

**Manichäismus oder Zoroastrismus**

**Das Ringen zwischen Mani und Kirdīr um die Staatsreligion**

Manfred Hutter, Graz

Mit der Herrschaft der Sasaniden beginnt auch für den Zoroastrismus in Iran eine neue Ära. Denn der sogenannte Tansar-Brief<sup>1</sup> berichtet, daß bereits der erste Sasanidenherrscher Ardašīr auf Geheiß des Priesters Tansar eine Sammlung und Förderung der zoroastrischen Traditionen unternommen hat, die in Ansätzen eine zoroastrische Staatskirche erkennen läßt; Staat und Kirche gelten nämlich als Zwillinge, deren Zusammenwirken für beide Seiten von Nutzen ist<sup>2</sup>. Diese religionspolitischen Gegebenheiten sind für die Anfänge des Manichäismus im Sasanidenreich zu berücksichtigen: Da der Religionsstifter Mani im randchristlichen Milieu der Elkasaiten großgeworden war, ist klar, daß er gnostische Vorstellungen und Glaubensweisen kennengelernt hat, die einen wesentlichen Teil seiner synkretistischen Religion ausmachen. Trotz dieser gnostischen Beeinflussung steht Mani durch seine Abkunft in der iranischen Tradition, so daß selbst der Kölner Mani Kodex, der über Manis Jugend berichtet, auf die iranische Lehre von den 2 Prinzipien und den 3 Zeiten, die für Manis Verkündigung zentral sind, Bezug nimmt<sup>3</sup>: „Ich zeigte [ihnen] die Trennung [der beiden] Naturen [und die Lehre (?) von Anfang, Mitte und] Ende der Zeit“. Zum Teil kann man auch an zurwanitische Traditionen denken, wobei der zurwanitische Einfluß in Südwest-Iran stärker war als im parthischen Zoroastrismus; dies kann man daraus erschließen, daß parthischen Manichaica — im Gegensatz zu mittelpersischen manichäischen Texten — den Vater der Größe nicht mit Zurwān, sondern mit Srošaw gleichsetzen<sup>4</sup>. Deutlich

---

<sup>1</sup>Hutter, Mani 14f; eine Übersetzung des Briefes gibt Boyce, Sources 109–111. — Vgl. zur Verbreitung des Zoroastrismus unter Ardašīr auch Lieu/Lieu, Mani 207f.

<sup>2</sup>Vgl. zu diesem Aspekt der sasanidischen Religionspolitik das 'Testament des Ardašīr' bei Gnoli, Idea 170f sowie Russell, Kartīr 181.

<sup>3</sup>CMC p. 132,11–15 bei Koenen/Römer, Mani-Kodex 94; vgl. auch Rudolph, Mani 316–319.

<sup>4</sup>Scott, Responses 444, vgl. Boyce, Zoroastrians 112 und Sundermann, Namen 124 Anm. 138–142.

ist die iranische Herkunft darin sichtbar, daß Manis Botschaft stets um den Gedanken der „Wahrheit“ kreist, worin man letztlich eine zarathustrische Vorstellung sehen kann, wie schon aus Ys 33,5 hervorgeht, wenn Zarathustra spricht: „Ich will erlangen . . . die geraden Pfade aufgrund der Wahrheit, an denen der weise Herr weilt.“ Am Ende von Manis Laufbahn, als er mit König Wahrām I. ein theologisches Streitgespräch über die Legitimität seiner Verkündigung führt, wird Mani folgendes in den Mund gelegt: „Ich habe keinen Meister und keinen Lehrer, von dem ich diese Weisheit gelernt hätte [oder] von dem ich diese Dinge hätte. Sondern: als ich sie empfangen habe, habe ich sie von Gott durch seinen Engel empfangen. . . . Ich aber habe sie von ihm empfangen und den Weg der Wahrheit inmitten des Alls offenbart, auf daß die Seelen dieser Vielen gerettet würden und der Strafe entgingen. . . . Aber das ist die Gewohnheit, daß der Weg der Wahrheit bisweilen sich zeigt und bisweilen sich (wieder) verbirgt“<sup>5</sup>. Mani zeigt den Weg der Wahrheit, worin nichts anderes als ein Synonym für die manichäische Lehre zu sehen ist. Wer sich dieser Lehre anschließt, ist mit dem Siegel des Glaubens und der Wahrheit versehen. Dieser Wahrheitsanspruch gipfelt schließlich darin, daß ein sogdisch-manichäischer Text das zoroastrische *Ašəm-Vohu*-Gebet<sup>6</sup> wörtlich zitiert<sup>7</sup>; denn I. Gershevitch ist es gelungen, aus dem verballhornten Abracadabra zu Beginn des Textes eine sogdische Version dieses Gebetes wieder herzustellen, die sprachlich älter ist als das Manichäisch-Sogdische. Die Tatsache, daß der Text in sogdischer Schrift notiert wurde, führte dabei zur Verstümmelung des Gebets bis zur beinahe Unkenntlichkeit. Der Zeitpunkt der Übernahme des Textes in den Manichäismus ist nicht mehr zu klären, allerdings spricht die sprachliche Form dafür, daß diese Adaptierung schon ziemlich früh geschehen sein dürfte. Wahrheit als höchstes Gut zu bezeichnen, war da-

<sup>5</sup> Hom. 47,7–21; vgl. auch Hom. 5,5. Zur Bedeutung der Wahrheit im Manichäismus vgl. Oerter, *Frömmigkeit* 185 und Widengren, *Manichaeism* 967.

<sup>6</sup> *ašəm vohū vahištəm astī uštā astī uštā ahmāi hyaṭ ašaṭ vahištāi aš m.* „Wahrheit ist das beste Gut, nach Wunsch gehört Wahrheit jenem entsprechend (seinem) Wunsch, der zur Wahrheit am besten ist“; vgl. auch die Übersetzung bei Boyce, *Sources* 57.

<sup>7</sup> Sims-Williams, *Fragments.Library* 46; Gershevitch, *Appendix* 75–82, bes. 77 für die Rekonstruktion des Textes; vgl. auch Scott, *Responses* 449.

bei verbaliter für Manichäer genauso möglich wie für Zoroastrier, auch wenn der Inhalt dieser Wahrheit anders gesehen wurde. Die Adaptierung dieses zentralen zoroastrischen Textes in manichäischen Kreisen war aber eine ziemliche Herausforderung für die zoroastrische Hierarchie. Daher steht wohl bereits der frühe Manichäismus in Opposition zum etablierten Zoroastrismus, wobei erste uns historisch greifbare Spuren im Kölner Mani Kodex sichtbar werden<sup>8</sup>. Die darin angeführte Episode kann zwischen Manis Trennung von der Täufergemeinde der Elkasaiten und seiner Missionsreise nach Nordwest-Indien — und damit noch vor sein öffentliches Auftreten im Jahr 240 — datiert werden; es geht dabei um ein Streitgespräch zwischen Mani und dem Oberhaupt einer Gemeinde der Magier/Zoroastrier, in dessen Zusammenhang der Magier erfolglose Beschwörungen über Mani und seinen Begleiter Pattikios rezitiert. Als Ort der Auseinandersetzung kommt dabei am ehesten Südmesopotamien in Frage. — In Hinblick auf Ardašīrs Stellung zum Zoroastrismus war es daher naheliegend für Mani, mit seiner Verkündigung im Sasanidenreich zu warten, bis mit Šābuhr ein neuer Mann auf den Thron gelangt ist, der auch eine andere religionspolitische Linie verfolgt hat. Denn hier konnte er hoffen, daß seine Kritik am Zoroastrismus nicht nur negativ aufgefaßt werden sollte.

Zwar sprechen die zoroastrischen Quellen davon, daß Šābuhr die mazdayasische Religion gefördert hat, und auch der zoroastriische Priester Kirdīr beschreibt Šābuhrs Tun durchaus positiv, allerdings handelt es sich dabei nicht um eine ausschließliche Förderung des Zoroastrismus. Denn Kirdīr spielte in der Religionspolitik Šābuhrs noch keine herausragende Rolle, entgegen der Meinung von K. Mosig-Walburg<sup>9</sup>, die Kirdīr für den vom Herrscher selbst eingesetzten Hērbed hält, der die religiösen Interessen des Herrschers vertritt, gewissermaßen als sein Stellvertreter im kirchlichen Bereich und praktisch als höchster kirchlicher Beamter unter Šābuhr. Diese Stellung Kirdīrs wäre auch wichtig für seinen folgenden Aufstieg gewesen, denn Šābuhr hätte ihn zum Verwalter

---

<sup>8</sup> CMC p. 136,17–140,7; vgl. Lieu/Lieu, Mani 206–210.222f.

<sup>9</sup> Mosig-Walburg, Könige 66f.93f; auch Boyce, Zoroastrians 109f rechnet damit, daß Kirdīr schon unter Šābuhr — trotz seiner Jugend — eine überaus wichtige Stellung innehatte.

der religiösen Stiftungen eingesetzt, was von dessen Nachfolgern als Vertrauensbeweis und gleichsam als Empfehlung für Kirdīr betrachtet wurde, die den weiteren Aufstieg unter Šābuhrs Nachfolgern förderte. — M.E. sind aber nun doch einige Einwendungen gegen die zu optimistische Interpretation von Mosig-Walburg anzubringen. Einerseits, was die Stellung Kirdīrs betrifft: Kirdīr dürfte etwa gleich alt gewesen sein wie Mani, d.h. seine religiöse Karriere und Laufbahn begann unter Šābuhr, wobei wir allerdings aus den manichäischen Texten und auch aus den Inschriften Kirdīrs selbst keinen Hinweis haben, daß in dieser frühen Zeit bereits eine Feindschaft zwischen Mani und Kirdīr bestanden habe, die deutlich aus der Zeit Wahrāms I. greifbar wird. Daraus hat man wohl zu schließen, daß die religiöse Stellung und religionspolitische Position, die Kirdīr unter Šābuhr hatte, noch kaum über den Rang eines Hērbed, d.h. eines in der Hierarchie relativ niedrig stehenden Priesters<sup>10</sup>, hinausgekommen ist. Selbst im Prozeß Manis unter Wahrām I. können wir den koptischen Texten entnehmen, daß Kirdīr noch nicht auf dem Höhepunkt seiner Macht stand, sondern bei den Aktionen, die schließlich zur Verurteilung Manis führen, noch den Instanzenweg zu durchlaufen hat<sup>11</sup>: Wäre Kirdīr bereits der oberste Priester und bedeutendste religionspolitische Machtfaktor unter Šābuhr gewesen, wäre das Schicksal Manis wohl schon viel früher ganz anders verlaufen.

Šābuhr seinerseits hat in religiöser Hinsicht offensichtlich eine etwas andere Position eingenommen als sein Vater: Er war nicht nur am Zoroastrismus interessiert, sondern zugleich für Neues offen<sup>12</sup>, so daß er auch der Verkündigung Manis interessiert gegenüberstand. Die Duldung, die Mani dadurch erfahren hat, hat mehrere Ursachen: Mani tritt ganz bewußt vor dem Sasanidenherrscher als Erneuerer der Religion Zarathustras auf, d.h. er versteht Zarathustra als einen seiner Vorgänger, dessen Religion er nun in reiner Form wieder verkündet. Immer wieder begegnet nämlich Zarathustra in der Reihe jener Vorläufer und

---

<sup>10</sup>Vgl. dazu Gignoux, Administration 264f; Boyce, Zoroastrians 102 hält jedoch die Hērbeds für die wahrscheinlich führende Priesterschicht unter den Parthern, woraus sie auch für die sasanidische Zeit auf eine ranghohe Stellung der Hērbeds schließt.

<sup>11</sup>Vgl. Hom. 45,14–18; Hinz, Mani 488f.

<sup>12</sup>Vgl. DkM 412,17–413,2; weiters dazu Hutter, Mani 18–22.

Propheten, die vor Mani zu den einzelnen Völkern entsandt worden waren, um diesen die wahre Religion zu bringen. Neben bekannten iranischen Texten, die dies illustrieren (z.B. M 7, M 42 etc.), soll hier ein Beispiel aus den vor einigen Jahren in Faksimile edierten koptischen Kephalaia-Texten aus Dublin zitiert werden, worin es heißt<sup>13</sup>: „Der Herr Zarathustra kam in die Persis zum König Hystaspes; und er offenbarte das Gesetz, das noch wahrhaft errichtet ist in der Persis.“ Dabei ist es für den Manichäismus bezeichnend, daß zwar Zarathustra als Prophet geschätzt, der Zoroastrismus als Religion aber abgelehnt wird, weil er als Verflachung und Verfälschung angesehen wird, ein Schicksal, das er aus manichäischer Sicht auch mit anderen Religionen teilt<sup>14</sup>. Ein typisches Beispiel für die bewußte Ignorierung der zoroastrischen Hierarchie sind etwa die beiden parthischen Parabeln M 333 und M 334a<sup>15</sup>. Die Texte spiegeln zwar die drei sozialen Stände der Sasanidenzeit, nämlich Adel, Schuldner und Sklaven wider, die gesellschaftlich genauso bedeutsamen Priester werden aber übergangen. Obwohl die Parabeln erst nach Manis Lebzeiten verfaßt worden sind, zeigen sie dieselbe Haltung, die bereits in den Anfängen des Manichäismus gegeben ist<sup>16</sup>. — Ein anderer Grund für die Tolerierung durch Šābuhr dürfte darin liegen, daß diese Religion ihm geeignet schien, möglichst alle Untertanen des Sasanidenreiches anzusprechen. Denn Šābuhr selbst kann als Anhänger des Zurwanismus betrachtet werden, jener „häretischen“ Form iranischer Religiosität, die in gewisser Weise dem „gnostischen Zeitgeist“ vergleichbar ist<sup>17</sup>. Insofern stehen sich Manichäismus und Zurwanismus ideell wesentlich näher als dies zwischen Manichäismus und „orthodoxem“ Zoroastrismus der Fall ist. Der iranische Aufputz

---

<sup>13</sup> Vgl. Tardieu, *Diffusion* 163; siehe zu Zarathustra in der Verkündigung Manis auch Sundermann, *Bruchstücke* 462f und Scott, *Responses* 436–439.

<sup>14</sup> Vgl. dazu M 5794+, Boyce, *Reader* 29f; weiters auch den unveröffentlichten parth. Text M 728, eine Art Inhaltsangabe eines Buches, worin sich ein Kapitel „Gegen die 7 Jünger Zarathustras“ findet.

<sup>15</sup> Ediert von Colditz, *Parabelsammlungen* 289f.293; zur Interpretation ebd. 304f.

<sup>16</sup> Vgl. nochmals Anm. 8.

<sup>17</sup> Zum Zurwanismus Šābuhrs siehe Boyce, *Zoroastrians* 112f, weiters Frye, *Notes* 190.

der gnostischen Religion Manis konnte darüberhinaus im westlichen Teil des Reiches, wo durch die Nähe zum Römischen Reich gnostische und christliche Religionen bekannt waren, Anklang finden, andererseits schien die Adaptierung buddhistischer Vorstellungen auch für den östlichen Iran geeignet, als einigendes Band zu wirken. Denn Mani sah seine Lehre immer wieder als vollendete Neuverkündigung von Christentum, Zoroastrismus und Buddhismus an. Obwohl also Šābuhr eine Form des Zoroastrismus förderte — darin ist seinen Inschriften und den Texten Kirdīrs recht zu geben —, kann man sagen, daß sich die Religionspolitik gegenüber seinem Vorgänger Ardašīr geändert hatte. Šābuhr war aufgeschlossener für eine neue Form der iranischen Religion. Es dürfte deshalb kein Zufall sein, daß Mani mit seinem Auftreten die Herrschaft Šābuhrs abwartete, wobei man vermuten kann, daß Mani schon vor seiner Begegnung mit Šābuhr über dessen Offenheit für neue Vorstellungen wußte<sup>18</sup>.

Als Mani schließlich bald nach dem Regierungsbeginn den neuen Herrscher Šābuhr bei einer Audienz<sup>19</sup> treffen konnte, war dies eine günstige Gelegenheit, dem König die manichäische Lehre systematisch darzubieten. Aus diesem Anlaß ist das einzige mittelpersische Werk Manis entstanden, nämlich das Šābuhragān (Šb.), d.h. „die zu Šābuhr gehörige (Schrift)“. Die Verbindung dieser Schrift Manis mit seiner Begegnung mit Šābuhr findet dabei im Werktitel eine Stütze, eventuell läßt sich aber auch im Text selbst eine Stelle ausfindig machen, an der Šābuhr direkt angesprochen ist, wenn es in einem Fragment folgendermaßen heißt<sup>20</sup>: „Und wenn du wieder vollkommen auferstehen wirst, dann [wirst du] das Diadem [umbinden] und Herrscher werden.“ Leider fehlt der unmittelbare Kontext, so daß unklar bleibt, weshalb hier im Rahmen der Lehre über das Weltende diese direkte Hinwendung an den Herrscher geschieht; v.a. bleibt offen, weshalb Šābuhr Diadem und Herrschaft zu-

---

<sup>18</sup>Vgl. Sundermann, *Wirksamkeit* 95.97f.

<sup>19</sup>Es ist hier nicht auf die weiteren Kontakte Manis mit Angehörigen des Königshauses einzugehen, vgl. dazu die Darstellung der Ereignisse bei Hutter, *Mani* 20–24; neues Material in dieser Frage liefern jetzt auch die Dubliner Kephalaia-Texte, vgl. dazu vorläufig Funk, *Faksimileausgabe* 528f; Tardieu, *Diffusion* 160.

<sup>20</sup>MacKenzie, *Šābuhragān II*, 289, Z. 536f.

gesagt bekommt. Denn nach Manis Lehre ist für solche weltliche Dinge nach der Auferstehung in der neuen Welt eigentlich kein Platz<sup>21</sup>. — Die zentrale Bedeutung des Šb. für die Verkündigung Manis geht dabei weit über die Begegnung des Religionsstifters mit dem König hinaus, da das Šb. unter dem Sachtitel „die beiden großen Prinzipien“ zu einem Kompendium manichäischer Lehre wurde, das im ganzen iranischen und östlichen Manichäismus Verbreitung fand<sup>22</sup>. Kleine Teile des mp. Textes hat dabei bereits F.W.K. Müller im Jahr 1904 aus den Beständen der ersten Preußischen Turfan-Expedition veröffentlicht<sup>23</sup>, eine endgültige und kritische Edition ist aber erst durch D.N. MacKenzie in den Jahren 1979 und 1980 geschehen<sup>24</sup>. Allerdings umfaßt die von MacKenzie edierte Handschrift nur den eschatologischen Teil des Šb., in dem Mani seine Vorstellung vom Weltende darbietet. Da allerdings entsprechend der Lehre von den „Drei Zeiten“ — der Zeit des unvermischten Zustandes der beiden Prinzipien Licht und Finsternis, der zweiten Zeit der Mischung dieser beiden Prinzipien und der dritten Zeit mit der endgültigen Trennung von Licht und Finsternis — die manichäische Eschatologie ohne Kosmogonie und Anthropogonie unvollständig und sogar unverständlich ist, konnte ich für einige weitere manichäische Handschriften wahrscheinlich machen, daß diese ebenfalls zum Šb. gehören und Kosmogonie und Anthropogonie beschreiben<sup>25</sup>: Konkret sind es die Handschriften M 98/99 I, wozu in M 183 eine Parallelbearbeitung in parth. Sprache existiert<sup>26</sup>; dieser parthische Text ist literaturgeschichtlich deshalb von besonderer Bedeutung, weil er die

---

<sup>21</sup> Vgl. zur manich. Auffassung von Frašegird gegenüber der zoroastrischen Vorstellung Hutter, Erlösungsgeschehen 214–216.221f und Olsson, Refutation 282f, wo im letzten Punkt Ādurbād ī Māraspandān den Unterschied zwischen manich. und zoroastrischer Auffassung darlegt. — Erwähnenswert ist vielleicht auch, daß Mani im Šb. (Z. 67) mit *drw'zyz* ein Wort verwendet, das ein alter zoroastrischer Terminus für die Auferstandenen ist, vgl. MacKenzie, Šābuhragān 525.

<sup>22</sup> Hutter, Erlösungsgeschehen 162f, Ders., Šābuhragān-Texte 140–147.

<sup>23</sup> Müller, Handschriften-Reste 11.25.

<sup>24</sup> MacKenzie, Šābuhragān I und II; deutsche Übersetzung bei Hutter, Šābuhragān-Texte 117–123.

<sup>25</sup> Vgl. die detaillierte Argumentation bei Hutter, Šābuhragān-Texte 124–134.

<sup>26</sup> Bearbeitet von Sundermann, Parabeltexte 61–64.

Überschrift *dw bwn* (die „zwei Prinzipien“) trägt, was auch bei Handschriften des Šb. der Fall ist. Weiters konnte ich für M 7980–84, jenen kosmogonischen Text, den bereits F.C.Andreas und W.B.Henning im Jahr 1932 als „Mitteliranische Manichaica I“ veröffentlicht haben, Argumente sammeln, die es erlauben, diesen Text ebenfalls dem Šb. zuzuordnen. Für diese neue Textzusammenstellung bediente ich mich dabei neben der arabischen Nebenüberlieferung zum Manichäismus v.a. terminologischer Beobachtungen, die deutlich machen, daß die in den genannten Texten verwendete Terminologie in ihrer Übereinstimmung nur dadurch erklärt werden kann, daß bei den genannten Handschriften Teile ein und desselben Werkes vorliegen.

In der literarischen Gestaltung des Šābuhragān zeigt sich bereits deutlich die Methode Manis, nämlich in seiner Lehrverkündigung die jeweilige mythologische bzw. religiöse Vorstellungswelt des Empfängers zu berücksichtigen: das Šābuhragān bringt die manichäische Lehre sozusagen in einem iranischen, näherhin zurwanitischen Kleid. Deutlich wird dies besonders an der Namenüberlieferung, wie W.Sundermann gezeigt hat<sup>27</sup>. Denn in den Texten, die zum Šb. gehören, läßt sich folgende Benennungsgrundlage erkennen: Wo immer es geht, werden manichäische Gottheiten und Dämonen mit mazdayasnischen Gottheiten und Dämonen identifiziert, etwa Zurwān, Ohrmizd oder Ahrmen. In diese Nomenklatur werden aber auch Gestalten aus der nicht-iranischen Überlieferung aufgenommen, wenn etwa Jesus, Adam oder Eva mit den iranischen Namen Xradešahryazd, Gēhmurd oder Murdiyānag genannt werden. Genauso zieht sich wie ein roter Faden durch das Šb.-Korpus, daß die Verkündigung Manis ein unaufhörlicher Kampf gegen die Dēws ist, die seit Uranfang der Welt „jene Lichtheit und Schönheit der Götter“ (*h'n rwšnyy 'wd xwšn cyg yzd'n*) verschlungen haben<sup>28</sup>. Bei Šābuhr hat eine solche Lehre Manis wohl Assoziationen zur Verkündigung Zarathustras hervorgerufen, denn jeder Verehrer Ahura Mazdās ist ebenfalls aufgerufen, die Gemeinschaft mit den Daēwas aufzuhe-

---

<sup>27</sup>Sundermann, Namen 103f.106.

<sup>28</sup>Vgl. Hutter, Šābuhragān-Texte 132f für den Terminus und Ders., Erlösungsgeschehen 200f für die manich. Verkündigung als Kampf gegen die Mächte der Finsternis.

ben und diese zu verwünschen, wie etwa Ys 12 zeigt<sup>29</sup>. Mit solchen Anklängen an die zurwanitische (zoroastrische) Lehre wird dabei der Eindruck der Fremdheit des Systems bewußt vermieden, was für missionarische Zwecke am Königshof sicher von Vorteil war<sup>30</sup>. Gleichzeitig ergibt sich daraus auch eine z.T. synkretistische Form der Religionsverkündigung, die für die Sasaniden und Šābuhr zum Bindeglied für alle Kulturen und Religionen des Reiches werden kann. Einer Politik, die nach einem Imperium strebt, kann eine solche religiöse Bindung nur recht sein, wobei gleichzeitig die zoroastrische Priesterschaft in ihren Rechten und Ansprüchen eingeschränkt werden konnte. Deshalb favorisiert Šābuhr den Propheten Mani eine Zeit lang<sup>31</sup>. Man kann also sagen, daß im Wettstreit zwischen Mani und Kirdīr um die Staatskirche unter Šābuhr lange Zeit unentschieden war, welche Form „iranischer“ Religion im Sasanidenreich zum Durchbruch kommt.

Unter Šābuhrs Nachfolger Ohrmazd, der zunächst die religionspolitische Linie seines Vaters weiterverfolgte, kommt es jedoch zu einem Umschwung. Zunächst wird Kirdīr zum „Mowbed des Ohrmazd“ ernannt, was eine wichtige Vergrößerung seiner Machtbefugnisse bedeutet, die möglicherweise soweit geht, daß er in Kultangelegenheiten bereits weitgehend freie Hand hatte<sup>32</sup>. Gleichzeitig bedeutet dies — zunächst noch indirekt — auch die Einschränkung der Rechte Manis, was vollends unter Wahrām I. geschehen ist. Unter diesen Voraussetzungen ist es beinahe selbstverständlich, wenn es zwischen Kirdīr, dem Repräsentanten der zoroastrischen Staatskirche, und Mani zu einer theologisch begründeten Auseinandersetzung kommt. Daß es dabei nicht bloß um politische Interessen ging, sondern daß es sich um einen Streit um die Rechtgläubigkeit und die Inanspruchnahme der Wahrheit handelte, sieht man daran, daß diese Auseinandersetzung während der Regierung Wahrāms durch ein Gottesurteil entschieden werden sollte. Diese Tra-

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch Scott, Responses 446; Übersetzung von Ys 12, dem sogen. Fravarānē, bei Boyce, Sources 57f.

<sup>30</sup> Vgl. Sundermann, Namen 106.

<sup>31</sup> Vgl. Böhlig, Manichäismus 436.447, ferner Blum, Situation 14.

<sup>32</sup> Vgl. Hutter, Mani 26f.

dition, die durchaus glaubwürdig ist, hat uns al-Ya<sup>c</sup>qūbī überliefert<sup>33</sup>: „Seine (Manis) Sache machte Aufsehen. Sein Aufenthaltsort wurde bekannt und Wahrām ließ ihn holen, um ihn nach seinen Angelegenheiten zu fragen. Da legte er ihm seine Verhältnisse dar, er veranstaltete eine Zusammenkunft zwischen Mani und dem Oberpriester (Kirdīr), und sie disputierten. Hierauf sprach der Oberpriester: 'Man möge für mich und dich Blei flüssig machen, damit es mir und dir auf den Unterleib gegossen werde, und wem von uns beiden es keinen Schaden tut, der soll Recht haben.' Da antwortete Mani: 'Das wäre ein Tun der Finsternis'. Nun gab Wahrām über ihn Befehl, und er wurde festgenommen.“ — Mani, der das Ordal ablehnt, stellt sich hier gegen die zoroastrische Tradition. Denn bereits im Awesta sind uns Ordale bezeugt, am deutlichsten in Ys 51,9: „Welche Zufriedenstellung du, Mazdā, den beiden Parteien durch dein glänzendes Feuer und durch das geschmolzene Erz geben wirst, mögest du geben als Zeichen unter den Lebenden, um den Lügner zu verderben und um den Frommen zu retten“<sup>34</sup>. Das Angebot eines Gottesurteils, das hier Kirdīr an Mani macht, zeigt, daß es bei der Auseinandersetzung zwischen Mani und Kirdīr nicht nur um „Kirchenpolitik“ ging. Denn Kirdīrs religiöses Ringen hatte in einer tiefen zoroastrischen Überzeugung seine Wurzeln und entstammte einem Bemühen um die Aufrechterhaltung der alten Doktrinen. Dabei muß man ins Kalkül ziehen, daß Kirdīr ein kompromißloser Verfechter des „orthodoxen“ Zoroastrismus war, der sich mit Spekulationen, wie sie Zurwanismus oder Manichäismus boten, nicht anfreunden konnte. Seine Rechtgläubigkeit wird uns dabei in seiner Vision sichtbar<sup>35</sup>, womit er zeigt, daß er von den Göttern mit dieser Vision ausgezeichnet

---

<sup>33</sup> Vgl. Hinz, Mani 490 mit Anm. 32 für den Wert der Tradition; Übersetzung des Textes bei Kessler, Mani 330.

<sup>34</sup> Text nach Insler, Gathas 104; vgl. weiters zum awestischen Ordal etwa Ys 30,7; 32,7 sowie Vd 4,46.54f, wobei die Vidēvdāt-Stelle zwischen einem heißen und einem kalten Ordal unterscheidet. Zum awestischen Ordal allgemein sieh Widengren, Religionen 32f.87f, weiters Hutter, Erlösungsgeschehen 221f für die Verbindung mit der Eschatologie.

<sup>35</sup> Eine neue Bearbeitung dieses schwierigen Textes gibt Skjaervo, Vision 273–289, wo auch die ältere Literatur genannt ist.

wurde. In seiner visionellen Reise ins Jenseits<sup>36</sup> beschreibt er, welches Schicksal der Mensch nach dem Tod zu erwarten hat, womit er auf traditionellen zoroastrischen Vorstellungen fußt. Die Art, wie er sein Erlebnis im Jenseits beschreibt, ist wohl ein deutlicher Ausdruck seines Glaubens, so daß man Kirdīrs Bemühen um die wahre Religion dem Bemühen Manis gegenüberstellen darf, auch wenn beide unter „wahrer Religion“ etwas völlig anderes verstehen. Im Unterschied zu Mani führt Kirdīrs Bemühen um die Rechtgläubigkeit zur Verfolgung von Andersgläubigen, wie wir aus seiner Inschrift von der Kaaba-ye Zardušt aus der Regierungszeit Wahrāms II. — also nach Manis Tod — entnehmen können<sup>37</sup>: „Und die (Irr-)Lehren Ahremans und der Daēwas verschwanden aus dem Reich und wurden unglaubwürdig gemacht. Und die Yahūd, Śramān, Brāhmān, Naṣurā, Christen, Maktag und Zandīq wurden im Reich zerschlagen, ihre Götzenbilder wurden zerstört und die Behausungen der Daēwas wurden vernichtet und zu Stätten und Sitzen der Götter gemacht.“ Die Aufzählung der Religionen, die Kirdīr hier gibt, ist vollständig: Juden, Buddhisten, Hindus, syrisch und griechisch sprechende Christen<sup>38</sup>, Täufer (Elkasaiten)<sup>39</sup> und Manichäer<sup>40</sup>. Dies ist sozusagen der Endpunkt der Religionspolitik Kirdīrs. Aber schon die theologische Ablehnung, die Mani selbst durch Kirdīr erfährt, ist eine Auseinandersetzung zweier Propheten, die beide in ihrer Art versuchen, die Religion, die Zarathustra geoffenbart worden war, wieder neu und in reiner Form zu verkünden. Für Kirdīr war Manis Anspruch,

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu Skjaervo, *Vision* 289–304 sowie Gignoux, *Großmagier* 196–199, 204–206 für Traditionen, die aus i.w.S. schamanistischen Reisen ins Jenseits stammen; auch Russell, *Kartīr* 184f betont diese schamanistischen Züge, allerdings geht er in seiner Interpretation wohl zu weit, wenn er ähnliche schamanistische Züge schon bei Mani erschließen will, auf die Kirdīr mit seiner visionären Jenseitsreise reagiert hätte.

<sup>37</sup> Text bei Back, *Staatsinschriften* 414–416.

<sup>38</sup> Vgl. Blum, *Situation* 19.

<sup>39</sup> Sundermann, *Täufer* 241f.

<sup>40</sup> Zu Zandīq vgl. Schaefer, *Beiträge* 76–93; Sundermann, *Studien* III, 56 Anm. 109; Scott, *Responses* 448 hebt hervor, daß die Manichäer ihren eigenen *zand* (Kommentar, Auslegung) zum Awesta liefern, so daß die Bezeichnung Zandīq für sie sehr zutreffend ist.

der Vollender des Zoroastrismus zu sein, jedoch inakzeptabel<sup>41</sup>.

Kirdīrs religiöse Auseinandersetzung mit dem Manichäismus fand von seiten Wahrāms die entsprechende Unterstützung, da dieser die religionspolitische Linie seines Vaters Šābuhr nicht fortsetzte, sondern nur das Heil der zoroastrischen Staatskirche suchte<sup>42</sup>. Die sich daraus für den Manichäismus ergebende neue Situation zeigen zwei sogd. Texte aus St. Petersburg, deren Sinn N. Sims-Williams erschlossen hat<sup>43</sup>. Die 6 Fragmente in der Anordnung L 69, 60, 87, 83b, 83c und 68 zeigen eine Auseinandersetzung zwischen Mani und einem Magier, der sich an den Obersten der Magier wenden will, was niemand anderer als Kirdīr sein dürfte. Im Fragment L 83a wird die Auseinandersetzung fortgesetzt, wobei als weiterer Widersacher *ptw*, der Herr, genannt wird. Der fragmentarische Zustand der Texte läßt weiters noch erkennen, daß der Magier Mani auffordert, mit ihm zum *š'ns'y* zu kommen. Inhaltlich lassen sich diese Andeutungen eventuell wie folgt auswerten: Der *š'ns'y* ist mit Wahrām<sup>44</sup> oder bereits mit Ohrmazd<sup>45</sup> zu identifizieren, während die sogd. Form *ptw* wohl dem parth. *b't* bzw. dem kopt. *baat* entspricht<sup>46</sup>. Da die kopt. Homilien davon sprechen, daß Bāt drei Jahre lang der Religion Manis gefolgt ist<sup>47</sup>, müssen die Fragmente, die von Bāts Bekehrung noch nichts wissen, spätestens zu Beginn der Regierung Wahrāms — oder sogar noch unter Ohrmazd — datiert werden.

Die letzten drei Jahre von Manis Leben sind nur teilweise dokumentiert, wobei die exakte Einordnung der Auseinandersetzung mit Kirdīr, die vorhin genannt wurde, unklar bleibt. Wo unsere Quellen aber eine

<sup>41</sup> Vgl. Hinz, Mani 499.

<sup>42</sup> Vgl. Hutter, Mani 27.

<sup>43</sup> Sims-Williams, Fragments 238f; vgl. Sundermann, Studien I, 60f. Eine Edition und Übersetzung des Textes hat Sims-Williams, Fragments II, 283–285 vorgelegt.

<sup>44</sup> Sundermann, Studien I, 61 Anm. 63.

<sup>45</sup> Sims-Williams, Fragments II, 283.

<sup>46</sup> Sundermann, Studien II, 304; die Überlegungen, die Sundermann betreffs der kopt. Form *\*badia* anstellt, sind inzwischen hinfällig, da die Faksimileedition (Giversen, Papyri. II: Homilies) zeigt, daß auch Hom. 46,13 *baat* zu lesen ist. Zu den verschiedenen Formen des Namens siehe auch Sims-Williams, Fragments II, 282.

<sup>47</sup> Hom. 46,12f.

präzise Deutung zulassen, zeigen sie, daß das Ringen um die wahre Zarathustra-Interpretation nicht nachgelassen hat. Sowohl Kirdīr als auch Wahrām können sich mit Manis Deutung nicht anfreunden, ja auch Manis Begleiter Bāt wird jetzt in diese Auseinandersetzung hineingezogen, wie der Text M 4574 zeigt. In diesem Verhör ist nochmals von Bāt die Rede<sup>48</sup>, wobei deutlich wird, daß Wahrām darüber zürnt, daß Bāt Mani nicht nach Bēt Lāpāt begleitet hat; denn aufgrund der Tatsache, daß Bāt, der — nach dem Urteil von L 83a — in der politisch-religiösen Hierarchie zwischen dem Mowbed und dem Großkönig gestanden ist, sich vom Zoroastrismus zum Manichäismus bekehrt hatte, wollte Wahrām seiner ebenfalls habhaft werden, um ihn zu verurteilen. Die theologisch-ideologische Auseinandersetzung zwischen Mani und Wahrām geht hier auf ihren Höhepunkt zu, der schließlich in den letzten Wochen von Manis Leben erreicht wird: Die Diskussion kristallisiert sich dabei um folgenden Punkt: Da Wahrām ein Förderer des Zoroastrismus war, stellt sich die Frage nach der Legitimität Manis, wie wir in den koptischen Homilien lesen<sup>49</sup>: „Der König sprach zu ihm: 'Wie kommt es, daß Gott Dir dieses offenbart, während ... Gott es nicht auch uns [offenbart] hat, wo wir doch die Herren des ganzen Landes sind ...?'" Manis Antwort, daß Gott eben die Freiheit hat, den zu erwählen und dem seine Wahrheit zu offenbaren, wen er dafür für würdig hält, bedeutet wohl einen unüberwindbaren Affront gegen den Herrscher, der sich von Ahura Mazdā eingesetzt weiß. Wahrāms Reaktion, Mani gefangenzusetzen, um — wie es im koptischen Psalmenbuch heißt — den Magiern, den Priestern und den Feuerverehrern zu gefallen, war nur eine logische Folge<sup>50</sup>. An den Folgen dieser Gefangenschaft ist Mani gestorben.

Die theologische Ablehnung, die Mani im Zoroastrismus erfährt, stellt ihn als Häretiker hin, der die zoroastrische Religion verfälscht<sup>51</sup> bzw.

---

<sup>48</sup>Sundermann, Texte 80, Nr. 4a.19, Z. 1210–1218; vgl. dazu auch die Verarbeitung dieses Motivs in Hom. 46,11–18.

<sup>49</sup>Hom. 47,22–24; vgl. dazu auch Hinz, Mani 491.

<sup>50</sup>PsBk 16,19–23, vgl. 15,5–12.

<sup>51</sup>Den Vorwurf der Verfälschung hat aber auch Mani für den Zoroastrismus parat, wie oben gezeigt wurde.

eine Religion verkündet, die in sich so widersprüchlich ist, daß sie von zoroastrischen Theologen leicht widerlegt werden kann<sup>52</sup>. Insofern teilt Mani im Zoroastrismus jenes Schicksal, das ihm auch von Christentum und Islam bereitet wird: Er ist als Erzhäretiker abgestempelt, eine Wertung, die diesem Religionsstifter aber keineswegs gerecht wird. Denn das Ringen um die „wahre“ Religion und den Status einer Staatsreligion unter den frühen Sasaniden war lange Zeit offen, wobei sowohl Manichäismus als auch Zoroastrismus Chancen hatten, die Oberhand zu gewinnen. Es war dabei nicht nur ein religiöses Ringen, sondern zugleich ein politisches<sup>53</sup>, wobei der Zoroastrismus für einen iranisch-nationalen, der Manichäismus für einen multikulturellen Staat gestanden wäre. Šābuhr hat aus Staatsräson letzteres favorisiert, die Reihe seiner Nachfolger steuerte jedoch einen anderen Kurs, dem die „internationale“ Offenheit fehlte<sup>54</sup> und in dem für den Manichäismus kein Platz mehr war, so daß ein „nationaler“ Zoroastrismus an seine Stelle treten mußte.

#### Literaturverzeichnis

- Allberry, C.R.C.: A Manichaeon Psalm-Book. Part II, Stuttgart 1938.  
Back, M.: Die sassanidischen Staatsinschriften, Téhéran / Liège 1978 (= AcIr 18).  
Blum, G.G.: Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert, in: ZKG 91 (1980) 11–32.  
Böhlig, A.: Der Manichäismus, in: Die orientalischen Religionen im Römerreich, hrsg. v. M.J. Vermaseren, Leiden 1981, 436–458.

---

<sup>52</sup>Vgl. Hutter, Mani 56–58 für die weitere Ablehnung Manis im Zoroastrismus; siehe auch die ausführlichen Literaturangaben zur Widerlegung der manichäischen Religion bei Olsson, Refutations 273 Anm. 1.

<sup>53</sup>Vgl. Scott, Responses 456f und Gnoli, Idea 140.158.

<sup>54</sup>Nicht nur die Verfolgung fremder Religionen durch Kirdīr, sondern auch die Verfolgung der Christen als „Angehörige Roms“ unter Šābuhr II. läßt sich aus dieser politischen Einstellung erklären, vgl. Blum, Situation 24.28–30.

- Boyce, M.: A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Téhéran / Liège 1975 (= AcIr 9).
- Boyce, M.: Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, Totowa 1984.
- Boyce, M.: Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices, London 1979.
- Colditz, I.: Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen, in: AoF 14 (1987) 274–313.
- Duchesne-Guillemin, J.: Zoroastrian Religion, in: Cambridge History of Iran. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. by E. Yarshater, Cambridge 1983, 866–908.
- Funk, W.-P.: Zur Faksimileausgabe der koptischen Manichaica in der Chester-Beatty-Sammlung I, in: Or. 59 (1990) 524–541.
- Frye, R.N.: Two Iranian Notes, in: Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Leiden 1985 (= AcIr 24), 185–190.
- Gershevitch, I.: Appendix, in: IIJ 18 (1976) 75–82.
- Gignoux, P.: Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit: Ein Überblick, in: H. Koch / D.N. MacKenzie (Hg.): Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben, Berlin 1983 (= AMI Erg.Bd. 10), 253–266.
- Gignoux, P.: Der Großmagier Kirdīr und seine Reise in das Jenseits, in: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata, Téhéran / Liège 1984 (= AcIr 23), 191–206.
- Giversen, S.: The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. II: Homilies and Varia, Genève 1988.
- Gnoli, G.: The Idea of Iran. An Essay on its Origin, Rome 1989.
- Hinz, W.: Mani and Kardēr, in: La Persia nel Medioevo, Roma 1971 (= Accademia Nazionale dei Lincei, Anno 358, Quaderno 160), 485–499.

- Hutter, M.: Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditions-geschichtliche Analysen, in: K.M. Woschitz / M. Hutter / K. Prenner: Das manichäische Urdrama des Lichtes, Wien 1989, 153–236.
- Hutter, M.: Mani und die Sasaniden. Der iranisch-agnostische Synkretismus einer Weltreligion, Innsbruck 1988 (= Scientia 12).
- Hutter, M.: Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984, Wiesbaden 1992 (= StOR 21).
- Inslar, S.: The Gāthās of Zarathustra, Téhéran / Liège 1975 (= AcIr 8).
- Kessler, K.: Mani. Forschungen über die manichäische Religion. 1.Bd.: Voruntersuchungen und Quellen, Berlin 1889.
- Koenen, L. / Römer, C.: Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition, Opladen 1988.
- Lieu, J.M. / Lieu, S.N.C.: Mani and the Magians (?) — CMC 137–140, in: Tongerloo / Giversen, Manichaica 203–223.
- MacKenzie, D.N.: Mani's Šābuhragān, in: BSOAS 42 (1979) 500–534; II, in: BSOAS 43 (1980) 288–310.
- Mosig-Walburg, K.: Die frühen sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion, Frankfurt 1982.
- Müller, F.W.K.: Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II. Teil, Berlin 1904 (= APAW).
- Oerter, W.B.: Manichäische Frömmigkeit und Heilserwartung am Beispiel des 16. Thomaspsalms, in: P. Nagel (Hg.): Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, Halle/Saale 1979, 181–189.
- Olsson, T.: The Refutation of Manichaeae Doctrines in Dēnkard 3.200, in: Tongerloo / Giversen, Manichaica 273–283.

- Polotsky, H.J.: *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934.
- Rudolph, K.: *Mani und der Iran*, in: *Tongerloo / Giversen, Manichaica* 307–321.
- Russell, J.R.: *Kartīr and Mānī: A Shamanistic Model of their Conflict*, in: *Iranica Varia. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, Leiden 1990 (= *AcIr* 30), 180–193.
- Schaeder, H.H.: *Iranische Beiträge I*, Halle/Saale 1930.
- Scott, D.A.: *Manichaean Responses to Zoroastrianism*, in: *Rel.Stud.* 25 (1989) 435–457.
- Sims-Williams, N.: *The Sogdian Fragments in Leningrad*, in: *BSOAS* 44 (1981) 231–240.
- Sims-Williams, N.: *The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the Court of the Shahanshah*, in: *Aspects of Iranian Culture in Honor of Richard Nelson Frye*, Iowa 1992, 281–288 (= *Bulletin of the Asia Institute* 4 (1990)).
- Sims-Williams, N.: *The Sogdian Fragments of the British Library*, in: *IJ* 18 (1976) 43–82.
- Skjaervo, P.O.: *„Kirdīr’s Vision“: Translation and Analysis*, in: *AMI NF* 16 (1983) 269–306.
- Sundermann, W.: *Bruchstücke einer manichäischen Zarathustralegende*, in: *R. Schmitt / P.O. Skjaervo (Hg.): Studia Grammatica Iranica. Fs für Helmut Humbach*, München 1986, 461–482.
- Sundermann, W.: *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, in: *AoF* 6 (1979) 95–133.
- Sundermann, W.: *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin 1973 (= *BTT* 4).
- Sundermann, W.: *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I.*, in: *AoF* 13 (1986) 40–92; *II.*, in: *AoF* 13 (1986) 239–317; *III.*, in: *AoF* 14 (1987) 41–107.

- Sundermann, W.: Parthisch 'BŠW DG'N 'Die Täufer', in: AAH 25 (1977) 237–242.
- Sundermann, W.: Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin 1981 (= BTT 11).
- Sundermann, W.: Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis, in: AOH 24 (1971) 79–125.
- Tardieu, M.: La diffusion du Bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion Manichéen inédit, in: StIr 17 (1988) 153–182.
- Tongerloo, A. van / Giversen, S. (eds.): Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday, Lovanii 1991.
- Widengren, G.: Manichaeism and its Iranian Background, in: Cambridge History of Iran. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. by E. Yarshater, Cambridge 1983, 965–990.
- Widengren, G.: Die Religionen Irans, Stuttgart 1965.