die Interpretation des Textes als „Mimikrie [sic]“ oder als einer Nachahmung in einem buddh. Umfeld aus missionarischen Motiven heraus. Beziehen wir jedoch alle Argumente sowie die jüngsten Erkenntnisse hinsichtlich eines Fortlebens des Tocharischen bis weit in die Zeit der uigurischen Herrschaft hinein in die Betrachtung mit ein, so ergibt sich, daß das „manichäische Pothī-Buch“ sicher ein Beispiel später manichäisch-ugurischer Literatur darstellt und wohl eher in das 13. Jh. zu datieren ist. Das Fehlen weiterer eindeutig manichäisch-ugurischer Werke aus dieser „Spätzeit“ der manichäischen Literatur ist durchaus kein Argument gegen die Existenz einer solchen. Es ist wohl vielmehr anzunehmen, daß einerseits in dieser Phase nur noch sehr wenige manichäische Schriftzeugnisse entstanden sind und andererseits das wenige hier Bestehende eher dem Glaubenseifer der benachbarten nicht-manichäischen Welt zum Opfer fallen konnte als die z. T. bereits „verschütteten“ Handschriften aus früheren Zeiten.

Hinsichtlich der Dauer des Bestehens einer manichäisch-ugurischen Dichtung ist somit festzustellen, daß diese ebenso lange bestanden hat wie die ma-

46 DOERFER 1993, S. 27-29 und 115-119; zur Orthographie des Pothī-Buches siehe oben BANG/v. GABAIN 1930, S. 4 f., v. GABAIN/WINTER 1958, S. 3, CLARK 1982, S. 161-165.

47 Siehe oben.

48 Das hohe Aufkommen – gerechnet auf die Zeilenzahl – erlaubt es, simple Schreibfehler auszuschließen. Auch zu diesen orthographisch-statistischen Befunden wird sich der Vf. in einem anstehenden Beitrag noch einmal ausführlich äußern.

nichäisch-ugurische Literatur im allgemeinen. So waren einige der wohl frühesten manichäisch-ugurischen Schriftzeugnisse bereits Beispiele manichäisch-ugurischer Dichtkunst und auch der größere Teil des spätesten manichäisch-ugurischen Literaturwerkes, des „manichäischen Pothī-Buchs“, „Der große Hymnus an den Vater Mani“, ein solches. Mit anderen Worten, die manichäisch-ugurische Dichtung bestand offenbar vom 8.-13. Jh. – also über einen Zeitraum von mehr als einem halben Jahrtausend.

## Abkürzungen

ADAW	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kl. für Sprache, Literatur und Kunst, Berlin.
AoF	Altorientalische Forschungen, Berlin.
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest.
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
BOH	Bibliotheca Orientalis Hungarica, Budapest.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London.
BT	Berliner Turfantexte, Berlin.
JOAS	Journal of Oriental and African Studies, Athens.
PTF	Philologiae Turcicae Fundamenta, Wiesbaden.
SIAL	Studies on the Inner Asian Languages, Tōkyō.
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
SUA	Studia Uralo-Altaica, Szeged.
TTKY	Türk Tarih Kurumu, Yayınları, Ankara.
UAbj	Ural-Altäische Jahrbücher. Internationale Zeitschrift für uralische und altaische Forschung, Wiesbaden.
UWb	Uigurisches Wörterbuch, Stuttgart. K. RÖHRBORN 1977-
VOHD	Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Stuttgart, Berlin.

## Bibliographie

- ARAT, REŞİT RAHMETİ (1937): *Türkische Turfan-Texte VII*. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. WOLFRAM EBERHARD, Berlin (APAW. Phil.-hist. Kl. 1936: 12).
- ARAT, REŞİT RAHMETİ (1965): *Eski Türk Şiiri*, Ankara (TTKY 7, 45).
- AYDEMİR, HAKAN (2009): Bemerkungen zu den tocharisch-türkischen und tocharisch-ugurischen Beziehungen (türkisch twqry, sogdisch twyr'k, persisch t(u)ğr(a)q). In: *JOAS* 18, S. 159-180.
- BANG, WILLI (1931): Manichäische Erzähler. In: *Le Muséon* XLIV, S. 1-36.
- BANG, WILLI / ANNEMARIE VON GABAIN (1929): *Türkische Turfan-Texte I. Bruchstücke eines Wahrsagebuches*, Berlin (aus: SPAW, Phil.-hist. Kl. 1929: 15, S. 241-268).
- BANG, WILLI / ANNEMARIE VON GABAIN (1930): *Türkische Turfan-Texte III. Der große Hymnus auf Mani*, Berlin (aus: SPAW. Phil.-hist. Kl. 1930: 13, S. 183-211).

- CHING CHAOJUNG / HIROTOSHI OGIHARA (2010): Internal relationship and dating of the Tocharian B monastic accounts in the Berlin Collection. In: *SIAL*, S. 75-137.
- CLARK, LARRY VERNON (1982): The Manichaean Turkic pothi-book. In: *AoF* 9, S. 145-218.
- DOERFER, GERHARD (1964): Die Literatur der Türken Südsibiriens. In: *PTF* II, S. 862-885.
- DOERFER, GERHARD (1993): *Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte*, Wiesbaden (Turcologica 14).
- DOERFER, GERHARD (1996): *Formen der älteren türkischen Lyrik*, Szeged (SUA 37).
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1955): Altürkische Datierungsformen. In: *UJb* 27, S. 191-203.
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1964): Altürkische Schreibkultur und Druckerei. In: *PTF* II, S. 171-191.
- GABAIN, ANNEMARIE VON / WERNER WINTER (1958): *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf „Tocharisch“ B mit alttürkischer Übersetzung*, Berlin (ADAW. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst 1956: 2).
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Altürkischen) übersetzt, Opladen (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 79).
- LE COQ, ALBERT V. (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq, Berlin (APAW. Phil.-hist. Kl. 1922: 2).
- LE COQ, ALBERT V. (1923): *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*. II: *Die manichäischen Miniaturen*. Berlin.
- MAUE, DIETER (2008): Three Languages on one leaf. In IOL Toch 81 with special regard to the Turkic part. In: *BSOAS* 71, S. 59-73.
- MORIYASU TAKAO (2003): The decline of Manichaeism and the rise of Buddhism among the Uighurs with a discussion on the origin of Uighur Buddhism. In: *Sirukurōdo to sekaishi. World history reconsidered through the Silk Road*, Osaka, S. 84-111.
- PINAULT, GEORGES-JEAN (2008): Bilingual hymn to Mani. Analysis of the Tocharian B parts. In: *SIAL* XXIII, S. 93-120.
- RÖHRBORN, KLAUS (1977-): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lieferung 1-6, Wiesbaden, 1977 ff.
- RÖHRBORN, KLAUS (2010): Kaşgarlı Mahmud'dan Önce Batı Türklerinin Yazı Dili. [z. Zt. im Druck].
- SCHMIDT, KLAUS T. (2001): Zeitenwende an der Seidenstraße. Zur Sprachgeschichte des Westtocharischen nach der Schlacht von To-Ho. In: LUC DEITZ (Hrsg.), *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la Bibliothèque Nationale de Luxembourg (1798-1998)*, Luxembourg, S. 151-162.
- TEZCAN, SEMIH (1974): *Das uigurische Insadi-Sūtra*, Berlin (BT III).
- WILKENS, JENS (2000): *Altürkische Handschriften*. Teil 8: *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart (VOHD XIII, 16).

- WILKENS, JENS (2008): Musings on the Manichaean “pothi” book. In: *SLAL* XXIII, S. 209-231.
- ZIEME, PETER (1975): Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren. In: *AOH* 29, S. 187-211.
- ZIEME, PETER (1985): *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berlin (BT XIII).
- ZIEME, PETER (1991): *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung*, Budapest (BOH XXXIII).

## New Research on Mani's Book of Giants

ENRICO MORANO (Turin/Italien)

When I was asked to translate into Italian the fragments of Mani's *Book of Giants* for the third volume of *Il Manicheismo*<sup>1</sup> I decided to try to give the fragments in a sort of "sequences", which may reflect the original development of the "plot". The task proved to be very difficult and the result, quoted below, may well be object of criticism, but I think the legibility of this important work by Mani may have improved.<sup>2</sup>

In *Kephalaia* 5, 25 the *Book of Giants* is missing from the list of Mani's works given there, and there appears instead a writing *tlaice nmparthos* "on account of/for/at request of the Parthians". This has puzzled many scholars, linking mysteriously this work with the Parthians. Moreover, one cannot understand why in a list of writings by Mani should stand, instead of a title, a general denomination such as "a writing for the Parthians". I am glad to quote here a solution offered to me by PAVEL LURJE:<sup>3</sup> the Coptic rendering "writing on account of/for the Parthians" in the place of "Book of Giants" could be just a result of confusion of two meanings of Iranian *pahlaw(ān)* 1. 'Parthia(n)' and 2. 'hero, athlete', which could suit the meaning 'giant'.

There follows a list of the sequences proposed, a complete concordance of the published fragments, and the description of some fragments, still unpublished, which may belong to the *Book of Giants*.

### Dramatis Personae

The Living Spirit — one of the Manichaean gods of the "second creation"

Rex Honoris/Yima (?) — one of the 5 sons of the Living Spirit. In Mani's *Book of Giants* a transposition of the Jewish God (in Coptic and Sogdian texts respectively)

Virōgdād/Baraq'el — one of the leaders of the Watchers

Māhawai — a Giant, son of Virōgdād

Šahmīzād — one of the leaders of the Watchers

---

1 MORANO 2008, pp. 70-107 and 367-373, q.v. for earlier literature.

2 The fragments were scattered in various articles and the editors did not often try to locate the fragments in the book.

3 Private e-mail 6 May 2009.

Sāhm/Ohyah — son of Šahmīzād

Pāt-Sām (or Narīmān)/Ahyah — son of Šahmīzād

Atnabīš, Hōbabīš — Giants (their names are connected with *Utnapishtim* and *Humbaba* of the *Gilgamesh* saga)

Enoch — the great-grandfather of Noah, one of the three people taken up to Heaven while still alive. He is the protagonist of several apocryphal books of the Old Testament

The 4 Archangels: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel

Watchers/Egrēgoroi/demons

Giants

NB:

MBG = Mani's Book of Giants; ABG = Aramaic Book of Giants (Qumran)

**SEQ. 1** - *Rebellion in the watchpost of the Rex Honoris. 200 demons (= watchers) fall to earth. Their descent from heaven stirs up the other heavenly beings. They descend because of the beauty of the women they saw there, and they reveal forbidden arts and heavenly mysteries.*

[MBG (references or quotations): Text L (Coptic) + Text M (Coptic) + Text P (Coptic) + Text J (Middle Persian) + Text K (Sogdian) + Text X (Parthian); Text Zu4 (Uigur).]

[Ref. to the Bible and pseudoepigraphical literature: *Gen.*, 6, 2, and 11-12; *1 Enoch*, 6, 1-2; 7-8; 9, 8; *Jub.*, 5, 1 and 5, 5, 2-3.]

[Ref. to ABG: 4Q531 5]

**SEQ. 2** - *Šahmīzād (one of the fallen watchers) begets two Giants sons: Sāhm (=Ohyah) and Pāt-Sām (=Narīmān or Ahyah); other demons and Yaḳṣas beget the rest of the Giants.*

[MBG (references or quotations): Text H (Sogdian); Text O (Arabic).]

[Ref. to the Bible and pseudoepigraphical literature: *1 Enoch*, 6, 3; 7; 9, 7.]

**SEQ. 3** - *Giants' deeds. First warnings from Heaven. The Giant Māhawai, son of one of the Watchers who descended to earth, hears (possibly in a dream) a cautioning voice while flying along at sunrise and is guided to safety by Enoch's voice, who warns him to descend before the sun sets; his wings are on fire. Back to earth, he hears again the heavenly voice, which leads him to Enoch. Sāhm and Māhawai have a contest, and someone reassures Māhawai that he will be protected from Sāhm.*

[MBG: Text A, Fr. c (Middle Persian); Text B (Uigur); Text C (Sogdian).]

[Ref. to ABG: 4Q203 1, 2, 3, 5 (?)]

**SEQ. 4** - *The Giants begin robbing wives and killing one another and other creatures. Sāhm has a dream in which a tablet was thrown in the water. It seems to have borne three signs foreshadowing anguish, escape and destruction. Narīmān has*

*a dream in which he sees a garden full of trees in rows. Enoch is asked to interpret the dream: the trees are the Watchers and the Giants.*

[MBG: Text A, Fr. j (Middle Persian); Text Zu3 (Uigur); Text D (Middle Persian).]

[Ref. to ABG: 1Q23 9+14+15; 2Q26; 6Q8 2]

[Ref. to the Bible and pseudoepigraphical literature: *1 Enoch*, 7, 3-5. *Midrash of Shemḥazai and 'Aza'el*.]

**SEQ. 5** – *The 4 Archangels (?) bring the earth's complaint before the Rex Honoris (=Yima?) and honour him. Enoch acts as mediator. The demons assemble fearful before him and ask for mercy. Apparently they promise to reform their ways.*

[MBG: Text V (Sogdian); Text E (Sogdian).]

**SEQ. 6** – *Enoch (?) warns the demons that they will be taken through the fire to face eternal damnation and describes how the righteous will fly over the fire of damnation and rejoice.*

[MBG: Text F (Middle Persian).]

**SEQ. 7** – *Enoch's message to the demons. Enoch gives a message to the demons and their children, telling them that they will have no peace, and that they will see the destruction of their children. They will rule for 120 years. Then he predicts an era of earthly fruitfulness.*

[MBG: Text A, Fr. 1 (Middle Persian).]

[Ref. to ABG: 1Q23 1+6+22]

[Ref. to the Bible and pseudoepigraphical literature: *1 Enoch*, 14, 6; 16, 3; *Jub.*, 4, 22; *1 Enoch* 10, 19 (?)]

**SEQ. 8** – *Enoch's messages to demons and giants. Sāhm's dream. Māhawai (?) comes with two stone tablets. He has brought them in order to share the contents of one tablet, pertaining to the demons, with the giants. Šahmīzād tells him to read the writing by Enoch. Sāhm exhorts the other giants to cheer up and to eat, but they are too sorrowful to eat and fall asleep instead. Sāhm has a dream: he came above in the sky, and sees the water of the earth consumed with heat and a demon of wrath comes out of the water. He then sees the heavenly rulers.*

[MBG: Text W (Middle Persian).]

[Ref. to ABG: 4Q203 7 B II (?); 4Q203 8; 6Q8 1; 4Q530 6 I (?)]

**SEQ. 9** – *Sāhm and Narīmān prepare to fight. Someone (Enoch?) tells how he saw some (the Giants?) who were weeping and lamenting and many others who were sinful rulers. At this point one could insert a recently published Uigur text, in which Sāhm kneels down and calls upon the Sun God, imploring mercy for his sins.*

[MBG: Text A, Fr. k; Text A, Fr. g (Middle Persian); Text Zu1 (Uigur); Text Zu6 (Uigur).]

[Ref. to ABG: 4Q530 6 (?).]

**SEQ. 10** - *The demons capture some “heavenly helpers”. As a result, the Angels descend from heaven, terrifying the two hundreds demons, who take human form and hide among human beings. The Angels separate them and set a watch over them; then they separate the giants from the demons and lead them in thirty-two distant towns prepared for them by the Living Spirit. These people invented arts and crafts. Harsh fight between the 4 Angels and the 200 demons. Many are killed, among them hundreds of thousands of Righteous, because of fire, naphta and brimstone used by the Angels in the battle. The Angels protect Enoch. Electae and Auditrices are ravished and other beautiful women are forcibly married. The battle goes on. Atnabiš fights strongly and three giants are killed. An Angel, called “Great Angel”, “royal Messenger of the Gods”, kills and destroys.*

[MBG Text G (Sogdian); Text A, Fr. i; Text T (Parthian); Text R (Coptic); Text Q (Coptic); Text Zp (Parthian)?; Text Y (Parthian); Text N (Parthian); Text S (Coptic)]

[Ref. to the Bible and pseudoepigraphical literature: *1 Enoch*, 17, 1.]

[Ref. to ABG: 4Q531 4 (?).]

**SEQ. 11** - *Doctrinal text on the 5 elements.*

[MBG (?) Text A, Fr. e; Text A, Fr. b; Text A, Fr. h.]

**SEQ. 12** - *Exegetic text on the Hearers.*

[MBG (?) Text A, Fr. h; Text A, Fr. f; Text A, Fr. d; Text A, Fr. m; Text A, M 911; Text A, Fr. n.]

### Texts of uncertain position

**Text I** (Sogdian): someone (possibly a Giant) praises the Giants' (especially Sāhm's and his brother's) strength and immortality. The verso was believed to be blank, but in fact a piece of paper was stuck to the sheet<sup>4</sup>, hiding the text. After the restoration the text can be read almost completely<sup>5</sup>, but its interpretation is difficult: it is said that neither from a pardon, nor from a pious death (?) a complete salvation can be; not the Giants, not the arhants, not the rulers, not the kings [...]

Edition of M 500n/V/

lines missing

M500n(1)/V/1/ [...] (ty) ° (')[ 11-12 ]

M500n(1)/V/2/ (n's?) (ny)δc(y. s)[...](')[ 6-7 ]

M500n(1)/V/3/ wxnš β(r')t ° 'rty (pyš)t c(n)

M500n(1)/V/4/ ny prm'n ny z'rcnwq

4 See below fig. 1.

5 See below fig. 2.

M500n(1)/V/5/ (mrc)yy cnyty 'δyy(?) z(r)'ng  
 M500n(1)/V/6/ nyst ° ny kwyšt ny (rh)nd °  
 M500n(1)/V/7/ ny xšywny(t) ° ny xwt'wt ° ny  
 end of page

**Text U** (Parthian): in this text three kings and heroes of the Zoroastrian period are mentioned. Mani must have identified the heroic period with that of the antedeluvian patriarchs. If this fragments belongs to the *Book of Giants*, it should perhaps be placed at the beginning, in a kind of introduction to the Manichaean history of origins.

**Text Zp2** (Parthian): quotations in a Sogdian text from the Parthian version of the *Book of Giants* (*c'nw wyy' βγγγ n(p)[ykyγγ]h* 'as in the Lord's Book'<sup>6</sup>). The evil lives of the Giants are mentioned, and the consequences they brought to the future generations. At one point it is said that Ohya dies, with his brother, at the feet of his dearest (father?). It is therefore reasonable to think that these quotations come from the final part of the *Book of Giants* (Seq. 10)

**Text Zs1** (Sogdian): the text deals with the story of the abortions, and Pēsūs and Šaklūn. It is written in the second page of a *bifolio*, on the first page of which a portion of the *Book of Giants* is written (text G), therefore it must have belonged to the same book. It could be placed at the beginning, being a sort of cosmogonical prologue.

**Text Zs2** (Sogdian): very short fragment, in which Hōbābīš is quoted. The text seems to contain the end of a speech, probably related to text A, fr. j (Seq. 4).

**Text Zu2** (Uigur): too fragmentary to allow any placement.

**Text Zu5** (Uigur): the headline relates the text to the Hearers. Possibly to be related to the *Exegetic text on the Hearers* which concluded the Book (Seq. 12).

### List of the published fragments of Mani's *Book of Giants*

**Text A** (Middle Persian)

[M 101 a-n e M 911]. 15 fragments from the same manuscript published by HENNING 1943, pp. 56–65, in the following sequence: c, j, l, k, g, i (text of the *Book of Giants*), e, b, h (*Discourse on the Five Elements*), f, a, d, m, M 911, n (*Parables on the Hearers*).

Ac = Seq. 3; Aj = Seq. 4; Al = Seq. 7; Ak = Seq. 9; Ag = Seq. 9; Ai = Seq. 10; Ae, b, h = Seq. 11; A h, f, d, m, M 911, n = Seq. 12.

**Text B** (Uigur) [Mainz 317. VON LE COQ 1922, p. 23] = Seq. 3.

---

6 I thank PAVEL LURJE and NICHOLAS SIMS-WILLIAMS for this clever emendation.

- Text C** (Sogdian) [M 648. HENNING 1943, pp. 65-66] = Seq. 3.
- Text D** (Middle Persian) [M 625c. HENNING 1934, p. 29; Engl. transl. in HENNING 1943, p. 66.] = Seq. 4.
- Text E** (Sogdian) [M 8005 = T III 282. HENNING 1943, p. 66] = Seq. 5.
- Text F** (Middle Persian) [M 6120/I = T II D II 164. HENNING 1943, pp. 66-8] = Seq. 6.
- Text G** (Sogdian) [M 7800/I = T II. HENNING 1943, pp. 68-9] = Seq. 10.
- Text H** (Sogdian) [So 14638/I/R/1-17 = T II S 20. HENNING 1943, pp. 69-70] = Seq. 2.
- Text I** (Sogdian) [M 500n/R. HENNING 1943, 70] = Fragments of uncertain position.
- Text J** (Middle Persian) [M 5750/V/II/1-5 = T II D 120. HENNING 1943, p. 70] = Seq. 1.
- Text K** (Sogdian) [M 363. HENNING 1943, pp. 70-1] = Seq. 1.
- Text L** (Coptic) [*Kephalaia*, 171, 16-17. HENNING 1943, p. 71] = Seq. 1.
- Text M** (Coptic) [*Kephalaia*, 92, 24-31. HENNING 1943, p. 71] = Seq. 1.
- Text N** (Parthian) [M 35/V/3-18, = M 740/V/1-6. HENNING 1943, pp. 71-2] = Seq. 10.
- Text O** (Arabic) [al-Gaḍanfar, ed. SACHAU of *Āṭār al-bāqiyah* of al-Bīrūnī (SACHAU 1878, Intr., p. XIV); HENNING 1943, p. 72] = Seq. 2.
- Text P** (Coptic) [*Kephalaia*, 93, 23-28; Engl. transl. HENNING 1943, p. 72] = Seq. 1.
- Text Q** (Coptic) [*Coptic Manichaean Psalmbook*, 142, 7-9; Engl. transl. HENNING 1943, p. 72] = Seq. 10.
- Text R** (Coptic) [*Coptic Manichaean Homilies*, 68, 18-9; Engl. transl. HENNING 1943, p. 72] = Seq. 10.
- Text S** (Coptic) [*Kephalaia*, 117, 1-9; Engl. transl. HENNING 1943, p. 72] = Seq. 10.
- Text T** (Parthian) [M 291a. HENNING 1943, p. 73] = Seq. 10.
- Text U** (Parthian) [M 4990/R = T II D 58, V left blank. HENNING 1943, pp. 73-4] = Fragments of uncertain position.
- Text V** (Sogdian) [M 692, Sogdian. HENNING 1943, p. 74] = Seq. 5.
- Text W** (Middle Persian), often quoted as L (= Leningrad) [S I O/120/I. SUNDERMANN 1984, pp. 495-502] = Seq. 8.

**Text X** (Parthian) [M 8280. SUNDERMANN 1973, pp. 76-77, ll. 1523-42] = Seq. 1.

**Text Y** (Middle Persian) [M 5900. SUNDERMANN 1973, pp. 77-78, ll. 1549-82] = Seq. 10.

**Text Zp1** (Parthian) [M 413 + M 2086. COLDITZ 1987, pp. 297-9 ll. 137-51] = Seq. 10.

**Text Zp2** (Parthian) [M 813/I. MORANO 2009, pp. 325-330. = Fragments of uncertain position.

**Text Zs1** (Sogdian) [M 7800/II = T II. SUNDERMANN 1994, pp. 45-6] = Fragments of uncertain position.

**Text Zs2** (Sogdian) [Ōtani 7447/R + 7468/R. KUDARA/SUNDERMANN/YOSHIDA 1997, p. 139] = Fragments of uncertain position.

**Text Zu1** (Uigur) [Mainz 344a (= T I α). WILKENS 2000, pp. 157-8] = Seq. 9.

**Text Zu2** (Uigur) [U 288 (=T I α x 24). WILKENS 2000, p. 159] = Fragments of uncertain position.

**Text Zu3** (Uigur) [U 217 (= T I α). WILKENS 2000, pp. 161-3] = Seq. 4.

**Text Zu4** (Uigur) [Mainz 347. WILKENS 2000, pp. 165-7] = Seq. 1.

**Text Zu5** (Uigur) [U 269. WILKENS 2000, p. 169] = Fragments of uncertain position.

**Text Zu6** (Uigur) [U 222 (= T I D). WILKENS 2000, pp. 171-3] = Seq. 9.

### Unpublished Middle Iranian fragments which may belong to the *Book of Giants*

• **So 10700a + So 20193a (Sogdian)** [RECK 2006 N. 60]

Two joining fragments, giving 17 incomplete lines. The context is very poor. The Giant Sāhm (*s'xm kwy*) is often mentioned. Possibly a dialog between giants, when they became unlawful (*pδ'ty*) and started to kill (*pty-xw'γ*).

A messenger from [...] (*'zynt MN [...]*) is also mentioned (one of the Archangels? Enoch?). The fragment could perhaps be placed in Seq. 3 or Seq. 4.

• **So 10701a (Sogdian)** [RECK 2006 N. 61]

From the same manuscript as So 10700a+, and possibly from an adjacent page. A Giant (Sāhm?) is mentioned and the ocean (*mx'smwtry*) seems to be red (because of the blood?).

• **So 14255 (Sogdian)** [RECK 2006 N. 134]

• **So 14256 (Sogdian)** [RECK 2006 N. 135]

Both texts, from the same manuscript, describe the fallen abortions and the demonic couple Pēsūs and Šaklūn devouring the abortions' offsprings, so as to eat as much light as they can. The text is very similar to M 7800/II (text Zs1). If it belonged to the *Book of Giants*, it could possibly be placed, like Zs1, in a kind of cosmogonical prologue to the book.

• **So 20193b (Sogdian)** [RECK 2006 N. 319]

From the same manuscript as So 10700a, So 10701a and So 20193a. Again, the Giant Sāhm is mentioned, but the context is very poor.

## Bibliography and Abbreviations

- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin.
- COLDITZ, IRIS (1987): Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen. In: *Altorientalische Forschungen XIV*, pp. 274-313.
- HENNING, WALTER BRUNO (1934): Ein manichäisches Henochbuch. In: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften V*, pp. 27-35 [= HENNING SP I, pp. 341-49].
- HENNING, WALTER BRUNO (1943): The Book of the Giants. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11/1*, pp. 52-74 [= HENNING SP II, pp. 115-37].
- HENNING SP = HENNING, WALTER BRUNO, (BOYCE, MARY et al. eds.) (1977), *Selected Papers*, I-II Téhéran/Liège (Acta Iranica, 2. sér, 14-15; Hommages et Opera Minora, V-VI).
- KUDARA, KŌGI / WERNER SUNDERMANN / YUTAKA YOSHIDA (1977): *Iranian Fragments from the Ōtani Collection. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by the Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University*. Text Volume. Facsimile Volume. Kyoto.
- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho, III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayik*, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin.
- MORANO, ENRICO (2008): Il *Libro dei Giganti* di Mani. In: GHERARDO GNOLI (ed.), *Il Manicheismo. Volume III. Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, Milano, pp. 71-107 and 367-373.

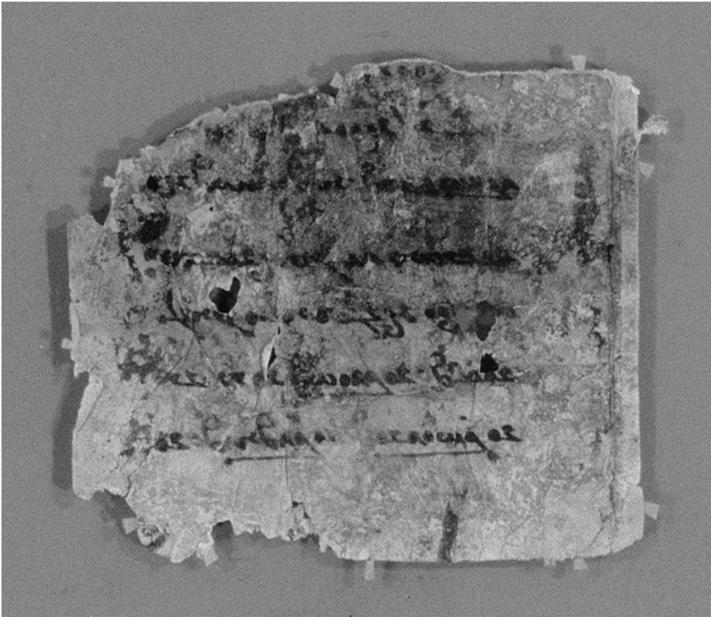
- MORANO, ENRICO (2009): 'If they had lived ...' A Sogdian-Parthian Fragment of Mani's *Book of Giants*. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (eds.), *Exegisti monumenta, Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, pp. 325-330.
- RECK, CHRISTIANE (2006): *Mitteliranische Handschriften. Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart (VOHD XVIII, 1).
- SACHAU, CARL EDUARD (1878) (ed.): *Chronologie orientalischer Völker, von Albêrûnî*, Leipzig.
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin (Berliner Turfantexte 4).
- SUNDERMANN, WERNER (1984): Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch. In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Emerito Oblata*, Leiden (Acta Iranica 23; 2e sér., Hommages et Opera Minora IX), pp. 491-505.
- SUNDERMANN, WERNER (1994): Mani's 'Book of the Giants' and the Jewish Books of Enoch. A case of terminological difference and what it implies. In: SHAUL SHAKED / AMNON NETZER (eds.), *Irano-Judaica III*, Jerusalem, pp. 40-48.
- WILKENS, JENS (2000): Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* CLI, pp. 133-176.

Fig. 1



M500n/V before restoration  
(Photo Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz)

Fig. 2



M500n/V after restoration  
(Photo Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz)



# Die innere Gliederung des alttürkischen Beichttextes Xuāstvānīft

ZEKINE ÖZERTURAL (Göttingen)

## I.

Unter den altuigurischen Texten gibt es auch einige Beichttexte. Sie sind alle nur bruchstückhaft erhalten, außer einem großen Beichttext mit dem Titel „Xuāstvānīft“. Die Wichtigkeit dieses Textes erkennt man daran, dass er bisher mindestens achtmal publiziert worden ist. Dieser Text ist in vielen Handschriften erhalten. Im Jahre 1975 waren nach ZIEME 24 verschiedene Handschriften bekannt.<sup>1</sup> Das gilt auch noch für das Jahr 1997, wie CLARK in seiner Arbeit schreibt.<sup>2</sup> Die größten davon sind die Londoner und die Petersburger Buchrolle. TUGUŠEVA gibt in ihrer Edition von 2008 den Stand 1997 (nach CLARK), ohne WILKENS zu berücksichtigen.<sup>3</sup> Die Londoner Rolle hat den Text am besten erhalten. Am Anfang fehlt ein Stück, das teilweise durch Berliner Fragmente ergänzt werden kann. Aber einige Zeilen am Anfang des Textes sind dennoch verloren. Man kann sagen, dass wir etwa 95 Prozent des Textes kennen und dass wir über dessen Gliederung gut im Bilde sind. Das Xuāstvānīft hat eine sehr auffällige Gliederung in 15 Abschnitte oder Kapitel, die durch Ordinalzahlen eingeleitet werden, zum Beispiel: *törtünč* ‘viertens’, *äki yegirminč* ‘zwölftens’ usw. In einigen Fällen kommt nach der Ordinalzahl die Partikel *ymä*, die wir hier als eine Art Satzzeichen interpretieren können, vielleicht als eine Art Doppelpunkt. Diese Gliederung mit Ordinalzahlen ist auch in der sogdischen Version des Xuāstvānīft überliefert.<sup>4</sup> Da das uigurische Xuāstvānīft aus einer sogdischen Vorlage übersetzt wurde, müssen wir also annehmen, dass auch die Gliederung durch Ordinalzahlen aus dem Sogdischen stammt. Aus anderen zentralasiatischen Beichttexten kenne ich keine solche Nummerierung. Die Nummerierung von religiösen Geboten usw. ist aber auch sonst im Manichäismus üblich<sup>5</sup>, zum Beispiel im Bet- und Beichtbuch<sup>6</sup>, und könnte also ein Vorbild sein.

---

1 ZIEME 1975, S. 19. Vgl. auch ZIEME 1966, S. 353.

2 CLARK 1997, S. 99: 128-130.

3 TUGUŠEVA 2008, S. 21, Anm. 1.

4 HENNING 1977, S. 68: 9.

5 Vgl. z. B. die 10 Gebote (*on čahšapat*) für die manichäischen Laien (*nigošak*), wie sie in Xuāstvānīft, Kapitel IX, genannt werden.

## II.

LE COQ hat das Xuāstvānīft im Jahre 1911 herausgegeben, aber für die inhaltliche Einteilung des Textes wurde die Edition von WILLI BANG aus dem Jahre 1923 maßgebend. BANG hat richtig erkannt, dass die Kapitel II und III des Textes in drei Abschnitte geteilt werden können. Er bezeichnet den ersten Abschnitt mit dem Großbuchstaben A und nennt ihn „Kapitelüberschrift“<sup>7</sup>. In dem Abschnitt B wird dann ein bestimmtes Dogma des manichäischen Glaubens genannt, oder man könnte vielleicht besser sagen, dass in Abschnitt B ein bestimmter dogmatischer Sachverhalt genannt wird. Bei einigen Kapiteln des Textes, zum Beispiel im ersten Kapitel, ist der Abschnitt B eine Darstellung der manichäischen Kosmogonie. Es wird in diesem Abschnitt B nämlich vom Kampf des Urmenschen Hormuzta t(ä)ηri gegen die Macht der Finsternis berichtet. Abschnitt C schließlich enthält ein Reuebekenntnis: Man bereut, dass man gegen die in Abschnitt B genannten Gottheiten gesündigt hat, oder man bereut, dass man die in Abschnitt B genannten Vorschriften, zum Beispiel das Fasten, nicht eingehalten hat. Um uns ein besseres Bild von dieser Gliederung zu machen, betrachten wir jetzt das Kapitel III des Xuāstvānīft. Die Überschrift von Kapitel III lautet: *üünč ymä beš t(ä)ηrikä hormuzta t(ä)ηri oglanuŋa* ‘drittens: den Fünf Göttern, [das heißt] den Söhnen des Gottes Hormuzta’<sup>8</sup>. In dieser Überschrift fehlt ein Element, vielleicht ein Verb, das den Dativ regiert. BANG dachte offenbar an *yazok* ‘Sünde’, oder an *yazın-* ‘sündigen’, so dass die Überschrift von Kapitel III so zu übersetzen ist: ‘(Sünden) gegen die Fünf Götter, das heißt gegen die Söhne des Gottes Hormuzta’. (Hormuzta t(ä)ηri ist im Uigurischen also der sogenannte Urmensch.) Diese Worte stehen isoliert am Anfang des Kapitels. Wir müssen sie daher wie BANG und anders als LE COQ als Überschrift verstehen. Nach dieser Überschrift folgt ein kosmogonisches Bild: Die Fünf Götter werden genannt, ferner ihre Rolle und Funktion bei der Befreiung des Lichtes. Die Fünf Götter, das sind also im Sogdischen die *pnc mrd’spnt* [panč mardaspant]<sup>9</sup> genannten Götter. In Abschnitt C von Kapitel III äußert man Reue darüber, dass man gegen die Fünf Götter gesündigt hat.

BANG spricht davon, dass die Anfangskapitel des Xuāstvānīft „Überschriften“ haben.<sup>10</sup> Das bezieht sich sicher auf die Kapitel I bis V, wenn man seine Übersetzung betrachtet, wo die Überschriften fett gedruckt sind. Wir können in den Kapiteln II bis III und V BANG folgen, nicht aber in Kapitel IV.

Kapitel IV beginnt so: *törtünč söki t(ä)ηri yalavačı burhanlarka*. Das ist nach BANG die Überschrift, die er übersetzt mit: ‘(Sünden) gegen die derzeitigen

---

6 HENNING 1937, S. 14.

7 BANG 1923, S. 141, Anm. (1).

8 ASMUSSEN 1965, S. 171, Z. 32–33.

9 SUNDERMANN 1994, S. 459.

10 BANG 1923, S. 141, Anm. (1).

Gottesboten, die Propheten<sup>11</sup>. BANGs Auffassung ist hier nicht akzeptabel, denn der Text geht folgendermaßen weiter: *buyančı bügtäčı arıg dentarlarka bilmätin näčä yaz(ı)nt(ı)m(ı)z ärsär*. Der ganze Satz lautet also: *söki t(ä)ıyri yalavačı burhanlarka buyančı bügtäčı arıg dentarlarka bilmätin näčä yaz(ı)nt(ı)m(ı)z ärsär*.<sup>12</sup> Es gibt überhaupt keinen Grund, *burhanlarka* von *dentarlarka* zu trennen, wie es BANG gemacht hat. Der ganze Satz ist so zu übersetzen: 'wie sehr wir gegen die früheren Gottesboten, die Propheten und die heiligen Electen, die verdienstvolle Werke tun und Erlösung bringen, unabsichtlich gesündigt haben.' Das heißt, die sogenannte „Überschrift“ ist hier ein Teil des Satzes, durch den man seine Reue ausdrückt. Das Kapitel IV hat also überhaupt keine innere Gliederung. Es besteht nur aus einem Reuebekenntnis. Das heißt, es gibt hier nur Abschnitt C.

Dennoch ist die Einteilung von BANG von den späteren Herausgebern des Textes, von ASMUSSEN<sup>13</sup>, von BÖHLIG<sup>14</sup>, von KLIMKEIT<sup>15</sup> und von WEBER<sup>16</sup>, übernommen worden. Diese haben den Text nicht neu geprüft und BANGs Text nicht verändert. Auch das Kapitel VI ist so aufgebaut wie das Kapitel IV und in gewisser Weise auch das Kapitel XV. Auch diese Kapitel bestehen nur aus einem Reuebekenntnis. Die Schilderung des dogmatischen Sachverhaltes ist in diesem Reuebekenntnis enthalten. Es gibt dort also nur den Abschnitt C.

Die meisten Kapitel des Xuästvānīft sind aber in zwei Teile gegliedert. Ein Teil schildert einen dogmatischen Sachverhalt, erwähnt bestimmte Götter oder Gebote. In einem zweiten Teil bereut man, dass man gegen diese Götter oder Gebote gesündigt hat. Als Beispiel geben wir Kapitel IX: *tokuzunč: on čaxšapat tuttukumuzda bärü üč agzın üč könlün üč älgin bir kamag özün tükäti tutmak k(ä)rgäk ärti* 'Neuntens. Seitdem wir die zehn Gebote angenommen haben, war es nötig, drei mit dem Mund, drei mit dem Herzen, drei mit der Hand und eins mit der ganzen Person genau zu halten.' Das ist also der dogmatische Sachverhalt (d. h. Abschnitt B). Es werden die zehn manichäischen Kirchengebote erwähnt. Darauf folgt ein Satz, der Reue ausdrückt über die Verletzung dieser Gebote: *t(ä)ıyrim bilip bilmätin ätöz s(ä)viginčä yorıp y(a)vlak eš tuš adaš kudaš savın alıp könlün körüp yilkıka bar(ı)mka bolup : azu muıumuz takım(ı)z t(ä)gip bo on č(a)xšap(a)t(ı)g sıd(ı)m(ı)z ärsär : näčä ägsüdümüz k(ä)rgätim(i)z ärsär : amı t(ä)ıyrim yazokda boşunu ötünür biz* 'Mein Gott, sollten wir wissentlich oder unwissentlich, indem wir gemäß fleischlichen Begierden lebten oder die Worte eines schlechten Genossen oder Gefährten annahmen und ihren Intentionen folgten oder uns um Vieh und Besitz kümmerten oder in Kummer und Not diese zehn Gebote gebrochen haben, oder sollten wir irgendwie es haben

11 BANG 1923, S. 150-151.

12 ASMUSSEN 1965, S. 172, Z. 64-68.

13 ASMUSSEN 1965.

14 BÖHLIG 1980, S. 198-207.

15 KLIMKEIT 1989, S. 240-250.

16 WEBER 1999, S. 125-132.

mangeln und fehlen lassen, dann, mein Gott, bitten wir jetzt, von Sünde befreit zu werden.<sup>17</sup> Das ist dann der Teil C.

Die Kapiteleinteilung in 3 Abschnitte A B C, die man bei BANG findet, hat nur für die Kapitel II, III und V Berechtigung. Für Kapitel VIII und XV ist sie unnötig und irreführend. Nach meiner Meinung kann man die Charakterisierung der Abschnitte durch die Großbuchstaben A B C beibehalten. Man sollte aber A B und C nur für die Kapitel II, III und V verwenden. Für die Kapitel VIII bis XIV sollte man nur die Buchstaben B und C verwenden und für die Kapitel IV, VI und XV nur den Buchstaben C. Man kann deshalb in diesem Text drei verschiedene Muster der Kapiteleinteilung finden. Das war also die innere Einteilung der Kapitel des Textes.

### III.

Es gibt aber eine noch wichtigere Einteilung des Textes, die man nicht so leicht erkennen kann. Das Xuāstvāñift hat in der Mitte eine deutliche inhaltliche Zäsur, einen Einschnitt, der den Text in zwei Teile teilt: Der erste Teil ist Kapitel I bis VII, die Kapitel VIII bis XIV bilden den zweiten Teil. Kapitel XV ist eine allgemeine Zusammenfassung des ganzen Textes. Für diese Annahme gibt es verschiedene Gründe:

1. In Teil I bis VII finden wir zehnmal den Ausdruck *södä bärü* (oder auch *söki*), der sich auf die Vergangenheit bezieht. In meiner neuen Bearbeitung des Xuāstvāñift übersetze ich *södä bärü* mit 'seit alter Zeit', und *söki* heißt 'in der alten Zeit befindlich'. Zuerst müssen wir uns die folgende Frage stellen: Warum haben LE COQ, RADLOFF, BANG und die anderen Bearbeiter des Textes das nicht bemerkt? Das heißt: Warum haben sie nicht gesehen, dass *södä bärü* nur in den ersten sieben Kapiteln des Textes vorkommt? Sie haben es nicht gesehen, weil sie den richtigen Sinn des Wortes *södä bärü* noch nicht kannten. Deshalb konnten sie auch die Wichtigkeit dieses Terminus nicht erkennen.

RADLOFF, der erste Bearbeiter des Textes, hat das Wort *sö* als *suy* gelesen und mit 'Sünde' übersetzt. *Suyda baru* heißt nach RADLOFF 'in Sünden wandelnd'.<sup>18</sup> *Söki* liest RADLOFF als *süki* und übersetzt es mit 'zum Heere gehörig, ein Heer bildend'.<sup>19</sup> LE COQ, der RADLOFFs Arbeit kannte, liest ebenfalls *suida baru* und übersetzt 'in Sündhaftigkeit'.<sup>20</sup> In der englischen Ausgabe des Textes übersetzt er *suida baru* als 'in sins'.<sup>21</sup> *Baru* wird von LE COQ nicht übersetzt. HIMRAN hat LE COQs Text ins Türkische übersetzt und versteht den Text

17 BANG 1923, S. 158 und KLIMKEIT 1989, S. 247.

18 RADLOFF 1909, S. 15, 16.

19 RADLOFF 1909, S. 26: 19.

20 LE COQ 1911a, S. 11: 8.

21 LE COQ 1911b, S. 284: 13.

ähnlich wie RADLOFF und LE COQ: *süda baru* ‘suçtan hareket ederek’<sup>22</sup>. Diese Übersetzung bleibt für die russische Turkologie maßgebend. DMITRIEVA übersetzt im Jahre 1963 *xodja vo grexax* ‘gehend in Sünden’<sup>23</sup>.

Erst BANG brachte eine neue Interpretation von *södä bärü*, die bis heute gilt. BANG hat *södä bärü* von *suy* ‘Sünde’ getrennt. Er entdeckte, dass es sich hier um das Wort *sö* ‘Zeit’ handelt. Ich zitiere BANG: „Dieses *sö* bedeutet ‘Zeit, Weile’ und steht einmal im Hendiadyoin mit *öd* ‘Zeit’.“<sup>24</sup> Und in seiner Übersetzung des Xuāstvānıft übersetzt er *södä bärü* mit ‘jemals’<sup>25</sup>, *söki* übersetzt er mit ‘gegenwärtig’.<sup>26</sup> Die Formulierung *söki t(ä)ıri yalavaçı burhanlar* übersetzt BANG mit ‘die derzeitigen Gottesboten, die Propheten’.<sup>27</sup>

BANG hat aber nicht erkannt, dass *sö* sich immer auf die Vergangenheit bezieht. Und ASMUSSEN folgt BANG und übersetzt *södä bärü* mit ‘ever’<sup>28</sup>. Und *söki* übersetzt ASMUSSEN mit ‘always existing’<sup>29</sup>. Im Kommentar interpretiert er dieses *söki* als ‘at any time’, ‘present’<sup>30</sup>. In den letzten Übersetzungen oder Bearbeitungen des Textes von KLIMKEIT<sup>31</sup>, WEBER<sup>32</sup> und TUGUŞEVA aus den Jahren 1989, 1999 und 2008 wird *södä bärü* immer noch ähnlich übersetzt wie bei BANG: Bei KLIMKEIT und WEBER heißt es ‘jemals’, bei TUGUŞEVA auf russisch ‘kogda-libo’ (‘irgendwann’)<sup>33</sup>. Auch CLARK übersetzt *sön* noch im Jahre 2010 mit: ‘for a long time’<sup>34</sup>, liest aber nicht *sön*, sondern *suyın*. Er hat offenbar nicht den ganzen Text durchgesehen. *Söki* in der Zeile 64<sup>35</sup> hätte ihm gezeigt, dass das Wort palatal ist. Lange Zeit wurde also nicht bemerkt, dass diejenigen Teile des Textes, in denen *södä bärü* oder *söki* vorkommen, sich auf die Vergangenheit beziehen. Erst im *Drevnetjurkskij slovar’* und in dem Wörterbuch von CLAUSON werden die Belege *södä bärü* und *söki* richtig interpretiert. Für die Gliederung des Xuāstvānıft war das aber ohne Bedeutung, denn die Autoren dieser Wörterbücher haben den Text des Xuāstvānıft nicht als Ganzes betrachtet. Sie haben nur die einzelnen Belege gesehen.

Nach meiner Ansicht beziehen sich *södä bärü* und *söki* auf die Zeit vor der Bekehrung zum Manichäismus. Das ist der erste Grund dafür, dass ich den Text des Xuāstvānıft in zwei Teile teilen möchte.

22 HIMRAN 1941, S. 20: 13

23 DMITRIEVA 1963, S. 229: 50.

24 BANG 1923, S. 176.

25 BANG 1923, S. 146-147.

26 BANG 1923, S. 193.

27 BANG 1923, S. 151.

28 ASMUSSEN 1965, S. 170: 13, 194.

29 ASMUSSEN 1965, S. 195.

30 ASMUSSEN 1965, S. 216: 64.

31 KLIMKEIT 1989, S. 242, 243.

32 WEBER 1999, S. 126, 127.

33 TUGUŞEVA 2008, S. 17, 18.

34 CLARK 2010, S. 128-129.

35 ASMUSSEN 1965, S. 172, Zeile 64.

2. Der zweite Grund für meine Annahme sind folgende Argumente: Im ersten Teil des Textes, Kapitel I bis VII, lesen wir mehrfach, dass die dort genannten Sünden *bilmätin*, das heißt ‘unwissentlich’ begangen worden sind<sup>36</sup>. In den Kapiteln VIII bis XIV hat *bilmätin* nicht diese Bedeutung. In Kapitel IX heißt es zum Beispiel *bilip bilmätin*<sup>37</sup>, aber das muss man so übersetzen: ‘mit oder ohne Absicht (eine Sünde tun)’. In den Kapiteln I bis VII des Textes bedeutet *bilmätin* dagegen ‘ohne (die wahre Lehre) zu kennen’.

Die Kapitel VIII bis XIV beziehen sich auf die Zeit nach der Bekehrung zum Manichäismus. Am Anfang von Kapitel VIII wird in Form eines Glaubensbekenntnisses die manichäische Lehre zusammengefasst. Am Anfang lesen wir: *äki yiltızıg üc üdki nomug biltim(i)z* ‘wir kennen [jetzt] die Lehre von den Zwei Prinzipien und den Drei Zeiten.’<sup>38</sup> Am Ende dieses Glaubensbekenntnisses heißt es: *äzrua t(ä)ḡrikä, kün ay t(ä)ḡrikä, küclüg t(ä)ḡrikä, burhanlarka mantum(i)z tayantum(i)z n(i)goşak boltumuz*<sup>39</sup>. ASMUSSEN übersetzt diesen Satz so: ‘Dem Gott Äzrua, dem Sonnen- und dem Mondgott, dem kraftvollen Gott [d.h. den Fünf Göttern] und den Propheten haben wir vertraut, und wir haben uns auf sie verlassen. Und wir sind Hörer geworden.’<sup>40</sup> Die Benutzer dieses Textes waren vorher also nicht Manichäer.

Die Kapitel IX bis XIV beziehen sich auf manichäische Kirchengebote, also auf Dinge, die den manichäischen Kultus betreffen, wie das Almosenspenden, das Fasten, das Beichten usw. Sie stehen dadurch in einem deutlichen Gegensatz zu den Kapiteln I-VII.

Man könnte vermuten, dass der Text des Xuāstvānīft, wie wir ihn kennen, aus zwei Teilen zusammengesetzt worden ist. Der erste Teil enthält eine grundsätzliche Schilderung der manichäischen Lehre und Dogmatik, und der zweite Teil bezieht sich speziell auf den manichäischen Kultus.

Das fünfzehnte Kapitel würde man vielleicht nicht als Zusammenfassung des ganzen Textes betrachten, wie wir oben erwähnt haben. Vielleicht ist dieses Kapitel nur eine Zusammenfassung der Kapitel VIII-XIV. Denn in Kapitel XV wird gesagt: *n(i)goşak atın tutar biz: kilnčn kilu umazbiz*<sup>41</sup> ‘wir tragen (zwar) den Namen Nigoşak (d.h. Hörer), wir können aber nicht die Pflichten (eines Hörers) erfüllen’. Das heißt, dieses Kapitel XV bezieht sich auf die Zeit nach der Bekehrung zum Manichäismus.

36 Siehe ASMUSSEN 1965, Zeile 33, 13, 29, 50, 67, 132.

37 ASMUSSEN 1965, S. 175: 196.

38 ASMUSSEN 1965, S. 174: 158-159.

39 ASMUSSEN 1965, S. 175: 173-176.

40 ASMUSSEN 1965, S. 196.

41 ASMUSSEN 1965, S. 179: 321-322.

## IV.

Bezieht sich *södä bārü* nur auf das gegenwärtige Leben eines beichtenden Hörers, oder soll man annehmen, dass auch die Zeit vor dem jetzigen Leben gemeint ist? Der Autor oder der Schreiber des Xuāstvānīft war sicher der Meinung, dass es frühere Existenzen gibt. Aber die Stellen, wo *södä bārü* vorkommt, sind unklar. Es kann sich um dieses Leben handeln, um die Zeit, bevor man *nigošak* (Hörer) wurde. Vielleicht bedeutet *södä bārü* aber auch: „die jetzige Existenz, bevor man Manichäer wurde, und frühere Existenzen“. Es gibt aber im Xuāstvānīft doch zwei Stellen, die ziemlich klar sind. Eine Stelle findet sich am Anfang des Kapitels IV. Ich habe das (mit einer etwas anderen Übersetzung) bereits zitiert: *törtünč söki t(ä)ñri yalavači burhanlarka ...* ‘(Sünden) gegen die früheren Gottesboten, die Propheten ...’.<sup>42</sup> Man kann annehmen, dass mit *burhanlar* hier nicht nur Mani gemeint ist, sondern auch die Propheten vor Mani, wie Buddha, Jesus usw. Auch im VI. Kapitel gibt es noch eine solche Stelle. Dort heißt es: *ilki özüün* und *bo özüün*<sup>43</sup>. Das muss man verstehen als ‘in früheren Existenzen’ (*ilki özüün*) und ‘in dieser Existenz’ (*bo özüün*). Also haben wir Grund, anzunehmen, dass *södä bārü* und *söki* sich auf das gegenwärtige Leben und auf frühere Existenzen beziehen.

## Bibliographie

- ASMUSSEN, JES PETER (1965): *Xuāstvānīft. Studies in manichaeism*. Copenhagen (Acta Theologica Danica VII).
- BANG, WILLI (1923): Manichaeische Laien-Beichtspiegel. In: *Le Muséon* 36, S. 137-242.
- BÖHLIG, ALEXANDER (1980): *Die Gnosis. Dritter Band. Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert*. Zürich/München.
- CLARK, LARRY VERNON (1997): The Turkic Manichaean literature. In: PAUL MIRECKI / JASON BEDUHN (Hrsg.), *Emerging from darkness. Studies in the recovery of Manichaean sources*. Leiden/New York/Köln (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), S. 89-141.
- CLARK, LARRY VERNON (2010): „Mongrels“: Mankind and the Manichaean Mixture. In: *Trans-Turkic Studies. Festschrift in Honour of Marcel Erdal*. Edited by MATTHIAS KAPPLER, MARK KIRCHNER and PETER ZIEME with the editorial assistance of RAIHAN MUHAMEDOVA. İstanbul (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 49).
- DMITRIEVA, L. V. (1963): Xuastuanift (Vvedenie, Tekst, Perevod). In: *Tjurkologičeskie issledovanija*. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Otdelenie literatury i jazyka. Moskva/Leningrad, S. 214-232.

---

42 BANG 1923, S. 150-151.

43 ASMUSSEN 1965, S. 173: 116-117.

- HENNING, WALTER BRUNO (1940): *Sogdica*. London (James G. Forlong Fund. 21) [= *Selected Papers II. Hommages et Opera Minora* 6, S. 1-68].
- HIMRAN, S. (1941): *Huastuanift. Von Le Coq'un İngilizce Tercümesinden*. Ankara.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Eingeleitet und aus dem Mit-telpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Alttürkischen) übersetzt*, Opladen (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 79).
- LE COQ, ALBERT VON (1911a): *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkistan)*. Aus dem Anhang zu den Ab-handlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jah-re 1910. Berlin.
- LE COQ, ALBERT VON (1911b): Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-Huang. Being a confession-prayer of the Manichaeen Auditores. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* VIII, S. 277-314.
- RADLOFF, WILHELM (1909): *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*. St. Petersburg.
- RADLOFF, WILHELM (1911): Nachträge zum Chuastuanit (Chuastuanvt), dem Bussge-bete der Manichäer (Hörer). In: *Bulletin de l'académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VI Série. Tome V. S.-Peterburg' - St. Pétersbourg*, S. 867-896.
- SUNDERMANN, WERNER (1994): Eine Liste manichäischer Götter in sogdischer Spra-che. In: CHRISTOPH ELSAS et al. (Hrsg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, S. 452-462.
- TUGUŠEVA, L. JU. (2008): *Xuastvanift (Manixejskoe pokajanie v grexax). Predislovie, transkripcija uigurskogo teksta, Perevod L. Ju. Tuguševoj, Kommentarij A. L. Xosroeva. Fak-simile teksta*. Sankt-Peterburgskij filial Instituta vostokovedenija RAN. Sankt Pe-terburg.
- WEBER, CLAUDIA (1999): *Buddhistische Beichten in Indien und bei den Uiguren. Unter besonderer Berücksichtigung der uigurischen Laienbeichte und ihrer Beziehung zum Manichäismus*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 46).
- WILKENS, JENS (2000): *Alttürkische Handschriften Teil 8. Manichäisch-Türkische Texte Der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XIII, 16).
- ZIEME, PETER (1966): Beiträge zur Erforschung des Xvästväniift. In: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* XII.4, S. 351-378.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkung*. Ber-lin (Berliner Turfantexte V).

# Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light

ANTONIO PANAINO (Bologna/Italien)

It was MARY BOYCE in 1951<sup>1</sup> who first demonstrated the remarkable role attributed to *Sadwēs* in the framework of Iranian Manichaean cosmology.<sup>2</sup> Parthian *Sadwēs* [sdwys], corresponding to Pahlavi *Sadwēs* [stwys], a star name of Avestan derivation (*satauuāēsa-*, m. ‘having hundred servants/slaves’),<sup>3</sup> appears in fact in the hymn M 741 R<sup>4</sup> as the seducer of the Male Archons, thus as a divinity playing the role of the Maiden of Light, an evocation of the Third Messenger. The name *Sadwēs* occurs also in the Parthian ms M 1310 /1/, but unfortunately, as noted by SUNDERMANN,<sup>5</sup> without context. Some Manichaean sources such as *Kephalaia* XCV,<sup>6</sup> the Middle Persian fragment M 292<sup>7</sup> confirm with regard to the Maiden of Light her function of rain-bringer and distributor, but it is in particular the Sogdian text on *The Five Resurrections*<sup>8</sup> (M 140)<sup>9</sup> that states that she performs the third Resurrection ‘from rains and clouds, ceaselessly winter and summer, spring and autumn’.

---

1 1951, pp. 997-999.

2 The present research belongs to a larger study of the Iranian ancient astral cosmologies, and it has partly benefited of the support deriving from the Project of National Interest (PRIN), entitled “Organizzazione territoriale e ideologia nello stato achemenide: gli insediamenti di Persepoli”, directed by Prof. A. V. ROSSI (Università di Napoli, l’Orientale), and sponsored by the Italian Ministry of the University. This study is one of many others final results produced by the local Unity of the University of Bologna (Branch of Ravenna).

3 See the discussion concerning the etymology and the identification of this star in PANAINO 1995, pp. 100-101. *Satauuāēsa* and *Sadwēs* should correspond to the star Fomalhaut,  $\alpha$  Piscis Austrini. It must be noted that the association between Lat. *Sanduol* and Pahl. *Sadwēs*, suggested by PINGREE, is untenable, as shown by PANAINO (2008; 2009, pp. 97-99). *Sanduol* does not correspond in *the Liber Aristotilis* of Hugo Santallensis to Fomalhaut, i.e. *Sadwēs*, but to Deneb,  $\alpha$  Cygni, probably called in Pahlavi *Sālār* [srd’l]. See SUNDERMANN 2001, I, p. 162, *Addendum* to the note 187.

4 BOYCE 1951, p. 912; 1975, p. 98-99. Cf. DURKIN-MEISTERERNST 2004, p. 306.

5 1979, p. 128, n. 187 [= 2001, I, p. 154].

6 See POLOTSKY/BÖHLIG 1940, I, pp. 240-244; GARDNER 1995, pp. 246-250; BOYCE 1951, p. 999.

7 BOYCE 1951, *ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 BOYCE 1960, p. 12.

As MARY BOYCE underlined<sup>10</sup> the identification between Sadwēs and the Maiden of Light,<sup>11</sup> taken as the emanation of the *Tertius Legatus* (*myhryzd* in Parthian and *myšyy byyy* in Sogdian, but *nryshyzd* in Middle Persian and *nrysf-yzd* also in Parthian)<sup>12</sup> has an earlier and complex background.

We know that already in Avestan literature this star named *Satauaaēsa-* was the most important supporter of *Tištīria* in the myth of the liberation of the waters.<sup>13</sup> According to *Yt.* 8, 9,<sup>14</sup> *Satauaaēsa* sends the waters, previously liberated by *Tištīria* from the Sea *Vourukaša* (*Yt.* 8, 8),<sup>15</sup> towards the seven *Karšuuars* of the earth, rising as a dispenser of peace to the countries, which will gain good harvest. Then, *Satauaaēsa* rises from the Sea *Vourukaša*, when the mists gather on the mountain *Us.hiṇdu* (*Yt.* 8, 32),<sup>16</sup> and distributes the clouds with the help of the Wind (*Vāta*), who drives rain, clouds and hail onto the seven *Karšuuars* (*Yt.* 8, 33).<sup>17</sup> According to *Yt.* 13, 43,<sup>18</sup> the *Frauuāšis* release *Satauaaēsa* between heaven and earth, so that this star, just like *Miθra* in *Yt.* 10, 61,<sup>19</sup> when he listens to the call (of the worshippers), can fill up the water, make water (i.e. rain) fall and plants grow, for the protection of cattle and human beings and of the Aryan countries as well, but also for the protection of the five kinds of animals and for that of the pious men. The same idea is repeated in *Yt.* 13, 44,<sup>20</sup> where *Satauaaēsa* is the grammatical subject of the sentence. Here the astral divinity is described as advancing throughout heaven and earth with the same positive functions of clouds and distributor of rains.

Furthermore, we must note that *Satauaaēsa*, as the helper of *Tištīria*, is mentioned in connection with his role of adversary of the *Pairikās*, the falling stars or ‘starred-worms’ (*stārō.kərəma-*).<sup>21</sup> In fact, the reference to such a minor *yazata-* occurs just after *Yt.* 8, 8, where the *Pairikās* are introduced for the first time, but also in connection with *Tištīria*’s main function of enemy of *Apaoša*, the demon of draught, in the final part of the seventh *kardag* of the *Tištār Yašt*, precisely where the myth of the combat between *Tištīria* and *Apaoša* is fully described. It is worth mentioning that *Satauaaēsa* was called *raēuuā*

10 BOYCE 1951, *ibidem*.

11 See the discussion offered by VAN LINDT (1992, pp. 170-175) about the Maiden of Light, as an emanation of the Third Messenger, to be distinguished from the Maiden of Light, the Living Fire, and (but in a different way), from the Twelve Maidens.

12 GERSHEVITCH 1967<sup>2</sup>, p. 40.

13 PANAINO 1990, pp. 100-101; 1995, p. 93.

14 PANAINO 1990, p. 35.

15 PANAINO 1990, p. 34.

16 PANAINO 1990, p. 56.

17 PANAINO 1990, p. 57.

18 WOLFF 1910, pp. 235-236; MALANDRA 1971, p. 120.

19 Cf. also *Y.* 16, 8. See SCHLERATH 1968, II, p. 161; GERSHEVITCH 1967<sup>2</sup>, pp. 102-103; MALANDRA 1971, p. 189.

20 WOLFF 1910, p. 236; MALANDRA 1971, p. 121.

21 PANAINO 2005.

*xvarənaγvḥā*, i.e. ‘bright *xvarənah*-endowed’, just like Tištriia, in *Yt.* 8, 32. He is also called *sīrō* ‘beautiful’ and *ramaniuuā* ‘dispenser of peace’ in *Yt.* 8, 9. Exactly like Miθra in *Yt.* 10, 61, as we noted before, Satauuāēsa is *taṭ.āpəm zauuanō.srūtəm taṭ.āpəm uxšīiaṭ.uruuarəm* (nom. in *Yt.* 13, 44: *taṭ.āpō zauuanō.srūtō taṭ.āpō uxšīiaṭ.uruuarō* ‘he who can fill up the water when listening to the call [of the worshippers], make the water [i.e. rain] fall and plants grow’). In *Yt.* 13, 44, Satauuāēsa is again called *sīrō* ‘beautiful’, but also *bānuuā* ‘shining’ (< *bānuuānt-*) and *raoxšnəmā* ‘full of light’ (< *raoxšnəmānt-*).<sup>22</sup>

The Avestan data regarding Satauuāēsa that can be directly put in connection with the image of the Maiden of Light are many: Satauuāēsa as a star of Tištriia’s cycle is directly involved in the process of distribution of clouds and rains, but, in this respect, the *γazata-* shares with Miθra, who was later identified by Parthian and Sogdian Manichaeans with the *Tertius Legatus*, some epithets specifically concerning the fall of waters. We may affirm without doubt that Satauuāēsa also played an antidemonic role, and that his brightness was emphasized in many places. The same characteristic was essential in the case of the Maiden of Light. It is interesting, however, to remark that in M 741 R /3a/ Sadwēs is called *rōšn* [rwšn] ‘bright, light’, an adjective very fittingly corresponding to *raoxšnəmānt-* ‘full of light’ of *Yt.* 13, 44.

According to M 741 R /4b/, Sadwēs, who must be the subject of the sentence, ‘gives it (i.e. the Light born in the sphere) to the high Powers’ (*pad ispīr rōšan zāyēd ud dahēd ō abarēn zāvarān* [pd \*’spyr rwšn z’y d o w̄<sup>23</sup> dhyd ’w ’bryn z’wr’ n]).<sup>24</sup> This function played by Sadwēs in the seduction of the Demon of Wrath and of the other Archons should not be seen in isolation from the role of this star in the doctrine of the cosmic bonds, which was known in India, and in Iran, both among Mazdeans and Manichaeans, although with (at least in part) different connotations and implications. We cannot ignore that the same elements of Light are referred to in the first verse of this very hymn as *bastagān* ‘the captives’, which are released from bondage (*band*), and that the rest of the fragment belonging to a second hymn concerning Pēsūs is full of references to the same doctrine. I have discussed in details the special implications of this terminology,<sup>25</sup> which includes different doctrines attested in a relevant number of Manichaean texts. From an original model of Indian derivation, which introduced the existence of planetary chords of wind pulled to and fro by demons placed on the lunar nodes, later developed in the framework of the Purāṇic literature to a kind of mill, where all the astral bodies were kept in

22 MALANDRA 1971, p. 77. Both epithets are *hapax legomena*.

23 As very kindly Dr. DESMOND DURKIN-MEISTERERNST informs me, the copy of the text in Otani 6208+/R/8/ has ’wd; but M 741/R/4b/, which BOYCE was editing has w̄, i.e. the abbreviation for ’wd.

24 BOYCE 1951. p. 912; 1975, p. 98, n. 4.

25 PANAINO 1997, pp. 280-290; 1998, *passim*.

motion by wind-ropes attached to the peak of Meru,<sup>26</sup> the Iranians built up the image of planetary demons taken under control by the Sun and the Moon, as clearly attested in the Zoroastrian sources.<sup>27</sup> Apparently both Zoroastrians and Manichaeans also accepted the idea of the existence of bounds connecting human souls to the seven planets and the twelve zodiacal constellations, or that of cosmic ropes, which connect heaven and earth. In the Manichaean sources we must note that the planets (named *parīgān*) were represented as bound with cords of the wind,<sup>28</sup> but the human soul was also fastened by the demoness *Āz* to the stars and the planets. For instance, it is by means of such a bond that *Āz* would like to direct humans towards sin and badness.<sup>29</sup> The celestial world is connected to the terrestrial one by means of ‘conduits’ (called in Coptic *lihme*)<sup>30</sup> and ‘roots’ (Coptic *noune*), about which we possess a number of references in Western and Eastern Manichaean and anti-Manichaean sources (Gr. *ρίζαι* [*rhízai*], Lat. *radices*; cf. *Panarion*, LXVI, 26).<sup>31</sup> These astral ‘links’ clearly had ambiguous functions, because they played at the same time a mechanical role such as that of making the cosmic sphere rotate, and a demonic function such as that of pouring iniquity on the earth (so particularly the third *lihme*), but also took the demons under control. In addition, some of them were also attached by *Āz* to the souls of human beings. A comparable image of the planetary demons is clearly documented in Mandaean literature, particularly in the *Ginzā*.<sup>32</sup> In the Ethiopic version of *Henoah* [XVIII, 13–16, XXI, 3–6], the seven stars, probably the planets, were bound, and the astral bodies can turn thanks to the force of the winds.

In this particular framework *Sadwēs* also plays his own role, because he was appointed as the General of the Southern quarter of the heaven<sup>33</sup> and, thus, became the direct antagonist of *Anāhīd* (i.e. Venus),<sup>34</sup> the planetary demon bound to the chariot of the Sun. Furthermore, the star *Sadwēs* is sometimes quoted in Pahlavi literature with reference to the bonds that link it to the homonymous Sea *Sadwēs*.<sup>35</sup>

It is clear that the direct antagonism between the star *Sadwēs* and the planetary demon *Anāhīd*, as developed in the Zoroastrian *milieu*, was essential for

26 PANAINO 1998, pp. 52–57, *passim*.

27 *Ir.Bd.* VA, 8 (cf. PAKZAD 2005, p. 79); see MACKENZIE 1954, p. 516.

28 M 178; HENNING 1948, pp. 312–313.

29 M 7982, 7983, ANDREAS/HENNING 1932, pp. 196–199; cf. PANAINO 1998, pp. 93–104.

30 See PANAINO 1998, pp. 105–129. Cf. also DEMARIA 1998.

31 RIGGI 1967, pp. 118–125.

32 LIDZBARSKI 1925, pp. 103, 97, 9–34; PANAINO 1998, pp. 131–140.

33 *Ir.Bd.* II, 5 (cf. PAKZAD 2005, p. 37); see HENNING 1942, p. 231. Cf. PANAINO 1999.

34 *Ir.Bd.* VA, 3 (cf. PAKZAD 2005, p. 78); see MACKENZIE 1954, p. 515.

35 PANAINO 1998, pp. 79–80. The mention of the star and of the Sea *Sadwēs* occurs in the *Wizīdagīhā ī Zādspram* just after the narration of the myth of *Tištār* (see GIGNOUX/TAFAZZOLI 1993, P. 42–45).

the equation between the Zoroastrian divinity and the Manichaean one, as already noted by M. BOYCE.<sup>36</sup> But, Satauuāēsa was a masculine *yazata*-, and his transfer to a female cannot be due only to the collapse of the gender system in Middle Iranian; also the direct opposition of this astral divinity with the more prominent image of Anāhīd, has to be deeply considered. Although Anāhīd appeared here in her planetary aspect, which was demonized, so that such a negative role was sharply separated from that of the Mazdean goddess, in any case the secular identification with the Planet Venus (Ištar) preserved some of the archaic characters of this remarkable divinity. We must recall that the denomination of the planets in Iran strictly followed the prominent model of the Babylonian tradition, and that the planet Venus was given this designation because it was earlier associated with Ištar. In this respect the Greeks (with Aphrodītēs) and the Iranians (with Anāhīd) adopted a common pattern.<sup>37</sup> Only in later times, did the Zoroastrian clergy introduce a dualistic reassessment of the recently well developed astrological art, which was based on Hellenistic traditions and Aristotelian and Ptolemaic parameters, although with a patent influence deriving from the Mesopotamian and, in some aspects, also Egyptian, astral divination. Thus, the positive influence on the sublunar world was attributed only to the stars and the Zodiacal constellations (plus the Luminaries, of course), as it was already in Avestan sources (but outside of any strict astrological model), where the stars were normally regarded as the bringers of rains and symbols of the cosmic order. In this way, in Iranian Late Antiquity, the five planets, apparently unknown in Avestan, were demonized and invested with all the negative influences affecting human beings. In other words, they inherited the hostile role played in the framework of Avestan uranography by the Pairikās or ‘starred-worms’, i.e. the falling stars. Thus, the planets, although they had earlier been given the proper names of prominent divinities, came to be demonized, but, because of the long and current use, their denominations were not changed. This explains why we have a planetary demon called Ohrmazd (Jupiter), whose name is the same as that of the highest Mazdean divinity, who corresponded exactly to Marduk (= Jupiter). In their own turn, the Manichaeans demonized not only the planets,<sup>38</sup> but also stars and constellations; only the two Luminaries, the Sun and the Moon, were exempted, although this radical process of demonization of the astral beings shows some contradictions.<sup>39</sup> One, and among the most relevant ones, is exactly that of Sadwēs. It is probable that, particularly in the Parthian Manichaean framework, the positive role of Satauuāēsa was separated from that of a proper star, and that his association with Anāhīd determined his equation with the Maiden of Light,

---

36 1951, p. 908, n.3, 910.

37 PANAINO 1993; 1995, *passim*.

38 When sources refer to seven planets, the additional two were not the Sun and the Moon, but the lunar knots; see SUNDERMANN 1973, p. 45, n. 13; PANAINO 1997.

39 See PANAINO 1997, pp. 268–273.

whose astral function is in any case evident, although, in the Manichaean context, it was no longer properly that of a star as such.

The connections of Sadwēs with Tištar (Av. Tištriia) and also with Mihr (Av. Miθra) contributed to enforce the link with the image of the Third Messenger. In fact, Sadwēs, as a minor celestial actor, was much more transformable and adaptable to a new framework such as the Manichaean one. Such a mythological transfiguration would not been possible with Tištar, whose role was more important and whose identity was inseparable from that of a prominent astral masculine divinity. Contrariwise, in Avestan, Satauaēsa, although he operates like a star, apparently is never called *stār-*; it is only in the Pahlavi sources that Sadwēs is undoubtedly presented as one of the *axtarān* ‘stars’. Furthermore, we must note that a potentially fitting equation of the Maiden of Light directly with Anāhīd, as postulated by CUMONT,<sup>40</sup> would have been too charged with the overwhelming importance of this female Mazdean divinity, in particular in the framework of Iranian kingship, and made more difficult by her reversed negativization in the astrological context.<sup>41</sup> In fact, the identification of Venus with Anāhīd was current not only in Mazdean astronomy and astrology, but also in the Manichaean tradition, which, accepted an earlier stabilized pattern.<sup>42</sup> Thus, the transfer of characteristics by Anāhīd, taken as a divinity, to Sadwēs, maintained and adapted as an astral divinity but no longer regarded as a proper star as in the Zoroastrian tradition, took place *via* the direct confrontation between Venus and the General of the Southern stars.

The present discussion gives to me the opportunity to touch, at least in brief, the problem of the relation between the Maiden of Light and the Twelve Maidens. We know that both are connected, particularly in the Coptic tradition, with the Third Messenger, but also that both are mentioned with relation to the myth of the seduction of the Archons. If it is impossible to state that they are the same image and figure, an oversimplistic solution, in my opinion the relation between them is strongly functional. The feminized Sadwēs, as an *alter ego deguisé* of Anāhīd, is a seducer, who operates in heavens, moving around and producing clouds and rains thanks to the light emitted by the demons. Although Sadwēs is no longer clearly identifiable as a star in the Manichaean context, she behaves as an astral transfiguration, which paradoxically results in the more similar (because of her turning around) image of a planet (i.e. Venus), although not demonized. The indefiniteness of the astral identity of Sadwēs takes advantage of a kind of ambiguity, in which this bright Maiden is not a precise astral body, although she moves in the celestial dimension and seduces the Archons. The movement of the Maiden can be imaged as occurring throughout the, now demonized, twelve Zodiacal constellations, of

---

40 1908, pp. 64–68; cf. BOYCE 1951, p. 909.

41 GNOLI 2009, pp. 143–145, 150–153; PANAINO 2009a.

42 PANAINO 1995, p. 69, n. 40. See also my article “Planets” in the web edition of the *Encyclopædia Iranica*.

which the Twelve Maidens are only a symbolic transfiguration. For instance, as M. BOYCE<sup>43</sup> too thought against the opinion of DE MENASCE,<sup>44</sup> the narration of the rain-myth, contained in the anti-Manichaean chapter XVI of the Pahlavi-Pāzand apologetic treatise *Škand Gumānīg Wizār*, is doubtless “closely connected with that of the seduction of the Archons”. In paragraphs 28–37,<sup>45</sup> this source clearly states that rain is the seed of the *Mazandarān*, the demons tied to the sphere; the light that they had previously eaten can now be liberated thanks to a particular stratagem. Thus, the ‘Twelve Glorious Daughters of Zurwān’ (*dvāzdahq Xvarīgq Duxtarq i Zurvqn*)<sup>46</sup> provoke concupiscence and sexual excitation in the *Mazandarān* demons,<sup>47</sup> who ejaculate light through their own semen, which, falling on earth, makes the trees, plants and grains grow. The twelve Maidens are not the single Maiden of Light, but their role in this case is the same. The equation between her and Sadwēs, originally a star but also a transfiguration of the planet Venus (Anāhīd), permitted a new adaptation of this myth. Thus, the Twelve Maidens could represent the power of the Zodiacal constellations (formally demonized in Manichaeism), in which the Maiden of Light, equated to Sadwēs-Anāhīd (i.e. to a star and a planet, both demonized in this tradition), appears.

But there is another remarkable fact, which has not yet been fully underlined, which demonstrates that the original stellar role of Satauaēsa/Sadwēs was really known by Manichaeans and, thus, adapted to their mythology. The role played by Sadwēs as the General of the South in the astral battle against the planets was not *per se* significant in Manichaeism, because both kinds of astral bodies (fixed stars and planets as well) had apparently been demonized, but the fact that this antidemonic action was played out in the celestial zone of the South was absolutely significant for a Manichaean observer. In fact, differently from the Mazdean background where the quarter of the demons was the North, the Manichaeans considered the South to be the demoniac cardinal point, and the Southern position attributed to Sadwēs was therefore very fitting to her new function as the seducer of the Archons and producer of rains and clouds, the Maiden of Light.

Although Manichaeism demonized the stars, this process seems to have mostly involved the Zodiac, which was, as we have seen, presented under other allusive forms just as in the case of the Twelve Maidens. With regard to

43 1951, pp. 909–910.

44 1945, p. 260, in the note to par. 14.

45 See DE MENASCE 1945, pp. 253–256; for earlier translations see WEST 1885, p. 245; SALEMANN 1904, p. 19. Cf. also CUMONT 1908, pp. 60–61, n. 1. See also the new translation offered by CERETI in GNOLI 2006, p. 241.

46 See DE MENASCE 1945, p. 254, 31.

47 It is interesting to note that a demon of Māzan (probably to be connected with the region of Māzandarān) appears in the framework of the rain-production process performed by Tištar, according to ch. XCII of the *Dādestān ī Dēnīg* (see GIGNOUX 1998, p. 391).

the so called extra galactic stars, i.e. to the stars belonging to the Milky Way, which, to a certain extent is included in the Column of Light, such a demonization is not at all clear, and probably, as I have already suggested in earlier times,<sup>48</sup> it was not really carried out. For instance, the General commanding the stellar zone outside of the ecliptic was called in Pahlavi Mazdean sources the *Farreh ī Dēn* or, as HENNING wrote,<sup>49</sup> ‘the Tyche of the Religion’, which was probably associated with the Milky Way or the galactic sphere. The same divinity is known also in Manichaean Middle Persian, Parthian and Sogdian sources respectively as *Farah ī dēn* [fr̥h’y dyn],<sup>50</sup> *Dēn Farrah* [dyn fr̥h],<sup>51</sup> *dēn-farn* or *dēn-mazdayazn βayī*,<sup>52</sup> while in Man. Uigur documents it was named *Nom-qutī*.<sup>53</sup> In the Manichaean framework she embodies, as in the Zoroastrian tradition, the Church, but represents the ‘Nous’ too.<sup>54</sup> This and other examples show that *Sadwēs*, as a non-Zodiacal star, was probably considered to be of different nature and, thus, not subjected to the demonization we would have expected.

## Abbreviations

BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society.
SP	Selected Papers (see HENNING 1977).
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

## Bibliography

- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1932): *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I, Berlin, *SPAW*, 10, pp. 173-222 [= 1977 (*SP*), I: 1-48].
- BOMBACI, ALESSIO (1965): *Qutluy bolzun! A Contribution to the history of the concept of ‘fortune’ among the Turks (Part one)*. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* 36, pp. 284-291.

---

48 PANAINO 1997, pp. 270-273.

49 1942, p. 240.

50 SUNDERMANN 1979, p. 102, 132, n. 237; DURKIN-MEISTERERNST 2004, p. 151.

51 SUNDERMANN 1979, p. 102, 132, n. 238; DURKIN-MEISTERERNST 2004, pp. 154-155.

52 See again HENNING 1942, p. 240, n. 3, where *dēn-mazdayazn βayī* is mentioned with reference to M 140, a source in which the role of the Maiden of Light in the production of rains and clouds is attested (see BOYCE 1951, p. 909). Cf. SUNDERMANN 1979, p. 102, 132, n. 239.

53 About *qut* see BOMBACI (1965; 1966) and GNOLI (1982). Cf. HENNING 1942, p. 240.

54 SUNDERMANN 1979, p. 102, 132, n. 236.

- BOMBACI, ALESSIO (1966): Qutluy bolzun! (Part two). In: *Ural-Altäische Jahrbücher* 38, pp. 13-44.
- BOYCE, MARY (1951): Sadwēs and Pēsūs. In: *BSOAS* 13/4, pp. 908-915.
- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 43).
- BOYCE, MARY (1975): *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Texts with notes, Téhéran/Liège (Acta Iranica 9).
- BRUNNER, CHRISTOPHER J. (1987): Astrology and Astronomy in Iran. ii. Astronomy and Astrology in the Sasanian period. In: EHSAN YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica*, II, 8, London/New York, pp. 862-868.
- CERETI, CARLO G. (2006): Testi Medio-Persiani. In: GHERARDO GNOLI / ANDREA PIRAS (eds.), *Il Manicheismo*. Vol. II. *Il mito e la dottrina. I testi copti e la polemica antimanichea*, Milano, pp. 235-248.
- CUMONT, FRANZ (1908): *Recherches sur le Manichéisme*. I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles.
- DEMARIA, SERENA (1998): *I capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia copti manichei. Traduzione e commento*, Imola (Archeologia e Storia della Civiltà Egiziana e del Vicino Oriente Antico, Materiali e Studi 3).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaean Texts*. Vol. III. *Texts from Central Asia and China*. Part 1. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia).
- GARDNER, IAIN (1995): *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden.
- GERSHEVITCH, ILYA (1967): *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- GIGNOUX, PHILIPPE (1998): Le mécanisme de la pluie entre le mythe et l'expérimentation (*Dādestān ī Dēnīg* 92). In: *Iranica Antiqua* 23, pp. 385-392.
- GIGNOUX, PHILIPPE / AHMAD TAFAZZOLI (1993): *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*, Paris.
- GNOLI, GHERARDO (1982): 'Qut' e le montagne. In: ALDO GALLOTTA / UGO MARAZZI (eds.), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, pp. 251-261.
- GNOLI, GHERARDO (2009): Some Notes upon the Religious Significance of the Rabatak Inscription. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (eds.), *Exegisti Monumenta. Festschrift in honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, pp. 141-159.
- HENNING, WALTER BRUNO (1942): An Astronomical Chapter of the Bundahishn. In: *JRAS*, pp. 229-248 [= 1977 (*SP*), II, pp. 95-114].
- HENNING, WALTER BRUNO (1948): A Sogdian fragment of the Manichaean Cosmogony. In: *BSOAS*, pp. 306-318 [= 1977 (*SP*), II, pp. 301-313].
- HENNING, WALTER BRUNO (1977): *Selected Papers*, I-II. Téhéran/Liège (Acta Iranica 14-15).
- LIDZBARSKI, MARK (1925): *Ginzā. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen/Leipzig.

- MACKENZIE, DAVID NEIL (1964): Zoroastrian Astrology in the *Bundahišn*. In: *BSOAS* 27, pp. 511-529.
- MALANDRA, WILLIAM WARREN (1971): *The Fravaši Yašt; Introduction, Text, Translation and Commentary*. A Dissertation in Oriental Studies presented to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of the University of Pennsylvania [...]. Authorized facsimile. University Microfilms International (1981). Ann Arbor, Michigan/London.
- MENASCE, JEAN DE (1945): *Une apologétique mazdéenne du IX<sup>e</sup> siècle. Škand-Gumānik-Vīčār, la solution décisive des doutes*, Fribourg-en-Suisse.
- PAKZAD, FAZLOLLAH (2005): *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. *Kritische Edition*, Tehran.
- PANAINO, ANTONIO (1990): *Tištrya*. Part I. *The Avestan Hymn to Sirius*, Roma (Serie Orientale Roma LXVIII, 1).
- PANAINO, ANTONIO (1993): Considerazioni sul lessico astronomico-astrologico medio-persiano. In: *Lingue e Culture in Contatto nel Mondo Antico e Altomedievale. Atti dell' VIII Convegno Internazionale dei Linguisti, tenuto a Milano nei giorni 10-12 Settembre 1992*, Brescia, pp. 417-433.
- PANAINO, ANTONIO (1995): *Tištrya*. Part II. *The Iranian Myth of the star Sirius*, Roma (Serie Orientale Roma LXVIII, 2).
- PANAINO, ANTONIO (1996): (Av.) *Dužyārya-*, (O.P.) *dušiyāra-*. In: EHSAN YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica*, Vol. VI,\* Costa Mesa, California, pp. 615-616.
- PANAINO, ANTONIO (1997): Visione della volta celeste e Astrologia nel Manicheismo. In: LUIGI CIRILLO / ALOÏS VAN TONGERLOO (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi: «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»*. Arcavacata di Rende - Amantea, 31 August - 5 September, Lovanii/Neapoli, pp. 249-295.
- PANAINO, ANTONIO (1998): *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo*, Roma (Serie Orientale Roma LXXIX).
- PANAINO, ANTONIO (1999): The Cardinal Asterisms in the Sasanian Uranography. In: RIKA GYSELEN (ed.), *La Science des cieux. Sages, mages et astrologues*, Bures-sur-Yvette (Res Orientales XII), pp. 183-190.
- PANAINO, ANTONIO (2005): Yt. 8, 8: *stārō kərəmā* o *stārō.kərəmā*? «Stelle infuocate» o «Stelle-verme»? In: GÜNTER SCHWEIGER (ed.), *Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmidt. Indische, iranische und indogermanische Studien dem Verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag*, Taimering (Riekofen), pp. 455-463 (really published in 2006).
- PANAINO, ANTONIO (2008): Again about α Cygni in the Sasanian Astronomical Tradition. In: ZOHREH ZARSHENAS / VIDA NADDAF (eds.), *Papers in Honour of Professor B. Gharib*, Tehran, pp. 33-39.
- PANAINO, ANTONIO (2009a): The Bactrian Royal Title βαγ[η]-ζνογο/βαγο-ηζνογο and the Kušān Dynastic Cult. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (eds.), *Exegisti Monumenta. Festschrift in honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, pp. 331-346.
- PANAINO, ANTONIO (2009b): Sasanian Astronomy and Astrology in the Contribution of David Pingree. In: GHERARDO GNOLI / ANTONIO PANAINO (eds.), *Kayd*.

- Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in memory of David Pingree*, Roma (Serie Orientale Roma CII), pp. 73-103.
- PINGREE, DAVID (1983): Astrology and Astronomy in Iran. i. History of Astronomy in Iran, pp. 858-862. iii. Astrology in Islamic Times, pp. 868-871. In: EHSAN YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica*, II, 8. London/New York.
- POLOTSKY, HANS JAKOB / ALEXANDER BÖHLIG (1940): *Kephalaia. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Band I. 1. Hälfte (Lieferung 1-10). Mit einem Beitrag von HUGO IBSCHER, Stuttgart.
- RIGGI, CALOGERO (1967): *Epifanio contro Mani. Revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio*. Haer. LXVI, Roma.
- SCHLERATH, BERNFRIED (1968): *Awesta-Wörterbuch. Vorarbeiten II. Konkordanz*, Wiesbaden.
- SALEMANN, CARL (1904): Ein Bruchstück Manichaeischen Schrifttums im Asiatischen Museum (mit einem Facsimile). In: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, 6, 6 (VIII<sup>e</sup> Série), pp. 1-26.
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von FR. GEISSLER*, Berlin (Berliner Turfantexte IV).
- SUNDERMANN, WERNER (1979): Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: *Altorientalische Forschungen* 6, pp. 95-133.
- SUNDERMANN, WERNER (2001): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*. Herausgegeben von CHRISTIANE RECK, DIETER WEBER, CLAUDIA LEURINI, ANTONIO PANAINO, Roma (Serie Orientale Roma LXXXIX, 1, 2).
- VAN LINDT, PAUL (1992): *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 26).
- WEST, EDWARD WILLIAM W. (1885): *Pahlavi Texts*. Part III, Oxford (Sacred Books of the East 24).
- WOLFF, FRITZ (1910): *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Leipzig.



# Fragmente von Büchern – Zwei Sammelhandschriften im Vergleich

CHRISTIANE RECK (Berlin)

## I.

Unter den mitteliranischen manichäischen Fragmenten in soghdischer Schrift in der Berliner Turfansammlung befindet sich auch eine Sammelhandschrift, die besonderes Interesse verdient.<sup>1</sup> Zwei Blätter sind sehr gut erhalten und der Fachwelt bekannt: So 14410 und So 14411. Die Handschrift wurde als Ms. 31 ausführlich von WERNER SUNDERMANN im „Sermon von der Seele“ beschrieben.<sup>2</sup> Dort sind auch die Verwirrungen in Bezug auf die Bezeichnung dieser Blätter ausgeführt, die dadurch entstanden sind, dass die Fragmente im Museum für Asiatische Kunst (Berlin), auf den Fotos der Berliner Sammlung und in der Fotosammlung in Hamburg unterschiedlich bezeichnet worden waren. So 14411 liegt im Museum für Asiatische Kunst unter der Signatur MIK III 200. In Hamburg wurde das Foto lange Zeit unter der Signatur 14410 aufbewahrt. Daher muss man bei Publikationen damit rechnen, dass die Fragmente unterschiedlich zitiert werden.

Neben diesen beiden Blättern können noch die folgenden Fragmente dieser Handschrift zugeordnet werden (s. Tabelle 1): So 10900, So 14415, So 14425–So 14430, So 14460–So 14462, So 18102, So 18113 und So 18152. Außer dem alttürkischen Text auf So 14411 I sind auch Zwischenüberschriften alttürkisch in soghdischer Schrift bzw. sprachlich gemischt (So 14411, So 14415) und in Runenschrift (So 14426, So 14429) zu finden, möglicherweise auch baktrische Buchstaben (So 14430). In Glossen mit Eigennamen werden die soghdische und die manichäische Schrift benutzt. Die alttürkischen Zwischenüberschriften und der alttürkische Text auf So 14411 I weisen diese Handschrift als von einer türkischsprachigen Gemeinde genutzt aus. Der Fundort dieser Handschrift wie auch der noch vorzustellenden zweiten ist nach LE COQ ein Gewölbe des nordwestlichen Teils von Ruine K in Qočo.<sup>3</sup>

Das Blattfragment So 10900 ist von W. B. HENNING als Teil einer soghdischen Version des *Xwāstwānīft* erkannt und in *Sogdica* publiziert worden.<sup>4</sup> Im

---

1 RECK 2010, S. 71–73.

2 SUNDERMANN 1997, S. 41–42.

3 LE COQ 1919, S. 9 u. 12.

4 HENNING 1940, S. 63–66.

Zusammenhang mit dem Sermon von der Seele edierte W. SUNDERMANN den Hymnus auf den Sonnengott, der auf So 14410 II erhalten ist und vermutlich auf So 14411 II endet.

Es muss mindestens ein Blatt zwischen So 14410 und So 14411 fehlen, da die Texte auf So 14410 I und So 14411 I keinen Zusammenhang und keinen Übergang aufweisen.<sup>5</sup>

Zwei Fragmente konnten als Teil des Hymnenzyklus *Huyadagmān* identifiziert und veröffentlicht werden. Bemerkenswert ist die dialogische Angabe 'Erwählter' (*δγn β'γ*) und 'Hörer' (*nyws'k*).<sup>6</sup> Ein großer Teil von So 14411 II und die Texte auf So 14415 II und So 18113 sind Manis Psalmen (genauer: den *Qšūdagān Āfrīwan*) zugeordnet und von DESMOND DURKIN-MEISTERERNST und ENRICO MORANO publiziert worden.<sup>7</sup>

Der alttürkische Text von MIK III 200 I = So 14411 I bewahrt drei alttürkische Hymnen, die A. V. LE COQ in *Türkische Manichaica II* publiziert hat, 1. Hymnus an die Morgenröte<sup>8</sup>, 2. An die vier großherrlichen Wesenheiten und 3. Über das Schicksal der Seele nach dem Tode.<sup>9</sup> Die Überschriften zu zweien dieser drei Texte sind soghdisch mit einer parthischen Titelangabe.<sup>10</sup>

So 14410 I bewahrt einen umfangreichen Omentext, dessen Veröffentlichung noch aussteht. Einen Omentext stellt auch das aus mehreren kleinen Einzelstücken zusammensetzbare Blattfragment So 14425+So 14427+So 14428+So 14460+So 14462/r/1–v/5/ dar, in dem Vorhersagen für die einzelnen Tage eines Monats getroffen werden. Daran schließt sich mit den Zeilen v/7–19/ die Beschreibung an, wie das Leben in den Körper kommt. Diese Beschreibung findet man in großer Übereinstimmung ebenfalls auf M 142. Hier ist der Text auf Soghdisch in manichäischer Schrift aufgezeichnet, wodurch sich einzelne Lesungen klären.

Das sehr stark zerstörte Blatt So 14415 bezeugt Reste von zahlreichen Hymnen, wenn auch manchmal nur noch durch ihre alttürkischen Zwischenüberschriften erkennbar. Die Hymnen werden als *bo xwānta basakī bašik-lar ol* 'Nachmahlhymnen' (I/r/19/ und v/18/) und *bašlantī (mars)isn (yi)mki bašik [ol]* 'Hymnen auf Mār Sīsīn-Yimki' (I/v/7/) bezeichnet. Die zum Teil parthischen und zum Teil mittelpersischen Hymnenreste weisen auf Gott Ohrmezd, den Urmenschen, (r/1–4/), und enthalten einen Lobpreis der Engel (r/6–12/). Der Engellobpreis r/6–10/ hat Parallelen auf M 19, So 10678 und So 18130,

5 SUNDERMANN 1997, S. 42.

6 RECK 2005.

7 DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010, S. 26–31, 46–49.

8 Der Titel *β'm βγ'γ nw'k p'š*, bezeichnet die Melodie, nach der der Hymnus zu singen ist. Die angegebene Gottheit *β'm βγ'γ* wird interpretiert als 'der Große Baumeister', s. SUNDERMANN 1979, S. 99 und Fn. 12 und 14, S. 117, wörtl. ist *β'm* aber 'Glanz, Morgenröte', worauf sich auch der folgende Text bezieht.

9 WILKENS 2000, S. 283, Nr. 311. Die Neuedition des dritten Hymnus findet sich in WILKENS 2009, S. 322–328.

10 RECK 2006, S. 122 (Kat.-nr. 153, Endnote 1).

wodurch der Text gut ergänzt werden konnte.<sup>11</sup> Die Nachmahlhymnen preisen die Lichtseele, den Lichtzwilling, Gott Zurwān und Mani. Die kleinen Bruchstücke, So 14426, So 14429 und So 14430, bewahren ebenfalls Reste von alttürkischen Überschriften sowie mittelpersische und parthische Hymnen. Die Wortreste und die Überschriftenteile können auf Šād Ohrmezd<sup>12</sup>, den Heiligen Geist oder Gott Ohrmezd bezogen werden.

Wir wissen nicht, ob eine Handschrift bedeutet, dass die Fragmente tatsächlich auch zu einem Buch gehörten. Warum sollen nicht mehrere Bücher vom selben Schreiber in derselben Handschrift geschrieben worden sein?<sup>13</sup> Die buddhistischen alttürkischen Bücher sind sich oft sehr ähnlich. Der im Verhältnis dazu sehr geringe Umfang manichäischer Funde lässt nur wenig gesicherte Aussagen zu. Gehen wir nun erst einmal davon aus, dass die Handvoll Fragmente, die sich sicher einer Handschrift zuordnen lassen, auch von einem Buch stammen.

Es fällt auf, dass die Handschrift dieses Buches nicht wirklich einheitlich ist. Die erhaltenen Doppelblätter und Doppelblattreste belegen eine feinere und eine kräftigere Schrift im selben Duktus. Das ist eher als unüblich zu bezeichnen. Auf So 14410 ist dieser Unterschied allerdings nicht vorhanden.

In der etwas stärkeren Handschrift sind der von W. SUNDERMANN publizierte Hymnus auf den Sonnengott auf So 14410 II und So 14411 II und Teile des *Qšūdagān Āfrīwan* auf So 14411 II, So 14415 II und So 18113 erhalten. Die Passagen aus Manis Psalmen liegen ziemlich weit auseinander, so dass fehlende Blätter zwischen den erhaltenen anzunehmen sind.

## II.

In dieser mischsprachlichen Sammelhandschrift sind Fragmente solcher bedeutender Werke wie des *Xwāstwānīft*, des Hymnenzyklus *Huyadagmān*, Teile von Manis Psalmen, usw. vereint. Dieselben Werke, das *Xwāstwānīft* und die parthischen Hymnenzyklen sowie andere Hymnen, sind in einer anderen mischsprachlichen Sammelhandschrift in manichäischer Schrift ebenfalls enthalten. Bisher wurden die manichäischen Texte oft sehr isoliert betrachtet. Genau diese beiden Handschriften allerdings hat A. VON LE COQ bereits in der Einleitung zu *Türkische Manichaica II* in einen Zusammenhang gestellt, als er die beiden eschatologischen Hymnen nacheinander edierte, ebenso H. J. KLIM-

11 RECK 2006, S. 123 (Kat.-nr. 153).

12 IRIS COLDITZ danke ich für den Hinweis, dass U 175, ein alttürkisches Fragment in Runenschrift, ebenfalls Reste von Hymnen auf Šād Ohrmezd bewahrt, s. WILKENS 2000, S. 468-469 (Kat.-nr. 588).

13 J. WILKENS geht in seiner Untersuchung dieser Sammelhandschrift von verschiedenen Schreibern aus, s. WILKENS 2009, S. 320.

KEIT.<sup>14</sup> Sie haben sich allerdings nur auf diese beiden alttürkischen Texte bezogen. Eindrucksvoll hat J. WILKENS diese beiden Hymnen neu bearbeitet und die in ihnen auftretende Dämonin motivgeschichtlich verankert.<sup>15</sup> Er hat in seinem Artikel auch die ursprünglichen Buchformen und den Zusammenhang der mitteliranischen und der alttürkischen manichäischen Texte betrachtet. Dies soll hier anhand der mitteliranischen Texte vertieft werden.

### III.

Kommen wir somit zu der zweiten Handschrift, s. Tabelle 2. Anhand von einzelnen erhaltenen Bindelöchern und abgerundeten äußeren Ecken können wir darauf schließen, dass auch diese ungewöhnliche quadratische Blattform ursprünglich zu Doppelblättern gehörte, die einen Kodex bildeten. Aber nur M 6261 bewahrt Reste eines Doppelblattes. Wir können sehen, dass auch hier zwei verschiedene Handschriften vorliegen. Die eine enthält einen größeren Teil der Hymnenzyklen *Angad Rōšnān* und *Huyadagmān* (Hymn Cycles)<sup>16</sup>, weitere Hymnentexte und das alttürkische *Xwāstwānīft*. Sie ist ohne obere und untere Bögen und Finalstriche 2 mm hoch. Die größere ist 3 mm hoch. Leider ist auf M 6261 so wenig erhalten, dass die Sprache oder gar der Inhalt der Texte dieses Fragmentes nicht festgestellt werden können. Ein Wort /v/5/ (*bw*)(*'n*) lässt auf die parthische Sprache schließen. M 6239 bewahrt noch etwas mehr von dieser größeren Handschrift. Offenbar gehören auch die Fragmente U 34 und U 54 dazu. Es tritt uns hier also dasselbe Phänomen von zwei verschiedenen großen Handschriften innerhalb eines Manuskripts entgegen. Man muss bei diesen Fragmenten im Gegensatz zur zuerst besprochenen Sammelhandschrift feststellen, dass auch der Duktus der Handschriften verschieden ist. Die Handschrift des *Xwāstwānīft* und der Hymn Cycles ist kantiger. Ein besonders repräsentatives Blatt der Cycles ist M 6222. Es ist 14 (H) x 13 (B) cm groß, und der Schriftspiegel beträgt 10,2 (H) x 9,8 (B) cm. Die abgerundeten äußeren Ecken und die Bindelöcher ermöglichen die rein formale Seitenzuweisung. Die rote Rand- und Zeilenliniierung ist nicht mehr überall erkennbar. Das alttürkische Blatt U 7 ist 13,8 cm hoch und 13,5 cm breit. Ein Vergleich der Maße der Blätter und der Schriftspiegel ergibt, dass die Höhe der Blätter relativ konstant zwischen 13,5 cm (M 6232) und 14,0 cm (M 6222) im Durchschnitt bei 13,8 cm liegt. Damit korreliert eine Schriftspiegelhöhe von 10,2 cm (M 6221) bis 11,0 cm (U 34, U 54) im Durchschnitt bei 10,5 cm. Die Blattbreite schwankt zwischen 11,5 cm (M 6240) und 14,8 cm (M 6221) im Mittel von 13,2 cm. Die Schriftspiegelbreite schwankt zwischen 8,5 cm (M 6233) und 12,0 cm (M 6221) und liegt im Mittel bei 10,1 cm. Um eine

14 KLIMKEIT 1989, S. 228–230.

15 WILKENS 2009.

16 SUNDERMANN 1990, S. 37, MS 18.

gleichmäßige Kante zu erreichen, müssen die inneren Blätter einer Lage schmäler sein als die äußeren. Kann man so annehmen, dass die breiteren Blätter wie M 6220, M 6221, U 34 und U 54 äußere Blätter waren und M 6240, M 6230, M 6232 und M 6233 sich mehr im Inneren einer Lage befanden? Spricht die relative große Schwankung für dicke Lagen?

Bemerkenswert sind die oben schon genannten Namensglossen. Sowohl So 14415 als auch U 7 weisen solche auf. Die Glosse auf U 7 befindet sich in der oberen äußeren Ecke. Sie ist eingerahmt durch vier langgezogene  $\perp$ .<sup>17</sup> Eine erste Transliteration hat A. v. GABAIN publiziert.<sup>18</sup> Die Lesung der Wörter bereitet nur an ganz wenigen Stellen Probleme, wohl aber das Verständnis der einzelnen Namen. Nach einer Konsultation mit PETER ZIEME soll hier eine aktualisierte Transliteration vorgestellt werden:

/1/ (r')ymst /2/ frzynd 'b' /3/ 'rswn 'yl /4/ ''sy m/'y'w' /5/ hryy/w kÿ'. Vermutlich handelt es sich um Namen. Zumindest ist der mp. Name *Rāymast Frazend* eindeutig. Sehr bemerkenswert ist, dass es genau der Name der Person ist, die sich selbst in dieser *Xwāstwānīft*-Handschrift und auf diesem Fragment als individuell Beichtenden (r/8) benennt, wie auch schon A. v. GABAIN festgestellt hat. Fraglich ist bereits, ob das nachfolgende *Aba* 'Pater' ein Titel oder der nächste Name ist, da die Verteilung der Namensteile offensichtlich nicht den Zeilen entspricht, weil 'yl (*Il*) immer erster Namensbestandteil ist.<sup>19</sup> Von den Wörtern der Z. /3–5/ sind nur 'yl (*Il*) und kÿ' (*Qaya*) als alttürk. Namen bzw. Namensbestandteile belegt. kÿ' könnte auch als Diminutiv bzw. Laszativsuffix (*-kiya*) aufgefasst werden.<sup>20</sup>

Kann es sich bei diesem kÿ' (*Qaya*) um denselben Namen oder gar um dieselbe Person wie auf M 6230 (kÿ'*h*) handeln? Dort ist es eine Rubrik, die SCHAEDEr noch als 'Halleluja'<sup>21</sup> interpretierte, die bei D. DURKIN-MEISTERERNST<sup>22</sup> als vermutlich türk. Eigennamen angegeben und üblicherweise als Stiftername interpretiert wird. Oder bedeutet das *hryy kÿ'* auf U 7, dass man doch dreimal (parthisch) Halleluja zu singen habe?

Die Namen in der Glosse von So 14415 sind weniger deutlich lesbar:

1. Kolumne: /1/ [k'ry](n)δ'š-'m<sup>23</sup> /2/ [1–2](.)'r z-'δk'n oder z-'δkk<sup>24</sup> /3/ [1–2](f)rz-ynt<sup>25</sup>

17 PETER ZIEME danke ich für den Hinweis, dass die Zahl vier, uig. *tört*, mit *t* beginnt und mit *t* endet. Es ist offenbar eine mehrdeutige Spielerei um den Anfangsbuchstaben des ersten Wortes auf dieser Zeile *ṅgrym tāngrim* 'mein Gott'.

18 v. GABAIN 1965, S. 236.

19 Hinweis P. ZIEME.

20 Für alle diese Ausführungen danke ich P. ZIEME.

21 SCHAEDEr/REITZENSTEIN 1926, S. 290.

22 DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 371.

23 Die erste Zeile der ersten Kolumne ist in manichäischer Schrift geschrieben, was in RECK 2006, S. 123, Anm. 1 zu ergänzen ist. Die Ergänzung [k'ry](n)δ'š-'m 'mein Bruder' basiert auf einem Vorschlag von P. ZIEME. Es ist die Frage, wie hoch der begren-

2. Kolumne: /1/ (...) /2/ šxry(r) /3/ 'ry'mn /4/ γwt /5/ (m)wrw'<sup>26</sup>

3. Kolumne: /1/ (...) /2/ (š...) /3/ (...) pw /4/ γ/xr /5/ stw.<sup>27</sup>

Frei von Zweifeln sind die mp. Namen Šahriyār, Aryāman und Murwā sowie alttürk. *Qut* in der 2. Kolumne. Wenn man in der 3. Kolumne *pw* / *xr* zu *Puhr* zusammenzieht<sup>28</sup>, was ist dann *stu* am Ende? *Puhrist* wäre auch denkbar, aber was soll das bedeuten?

Die uigurischen Fragmente sind als Teil des *Xwāstwānīft* von A. v. LE COQ<sup>29</sup> und J. P. ASMUSSEN<sup>30</sup> (Handschrift C bei ZIEME) publiziert worden. Außer den Fragmenten der parthischen Hymn-Cycles, *Angad Rōšnān* und *Huyadagmān*, die deutlich an der strophischen Gliederung zu erkennen und von M. BOYCE 1954 publiziert worden sind (s. a. SUNDERMANN 1990, S. 20 u. 37, MS 18), wurden bisher nur die beiden folgenden Fragmente veröffentlicht:

1. M 6232 mit einem parthischen alphabetischen Mani-Hymnus, der den Bēmahymnen im weitesten Sinne zugeordnet wurde. Er ist schon vielfach bearbeitet worden. SCHAEDEER nahm in seiner Publikation an, dass dieser Hymnus sich auf M 6230 fortsetzte. Das ist aber ausgeschlossen, da der entsprechende Teil auf M 6230 mittelpersisch und auch nicht nachweislich alphabetisch ist.<sup>31</sup>

2. M 6255–6257 mit dem Anfang eines Montagshymnus und dem Ende eines Mani-Hymnus, beide parthisch und ediert in RECK 2004, S. 131–132.

Das Blatt M 6230 präsentiert einen zu einem großen Teil erhaltenen mittelpersischen Hymnus, der als Preis der Lichtgesandten bzw. der Engel bezeichnet werden kann. Auch das Ende des vorigen Hymnus enthält die im Gesandtenlobpreis häufig verwendeten Formeln *dyn ywjdhr* (heilige Kirche) und *hmg š'dyh* (ganze Freude). Der folgende Hymnus beginnt mit: 'fur'm 'wš 'yst'γ'm frzynd'n 'yg drwdyy, frystg'n rwš'n'n ky dyn p'ynd 'Wir loben und preisen die Kinder des Heils, die lichten Gesandten, die die Religion schützen.', wendet sich dann an die 'Herrin der Geister' (*w'xš'n b'nwk*) und 'Tochter des

---

zende Finalstrich des m der ersten Zeilen des Haupttextes ging und ob somit genügend Platz zur Verfügung stand. Ich danke P. ZIEME dafür, dass er mir seine Notizen und das Handout zu einem Vortrag zu diesem Problemkreis zur Verfügung gestellt hat, sowie I. COLDITZ für ihre Hilfestellungen bei der Lektüre und Interpretation dieser Namensglossen.

24 YUTAKA YOSHIDA danke ich für den Lesungsvorschlag: z-'δkk. Es bezeichnet pa. bzw. mp. z-'δk'n 'Kinder', bzw. z-'δkk 'Kind'.

25 Mp. und pa. 'Kind'.

26 Das finale ' ist in manichäischer Schrift geschrieben.

27 Die Lesungen in DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010, S. 46, Fn. a weichen davon in manchen Details ab.

28 s. auch DURKIN-MEISTERERNST/MORANO 2010, S. 46, Fn. a.

29 LE COQ 1911.

30 ASMUSSEN 1965, S. 167–179.

31 Bei den Publikationen in BOYCE 1975, Text cl a und KLIMKEIT 1979, S. 125–126, ist dies korrigiert worden.

Herrschers' (*dwxt 'yg šhry'r*), was SCHAEDEER mit der Lichtjungfrau identifiziert. Dies erinnert im Sprachgebrauch an M 4b ['Söhne der Rechten' (*dšn frzynd'n*)]. Der Text nennt des Weiteren die 'Tod der im Finsteren fleischlich und geistlich Geborenen' (*mrg 'yg t'r ghwdg('n w'xs'yg ('wt) tnygyrd*) und endet mit der Aufzählung der Engel. Jakob und Kaftinus sind lesbar. Der Text dazwischen ist nicht nur wegen des schlechten Erhaltungszustand schwierig zu lesen und zu interpretieren.

Bisher konnte in den Engel/Gesandtenlobpreisen kein entsprechender Text gefunden werden, der uns bei der Lesung und Interpretation dieses Hymnus entscheidend weiter geholfen hätte.<sup>32</sup> Wichtig ist aber, dass überhaupt ein Preis der Gesandten nachweisbar ist, da diese auch in der anderen Handschrift enthalten sind.

M 6233, das aus drei auseinander gebrochenen Stücken (a–c) besteht, enthält Zeilenanfänge und Zeilenenden, deren Stichworte auf Mani, Jesus oder den Sonnengott bezogen werden können.

M 6241 kann als Hymnus auf den Sonnengott interpretiert werden. Die Begriffe 'Landesherr' (*dhybyd*), 'Gottesgeschöpf' (*yzdygyrd*), 'Totenerwecker' (*murd'xyz*) sind zwar weit verbreitet, aber auch oft auf den Sonnengott bezogen. Die vier Bruchstücke M 6256, M 6258, M 6259 und M 6268 sind zu klein, um sichere Bestimmungen zuzulassen. Vermutlich handelt es sich bei den ersten drei um Teile aus mittelpersischen Hymnen. Im Fall von M 6268 spricht 'd für einen parthischen Text.

Die Fragmente der Handschrift II, M 6239, M 6261 II und M 6262, enthalten sowohl mittelpersischen als vermutlich auch parthischen Text. Der Charakter ist aufgrund der Defektivität der Fragmente kaum festzustellen.

#### IV.

Als Gemeinsamkeit der beiden Sammelhandschriften in Bezug auf die erhaltenen Hymnen kann man das Vorhandensein von Hymnen auf den Sonnengott und Gesandten- bzw. Engellobpreis feststellen. Wörtliche Übereinstimmungen sind nicht nachzuweisen.

Kann man etwas über den „Sitz im Leben“ dieser Sammelhandschriften sagen? JENS WILKENS betrachtete nicht nur die eschatologischen Hymnen auf So 14410 und U 34 im Zusammenhang, sondern stellte die Abfolge der drei alttürkischen Hymnen in einen liturgischen Kontext.<sup>33</sup> Die parthischen Hymnenzyklen werden mit Totenritualen in Zusammenhang gebracht. Repräsentieren diese Handschriften Texte, die bei Totenritualen Verwendung fanden?

Auf der anderen Seite hat JASON BEDUHN in dem alttürkischen Text auf U 54, der bei WILKENS als „Predigt über die falschen *electi* mit einem Schluss-

32 BOYCE 1960, S. 148–149, KLIMKEIT 1989 und MORANO 2004.

33 WILKENS 2009, S. 333.

gebet an die wahren *electi*“ charakterisiert wird, einen Bezug auf die Almosengabe gefunden.<sup>34</sup> Er sagt, die Klosterrolle zeige, dass das Mahl in diese ‘invitation ceremony’ (‘r’ *nwγδm*) eingerahmt sei. Er weist auf den Zusammenhang von Sündenbekenntnis und Almosengabe im *Xwāstwānīft* hin und setzt es ins Verhältnis zum rituellen Mahl.<sup>35</sup> Dies wird bestätigt durch das Fakt, dass Nachmahlhymnen auch in der soghdischen Sammelhandschrift enthalten sind. Könnte man also die Texte für die Liturgie anlässlich der Almosenübergabe ansetzen? Das *Xwāstwānīft* in Auszügen könnte sich für ein damit verbundenes Sündenvergebungsritual eignen, wie auch schon J. WILKENS vermutet.<sup>36</sup> Wegen der Erwähnung der jährlichen Beichte wurde bisher das komplette *Xwāstwānīft* mit dem Bēmafest in Verbindung gebracht.

## V.

Es ist sehr bedauerlich, dass nur derart kleine Reste dieser beiden Bücher vorliegen. Wir wissen nicht, ob das *Xwāstwānīft* in der soghdischen Sammelhandschrift einmal vollständig enthalten war. Wir wissen nicht, ob von den parthischen Hymnenzyklen mehr ins Soghdische übersetzt worden und in der soghdischen Sammelhandschrift enthalten war. Wir wissen nicht, ob sich die nur sehr fragmentarisch erhaltenen Hymnen beider Fragmente ursprünglich mehr glichen als jetzt nur in ihren Themen: Gesandtenlobpreis und Hymnen auf den Sonnengott. Hat die Sammelhandschrift in manichäischer Schrift auch Fragmente von Manis Psalmen enthalten? Waren auch Omen-Texte darin? Wir wissen nicht, was fehlt.

Wir können nur weiter die Mosaiksteinchen der nächsten Sammelhandschriften zusammentragen und sehen, welches Bild sich ergeben wird, um so die Spuren der manichäischen Bibliothek zu rekonstruieren.

## VI.

Transliteration von So 14415 I:

Das Fragment ist durch Wurmfraß stark beschädigt. Der mittlere Teil des Textes fehlt völlig. Die Zeilen r/5/ und /19/ sowie v/8/ und /18/ sind mit roter

---

34 „Let us worship the pure, upright elect, and let us pray. Let us not harm them through heart or mind. But let us choose from among them. Let us give them alms, as much as we can carry ... Let us give them alms and goods. Let us pray ‘r’ *nwγδm*’ to the white-robe elect.“ BEDUHN 1996, S. 5, s. WILKENS 2000, Kat.-Nr. 127, Note 389.

35 BEDUHN 2000, S. 136, wo er in Fn. 63 den Handschriftenzusammenhang feststellt.

36 WILKENS 2000, Kat.-Nr. 127, Note 387.

Tusche geschrieben. Diese Zwischenüberschriften sind in alttürkischer Sprache. Die Zeile v/6/ ist frei gelassen.

- /r/1/ kryw cy m'ny xwδ'y Θ kryw cy 'wrmz-t py ΘΘ  
 /2/ [1-2]w sn' 'w nw wxyšt[ Θ ] 'wδ m-'  
 /3/ [1-2](.) pry(.)[ 2 ]n/' ΘΘ [Θ](Θ w)nt'm 'yšw  
 /4/ [ 2-3 ](nw)[ 6 ](k)ry(w) (.)[ 3 ]'m Θ cy 'wrmz-tpy  
 /5/ [ 10 ](lug) bašik ol<sup>37</sup>  
 /6/ (fr)[y](stk)'n [wy](n)t'(m) [rwβ'](yl) myx'yl wz-rk Θ  
 /7/ [kβ](r)'[y](l) sr'yl 'wδ (w)[y]sp'n] frystk'n<sup>38</sup> Θ  
 /8/ [kw](m'n) 'rδ'w'n[ nywš'k'n x]m'  
 /9/ [tyn ](k)wnynt r'myš[n 'wm'n x](w)δ  
 /10/ p'ynt pδ š'δy Θ 'w (c)['yδ'n 4]  
 /11/ [ 3 ] š'wyδ [2?] r'z Θ (k)[ 12 ]  
 /12/ [ 3 ](δ)[ 5 ](c) šxr'(n)[ 13 ]  
 /13/ [ 7 ](.)[ 17 ]  
 /14/ {fehlt}  
 /15/ {fehlt}  
 /16/ [ 4](.)[ ]ΘΘ  
 /17/ [1](.)wy n'm[ 9 ] xwδ'y-' Θ[m](')  
 /18/ 'cy[nd]Θ[Θ] [Θ]Θ 'w y'wyδ'n t'r pδ š'δyft ΘΘ  
 /19/ *bo xwānta basaki bašik-lar ol*  
 /20/ (z-yr)δ'n š[δk](r) Θ kryw rwšn' z-yrδ'n š'δkr  
 /21/ kryw rwšn' Θ tw mn'st'r xyrz xwδ'y-' Θ  
 /v/1/ py' ymk rwšn' Θ tw mn'st'r <xyrz><sup>39</sup> xwδ'y-'  
 /2/ py' ymk rwšn' ΘΘ ΘΘ (k)[ 4 ]  
 /3/ pwz-py z-rw'n Θ 'yšw xwδ'(y) [zy](nt'kr)[ 4 ]  
 /4/ m'ny xwδ'w'n' [ 3 ]('m) p(w.)[ 6 ](..)[ 3 ]  
 /5/ 'wryδ 'fwr'm<sup>40</sup> krywy<sup>41</sup> (.)[ 12 ]  
 /6/ {leer}  
 /7/ *bašlantı [mar](s)isn [yi]m-ki bašik [ol]*  
 /8/ (.)[ 7](m-') Θ ym' rwz-' ('w)δ[ 5]  
 /9/ [ 10 ](s)ysn Θ wz-rk kyrδk'r Θ (...)  
 /10/ [ 12 ](.) p(δ) š'δy-'(x)wδ'y (.)[ 3 ]  
 /11/ [ 17 ](.) Θ s'r'r (.)[ 6 ]  
 /12/ {fehlt}  
 /13/ {fehlt}

37 Für die Lesung und Übersetzung der türkischen Textteile danke ich PETER ZIEME.

38 Hier sind vermutlich die vier Erzengel Sarael, Michael, Gabriel und Rafael aufgezählt, vgl. KLIMKEIT 1989, S. 208, Anm. 4. Siehe auch MORANO 2004, S. 221.

39 Offenbar hat der Schreiber das *xyrz* an dieser Stelle ausgelassen.

40 In dieser Handschrift ist *f* als *p* mit zwei Punkten darüber geschrieben, s. YOSHIDA 2008, S. 57–58.

41 Das initiale *k* hat einen kleinen Anstrich, der nicht üblich ist.

- /14/ {fehlt}  
 /15/ {fehlt}  
 /16/ (Θ pδ)[ 17 ](·)[ 5 ]  
 /17/ (·)[ 4 ] Θ 'wm'n[ 11 ]  
 /18/ *bo xwānta basakı bašik-lar ol*  
 /19/ ''pwr'm 'w m'ny xwδ'y Θ 's(t)['y'](m) (')w kny  
 /20/ rwn Θ (n')mpr'm 'w w'x(š) ywz-tx'r Θ  
 /21/ Θ pwrz-'m 'w kryw z-ynt' ΘΘ ΘΘ

Umschrift des Textes aus der soghdischen Schrift in einen rekonstruierten Text in manichäischer Schrift:

- /r/1/ *gryw cy m'ny xwd'y Θ gryw cy 'wrmyzdbg Θ*  
 /2/ [ ]w syn 'w nwg whyšt [ Θ ] 'wd m'  
 /3/ [ ] pry[ ] ΘΘ ΘΘ wnd'm yyšw  
 /4/ [ ](nw)[ ]gryw ( ) Θ cy 'wrmyzdbg  
 /5/ [ 10 ](lug) bašik ol  
 /6/ (*frystg'n*) (*wynd'm ruf'yl*) *myx'yl wzrg Θ*  
 /7/ (*gbr'yl*) *sr'yl 'wd w[ysp'n] frystg'n Θ*  
 /8/ (*kwm'n*) 'rd'w'n[ *nywš'g'n h]mg*  
 /9/ [*δyn*] *kwynyd r'myš[n 'wm'n xw](d)*  
 /10/ *p'ynd pd š'dyh Θ 'w j['yd'n ]*  
 /11/ [ ]š'wyd(?) [ ] r'z Θ [ ]  
 /12/ [ ]š'hr'n[ ]  
 /13–16/ {fehlen bzw. schlecht erhalten}  
 /17/ (...)wy n'm[ ] xwd'y' Θ[ 1](·)  
 /18/ '(·)jy[ 6 ] ΘΘ ΘΘ 'w y'wyd'n d'r pd š'dyft Θ  
 /19/ *bo xwānta basakı bašik-lar ol*  
 /20/ (*z-yr*)d'n š'(dgr) Θ *gryw rušn' zyrd'n š'dgr*  
 /21/ *gryw rušn' Θ tw mn 'st'r hyrz xwd'y' Θ*
- /v/1/ *bg' ymg rušn' Θ tw mn'st'r {hyrz'} xwd'y'*  
 /2/ *bg' ymg rušn' Θ Θ[ ]*  
 /3/ *buw by<sup>42</sup> zrw'n Θ yyšw xwd'y' (zyndkr)[ ]*  
 /4/ *m'ny xwd'w'n'[ ]*  
 /5/ 'wryd 'fur'm grywy [ ]  
 /6/ {leer}  
 /7/ *bašlantı [mar](s)isn [yi]m-ki bašik [ol]*  
 /8/ [ ] Θ *ym'g ruwz' 'wd[ ]*  
 /9/ [ ] *sysn Θ wzrg kyrdg'r Θ (...)*  
 /10/ [ ] *pd š'dy' xwd'y' [ ]*  
 /11/ [ ] Θ *s'r'r [ ]*  
 /12-17/ {Die Zeilen sind schlecht bzw. gar nicht erhalten.}

42 *by* ist ein mp. Wort in parth. Kontext.

- /18/ bo xwānta basakı başik-lar ol  
 /19/ 'fvr'm 'w m'ny xwd'γ<sup>43</sup> O 'st'γ'm 'w knyg  
 /20/ rwšn O nmbrym 'w w'xš' ywjdhr O  
 /21/ O burz'm<sup>44</sup> 'w gryw zyndg O

## Übersetzung:

- /r/1/ Seele Manis. Seele Gott Ohrmezds  
 /2/ [ ] steige auf ins neue Paradies, und nicht  
 /3/ [ ] ...[ ]. Lasst uns preisen, Jesus  
 /4/ [ ] ...[ ] Seele ( ). Gott Ohrmezds  
 /5/ *Das ist die [ ]...Hymne*  
 /6/ (Die Engel lasst uns preisen, Rafael,) Michael den Großen  
 /7/ (Gabriel), Sarael und [alle] Engel,  
 /8/ die uns Erwählten, [Hörern] <und> der ganzen  
 /9/ [Kirche] Frieden bereiten und uns [selbst]  
 /10/ behüten mit Freude für [immer]  
 /11/ [ ] geht [ ] Geheimnis. [ ]  
 /12/ [ ] Länder [ ]  
 /13–16/ {Die Zeilen sind schlecht bzw. gar nicht erhalten.}  
 /17/ (...) Name [ ] o Gott. [ ]  
 /18/ (...) [ ] auf ewig halte mit Freude.  
 /19/ *Dies sind die Nachmahlhymnen*  
 /20/ Der Herzen Erfreuer, Lichtseele, der Herzen Erfreuer,  
 /21/ Lichtseele, du vergib meine Sünde, Herr.
- /v/1/ Gott, Lichtzwilling, du <vergib> meine Sünde, Herr  
 /2/ Gott, Lichtzwilling. [ ]  
 /3/ erlöse, Gott Zurwän. Jesus, Herr, (Beleber)  
 /4/ Mani, o Herr [ ]  
 /5/ Herbei, lasst uns die Seele preisen [ ]  
 /7/ *Begonnen hat die Hymne auf die Sisinnios-Yimki (...?)*  
 /8/ [ ], Yimki-Fasten und [ ]  
 /9/ [ ] Sisin, großer Wohltäter. (...)  
 /10/ [ ] mit Freude, Herr [ ]  
 /11/ [ ]. Anführer [ ]  
 /12-17/ {Die Zeilen sind schlecht bzw. gar nicht erhalten.}  
 /18/ *Dies sind die Nachmahlhymnen*  
 /19/ Lasst uns preisen den Herrn Mani, lasst uns loben die Licht-  
 /20/ jungfrau, lasst uns ehren den Heiligen Geist  
 /21/ lasst uns rühmen die Lebendige Seele.

43 Dieser Anfang ist als Mustermelodie angegeben in M 449a/1.S./4-5/, s. RECK 2004, S. 147 (805-806).

44 *burz-* ist ein parth. Wort in mp. Kontext.

## So 14426:

Das Fragment bewahrt die äußere obere Ecke eines Doppelblattes. Die Zeilen r/4/ und v/1/ sind mit roter Tusche geschrieben. Die geringen Reste der Runenschrift auf r/4/ sind kaum lesbar. Es kann auch nicht festgestellt werden, in welcher Sprache sie sind: Alttürkisch oder Mittelpersisch.<sup>45</sup> Die Zwischenüberschrift v/1/ ist Alttürkisch. Die wenigen erhaltenen Wörter der Hymnentexte auf der Rectoseite sind Mittelpersisch, die auf der Versoseite sind Parthisch.

r/1/	] 'pwr'm Θ kwm'n	] 'fwr'm Θ kwm'n
/2/	] 'm Θ ΘΘ	] 'm Θ
/3/	]rwšn	]rwšn
/4/	{Runen}	
/5/	] (.)[ ]	
v/1/	<i>bašlanti</i> š('δ)[	
/2/	rz-mywz t(.)[	<i>rzmywz t/d</i> [
/3/	yz-δ s(.)[	<i>yzd s(.)</i> [
/4/	(.)y nyw[	(.)y nyw[
/5/	(.)[1](c) ('wδ)[	
/6/	[2](...)[	
r/1/	] lasst uns preisen, dass unser	
/2/	] lasst uns [ ] .	
/3/	] Licht	
/4/		
/5/		
v/1/	Begonnen hat [der Hymnus auf] šād-[Ohrmezd]	
/2/	Der Kämpfer [	
/3/	Gott [	
/4/	... tapfer [	
/5/	[ ] (und) [	
/6/		

## So 14429:

Das Fragment ist ein Bruchstück vom unteren Rand eines Blattes. Die Zeilen 1.S./1/ und 2.S./4/ sind mit roter Tusche geschrieben. 1.S./1/ ist eine mittelpersische Zwischenüberschrift. Die Zwischenüberschrift 2.S./4/ ist in Runen geschrieben, deren Sprache wie auf So 14426/r/4/ nicht ermittelbar ist. Die Sprache der erhaltenen Reste der Hymnentexte ist Mittelpersisch.

45 Ich danke PETER ZIEME für seine Unterstützung bei der Lesung der Runenschriften auf So 14426 und So 14429.

1.S./1/ ]w'xšy(k)[	]w'xš'yg[
/2/ ] 'wδ nww š'δy[	] 'wd mw š'dy[
/3/ ] 'y'δ '(z)[	] 'y'd 'z[
/4/ ] 'wxr](m)wz-t <sup>46</sup> py ΘΘ [	'wr]mzd-by [

2.S./1/ ] (.)yš[	
/2/ ] (...)' Θ (...)[	
/3/ ] ty-'δ (.)[	] dy'd[

1.S./1/ ] geistlich [
/2/ ] und neue Freude [
/3/ ] komme von [
/4/ Ohr]muzd-Gott. [

2.S./1/ ] ...[
/2/ ]... . .š. <sup>47</sup> [
/3/ ] gebe [

So 14430:

Das Fragment ist ein Bruchstück vom Rand eines Blattes. Es ist nicht deutlich, ob es einen Rest des inneren oder des äußeren Randes bewahrt. Die Zeilen 2.S./2/ und /5/ sind mit roter Tusche geschrieben. Die Schrift von 2.S./2/ ist vermutlich baktrisch, die von 2.S./5/ soghdo-ugurisch. Die Sprache ist aus den Buchstabenresten nicht erkennbar. Die Zeilen 1.S./6/, /7/ und 2.S./3/ und /4/ sind frei gelassen.

1.S./1/ [1](.)[	
/2/ pwrδ[	bwrδ[
/3/ st'yšn[	'st'yšn[
/4/ ky xm' s(t)[	ky hm'g 'st[
/5/ 'nwš' c' /n[	'nwš'g c' /n[
/6/ {frei gelassen}	
/7/ {frei gelassen}	

2.S./1/ ](.)[3–4]	
/2/ {baktrische Buchstabenreste}	
/3/ {frei gelassen}	
/4/ {frei gelassen}	
/5/ ](m)kyδ(.)[2–3](.nβ/γ....)	
/6/ ](.) Θ tw (p)[6]	]... Θ tw (b/f)[ 6]
/7/ ] Θ r[	] . r[

46 Das *w* ist sicher lesbar. Man erwartet ein *y* oder gar keinen Buchstaben zwischen *m* und *z* wie So 14415/r/1/.

47 Die Buchstaben sind durch Abdrücke unleserlich.

1.S./1/

/2/ gebracht [  
 /3/ Lobpreis [  
 /4/ der die ganze [  
 /5/ unsterblich ...[  
 /6/ {frei gelassen}  
 /7/ {frei gelassen}

2.S./1/

/2/ {baktrische Zwischenüberschrift}  
 /3/ {frei gelassen}  
 /4/ {frei gelassen}  
 /5/ {Zwischenüberschrift}  
 /6/ ]. Du [  
 /7/ ]. [

## VII.

Fragmente in manichäischer Schrift:

Handschrift I:

M 6233a+M 6233b+M 6233c:

Diese drei Fragmente bilden einen Rahmen. Sie bewahren vom oberen Teil eines Blattes den oberen Rand und die seitlichen Ränder, Zeilenanfänge und -enden. Die erste Zeile ist bis auf zwei Buchstaben in der Mitte fast vollständig erhalten. 12,0 x 12,0 cm (zusammengesetzt)

r/1/	my(š)'n	⊖	(g..')	[ 2 ]	(x)wbyy	⊖	myh[ 2 ]	'nyy <sup>48</sup>	
/2/	(' /myn/.)yd <sup>49</sup>	⊖	(..)[	5]	(..)g xw(.)	[1]	(.)t(.)	[	4](..)
/3/	pydr (...)	[	6	]	(')	[	4]	(h)	
/4/	'by(..mr)	[	8		]yn	⊖			
/5/	'wd ty(r)	[	8		yw](j)dhr	⊖			
/6/	n'w 'y(g)	[	10				](n)	⊖	
/7/	'y(g ..)	[							
/8/	'h(...)	[							
/9/	gyh(b)	[ 'n							
/10/	'(wd)	[							
/11/	(.)	[							

48 Ein möglicherweise hier ergänzbares *myhrb'nyy* 'Freundlichkeit' müsste auf die parthische Form *myhrb'n* 'freundlich' zurückgeführt werden.

49 Die Lesung dieses Wortes ist problematisch. Die Oberfläche ist durch Wurmfraß beschädigt. Man könnte *mynyd* 'denkt' lesen, unter der Voraussetzung, dass der erste Buchstabe ein gedrängt geschriebenes m ist und das n untypisch geschrieben ist.

v/1/ 'wh[ 2 ](.) Θ 'w(..m .)[ 2 ] ΘΘ (.yš)n 'wt  
 /2/ r(.)[ 3 ](..n) Θ 'w (š)[ 5 ] 'yg  
 /3/ 'w (h.)[ 4 ](..)[ 8 ](..) Θ 'wš  
 /4/ p'(..)[ 10 ](..)wynyd Θ  
 /5/ fry(b)[yšn 7 ](h) r'y Θ  
 /6/ pd[ 10 ](..)nyd Θ  
 /7/ ](..m) Θ  
 /8/ ] ΘΘ  
 /9/ f](ry)stg  
 /10/ ](rw)n Θ  
 /11/ ] (.)

r/1/ Schafe. ... Güte. ...  
 /2/ ... . [ ] ... [ ]  
 /3/ Vater [ ]  
 /4/ ...[ ](...)  
 /5/ und ...[ ] heilig.  
 /6/ Schiff des [ ].  
 /7/ des [ ]  
 /8/ ...[ ]  
 /9/ Hirte [ ]  
 /10/ und [ ]  
 /11/ [ ]

v/1/ ... . ... . ... und  
 /2/ ... . zu [ ] des  
 /3/ (zu)[ ]. Und sein  
 /4/ ...[ ] seht!  
 /5/ Lü[ge ] wegen.  
 /6/ [ ]-t!  
 /7/ [ ]... .  
 /8/ [ ].  
 /9/ [ A]postel  
 /10/ [ ]...  
 /11/ [ ]

M 6241:

Bruchstück mit dem kompletten vermutlich inneren Rand<sup>50</sup>, Zeilenanfängen und -enden. 13,6 x 4,6 cm.

r/1/ (d)h(y)b(y)d<sup>51</sup> Θ[

50 BOYCE (1960) beschreibt in ihrem Katalog das Fragment als äußeres Randstück. Dem steht m.A.n. entgegen, dass die obere Ecke gut erhalten ist. Die äußeren Ecken sind oft rund.

- /2/ zwrmd'n[  
 /3/ yzdygyrd Θ x(.)[  
 /4/ mwrd'xy[z  
 /5/ 'st'(y)[šn  
 /6/ Θ r'b (.)[  
 /7/ nmbr'(.)[  
 /8/ qyrb(k)[kr  
 /9–11/ {frei gelassen}  
 /12/ ('wy..)[  
  
 /1/ ](.)yz Θ Θ  
 /2/ ](.)m xwysš  
 /3/ ](y)wjdhrr ΘΘ  
 /4/ ]m'n  
 /5/ ]z'y ΘΘ  
 /6/ x](w)'štygr'n  
 /7/ ] 'wš'n  
 /8/ ](.)yšn  
 /9/ ]'yg  
 /10/ ]'wt  
 /11/ ](.)t  
 /12/ ](n)  
  
 /1/ Landesherr (1. Sohn des Lebendigen Geistes)[  
 /2/ stark[  
 /3/ gottgeschaffen. ...[  
 /4/ Totenerweck[er  
 /5/ Lobpr[eis  
 /6/ . Bitte/Flehen [  
 /7/ Wir ehren [  
 /8/ Wohltät[er  
 /9–11/ {frei gelassen}  
 /12/ ...[  
  
 /1/ ]... .  
 /2/ ]... eigen  
 /3/ ] heilig.  
 /4/ ] (uns)  
 /5/ ]... .  
 /6/ Gu]testuer  
 /7/ ] (zu ihnen?) ...  
 /8/ ]...

51 Das erste y ist vom Wurmfraß stark angegriffen. Die Reste lassen sich auch als w lesen. Damit könnte hier ein zweiter Beleg eines *dhwyd* vorliegen, wie es auch in M 394/1.S./7/ (879), s. RECK 2004, S. 153, geschrieben ist.



1.S./1/ ](š) pywhy(m)<sup>52</sup>

2.S./1/ ]Θ 'yg wy(s)[p

1.S./1/ ] wir flehen [

2.S./1/ ]. aller [

M 6268:

Kleines Stück vom Rand eines Kodexblattes. 2,5 x 3,6 cm.

1.S./1/ ](m)

/2/ ]h<sup>53</sup>

/3/ ](Θ .)[ 1 ](r)

2.S./1/ 'd (.)[

/2/ (prz)ynd Θ (.)[

/3/ (m)[ 2 ](.)[

1.S./1/

/2/

/3/ ]. ...

2.S./1/ mit [

/2/ Kind. [

Handschrift II:

M 6239:

Randstück eines Kodexblattes mit Zeilenanfängen und Zeilenenden. Die Schrift ist sehr eigentümlich. Besonders auffällig sind die hochgezogenen Spitzen des b und Finalhaken des g. 7,0 x 7,1 cm.

1.S./1/ (...)[

/2/ b'n 'š(.)[

/3/ bw'h (')[ 2 ](.)[

/4/ rhyg'n 'wd ny (y)[

/5/ 'wd ny mwj(.)<sup>54</sup>

/6/ rs'y(d) ('.)[

/7/ [1](.)[ 4 ](')[

2.S./1/ ](.)[ 3 ](.)

/2/ ]'b'g

/3/ ](.m)'n

52 BOYCE (1960, S. 121) liest hier irrtümlich *pywh*'m.

53 Die gewellte Linie dieses sehr langgezogenen finalen *h* begegnet auch in Texten mit kantillierten Hymnen.

54 *mwj*- wäre auf jeden Fall Parthisch.

/4/ ](k/x) 'b'g hhh<sup>55</sup>

/5/ ]š' dyy

/6/ ]yn (Θ) nwg

/7/ ](x..) [ 1 ](.)

1.S./1/ ...[

/2/ Götter ...[

/3/ sei [

/4/ Kinder/Diener und nicht [

/5/ und nicht Bot[schaft?

/6/ erreicht(?) [

/7/ ...[

2.S./1/

/2/ ] mit

/3/ ]...

/4/ ]... mit

/5/ ] Freude

/6/ ]... . Neu

/7/ ]...

M 6261 II:

Stark versehrtes Bruchstück aus der Mitte eines Doppelblattes mit Resten beider Blätter und etwas Falz. Zeilenanfänge und -enden. 4,5 x 8,4 cm.

r/1/ s(d/r)[

/2/ (p... g)[

/3/ d(y)n' [wr

/4/ (fr'y...)[

/5/ (.)[

v/1/ ](.)

/2/ ](')n

/3/ ](.)[1-2]t

/4/ ](.)n

/5/ ](bw)j('n)

r/1/ (Haupt) [

/2/ ...[

/3/ Erwähl[ter

/4/ (mehr) [

/5/

v/1/

/2/

---

55 Zeilenfüller.

/3/

/4/

/5/ ] ich möge erretten

M 6262:

Winziges Bruchstück vom oberen Rand eines Kodexblattes. 2,5 x 2,5 cm.

1.S./1/ ](.r̄.g)[<sup>56</sup>

2.S./1/ ](h) [

## Abkürzungen

AR	Angad Rōšnān
H	Huyadagmān
Xw	Xwāstwānīft

## Bibliographie

- ASMUSSEN, JES P. (1965): *X<sup>n</sup>āstwānīft: Studies in Manichaeism*, Copenhagen.
- BEDUHN, JASON (1996): The Manichaean Sacred Meal. In: RONALD E. EMMERICK / WERNER SUNDERMANN / INGRID WARNKE / PETER ZIEME (Hrsg.), *Turfan, Khotan and Dunhuang: Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“*, veranstaltet von der Berlin- Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.–12. 12. 1994), Berlin, S. 1–15.
- BEDUHN, JASON (2000): *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore/London.
- BOYCE, MARY (1954): *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London.
- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan Collection*, Berlin.
- BOYCE, MARY (1975): *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Téhéran/Liège.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND / ENRICO MORANO (2010): *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian texts in the Turfan Collection*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXVII).
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1965): Alttürkische Literatur. In: *Philologiae Turicae Fundamenta*, Wiesbaden, S. 211–243.
- HENNING, WALTER BRUNO (1940): *Sogdica*, London.

---

56 Die Lesung der Buchstabenreste ist sehr unsicher. Die angegebene Lesung in BOYCE 1960, S. 121 beruht vermutlich auf einer Drehung des Fragmentes.

- HENNING, WALTER BRUNO (1945): The Sogdian Text of Paris. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11.3, S. 231–258.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (Übers.) (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts: Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen.
- LE COQ, ALBERT VON (1911): *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkestan)*, Berlin (APAW, Anhang, Abh. IV, 1910).
- LE COQ, ALBERT VON (1919): *Türkische Manichaica aus Chotscho II*, Berlin.
- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho III*, Berlin.
- MORANO, ENRICO (2004): Manichaean Middle Iranian incantation Texts from Turfan. In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST u.a. (Hrsg.), *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin, S. 221–227.
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag: Manichäische Festtagshymnen – Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, Turnhout (Berliner Turfantexte XXII).
- RECK, CHRISTIANE (2005): Reste einer soghdischen Version von *Huyadagmān* I. In: DIETER WEBER (Hrsg.), *Languages of Iran: Past and Present*, Wiesbaden, S. 153–163.
- RECK, CHRISTIANE (Beschr.) (2006): *Mitteliranische Handschriften*. Teil 1: *Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart.
- RECK, CHRISTIANE (2010): Some remarks on the Manichean fragments in Sogdian script in the Berlin Turfan Collection. In: IRISAWA TAKASHI (Hrsg.), „*The Way of Buddha*“ 2003: *The 100th Anniversary of the Otani Mission and the 50th of the Research Society for Central Asian Cultures*, Kyoto, S. 69–74.
- SCHAEDER, HANS-HEINRICH / RICHARD REITZENSTEIN (1926): *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Berlin/Leipzig.
- SUNDERMANN, WERNER (1990): *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian. Photo Edition. Transcription and translation of hitherto unpublished texts, with critical remarks*, London (Corpus Inscriptionum Iranicarum).
- SUNDERMANN, WERNER (1996): *Iranian Manichaean Turfan texts in early publications (1904–1934): Photo edition*, London (Corpus Inscriptionum Iranicarum).
- SUNDERMANN, WERNER (1997): *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von PETER ZIEME: Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele“*, Turnhout (Berliner Turfantexte XIX).
- SUNDERMANN, WERNER (2009): Manichaean Literature in Iranian Languages. In: RONALD E. EMMERICK / MARIA MACUCH (Hrsg.), *The Literature of Pre-Islamic Iran: Companion Volume I to A History of Persian Literature*, New York, S. 197–265.
- WILKENS, JENS (Beschr.) (2000): *Alltürkische Handschriften Teil 8: Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart.
- WILKENS, JENS (2009): Ein manichäischer Alptraum. In: DESMOND DURKIN-MEISTERERNST / CHRISTIANE RECK / DIETER WEBER (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, Wiesbaden, S. 319–348.

- YOSHIDA, YUTAKA (2008): Rezension zu RECK, CHRISTIANE (Beschr.), *Mitteliranische Handschriften Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart 2006. In: *Indo-Iranian Journal* 51, S. 51–61.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin (Berliner Turfantexte V).
- ZIEME, PETER (2006): Hybrid names as a special device of Central Asian naming. In: LARS JOHANSON et al. (Hrsg.), *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*, Wiesbaden, S. 114–127.

Tabelle 1: Sammelhandschrift in soghdischer Schrift:

Signatur	Fundsigel	Inhalt	Sprache	Bemerkungen /Publikation (Auswahl)	Kat.-nr.
Handschrift I					
So 10900	T I Da	Xw XV B und C	soghd.	HENNING 1940, 63–66	RECK #65
So 18102	TM 346	H I	soghd.	RECK 2005	RECK #241
So 18152	TM 362	H I	soghd.	RECK 2005	RECK #258
So 14411 I = MIK III 200 II	T II D II 169	Hymnen 1. Hymnus an die Morgenröte, 2. Hymnus an den 'vierfältigen Vater', 3. über das schreckliche Schicksal der Seele nach dem Tode	alttürk.; soghd. Überschriften	LE COQ: TM II 9– 11 etc. KLIMKEIT 1989, 223–225, 3.: WILKENS 2009	WILKENS #311
So 14410 I	T II D II 169	Orakelbuch	soghd.	Zitat HENNING 1945, S. 737	RECK #152
So 14425+ So 14427+ So 14428+ So 14460+ So 14462	T II D 179	1. Omentext für die einzelnen Monatstage; 2. Beschreibung des Laufes des Lebens im menschlichen Körper	soghd.		RECK #155
So 14415 I	T II D II 169a	Hymnen mit alttürk. Überschriften auf Gott Ohrmezd, Gesandten/Engel- lobpreis, Nachmahlhymnen, Mar Sīsīn (Yimki)Hymnen	parth., mp.,		RECK #154

So 14426	T II D 179	Hymnen auf Šād Ohrmezd?	mp., parth.; alt. Übers., Runenschr.		RECK #156
So 14429	T II D 169a	Hymnen auf Gott Ohrmezd	mp., Überschrift alttürk. in Runen		RECK #157
So 14430	T II D 169	Hymnen	mp., baktr.		RECK #157
So 14461	T II D 179	unbestimmt	unbestimmt		RECK #165
Handschrift II					
So 14410 II	T II D II 169	Hymnus auf den Sonnengott	soghd.	SUNDERMANN 1997, S. 41, Ms. 31, Publ. S. 92–93 (150–165) vermutlich fehlt ein Blatt zwischen beiden Blättern, wenn es sich um ein und denselben Sonnenhymnus handelt	RECK #152
So 14411 II = MIK III 200 II	T II D II 169	Hymnus auf den Sonnengott (Ende), <i>Qšūdagān</i> <i>Āfrīwan</i>	soghd. alt./parth.	SUNDERMANN, s.o.; DURKIN- MEISTERERNST / MORANO 2010, § 51	RECK #153
So 14415 II	T II D II 169a	<i>Qšūdagān Āfrīwan</i>	soghd.	DURKIN- MEISTERERNST / MORANO 2010, § 123 Namensglossen in soghdischer und manichäischer Schrift DURKIN- MEISTERERNST / MORANO 2010, S. 46, Fn. a	RECK #154
So 18113	T II D 169a/ I/TM 349	<i>Qšūdagān Āfrīwan</i>	soghd.	DURKIN- MEISTERERNST / MORANO 2010, § 134	RECK #245

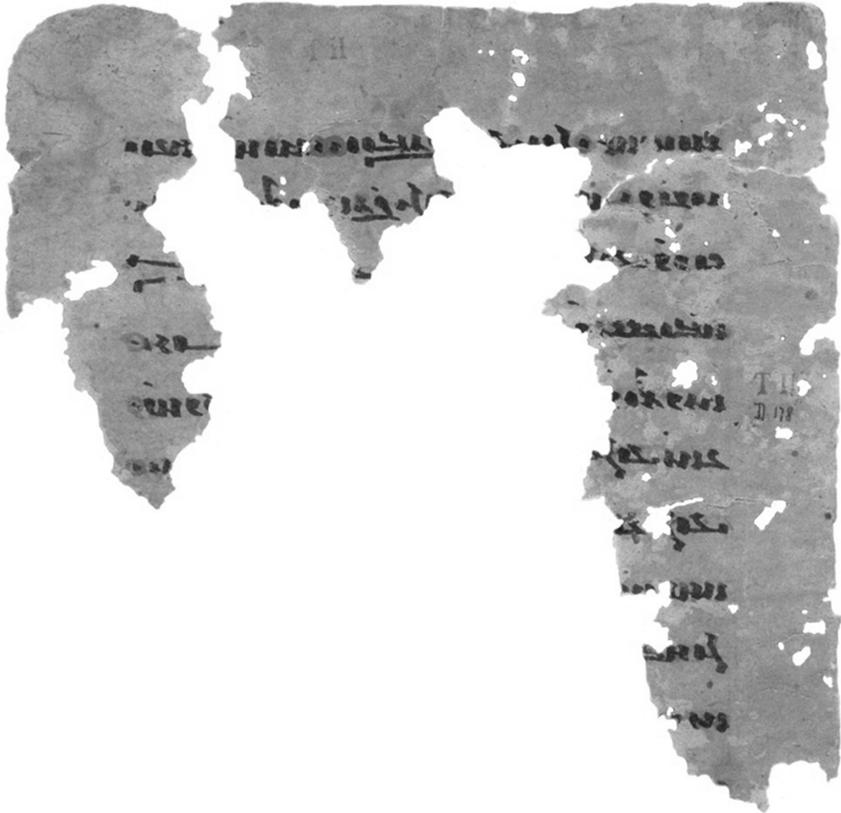
Tabelle 2: Sammelhandschrift in manichäischer Schrift:

Signatur	Fundsigel	Inhalt	Sprache	Bemerkungen / Publikation (Auswahl)	Katalog
Handschrift I					
U 8	T II D 178	Xw I B–C, Z. 1–24	alttürk.	LE COQ; ZIEME 1975, S. 19: Hs. C vermutlich U 10 vorangehend	WILKENS #386
U 10	T II D 178	Xw I C, II A–B, Z. 25–48	„	LE COQ auf U 8 folgend	WILKENS #387
U 20	T II D 178	Xw VIII B–IX B, Z. 274–298	„	LE COQ	WILKENS #402
U 9	T II D 178	Xw XIV A– XV B, Z. 274–298	„	LE COQ U 7 vorangehend	WILKENS #410
U 7	T II D 178	Xw XV, Z. 298– 320	„	LE COQ U 9 folgend Namensglossen	WILKENS #415
M 6263	T II D 178	Xw	„		WILKENS #419
M 6221	T II D 178	H IVa, 1–5, 6– 10	parth.	BOYCE 1954 SUNDERMANN 1990, S. 20, 37: MS 18	BOYCE
M 6220	T II D 178	H IVb, 1–3, V, 1, 2–6	„	BOYCE 1954	BOYCE
M 6223	T II D 178	H VIa, 1–4, 6–9	„	BOYCE 1954	BOYCE
M 6264	T II D 178	AR I, 11–12, 16–17	parth.	BOYCE 1954 vermutlich zu einem Blatt gehörig	BOYCE
M 6238+ M 6260+ M 6266	T II D 178	AR I, 12–15, 17–20	„	BOYCE 1954	BOYCE
M 6222	T II D 178	AR VI, 1–5, 6– 10	„	BOYCE 1954	BOYCE
M 1183+ M 6240+ M 6242	[D 167]+ T II D 178	AR VI, 42–45, 47–50	„	BOYCE 1954	BOYCE
M 6265	T II D 178	AR VII, 10–11, 15–16	„	BOYCE 1954	BOYCE
M 6243	T II D 178		parth.		BOYCE
M 6261 I	T II D 178		(parth.?)		BOYCE
M 6267	T II D 178		(parth.?)		BOYCE
M 6230	T II D 178	Hymnen, 1. auf die hlg. Kirche (Ende), 2. auf die Lichtgesandten	mp.	SCHAEDER 1926; KLIMKEIT 1989; SUNDERMANN 1996, Taf. 132	BOYCE

M 6233a–c	T II D 178	Hymnus auf Mani/ Jesus/Sonnengott?	mp.		BOYCE
M 6241	T II D 178	Hymnen auf den Sonnengott	mp.		BOYCE
M 6256	T II D 178	vermutl. Hymnen	mp.		BOYCE
M 6258	T II D 178	vermutl. Hymnen	mp.		BOYCE
M 6259	T II D 178	vermutl. Hymnen	mp.		BOYCE
M 6232	T II D 178	alphab. Hymnen, 1. Mani, Mar Zaku, Neujahrstag; 2. Mani	parth.	SCHAEDER 1926, KLIMKEIT 1989 SUNDERMANN 1996, Taf. 133a, 134a	BOYCE
M 6255+ M 6257	T II D 178	1. Manihymnus 2. Beginn e. Montagshymnus	parth.	RECK 2004	BOYCE
unbestimmt:					
M 6262	T II D 178	?	parth.		BOYCE
Handschrift II					
U 34	[T II]D 178	eschatologisch, über das Schicksal der Seele nach dem Tode	alttöürk.	LE COQ, TM II, 12– 13 etc. KLIMKEIT 1989, 228-9; WILKENS 2009	WILKENS #194
U 54	T II D 178	Predigt über die falschen Electi	alttöürk.	LE COQ, TM III 29– 30 etc.	WILKENS #127
M 6261 II	T II D 178	unbestimmt	parth.		BOYCE
M 6239	T II D 178		mp.		BOYCE

Abbildungen

M 6233a-c:



recto



verso



# Zum Schrifttum der westtürkischen Manichäer

KLAUS RÖHRBORN (Göttingen)

## I.

Unter den manichäischen Texten, die ÖZERTURAL vor zwei Jahren neu ediert hat, befindet sich auch das Blatt einer Prachthandschrift, das wir alle kennen, weil es so oft abgebildet wird. Dieses Blatt ist das Ende eines Buches, dessen Charakter noch immer nicht ganz klar ist: ein Lehrtext oder eine Predigt, vielleicht ein apokryphes Evangelium, wie KLIMKEIT meinte. Nach dem Ende des Haupttextes, von dem nur die letzten 40 Zeilen erhalten sind, kommt dann ein Kolophon. Dort werden eine Reihe von Orten genannt: Talas, Kašu, Yägänkänt, Ordukänt und Čigilkänt. Dann wird ein Fürst erwähnt, der über diese Orte herrscht: Er heißt: El-tirgök Alp Burgučan Alp Tarkan Bäg, und dieser Fürst wird dann genannt: Argu Talas uluŝ Kašu hanı Ordo Čigil-känt ärkligi, d.h. ‘Chan von Kašu im Reiche Argu-Talas und Herrscher von Ordo-Čigil-känt’<sup>1</sup>.

Man hat diesen Kolophon nicht ernst genommen, und das lag an dem Schreiber des Textes. Der Kolophon dieses Dokuments wurde also von einem Schreiber geschrieben, der sich als *agduk kari petkači* bezeichnet<sup>2</sup>. Das ist eine Bescheidenheitsfloskel, wie etwa das osmanische *bu hakir* u.ä. *Agduk* wurde aber von LE COQ, der dieses Dokument zum ersten Mal bearbeitete, als ein Eigenname interpretiert, und es hat bis zum Jahre 1971 gedauert, bis der wahre Charakter dieser Floskel von HAMILTON<sup>3</sup> erkannt wurde. Versteht man *Agduk* als Eigennamen des Schreibers, dann hat das Konsequenzen: dann sind nämlich drei manichäische Texte, in denen dieses Wort vorkommt, von demselben Schreiber, dessen Heimat Kočo gewesen sein muss, wie ANNEMARIE V. GABAIN<sup>4</sup> konstatierte. Auch DOERFER geht ganz selbstverständlich davon aus, dass diese drei Texte von demselben Schreiber stammen. In seinem Buch über die linguistische Datierung der alttürkischen Texte datiert DOERFER unseren Prachttext ins 8. Jahrhundert, zusammen mit den beiden anderen Texten, in denen der ‘Schreiber *Agduk*’ erwähnt wird<sup>5</sup>. Es ist natürlich merkwürdig, dass

---

1 ÖZERTURAL 2008a, Z. 231-233.

2 ÖZERTURAL 2008a, Z. 245.

3 HAMILTON 1971, S. 93.

4 GABAIN 1955, S. 197.

5 DOERFER 1993, S. 34.

im Kolophon unseres Dokumentes ein fremder Herrscher erwähnt wird, während der Herrscher des eigenen Landes, also der Herrscher von Kočo, nicht genannt wird.

## II.

Es gibt vier verschiedene Versuche, diesen Widerspruch zu verstehen: von A. V. GABAIN, von OMELJAN PRITSAK, von SERGEJ KLJAŠTORNYJ und von MORIYASU.

(1) ANNEMARIE VON GABAIN erklärte diesen Widerspruch damit, dass der Kolophon kurz nach dem Kollaps des Ostuigurischen Königreiches, also kurz nach 840, entstanden sei, als die Rolle des Beschützers der manichäischen Religion dem Čigil-Herrscher zufiel<sup>6</sup>. Sie schreibt an einer anderen Stelle<sup>7</sup>: „Die Türken in der Steppe hatten den Städtern und ihren Idealen recht wenig Verständnis entgegengebracht. Daher wenden sich die Städter, und zumal die Manichäer, die gewiss besonders wenig Neigung zum Nomadentum besaßen, huldigend lieber einem Fürsten zu, der zwar in größerer Ferne residierte, der aber als Herr über viele reiche Städte ein gewisses Verständnis für das Volk von Xoču haben musste.“ Die Manichäer von Turfan haben demnach also in der Zeit eines Interregnums diesen Text einem fremden Herrscher gewidmet. Das ist immerhin eine Möglichkeit. Einen eigenen Herrscher hatten sie nicht, also konnten sie ihn auch nicht im Kolophon erwähnen.

(2) Auch OMELJAN PRITSAK ging davon aus, dass in diesem Dokument der Schreiber Agduk am Werke war, der natürlich im Osten zu suchen ist: Weil der Kolophon des Agduk so „pathetisch“ ist, so meint PRITSAK, dürfte er zur Verherrlichung des Regierungsantritts von Arslan El-tirgök entstanden sein. Noch in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts standen ja die Karluk-Herrscher im Vasallenverhältnis und in enger Beziehung zu den uigurischen Kaganen. PRITSAK schreibt: „Deswegen ist leicht erklärbar, dass ein und derselbe Schreiber die Texte für den uigurischen Qagan und für den qarlukischen Tarxan abgeschrieben hat.“<sup>8</sup> Ein Karluk-Fürst, der ja auch in dem Dokument genannt ist, hat demnach unseren Text abschreiben lassen. Warum der karlukische Tarchan in Kočo einen Text abschreiben lassen soll, das sagt PRITSAK allerdings nicht. Auf PRITSAK stützt sich später LIVŠIČ<sup>9</sup>, freilich ohne ihn zu zitieren. LIVŠIČ erwähnt nämlich unter den Turfan-Fragmenten eine „Eulogie“ anlässlich der Thronbesteigung eines karlukischen Prinzen, abgeschrieben von dem Schreiber Agduk.

---

6 GABAIN 1955, S. 197

7 GABAIN 1949, S. 54 f.

8 PRITSAK, zitiert in GABAIN 1949, S. 54.

9 LIVŠIČ 1981, S. 77.

(3) Als nächster hat sich im Jahre 1997 SERGEJ KLJAŠTORNYJ mit dem Kolophon dieses Dokuments beschäftigt. KLJAŠTORNYJ hätte wissen können, dass *agduk* nicht der Name des Schreibers ist. HAMILTON hatte das bereits im Jahre 1971 erkannt, und auch im „Uigurischen Wörterbuch“ kann man das lesen. Für KLJAŠTORNYJ war *Agduk* jedenfalls noch ein Name, und deshalb bleibt er bei der Datierung von ANNEMARIE V. GABAIN. Der Ort der Abfassung ist nach KLJAŠTORNYJ Kočo. KLJAŠTORNYJ war offenbar der Ansicht, dass *Agduk* ein Immigrant oder ein auswärtiger Besucher gewesen sei, ein auswärtiger Gläubiger, der von den manichäischen Geistlichen in Turfan und Umgebung unterstützt wurde<sup>10</sup>. KLJAŠTORNYJ meint, dass *Agduk* die Stadt Talas und die übrigen Städte, die er erwähnt, „besucht“ hat<sup>11</sup>. Das würde dann auch die detaillierte Kenntnis erklären, die *Agduk* von diesem Gebiet hatte.

(4) Der vorläufig letzte in dieser Reihe ist MORIYASU mit einem Vortrag aus dem Jahre 2003. MORIYASU sagt nichts über den Schreiber des Kolophons, aber er geht davon aus, dass das Manuskript in Turfan verfasst wurde. Und zwar wurde es, so MORIYASU, im Auftrag von Manichäern aus dem westlichen Teil der Tienschan-Region verfasst. Diese Manichäer waren demnach Nachkommen der Uiguren, die nach dem Kollaps des Ostuigurischen Königreiches im Jahre 840 in das Siebenstromland „im Norden des westlichen Teils der Tienschan-Region“ geflohen waren<sup>12</sup>. Sie haben dann den Niedergang der manichäischen Religion im Westuigurischen Königreich beobachtet. Als eine Gegenmaßnahme, als eine Maßnahme zur Stärkung des Manichäismus in Turfan, haben diese Manichäer dann in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts dieses Manuskript in Turfan „in Auftrag gegeben“<sup>13</sup>. MORIYASU schreibt wörtlich: „They were rich enough to commission such a deluxe manuscript in Turfan“. Sie widmeten es der manichäischen Kirche in Kočo, Sitz des Možak<sup>14</sup>.

### III.

Alle diese Forscher suchten eine Rechtfertigung für die Tatsache, dass im Kolophon eines Textes ein auswärtiger Herrscher gelobt wird, nicht aber der eigene Herrscher, unter dem man lebt. Wenn man annimmt, dass das Dokument im Westen, im Siebenstromland, geschrieben wurde, dann lösen sich diese Probleme. RADLOFF hat sofort nach der Erstedition des Stückes durch LE COQ im Jahre 1912 eine zweite Edition publiziert. Die Orte in den Zeilen

---

10 KLJAŠTORNYJ 2000, S. 376 m.

11 KLJAŠTORNYJ 2000, S. 377.

12 MORIYASU 2003, S. 094.

13 MORIYASU 2003, S. 095.

14 MORIYASU 2003, S. 099.

214–225 der Prachthandschrift waren für RADLOFF selbstverständlich „Ortsbestimmungen“, die zeigen, „wo das Buch geschrieben [wurde]“<sup>15</sup>. Diese Orte werden ja nicht nur erwähnt, sondern sie werden über alle Maßen gelobt: ‘der gesegnete Stamm, der friedliebende Stamm Gold-Argu, dessen Namen man hört und nach dessen Ruhm man fragt oben und unten, vorn und hinten (d.h. im Norden und Süden, Osten und Westen)’ (Z. 215–218). Diese Orte sind die Orte, über die der Fürst regiert, der in den Zeilen 231–235 genannt wird. Auch dieser Herrscher wird nicht nur erwähnt, sondern hat das Attribut ‘der große Schützer des Ostens’ (Z. 233–234)<sup>16</sup>. Für RADLOFF war es jedenfalls klar, dass dieser Text im Siebenstromland geschrieben wurde. RADLOFF sagt nichts über den Fundort des Dokuments.

#### IV.

Unsere Prachthandschrift zeugt also von der „sogdisch-türkischen Symbiose“ im Siebenstromland, wie es LIVŠIC nennt. Und für diese Symbiose kann LIVŠIC noch eine ganze Reihe von anderen Zeugnissen anführen: Der in unserem Kolophon erwähnte Fürst Alp Burgučan Alp Tarkan Bäg erscheint auch in einer sogdischen Inschrift in einer Bergschlucht bei Talas am Fluss Tschu aus dem Jahre 1025 – nach LIVŠIC ist das der späteste datierbare sogdische Text überhaupt. Diese Inschrift erwähnt also genau den Herrscher, der auch in der Prachthandschrift aus Turfan vorkommt, in der sogdischen Form<sup>17</sup>: *’yl tyrkwk ’lp βγwč’n ’lp try’n βuryw*. Die Inschrift erwähnt insgesamt 18 türkische Namen, neun männliche und neun weibliche Namen. Es ist also nicht gesagt, dass unser Alp Burgučan Alp Tarkan Bäg im Jahre 1025 lebte.

„Sogdisch-türkische Symbiose“ – dieser Terminus trifft die Sache sicher gut. Eine solche Symbiose können wir ja in Iran wenigstens bis in die Safawidenzeit verfolgen. Bis in diese Zeit sprach man von ‘Herren des Schwertes’ (*ehl-i seyyf*) – das waren die Türken, und von ‘Herren der Feder’ (*ehl-i kalem*) – das waren die Iraner. Der Schreiber und wohl auch der Verfasser unseres Kolophontextes war ein gewisser Mar Išuyazd Mahistak, der im Kolophon auch genannt wird. Dieser Name spricht dafür, dass er ein Sogder war. Entsprechend untürkisch ist die Syntax dieses Kolophons. Allerdings ist sie nicht ungewöhnlich für manichäische Texte. Ungewöhnlich ist aber die Verwendung des Ausdrucks *mardaspant täjrilär*, normalerweise im Türkischen als *beş täjri(lär)* ‘Fünfgott’ bezeichnet. Zweimal kommt der mitteliranische Terminus *prsdank* ‘Hüter, Wächter’ vor, der sonst nur noch einmal bezeugt ist. Im Kolophon ist das ein Titel des Čigil-Fürsten. Im iranischen Milieu wird *prsd’k* als Beiname

15 RADLOFF 1912, S. 774.

16 Zitiert nach ÖZERTURAL 2008a.

17 Zitiert nach LIVŠIC 1981, S. 83.

für manichäische Laien verwendet.<sup>18</sup> Ich halte es für wahrscheinlich, dass in unserem Fall der Titel *prasdank* nur ein Ehrentitel ist, der nicht unbedingt bedeutet, dass der Čigil-Fürst ein Manichäer war. Wäre er ein Manichäer gewesen, dann hätte man ihm wahrscheinlich noch andere Titel gegeben, wie wir sie von den Kaganen des Ostuigurischen Königreiches kennen: *künay täyridä kut bulmıš* usw. Das Manuskript hat jedenfalls einige Sogdizismen, die in den türkischen Manichaica sonst nicht belegt sind. Das Türkische ist auch nicht fehlerfrei, und der Kolophon endet mit dem merkwürdigen Satz: *üzütümüz kurtulmak boşunmak yegädmäk utmak täyri yerintä tägimlig bolzum* 'unsere Seelen, möge [ihnen] im Himmel Errettung, Befreiung und Sieg (Hend) zuteil werden!' Die Morphologie des Textes ist aber ungefähr so, wie wir sie aus den übrigen altertümlichen manichäischen Texten kennen, insbesondere gibt es keine Hinweise auf Einflüsse des Westtürkischen, keine Verwendung des Partizips auf *-gAn* usw. Diese Manichäer verwendeten also die Sprache der östlichen Manichäer, wie man sie aus den Turfan-Dokumenten kennt. Sie scheinen auch unter der Jurisdiktion des Možak des Tochre-Landes gewesen zu sein, denn der Kolophon enthält auch einen Segensspruch für diesen Možak. Offenbar waren die türkischen Manichäer des Siebenstromlandes also vom Osten aus missioniert worden, vielleicht waren es sogar Manichäer, die nach dem Kollaps des Ostuigurischen Königreiches im Jahre 840 nach Westen gewandert waren, wie MORIYASU<sup>19</sup> vermutet. Wie die alleinige Nennung des Čigil-Herrschers zeigt, war dieser offenbar unabhängig von den Uiguren des Ostens, als der Prachttext geschrieben wurde. Nach den Forschungen von OMEJAN PRITSAK bestand diese Unabhängigkeit erst nach 840, also nach dem Kollaps des Ostuigurischen Königreiches<sup>20</sup>. Die Karluk nannten sich ja nach dieser Zeit Karachaniden<sup>21</sup>. Das Karachaniden-Reich bestand aus zwei Teilen, und unser Čigil-Herrscher war Herr über die nördliche Reichshälfte mit Talas und einer Reihe von anderen Orten, die KLJAŠTORNYJ<sup>22</sup> alle im Gebiet des Flusses Tschu, aber auch weiter westlich, bei Isfjab lokalisiert. (Nach PRITSAK<sup>23</sup> war Taraz aber die Hauptstadt der westlichen Reichshälfte.) Auf die Dauer konnten die Manichäer aber auch dort nicht bleiben. Noch Ende des 9. Jahrhunderts waren die beiden Reichshälften des Karachanidenreiches nicht islamisiert. Im Jahre 893 allerdings wird dann die Stadt Taraz durch die Muslime erobert. Dabei wird die Hauptkirche der Stadt in eine Moschee verwandelt. Es gab dort also vor allem auch Christen. Mit der Islamisierung

---

18 Nach ÖZERTURAL 2008a, S. 154.

19 MORIYASU 2003, S. 094.

20 PRITSAK 1951, S. 280.

21 PRITSAK 1951, S. 285.

22 KLJAŠTORNYJ 2000, S. 377.

23 PRITSAK 1951, S. 285.

von Kašgar ist für die 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts zu rechnen<sup>24</sup>. Mitte des 10. Jahrhunderts wird auch die nördliche Reichshälfte islamisiert<sup>25</sup>.

## V.

Unser Manuskript muss dann zu dieser Zeit nach Turfan gekommen sein, wahrscheinlich im Gepäck von manichäischen Flüchtlingen, die vor dem Islam nach Osten geflohen sind. Das Manuskript wurde offenbar eine Zeitlang von Turfaner Manichäern benutzt, und aus dieser Zeit stammen zwei Leser-Kolophone, die wir auf unserem Blatt erkennen. Sie tragen deutlich buddhistische Einflüsse, die ÖZERTURAL<sup>26</sup> in einem Aufsatz beschrieben hat. Die Sprache dieser Kolophone ist aus einer späteren Zeit – wenn auch kaum aus dem 14. Jahrhundert, wie DOERFER<sup>27</sup> vermutet –, aber diese Kolophone werfen natürlich auch ein Licht auf das Alter des Hauptdokuments. Wenn diese Kolophone aus dem 13. oder dem 14. Jahrhundert stammen, dann kann man sich kaum vorstellen, dass das Hauptdokument auf das 8. Jahrhundert<sup>28</sup> zurückgeht. Es ist äußerst unwahrscheinlich, dass man religiöse Texte drei, vier oder fünf Jahrhunderte hindurch benutzt hat. Wahrscheinlich liegen der Haupttext und die Leser-Kolophone viel näher zusammen, als DOERFER glaubte.

Nicht alles, was in Turfan gefunden wurde, stammt also aus Turfan. Es scheint hier eine gewisse Parallele zu Dunhuang zu geben. Auch dort sind ja Manuskripte von verschiedener Provenienz vor dem Zugriff von Feinden gerettet worden. Lange Zeit war man sicher, dass diese Feinde die Tanguten gewesen sein müssten, die in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts Dunhuang eroberten. Heute fragt man sich, ob es nicht vielmehr der heranrückende Islam war, der die Buddhisten und die Manichäer veranlasste, ihre Bücherschätze in Sicherheit zu bringen.

## Bibliographie

- DOERFER, GERHARD (1993): *Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte*, Wiesbaden (Turcologica 14)
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1949): *Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken*. In: *Der Islam* 29, S. 30–62.

---

24 PRITSAK 1951, S. 292 f.

25 PRITSAK 1951, S. 295 Anm.1, 296.

26 ÖZERTURAL 2008b.

27 DOERFER 1993, S. 198.

28 Aus den Jahren zwischen 759 und 780. DOERFER gibt nicht an, wer diese genaue Datierung vorgenommen hat.

- GABAIN, ANNEMARIE VON (1955): Alttürkische Datierungsformen. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* 27, S. 191-203.
- HAMILTON, JAMES (1971): *Manuscrits ouïgours de Touen-Houang. Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince en version ouïgoure*, Paris (Mission Paul Pelliot. Documents conservés à la Bibliothèque Nationale 3).
- KLJASTORNYJ, SERGEJ G. (2000): Manichaeen monasteries in the land of Arghu. In: RONALD E. EMMERICK et al. (Hrsg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin (Berichte und Abhandlungen. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; Sonderband 4), S. 374-379.
- LIVŠIČ, V. A. (1981): Sogdijcy v Semireč'e: Lingvističeskie i epigrafičeskie svjdetel'stva. In: *Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov vostoka* (Moskau) 15, S. 76-85.
- MORIYASU TAKAO (2003): The decline of Manichaeism and the rise of Buddhism among the Uighurs with a discussion on the origin of Uighur Buddhism. In: *Sirukurōdo to sekaishi. World history reconsidered through the Silk Road*, Osaka, S. 084-111.
- ÖZERTURAL, ZEKINE (2008a): *Der uigurische Manichäismus. Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*, Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 74).
- ÖZERTURAL, ZEKINE (2008b): Puṇya und Puṇya-Übertragung im uigurischen Manichäismus. In: *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* 37, S. 111-118.
- PRITSAK, OMEĽJAN (1951): Von den Karluk zu den Karachaniden. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101, S. 270-300.
- RADLOFF, WILHELM (1912): Alttürkische Studien. VI. In: *Izvěstija Imperatorskoj Akademii Nauk, Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, S. 747-778.



# Einige Notizen zur Stellung Pauli im Kölner Mani-Kodex

ALOÏS VAN TONGERLOO (Geel/Belgien)

Der Einfluß des Apostels Paulus auf den Manichäismus ist unumstritten. Dieser Einfluß ist nicht nur nachzuweisen in den christologischen oder in den eschatologischen Aussagen der koptischen *Kephalaia*, sondern wird auch bekräftigt durch die Erwähnung von Paulus' Namen in der Prophetenliste zwischen Jesus und Mani selbst (ebendort). Es ist wichtig, zu bemerken, daß auch die arabischen Quellen (z.B. der persische Autor aus dem 12. Jh. al-Šahrastānī) berichten, daß die Manichäer glaubten, Paulus sei ein Prophet, der zwischen Jesus und Mani aufgetreten sei.<sup>1</sup>

Obwohl zu diesem Themenkreis schon eine Reihe wichtiger Beiträge von H.-Ch. PUECH<sup>2</sup>, A. BÖHLIG<sup>3</sup>, H.D. BETZ<sup>4</sup>, J. RIES<sup>5</sup> und F. DECRET<sup>6</sup> vorliegen, stellt die weitere Erforschung der Stellung Pauli im Manichäismus nach wie vor ein Desideratum dar. An dieser Stelle soll ein fundamentaler Aspekt dieses Komplexes im Kölner Mani-Kodex vorgestellt werden: Paulus und die Berufung Manis.

Dieser kleine, für zahlreiche Forschungsfelder aber bedeutsame Kodex (4,5 x 3,8 cm) mit Berichten aus Manis Leben und Lehren stammt aus der Zeit um 400. Er wurde 1969 irgendwo in der Umgebung von Asyūt (dem antiken Lycopolis, eigentlich Lykonpolis, 'Stadt der Wölfe', in Oberägypten) gefunden. Wichtig ist, daß grosso modo ein Jahrhundert früher, im späten 3. Jh., in dieser Gegend der neuplatonische Philosoph Alexander lebte und wirkte. Sein einziges erhalten gebliebenes Opus ist eine Streitschrift gegen die Manichäer („Gegen die Lehren Manis“<sup>7</sup>).

Das Original des Kodex war in ostaramäischer Sprache verfaßt und gilt heute als verloren. Es wurde in den ersten Dezennien des 3. Jhs. kompiliert. Die Übersetzung ins Griechische stammt aus der Zeit um etwa 350.

---

1 CURETON 1842.

2 PUECH 1979.

3 BÖHLIG 1983.

4 BETZ 1986.

5 RIES 2000.

6 DECRET 2000.

7 VILLEY 1985.

Bald nach der Entdeckung (im Jahre 1969) kam das Manuskript in den Besitz des Instituts für Altertumskunde der Kölner Universität. Schon im folgenden Jahr – unmittelbar nach der Restaurierung – wurde ein „Vorbericht“ veröffentlicht, und zwischen 1975 und 1982 folgte die editio princeps<sup>8</sup> – ganz ohne Verzögerung, wie es sonst bei der Herausgabe manichäischer Originaltexte üblich war und noch immer ist.

Bis zu den Funden aus Kellis am Ende des 20. Jhs. war dieser Kodex (der *Codex Manichaicus Coloniensis*, meist abgekürzt als *CMC*) nicht nur das bedeutendste, sondern auch das einzige umfangreichere griechische Zeugnis des Manichäismus.

Der Einfluß Pauli hat sich auf verschiedenen Ebenen ausgewirkt und ist am deutlichsten anhand des Initiums zu beobachten. Es ist denkbar, daß der Einfluß von Paulus, wobei die Kirche als Leib Christi bezeichnet wird, bereits im Titel des *CMC* zum Ausdruck kommt: Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ ‘Über das Werden (lit.: die Geburt) seines Leibes’<sup>9</sup>.

Die Berufung Pauli kann als Prototyp für die Berufung Manis angesehen werden, was durch den *CMC* erhärtet wird. Das Dokument ist eine Darstellung par excellence des Anfangs von Manis Werdegang. Im *CMC* berichten die Gewährsleute davon, was Mani gepredigt hat: also die hiera logia, die sie vom Propheten selbst vernommen haben. Einer dieser zumeist Vornehmen war der Lehrer Baraies, Βαραίης ὁ διδάσκαλος. In dessen längerem Bericht (*CMC* 14,4 bis 26,5) findet sich eine für unseren Gegenstand wichtige Angabe (auf S. 18). Dort wird berichtet, daß der Sendung ein Ruf des Herrn vorausgegangen sei.

*CMC* 18: <sup>10-13</sup>... ὁ μακαριώτατος κύριος ἐσπλαγχίσθη ἐπ’ ἐμὲ καὶ με ἐκάλεσεν εἰς τὴν αὐτοῦ χάριν...

‘(Zu dem Zeitpunkt...) erbarmte sich der allerseligste Herr meiner, und er berief mich in seine Gnade’<sup>10</sup>.

Der Ausdruck καὶ με ἐκάλεσεν εἰς τὴν αὐτοῦ χάριν „und er **berief** mich in seine **Gnade**“ ist tatsächlich eine Wiedergabe von Gal. 1,15: ‘Da es aber Gott wohl gefiel, der mich von meiner Mutter Leibe an hat ausgesondert und **berufen** durch seine **Gnade** (καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ)’.

Der Begriff der Berufung bedeutet nicht nur die Vermittlung und den Empfang der Heilsbotschaft durch Mysterien, sondern auch die Berufung zum Apostel (Paulus und Mani). Es gibt zwar im *CMC* keine weitere Bestätigung, wohl aber eine Ausarbeitung dieser Berufung:

8 In diesem Aufsatz wird die Ausgabe von KOENEN/ROEMER 1988 benutzt. Für die Bibliographie des *CMC* verweise ich auf den MSN (Manichaean Studies Newsletter) und MIKKELSEN 1997.

9 KOENEN/ROEMER 1988, S. 2-3.

10 KOENEN/ROEMER 1988, S. 12-13.

CMC 20<sup>11-16</sup> ... κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἐκάλεσέν με καὶ ἐπελέξατο καὶ εἴλκυσεν καὶ διέστησεν ἐκ μέσου τούτων...

‘Auf diese Weise berief er mich und erwählte mich, und zog mich und entfernte mich aus ihrer Mitte’.<sup>11</sup>

Am Anfang erscheint wiederum das Verb ‘berufen’ (ἐκάλεσέν) – expliziert durch drei weitere Verben (aus dem Bereich der gnostischen Gedankenwelt): 1) ‘erwählen’ (ἐπελέξατο), 2) ‘ziehen’ (εἴλκυσεν) – hier aus der Welt der Irrlehre der Elkhasaiten (also der Finsternis) – und 3) ‘entfernen’ (διέστησεν), d.h. ‘missionieren’. Von diesen kommt dem ersten, das für das gesamte manichäische System von zentraler theologischer wie auch anthropologischer Bedeutung ist, eine herausgehobene Bedeutung zu.

Anhand dieses Beispiels wird deutlich, wie Mani ein christliches Konzept, nämlich das der Berufung, nicht nur übernimmt, sondern auch gnostisch transformiert. Hierbei durchzieht das Konzept des Erwähltseins später alle Ebenen der manichäischen Religion und Gemeinschaft. Am relevantesten ist hierbei der Passus:

CMC 66<sup>01-03</sup> ... ἐν τῷ εὐαγγελίῳ / τῆς ἀγιωτάτης αὐτοῦ ἐλπίδος

‘in dem Evangelium seiner heiligsten Hoffnung’

(Der Begriff der ἔλπις ‘Hoffnung’ ist ebenfalls eine paulinische Reminiszenz.)  
Vgl. auch die Aussage Manis:

CMC 66<sup>04-05</sup> ... ἐγὼ Μαννιχαῖος Ἰησοῦ Χριστοῦ / ἀπόστολος

‘Ich Mani, Apostel Jesu Christi’<sup>12</sup>.

Diesen paulinischen Ausdruck hat Mani übernommen und mit der Ausdeutung der Berufung, wie sie uns in 1 Cor 1,1 begegnet, verknüpft: ‘Paulus berufen zum Apostel Jesu Christi’ (weiter auch in 2 Cor 1,1; Col 1,1 und 1 Tim 1,1).

Es gilt ohnehin als erwiesen, daß aus dem Corpus Paulinum die Briefe an die Galater und die Briefe an die Korinther von Mani und dessen Jüngern bevorzugt wurden.

Neben der Berufung zum Apostel Jesu wurde Mani auch durch andere wichtige Konzepte wie „Hoffnung“ oder „Mysterium“ von Paulus beeinflusst. Es wäre erforderlich, auch Manis Briefe an die Gemeinden sowie die Missionstechniken in dieser Hinsicht zu untersuchen und die Auseinandersetzungen Pauli mit jenen Manis zu vergleichen.

11 KOENEN/ROEMER 1988, S. 12-13.

12 KOENEN/ROEMER 1988, S. 44-45 und MACKENZIE 1994.

## Bibliographie

- BETZ, HANS DIETER (1986): Paul in the Mani Biography. In: LUIGI CIRILLO / AMNERIS ROSELLI (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 Settembre 1984)*, Cosenza, S. 213-234.
- BÖHLIG, ALEXANDER (1983): The New Testament and the Concept of the Manichaean Myth. In: ALASTAIR H. B. LOGAN / ALEXANDER J. M. WEDDERBURN (Hrsg.), *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of R. McL. Wilson*, Edinburgh, S. 90-104.
- CURETON, WILLIAM (1842): *Al-Šahrastānī, Kitāb al-milal wa'n-nihāl. The Book of Religious and Philosophical Sects*, London 1842-1846 (Neudruck 1923).
- DECRET, FRANÇOIS (2000): L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique. In: *Le epistole paoline nei Manichei, I Donatisti e il primo Agostino*, Roma, 2. Auflage, S. 31-89.
- KOENEN, LUDWIG / CORNELIA ROEMER (1988): *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition*, Opladen (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia XIV).
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1994): „I, Mani...“. In: HOLGER PREISSLER / HUBERT SEIWERT (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, S. 183-198.
- MIKKELSEN, GUNNER (1997): *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia I).
- PUECH, HENRI-CHARLES (1960): Saint Paul chez les manichéens d'Asie Centrale. In: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*, Tokyo, S. 176-187, cf. Id., *Sur le manichéisme*, Paris 1979, S. 153-167.
- RIES, JULIEN (2000): Saint Paul dans la formation de Mani. In: *Le epistole paoline nei Manichei, I Donatisti e il primo Agostino*. Roma, 2. Auflage, S. 7-30.
- VILLEY, ANDRE (1985): *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*. Paris (Sources gnostiques et manichéennes 2).

# Zwei altuigurische Bekehrungstexte aus der manichäischen Missionsgeschichte

PETER ZIEME (Berlin)

*Gewidmet Werner Sundermann zu seinem 75. Geburtstag*

Die Mission spielte für den Gründer der nach ihm benannten Lichtreligion eine herausragende Rolle. Mani selbst und seine Schüler und Nachfolger unternahmen ausgiebig Reisen mit dem Ziel der Verbreitung der Lehre. Zu bestimmten Zeiten war der Manichäismus dann auch von Nordafrika bis Südchina präsent und wirksam, seine letzten Spuren lassen sich bis ins 17. Jh. in der Provinz Fujian nachweisen. Einmalig in der manichäischen Kirchengeschichte war die Annahme der Religion durch den Kagan Bögü, den Herrscher des Uigurischen Steppenimperiums mit der Hauptstadt Karabalgasun, in der Mitte des 8. Jh., ein Ereignis, das auch den Fortbestand der Manichäer in den Oasen Dunhuang und vor allem Turfan im 8. sowie darüber hinaus auch bis etwa zur Mitte des 11. Jh. sicherte. Die zentralasiatischen Quellen sind spärlich, umfangreicher als alttürkische Bezeugungen sind die mitteliranischen Fragmente, die in mehreren Arbeiten von WALTER B. HENNING, dann aber vor allem in grundlegenden und zusammenfassenden Studien von WERNER SUNDERMANN ediert und bewertet wurden. Die alttürkischen Fragmente, die diesem Bereich des manichäischen Schrifttums zugeordnet werden können, sind zum größten Teil bekannt und bearbeitet<sup>1</sup>. Hier sollen Reste von zwei unterschiedlichen Büchern vorgelegt werden, die noch nicht zur Gänze die ihnen zukommende Beachtung gefunden haben. Im ersteren Fall ließ sich für einen Passus eine genaue parthische Vorlage ermitteln.

## I.

### *Fragmente auf der Rückseite einer chinesischen Buchrolle*

Fünf Textreste auf den Rückseiten chinesischer buddhistischer Buchrollenfragmente lassen sich zu einem manichäisch-türkischen Text zusammenfügen.

---

1 Vgl. WILKENS 2000.

Drei dieser Bruchstücke sind im Katalog der manichäisch-türkischen Texte der Berliner Sammlung von JENS WILKENS<sup>2</sup> verzeichnet.

Ch/U 7247 (WILKENS 2000, Nr. 441<sup>3</sup>)+ Ch/U 6358 = T. 223, 396a18-b4

Ch/U 7196 (WILKENS 2000, Nr. 440<sup>4</sup>) = T. 223, 396b16-19

Ch/U 6890 (WILKENS 2000, Nr. 439<sup>5</sup>) = T. 223, 398a25-b6

Ch/U 7282 = T. 223, 399c27-400a1.

Die chinesische Buchrolle enthält eine Abschrift des *Prajñāpāramitā*-Texts T. 223 und umfaßt den Abschnitt von 396a18 - 400a1.<sup>6</sup> Nur zwei Bruchstücke lassen sich direkt zusammensetzen (Ch/U 6358 + Ch/U 7247), zwischen den übrigen bestehen kleinere oder größere Lücken. Dieser Umstand ist auch der Grund dafür, daß kaum ein zusammenhängender Text im Türkischen greifbar ist. Da das Papier der chinesischen Buchrolle sehr fein ist, scheinen die chinesischen Zeichen durch. Der Lesbarkeit der uigurischen Zeilen tut dies aber keinen Abbruch, da die Schrift recht groß mit starker schwarzer Tusche geschrieben wurde. Es handelt sich um einen halbkursiven Schrifttyp, der dem 10./11. Jh. zuzurechnen ist.

#### *Zur Sprache der Fragmente*

Es finden sich einige Kriterien, die für einen manichäischen Text der älteren Periode (10./11. Jh.) sprechen:

- a) Suffixe mit A neben X: Instrumental: *kuš+un*, aber *tuzak+an*.
- b) Ausgehend vom Akkusativ *ätim(ä)zän* und der Form *sizäj* (statt *siziŋ*) könnte man andere vokallosgeschriebene Suffixe ebenfalls mit A lesen.

#### *Transliteration der Fragmente*

1. Ch/U 7282 verso

01 [     ]yr t[     ]k[     ]n

02 [     ]n qwrwtl m'qyn

03 [     ] 'wykw's 'd[ ]w qylync

2 WILKENS 2000.

3 WILKENS 2000, Nr. 441 vermutet einen „Brief“.

4 WILKENS 2000, Nr. 440 stuft das Fragment als „Brieffragment“ ein.

5 WILKENS 2000, Nr. 439. Der Autor (S. 382, Fußn. 1209) zieht meine frühere Einschätzung des Fragments als Briefrest (BT V, 71 [Nr. 35]) in Zweifel und schreibt bereits: „Vgl. die in M 47 (HandschrReste II) mitgeteilte Legende, in der auch von einem Garten und zwei Brüdern die Rede ist. Allerdings wird dort kein Barhaŋ erwähnt.“

6 Die chinesischen Vorderseiten wurden in den drei publizierten Katalogbänden (BT VI, BT XIV und VOHD XII,4) noch nicht aufgenommen. Vier Fragmente (Ch/U 6358, Ch/U 6890, Ch/U 7196 und Ch/U 7282) wurden von KUDARA 2000 identifiziert.

2. Ch/U 6890 verso<sup>7</sup>

01 t[ ]rym pw 'y' [ ]q 'wyz wtwn t'rqm [ ]s

(eine Zeile frei)

02 t'qy ym' tnkry pytykynt[ ]l q'ywr s'pwqr

03 p'rq'nk 'yny sy p'r 'rty : m[ ]l[]q myswn 'wlwq

04 [ ]k'ylyky [ ]ym' m'ny pwrq'nq'

05 [ ]wcy 'rty : ym' 'w[ ]

06 [ ]r ymyslyk [ ]d[ ]

## 3. Ch/U 7196 verso

01 [ ]

02 swv qwty 'ync' t[ ]

03 yrw[ ]wmwzny [ ]

04 [ ]ng [ ]nw[ ]

05 [ ]wt[ ]

## 4. Ch/U 7247 + Ch/ 6358 verso

01 [ ]t[ ]

02 [ ]y'k q'crwp 'wy[ ]

03 [ ]k qwswn 'wylwr [ ]

04 [ ]kw twz'q'n q'nw [ ]

05 [ ]r 'tmz pyswrw sw[ ]

06 [ ]nkrym syz qwtwnkwzd[ ]

07 [ ]''nt' 'wytrw ywrt [ ]

08 [ ]' typ 'wy[ ]wnty l'r : pyz p[ ]

09 ''yqmz yvl q'mz ywq 'rty [ ]

10 pyrwr 'rtmz 'wykws 'wtszw swvswz [ ]

11 kwyrtkwrty 'nk kyny n'nk svynm'dy [ ]

12 'wylwrty 'tymz 'n yy[ ] q'nm[ ]n 'y[ ]

13 syz 'nk qwtwnkwzd' [ ] pwl'lm :

14 [ ]w [ ] tynlq qwp [ ]

*Transkription und Übersetzung*

## 1. Ch/U 7282 verso

01 01 [ ]ir k[ ]k[ ]n

02 02 [ ]n kurtul-mak(i)n

03 03 [ ] üküš äd[g]ü kılınč

(umfangreiche Lücke)

7 Das Fragment besteht aus zwei Teilen, die nicht direkt verbunden sind, obwohl es auf dem Foto den Anschein hat. Zwischen der ersten und der zweiten Textzeile beider Teile sind zwei Zeilen frei geblieben, um einen Abstand zwischen zwei Texten zu markieren. Bestätigt wird dies auch vom Textverlauf der chinesischen Zeilen auf der Vorderseite.

## 2. Ch/U 6890 verso

04 01 t(ä)ŋrim bo aya[ ]g üzütün tar(i)km[iš]<sup>8</sup>  
 (1 Zeile frei, um zu markieren, daß ein neuer Text(abschnitt) folgt.)  
 05 02 takı ymä t(ä)ŋri bitigint[ä ayu yar]l(i)kayur šapuhr  
 06 03 barxan(a)k (?) ini-si bar ärti : m[ihršah at]l[i]g mešun ulug  
 07 04 [ulušnun]g eligi [ärti :] ymä mani burhanka  
 08 05 [ g]učı ärti : ymä o[l]  
 09 06 [ bi]r yemišlik [et]d[I ]  
 (umfangreiche Lücke)

## 3. Ch/U 7196 verso

10 01 [ ]  
 11 02 suv kutı inčä tep t[edi ]  
 12 03 ya[r]u[k]umuzni<sup>9</sup> [ ]  
 13 04 [n]äj '[...]nu[ ]  
 14 05 [ ]ut[ ]  
 (umfangreiche Lücke)

## 4. Ch/U 7247 + Ch/U 6358

15 01 [ ]t  
 16 02 [ ] yäk kačrup [ ]  
 17 03 [ ]g kušun ölüv [ ]  
 18 04 [ äd]gü tuzakan kanu [ ]  
 19 05 [ ]r ät(i)m(ä)z bišuru su[ ]  
 20 06 [ tä]ŋrim sizäj kutuŋuzda [ ]  
 21 07 [ ] : anta ötrü yurt [ ]  
 22 08 [in]čä tep ötünti-lär : biz b[arča ]  
 23 09 ay(i)g(i)m(i)z y(a)vlak(i)m(i)z yok ärti [ ]  
 24 10 berür ärt(i)m(i)z üküš otsuz suvsuz [yerlärig]  
 25 11 körtgürti äŋ keni näŋ s(ä)vinmädi [ ]  
 26 12 ölürti ätim(ä)zän ye[p ] kan(i)m[ızı]n ič[ ]  
 27 13 sizäj kutuŋuzda [ ] bolal(i)m :  
 28 14 [ ]u [ ] tnl(i)g kop [ ]

*Übersetzung*

Wegen der unvollständigen Zeilen und der Lücken ist nur teilweise ein Verständnis des Textes zu erlangen. Hier lege ich einen ersten Versuch vor. Die textfreie Zeile zwischen den Zeilen 04 und 05 deutet darauf hin, daß es sich um eine Sammlung von Texten handelt. Ob alle Abschnitte zu einer möglichen Kirchengeschichte wie der zweite gehören, ist ungewiß.

8 WILKENS 2000, Nr. 439: *tetsi*.

9 Leider ist die Lesung, so auch bei WILKENS 2000, Nr. 440, nicht sicher, man könnte auch *ya[z]juk* 'Sünde' vorschlagen.

1. Ein erster Abschnitt umfaßt die Zeilen 01-04, wo sicher nur zwei Reste zu deuten sind: [...] durch Befreitwerden [...] viele gute Taten [...]

Auf eine umfangreiche Lücke folgt die Zeile 04, die das Ende eines (des ersten?) Sinnabschnitts zu sein scheint:

‘[...] mein Gott. Mit dieser schlech[t-...]en Seele entfernte er sich (?).’

2. Der zweite Abschnitt umfaßt die Zeilen 05-09. Hier liegt der Anfang einer Bekehrungsgeschichte vor, die auf einer parthischen Vorlage basiert.<sup>10</sup>

‘Und ferner ruhet er in seinem göttlichen Buch [zu sagen]: Der Herrscher (?) Ša-puhr hatte einen jüngeren Bruder, namens M[ihršāh. Er war] König des großen [Reich]es Mesene. Und er war [feindlich] gegen Mani Burhan. Und jener [legte] einen Garten [an, ...].’

3. Von einem dritten Abschnitt nach einer umfangreichen Lücke sind nur zwei Segmente zu übersetzen:

‘(11) Die Majestät des Wassers sprach so [...] (12) unsere Lichter [...].’

4. Der vierte und letzte Abschnitt (Zeilen 15 bis 28) bietet ein etwas längeres Stück, allerdings ohne eine vollständige Zeile, so daß wiederum das Verständnis sehr erschwert ist. Auch hierzu ein erster Versuch:

‘(15) [...] den Dämon in die Flucht schlagend [...] (16) [...] mit (?) Vögeln töte[nd ...] (17) [...] mit [gut]en Fallen zufrieden seiend [...] (18) [...] unser Fleisch kochend [...] (19) [...] mein Gott, bei Eurer Majestät [...].’

(21-27) Darauf ruhten die [im] Land<sup>11</sup> (?) [seienden Menschen (?)] zu bitten: ‚Wir a[ll]e [...] hatten keine schlechten und üblen Taten. [Alle Arten von Almosen (?)] hatten wir gegeben. Viel pflanzenlose und wasserlose [Länder (?) ...] zeigte er (der Dämon?). Ganz am Ende (?) freute er (der Dämon?) sich gar nicht. [Viele ...] tötete er. Unser Fleisch aß er, unser Blut trank er. [Jetzt ...] wollen wir bei Eurer Majestät [gerettet (?) ...] sein!‘ [...] (28) [...] Lebewesen, alle [...].’

#### *Bemerkungen zu einzelnen Passagen und Wörtern*

05-09 Dieser Passus basiert auf einer parthisch überlieferten Bekehrungsgeschichte, über die WERNER SUNDERMANN (BT XI) schreibt: „Daß mindestens mit einer hagiographischen Stilisierung der manichäischen kirchengeschichtlichen Überlieferung gerechnet werden muß, bedarf keiner Ausführung. Selten aber wird diese Formung der Tradition durch Ritus und Lehre so deutlich wie in der hier erzählten Geschichte von der Bekehrung des Mihršāh, deren historischer Charakter allerdings anzuzweifeln ist: Mani wünscht dem Mihršāh Frieden (/V/1), er erweckt ihn aus seiner Bewußtlosigkeit durch Handauflegung zu der neuen Existenz eines gläubigen Anhängers

10 Vgl. BT XI, S. 102.

11 Zur semantischen Entwicklung von *yurt* ‘Zelt, Wohnort, Land’ etc. vgl. ED 958.

(...)“<sup>12</sup>. Die Erzählung spielt in der Landschaft Mesene im Zweistromland, die auch in der Manibiographie des Kölner Mani-Kodex eine Rolle spielt. Nach dem Kölner Kodex ist Manis Aufenthalt in der Mesene nicht mit einer Begegnung mit einem Herrscher, sondern mit den Täufern verbunden gewesen.<sup>13</sup> Der parthischen Bezeichnung *myswn*, die genauso auch in die altuigurische Version übernommen wurde, stehen syrisch Maišān und griechisch Μαῖσανοί gegenüber.

05 *t(ä)γri bitigint[ä]* ‘in seinem göttlichen Buch’. Bisher ist kein *t(ä)γri bitigi* ‘Gottes Buch’ aufgetaucht, deshalb neige ich hier dazu, das Wort *t(ä)γri* als ein Epitheton ‘göttlich’ aufzufassen. Um welches Buch es sich hier handelt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Wenn man jedoch an eine kirchengeschichtliche Darstellung mit Bekehrungsgeschichten denkt, dann ist der Bezug auf Mani selbst gegeben.

05–07 Die mögliche parthische Vorlage nach BT XI 10.6–8 lautet:

‘Ferner hatte der König der Könige Šābuhr einen Bruder, den Herrn der Mesene, und er hieß Mihršāh.’

byd š'bwhr š'h'n š'h br'd bwd (m)yšwn xwd'y u myhr š'h n'm

šapuhr barxan(a)k ini-si bar ärti : m[ihršah at][l]ig mešun ulug [ulušnun]g  
eligi [ärti :]

Bis auf Kleinigkeiten ist die Übereinstimmung perfekt. So fehlt im Uigurischen eine Entsprechung für parth. *byd* am Anfang des Satzes. Der Uigure muß sich entscheiden für ‘jüngeren’ oder ‘älteren’ Bruder, im Parth. allgemein ‘Bruder’. Dem Landschaftsnamen Mesene (parth. *myswn*) wird im Uig. ‘großes [Reich]’ nachgesetzt. Als Äquivalent für parth. *xwd'y* dient altuig. *elig* ‘König’.

06 *p'rq'k*. Hinter diesem Wort, dessen Lesung vielleicht *barkay*<sup>14</sup> gewesen sein könnte, muß sich ein Titel eines Herrschers oder Königs verbergen, wie auch YUTAKA YOSHIDA in einem Email meinte. Hier möchte ich zwei sehr unterschiedliche Lösungen vorstellen, die aber allenfalls Annäherungen sein können. Zum einen denke ich an das mittelpersische Wort *fihng* ‘education, knowledge’<sup>15</sup>. STEINGASS fügt auch andere Bedeutungen hinzu wie ‘greatness; excellence’<sup>16</sup>, und so könnte es sich um ein Substitut für alttürkisch *kut* ‘Würde, Majestät’ handeln, oft in Königstiteln verwendet, ganz besonders in dem Titel der Könige von Qočo: *idukkut* ‘Heilige Majestät’. Man muß sich aber fragen, warum der altuigurische Autor nicht den persischen Titel *šāhānšāh*, vielleicht auch *pādšāh* nach einer anderen Überlieferung, übernommen hat.

12 SUNDERMANN 1981, S. 101–102.

13 RÖMER 1994, S. 105–111 (und folgende Seiten über Manis Aufenthalt in der Mesene). Hier wird auch weitere Literatur über die Mesene genannt und nach relevanten Aussagen bezüglich Manis Aufenthalt in derselben beleuchtet.

14 Wie erwähnt, las WILKENS 2000, Nr. 439, Barhaj.

15 DURKIN-MEISTERERENST 2004, S. 155a.

16 STEINGASS S. 926a.

Und hier wäre eventuell die zweite Lösung: Ein ursprünglich in manichäischer Schrift geschriebenes *p'dxšy'h*<sup>17</sup> wurde unvollkommen in die uigurische Schrift transponiert, eben in der obigen Form *p'rq''k*. Dabei wären gravierende Mißinterpretationen anzunehmen: manichäisches d wurde als r gelesen, šy' als '' oder 'n etc., was eine geringe Kenntnis der manichäischen Schrift voraussetzen würde. Da jedoch dann nur in diesem Wort solche Fehler vorkämen, plädiere ich zur Zeit eher für die erstere Deutung.

06 Zum Herrn der Mesene, Mihršah, vgl. die Ausführungen in BT XI, p. 102 Fußn. 2. WERNER SUNDERMANN hält die Geschichtlichkeit dieses Königs für fraglich.

07-08 Parthisch BT XI.10.8-9

‘Und (gegen) die Religion des Apostels war er sehr feindlich gesinnt.’

(')h'z u      (')[w] fryštǵ (d)yn      's(ky)ft dwš(myn b)wd  
ymä      mani burhanka [      g]luči      ärti :

Der Uigure hat *fryštǵ dyn* nicht als ‘Religion des Apostels’ verstanden, sondern als *mani burhan* ‘Mani Buddha’, einer Bezeichnung, die eher auf die Interpretation des Kompositums als ‘Apostel der Religion’ weist. Daher wäre es vielleicht auch möglich, die parthische Konstruktion als ‘Apostel der Religion’ zu verstehen. Dem steht jedoch entgegen, daß üblicherweise zwischen den Nomina ein izafetisches *cy* stehen sollte.<sup>18</sup>

08-09 Parthisch BT XI.10.9-10

‘Und einen Garten hatte er angelegt’

(')wš      bwdyst'n      wy(r')[š]t 'yw  
ymä      ol [...] [bi]r      yemišlik [et]d[i]

Die Wortfolge ist zwischen beiden Sprachen etwas anders, so fällt auf, daß ‘ein’ am Ende des parthischen Satzes steht. Des weiteren muß vor *[bi]r yemišlik*, dem Äquivalent für *bwdyst'n* ‘(Obst)-Garten’<sup>19</sup>, noch eine größere Ergänzung angenommen werden, für die es im parthischen Satz keine Vorlage gibt, es sei denn, daß der im Nachsatz folgende Gedanke ‘Er ist sehr herrlich und außerordentlich weit, kein anderer ist ihm ebenbürtig.’ in der Lücke Platz gefunden hätte.

11 *suw kuti* ‘Majestät des Wassers’. Vgl. M II 12,3: *yer suw kuti irinür* ‘Die Majestät der Erde (Erde und Wasser) weint’.

16 *kačrup*. Von einer kontrahierten Form von *kačur-* ‘fliehen lassen, in die Flucht schlagen’ vermute ich hier das entsprechende Konverb. Bei Maḥmūd al-Kāšyarī ist im Falle von *kačur-* der Vokalismus voll erhalten, doch weisen

17 DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 258a.

18 Freundlicher Hinweis von DESMOND DURKIN-MEISTERERNST.

19 DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 116a.

andere Ableitungen wie *kačruš-* und *kačrumsin-* ebenfalls auf die Erscheinung hin.<sup>20</sup>

17 *kušun* (Instrumental von *kuš* ‘Vogel, Vögel’) ‘mit Vögeln’, dies könnte vielleicht als ein Hinweis auf die Falkenjagd gedeutet werden.

18 *tuzak* ‘Falle’ (ED 573b). Zwar liegt in BT XI 13 eine Erzählung vor, in welcher von einem Jäger und seinen Fallen und Schlingen die Rede ist, doch läßt sich kein direkter Anknüpfungspunkt herauschälen.

21–27 Dieser Passus ist wohl eine Klage der durch Dämonen gepeinigten Menschen, die befreit werden wollen. Als besonders schrecklich und verwerflich wird die Absicht des Dämons (?) dargestellt, das Fleisch der Menschen zu essen und ihr Blut zu trinken.

25 *äj keni* ‘spätestens’ (?).

26 *ätim(ä)zän ye[p ] kan(t)m[ızı]n iç[ti (?)]* ‘Unser Fleisch aß er, unser Blut trank er.’ In den Kephalaia 80 heißt es über die Gebote für die Electi: „Das Dritte ist die Reinhaltung des Mundes. Er soll seinen Mund von allem Fleisch und Blut reinhalten.“<sup>21</sup> Hier geht es aber nicht um Electi, sondern offenbar um Hörer, die von Dämonen bedrängt werden. Im Mythos wird ausgeführt: „Als dann der ‚erste Mensch‘ und die ‚Weibliche der Glorien‘, der erste Mann und die erste Frau, über die Erde zu herrschen begannen, da erwachte in ihnen die Äz. Und Raserei durchdrang sie, und sie begannen Quellen zuzuschütten, Bäume und Pflanzen zu schlagen, in großer Raserei über die Erde zu herrschen und gierig zu werden, Und vor den Göttern fürchten sie sich nicht. Und jene fünf Elemente, aus denen die Welt errichtet ist, erkennen sie nicht, sondern quälen sie ohne Unterlaß.“<sup>22</sup> In den Sündenbekenntnissen werden diese Quälereien der bedrängten Seele thematisiert. Aber in obiger Passage liegt wohl doch ein anderer Sachverhalt zugrunde, denn ‘Fleisch’ und ‘Blut’ sind personal markiert, weshalb ich, wie oben schon angedeutet, annehme, daß der Text von der Bedrängung durch Dämonen, wenn im vorhandenen Text auch nicht explizit ausgedrückt, spricht.

## II.

### *Die Fragmente U 6 a-d (D I H)<sup>23</sup>*

Ob die nun folgenden Textreste von U 6 a-d als eine Bekehrungsgeschichte interpretiert werden können, bleibt etwas fraglich. Bisher ist für diese Erzählung noch kein manichäischer Bezug vermutet worden. Aus ALBERT GRÜN-

20 ED S. 592–593.

21 Nach BÖHLIG 1980, S. 192.

22 BÖHLIG 1980, S. 117–118.

23 LE COQ 1919, S. 101 schreibt: T.I. H<sup>1</sup>. Nach dem Eintrag auf dem Papier ist beides möglich. Es ist eindeutig, daß das Bruchstück während der ersten Campagne in D (= Dakianussähri = Qoço) gefunden wurde.

WEDELS Beschreibung haben wir zwar einen generellen Eindruck über den Bau H<sup>1</sup> in Qočo (Idikutšähri)<sup>24</sup>, doch abgesehen von Resten einer sanskritischen Palmblatthandschrift, erwähnt er nichts an Manuskripten. Eine religiöse Zuordnung des Tempels wurde auch nicht vorgenommen.

Wegen des Wortes *mogoč* ‘Magier’<sup>25</sup> lag es nahe, zunächst an christliche Herkunft zu denken. So schreibt ALBERT VON LE COQ: „Zerstörtes Doppelblatt aus einem christlichen Buch (Seitenbreite 6 cm, Höhe unbekannt). Gefunden in Ruine H<sup>1</sup> in Chotscho. Der Inhalt ist ein Teil einer anderen Handschrift der von F.W.K. MÜLLER in »Uigurica« veröffentlichten Apokryphe »Die Anbetung der Magier«. Die Schrift ist eine sonst nur von Manichäern, nie von Buddhisten benutzte sehr kleine Variante der spätsoghdischen Schrift und zeigt Eigenheiten der unter den Manichäern üblichen Schreibweise.“<sup>26</sup> Er erwähnt nicht die dazugehörigen Bruchstücke b bis d, die richtig einzuordnen ohne Identifizierung unmöglich ist. Von dem größten Bruchstück (a) hat LE COQ eine Seite umschrieben.

ALBERT VON LE COQs Hinweis auf die übliche Schreibweise der Manichäer sowie der ergänzbare Ausdruck [*tän*]*gri mani* [*burhan*] im Bruchstück c4 lassen den Schluß zu, daß die Fragmente dieser Handschrift eher Reste eines manichäischen Textes sind. Vielleicht läßt die Wendung *šanšai üdintä* ‘vor dem König’ den Schluß zu, daß es sich um eine der Bekehrungsgeschichten handeln könnte. Um diese Annahme eindeutig beweisen zu können, ist der erhaltene Textbestand nicht ausreichend genug.

#### *Bruchstück a Seite I*

(recto)

- 01 kilnčl(1)g üzütlär kim  
 02 kök t(ä)ñri-dän anx(a)rw(a)z(a)n  
 03 -tan sarsı-g ämgäkdä

24 GRÜNWEDEL 1905, S. 21-22.

25 BANG 1926, S. 44 Fußn. 2. Das auf sogd. *muγγšt* zurückgehende Wort ist aber nicht auf eine Religion festgelegt, vgl. Belege in manichäisch-türkischen Texten: M III Nr. 22 (U 63, in manichäischer Schrift) r 4 *mogoč nomn* ‘die Magier-Lehre’ könnte sich auf den Zarathustrismus beziehen (vgl. auch WILKENS 2000, Nr. 51, S. 78, Fußn. 186). U 153b [manichäische Schrift] verso (?) 5 *muγw* = *mogoč* (ohne Kontext); TM 509b [verlorenes Fragment in manichäischer Schrift] verso (?) 2: *m[ogoč]ar*. Zur Herkunft des Wortes: ALOÏS VAN TONGERLOO 1992, S. 70, leitet es von einem nicht belegten sogdischen *\*muγwč* her, und er schreibt: „(donc *\*mogoč* < *\*moyautya-*, nom dénominal)“, aber das von ILYA GERSHEVITCH in GMS § 1080 behandelte ist ein deverbales Suffix zur Bildung von Abstracta. Schon 1988 diskutierte N. SIMS-WILLIAMS das Wort ‘magus’ im Sogdischen, und bezüglich des altuigurischen Belegs in der Erzählung über die Drei Magier schreibt er: „which might derive from a Sogdian plural such as *\*muγwšt* or *\*muγγšt* (with vowel assimilation, replacement of the non-Turkish sequence *št* by *č*).“ Ich denke, daß die ältere Erklärung einleuchtender ist.

26 LE COQ 1919, S. 101.

04 t(ä)zär inär bo yerd[ä ]  
 05 [ t]uml-ig[ ]  
 06 [ ]yan[ ]

(verso)

01 ol kudug agzıntakı  
 02 ül-gü ot k(ä)ntü ol  
 03 ät'özlüg kişi-lärn(i)ñ  
 04 [is]ig özi kö-ki  
 05 [...] öz t[.....]qa  
 06 [...]ug[ ]

Übersetzung

(recto)

Die Seelen mit [schlechten] Taten sind es, die vor den vom Himmel und Zodiakus<sup>27</sup> (kommenden) schrecklichen Qualen fliehen und hinabsteigen. Auf dieser Erde (...) [k]alt (...) <sup>28</sup>

(verso)

Ein Maß (?)<sup>29</sup> Feuer am Rande des Brunnens<sup>30</sup> ist es, das das Leben der einen Körper habenden Menschen (...)

Bruchstück a Seite II

(recto)

01 bizän ötüg  
 02 tñlap ol atas<sup>31</sup>  
 03 tutzun tep  
 04 yarl(i)kasar : an[...]  
 05 [ ]an[ ] üzä

27 Zu den Belegen des Wortes *anx(a)rv(a)z(a)n* < sogd. 'nxrvzn, 'xrvzn 'Zodiak' vgl. UW 139b.

28 JENS WILKENS erwägt, ob in diesen Zeilen an die an den Zodiak gefesselten Dämonen erinnert wird, wie es auch im Gigantenbuch elaboriert wird.

29 Das *ül-gü* gelesene Wort bereitet große Schwierigkeiten, soll man an eine Ableitung von *öl-* 'sterben' denken? Was aber ist das '(zu) sterbende Feuer'? Selbst wenn man wieder an die christliche Magiererzählung denkt, in der es heißt, daß sich aus dem Brunnen ein mächtiges Feuer erhoben hat (*ol kudug ičtä bir korknäg ulug yanık oot yaln birlä ünüp*), bleibt die Stelle im dunkeln.

30 *kudug agzıntakı* 'am Rand des Brunnens befindlich', dieser Beleg für *agız* fehlt in UW. Wie im Türkeitürkischen kann man auch mit der Bedeutung 'Rand' rechnen, obwohl natürlich auch 'Öffnung' gemeint sein kann.

31 UW 258 b: statt *atas* sei *antağ* zu lesen. Zwar sind die finalen Formen *-q* und *-s* sehr ähnlich, doch vom Kontext her möchte ich der ersteren und älteren Lesung den Vorzug geben.

06 [ ]as  
 07 [ ]gän  
 08 [ ]l  
 09 [ ]čani  
 10 [ ]insär tam  
 11 [ ]nt uču[/]  
 12 [yarlıkanč]učı k[öjül]

(verso)

01 ötrü bo savag  
 02 keŋšäšöp mogočlar  
 03 ul[u]gı šanšai ü-dintä  
 04 t[uru]p : tükäti  
 05 [ ]ti : [ ]  
 06 [ ]  
 07 y[ ]  
 08 -ig [ ]  
 09 t(ä)ŋr[i ]  
 10 mog[oč]lar [ ]  
 11[ ] tep nä [ ]  
 12 [ ]in k[ ]

### Übersetzung

(recto)

Wenn er geruht zu befehlen, daß er (?), nachdem er unsere Bitte gehört hat, (mich?) als Freund (?) behalten sollte, (...)

(verso)

Nachdem sie sich über diese Rede beraten hatten, stand (?) der Älteste der Magier<sup>32</sup> vor dem König<sup>33</sup>, vollständig ..., Gott ..., die Magier (...)

### Bruchstück b

(recto?)

01 [ ]  
 02 [ ]lämäk<sup>34</sup> [ ]  
 03 -mak : ymä [ ]  
 04 tü-pintäki [ ]

32 *mogočlar ulugı* 'Ältester der Magier': wer könnte damit gemeint sein? JENS WILKENS weist auf die Möglichkeit hin, daß man hier vielleicht den sasanidischen Möbed Kerdīr sehen könnte (ich danke ihm für diesen Gedanken). Vgl. auch SIMS-WILLIAMS 1990.

33 Zu sogd. *š'nš'y* 'König' vgl. SUNDERMANN 1983.

34 Der Vergleich mit *ölmäk* in Z. 6 zeigt, daß hier ein anderer Infinitiv eines Verbs vorliegen muß, das auf *-lä* endet.

05 [e]l-än k(ä)ntü [       ]  
 06 öl-mäk küni ' [       ]

(verso?)

01 [       ]l[       ]  
 02 [       ]nl(1)g š[a]tu  
 03 [       ]l kim anx(a)rw(a)z(a)n  
 04 [       ]ar kor yas  
 05 [       ] kodgu ag-1  
 06 [       ]si-lär üzä

### Übersetzung

(recto?)

[...] Und die am Boden [des ...] befindlichen [...], [herr]sche! Selbst [am] Tage des Todes [...]

(verso?)

[...] die [...] Leiter [...], die [zum (?)] Zodiakus [...] Schaden und Verlust [verursachende] abzulegende Güter [...]

### Bruchstück c

(recto?)

01 [       ]  
 02 ü-dintä [       ]  
 02 ara surč [       ]  
 03 uvutlug [       ]  
 04 inčä bälğ[ür ]  
 05 //lay[       ]

(verso?)

01 [       ]l[       ]n  
 02 [       ] b(ä)lgürgäy  
 03 [       ] üd-ün  
 04 [       ]tn]gri man-i  
 05 [       ]sangay  
 06 [       ]inč

### Übersetzung

(recto?)

[...] zur Zeit [des ...] zwischen [...] stolp[ernd (?)]<sup>35</sup> [...] schamvoll [...] so erschei[nend ...]

---

35 Die Lesung von swrc[...] bleibt unklar, es gibt nur ein Verb *širč-* 'to stumble' (ED 845), das eventuell auch hier zugrunde liegt.

(verso?)

[...] wird erscheinen, [...] zur Zeit [...] göttlicher Mani<sup>36</sup> [...] wird [...]*Bruchstück d*

(recto?)

01 [            ]  
 02 ym[ä       ]  
 03 s[    ]n[    ]  
 04 künl-i [    ]  
 05 tün t[       ]  
 06 [...]si nng [   ]  
 07 [..bo]šuyur [ ]

(verso?)

01 [            ]  
 02 [            ]ıka  
 03 [            ]ča  
 04 [            ]ärür  
 05 [       ]öl-ürgüči  
 06 [       ]n yaŋa [   ]  
 07 [    kıl]-mč[   ]  
 08 [            ]

*Übersetzung*

(recto?)

[...] Un[d ...] [Nacht und] Tag [...] Nacht [...] [fre]i kommt<sup>37</sup> [...]

(verso?)

[...] ist. [...] tötend [...] Elefant [...] [T]at [...]

## Bibliographie

- BANG, WILLI (1926): Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion. In: *Le Muséon* 29, S. 41-75.
- BÖHLIG, ALEXANDER (unter Mitarbeit von) JES P. ASMUSSEN (1980): *Die Gnosis*. Dritter Band. *Der Manichäismus*, Zürich/München.
- CLAUSON, GERARD (1972): *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.

36 In anderem Zusammenhang wird Mani auch *yaruk täŋri mani burhan* 'Lichtvoller, Göttlicher Mani Buddha' genannt, vgl. HAMILTON 1986, Text 5.1.

37 Die Emendation zu *[bo]šü-* 'frei kommen, werden' stellt nur eine Möglichkeit dar.

- DOERFER, GERHARD (1974): Die Literatur der Türken Südsibiriens. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta* II, Wiesbaden, S. 866 ff.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.
- GERSHEVITCH, ILYA (1954): *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.
- GHARIB, B. (1995): *Sogdian Dictionary*, Tehran.
- GRÜNWEDEL, ALBERT (1905): *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903*, München.
- HAMILTON, JAMES RUSSELL (1986): *Manuscripts ouïgours du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle de Touen-Houang*, I-II, Paris.
- KUDARA, KŌGI (2000): *A General Catalogue of the Chinese Texts from East Turkestan in the Berlin Collection* (provisional trial edition), Kyoto.
- KUDARA, KŌGI (2005): *Chinese Buddhist Texts from the Berlin Turfan Collections* Volume 3, hrsg. von T. HASUIKE / M. MITANI, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XII, 4).
- LE COQ, ALBERT VON (1909): Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde. In: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin*, Westasiatische Studien 11, S. 93-109.
- RÖHRBORN, KLAUS (1977-): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, I-VI, Wiesbaden.
- RÖMER, CLAUDIA E. (1994): *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 - p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, Opladen.
- SCHMITT, GERHARD / THOMAS THILO (1975): *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente* Band 1. In Zusammenarbeit mit I. INOKUCHI, Berlin (Berliner Turfantexte VI).
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1988): Syro-Sogdica III: Syriac elements in Sogdian. In: *A green leaf, Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden (Acta Iranica 28), S. 145-156.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1992): The Sogdian fragments of Leningrad II: Mani at the court of the Shahanshah. In: *In honor of Richard Nelson Frye. Aspects of Iranian Culture. Bulletin of the Asia Institute* 4 (1990), S. 281-288.
- STEINGASS, FRANCIS JOSEPH (1892): *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin (Berliner Turfantexte XI).
- SUNDERMANN, WERNER (1983): Soghdisch š'nš'y. In: *Altorientalische Forschungen* 10, S. 193-195.
- SUNDERMANN, WERNER (2001): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, hrsg. von CHRISTIANE RECK, DIETER WEBER, CLAUDIA LEURINI, ANTONIO PANAINO, 1-2, Roma (Serie Orientale Roma LXXXV, 1-2).
- THILO, THOMAS (Hrsg.) (1985): *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente* Band 2, Berlin (Berliner Turfantexte XIV).

TONGERLOO, ALOÏS VAN (1992): *Ecce Magi ab oriente venerunt*. In: *Acta Orientalia Belgica* VII, S. 57-74.

WILKENS, JENS (2000): *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XIII, 16).

ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin (Berliner Turfantexte V).

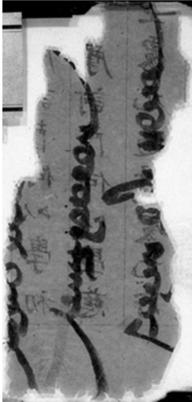
Abbildungen<sup>38</sup>

Abb. 1: Ch/U 7282 verso

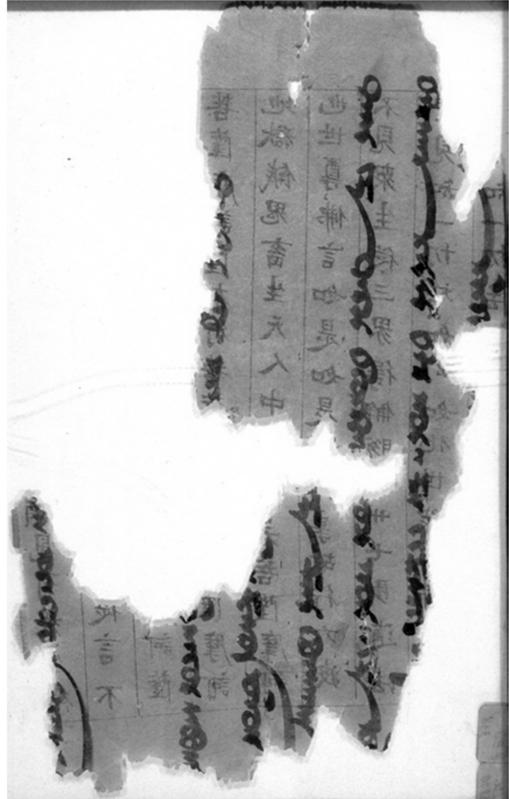


Abb. 2: Ch/U 6890 verso

---

38 Da zwischen den einzelnen Teilen der Handschrift große Lücken bestehen, werden die Fragmente bis auf die direkt zusammensetzbaren in Abb. 4 einzeln wiedergegeben.



Abb. 3: Ch/U 7196 verso

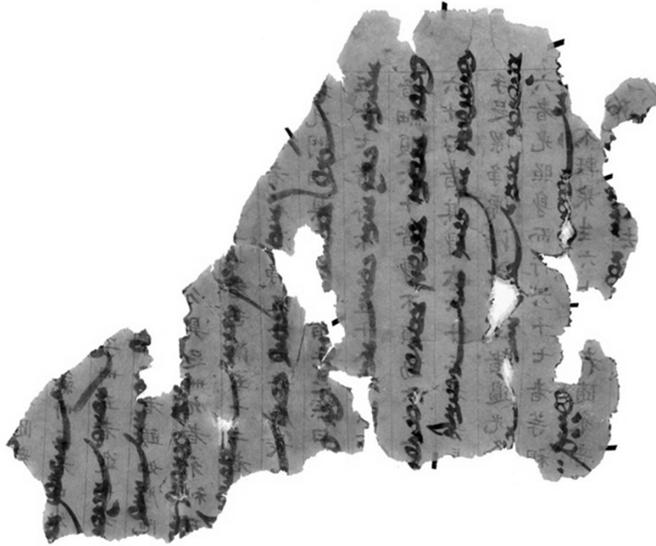


Abb. 4: Ch/U 7247 + Ch/U 6358 verso



Abb. 5: U 6 a I recto, II verso, U 6 b verso, U 6 c verso, U 6 d verso (D I HI)

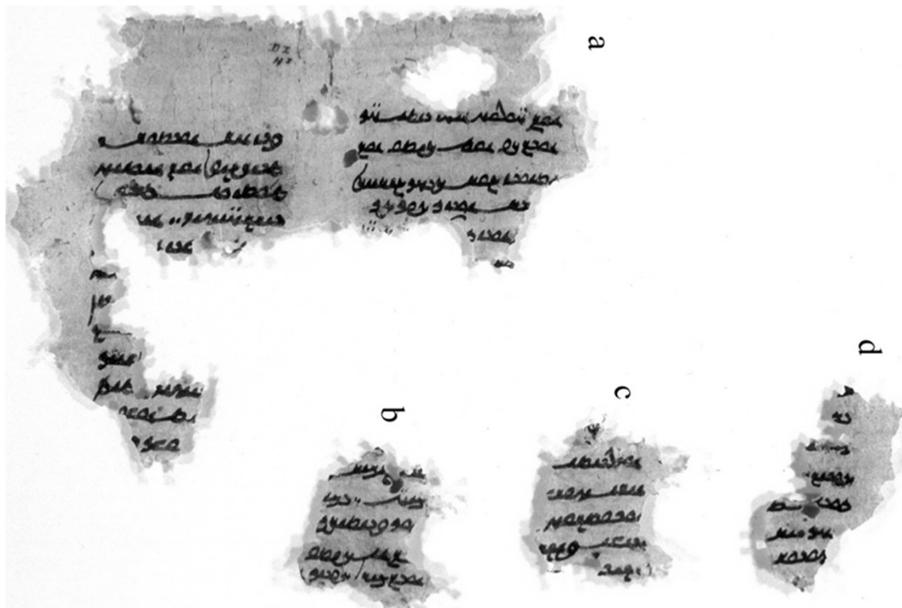


Abb. 6: U 6 a I verso, II recto, U 6 b recto, U 6 c recto, U 6 d recto (D I HI)

## TEIL III

Der östliche Manichäismus in der chinesischen Forschung



# Bibliographie der in der Volksrepublik China verfassten Arbeiten über den Manichäismus

ERKIN ARIZ (Beijing/China)

Dieser Beitrag ist die erste Frucht unserer Arbeit zum Thema „Forschungen über den Manichäismus in der Volksrepublik China“. Daher soll hier nur eine Liste der in China über den Manichäismus verfassten Arbeiten gegeben werden und keinerlei Bewertung der erwähnten Werke und Aufsätze.<sup>1</sup> Eine detaillierte Bewertung der chinesischen Forschungen zum Manichäismus wollen wir in späteren Arbeiten vornehmen.<sup>2</sup> Wir haben beim Recherchieren das Thema etwas weit gefasst, weil es das Ziel unserer Arbeit ist, eine vollständige Liste der chinesischen manichäischen Forschungen zu geben. Deswegen findet man in unserer Liste sowohl Schriften, die den Manichäismus direkt zum Thema nehmen, als auch Schriften, die den Manichäismus nur am Rande behandeln. Wir meinen, dass auch solche Schriften für die Manichäismus-Forschung sehr wichtig sein können.

Aus unseren Recherchen geht hervor, dass die ersten wissenschaftlichen Arbeiten über den Manichäismus in China im Jahre 1909 veröffentlicht wurden.<sup>3</sup> Wie man aus unserer Liste erkennt, bilden Arbeiten, die sich mit der Einführung und Verbreitung des Manichäismus in China befassen, einen wichtigen Teil der Studien. Das hat seinen Grund darin, dass Arbeiten über verschiedene Religionen innerhalb der Forschungen der klassischen Sinologie in China einen wichtigen Platz einnehmen. Erst an zweiter Stelle kommen Arbeiten, die sich mit dem uigurischen Manichäismus beschäftigen. Unter den Arbeiten über den uigurischen Manichäismus überwiegen Studien, die manichäisch- uigurische Texte und die manichäisch-uigurische Sprache untersuchen. An dritter Stelle stehen Arbeiten, die die Beziehungen des Manichäismus zu anderen Religionen behandeln. Und an vierter Stelle kommen Arbeiten über den iranischen Manichäismus, speziell über die mittelpersischen, die partischen und die sogdischen manichäischen Texte. Im Verhältnis zu den ande-

---

1 Es wurden nur die Titel aufgenommen, die nicht in MIKKELSENS Bibliographie verzeichnet sind. S. GUNNER B. MIKKELSEN (1997): *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia I).

2 Siehe auch den Beitrag von ABLET SEMET zu diesem Band.

3 Vgl. MIKKELSEN (op. cit.), Nr. 3461, 3462, 3505.

ren Themen gibt es in China sehr wenige Studien über den westlichen Manichäismus.

In unserer Bibliographie haben wir die manichäologischen Arbeiten, die in China von 1942<sup>4</sup> bis heute auf Chinesisch und auf Uigurisch publiziert worden sind, in einer chronologischen Reihenfolge aufgeführt. Die Namen der Werke und die Namen der Autoren werden mit chinesischen Zeichen und in Pinyin-Umschrift gegeben.<sup>5</sup> Die Namen der Zeitschriften und Sammelwerke bleiben so, wie sie sind, [d. h. in chinesischen Zeichen]. Dadurch soll erreicht werden, dass man sich an die richtige Adresse wendet, wenn man bestimmte Studien sucht. Buch- und Aufsatztitel wurden von ABLET SEMET ins Deutsche übersetzt, sofern keine englischen Nebentitel vorlagen.<sup>6</sup> Bei der Erstellung der Bibliographie wurden die folgenden Bücher und Web-Seiten geprüft: *Weiwuer lishi wenhua yanjiu wenxian tilu* [‘Quellenverzeichnis der Forschungen, die sich mit der uigurischen Geschichte und Zivilisation beschäftigen’]. Dieses Werk wurde von der „Chinesischen Forschungsstelle für uigurische Geschichte und Zivilisation“ erarbeitet und im Jahre 2000 vom „Verlag der nationalen Minderheiten“ publiziert. Ferner wurde geprüft: *Xiyu shidi lunwen ziliao suoyin* [‘Index der Aufsätze über Geschichte und Geographie der chinesischen Westgebiete’]. Dieses Werk wurde verfasst von LIU GE und HUANG XIANYANG und im Jahre 1988 vom „Xinjiang Volks-Verlag“ publiziert. Die Bücher, die in meiner Bibliographie unter den Nummern 089, 170, 209, 262 und 282 angeführt sind, findet man unter folgenden Web-Adressen:

<http://g.wanfangdata.com.cn>; <http://www.cnki.com.cn>; <http://www.guoxue.com>

## Bibliographie

1942

- [001] YE DELU/叶德禄 (1942), 七曜历传入中国考/Qiyaoli chuanru zhongguo kao [Eindringen und Verbreitung des Kalenders der Sieben Planeten nach China], 《辅仁学志》第十一卷1、2合期(1942年), S. 137-157.

---

4 Die Titel vor 1942 sind alle bei MIKKELSEN verzeichnet.

5 Nichtchinesische Namen werden in der Reihenfolge Nachname, Vorname aufgenommen, jedoch werden die Zeichen der chinesischen Umschrift in der Abfolge Vorname Name beibehalten.

6 Nebentitel und Originaltitel übersetzter Werke wurden nach Möglichkeit recherchiert [Anm. J. W.].

## 1948

- [002] TANG CHANGRU/唐长孺 (1948), 白衣天子试译/Baiyi tianzi shiyi [Versuch einer Übersetzung von „Die Prinzessin mit dem weißen Gewand“], 《南京学报》第35卷 (1948年), S. 227-238.

## 1957

- [003] LI FUTONG/李符桐 (1957), 回鹘宗教演变考/Huihu zongjiao yanbian kao [Bemerkungen zum Religionswechsel bei den Uiguren], 《国立政治大学三十周年纪念论文集》, 1957年, S. 299-314.

## 1965

- [004] CAI HONGSHENG/蔡鸿生 (1965), 七至九世纪拜占庭的保罗派运动/Qi zhi jiu shiji baizhanting de baoluopai yundong [Die Paulikianer-Bewegung im Byzantinischen Reich im 7.-9. Jahrhundert], 《历史教学》1965年第4期, S. 39-43.

## 1973

- [005] QIN LAN/秦兰 (1973), 摩尼教和火祆教在唐以前入中国的新考证/Monijiao he huoxianjiao zai tang yiqian ru zhongguo de xin kaozheng [Eine Textkritik zum Eindringen des Manichäismus und Zoroastrismus nach China vor der Tang-Dynastie], 《明报》(香港)1973年第12期, S. 72-76.
- [006] TANG ZEMIN/唐泽民 (1973), 宋元教匪研究/Song yuan jiaofei yanjiu [Untersuchung zu den religiösen Rebellen während der Song- und Yuan-Dynastie], 《大陆杂志》第46卷第6期, 1973年, S. 44-48.

## 1978

- [007] LI YUKUN/李玉昆 (1978), 摩尼教和草菴遗迹/Monijiao yu Cao'an yiji [Der Manichäismus und die Ruine von Cao'an], 《海交史研究》1978年第1期.

## 1981

- [008] LIU CUNREN/柳存仁著, 林悟殊译 [übersetzt von LIN WUSHU] (1981), 唐前火祆教和摩尼教在中国之遗痕/Tangqian huoxianjiao he monijiao zai zhongguo zhi yihen [Übersetzung von: Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T'ang China], 《世界宗教研究》1981年第3期, S. 36-61.

## 1983

- [009] LIU NANQIANG/刘南强著, 林悟殊译 (1983), 摩尼教寺院的戒律和制度/Monijiao siyuan de jielu he zhidu [Übersetzung von SAMUEL N.C. LIEU: Precept and Practice in Manichaeism], 《世界宗教研究》1983年第1期, S. 24-37.

## 1984

- [010] HUANG SHICHUN/黄世春 (1984), 福建摩尼教兴盛年代初探/Fujian monijiao xingsheng niandai chutan [Vorläufige Bemerkungen zur Periode der Blüte des Manichäismus in Fujian], (中外科技文化交流史学术讨论会论文), S. 418-426.
- [011] QĀMBIRĪ, DOLQUN / ABDUQEYUM HOCA / ISRAPIL YÜSÜP (1984), “Qādimki Uyghurçä Mani Dini Yadikarlıqliri Tātqiqati” [Studien über altuigurische manichäische Denkmäler], *Uyghur Tili Mäsılıri*, Xinjiang Uyghur Aptonom Rayonluq Millätlär Til-Yeziq Komiteti, 1984-yil Ürümçi, S. 323-334.

## 1985

- [012] CHEN JUNMOU/陈俊谋 (1985), 顿莫贺与摩尼教/Dunmohe yu monijiao [Dun Mohe und der Manichäismus], 《新疆社会科学》1985年第6期, S. 57-60, 85.
- [013] QĀMBIRĪ, DOLQUN / ISRAPIL YÜSÜP (1985), “Bezäkliktin Yengi Tepilghan Qādimki Uyghurçä Höjjätlär Toghrisida” [Studien zu den neu ausgegrabenen altuigurischen Dokumenten aus Bözäklik], *Xinjiang İjtima’ı Pänlär Tātqiqati*, 1985-yil 1-san, S. 64-72.

## 1986

- [014] MĀMITIMIN, TURGHUN (1986), “Mani Dinining Ghärbiy Rayon Buddizm Sän’itigä Körsätkän Täsirı Toghrisida Däsläpki Mulahizä” [Vorläufige Bemerkungen zum Einfluss des Manichäismus auf die buddhistische Kunst der Westlichen Region (Zentralasien)], *Xinjiang İjtima’ı Pänlär Tātqiqati* (Ichkiy Jurnal), 1986-yilliq sani.
- [015] QĀMBIRĪ, DOLQUN (1986), “Bezäklik Ming’öyliridin Tepilghan Qādimki Yazma Yadikarlıqlar” [Alte Manuskripte aus den Tausend-Buddha-Höhlen Bözäkliks], *Xinjiang Geziti*, 1986-yil 5-ayning 29-künidiki sani.

## 1987

- [016] LIU NANQIANG/刘南强著, 林悟殊译 [übersetzt von LIN WUSHU] (1987), 华南沿海的景教徒和摩尼教徒/Huanan yanhai de jingjiaotu yu monijiaotu [Übersetzung von SAMUEL N.C. LIEU: Nestorians and Manichaeans on the South China Coast], 《海交史研究》1987年第2期, S. 93-104.
- [017] NIU RUJI/牛汝极 (1987), 回鹘文《牟羽可汗入教记》残片释译/Huihuwen *Muyu Kehan Rujiao Ji* canpian yanjiu [Kommentar und Übersetzung des Berichts über

Muyu Kagans Konversion in uigurischer Sprache], 《语言与翻译》1987年第2期, S. 43-45.

- [018] NURDUN, ABLÄT (1987), “Mani vā Mani Dini” [Mani und der Manichäismus], *Xinjiang Geziti*, 1983-yil 11-ayning 11-küni Sani, 5-bet; *Qāşqār Pidağogika Institutı Ilmiy Jornili*, 1987-yil 2-san, S. 95-103.

## 1988

- [019] LIN WUSHU/林悟殊 (1988), 泉州摩尼教墓碑石为景教碑石辨/Quanzhou monijiao mubeishi wei jingjiao beishi bian [Über den Unterschied manichäischer und nestorianischer Grabsteine aus Quanzhou], 《文物》1988年第8期, S. 82-86; 又附录於台北淑馨出版社《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》, 1995年, S. 178-188.
- [020] QĀMBIRĪ, DOLQUN / ISRAPIL YÜSÜP (1988), 吐鲁番最近出土的几件回鹘文书研究/Tulufan zuijin chutu de jijian huihu wenshu yanjiu [Studien zu den kürzlich ausgegrabenen altuigurischen Dokumenten aus Turfan], 《语言与翻译》1988年第1期, S. 42-43.

## 1989

- [021] KLIMKEIT, [HANS-JOACHIM]/克林凯特著, 林悟殊译 [übersetzt von LIN WUSHU] (1989), 《古代摩尼教艺术》/*Gudai monijiao yishu* [Übersetzung von: *Manichaeen Art and Calligraphy*], VI + 104 S., 广州: 中山大学出版社 [1995 in Taiwan erneut aufgelegt].
- [022] MA SUKUN/马苏坤 (1989), 《古代摩尼教艺术》一书介绍/*Gudai monijiao yishu yishu jieshao* [Einleitung zu dem Buch *Alte manichäische Kunst*], 《新疆社会科学》1989年第5期, S. 124.

## 1990

- [023] NIU RUJI (1990), “Mani Yeziqi ve Mani Yeziqidiki Türkiy Tilliq Yazma Yadi-karliqlar” [Die manichäische Schrift und die türkischen literarischen Denkmäler in manichäischer Schrift], *Xinjiang İjtima’iy Pänlär Tātqiqati*, 1990-yilliq 1-san.
- [024] YANG FUXUE / NIU RUJI/杨富学、牛汝极 (1990), 从一份摩尼文文献谈高昌回鹘的几个问题/ Cong yifen moniwen wenxian tan Gaochang huihu de jige wenti [Diskussion einiger Fragen zu den Uiguren von Gaochang auf der Grundlage eines manichäischen Dokuments], 《喀什师范学院学报》1990年第4期, S. 46-52, 31.

## 1991

- [025] LIU GE (1991a), “Uyghurlar Etiqat Qilghan Mani Dini Toghrisidiki Tātqiqattin Omumiy Bayan”, [Zusammenfassung der Forschungen zum uigurischen Manichäismus; aus dem Chinesischen übersetzt von ABLÄT NURDUN], *Xinjiang İjtima’iy Pänlär Tātqiqati*, 1991-yil 4-san, S. 119-139.

- [026] LIU GE/刘戈 (1991b), 回鹘摩尼教研究综述/Huihu monijiao yanjiu zongshu [Zusammenfassung der Forschungen zum uigurischen Manichäismus], 《西域研究》1991年第3期, S. 96-104.

## 1992

- [027] YANG FUXUE / NIU RUJI/杨富学、牛汝极 (1992), 回鹘文摩尼教寺院文书的几个问题/ Huihuwen monijiao siyuan wenshu de jige wenti [Über einige Probleme der uigurisch-manichäischen Klosterdokumente], 《西北史地》1992年第4期, S. 40-46.
- [028] ZHAO HUASHAN/兆华山 (1992), 火焰山下无名的摩尼古寺/Huoyanshanxia wuming de moni gusi [Ein namenloser alter manichäischer Tempel unterhalb der Flammenden Berge], 《文物天地》1992年第5期, S. 26-29.
- [029] ZHOU JINGBAO/周菁葆 (1992), 中亚摩尼教音乐/Zhongya monijiao yinyue [Über die manichäische Musik in Zentralasien], 《新疆艺术》1992年第3期, S. 40-46, 53.

## 1993

- [030] BAI HUAWEN/白化文 (1993), 本世纪关于摩尼教遗迹遗物的第三次重大发现/Benshiji guanyu monijiao yiji yiwu de disanci zhongda faxian [Die dritte große Entdeckung einer manichäischen Ruine im gegenwärtigen Jahrhundert], 《中国文化》1993年第1期, S. 21.
- [031] LI JINGWEI/李经纬 (1993), 摩尼文简介/Moniwen jianjie [Eine kurze Einführung in den Manichäismus], 《语言与翻译》1993年第3期, S. 42-43.
- [032] TAHIR, ALIMJAN (1993), “Mani Dini vä Uyghurlar” [Der Manichäismus und die Uiguren], *Xinjiang Geziti*, 1993-yili 4-ayning 16-künidiki sani.
- [033] YAQUP, ABDURESHIT (1993a), “Qädimki Uyghur Yeziqidiki Mani Dinigha A`it Yadikarliq; Bögü Hanning Mani Dinigha Kirişi” [Der altuigurische manichäische Text Bögü Khans Konversion zum Manichäismus], *Xinjiang Ijtima`iy Pänlär Tättiqati*, 1993-yilliq 1-san, S. 39-53.
- [034] YAQUP, ABDURESHIT (1993b), “Qädimki Uyghur Yeziqidiki Mani Dinigha A`it Yadikarliq; Xoastuanift” [Der altuigurische manichäische Text *Xoastuanift*], *Qäşqär Pidagogika Institutı Ilmiy Jomili*, 1993-yilliq 1-san, S. 41-63.
- [035] ZHAO HUASHAN/兆华山 (1993a), 初寻高昌摩尼寺的踪迹/Chuxun Gaochang monisi de zongji [Neue Suche nach Spuren manichäischer Tempel in Gaochang], 《考古与文物》1993年第1期, S. 84-93, 110.
- [036] ZHAO HUASHAN/兆华山 (1993b), 寻觅淹没千年的东方摩尼寺/Xunmi yanmo qiannian de dongfang monisi [Auf der Suche nach einem seit 1000 Jahren verschütteten manichäischen Tempel], 《中国文化》1993年第1期, S. 1-20.

1994

- [037] GUI LIN/桂林 (1994), 一九七〇年以来吐鲁番波斯语文书的研究/1970 nian yilai Tulufan bosiyu wenshu de yanjiu [Forschungen zu den iranischen Texten aus Turfan seit 1970], 《敦煌学辑刊》1994年第2期, S. 127-131.
- [038] HAN BINGFANG/韩秉芳 (1994), 摩尼教研究的新收获—评《从摩尼教到明教》/Monijiao yanjiu de xin shouhuo; ping *Cong monijiao dao mingjiao* [Überblick über neue Erfolge in der Erforschung des Manichäismus; Rezension zu [WANG JIANCHUAN] *Vom Manichäismus zur Religion des Lichts*], 《世界宗教文化》1994年第1期, S. 62-64.
- [039] JIA CONGJIANG/贾丛江 (1994), 高昌回鹘人的社会习俗/Gaochang huihuren de shehui xisu [Sitten und Gebräuche der Uiguren von Gaochang], 《新疆社科论坛》1994年第4期, S. 48-53.
- [040] JILAN, PÄRHÄT (1994), “Mani Tövä Duasi; *Xuastuanifit'in Parçä*” [Ein manichäisches Bußgebet; Ein Fragment des *Xuastvanifit*], *Xinjiang Ijtima'iy Pänlär Tätqiqati*, 1994-yilliq 1-san, S. 128-137.
- [041] LIN WUSHU/林悟殊 (1994), 福建发现的波斯摩尼教遗物/Fujian faxian de bosimonijiao yiwu [Die iranischen manichäischen Relikte in Fujian], 刊台北《故宫文物月刊》133(第12卷第1期), 1994年4月, S. 110-117.
- [042] LIU MINGRU/刘铭恕 (1994), 有关摩尼教的两个问题/Youguan monijiao de liange wenti [Zwei Probleme den Manichäismus betreffend], 《世界宗教研究》1994年第3年, S. 134-136.
- [043] RONG XINJIANG/荣新江 (1994), 森安孝夫著《回鹘摩尼教史之研究》评介/Senaxiaofu zhu *Huihu monijiaoshi zhi yan-jiu pingjie* [Rezension zu TAKAO MORIYASU *Uiguro Mani-kyō-shi no kenkyū / A Study on the History of Uighur Manichaeism*], 《西域研究》1994年第1期, S. 99-103.
- [044] TIAN WEIJIANG/田卫疆 (1994), 试论古代回鹘人的“树木”崇拜/Shilun gudai huihuren de shumu chongbai [Eine Untersuchung des „Baumkultes“ bei den alten Uiguren], 《新疆大学学报》(哲学社会科学版), 1994年第2期, S. 62-66.
- [045] WANG YUDONG/王玉东 (1994), 被遗忘与被发现的历史古迹: 谈摩尼教和吐鲁番摩尼教考古新发现/Bei yiwang yu bei faxian de lishi guji; tan monijiao he Tulufan monijiao kaogu xinfaxian [Vergessene und wiederentdeckte antike Ruinen: Eine Diskussion des Manichäismus und der archäologischen Entdeckung manichäischer Hinterlassenschaften in Turfan], 《文史知识》1994年第1期, S. 65-66.
- [046] YANG FUXUE/杨富学 (1994a), 9—12世纪的沙州回鹘文化/9—12 shiji de Shazhou huihu wenhua [Die Kultur der Shazhou-Uiguren des 9.-12. Jahrhunderts], 《敦煌学辑刊》1994年第2期, S. 90-100.
- [047] YANG FUXUE/杨富学 (1994b), 《从摩尼教到明教》述评/*Cong monijiao dao mingjiao shuping* [Rezension zu [WANG JIANCHUAN] *Vom Manichäismus zur Religion des Lichts*], 《西域研究》1994年第4期, S. 123-125.
- [048] ZHANG ZHUANLING/张转玲 (1994), 唐代回纥的政治经济及风俗习惯/Tangdai huihe de zhengzhi jingji ji fengsu xiguan [Politik, Wirtschaft und Gesellschaft der Uiguren der Tang-Dynastie], 《陕西经贸学院学报》1994年第3期, S. 78-80.
- [049] ZHAO HUASHAN/兆华山 (1994), 火焰山下探寻“魔教”本山/Huoyanshanxia tanxun mojiao benshan [Auf der Suche nach dem ursprünglichen Berg der „Dä-

monenreligion“ unterhalb der Flammenden Berge], 《佛教文化》1994年第5期, S. 27-29.

## 1995

- [050] GONG FANGZHEN/龚方震 (1995), 摩尼教传入所带来的伊朗文化/Monijiao chuanru suodailai de yilang wenhua [Die über den Manichäismus nach China vermittelte iranische Kultur], 《亚洲文明》第三集, 安徽教育出版社1995年, S. 183-190.
- [051] LIN WUSHU/林悟殊 (1995a), 从福建明教遗物看波斯摩尼教之华化/Cong Fujian mingjiao yiwu kan bosi monijiao zhi huahua [Forschungen zur Sinisierung des iranischen Manichäismus anhand der Relikte der Religion des Lichts aus Fujian], 附录於台版《古代摩尼教艺术》, 1995年, S. 123-137.
- [052] LIN WUSHU/林悟殊 (1995b), 粟特文及其写本述略/Sutewen jiqi xieben shulue [Kurzgefasste Beschreibung der sogdischen Sprache und Literatur], 附录於台版《古代摩尼教艺术》, 1995年, S. 109-122.
- [053] LIN WUSHU/林悟殊 (1995c), 唐代摩尼教术语“三常”一词考释/Tangdai monijiao shuyu *sanchang* yici kaoshi [Untersuchung des tang-zeitlichen manichäischen Begriffs der „Drei Beständigkeiten“], 刊台北《敦煌学》第20辑, 1995年, S. 47-52.
- [054] LIU PING/刘平 (1995), 摩尼教的传播对回鹘书面语的影响/Monijiao de chuanbo dui huihu shumianyu de yingxiang [Die Verbreitung des Manichäismus bei den Uiguren und sein Einfluss auf die uigurische Schriftsprache], 《新疆社科论坛》1995年第2期, S. 49-53.
- [055] YUAN WENQI/元文琪 (1995), 人类自身明暗二性论读《摩尼教残经一》/Renlei zishen mingan erxinglundu *Monijiao canjingyi* [Licht und Finsternis: Die zwei Naturen des menschlichen Körpers – Lektüre des *Manichäischen Traktats* (I)], 《世界宗教研究》1995年第1期, S. 95-103.
- [056] YÜSÜP, ISRAPIL (1995), “Turpan Bezäkliktin Tepilghan Qädimki Uyghurçä Mani Dinigha A’it Hekayidin Parçä” [Fragment einer manichäischen Erzählung aus Bözäklik], *Bulaq*, 1995-yil 2-san, S. 103-119.

## 1996

- [057] ÄRŞİDİN, ÄRKİN (1996), “Mani Dinining Uyghurlar Arisigha Tarqilişi” [Die Ausbreitung des Manichäismus unter den Uiguren], *Xinjiang İjtima’iy Pänlär Tättiqati*, 1996-yil 1-san, S. 90-96.
- [058] CLARK, LARRY/克拉克著, 杨富学、黄建华译 [übersetzt von YANG FUXUE und HUANG JIANHUA] (1996), 摩尼文突厥语贝叶书/Moniwen tujueyu *Beiyeshu* [Übersetzung von: The Manichean Turkic *Pothi-Book*], 《西域研究》1996年第2期, S. 46-53.
- [059] LIN WUSHU/林悟殊 (1996a), 摩尼教研究之展望/Monijiao yanjiu zhi zhanwang [Überblick über die manichäischen Studien], 台北《新史学》第7卷1期, 1996年, S. 119-134; 转载于王元化主编《学术集林》, 卷14, 上海远东出版社1998年, S. 334-351.

- [060] LIN WUSHU/林悟殊 (1996b), 金庸笔下的明教与历史的真实/Jin Yong bixia de mingjiao yu lishi de zhenshi [Jin Yongs Beschreibung der Religion des Lichts und der Wahrheit der Geschichte], 台北《历史月刊》第98期, 1996年3月, S. 62-67.
- [061] LIN WUSHU/林悟殊 (1996c), 一位名不见高僧传的高僧/Yiwei ming bujian *Gaosengzhuan* de gaoseng [Ein im *Gaosengzhuan* nicht erwähnter Mönch], 台北《历史月刊》第104期, 1996年9月, S. 18-22.
- [062] SUNDERMANN, [WERNER]/宗德曼著, 杨富学译 [Übersetzt von YANG FUXUE] (1996), 吐鲁番文献所见摩尼的印度之旅/Tulufan wenxian suojian Moni de yindu zhilü [Übersetzung von: Mani, India, and the Manichaean Religion], 《敦煌学辑刊》1996年第2期, S. 132-136.
- [063] TANG QIA/唐怡 (1996), 浅析唐朝的宗教政策/Qianxi Tangchao de zongjiao zhengce [Kursorische Analyse der Religionspolitik während der Tang-Dynastie], 《宗教学研究》1996年第2期, S. 91-95.
- [064] TÖMÜRÎ, ISMAYIL (1996), “Mani Dini Ibadäthanisi Höjjiti Toghrisida Tätqiqat” [Untersuchung des Erlasses an ein manichäisches Kloster], *Xinjiang Ijtima’iy Pänlär Tätqiqati*, 1996-yilliq 1-san, S. 83-89.
- [065] XUE ZONGZHEN/薛宗正 (1996), 唐代西域汉人的社会生活/Tangdai xiyu hanren de shehui shenghuo [Das soziale Leben der chinesischen Bevölkerung während der Tang-Dynastie in der Westlichen Region (Zentralasien)], 《西域研究》1996年第4期, S. 74-88.
- [066] YAQUP, ABDURESHIT/阿布都热西提·牙库甫 (1996), 《古代维吾尔语摩尼教文献语言结构描写研究》/*Gudai weiwueryu monijiao wenxian yuyan jiegou miaoxie yanjiu* [Synchrone Beschreibung der Sprache der manichäisch-türkischen Texte; phil. Diss. IV + 203 S. Zentrale Nationalitäten-Universität, Beijing], 中央民族大学博士学位论文, 北京1996年.

## 1997

- [067] GAO YONGJIU/高永久 (1997), 摩尼教的产生及其在中亚地区的传播/Monijiao de chansheng jiqi zai zhongya diqu de chuanbo [Die Entstehung des Manichäismus und seine Verbreitung in Zentralasien], 《西北民族研究》1997年第1期, S. 123-129.
- [068] HUANG CHUNYAN/黄纯艳 (1997), 宋代来华外商述论/Songdai laihua waishang shulun [Forschungen zu den ausländischen Kaufleuten während der Song-Dynastie], 《云南社会科学》1997年第4期, S. 72-78.
- [069] LE COQ, ALBERT VON (1997), “Mani vā Mani Dini” [Mani und der Manichäismus; übersetzt von YOLVAS MÄMITIMIN], *Xinjiang Mādāniyät Yadikarlıqliri*, 1997-yil 3-4-san, S. 292-300.
- [070] LIN MEICUN/林梅村 (1997), 英山毕昇碑与淮南摩尼教/Yingshan Bishengbei yu huainan monijiao [Bi Shengs Stele in Yingshan und der Huainan-Manichäismus], 《北京大学学报》(哲学社会科学版), 1997年第2期, S. 137-147.
- [071] LIN WUSHU/林悟殊 (1997a), 书评 [Rezension zu WERNER SUNDERMANN]: *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*, 《敦煌吐鲁番研究》第2卷, 北京大学出版社, 1997年, S. 379-380.

- [072] LIN WUSHU/林悟殊 (1997b), 《摩尼教及其东渐》台北增订版, 世界文化丛书 (33)/*Monijiao jiqi dongjian* [*Der Manichäismus und seine Verbreitung nach Osten*], VIII + 506 S., 中国台北: 淑声出版社.
- [073] LÜ ZHONGHAI/吕仲海 (1997), 唐代的祆教和摩尼教/Tangdai de xianjiao he monijiao [Zoroastrismus und Manichäismus in der Tang-Zeit], 《历史教学》1997年第9期, S. 56.
- [074] MA DONGPING/马东平 (1997), 浅论回纥改宗摩尼教/Qianlun huihe gaizong monijiao [Skizze der Konversion der Uiguren zum Manichäismus], 《甘肃社会科学》1997年第6期, S. 27-29.
- [075] SINOR, DENIS/丹尼斯·西诺尔著, 黄长译 [übersetzt von HUANG CHANG] (1997), 丝绸之路沿线的语言与文化交流/Sichouzhilu yanxian de yuyan yu wenhua jiaoliu [Übersetzung von: Language and Cultural Interchange Along the Silk Road], 《第欧根尼》1997年第1期, S. 39-51.
- [076] TANG BIN/汤斌 (1997), 甘肃古代宗教/Gansu gudai zongjiao [Antike Religionen in Gansu], 《中国典籍与文化》1997年第3期, S. 85-90.
- [077] XUE ZONGZHEN/薛宗正 (1997), 唐代粟特人的东迁及其社会生活/Tangdai sute-ren de dongqian jiqi shehui shenghuo [Ostmigration und soziales Leben der Sogder während der Tang-Dynastie], 《新疆大学学报》(哲学社会科学版), 1997年第4期, S. 14-19.
- [078] YANG FUXUE/杨富学 (1997a), 古代柯尔克孜人的宗教信仰/Gudai ke'erkeziren de zongjiao xinyang [Die Glaubensvorstellungen der Alten Kirgisen], 《西北民族研究》1997年第1期, S. 130-137.
- [079] YANG FUXUE/杨富学 (1997b), 回鹘摩尼诗狼鹰崇拜小笺/Huihu monishi langying chongbai xiaobian [Kurze Bemerkungen zum Wolfs- und Adlerkult in einem uigurischen manichäischen Gedicht], 《国立政治大学民族学报》第23号(刘义堂教授七十荣退纪念专刊), 台北1997, S. 49-54.
- [080] YUAN WENQI/元文琪 (1997), 琐罗亚斯德与摩尼教之比较研究/Suoluoyaside yu monijiao zhi bijiao yanjiu [Vergleichende Studie des Zoroastrismus und des Manichäismus], 《世界宗教研究》1997年第3期, S. 58-70.

## 1998

- [081] [MAENCHEN-]HELFEN, [OTTO JOHN]/赫尔芬著, 杨富学整理 (zusammengestellt von YANG FUXUE) (1998), 西伯利亚岩刻所见黠戛斯摩尼教/Xiboliya yanke suo-jian xiagasi monijiao [Der kirgisische Manichäismus nach sibirischen Felsbildern; veränderte Fassung von: Manichaeans in Sibiria], 《甘肃民族研究》1998年第3期 S.
- [082] HUANG XINCHUAN/黄心川 (1998), 论中国历史上的宗教与国家的关系/Lun zhongguo lishi shang de zongjiao yu guojia de guanxi [Das Verhältnis von Religion und Staat in der chinesischen Geschichte], 《世界宗教研究》1998年第1期, S. 1-9.
- [083] LIN MEICUN/林梅村 (1998), 日月光金与回鹘摩尼教/Riyueguangjin yu huihu monijiao [Die Münze „Gold vom Glanz von Sonne und Mond“ und der uigurische Manichäismus], 《中国钱币论文集》(第三辑) 1998年, S. 306-312.
- [084] LIN WUSHU/林悟殊 (1998a), 敦煌摩尼教《下部讚》经名考释—兼论该经三首音译诗/Dunhuang monijiao *Xiabuzan* jingming kaoshi; jianlun gajing sanshou yin yishi – [Der Titel des manichäischen *Xiabuzan* aus Dunhuang nebst einer Diskus-

- sion der drei phonetisch transkribierten Hymnen], 《敦煌吐鲁番研究》第3卷, 北京大学出版社, 1998年, S. 45-51.
- [085] LIN WUSHU/林悟殊 (1998b), 泉州摩尼教墓碑石为景教碑石辩/Quanzhou monijiao mubeishi wei jingjiao beishi bian [Unterschiede manichäischer und nestorianischer Grabsteine aus Quanzhou], 《文物》1998年第8期, S. 82-86.
- [086] LIN WUSHU/林悟殊 (1998c), 唐朝三夷教政策论略/Tangchao sanyijiao zhengce lunlue [Untersuchung zur Politik gegenüber den drei iranischen Religionen während der Tang-Dynastie], 刊荣新江主编《唐研究》第4卷, 北京大学出版社, 1998年, S. 1-14.
- [087] MA ZHILIANG/马志良 (1998), 高永久著《西域古代民族宗教综论》评析/Gao Yongjiu zhu *Xiyu gudai minzu zongjiao zonglun pingxi* [Rezension zu GAO YONGJIU *Eine umfassende Studie zu den Religionen in der alten Westlichen Region (Zentralasien)*], 《西域研究》1998年第4期, S. 107-108.
- [088] RUI CHUANMING/芮传明 (1998), 唐代摩尼教传播过程辨析/Tangdai monijiao chuanbo guocheng bianxi [Analyse der Verbreitung des Manichäismus während der Tang-Dynastie], 《史林》1998年第3期, S. 20-27.
- [089] YANG FUXUE/杨富学 (1998a), 《西域敦煌宗教论稿》敦煌学文库/*Xiyu Dunhuang zongjiao lungao; Dunhuangxue wenku* [Studien zu den Religionen der Westlichen Region (Zentralasien) und Dunhuang in der Bibliothek für Dunhuang-Studien], X + 310 S., 兰州: 甘肃文化出版社.
- [090] YANG FUXUE/杨富学 (1998b), 回鹘“日月光金”钱考释/Huihu *Riyueguanjin* qian kaoshi [Eine Interpretation der Münze „Gold vom Glanze von Sonne und Mond“], 《西域研究》1998年第1期, S. 59-61.
- [091] YANG FUXUE/杨富学 (1998c), “日月光金”钱与回鹘摩尼教/*Riyueguanjin* qian yu huihu monijiao [Die Münze „Gold vom Glanze von Sonne und Mond“ und der uigurische Manichäismus], 《西域敦煌宗教论稿》, 兰州: 甘肃文化出版社, S. 50-55.
- [092] ZIEME, PETER/茨默著, 杨富学·桂林译 [übersetzt von YANG FUXUE und GUI LIN] (1998), 关于回鹘摩尼教的几个问题/Guanyu huihu monijiao de jige wenti [Übersetzung von: Zu einigen Problemen des Manichäismus bei den Türken], 《敦煌学辑刊》1998年第1期, S. 147-150.
- 1999
- [093] AYSHĀM/阿依先 (1999), 摩尼教与回鹘文化艺术/Monijiao yu huihu wenhua yishu [Der Manichäismus und die Kunst der Uiguren], 《世界宗教文化》1999年第2期, S. 47-48.
- [094] HUANG CHAOYUN/黄超云 (1999), 宋代漳州的摩尼教/Songdai Zhangzhou de monijiao [Der Manichäismus in Zhangzhou während der Song-Dynastie], 《漳州职业大学学报》1999年第2期, S. 50-53.
- [095] KE JIANRUI/柯建瑞 (1999), 泉州: 世界宗教博物馆/Quanzhou; shijie zongjiao bowuguan [Quanzhou: Museum der Weltreligionen], 《中国宗教》1999年第4期, S. 50-52.

- [096] LIN WUSHU/林悟殊 (1999), 泉州白耇庙属性拟证/Quanzhou Baigoumiao shu-xing nizheng [Untersuchung zur Zugehörigkeit des Tempels von Baigou in Quanzhou], 《海交史研究》1999年第2期, S. 12-22.
- [097] LIU QINGQUAN/刘青泉 (1999), 摩尼教兴衰因缘及其罗山草庵遗迹探究/Monijiao xingshuai yinyuan jiqi Luoshan Cao'an yiji tanjiu [Studien zu Aufstieg und Niedergang des Manichäismus und die Ruine von Luoshan Cao'an], 《世界宗教研究》1999年第3期, S. 134-137.
- [098] MA XIAOHE/马小鹤 (1999a), 摩尼光佛考/Moni guangfo kao [Engl. Nebentitel: A Study on Mani, the Buddha of Light], 《史林》1999年第1期, S. 11-15.
- [099] MA XIAOHE/马小鹤 (1999b), 摩尼教宗教符号“妙衣”研究/Monijiao zongjiao fuhao *miaoyi* yanjiu [Engl. Nebentitel: Study on the Manichaean Religious Symbol „Wonderful Clothes“], 《中华文史论丛》第59辑, 1999年9月, S. 153-185.
- [100] MA XIAOHE/马小鹤 (1999c), 摩尼教宗教符号“大法药”研究/Monijiao zongjiao fuhao *dafayao* yanjiu [Engl. Nebentitel: The Manichaean Religious Symbol Dafayao (Medicine of the Great Law)], 《敦煌吐鲁番研究》第四卷, 1999年, S. 145-163.
- [101] MA XIAOHE/马小鹤 (1999d), 摩尼教、基督教、佛教中的“大医王”研究/Monijiao, jidujiao, fojiao zhong de *dayiwang* yanjiu [Engl. Nebentitel: The Great Physician King in Manichaeism, Christianity and Buddhism], 余太山主编《欧亚学刊》第一辑, 北京: 中华书局, 1999年12月第1版, S. 243-258.
- [102] MA XIAOHE / RUI CHUANMING/马小鹤、芮传明 (1999), 摩尼教“朝拜日夜拜月”研究(上下)/Monijiao *chaobai riye baiyue* yanjiu I-II [Engl. Nebentitel: Study on „Worship of the Sun During the Day and Worship of the Moon During the Night“ of Manichaeism (I-II)], 《学术集林》第十五卷, 1999年1月, S. 263-281, 1999年10月, S. 326-343.
- [103] RUI CHUANMING/芮传明 (1999a), 论宋代江南之“吃菜事魔”信仰/Lun Songdai jiangnan zhi *chicaishimo* xinyang [Über die Bewegung „Vegetarische Dämonenverehrer“ von Jiangnan während der Song-Dynastie], 《史林》1999年第3期, S. 1-13.
- [104] RUI CHUANMING/芮传明 (1999b), 摩尼教“佛性”探讨/Monijiao *foxing* tantao [Studie zur manichäischen „Buddha-Natur“], 《中华文史论丛》第59辑, 1999年9月, S. 186-216.
- [105] RUI CHUANMING/芮传明 (1999c), 摩尼教文献所见“船”与“船主”考释/Monijiao wenxian suojian *chuan* yu *chuanwang* kaoshi [Erklärung der Begriffe „Schiff“ und „Kapitän“ in der manichäischen Literatur], 余太山主编《欧亚学刊》第一辑, 北京: 中华书局, 1999年12月第1版, S. 223-242.
- [106] WANG FEI/王菲 (1999), 四件回鹘文摩尼教祈愿文书译释/Sijian huihuwen monijiao qiyuan wenshu yishi [Interpretation von vier manichäischen Gebeten], 《西北民族研究》1999年第2期, S. 138-142.
- [107] YANG FUXUE/杨富学 (1999), 回鹘摩尼教研究百年回顾/Huihu monijiao yanjiu bainian huigu [Überblick über einhundert Jahre Studien zum uigurischen Manichäismus], 《敦煌学辑刊》1999年第2期, S. 105-113.
- [108] YE SHAOJUN/叶少钧 (1999), 宗教与回鹘语言/Zongjiao yu huihu yuyan [Religion und altuigurische Sprache], 《喀什师范学院学报》1999年第3期, S. 32-45.

## 2000

- [109] LIN WUSHU/林悟殊 (2000a), 陈寅恪先生“胡化”、“汉化”说的启示/Chen Yinke xiansheng huhua, hanhua shuo de qishi [Engl. Nebentitel: Enlightenment by Prof. Chen Yin-ke's Theory on Foreignization and Sinicization], 《中山大学学报》2000年第1期, S. 42-47.
- [110] LIN WUSHU/林悟殊 (2000b), 书评: 柳洪亮主编《吐鲁番新出摩尼教文献研究》/LIU HONGLIANG Zhubian *Tulufan xinchu monijiao Wenxian yanjiu* [Rezension zu LIU HONGLIANG (Hrsg.) *Studies in the New Manichaean Texts Recovered from Turfan*], 《敦煌吐鲁番研究》第5卷, 北京大学出版社, 2000年, S. 361-366.
- [111] LIU HONGLIANG/柳洪亮 (2000a), 吐鲁番胜金口北区寺院是摩尼寺吗?/Tulufan Shengjinkou beiqiu siyuan shi monisi ma? [Ist der Tempel nördlich von Sängim ein manichäischer Tempel?] 《吐鲁番新出摩尼教文献研究》, 北京: 文物出版社, S. 231-249.
- [112] LIU HONGLIANG (General Ed.)/柳洪亮主编 (2000b), 《吐鲁番新出摩尼教文献研究》/Tulufan xinchu monijiao wenxian yanjiu [Engl. Nebentitel: *Studies in the New Manichaean Texts Recovered from Turfan*], VIII + 4 + 297 S., 北京: 文物出版社.
- [113] LIU PING/刘平 (2000), 维吾尔文字演变中的宗教承传作用/Weiwuer wenzi yanbian zhong de zongjiao chengchuan zuoyong [Die Rolle des religiösen Erbes in der Entwicklung der uigurischen Literatur], 《语言与翻译》2000年第1期, S. 20-24.
- [114] MA XIAOHE/马小鹤 (2000a), 摩尼教宗教符号“珍宝”研究—梵文ratna、帕提亚文rdn、粟特文rtn、回纹文ertini考/Monijiao zongjiao fuhao zhenbao yanjiu; fanwen ratna, patiyawen rdn, sutewen rtn, huihewen ertini kao [Studie zum manichäischen religiösen Symbol der Kostbarkeit, sanskritisch ratna, parthisch rdn, sogdisch rtn, uigurisch ertini], 《西域研究》2000年第2期, S. 53-60.
- [115] MA XIAOHE/马小鹤 (2000b), “肉佛、骨佛、血佛”与“夷血肉”考—基督教圣餐与摩尼教的关系/Roufo, gufo, xuefo yu yishu rouxue kao; jidujiao shengcan yu monijiao de guanxi [Studie zum „Fleisch-Buddha“, „Knochen-Buddha“, „Blut-Buddha“ und Jesu Fleisch und Blut; Beziehungen in Bezug auf die heilige Speise im Christentum und im Manichäismus], 《史林》2000年第3期, S. 40-47.
- [116] MA XIAOHE/马小鹤 (2000c), 摩尼教的“光耀柱”和“卢舍那身”/Monijiao de Guanghuizhu he Lushenashen [Über die Säule der Herrlichkeit und den Körper des Vairocana im Manichäismus], 《世界宗教研究》2000年第4期, S. 104-113.
- [117] NÄJMIDIN, ÇİMÄNGÜL (2000), “Mani Dinining Qoçu Uyghurliri Rayonigha Tarqilişi Toghrisida Mulahizä” [Eine Diskussion der Ausbreitung des Manichäismus in die Region der Uiguren von Koço], *Turpanşunasliq Tâtqiqati*, 2000-yilliq 1-san, S. 76-82.
- [118] QI SHUNHUA/祁顺华 (2000), 莆田市涵江新发现摩尼教文物古迹初考/Putianshi Hanjiang xin faxian monijiao wenwu guji chukao [Vorläufige Untersuchung der kürzlich entdeckten manichäischen Relikte im Kreis Putian, Distrikt Hanjiang], 《世界宗教研究》2000年第3期, S. 60-66.
- [119] RUI CHUANMING/芮传明 (2000b), 论古代中国的“吃菜”信仰/Lun gudai zhongguo de chikai xinyang [Engl. Nebentitel: On the Vegetarian Worship of Ancient China], 《中华文史论丛》第63辑, 2000年9月, S. 1-30.

- [120] WANG FEI/王菲 (2000a), 四件回鹘语摩尼教赞美诗译释/Sijian huihuyu monijiao zanmeishi yishi [Engl. Nebentitel: Translation and Annotation of Four Manichaean Manuscripts in Old Uyghur Language], 《新疆大学学报》(哲学社会科学版), 2000年第2期, S. 109-112.
- [121] WANG FEI/王菲 (2000b), 回鹘语摩尼教故事一则/Huihuyu monijiao gushi yize [Engl. Nebentitel: A Story of a Manichaean Written in Old Uighurish Language (sic)], 《西北民族研究》2000年第2期, S. 161-164.
- [122] WANG FEI/王菲 (2000c), 《回鹘文摩尼教寺院文书》再考释/Huihuwen monijiao siyuan wenshu zai kaoshi [Eine weitere Deutung des offiziellen altuigurischen Erlasses an ein manichäisches Kloster], 余太山主编《欧亚学刊》第二辑, 北京: 中华书局, 2000年11月第1版, S. 225-242.
- [123] YANG FUXUE/杨富学 (2000), 百年来回鹘文文学研究回顾/Bainianlai huihuwen wenxue yanjiu huigu [Überblick über einhundert Jahre Forschung zur uigurischen Literatur], 《西域研究》2000年第4期, S. 80-88.
- [124] YÜSÜP, ISRAPIL (2000a), “Turpandin Tepilghan Qädimki Uyghurçä Ikki Parçä Höjjät” [Studien zu zwei in Turfan gefundenen altuigurischen Dokumenten], *Turpanşunasliq Tätqiqati*, 2000-yilliq 1-san, S. 6-18.
- [125] YÜSÜP, ISRAPIL (2000b), “Turpandin Tepilghan Qädimki Uyghur Yeziqidiki Töt Parçä Höjjät Üstidä Tätqiqat” [Studien zu vier in Turfan gefundenen altuigurischen Dokumenten], *Xinjiang Universiteti Ilmiy Jornili*, 2000-yilliq 2-san, S. 35-52.
- [126] ZHANG GUOJIE/张国杰 (2000), 摩尼教与回鹘/Monijiao yu huihu [Der Manichäismus und die Alten Uiguren], 《世界宗教研究》2000年第3期, S. 67-75.
- [127] ZHONGBU CIRENDUOJIE/仲布·次仁多杰 (2000), 恰笨与摩尼教关系初探/Qiaben yu monijiao guanxi chutan [Vorläufige Bemerkungen zum Verhältnis von Qiaben und Manichäismus], 《藏学研究》2000年3期, S. 65-67.

## 2001

- [128] HAN XIANG/韩香 (2001), 隋唐长安中亚人考索/Sui Tang Chang'an zhongyaren kaosuo [Studie über die Zentralasien in Chang'an unter der Sui- und Tang-Dynastie], 《人文杂志》2001年第3期, S. 115-120.
- [129] KAUSZ, RALPH/拉尔夫·考兹著, 徐达译 [übersetzt von XU DA] (2001), 摩尼宫是否为福建第二所摩尼寺?/ Monigong shifou wei Fujian diersuo monisi? [Übersetzung von: Der „Mo-ni-gong“ – ein zweiter erhaltener manichäischer Tempel in Fujian?] 《中山大学研究生学刊》(社会科学版), 2001年第1期, S. 47-51.
- [130] LI JINXIN/李进新 (2001), 新疆宗教演变的基本特点/Xinjiang zongjiao yanbian de jiben tezheng [Grundzüge der religiösen Entwicklung in Xinjiang], 《新疆社会科学》2001年第5期, S. 63-66.
- [131] LIN WUSHU/林悟殊 (2001), 二十世纪敦煌汉文摩尼教写本研究述评/Ershi shiji Dunhuang hanwen monijiao xieben yanjiu shuping [Rückblick auf die Studien zur chinesischen manichäischen Literatur von Dunhuang im 20. Jahrhundert], 段文杰主编《敦煌学与中国史研究论集: 纪念孙修身先生逝世一周年》, 甘肃人民出版社, 2001年, S. 430-435.

- [132] MUHÄMMÄT'IMIN, ABDURÄHIM (2001), "Mani Dini vā Uyghurlar" [Der Manichäismus und die Uiguren], *Qāşqār Pidağogika İnstituti İlmii Jomili*, 2001-yıllıq 1-san, S. 57-61.
- [133] NURDUN, ABLÄT (2001), "Mani Dini vā Bu Häqtiki Tātqiqatlar" [Der Manichäismus und hierauf bezügliche Studien], *Ghärbiy Rayon Tarihi vā Mādāniyiti Toğhrisida İzdiniş*, Xinjiang Universiteti Nāşriyati, Ürümçi 2001, S. 225-241.
- [134] YE WENXIAN/叶文宪 (2001), 试论中国古代的民间宗教/Shilun zhongguo gudai de zongjiao [Engl. Nebentitel: A Study of Folk Religions in Ancient China], 《苏州铁道师范学院学报》(社会科学版), 2001年第4期, S. 73-78.
- [135] ZHANG CHUANYONG/张传勇 (2001), 白莲教的名实之辨—读《中国民间宗教史》/Bailianjiao de mingshi zhi bian; du *zhongguo minjian zongjiaoshi* [Interpretation der richtigen Bezeichnung der „Weißen Lotus-Bewegung“ als „Geschichte der chinesischen Volksreligion“], 《中国史研究》2001年第4期, S. 167-173.

## 2002

- [136] BI XUN/毕焜 (2002), 哈萨克神话传说里的波斯成分/Hasake shenhua chuanshuo li de boshi chengfen [Iranische Elemente in der Mythologie und Folklore der Kasachen], 《民族文学研究》2002年第1期, S. 7-11
- [137] FAN LIZHOU/范立舟 (2002), 论宋元时期的外来宗教/Lun Song Yuan shiqi de wailai zongjiao [Die Fremdreigionen unter der Song- und Yuan-Dynastie], 《宗教学研究》2002年第3期, S. 92-104.
- [138] HUANG ZHANYUE/黄展岳 (2002), 摩尼教在泉州/Monijiao zai Quanzhou [Der Manichäismus in Quanzhou], 《泉州港与海上丝绸之路国际学术研讨会论文集》2002年, S. 490-501.
- [139] KERÄM, ABDUWELI/阿布都外力·克力木 (2002), 浅谈西域回鹘人摩尼教发展历程 / Qiantan xiyu huihuren monijiao fazhan licheng [Die Entwicklung des Manichäismus bei den Alten Uiguren in der Westlichen Region (Zentralasien)], 《西北民族学院学报》(哲学社会科学版), 2002年第5期, S. 18-21.
- [140] LIN WUSHU/林悟殊 (2002a), 二十世纪唐代三夷教研究/20 shiji Tangdai sanyijiao yanjiu [Forschungen zu den drei Fremdreigionen im 20. Jahrhundert], 胡戟主编《二十世纪唐研究》, 中国社会科学出版社, 2002年, S. 569-611.
- [141] LIN WUSHU/林悟殊 (2002b), 有关“莆田市涵江新发现摩尼教文物古迹”的管见 / Youguan Putianshi Hanjiang xin faxian monijiao wenwu guji de guanjian [Allgemeine Betrachtungen zu den Spuren neuentdeckter manichäischer Ruinen im Kreis Putian, Distrikt Hanjiang], 《世界宗教研究》2002年第3期, S. 145-148.
- [142] MUHÄMMÄT'IMIN, ABDUŞÜKÜR (2002), "Mani Dini Etiqadi" [Die Religion Manichäismus], *Xinjiangdiki Millätlärning Pälsäpivi İdiyä Tarihidin Oçerklar*, Xinjiang Universiteti Nāşriyati, Ürümçi 2002.
- [143] NURDUN, ABLÄT (2002), "Mani Dini vā Uning Turpan Rayonigha Körsätkän Täsiri" [Der Manichäismus und sein Einfluss auf die Region Turfan], *Turpanşunasliq Tātqiqati*, 2002-yil 1-san, S. 107-113.
- [144] RUI CHUANMING/芮传明 (2002), 摩尼教“树”符号在东方的演变/Monijiao shu fuhao zai dongfang de yanbian [Engl. Nebentitel: Evolution of Tree as a Symbol of Manichaeism in Eastern (sic)], 《史林》2002年第3期, S. 1-15.

- [145] WEN YUCHENG/温玉成 (2002), 重庆弹子石镇大佛段明教石窟造像/Chongqing Danzishizhen Dafoduan mingjiao shiku zaoxiang [Engl. Nebentitel: Figures of Mingjiao Grottos of Dafoduan, Danzishi Town, Chongqing City], 《四川文物》2002年第2期, S. 46-48.
- [146] ZHANG MEIHUA/张美华 (2002), 漠北回鹘的摩尼教信仰/Mobei huihu de monijiao xinyang [Der Glaube an den Manichäismus bei den Uiguren am Nordrand der Wüste (Taklamakan)], 《中央民族大学学报》(哲学社会科学版), 2002年第5期, S. 53-57.
- [147] ZHOU YAOMING/周耀明 (2002), 从信仰摩尼教看漠北回纥与粟特人的关系/Cong xinyang monijiao kan mobei huihe yu suteren de guanxi [Engl. Nebentitel: The Mobeihuihe-Soghdids Relationship in Terms of Manichaeism-Belief (sic)], 《西北民族研究》2002年第4期, S. 15-22.

## 2003

- [148] ABDUREHIM, IMINJAN/伊明江·阿布都热依木 (2003), 浅析维吾尔族的白色观念/Qianxi weiwuerzu de baise guannian [Zur Farbe Weiß bei den Alten Uiguren], 《新疆艺术学院学报》2003年第3期, S. 84-86.
- [149] GENG SHIMIN/耿世民 (2003a), 一件吐鲁番出土的摩尼教寺院被毁文书的研究/Yijian Tulufan chutu de monijiao siyuan beihui wenshu de yanjiu [Übersetzung von: Zerstörung manichäischer Klöster in Turfan; im Original mit HANS-JOACHIM KLIMKEIT], 耿世民著《维吾尔古代文献研究》, 中央民族大学出版社, 2003年, S. 446-451.
- [150] GENG SHIMIN/耿世民 (2003b), 摩尼与王子的比赛—吐鲁番新发现的回鹘文摩尼教残卷研究/Moni yu wangzi de bisai; Tulufan xinfaxian de monijiao canjuan yanjiu [Neufassung von: Manis Wettkampf mit dem Prinzen: Ein neues manichäisch-türkisches Fragment aus Turfan; im Original mit HANS-JOACHIM KLIMKEIT und JENS PETER LAUT], 耿世民著《维吾尔古代文献研究》, 中央民族大学出版社, 2003年, S. 452-463.
- [151] GENG SHIMIN/耿世民 (2003c), 回鹘文摩尼教三王子故事残卷/Huihuwen monijiao sanwangzi gushi canjuan [Neufassung von: Die Geschichte der drei Prinzen: Weitere neue manichäisch-türkische Fragmente aus Turfan; im Original mit HANS-JOACHIM KLIMKEIT und JENS PETER LAUT], 耿世民著《维吾尔古代文献研究》, 中央民族大学出版社, 2003年, S. 464-475.
- [152] GERILETU/格日勒图 (2003), 古泉州宗教艺术考略/Gu Quanzhou zongjiao yishu kaolue [Studie zur religiösen Kunst im alten Quanzhou], 《前沿》2003年第7期, S. 109-112.
- [153] JING ZHAOXI/景兆玺 (2003), 唐代的回纥与中外文化交流/Tangdai huihe yu zhongwai wenhua jiaoliu [Engl. Nebentitel: Huihe in the Tang Dynasty and the Cultural Exchanges Between China and Foreign Countries], 《西北第二民族学院学报》(哲学社会科学版), 2003年第1期, S. 47-50.
- [154] LÄMJINI, HÄBIBULLA HOCA (2003), “Qādimki Uyghur Mani Dini Mādāniyiti Toghrisida” [Zur altuigurischen manichäischen Kultur], *Xinjiang Ijtima'iy Pānlār Tātqiqati*, 2003-yıl 3-san, S. 85-91.
- [155] LE COQ, ALBERT VON (2003), “Idiquttin Tepilghan Türk Yeziqida Beghışlima Yezilghan Mani Dinigha A'it Räsım Parçisi” [Übersetzung von: Ein christliches

- und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan)]; übersetzt von ÄRKIN IMINNIYAZ QUTLUQ], *Turpanşunasliq Tâtqiqati*, 2003-yilliq 2-san, S. 6-9.
- [156] LI FANG/李方 (2003), 摩尼和摩尼教/Moni yu monijiao [Mani und der Manichäismus], 《书城》2003年第1期, S. 4-5.
- [157] LIN WUSHU/林悟殊 (2003a), 元代泉州摩尼教偶像崇拜探源/Yuandai Quanzhou monijiao ouxiang chongbai tanyuan [Engl. Nebentitel: A Study of Manichaean Idolatry in Quanzhou in the Yuan Dynasty], 《海交史研究》2003年第1期, S. 65-75.
- [158] LIN WUSHU/林悟殊 (2003b), 泉州草庵摩尼雕像与吐鲁番摩尼画像的比较/Quanzhou Cao'an moni diaoxiang yu Tulufan moni huaxiang de bijiao [Ein Vergleich des Mani-Bildnisses in Quanzhou mit der Darstellung Manis auf dem Wandgemälde in Turfan], 《考古与文物》2003年第2期, S. 76-83.
- [159] LIN WUSHU/林悟殊 (2003c), 20世纪的泉州摩尼教考古/20 shiji de Quanzhou monijiao kaogu [Manichäische Archäologie in Quanzhou im 20. Jahrhundert], 《文物》2003年第7期, S. 71-77.
- [160] LIN WUSHU/林悟殊 (2003d), 唐代三夷教的社会走向/Tangdai sanyijiao de shehui zouxiang [Die soziale Ausrichtung der drei Fremdreigionen während der Tang-Dynastie], 荣新江主编《唐代的宗教信仰与社会》, 上海辞书出版社, 2003年, S. 359-384.
- [161] LIN WUSHU/林悟殊 (2003e), 泉州摩尼教渊源考/Quanzhou monijiao yuanyuan kao [Die Anfänge des Manichäismus in Quanzhou], 林中泽主编《华夏文明与西方世界》, 香港博士苑出版社, 2003年, S. 75-93.
- [162] MA XIAOHE / ZHANG ZHONGDA/马小鹤、张忠达 (2003), 《光明使者—图说摩尼教》/Guangming shizhe—Tushuo monijiao [Der Lichtgesandte: Eine Skizze des Manichäismus], 127 S., 上海: 上海社会科学院出版社.
- [163] MA XIAOHE/马小鹤 (2003), 摩尼教《下部讚》“初声讚文”新考—与安息文、窣利文、回鹘文资料的比较/Monijiao Xiabuzan Chushengzanwen xinkao; yu anxiwen, suliuwen, huihuwen ziliao de bijiao [Engl. Nebentitel: New Study on „The First Voice“ in the Chinese Hymnscroll], 《伊朗学在中国论文集》第三集, 北京: 北京大学出版社, S. 81-105.
- [164] QADIR, REYHAN/热依汗·卡德尔 (2003), 摩尼教与高昌维吾尔文学艺术/Monijiao yu Gaochang weiwuer wenxue yishu [Der Manichäismus und uigurische Literatur und Kunst in Gaochang], 《民族文学研究》2003年第3期, S. 40-45.
- [165] REN YIMEI/任宜敏 (2003), 白莲宗的兴衰及其与白莲教的区别/Bailianzong de xingshuai jiqi yu bailianjiao de qubie [Aufstieg und Niedergang der Weißen Lotus-Schule im Unterschied zur Weißen Lotus-Religion], 《人文杂志》2005年第2期, S. 111-119.
- [166] RUI CHUANMING/芮传明 (2003a), 摩尼教“平等王”与“轮回”考/Monijiao pingdengwang yu lunhui kao [Engl. Nebentitel: A Study of King of Justice and Rebirth in Manichaeism], 《史林》2003年第6期, S. 28-39.
- [167] RUI CHUANMING/芮传明 (2003b), 古代“度人”信仰之渊源探讨/Gudai duren xinyang zhi yuanyuan tantao [Engl. Nebentitel: A Probe into the Origins of the Belief of „Salvation by Killing“ in Ancient Time], 《社会科学》2003年第9期, S. 89-98.

- [168] TIAN WEIJIANG/田卫疆 (2003), 试析高昌回鹘内部的三次宗教传入及其后果 /Shixi Gaochang huihu neibu de sanczi zongjiao chuanru jiqi houguo [Engl. Nebentitel: Analysis of the Religions Introduced in the Uyghur of Gaochang and their Effects (sic)], 《西北民族研究》2003年第1期, S. 102-118.
- [169] XIAO WEI/晓伟 (2003), 丝绸之路与宗教传播/Sichouzhilu yu zongjiao chuanbo [Die Seidenstraße und die Ausbreitung der Religionen], 《佛教文化》2003年第1期, S. 16-21.
- [170] YANG FUXUE/杨富学 (2003), 《回鹘文献与回鹘文化》/Huihu wenxian yu huihu wenhua [Engl. Nebentitel: Huihe(Ouigour)'s Historical Documents and their Culture], XXVIII + 580 S., 北京: 民族出版社.
- [171] ZIEME, PETER/茨默著, 桂林·杨富学译 [übersetzt von GUI LIN und YANG FUXUE] (2003), 吐鲁番摩尼教题跋中的“国王”/Tulufan monijiao tiba zhong de guowang [Übersetzung von: Manichäische Kolophone und Könige], 《敦煌学辑刊》2003年第1期, S. 148-153.

## 2004

- [172] ÄRŞİDİN, ÄRKİN (2004), “Hexi Uyghurliri vä Mani Dini” [Die Hexi-Uiguren und der Manichäismus], *Xinjiang Tāzkiřiliki*, 2004-yil 4-san, S. 24-27.
- [173] CAI HONGSHENG/蔡鸿生 (2004), 唐宋时代摩尼教在滨海地域的变异/Tang Song shidai monijiao zai binhai diyu de bianyi [Engl. Nebentitel: Variation of Manichaeism in the Coastal Region During the Period of Tang and Song Dynasties], 《中山大学学报》(社会科学版), 2004年第6期, S. 114-117.
- [174] CHEN RONGMING / CHEN JIANPING/陈容明·陈建平 (2004), 莆田发现第三块摩尼教石刻残碑/Putian faxian disankuai monijiao shike canbei [Eine dritte manichäische Steininschrift aus Putian], 《福建日报》2004年10月05日.
- [175] CHEN YIZHOU / TU YUANJI/陈一舟·涂元济 (2004), 福建摩尼教寺院遗址考/Fujian monijiao siyuan yizhi kao [Engl. Nebentitel: A Study of the Relics of the Manichaeism Temple in Fujian], 《海交史研究》2004年第1期, S. 75-83.
- [176] GENG SHIMIN/耿世民 (2004), 《西域史专题研究—据原始材料研究中亚民族和宗教中的摩尼教》介绍/“Xiyushi zhuanji yanjiu; ju yuanshi cailiao yanjiu zhongya minzu he zongjiao zhong de monijiao jieshao” [Rezension zu XAVIER TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde*], <http://www.eurasianhistory.com>.
- [177] HAN SHIQI/韩士奇 (2004), 泉州草庵—现存最完整的摩尼教遗址/Quanzhou Cao'an; xiancun zui wanzheng de monijiao yizhi [Cao'an in Quanzhou: Das besterhaltene manichäische Ensemble], 《中国民族报》2004年03月09日第3版.
- [178] HAN WANGSHU/韩望舒 (2004), 世界上现存最完整的摩尼教遗址—泉州草庵/Shijie shang xiancun zui wanzheng de monijiao yizhi; Quanzhou Cao'an [Das besterhaltene manichäische Ensemble weltweit: Cao'an in Quanzhou], 《世界宗教文化》2004年第3期, S. 52-53.
- [179] LI SHUHUI/李树辉 (2004), 回鹘文摩尼教寺院文书写作年代及相关史事研究/Huihuwen monijiao siyuan wenshu xiezuo niandai ji xiangguan shishi yanjiu [Engl. Nebentitel: The Studies of the Writing Time of the Manichaean Temple Documents in Uighur Scripts and Some Related Historical Facts (sic)], 《西北民族研究》2004年第3期, S. 14-22.

- [180] LIN WUSHU/林悟殊 (2004a), 福建明教十六字偈考释/Fujian mingjiao shiliuziji kaoshi [Erklärung der Gatha der Religion des Lichts aus Fujian in 16 Charakteren], 《文史》2004年第1辑, S. 230-246.
- [181] LIN WUSHU/林悟殊 (2004b), 福州浦西福寿宫“明教文佛”宗教属性辨析/Fuzhou Puxi Fushougong *Mingjiao wenfo* zongjiao shuxing bianxi [Engl. Nebentitel: A Study of the Religious Attribute of the Temple of the Wen Buddha of Mingjiao at Puxi of Fuzhou City (sic)], 《中山大学学报》(社会科学版), 2004年第6期, S. 118-123.
- [182] LIN WUSHU/林悟殊 (2004c), 元《竹西楼记》摩尼教信息辨析/Yuan *Zhuxilouji* monijiao xinxi bianxi [Analyse der Nachrichten über den Manichäismus in dem yuan-zeitlichen Roman *Zhuxilouji*], 曾宪通主编《华学》第7辑, 广州中山大学出版社, 2004年, S. 242-252.
- [183] LIN ZHENLI/林振礼 (2004), 朱熹与摩尼教新探/Zhu Xi yu monijiao xintan [Engl. Nebentitel: A New Probe into Zhu Xi and Moni Religion], 《泉州师范学院学报》2004年第1期, S. 30-37.
- [184] LIU PING/刘平 (2004), 文化变异: 明清“邪教”教义的形成与内涵/Wenhua bianyi; ming qing *xiejiao* jiaoyi de xingcheng yu neihan [Engl. Nebentitel: Culture Variation: Formation and Content of „Heresy“ Doctrines in Ming and Qing Dynasties], 《江苏行政学院学报》2004年第4期, S. 24-29.
- [185] LU YUN/陆芸 (2004a), 泉州的宗教文化特点/Quanzhou de zongjiao wenhua tedian [Kurzer Abriss der religiösen Kultur von Quanzhou], 《西北民族大学学报》(哲学社会科学版), 2004年第3期, S. 140-144.
- [186] LU YUN/陆芸 (2004b), 福建摩尼教初探/Fujian monijiao chutan [Vorläufige Bemerkungen zum Manichäismus in Fujian], 《龙岩师专学报》2004年第5期, S. 48-49.
- [187] MA DONGPING/马东平 (2004), 从《摩尼光佛教法仪略》产生的历史背景看唐代封建政权与宗教的关系/Cong *moni guangfo jiaofa yilue* chansheng de beijing kan Tangdai fengjian zhengquan yu zongjiao de guanxi [Engl. Nebentitel: Probe into the Relationship Between Tang Dynasty's Feudal Government and Religions through the Historical Background to „A Summary of Manichaeist Laws“], 《天水师范学院学报》2004年第6期, S. 14-16.
- [188] MA XIAOHE/马小鹤 (2004a), 摩尼教简介/Monijiao jianjie [Kurze Einführung in den Manichäismus], [www.guoxue.com](http://www.guoxue.com).
- [189] MA XIAOHE/马小鹤 (2004b), 摩尼教研究的文化史意义/Monijiao yanjiu de wenhuashi yiyi [Über die kulturelle Bedeutung der manichäischen Studien], [www.guoxue.com/study/monijiao](http://www.guoxue.com/study/monijiao).
- [190] MA XIAOHE/马小鹤 (2004c), 近年来摩尼教研究概况/Jinnianlai monijiao yanjiu gaikuang [Zusammenfassung der neueren Manichäismusforschung], 载《摩尼教与古代西域史研究》, S. 308-319.
- [191] PU WENQI/濮文起 (2004), 摩尼教/Monijiao [Der Manichäismus], 《中国民族报》2004年06月11日第003版.
- [192] RIZWAN/热孜婉 (2004), 试论维吾尔族宗教信仰的历史变迁/Shilun weiwuerzu zongjiao xinyang de lishi bianqian [Zum Religionswechsel der Uiguren], 《山东教育学院学报》2004年第1期, S. 77-80.

- [193] RUI CHUANMING/芮传明 (2004), 摩尼教“五妙身”考/Monijiao *wumiaoshen kao* [Engl. Nebentitel: A Study on the Five Glories of Manichaeism], 《史林》2004年第6期, S. 86-95.
- [194] SUN LIN/孙林 (2004), 论藏族、纳西族宗教中的二元论及与摩尼教的关系/Lun zangzu, naxizu zongjiao zhong de eryuanlun ji yu monijiao de guanxi [Dualismus in der Religion der Tibeter und Naxi und dessen Beziehung zum Manichäismus], 《西藏研究》2004年第4期, S. 38-45.
- [195] WAN QINGCHUAN/万晴川 (2004), 《水浒传》与方腊明教起义/Shuihuzhuan yu Fangla mingjiao qiyi [Der Roman *Shuihuzhuan* und der Aufstand der Religion des Lichts von Fangla], 《甘肃社会科学》2004年第6期, S. 88-90.
- [196] WANG XIAOFU/王小甫 (2004), 契丹建国与回鹘文化/Qidan jianguo yu huihu wenhua [Die Gründung des Khitan-Staates und die uigurische Kultur], 《中国社会科学》2004年第4期, S. 186-202.
- [197] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2004), 唐代摩尼教史研究综述/Tangdai monijiaoshi yanjiu zongshu [Kurze Geschichte des tang-zeitlichen Manichäismus], 《新疆师范大学学报》(哲学社会科学版), 2004年第4期, S. 97-101.
- [198] XU WENKAN / MA XIAOHE/徐文堪、马小鹤 (2004), 摩尼教“大神咒”研究—帕提亚文书M1202再考释/Monijiao *dashenzhou yanjiu - patiyawen wenshu M1202 zai kaoshi* [Engl. Nebentitel: The Manichaean Great Spiritual Mantra – A Reexamination of Parthian Manuscript M 1202], 《史林》2004年第6期, S. 96-107.
- [199] YANG FUXUE/杨富学 (2004a), 敦煌回鹘文化遗产及其重要价值/Dunhuang huihu wenhua yichan jiqi zhongyao jiazhi [Engl. Nebentitel: Dunhuang Uyghur Cultural Heritage and its Significance], 《新疆大学学报》(社会科学版), 2004年第1期, S. 82-86.
- [200] YANG FUXUE/杨富学 (2004b), 古代回鹘诗歌的艺术成就/Gudai huihu shige de yishu chengjiu [Engl. Nebentitel: Artistic Attainments of the Ancient Uighur Poetries], 《南都学坛》2004年第1期, S. 80-84.
- [201] YANG FUXUE/杨富学 (2004c), 回鹘宗教史上的萨满巫术/Huihu zongjiaoshi shang de saman wushu [Engl. Nebentitel: Shamanistic Witchcraft in the Religious History of Huihe and Tao], 《世界宗教研究》2004年第3期, S. 123-132.
- [202] YANG FUXUE/杨富学 (2004d), 回鹘宗教文学稽考/Huihu zongjiao wenxue jikao [Engl. Nebentitel: Study of Huihu Religious Literature], 《西北民族大学学报》(哲学社会科学版), 2004年第3期, S. 116-123.
- [203] ZHANG JIANBO/张建波 (2004), 古代高昌地区摩尼教的艺术思想略探/Gudai Gaochang diqu monijiao de yishu sixiang luetan [Engl. Nebentitel: To Explore the Art Thought of Manichean from the Eastern of Seidenstrassen (sic)], 《新疆艺术学院学报》2004年第4期, S. 35-39.

## 2005

- [204] AYSHÄM/阿依先 (2005), 从古迹看新疆摩尼教/Cong guji kan Xinjiang monijiao [Der Manichäismus in Xinjiang im Hinblick auf die archäologischen Zeugnisse], 《世界宗教文化》2005年第4期, S. 17-19.

- [205] CHEN TONG/陈彤 (2005), 谈摩尼教在中国的本土化/Tan monijiao zai zhong-guo de bentuhua [Über die Lokalisierung des Manichäismus in China], 《宗教学研究》2005年第3期, S. 98-99.
- [206] GENG SHIMIN/耿世民 (2005), 古代维吾尔族的书写文化/Gudai weiwuerzu de shuxie wenhua [Engl. Nebentitel: The Writing Culture of Ancient Uighur], 《喀什师范学院学报》2005年第2期, S. 22-26.
- [207] HUANG HAIDE/黄海德 (2005), 泉州地区宗教文化特征论略/Quanzhou diqu zongjiao wenhua tezheng lunlue [Engl. Nebentitel: A Brief Account of the Religious Culture Features in Quanzhou Area], 《成都大学学报》(社会科学版), 2005年第3期, S. 4-6.
- [208] LIAO DAKE/廖大珂 (2005), 摩尼教在福建的传播与演变/Monijiao zai Fujian de chuanbo yu yanbian [Ausbreitung und Entwicklung des Manichäismus in Fujian], 《中国文化研究》2005年第3期, S. 10-18.
- [209] LIN WUSHU/林悟殊 (2005a), 《中古三夷教辩证》/Zhonggu sanyijiao bianzheng [Engl. Nebentitel: *Debate and Research on the Three Persian Religions: Manichaeism, Nestorianism, and Zoroastrianism in Mediaeval Times*], X + 480 S. 北京: 中华书局.
- [210] LIN WUSHU/林悟殊 (2005b), 宋元滨海地域明教非海路输入辨/Song Yuan haibin diyu mingjiao fei hailu shuru bian [Engl. Nebentitel: The Manichaeism on the Coastal Area During the Song and Yuan Periods], 《中山大学学报》(社会科学版), 2005年第3期, S. 67-71.
- [211] LIU PING/刘平 (2005), 中国“邪教”的由来与演变/Zhongguo xiejiao de youlai yu yanbian [Ursprung und Entwicklung der chinesischen „Häresien“], 《中国社会历史评论》2005年第10期, S. 239-254.
- [212] MA XIAOHE/马小鹤 (2005), 馨孽与那色波王考/Xingnie yu nasebowang kao [Engl. Nebentitel: On Xingnie (Kingila) and Na-se-bo King (nspk MLK')], 余太山主编《欧亚学刊》第五辑, 北京: 中华书局, 2005年6月第1版, S. 9-48.
- [213] NI HONGMING/倪宏鸣 (2005), 古回鹘文献《占卜书》及其内涵/Gu huihuwen Zhanpushu jiqi neihan [Engl. Nebentitel: Huihu Literature the Book of Augury and its Connotation], 《民族文学研究》2005年第2期, S. 123-126.
- [214] RUI CHUANMING/芮传明 (2005), 东方摩尼教的实践及其演变/Dongfang monijiao de shijian jiqi yanbian [Engl. Nebentitel: Practice and Its Transformation of Manichaeism in the East], 《法国汉学》第十辑, 中华书局, 2005.12, S. 457-477.
- [215] SUN QIKANG/孙启康 (2005), 对《英山毕昇碑与淮南摩尼教》一文中几个问题的商榷/Dui Yingshan bishengbei yu Huainan monijiao yiwen zhong jige wenti de shangque [Engl. Nebentitel: Remarks on Bisheng Tomb Stele at Yingshan and Manicheism in the Southern Huai Region], 《江汉考古》2005年第2期, S. 89-94.
- [216] WANG DING/王丁 (2005), 陈寅恪的“语藏”——跋《陈寅恪致傅斯年论国文试题书》/Chen Yinke de yuzang; ba Chen Yinke zhi bo sinian lun guowen shitishu [Engl. Nebentitel: Chen Yinque's Manichaean Term Yuzang], 《科学文化评论》2005年第2卷第1期, S. 60-77.
- [217] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2005a), 新出汉文《下部赞》残片与高昌回鹘的汉人摩尼教团/Xinchu hanwen Xiabuzan canpian yu Gaochang huihu de hanren monijiaotuan [Engl. Nebentitel: The New Fragment of Chinese Hymnscroll and the Chinese Manichaean Community in the Kocho Uighur Kingdom], 《西域研究》2005年第2期; 后又收入《吐鲁番学新论》, 新疆人民出版社, 2006年, S. 51-57.

- [218] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2005b), 中国东南摩尼教研究评述/Zhongguo dongnan monijiao yanjiu pingshu [Besprechung der Studien zum Manichäismus im Südosten Chinas], 《中国史研究动态》2005年第7期, S. 11-20.
- [219] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2005c), 从大云寺到大云光明寺—对中原摩尼寺额的考察/Cong Dayunsi dao Dayunguangmingsi; dui zhongyuan monisi'e de kaocha [Vom Dayun-Tempel zum Dayun Guangming-Tempel: Eine Untersuchung der manichäischen Tempel in den zentralen Ebenen Chinas], 《文史》2005年第4辑, S. 199-210.
- [220] YE XIANG/叶翔 (2005), 对“福建摩尼教寺院遗址考”一文的质疑/Dui Fujian monijiao siyuan yizhi kao yiwen de zhiyi [Engl. Nebentitel: Queries on „A Study of the Relics of the Manichaeism Temple in Fujian“], 《海交史研究》2005年第1期, S. 85-89.
- [221] ZHANG GUANGDA/张广达 (2005), 唐代汉译摩尼教残卷—心王、相、三常、四处、种子等词语试释/Tangdai hanyi monijiao canjuan; xinwang, xiang, sanchang, sichu, zhongzi deng ciyu shishi [Die chinesische Übersetzung des manichäischen Traktats in der Tang-Zeit], 《东方学报》, 京都, 第77册2005, S. 65-105 [376-336].
- [222] ZHOU JINGBAO/周菁葆 (2005), 西域摩尼教的乐舞艺术/Xiyu monijiao de yuewu yishu [Engl. Nebentitel: Manichean Music and Dance Art in the Western Regions], 《西域研究》2005年第1期, S. 85-93.

## 2006

- [223] FENG ZHOU/丰州 (2006), 《泉州宗教石刻》(增订本)简介/Quanzhou zongjiao shike jianjie [Kurze Einführung zu den religiösen Steininschriften von Quanzhou], 《考古》2006年第1期, S. 72.
- [224] GUI LIN/桂林 (2006), 《回鹘摩尼教研究》/Huihu monijiao yanjiu [Studien zum uigurischen Manichäismus], III + 157 + XXXXXV S., 兰州大学博士学位论文, 兰州.
- [225] HAN XIANG/韩香 (2006), 唐代外来宗教与中亚文明/Tangdai wailai zongjiao yu zhongya wenming [Fremdreligionen während der Tang-Dynastie und die Zivilisation in Zentralasien], 《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版), 2006年第5期, S. 57-62.
- [226] LI RUIZHE/李瑞哲 (2006), 龟兹弥勒说法图及其相关问题/Qiuzi Mile shuofatu jiqi Xiangguan wenti [Engl. Nebentitel: Maitreya in Preaching in the Kucha Grottoes and Some Relative Questions (sic)], 《敦煌研究》2006年第4期, S. 19-24.
- [227] LI TIANXI/李天锡 (2006), 晋江草庵肇建于宋代新证/Jinjiang Cao'an Zhao Jianyu songdai xinzheng [Engl. Nebentitel: New Proof on Jinjiang Buddhist Convent Built in Song Dynasty (sic)], 《宗教学研究》2006年第2期, S. 64-67.
- [228] LI YUKUN/李玉昆 (2006), 福建晋江草庵摩尼教遗址/Fujian Jinjiang Cao'an monijiao yizhi [Die manichäische Ruine im Kreis Cao'an der Stadt Jinjiang in Fujian], 《寻根》2006年第1期, S. 20-24.
- [229] LIN SHITIAN/林世田 (2006), 《摩尼教经》的文献价值/Monijiaojing de wenxian jiazhi [Der literarische Wert des manichäischen Kanons], 《人民日报海外版》2006年3月2日第005版.

- [230] LIN WUSHU/林悟殊 (2006a), 明教: 扎根中国的摩尼教/Mingjiao; zhagen zhong-guo de monijiao [Die Religion des Lichts: Die Wurzeln des chinesischen Manichäismus], 《寻根》2006年第1期, S. 10-14.
- [231] LIN WUSHU/林悟殊 (2006b), 宋元温州送真寺摩尼教属性再辨析/Song Yuan Wenzhou Songzhensi monijiao shuxing zai bianxi [Erneute Analyse der religiösen Charakteristika des manichäischen Songzhen-Tempels in Wenzhou während der Song- und Yuan-Dynastie], 《中华文史论丛》2006年第4期, S. 265-288.
- [232] MA XIAOHE/马小鹤 (2006), “相、心、念、思、意”考/Xiang, xin, nian, si, yi kao [Studie zu Nous, Denken, Einsicht, Gedanke, Überlegung], 《中华文史论丛》2006年第4期, S. 237-264.
- [233] ÖZERTURAL, ZEKINE [aus dem Türkischen übersetzt von ABDUBÄSİR ŞÜKÜRİ und MÄMTİMİN ATAVULLA] (2006), Uygur Manihizmi [Der uigurische Manichäismus], *Xinjiang Pedagogika Universiteti Ilmiy Jomili* (Ictima'iy Pän Qismi), 2006-yillik 2. san, S. 69-74.
- [234] RONG XINJIANG/荣新江 (2006), 西域: 摩尼教最终的乐园/Xiyu; monijiao zuizhong de leyuan [Engl. Nebentitel: Western Area: The Final Paradise of Moni Religion], 《寻根》2006年第1期, S. 4-9.
- [235] RUI CHUANMING/芮传明 (2006a), 摩尼教性观念源流考/Monijiao xingguannian yuanliu kao [Engl. Nebentitel: A Study on the Origins of the Sexual Concepts of Manichaeism], 《社会科学》2006年第2期, S. 76-87.
- [236] RUI CHUANMING/芮传明 (2006b), 佛耶, 魔耶?—略说摩尼教在中国古代社会中的两种角色/Fo-ye, Mo-ye; Lueshuo monijiao zai zhongguo gudai shehui zhong de liangzhong jiaose [Engl. Nebentitel: Glancing at the Two Roles of Moni Religion in Ancient Chinese Societies], 《寻根》2006年第1期, S. 15-19.
- [237] RUI CHUANMING/芮传明 (2006c), 摩尼教Hylè、Āz、贪魔考/Monijiao Hylè, Āz, Tanmo kao [Engl. Nebentitel: A Study on Hylè, Āz and Tan-Mo in Manichaeism] 《史林》2006年第5期, S. 88-99.
- [238] RUI CHUANMING/芮传明 (2006d), 弥勒信仰与摩尼教关系考辨/Mile xinyang yu monijiao guanxi kaobian [Engl. Nebentitel: A Study on the Relations Between Maitreya Worship and Manichaeism], 载《传统中国研究集刊》创刊号, 2006年, S. 1-30.
- [239] RUI CHUANMING/芮传明 (2006e), 饕餮与贪魔关系考辨/Taotie yu Tanmo guanxi kaobian [Über das Verhältnis von Taotie und der Gierdämonin], 载《传统中国研究集刊》第二辑, 2006年, S. 1-17.
- [240] WU YANCHUN/吴艳春 (2006), 光明的呼唤与回应—吐鲁番出土81TB651粟特文摩尼教文书细密画研究/Guangming de huhuan yu huiying; Tulufan chutu 81TB651 sutewen monijiao wenshu ximihua yanjiu [Ruf und Antwort des Lichts: Untersuchung der Miniatur des sogdischen Manuskripts 81TB651 aus Turfan], 《吐鲁番学研究》(第二届吐鲁番学国际学术研讨会论文集), 上海: 上海辞书出版社, 2006年, S. 355-359.
- [241] ZHU CHONGXI/祝重禧 (2006), 回纥宗教艺术大观/Huihe zongjiao yishu daguan [Engl. Nebentitel: A Preliminary Approach to the Religion Drawings of Uighur (sic)], 《敦煌研究》2006年第1期, S. 50-53.

2007

- [242] ABDULLA, ALIYÄ/阿丽亚·阿布都拉 (2007), 《牟羽可汗改宗摩尼教与回鹘汗国的灭亡》/ *Muyu Kehan gaizong monijiao yu huihu hanguo de miewang* [*Mouyu Khans Konversion zum Manichäismus und der Zusammenbruch des uigurischen Kaganats*], 新疆师范大学硕士学位论文.
- [243] DU PING, LIANG XIAOLI/杜平、梁晓丽 (2007), 隆兴寺摩尼殿山中观音始塑年代考/Longxingsi monidian shanzhong Guanyin shisu niandai kao [Über die Entstehungszeit der Statue „Guanyin in der Grotte“ in der Mani-Halle des Longxing-Tempels], 《文物春秋》2007年第1期, S. 69-75.
- [244] GUI LIN / DONG HUAFENG/桂林、董华锋 (2007), 柏林吐鲁番文献中的《摩尼教徒忏悔词》残片译释/Bolin Tulufan wenxian zhong de monijiaotu chanhuici canpian de yishi [Engl. Nebentitel: A Study on Fragmented Words of Believers of Moni Religion of Turpan Documents in Berlin (sic)], 《敦煌学辑刊》2007年第2期, S. 100-109.
- [245] KENJIAHMET, NURLAN/努尔兰·肯加哈买提 (2007), 日月光金钱胡书考/Riyueguangjin qian hushu kao [Engl. Nebentitel: On the Foreign Letters of Riyueguangjin Coin], 《中国钱币》2007年第1期, S. 41-46.
- [246] LIN SHUNDAO/林顺道 (2007a), 摩尼教传入温州考/Monijiao chuanru Wenzhou kao [Engl. Nebentitel: An Investigation of the Cause and Time of the Transmission of Manichaeism into Wenzhou], 《世界宗教研究》2007年第1期, S. 125-137.
- [247] LIN SHUNDAO/林顺道 (2007b), 明教大师法贤其人—兼与廖大珂先生商榷/Mingjiao dashi Faxian qi ren; jian yu Liao Dake xiansheng shangque [Engl. Nebentitel: Faxian, the Great Master of Mingjiao], 《中国文化研究》2007年第1期, S. 168-176.
- [248] LIN SHUNDAO/林顺道 (2007c), 宋明教大师法贤考/Song mingjiao dashi Faxian kao [Untersuchung zu Faxian, dem großen Meister der Religions des Lichts der Song-Dynastie], 《浙江学刊》2007年第2期, S. 43-47.
- [249] LIN ZHENLI/林振礼 (2007), 宋元时期多元文化交融的历史见证—评吴文良原著、吴幼雄增订的《泉州宗教石刻》/Song Yuan shiqi duoyuan wenhua jiaorong de lishi jianzheng; ping Wu Wenliang yuanzhu, Wu Youxiong zengding de Quanzhou zongjiao shike [Ein historisches Zeugnis für die Vielfalt der Kulturen während der Song- und Yuan-Dynastie: Eine Diskussion des Buchs *Steininschriften von Quanzhou*, verfasst von WU WENLIANG und erweitert von WU YOUXIONG], 《泉州师范学院学报》2007年第3期, S. 133-136.
- [250] MENGES, [KARL HEINRICH]/孟格斯著, 桂林、杨富学译 [übersetzt von GUI LIN und LIN WUSHU] (2007), 论中亚摩尼教、基督教、佛教之关系—评《丝绸之路上基督教、诺斯替教和佛教之碰撞》/Lun zhongya monijiao, jidujiao, fojiao zhi guanxi; ping sichouzhilu shang jidujiao, nuositijiao he fojiao de pengzhuang [Übersetzung von: Manichäismus, Christentum und Buddhismus in Zentralasien und ihr gegenseitiges Verhältnis; Besprechung von: [HANS-JOACHIM KLIMKEIT]: *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*], 《敦煌学辑刊》2007年第3期, S. 171-178.
- [251] RUI CHUANMING/芮传明 (2007a), 摩尼教“五大”考/Monijiao wuda kao [Engl. Nebentitel: A Study on the Five Greatnesses of Manichaeism], 《史林》2007年第5期, S. 107-117.

- [252] RUI CHUANMING/芮传明 (2007b), 摩尼教神“净风”、“惠明”异同考/*Monijiaoshen jingfeng, huiming yitong kao* [Unterschiede und Ähnlichkeiten der manichäischen Gottheiten Lebendiger Geist und Lichtnos], 余太山主编《欧亚学刊》第六辑, 北京: 中华书局, 2007年6月第1版, S. 84-96.
- [253] RUI CHUANMING/芮传明 (2007c), “摩尼光佛”与“摩尼”考辨/*Moniguangfo yu moni kaobian* [Eine Studie zu Mani, Buddha des Lichts, und Mani], 载《传统中国研究集刊》2007年第四辑, S. 60-76; 又见<http://www.historicalchina.net>.
- [254] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2007), 中古波斯文《摩尼教赞美诗集》跋文译注/*Zhonggu bosiwen monijiao zanmei shiji bawen yizhu* [Übersetzung und Kommentar zum Kolophon des mittelpersischen manichäischen Hymnenbuches], 《西域文史》2007年第2辑, S. 129-154 科学出版社.
- [255] YANG FUXUE/杨富学 (2007), 关于回鹘摩尼教史的几个问题/*Guanyu Huihu monijiaoshi de jige wenti* [Engl. Nebentitel: On Several Questions of the History of Manichaeism of Hui Nationality], 《世界宗教研究》2007年第1期, S. 138-146.
- [256] ZHANG JIN/张进 (2007), 明教的历史渊源和现代“明教”/*Mingjiao de lishi yuanyuan yu xiandai mingjiao* [Die historischen Anfänge der Religion des Lichts und des modernen „Lichts der Religion“], 《工会博览》(社会版), 2007年第4期, S. 43-44.

## 2008

- [257] FAN LIZHOU/范立舟 (2008), 白莲教与佛教净土信仰及摩尼教之关系—以宋元为中心的考察/*Bailianjiao yu fojiao jingtu xinyang ji monijiao zhi guanxi; yi Song Yuan wei zhongxin de kaocha* [Studien zum Verhältnis von Weißer Lotus-Bewegung, Reinem Land-Buddhismus und Manichäismus während der Song- und Yuan-Dynastie], 《人文杂志》2008年第5期, S. 146-153.
- [258] GE CHENGYONG/葛承雍 (2008), 试论克孜尔石窟出土陶器为摩尼教艺术品/*Shilun Kezi'er shiku chutu taozu wei monijiao yishupin* [Zur Kunst auf den manichäischen Keramiken aus den Höhlen von Kizil], 《考古》2008年第3期, S. 73-80.
- [259] GULÁCSI, ZSUZSANNA/古乐慈著, 王媛媛译 [Übersetzt von WANG YUANYUAN] (2008), 一幅宋代摩尼教《夷数佛帧》/*Yifu Songdai monijiao Yishufozhen* [Übersetzung von: A Song Dynasty Manichaean Painting of the Buddha Jesus], 《艺术史研究》第10辑, 广州, 中山大学出版社, 2008年, S. 139-189.
- [260] LI SHUHUI/李树辉 (2008), 试论摩尼教消亡的时间/*Shilun monijiao xiaowang de shijian* [Engl. Nebentitel: Preliminary Discussion about the Time of Extinction of Manichaeism], 《世界宗教研究》2008年第4期, S. 110-117.
- [261] LI SONG / BAI WEN / XU JIN/李松、白文、徐津 (2008), 药王山《谢永进造像碑》的年代与摩尼教信息解读/*Yaowangshan Xie Yongjin zaoxiangbei de niandai yu monijiao xinxi jiedu* [Engl. Nebentitel: Discussion on the Date of the Statue Stele of Xie Yongjin and its Information on the Manichean (sic)], 《考古与文物》2008年第3期, S. 72-80.
- [262] MA XIAOHE/马小鹤 (2008), 《摩尼教与古代西域史研究》/*Monijiao yu gudai xiyushi yanjiu* [Engl. Nebentitel: *Studies on Manichaeism and Ancient History of Western Region (sic)*], XX + 633 S., 北京: 中国人民大学出版社.

- [263] NIAN LIANGTU/粘良图 (2008a), 从田野调查看明清时期泉州明教的走向/Cong tianye diaocha kan Ming Qing shiqi Quanzhou mingjiao de zouxiang [Engl. Nebentitel: Quanzhou Mingjiao (Manichaeism) in the Ming and Qing Dynasties from Field Study], 《海交史研究》2008年第2期, S. 102-114.
- [264] NIAN LIANGTU/粘良图 (2008b), 泉州晋江草庵一带新发现摩尼教遗存—关于摩尼教消亡的时间问题必须重新审视/Quanzhou Jinjiang Cao'an yidai xin faxian monijiao yicun; guanyu monijiao xiaowang de shijian wenti bixu chongxin shenshi [Engl. Nebentitel: New Findings of Manichaeism Remains in the Area of Quanzhou Jinjiang Cao Hut], 《泉州师范学院学报》(社会科学), 2008年5期, S. 24-30.
- [265] OBUL, GULNAR/姑丽娜尔·吾甫力 (2008), 9—19世纪的维吾尔族翻译文学/9—19 shiji de weiwuerzu fanyi wenxue [Engl. Nebentitel: Uyghur Translation Literature from 9th to 19th Century], 《中国比较文学》2008年第1期, S. 31-42.
- [266] RUI CHUANMING/芮传明 (2008a), 入华摩尼教之“佛教化”及其传播—以《下部赞·叹明界文》为例/Ruhua monijiao zhi fojiaohua jiqi chuanbo; yi Xiabuzan. Tanmingjiewen weili [Die Einführung des Manichäismus in China – Seine Buddhistisierung und Verbreitung am Beispiel des *Xiabuzan Tanmingjiewen*], 《传统中国研究集刊》(第五辑), 上海人民出版社, 2008年, S. 26-45.
- [267] RUI CHUANMING/芮传明 (2008b), 白居易“摩尼教诗”之可能性探讨—兼论白居易的宗教信仰/Bai Juyi Monijiaoshi zhi kenengxing tantao; jianlun Bai Juyi de zongjiao xinyang [Diskussion der Möglichkeit von Bai Juyis „Manichäischem Gedicht“; über Bai Juyis religiöse Überzeugungen], 载《干陵文化研究(四)—丝路胡人与唐代文化交流学术讨论会论文集》, 三秦出版社, 2008年12月, S. 268-285.
- [268] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2008), 唐开元二十年禁断摩尼教原因辨析/Tang Kaiyuan ershinian jinduan monijiao yuanyin bianxi [Analyse der Gründe, warum der Manichäismus im Jahr 20 der Devise Kaiyuan der Tang-Dynastie verboten wurde], 《中华史论丛》2008年第2辑, S. 293-320.
- [269] YANG FUXUE/杨富学 (2008), 论回鹘佛教与摩尼教的激荡/Lun huihu fojiao yu monijiao de jidang [Über die Wechselbeziehungen des uigurischen Buddhismus und Manichäismus], 《吐鲁番学研究》2008年第1期, S. 120-124.
- [270] ZHANG XIAOCHUN/张筱春 (2008), 近十年来回鹘宗教研究进展/Jin shinianlai huihu zongjiao yanjiu jinzhan [Über den Fortschritt der uigurisch-manichäischen Studien in den letzten zehn Jahren], 《黑龙江史志》2008年第15期, S. 10-13.

## 2009

- [271] [BAGHBIDI], HASAN [REZA'İ]/哈桑著, 杨富学、徐晶晶译 [übersetzt von YANG FUXUE und XU JINGJING] (2009), 摩尼教神祇的一个未知称谓/Monijiao shenqi de yige weizhi chengwei [Übersetzung von: On the Unknown Epithet of a Manichaean God], 《吐鲁番学研究》2009年第2期, S. 131-133.
- [272] CHENG ZHIHUI/陈志辉 (2009), 隋唐以前之七曜历术源流新证/Sui Tang yiqian Qi Yao lishu yuanliu xinzheng [Engl. Nebentitel: A New Study on the History of Ch'i-Yao Calendar Before Sui and Tang Dynasty], 《上海交通大学学报》(哲学社会科学版), 2009年第17卷第4期, S. 46-51.
- [273] DA XIAOQUN / YUAN SHENGQI/答小群·袁升祺 (2009), 略论高昌回鹘王国多宗教共生并存的原因/Luelun Gaochang huihu wangguo duo zongjiao gongsheng

- bingcun de yuanyin [Forschungen zum religiösen Pluralismus im uigurischen Königreich von Gaochang], 《吕梁高等专科学校学报》2009年第25卷第4期, S. 21-24.
- [274] LI XINHUI/李新惠 (2009), 维吾尔族宗教伦理思想析/Wei wuerzu zongjiao lunli sixiang xi [Engl. Nebentitel: Evolving the Religio-Ethic Ideology of the Uygur Nationality], 《首都师范大学学报》(社会科学版), 2009年第2期, S. 128-131.
- [275] LI ZHONGHE/李中和 (2009), 唐代回鹘宗教信仰的历史变迁/Tangdai huihu zongjiao xinyang de lishi bianqian [Zum geschichtlichen Wandel uigurischer Religionen während der Tang-Dynastie], 《甘肃社会科学》2009年第2期, S. 209-212.
- [276] LIN WU-SHU/林悟殊 (2009), 为华化摩尼教研究献新知—评粘良图《晋江草庵研究》/Wei Huahua monijiao yanjiu xian xinzh; ping Nian Liangtu *Jinjiang Cao'an Yanjiu* [Engl. Nebentitel: A New Perspective on the Study of Sinicized Manichaeism: A Review of Nian Liangtu's „A Study on Co'o'an of Jinjiang“], 《海交史研究》2009年第2期, S. 128-134.
- [277] LIU CUNREN/柳存仁 (2009), 金庸小说里的摩尼教/Jin Yong xiaoshuo li de monijiao [Der Manichäismus in Jin Yongs Romanen], 《中国文化》2009年第1期, S. 1-32.
- [278] LIU YOUHENG / GUO LINGDI / PU RUIPING/刘友恒、郭玲娣、樊瑞平 (2009), 隆兴寺摩尼殿壁画初探(上)/Longxingsi monidian bihua chutan I [Engl. Nebentitel: Initial Study of the Mural Painting on Moni Hall in Longxing si Temple (Part One)], 《文物春秋》2009年第5期, S. 20-27.
- [279] LIU ZHENGJIANG/刘正江 (2009), 论摩尼教对维吾尔文学艺术发展的影响/Lun monijiao dui wei wuer wenxue yishu fazhan de yingxiang [Engl. Nebentitel: Influence of Manichaeism on the Development of Uyghur Literature and Art], 《新疆大学学报》(哲学人文社会科学版), 2009年第4期, S. 129-131.
- [280] MA XIAOHE/马小鹤 (2009a), 摩尼教“五种大”新考/Monijiao wuzhongda xinkao [Engl. Nebentitel: A New Study on the Five Kinds of Greatnesses of Manichaeism], 《史林》2009年第3期, S. 26-32.
- [281] MA XIAOHE/马小鹤 (2009b), 《摩尼教残经一》出自《大力士经》考—以科普特文《克弗来亚》第70章为中心/Monijiao canjingyi chuzi Dalishijing kao; yi Keputewen *Kefeilaiya* diqishizhang wei zhongxin [Studie zum Manichäischen Traktat (I) aus dem *Dalishijing* nach Kapitel 70 der koptischen *Kephalaia*], 李国庆、邵东方主编《天禄论丛—北美华人东亚图书馆员文集2009》, 南宁: 广西师范大学出版社.
- [282] RUI CHUANMING/芮传明 (2009a), 《东方摩尼教研究》/*Dongfang monijiao yanjiu* [Studien zum östlichen Manichäismus], VIII + 429 S., 上海: 上海人民出版社.
- [283] RUI CHUANMING/芮传明 (2009b), 突厥语《摩尼大颂》考释—兼谈东方摩尼教的传播特色/Tujueyu *Moni Dasong* kaosh; jiantan dongfang monijiao de chuanbotese [Erklärung des „Großen Hymnus auf Mani“ in türkischer Sprache – Zu den Besonderheiten der Verbreitung des Manichäismus nach Osten], 载《傳統中國研究集刊》第六輯, 2009年6月; 又见<http://www.historicalchina.net>.
- [284] RUI CHUANMING/芮传明 (2009c), 摩尼教突厥语〈忏悔词〉新译和简释/Monijiao tujueyu *Chanhuici* xinyi he jianshi [Neue Übersetzung und Kommentar zum manichäisch-türkischen *Xuastvaniff*], 《史林》2009年第6期, S. 54-62.
- [285] WANG XINQING/王新青 (2009), 唐代汉字对音的波斯词语考书/Tangdai hanzi duiyin de boshi ciyu kaoshu [Engl. Nebentitel: On Transcriptions of Persian Words

- into Chinese in the Tang Dynasty], 《新疆大学学报》(哲学人文社会科学版), 2009年第37卷第1期, S. 145-148.
- [286] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2009a), 汴京卜肆与摩尼教神像入闽/Bianjingpusi yu monijiao shenxiang rumin [Engl. Nebentitel: Divination Shops in Bianjing and the Introduction of Manichaeism Images of Deities into Fujian], 《故宫博物院院刊》2009年第3期, S. 95-112.
- [287] WANG YUANYUAN/王媛媛 (2009b), 《摩尼教艺术及其华化考述》/Monijiao yishu jiqi hualua kaoshu [Über manichäische Kunst und ihre Sinisierung], 中山大学博士后研究报告, 广州2009年.
- [288] ZHAO SHIYU/赵世瑜 (2009), 圣姑庙: 金元明变迁中的“异教”命运与晋东南社会的多样性/Shenggumiao; Jin Yuan Ming bianqian zhong de yijiao mingyun yu jindongnan shehui de duoyangxing [Engl. Nebentitel: Shenggu Temple: A Heresy's Fate and the Variety in Southeast Shanxi Society in Jin-Yuan-Ming Transition], 《清华大学学报》(哲学社会科学版), 2009年第4期, S. 5-15.
- [289] ZIEME, PETER/茨默著, 王丁译 [übersetzt von WANG DING] (2009), 有关摩尼教开教回鹘的一件新史料/Youguan monijiao kajiao huihu de yijian xinshiliao [Engl. Nebentitel: A New Document on the Introduction of Manichaeism among the Uighurs], 《敦煌学辑刊》2009年3期, S. 1-7.

## 2010

- [290] ABDULĀHĀD NURIDIN (2010), Mani Dini ve uning Tarqilişi [Engl. Nebentitel: Manichaeism and its Dissemination], *Qāshqār Pedagogika Instituti Ilmiy Jornili*, 2010-yil 3-4. sani, S. 244-248.
- [291] HONG YONGMING/洪勇明 (2010), 古代突厥文《苏吉碑》新释/Gudai tujuewen Sujibeixinshi [Neue Erklärung der alttürkischen Suçi-Inschrift], 《中央民族大学学报》(哲学社会科学版), 2010年第37卷第1期, S. 122-128.
- [292] HÜSEYİN SALMAN [aus dem Türkischen übersetzt von YÜSÜPCAN YASIN] (2010), Qoçodın Tepilghan Bir Parçä Mani Dini Höjiti vâ Uning Türk Tarihidiki Ähmiyiti [Engl. Nebentitel: A Study on a Manichaean Document and its Significance in the History of Turkic Culture]. *Turpanşunasliq Tâtqiqati*, 2010-yilliq 1-san, S. 42-49.
- [293] LIN WUSHU/林悟殊 (2010), 晋江摩尼教草庵发现始末考述/Jinjiang monijiao Cao'an faxian shimo kaoshu [Engl. Nebentitel: On the Finding of Cao'an Manichaean Temple in Jinjiang County], 《福建师范大学学报》(哲学社会科学版) 2010年第1期, S. 61-65.
- [294] LIU YOUHENG / GUO LINGDI / PU RUIPING/刘友恒、郭玲娣、樊瑞平 (2010), 隆兴寺摩尼殿壁画初探(下)/Longxingsi monidian bihua chutan II [Engl. Nebentitel: Initial Study of the Mural Painting on Moni Hall in Longxing si Temple (Part One)], 《文物春秋》2010年第1期, S. 41-57.
- [295] QADIR, NIZAJI/尼扎吉·喀迪尔 (2010), 试论摩尼教传入鄂尔浑回鹘的时间和原因/Shilun monijiao chuanru E'erhun huihu de shijian he yuanyin [Engl. Nebentitel: Study on the Time and Reason of Dissemination of Manichaeism to Orkhun Uighur Khanate], 《喀什师范学院学报》2010年第31卷第2期, S. 51-54.

- [296] RU JIE/茹捷 (2010), 揭秘：“霞浦摩尼教”重大发现/Jiemi: *Xiapu monijiao zhongda faxian* [Die Enthüllung des Geheimnisses: Die große Entdeckung des Manichäismus von Xiapu], 《闽东日报》2010年4月29日第B02版.
- [297] RUI CHUANMING/芮传明 (2010a), “光明寺”、“大雲寺”與“大雲光明寺”考辨——“華化”摩尼教釋名之一/*Guangmingsi, Dayunsi yu Dayunguangmingsi kaobian; huahua monijiao shiming zhiyi* [Eine Studie zum Tempel Guangming, Dayun bzw. Dayun Guangming: Ein Beispiel für die Sinisierung eines manichäischen Namens], 《传统中国研究集刊》第七輯, 2010年3月, S. 222-232.
- [298] RUI CHUANMING/芮传明 (2010b), 帕提亚语“摩尼致末冒信”的译释与研究/*Patiyayu Moni zhi Momoa Xin de yishi yu yanjiu* [Engl. Nebentitel: Translation and Comments on the Parthian Fictitious Letter from Mani to Mar Ammo], 《史林》2010年第4期, S. 77-89.
- [299] SHAO MINGJIE/邵明杰 (2010), 论入华粟特人流向的完整线索及最终归宿——基于粟特人“回鹘化”所作的考察/*Lun ruhua suteren liuxiang de wanzheng xiansuo ji zuizhong guisu; jiyu suteren huihuhua suozuo de kaocha* [Engl. Nebentitel: The Integrated Clue and Final Destination of Flow Direction Arrived in China – The Study of Sogdian into Uighur (sic)], 《青海民族研究》2010年第21卷第1期, S. 116-124.
- [300] WANG XIAOFU/王小甫 (2010), 回鹘改宗摩尼教新探/*Huihu gaizong monijiao xintan* [Engl. Nebentitel: A New Study on the Uyğurs' Conversion to Manichaeism], 《北京大学学报》2010年第4期, S. 88-106.
- [301] YANG FUXUE / ABDUWELI KERÄM /杨富学、阿布都外力·克热木 (2010), 回鹘文摩尼教诗歌及其审美特征/*Huihuwen monijiao shige jiqi shenmei tezheng* [Engl. Nebentitel: Aesthetic Characteristics of the Uighur Manicheism Poetries (sic)], 《新疆大学学报》第38卷2010年第3期, S. 72-76.
- [302] ZHANG XIAOJING/张晓静 (2010), 摩尼教赞美诗的文学性质评论/*Monijiao zanmeishi de wenxue xingzhi pinglun* [Über das Wesen manichäischer Hymnen], 《沙洋师范高等专科学校学报》2010年第11卷第3期, S. 84-86.
- [303] ZHOU YUNZHONG/周运中 (2010), 唐宋江淮三夷教新证/*Tang Song jianghuai sanyijiao xinzheng* [Engl. Nebentitel: Three Foreign Religions in Jianghuai During the Tang-Song Dynasties], 《宗教学研究》2010年第1期, S. 110-112.



# Die chinesischen Forschungen zum iranischen und zum uigurischen Manichäismus<sup>1</sup>

ABLET SEMET (Göttingen)

Nach dem großartigen Erfolg der ersten deutschen Turfan-Expedition zwischen 1902 und 1903 in Ostturkestan – hervorgehoben sei hier lediglich die Entdeckung und Veröffentlichung der manichäischen Dokumente aus dieser Region – konzentrierten sich die Teilnehmer der drei weiteren Expeditionen unter anderem auf manichäische Handschriften.

Die manichäischen Texte unter den alttürkischen und den mittelpersischen Textbeständen haben schon unmittelbar nach ihrer Entdeckung zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein großes Interesse in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit hervorgerufen. Seitdem gilt dieses wichtige kulturelle Erbe der verschiedenen Völkerschaften als eine wichtige Quelle. Es ist eine unverzichtbare Ergänzung nicht nur für die zentralasiatischen Studien, sondern gibt auch wichtige Hinweise auf den geistigen Austausch zwischen Ost und West. Weitere neue Entdeckungen manichäischer Texte in den letzten 30 Jahren erlauben Hoffnungen auf eine glänzende Zukunft der Forschung auf diesem Gebiet.

In China ist die Manichäismus-Forschung ein neues und sehr aktuelles Forschungsfeld. Obwohl der erste Aufsatz über den Manichäismus bereits im Jahre 1909 erschienen ist<sup>2</sup>, wurden von 1909–1982 lediglich zwei Monographien und jährlich nur ein bis drei kleinere Veröffentlichungen herausgegeben. Diese waren in erster Linie so etwas wie Neubearbeitungen westlicher und japanischer Veröffentlichungen. Ab 1982 hat nicht nur die Zahl der selbständigen Veröffentlichungen deutlich zugenommen, sondern auch die Zahl der

---

1 Eine Bibliographie der in China veröffentlichten, wichtigsten Werke von 1909 bis 1996 ist bei MIKKELSEN (1997) mit insgesamt 92 Titeln aufgeführt. Diese Liste wird durch die umfangreiche Bibliographie von ERKIN ARIZ in diesem Band ergänzt. Im Jahr 1989 stellte Prof. GENG SHIMIN im Rahmen der zweiten Manichäismus-Konferenz in Bonn am Beispiel der wichtigsten Veröffentlichungen den seinerzeit aktuellen Forschungsstand der Manichäismus-Forschung in China vor und veröffentlichte seinen Beitrag in dem folgenden Tagungsband (vgl. GENG 1992). Die chinesische Version seines Vortrags wurde in den Sammelband „Studien zur altuigurischen Literatur“ aufgenommen (vgl. GENG 2003). Auch RUI CHUANMING bietet in seinem Buch aus dem Jahr 2009 eine kurze Zusammenfassung der chinesischen Veröffentlichungen. Im Jahr 1999 publizierte YANG FUXUE einen Aufsatz, den er der einhundertjährigen Forschungsgeschichte des Manichäismus in China widmete.

2 JIANG FU veröffentlichte kurz nacheinander zwei Aufsätze. Der erste war eine Studie über den zweiten Teil des „Kompendiums der Lehren und Regeln Manis, des Budhas des Lichts“. Vgl. JIANG 1909a, der zweite Aufsatz erschien unter dem Titel „Kurze Bemerkungen zum Eindringen des Manichäismus nach China“. Vgl. JIANG 1909b.

Wissenschaftler in diesem Bereich. Unter den mehr als 250 kurzen und längeren Untersuchungen über den Manichäismus in China sind mehr als 60 Prozent in den letzten zehn Jahren erschienen.

Obwohl der Schwerpunkt der Arbeit in China immer noch auf historischen Studien liegt, gibt es auch auf Forschungsfeldern wie der Archäologie, der Vergleichenden Religionswissenschaft, der Kunst, der Sprache und der Literatur erfreuliche Ergebnisse. In diesem Beitrag werde ich versuchen, einen kurzen Überblick über Gruppen ausgewählter Studien über den uigurischen und den mitteliranischen Manichäismus in China zu geben.

### Archäologische Studien

CHAO HUASHAN, ein Professor der Pekinger Universität, führte eine langjährige intensive Studie über die manichäische Höhle in Bāzāklik und 39 weitere Höhlen durch und versuchte die Zeit der Benutzung dieser Höhlen zu bestimmen. Er untersuchte die Höhlen nach ihrer Gestaltung, den Wandmalereien und den für die Malereien verwendeten Materialien. Er kam zu dem Ergebnis, dass die manichäischen Höhlen in Tuyok und an der Nordseite von Bāzāklik aus dem Zeitraum von 650 bis 850 stammen.<sup>3</sup> Die Klöster, die sich an der südlichen und der nördlichen Seite von Sājim befinden, gehören einer späteren Periode an, die den Zeitraum von 850 bis 1000 umfasst.

RONG XINJIANG, ein bekannter Historiker, dessen Forschungsschwerpunkt die Geschichte Zentralasiens der frühen Zeit betrifft, kritisierte die Vermutung von CHAO HUASHAN und versuchte mit Hilfe neuerer archäologischer Funde und historischer Schriften eine genauere Bestimmung der Zeit vorzunehmen.<sup>4</sup> Er geht davon aus, dass, wenn es manichäische Klöster gab, man dann auch vermuten sollte, dass in diesen Klöstern Schriften, Malereien und Gegenstände mit manichäischen Inhalten zu finden sind. Bisher allerdings wurden in den Höhlen in Tuyok keine solchen Hinweise gefunden. Lediglich Schriften und Malereien mit buddhistischem Inhalt sind bekannt. Nach einer Untersuchung zahlreicher türkischer Titel und Namen verschiedener Persönlichkeiten in manichäisch-türkischen und in buddhistisch-türkischen Texten kommt er zu dem Ergebnis, dass uns die Erwähnung des Manichäismus erst im Zeitraum von 803–880 begegne. Als historischen Hinweis untersuchte er die Kolophone einiger bedeutender buddhistischer Texte und stellte fest, dass erst nach 803, als das Osttürkische Reich die Region Turfan unter seine Kontrolle gebracht hatte, die manichäische Gemeinde in Turfan gestärkt wurde und sich der Manichäismus erfolgreich verbreiten konnte.

Im Jahr 2006 schrieb LIU HONGLIANG, der damalige Leiter des Turfan-Museums, einen Artikel zu dem Thema „Ist das Kloster an der nördlichen

3 Vgl. CHAO 1992, S. 26–29; CHAO 1993a, S. 84–93. CHAO 1993b, S. 1–20.

4 RONG 2000, S. 215–230.

Seite Säjims ein manichäisches Kloster?“.<sup>5</sup> Er untersuchte die Architektur, den Inhalt der Wandmalereien, den Charakter und den Zeitpunkt der Einrichtung der Höhle und konnte feststellen, dass die Höhle in Säjim eigentlich eine buddhistische Höhle war. Das heißt, in China ist die Suche nach manichäischen Klöstern und die genaue Bestimmung ihrer Einrichtung noch nicht zu einem Ende gekommen.

## Geschichte

Die Arbeiten über die Verbreitung der Manichäismus in China kann man in drei Kategorien einteilen:

1. Studien über die Verbreitung des Manichäismus unter den Chinesen.
2. Studien über die Verbreitung und Entwicklung des Manichäismus unter den Uiguren im uigurischen Steppenreich.
3. Forschungen über die Geschichte des Manichäismus in Turfan und in der Umgebung des Tarim-Beckens.

Im Jahr 1997 veröffentlichte GAO YONGJIU seine Dissertation „Studien über die Religionsgeschichte der Westlichen Region“, eine Untersuchung der historischen Studien in China im Vergleich zum Westen.<sup>6</sup> Er widmete das vierte und das fünfte Kapitel seines Buches der Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte des Manichäismus unter den Türken im Norden und in Ostturkistan, den Sitten und Bräuchen sowie den Einflüssen anderer Religionen auf den Manichäismus. Zudem untersuchte er die Rolle der Sogder für die Verbreitung des Manichäismus. In dieser Studie versuchte er auch, eine genaue zeitliche Bestimmung der Ausbreitung des Manichäismus unter den Türken vorzunehmen, um den Streit, der seit dem ersten Aufsatz über Mani 1909 darüber geführt worden war, zu beenden. Mit Hilfe historischer und archäologischer Quellen kam er zu dem Ergebnis, dass der Manichäismus schon am Anfang des vierten Jahrhunderts das Tarim-Becken und gegen Ende des vierten Jahrhunderts Turfan erreicht habe.

## Studien über die mitteliranischen Texte

Ab 1980 brach, unterstützt durch neueste Funde, eine neue Zeit für die Manichäismus-Forschung in China an. In diesem Jahr hatten Mitarbeiter des Turfan-Museums im Tal der Băzăklik-Höhle eine kleine Anhöhe untersucht und dabei eine Reihe von Handschriften in verschiedenen Sprachen entdeckt. Nur ein Jahr später, während einer Aufräumarbeit, wurden drei sogdische

---

5 Vgl. LIU 2006, S. 827-836.

6 GAO 1997, 146-262.

Texte und fünf uigurische Briefe gefunden, deren Inhalt manichäisch ist. Einer dieser sogdischen Texte, der zu den vollständigsten und längsten bisher gefundenen manichäischen Texten gehört, besteht aus 135 Zeilen mit einem Bild.

Die drei sogdischen Briefe bestehen aus insgesamt 143 Zeilen. Von YOSHIDA wurde zunächst eine Transkription gegeben, dann die Übersetzungen, ein Kommentar und schließlich ein vollständiger Index mit chinesischer Übersetzung am Schluss.<sup>7</sup> Außerdem hat er noch eine sehr ausführliche Studie zur Struktur der Briefe vorgelegt.<sup>8</sup>

MA XIAOHE ist zweifellos der führende Wissenschaftler auf diesem Gebiet im China unserer Tage. Er hat neben zahlreichen Studien über die zentralasiatische Geschichte eine Reihe interessanter und wichtiger Aufsätze veröffentlicht. MA hat außerdem die wichtigsten manichäischen religiösen Termini untersucht: die 'heiligen Zaubersprüche', die 'Glänzenden Perlen', die 'Medikamente der heiligen Gesetze', den 'Diamant', das 'Tagsüber für die Sonne beten und in der Nacht für den Mond', das 'Licht des Mani', den 'großen König der Ärzte im Manichäismus, Christentum und Buddhismus', um nur einige zu nennen.<sup>9</sup> Zudem untersuchte MA XIAOHE die parthische Handschrift M1202, die hauptsächlich eine Namensliste einer Gruppe manichäischer Dämonen darstellt, und überprüfte die darin vorkommenden jüdischen, christlichen, iranischen, manichäischen und buddhistischen Elemente.<sup>10</sup>

Letztes Jahr veröffentlichten P. ZIEME und der chinesische Wissenschaftler WANG DING gemeinsam eine Studie zu einem neu identifizierten uigurischen Dokument, das 1981 in Bāzāklik gefunden worden war und das nicht nur neue Erkenntnisse über die Ausbreitung des Manichäismus im ostuigurischen Königreich erbrachte, sondern auch die engen Beziehungen zwischen Ost-Türken und den Türken in Turfan beleuchtete.<sup>11</sup>

MA untersuchte den Manichäismus und veröffentlichte zahlreiche Aufsätze im Bereich der Geschichte und Literatur sowie besonders zur manichäischen Terminologie, die im Jahr 2008 in einem Sammelband unter dem Titel „Studien über den Manichäismus und die westlichen Länder in früherer Zeit“ beim neugegründeten „Forschungsinstitut für Geschichte und Philologie der westlichen Regionen“ veröffentlicht wurde. Das Buch enthält 26 Aufsätze von MA, die dieser in den letzten 10 Jahren verfasst hat.

MA untersuchte zudem noch einige wichtige manichäisch-sogdische Termini wie *'dw wkrw 'ncmn* 'zwei Gemeinden' und *'ndysn* 'Symbol', *t'mp'r* 'Fleisch; Körper', '12 große Könige' und 'drei wohlthätige Tage des heiligen Lichts im Manichäismus' und versuchte die genauen Bedeutungen dieser Begriffe zu ergründen. Die Besonderheit seiner Arbeit ist, dass in dieser Parallelen

7 YOSHIDA 2000, S. 3-199.

8 YOSHIDA 2000, S. 250-295.

9 Vgl. MA 2006, S. 4-136.

10 MA 2008, S. 284-305.

11 ZIEME & WANG 2009, S. 1-7.

oder entsprechende Inhalte in verschiedenen historischen Quellen und in unterschiedlichen Sprachen wie Chinesisch, Alttürkisch, Parthisch und Soghdisch untersucht werden.

RUI CHUANMING hat kürzlich einen der bekanntesten parthischen Briefe Manis an seinen Schüler Mar Ammo aus dem Englischen – nach einer Arbeit von KLIMKEIT – ins Chinesische übersetzt und ausführlich kommentiert<sup>12</sup>. Vor allem die buddhistischen Besonderheiten dieses Briefes waren es, die sein Interesse erweckten. Er untersuchte die wichtigsten Begriffe und verglich sie mit den Parallelen aus dem buddhistischen Kanon. Zudem analysierte er die Struktur des Briefes, die seiner Meinung nach deutliche Unterschiede zu anderen Briefen Manis aufweist. Seine Schlussfolgerung lautete, dass dieser Brief eine Imitation buddhistischen Sūtras gewesen sein könnte.

RUI ist einer der führenden Manichäismus-Forscher Chinas. Neben dem oben erwähnten Aufsatz verfasste er weitere, unter anderem zur „Buddhisierung des Manichäismus in China und ihrer Verbreitung“. Außerdem publizierte er im Jahre 2009 eine Monographie unter dem Titel „Studien zum östlichen Manichäismus“.<sup>13</sup> Das Buch umfasst vier Kapitel, zunächst die Einleitung „Entstehungs- und Forschungsgeschichte“. Das erste Kapitel trägt den Titel „Studien der Namen der Götter und der Dämonen“. Dieses wird gefolgt von einem Abschnitt zu „Untersuchungen über die wichtigsten Lehren“, und die Monographie endet mit einer „Diskussion der kulturellen Kontakte“. Sein Buch füllt eine Lücke, da ein Werk mit Grundinformationen bisher fehlte.

Es ist anzumerken, dass RUI versehentlich einen ganzen Abschnitt (S. 16-28) eines Textes von Professor PRODS OKTOR SKJÆRVØ von der Harvard University übersetzt und übernommen hat, ohne dies entsprechend zu kennzeichnen. Wir wünschen, dass er bei künftigen Veröffentlichungen anders verfährt. Die Web-Adresse wird in der Literaturliste des Buches angegeben<sup>14</sup>.

## Uigurische Texte

Im Xinjang-Museum befindet sich ein 125 Zeilen langes uigurisch-manichäisches Klosterdokument, das die Wirtschaftslage der in Qoçu, Yargol und Säjim befindlichen manichäischen Klöster beschreibt. HUANG WENBI veröffentlichte bereits 1954 das Faksimile dieser Handschrift.<sup>15</sup> 1978 edierte Prof. GENG SHIMIN den vollständigen Text.<sup>16</sup> YANG FUXUE und NIU RUJI untersuchten später einige problematische Stellen in diesem Text, der von P.

---

12 RUI 2010, S. 77-89 und 189.

13 RUI 2009.

14 Vgl. [http://www.fas.harvard.edu/~iranian/Manicheism/Manicheism\\_I\\_Intro.pdf](http://www.fas.harvard.edu/~iranian/Manicheism/Manicheism_I_Intro.pdf)

15 HUANG 1954, S. 89-94.

16 GENG 1978, S. 497-516; GENG 2001, S. 354-383.

ZIEME zum Teil publiziert wurde. MORIYASU hat als nächster eine vollständige Untersuchung der gesamten Handschrift veröffentlicht.

Im Jahr 1990 publizierte NIU RUJI gemeinsam mit YANG FUXUE noch einen uigurischen Text in Runenschrift. Dieser während der ersten Turfan-Expedition gefundene Text war bereits von FOY (1904), MÜLLER (1908) und später von V. LE COQ und ARAT mehrmals untersucht worden. NIU und YANG fertigten eine Transkription und Übersetzung an und fügten diesen einen sehr ausführlichen Kommentar unter Zuhilfenahme der historischen Daten hinzu.<sup>17</sup>

GUI LIN und DONG HUAFENG übernahmen einen Text aus ZIEME 1975 und fertigten eine vergleichende Studie über die in Berlin, London und St. Petersburg befindlichen Texte über Sündenbekenntnisse an. Sie übertrugen die Übersetzungen von ZIEME und DMITRIEVA ins Chinesische und edierten sie mit einer Wortliste in der Zeitschrift für Dunhuangforschung.<sup>18</sup> Den Text hatte schon LI JINGWEI im Jahr 1982 ins Chinesische übersetzt und kommentiert.<sup>19</sup> Der von RADLOFF (1908), V. LE COQ (1911), BANG (1923), MALOV (1951), DMITRIEVA (1963), ASMUSSEN (1965) und schließlich von ZIEME behandelte Text sollte nun noch einmal untersucht werden.

Neben seiner umfangreichen Fachkenntnis und den Veröffentlichungen über die Geschichte und Literatur der Türken spielt GENG SHIMIN auch in der Manichäismus-Forschung eine führende Rolle. Er hat nicht nur zahlreiche Studien in diesem Bereich veröffentlicht, sondern auch zahlreiche Forscher auf diesem Gebiet ausgebildet. Darunter sind die uigurischen Wissenschaftler ISRAPIL YÜSÜP, MÄTRÄHIM SAYIT, DOLKUN QÄMBIRI, QA HAR BARAT und ABDURESHID YAQUP besonders zu nennen. Jeder dieser Wissenschaftler hat für die moderne Manichäismus-Forschung durch zahlreiche Arbeiten einen Beitrag geleistet.

DOLKUN QÄMBIRI und ISRAPIL YÜSÜP veröffentlichten 1982 ihre Forschungsergebnisse über die 1980 in Bäcklik gefundenen Handschriften. Sie gaben einen kurzen Überblick über den Textbestand in verschiedenen Sprachen und Schriften, fügten dem zwei kleinere buddhistische Textfragmente (jeweils 8,5 Zeilen) aus dem *Prajñāpāramitā*-Sūtra hinzu und ergänzten dies durch eine Transkription und chinesische Übersetzung des 80 Zeilen langen *ädgü tatıghı nom*, des 'Geschmackvollen Sūtras', das sich inhaltlich auf den Dialog zwischen Mani und *Urmzt* dem Kühnen bezieht.<sup>20</sup>

Im Jahr 1996 wurde der uigurische Wissenschaftler A. YAQUP mit dem Thema „Synchrone Beschreibung der Sprache der manichäisch-ugurischen Texte“<sup>21</sup> promoviert. Als erster Wissenschaftler aus China widmete er sich der

17 YANG/NIU 1987, S. 86-93.

18 GUI/DONG 2007, S. 100-109.

19 LI 1982, S. 57-78.

20 QÄMBIRI/YÜSÜP 1985, S. 64-72

21 YAQUP 1996.

Erforschung der uigurisch-manichäischen Literatur und Sprache. Er führte auch einen Vergleich der runentürkischen Inschriften mit wichtigen manichäischen Texten durch. Außerdem veröffentlichte er in verschiedenen Zeitschriften mehrere Aufsätze über den Manichäismus.

In dem Band „Studies in the new Manichaean Texts recovered from Turfan“ wurden auch die Studien von MORIYASU über die im Jahre 1981 neu entdeckten manichäisch-uigurischen Briefe aus Bäklik mit insgesamt 78 Zeilen in Transkription mit chinesischer Übersetzung veröffentlicht.<sup>22</sup>

WANG YUANYUAN untersuchte im Rahmen seiner Dissertation die Geschichte des Manichäismus und die iranischen Einflüsse, die sich auf dem Gebiet des heutigen Ostturkestans verbreiteten. Eine besonders wertvolle Erkenntnis dieser Arbeit ist die Information darüber, wie sich die Religion in der westlichen Region verbreitet hat und in welchen Städten manichäische Bischöfe residierten.<sup>23</sup> Diese Forschungen basieren auf neu entdeckten Quellen aus Turfan und Dunhuang.

## Kunst

RAYHAN KADEER, eine uigurische Sozialwissenschaftlerin, gab 2003 in einem Aufsatz einen Überblick über die manichäischen Einflüsse in der uigurischen Literatur in Qoço und zeigte dadurch die unter diesem Einfluss zustande gekommenen künstlerischen Besonderheiten auf.<sup>24</sup>

ZHOU JINGBAO untersuchte die Musik, die Instrumente und die Musikanten auf den Wandmalereien und Miniaturen aus Turfan und kam zu dem Ergebnis, dass die manichäische Musik und Tanzkunst eine Mischung von westlichen und östlichen Elementen sei.<sup>25</sup>

LIU ZHENGJIANG verfasste einen Aufsatz unter dem Titel „Der manichäische Einfluss in der uigurischen Literatur und Kunst“. Er schreibt, dass die Religion für die Entstehung der Kunst bei den Uiguren eine sehr wichtige Rolle gespielt habe.<sup>26</sup>

## Sprachwissenschaftliche Studien

YANG FUXUE schreibt in einem Artikel über die wechselseitigen Einflüsse des Buddhismus und des Manichäismus. Seiner Ansicht nach übe zunächst der Buddhismus einen starken Einfluss auf den Manichäismus aus. Sehr oft sind

---

22 MORIYASU 2000, S. 200-212.

23 WANG 2006.

24 KADEER 2003, S. 40-45.

25 ZHOU 2005, S. 85-93.

26 LIU 2009, S. 129-131.

aber auch in buddhistischen Sūtras die Spuren des Manichäismus zu spüren. In frühen buddhistischen Texten der Uiguren wurden seiner Auffassung nach manichäische religiöse Termini als buddhistische Terminologie verwendet. Da ist die Vermutung naheliegend, dass der Übersetzer ursprünglich Manichäer war und später zum Buddhismus übergetreten ist.<sup>27</sup>

Umgekehrt stand aber auch der uigurische Manichäismus unter buddhistischem Einfluss. So waren viele manichäische religiöse Begriffe ursprünglich buddhistisch.

## Vergleichende religionswissenschaftliche Untersuchungen

Außer den oben erwähnten Kategorien hat sich die Forschung zur Religionsgeschichte sowie zur vergleichenden religionswissenschaftlichen Forschung über den Manichäismus deutlich verbessert. In einem langen Aufsatz untersuchte RUI CHUANMING die Beziehung zwischen Manichäismus und Maitreya-Kult. Er weist darauf hin, dass, obwohl in diesen zwei Religionen sowohl das Licht als auch das weiße Gewand verehrt wurden und auch ähnliche vegetarische Gebote existierten, diese wichtigen Elemente unterschiedlicher Herkunft sind und verschiedene Bedeutungen tragen.<sup>28</sup> Beide Religionen verehren das Licht. Doch im Manichäismus gilt das Licht als eines der zwei Grundprinzipien. In Maitreya-Glauben aber ist das Verhältnis zwischen Licht und Maitreya besonders eng. Im Buddhismus sind die weißen Gewänder für Schüler gedacht. Mönche sollen farbige, sogar schwarze *kāṣāya*-Gewänder tragen. Im Maitreya-Kult und im Manichäismus tragen die Angehörigen weiße Gewänder, dies bedeutet aber nicht, dass die beiden Religionen diese Besonderheit gemeinsam oder voneinander übernommen haben. Man könnte vermuten, dass das weiße Gewand in beiden Religionen aus dem Gnostizismus stammt.

Seit der ersten Veröffentlichung von Studien zum mittelpersischen und zum uigurischen Manichäismus in China übersetzt man bis heute führende Literatur aus westlichen Sprachen wie Französisch, Englisch und Deutsch. Darunter befinden sich sowohl Monographien als auch kleinere Arbeiten. Diese nach wie vor andauernde Übersetzungstätigkeit ermöglicht vielen chinesischen Wissenschaftlern, ihre Kenntnisse des Manichäismus durch Quellen in eigener Sprache zu erweitern.

In dieser sehr kurzen Zusammenfassung habe ich versucht, mit Hilfe ausgewählter Literatur einen Überblick über die chinesischen Forschungen zum iranischen und zum uigurischen Manichäismus zu geben. Man kann aber si-

27 YANG 1990, S. 41–45.

28 RUI 1993. Später wurde der Inhalt seines Aufsatzes verbessert, vervollständigt und als ein Kapitel seines neu veröffentlichten Buches gegeben. Vgl. RUI 2009, S. 284–328.

cher sein, dass auch in Zukunft weitere manichäische Quellen in China gefunden und dadurch das Studium und das Interesse daran zunehmen werden.

YANG FUXUE, ein Mitarbeiter der Akademie für Dunhuangstudien schrieb im Jahr 1999 in einem Artikel Folgendes:

„Neben bisher veröffentlichten manichäischen Texten gibt es noch sehr viele kleine Fragmente, von denen ein Teil noch nicht rekonstruiert und veröffentlicht ist. Man kann daher sagen, dass die Forschungsarbeit an den manichäischen Texten noch lange nicht zu Ende ist und noch viel Arbeit benötigt.“<sup>29</sup>

## Bibliographie

- CHAO HUASHAN (1992): 火焰山下无名的摩尼古寺 [„Das namenlose manichäische Kloster unter dem Flammen-Berg“]. In: 文物天地, 1992(5) 期, S. 26–29.
- CHAO HUASHAN (1993a): 初寻高昌摩尼寺的踪迹 [„Suche nach Spuren manichäischer Klöster in Gaochang“]. In: 考古与文物 1993(1), S. 84–93, 110.
- CHAO HUASHAN (1993b): 寻觅淹没千年的东方摩尼寺 [„Suche nach dem tausendjährigen östlichen manichäischen Kloster“]. In: 中国文化 1993(1), S. 1–20.
- GENG SHIMIN (1978): 回鹘文摩尼教寺院文书初释 [Englischer Nebentitel: „Notes on an Ancient Uighur Official Decree issued to a Manichaeian Monastery“]. In: 考古学报 1978(4), S. 497–516.
- GENG SHIMIN (1992): Recent studies of Manichaeism in China. In: GERNOT WIESSNER / HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica*, Wiesbaden, S. 98–104.
- GENG SHIMIN (2003): 中国近年来关于摩尼教的研究 [Englischer Nebentitel: „Recent studies of Manichaeism in China“]. In: 维吾尔古代文献研究, Beijing, S. 439–445.
- GUI LIN (2006): 回鹘摩尼教研究 [„Forschungen zum altuigurischen Manichäismus“], Universität Lanzhou – Lanzhou. (Unveröffentlichte Doktorarbeit).
- GUI LIN / DONG HUA FENG (2007): 柏林吐鲁番文献中的《摩尼教徒忏悔词》残片译释 [Englischer Nebentitel: „A Study on Fragmented Penitent Words of Mani Believers among the Turpan Documents in Berlin“]. In: 敦煌学辑刊 2007(2), S. 100–109.
- JIANG FU (1909a): 摩尼教残卷 [„Kompendium der Lehren und Regeln Manis, des Buddhas des Lichts“]. In: LUO ZHENYU (Hrsg.), 敦煌石室, Shanghai, S. 2287–2304.
- JIANG FU (1909b): 摩尼教流行中国考略 [„Kurze Bemerkungen zum Eindringen des Manichäismus nach China“]. In: LUO ZHENYU (Hrsg.), 敦煌石室遗书, Shanghai.
- KADEER, RAYHAN (2003): 摩尼教与高昌维吾尔文学艺术 [„Manichäismus und Literatur und Kunst der Uiguren aus Gaochang“]. In: 民族文学研究 2003(3), S. 40–45.
- LI JINGWEI (1982): 古代维吾尔文献〈摩尼教徒忏悔词〉译释 [Englischer Nebentitel: „Elucidation of Old Uighur Manichaeian Confessional Stanza“]. In: 世界宗教研究 1982(3), S. 57–78.

---

29 YANG 1999, S. 113.

- LIU HONGLIANG (Hrsg.) (2000): 吐鲁番新出摩尼教文献研究 [Englischer Nebentitel: „Studies in the New Manichaean Texts Recovered from Turfan“], Beijing.
- LIU YINGSHENG (2006): 吐鲁番胜金口北区寺院是摩尼寺吗? [„Ist das Kloster an der nördlichen Seite von Särjim ein manichäisches Kloster?“]. In: LIU HONGLIANG (Hrsg.), 吐鲁番新出摩尼教文献研究, Beijing, S. 231-249. [repr. in: QUAN QING / LI XIAO (Hrsg.), 吐鲁番学新论, Urumqi, S. 827-836].
- MA XIAOHE (2008): 摩尼教与古代西域史研究 [Englischer Nebentitel: „Manichaean Studies and Ancient Western Regions Studies“], Beijing.
- MIKKELSEN, GUNNER B. (1997): *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia I).
- MORIYASU, TAKAO (2000): 回鹘文考释 [„Studien zu Uigurischen Texten“]. In: LIU HONGLIANG (Hrsg.), 吐鲁番新出摩尼教文献研究, Beijing, S. 200-212.
- NIU RUJI (1987): 回鹘文《牟羽可汗入教记》残片释译 [„Kommentar und Übersetzung des Berichts über das Bekenntnis von Muyun-Kagan zur Religion“]. In: 语言与翻译 1987(2), S. 43-45.
- QĀMBIRI, DOLQUN / ISRAPIL YÜSÜP (1988): 吐鲁番最近出土的几件回鹘文书研究 [„Studien zu neu ausgegrabenen altuigurischen Dokumenten aus Turfan“]. In: 语言与翻译 1988(1), S. 42-43.
- RONG XINJIANG (2000): 摩尼教在高昌的初传 [„Die erste Verbreitung des Manichäismus in Gaochang“]. In: LIU HONGLIANG (Hrsg.), 吐鲁番新出摩尼教文献研究, Beijing, S. 215-230.
- RUI CHUANMING (2009): 东方摩尼教研究 [„Forschungen über den östlichen Manichäismus“], Shanghai, S. 77-89, 189.
- RUI CHUANMING (2010): 帕提亚语“摩尼致末冒信”的译释与研究 [Englischer Nebentitel: „Translation and Comments on the Parthian Fictitious Letter from Mani to Mar Ammo“]. In: *Shilin* 2010(4), S. 77-89 und 189.
- WANG YUANYUAN (2006): 从波斯到中国:摩尼教在中亚和中国的传播(公元3-11世纪) [„Von Persien bis China: Verbreitung des Manichäismus in Zentralasien und China (3-11)“], Beijing Universität – Beijing. (Unveröffentlichte Doktorarbeit).
- YANG FUXUE / NIU RUJI (1987): 牟羽可汗与摩尼教 [„Muyun-Kagan und der Manichäismus“]. In: 敦煌学辑刊 1987(2), S. 86-93.
- YANG FUXUE (1999): 回鹘摩尼教研究百年回顾 [„Ein Überblick über die einhundert-jährige Forschungsgeschichte des Uigurischen Manichäismus“]. In: 敦煌学辑刊 1999(2), S. 105-113.
- YAQUP, ABDURESHID (1996): 古代维吾尔语摩尼教文献语言结构描写研究 [„Synchrone Beschreibung der Sprache der manichäisch-uigurischen Texte“]. Zentrale Universität der Nationalitäten – Peking. (Unveröffentlichte Doktorarbeit).
- YOSHIDA, YUTAKA (2000): 粟特文考释 [„Studien zu Sogdischen Texten“]. In: LIU HONGLIANG (Hrsg.), 吐鲁番新出摩尼教文献研究, Beijing, S. 3-187.
- YOSHIDA, YUTAKA (2000): 柏孜克里克摩尼教粟特文书信的格式 [„Die Form der manichäisch-sogdischen Briefe aus Bāzāklik“]. In: LIU HONGLIANG (Hrsg.), 吐鲁番新出摩尼教文献研究, Beijing, S. 250-279.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin (Berliner Turfantexte 5).

ZIEME, PETER / WANG DING (2009): 有关摩尼教开教回鹘的一件新史料 [„Eine neue historische Quelle über die Übernahme des Manichäismus bei den Uiguren“]. In: 敦煌学辑刊 2009(3), S. 1-7.



Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen  
Neue Folge

*Wer kauft Liebesgötter? Metastasen eines Motivs*

Dietrich Gerhardt, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020291-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 1

*Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020223-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 2

*Gesetzgebung, Menschenbild und Sozialmodell im Familien- und Sozialrecht*

Hrsg. von Okko Behrends und Eva Schumann, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020777-4

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 3

*Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*

*I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021352-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 4

*Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*

Hrsg. von Klaus Herbers und Jochen Johrendt, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021467-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 5

*Die Grundlagen der slowenischen Kultur*

Hrsg. von France Bernik und Reinhard Lauer, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-022076-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 6

*Studien zur Philologie und zur Musikwissenschaft*

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2009.

ISBN 978-3-11-021763-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 7

*Perspektiven der Modernisierung. Die Pariser Weltausstellung, die Arbeiterbewegung, das koloniale China in europäischen und amerikanischen Kulturzeitschriften um 1900*

Hrsg. von Ulrich Mölk und Heinrich Detering, in Zusammenarb. mit Christoph Jürgensen, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023425-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 8

*Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat. 15. Symposion der Kommission: „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023477-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 9

*Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte*

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025175-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 10

*Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*

Hrsg. von Klaus Herbers und Ingo Fleisch, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025370-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 11

*Erinnerungskultur in Südosteuropa*

Hrsg. von Reinhard Lauer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025304-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 12

*Old Avestan Syntax and Stylistics*

Hrsg. von Martin West, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025308-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 13

*Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*

Hrsg. von Konrad Cramer und Christian Beyer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-026060-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 14

*Kleinüberlieferungen mehrstimmiger Musik vor 1550 in deutschem Sprachgebiet. Neue Quellen des Spätmittelalters aus Deutschland und der Schweiz*

Hrsg. von Martin Staehelin, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-026138-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 15

*Carl Friedrich Gauß und Russland. Sein Briefwechsel mit in Russland wirkenden Wissenschaftlern*

Hrsg. von Karin Reich und Elena Roussanova, unter Mitwirkung von Werner Lehfeldt, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025306-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 16

