

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Die frühe manichäische Mission unter Buddhisten im Ostiran” by Manfred Hutter

was originally published in

Zeitschrift für Religionswissenschaft 10 (2002), 19–32.

<https://doi.org/10.1515/0034.19>

This article is used by permission of [Publishing House De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Manfred Hutter

Die frühe manichäische Mission unter Buddhisten im Ostiran

Inhalt

Einer der ersten Schüler Manis, Mār Ammō, gehörte im dritten Viertel des 3. Jahrhunderts u. Z. zu den wichtigsten Missionaren des Manichäismus im Osten Irans, vor allem in Parthien und in der Margiane. In seinem Bemühen, den Manichäismus zu verbreiten, traf er in diesem Raum sowohl auf Zoroastrier, aber auch bereits auf Buddhisten. Als Konsequenz und in Nachahmung solch früher Kontakte zwischen Manichäismus und Buddhismus haben nachfolgende Manichäer im Ostiran bewusst buddhistische Ideen und Konzepte aufgegriffen, einerseits um dadurch Buddhisten für ihre Religion zu gewinnen, andererseits aber auch, um sich durch ein solches »buddhistisches Kleid des Manichäismus« zugleich vom Zoroastrismus und von den politischen Emissären des Sasanidenreiches abzusetzen. Während der Zoroastrismus nämlich auf Iraner beschränkt blieb, dienten die Anleihen am Buddhismus einer weiteren Universalisierung des Manichäismus, die diese Religion schon seit der Verkündigung Manis charakterisierte.

Die Zerstörung der Buddhastatuen in Bāmiyān durch die afghanische Tālibān-Regierung im März 2001 hat – wenngleich unter negativen Vorzeichen – punktuell in die öffentliche Erinnerung gerufen, dass im ostiranischen Kulturraum in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung vom indischen Subkontinent herkommend der Buddhismus einer der Kulturfaktoren war. Diese beiden Buddhastatuen – ursprünglich 38 beziehungsweise 55 Meter hoch – waren der augenscheinlichste Fixpunkt eines großangelegten Klosterkomplexes, der zwischen dem 4. und dem 6. Jahrhundert seine größte Blüte erlangte; in diesem Zeitraum sind die beiden Statuen, aber auch mehrere künstliche Felshöhlen und Wandmalereien entstanden.¹ Die schrittweise ab dem 8. Jahrhundert einsetzende Islamisierung des Bāmiyān-Tales führte zu stetem Rückgang des Buddhismus,² im 13. Jahrhundert wurde die

1 Vgl. den kurzen Überblick zur Geschichte der Monumente von Bāmiyān bei Z. Tarzi, »Bāmiyān. II. History and Monuments«, in: *Encyclopædia Iranica* 3, 1989, 658-660 sowie zu den Anfängen der europäischen Wiederentdeckung M. Mode, »Ein vergessener Anfang. Carl Ritter und die »Kolosse von Bamiyan««, in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 28/29, 1999, 88-111.

2 Siehe J.-U. Hartmann, »Die Verbreitung des indischen Buddhismus nach Afghanistan und Zentralasien«, in: H. Bechert u. a., *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart 2000 (= Religionen der Menschheit 24,1), 421-439, hier 436.

Stadt praktisch völlig von den Mongolen zerstört, so dass das buddhistische Leben verschwand. Die Statuen hingegen trotzten dem Zahn der Zeit und auch dem Kanonenbeschuss durch Aurangzeb beziehungsweise Nadir-Shāh im 17. beziehungsweise 18. Jahrhundert, so dass 1832 erstmals eine Beschreibung und Zeichnungen der Statuen in Europa veröffentlicht wurden, als eines der frühen Zeugnisse europäischer Wahrnehmung der ehemaligen Verbreitung des Buddhismus im ostiranischen und mittelasiatischen Raum.

Einigen Facetten des ostiranischen Buddhismus³ soll in diesem Beitrag nachgegangen werden. Unter Ostiran ist dabei jenes Gebiet zu verstehen, das sich nach heutiger Geographie etwa von der Provinz Chorasan in der Islamischen Republik Iran ostwärts über Afghanistan und Turkmenistan bis nach Uzbekistan erstreckt. Die legendarischen Anfänge der Verbreitung der Lehre Buddhas werden bis in die Lebzeiten des Religionsstifters zurückdatiert, da ein gewisser Kaufmann namens Bhallika, das heißt »der aus Balch / Baktrien«, einer der ersten Laienanhänger Buddhas in Bodhgaya geworden sein soll.⁴ Erste historisch verwertbare und zuverlässige Spuren, dass Buddhistisches ins iranische Blickfeld geraten ist, lassen jedoch erst einige Inschriften Aśokas erkennen.⁵ Deutlichere Hinweise setzen seit den Kuṣāṇa-Herrschern ab dem 1. Jahrhundert v. u. Z. ein, und die buddhistische Tradition hält den Kuṣāṇa-Herrscher Kaniška für einen der großen Förderer des Buddhismus, vergleichbar mit Aśoka aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. u. Z. Zwar ist der Beginn der Kaniška-Ära nach wie vor chronologisch nicht endgültig festgelegt,⁶ so dass auch die historische Fixierung des buddhistischen Vordringens nach Ostiran mit Unschärfen behaftet bleiben muss. Doch ist unstrittig, dass der Weg des Buddhismus aus Nordwestindien nach Ostiran entlang des Verkehrsweges von Taxila über Bāmiyān und Balch bis nach Termez an der heutigen uzbekisch-afghanischen Grenze geführt hat, wobei Hinayāna-Schulen einen gewissen Überhang darstellen, wie auf Grund von Handschriftenfunden rekonstruierbar ist.⁷ Der baktrische Raum blieb auch nach dem Ende der Kuṣāṇa-Periode zentral für den Buddhismus im Ostiran, wobei zwar auch die westlich anschließende Margiane sowie Parthien buddhistische Gemeinden kennen, doch war hier quantitativ der

3 Für einen systematischen Überblick zum iranischen Buddhismus allgemein vgl. z. B. R. E. Emmerick, »Buddhism among Iranian Peoples«, in: E. Yarshater (Hg.), *The Cambridge History of Iran. Vol. 3/2: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge 1983, 949-964; ders., »Buddhism among Iranian Peoples. I. In Pre-Islamic Times«, in: *Encyclopædia Iranica* 4, 1990, 492-496; ferner B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia*, Delhi 1987, 89-104, B. A. Litvinsky, *Die Geschichte des Buddhismus in Ostturkestan*, Wiesbaden 1999 (= *Studies in Oriental Religions* 44), 1-16, J.-U. Hartmann, »Die Verbreitung...«, 421-439 sowie M. Hutter, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001, 84-86.

4 B. N. Puri, *Buddhism...*, 90.

5 Vgl. R. E. Emmerick, »Buddhism...«, 950; ferner B. N. Puri, *Buddhism...*, 90; J.-U. Hartmann, »Die Verbreitung...«, 423 f.

6 Nach H. Kulke; D. Rothermund, *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*, München 1998, 104 f. beginnt diese Ära im Jahr 78 u. Z., nach A. D. Bivar, »The History of Eastern Iran«, in: E. Yarshater (Hg.), *The Cambridge History of Iran. Vol. 3/1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge 1983, 181-231, v. a. 225 ff. (vgl. auch R. E. Emmerick, »Buddhism...«, 954) hingegen erst im Jahr 128.

7 R. E. Emmerick, »Buddhism... In Pre-Islamic Times...«, 493; vgl. auch J.-U. Hartmann, »Die Verbreitung...«, 426 f.

Zoroastrismus – mit seinen verschiedenen lokalen Ausprägungen, die es nicht erlauben, von einem einheitlichen »Staatszoroastrismus« unter den Sasaniden zu sprechen⁸ – weiter verbreitet.

Trotz des Ost-West-Gefälles der abnehmenden Verbreitung des Buddhismus im Ostiran, auf den seit der Mitte des 3. Jahrhunderts u. Z. der sich vom Westiran ostwärts verbreitende Manichäismus traf, soll hier einerseits nach den historischen Möglichkeiten des Zusammentreffens dieser beiden Religionen vom späten 3. bis etwa ins 6./7. Jahrhundert besonders in Parthien, der Margiane und in Baktrien gefragt werden, andererseits nach den Konsequenzen, die manichäische Missionare daraus für die Verkündigung ihrer Religion gezogen haben.

1. Manichäische Mission im buddhistischen Ostiran

Der Religionsstifter Mani (216-276) hat sich selbst nicht in besonderem Ausmaße missionarisch im buddhistischen Ostiran betätigt, allerdings könnte ein fragmentarischer parthischer Bericht eines manichäischen Lehrers aus Marw, der Mani während dessen Gefangenschaft besuchte, eventuell auf eine Missionsreise Manis bis nach Marw im heutigen Turkmenistan Bezug nehmen.⁹ Dieser Lehrer beschreibt darin auch seine eigene Missionstätigkeit in diesem Raum und bezeichnet in diesem Zusammenhang Mani als Buddha, was nicht nur deswegen sinnvoll ist, weil Buddha in der »Prophetologie«¹⁰ Manis einen wichtigen Platz eingenommen hat, sondern auch deswegen, weil der Buddhismus bereits zu Lebzeiten Manis in dieser nordostiranischen Stadt nachweisbar ist. Die Hauptperson für die manichäische Mission in diesem ostiranischen Bereich ist Mār Ammō, dessen Tätigkeit auf Grund früher kirchengeschichtlicher Texte in mittelpersischer und parthischer Sprache sowie einer jüngeren sogdischen Bearbeitung relativ gut nachvollziehbar ist.¹¹ Mār Ammō, der der parthischen Sprache und Schrift mächtig war, beginnt seine Tätigkeit gemeinsam mit dem Prinzen Ardašān sowie Schreibern und einem Buchmaler in Abaršahr, das heißt in Großraum von Nišāpūr in Chorasan, wobei

8 Dies betont etwa zu Recht Sh. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994.

9 W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin 1981 (= Berliner Turfantexte 11), 124 für den parthischen Text M 502d, Z. 1. In der Überschrift des ebenfalls zu dieser Handschrift gehörenden Fragments M 1118 wird Mani als Buddha bezeichnet.

10 Für die wichtigsten Stellen, in denen Buddha als Vorgänger Manis genannt wird, vgl. z. B. M. Tardieu, »La diffusion du Bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un kephalaion manichéen inédit«, in: *Studia Iranica* 17, 1988, 153-182, hier 166-168.

11 Die mittelpersische Version (M 2) ist durch die Publikation von F. C. Andreas; W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II*, Berlin 1933, v. a. 11-15 (Neudruck in W. B. Henning, *Selected Papers I*, Leiden 1977 [= Acta Iranica 14], 199-203) seit langem bekannt. W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte...*, 18-34 (parthisch) bzw. 34-54 (sogdisch) hat die weiteren Versionen dieser manichäischen Missionsgeschichte vorgelegt.

diese Mission anscheinend weiter bis nach Marw im parthischen Gebiet östlich des Kaspischen Meeres geführt hat.¹²

1.1. Mār Ammō, Parthien und die Margiane

Dass Mār Ammō – und andere aus dem Westiran kommende Missionare – dabei neben zoroastrischen auch buddhistische Ansprechpartner gefunden haben können, legt zunächst der archäologische Befund nahe. In der Margiane und in Parthien hatte der Buddhismus während der parthischen Zeit im 1. oder 2. Jahrhundert u. Z. mancherorts Eingang gefunden, eventuell im Gefolge der in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts geschehenen politischen Verselbstständigung der Margiane gegenüber Parthien.¹³ Der Ausgrabungsbefund von Gyaurkala bei Marw gestattet gewisse Einblicke in die lokale Religionsgeschichte. Der Zoroastrismus war hier bereits seit der Partherzeit die dominierende Religion, was unter den Sasaniden andauert hat,¹⁴ wobei dieser westiranische Kultureinfluss noch in der sasanidischen Spätzeit durch Münzfunde aus der Regierungszeit Khosrau I. in der Mitte des 6. Jahrhunderts bezeugt ist, die allerdings im buddhistischen Stupa geborgen wurden.¹⁵ Die manichäische Mission in Marw kann daher primär in diesem Kontext gesehen werden, indem Mani seine Religion im ganzen iranischen Bereich verbreiten wollte – als Aktualisierung der Religion seines »Vorgängers« Zarathustra. Man sollte dabei jedoch nicht übersehen, dass in Marw-Gyaurkala seit dem 2. Jahrhundert eine buddhistische Gemeinde existiert hat, wie die Überreste eines Klosters und eines auf einer 13 mal 13 Meter großen Plattform errichteten Stupa zeigen, vor dem eine Buddhastatue stand.¹⁶ Das Ende der buddhistischen Anlagen von Gyaurkala datiert aus dem 5. Jahrhundert, wobei zuvor einige buddhistische Texte ver-

12 Zur Geographie vgl. H. Gaube, »Abaršahr«, in: *Encyclopædia Iranica* 1, 1985, 67 sowie F. C. Andreas; W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica II...*, 13. – Marw (mry) dürfte in der sogdischen Version M 18220, Z. 432 (W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte...*, 41) zu ergänzen sein. Die detaillierte Aufzählung der Begleiter Manis zeigt, dass es sich hierbei um eine planmäßige Missionstätigkeit handelt, die entsprechend vorbereitet gewesen ist, durch die Unterstützung von Schreibern und einem Buchmaler die neue Religion in ästhetisch ansprechender Form einem gebildeten Zielpublikum darzulegen; wie Mani selbst wendet sich auch diese frühe Missionsphase an Oberschichten. Zu den Zielgruppen früher manichäischer Mission vgl. jüngst I. Colditz, *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer*, Wiesbaden 2000 (= *Iranica* 5), 34-36.

13 Vgl. B. J. Stawiskij, *Die Völker Mittelasiens im Lichte ihrer Kunstdenkmäler. Archäologische Reise durch die Geschichte Alt-Mittelasiens (Vom Paläolithikum bis zur Islamischen Eroberung)*, Bonn 1982, 109; ferner M. Tardieu, »La diffusion...«, 174 sowie B. N. Puri, *Buddhism...*, 97.

14 Vgl. z. B. V. M. Masson, *Das Land der tausend Städte. Baktrien, Choresmien, Margiane, Parthien, Sogdien. Ausgrabungen in der südlichen Sowjetunion*, Wiesbaden 1987, 162. Man sollte allerdings – im Gegensatz zu B. J. Stavisky, »The Fate of Buddhism in Middle Asia in the Light of Archaeological Data«, in: *Silk Road Art and Archaeology* 3, 1993/94, 112-142, hier 128 – nicht von einem »canonical Zoroastrianism« sprechen.

15 Vgl. B. J. Stavisky, »The Fate...«, 118, B. A. Litvinsky, *Die Geschichte...*, 13.

16 Zum archäologischen Befund siehe B. J. Stavisky, »The Fate...«, 117 f. Dass man diesen Befund aber nicht flächendeckend für die Margiane verallgemeinern darf, betont zu Recht R. E. Emmerick, »Buddhism...«, 957.

steckt werden konnten, entweder um sie dadurch vor Schändung zu bewahren oder um sie analog zu Reliquien unmittelbar vor der Zerstörung der Stätte zu verbergen. Der archäologische Befund des Umlandes von Marw ist dabei sicherlich nicht ausreichend, um daraus auf einen über größere Flächen dominierenden Buddhismus in der Margiane zwischen dem 2. und dem 5. Jahrhundert zu schließen, doch die Anwesenheit von Buddhisten in Gyaurkala darf bei der Frage nach der manichäischen Mission in diesem Raum nicht gänzlich außer Acht bleiben.

Der manichäisch-sogdische kirchengeschichtliche Text M 18220 trägt – vor allem in der sogdischen Version – diesem buddhistischen Umfeld in Marw durchaus Rechnung. Denn nicht nur Mār Ammōs Predigt in Marw »legte des Lichtapostels Buddhaschaft vollkommen dar«,¹⁷ sondern auch Mani selbst wird in diesem Text mit den »totenerweckenden Buddhas« verglichen, die auf die Welt herabsteigen, um ihre Schüler an verschiedene Orte auszusenden.¹⁸ Dass Marw ein von Mār Ammō etablierter früher Stützpunkt der manichäischen Mission in Ostiran war, geht weiters aus der parthischen Handschrift M 5815 hervor; auf ihr ist einerseits ein Brief eines hochrangigen manichäischen Gemeindevorstehers von Marw an Mār Ammō erhalten, woraus wir unter anderem Kenntnis von einer weiteren manichäischen Gemeinde in Zamb (heute: Karkhi) am linken Oxusufer, rund 400 km von Marw entfernt, erhalten. Für unsere Fragestellung jedoch noch interessanter ist der zweite auf dieser Handschrift erhaltene Text: Es handelt sich dabei um einen fiktiven parthischen Brief Manis an Mār Ammō, der aus dem 7. Jahrhundert stammen dürfte¹⁹, das heißt zwar hinsichtlich seiner Historizität fragwürdig ist, aber dennoch indirekt Licht auf die buddhistische Umgebung in Marw wirft. Denn formal orientiert sich ein Teil des Briefes an buddhistischen Jātakas, indem zwischen Mani, Mār Ammō und dem Dämon Akundag eine ähnliche Analogie hergestellt werden kann wie in Jātakas zwischen Buddha, (s)einem Jünger und einem Widersacher.²⁰ Ferner ist die Verwendung einer Fülle von buddhistischen Begriffen in diesem späten Brief auffallend, der zwar nichts direkt über eine frühe Berührung Mār Ammōs mit dem Buddhismus auszusagen vermag, aber treffend illustrieren kann, wie die von Mār Ammō initiierten Impulse fortgesetzt wurden.

Ein Aspekt der Missionstätigkeit Mār Ammōs im buddhistischen Kontext ist aus der Missionsgeschichte noch hervorzuheben: Als er an die Grenze von Chorasān gelangt, wird er vom weiblichen Grenzgeist zunächst gehindert, das Land zu

17 W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte...*, 41, Z. 437-38.

18 W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte...*, 40, Z. 422-25.

19 Der Brief sollte wohl die Sichtweise der zentralasiatischen Dīnāwariya in Samarkand stärken. – Für die Edition des Textes siehe M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden 1975 (= *Acta Iranica* 9), 51 f., Nr. r, für eine Übersetzung H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco 1993, 259.

20 Vgl. zuletzt P. O. Skjærvø, »Venus and the Buddha, or how many steps to nirvāṇa? Some Buddhist elements in Manichaean literature«, in: P. Vavrousek (Hg.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*, Praha 1994, 239-254, bes. 240 f.; ferner W. Sundermann, »Manichaeism Meets Buddhism. The Problem of Buddhist Influence on Manichaeism«, in: P. Kieffer-Pülz; J.-U. Hartmann (Hg.), *Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, Swisttal-Odendorf 1997, 647-656, hier 652. – H.-J. Klimkeit, *Gnosis...*, 259 ist jedoch bezüglich des buddhistischen Konnexes skeptisch.

betreten; die mittelpersische und die parthische Version dieser Missionsgeschichte sind in so enger Übereinstimmung, dass hierin eine frühe Überlieferung vorliegen dürfte. Mār Ammō charakterisiert seine Religion dabei wie folgt:

»Jener Geist sagte: Was für eine Religion ist es, die du bringst? – Ich sprach: Fleisch und Wein verzehren wir nicht. Von Frauen halten wir uns fern. – [Jener] sprach: In meinem Reich gibt es schon genug solche [...] wie du!«²¹

Diese Antwort, dass es in Parthien und Chorasan viele Personen gäbe, die derartige propagieren, ist zwar allgemein, doch kann man durch ein Ausschlussverfahren vielleicht einen Schritt weiter kommen: Diese drei Enthaltungsregeln, die Mār Ammō formuliert, sind Teil der Vorschriften für die Lebensführung manichäischer Electi,²² deren Anwesenheit jedoch zum Zeitpunkt der Mission Mār Ammō in Chorasan noch kaum anzunehmen ist; aus inhaltlichen Gründen scheiden auch Zoroastrier als Vertreter einer solchen Lebensführung aus, da weder Ehelosigkeit noch Fleischverzicht eine charakteristische Rolle in zoroastrischer Ethik spielen. Insofern mag es nahe liegen, dass man hier zumindest eine Anspielung auf die Präsenz von Hinayāna-Buddhisten sehen kann; denn drei der fünf buddhistischen *śīlā*²³ entsprechen am ehesten den drei von Mār Ammō genannten Merkmalen seiner Religionen, nämlich das Verbot des Tötens, das im Hinayāna-Buddhismus zwar nicht ausschließlich, aber tendenziell auch als Verbot des Fleischgenusses interpretiert wurde, ferner das Verbot unerlaubten sexuellen Verkehrs und das Verbot von Rauschtrank. Insofern scheint es mir durchaus denkbar zu sein, dass der Hinweis, dass in Chorasan bereits Anhänger einer Religion vorhanden sind, die sich des Fleisches, des Weines und der Frauen enthalten, Buddhisten im – prospektiven – Missionsgebiet Mār Ammōs meint.

Abgesehen von Marw beziehungsweise Gyaurkala, worauf vorhin hingewiesen wurde, bietet der archäologische Befund kaum stichhaltiges Material für die weitere Existenz von buddhistischen Anlagen im engeren Bereich Parthiens und – im Unterschied zu den allerdings jüngeren sogdischen Texten – gibt es auch keine buddhistische Überlieferung in parthischer Sprache. Jedoch verwenden manichäisch-parthische Texte seit dem 3. Jahrhundert buddhistische Terminologie, wobei die Manichäer diesen Wortschatz wahrscheinlich von parthischen Buddhisten übernommen haben. Als weiteres – indirektes – Indiz für die Existenz eines parthischen Buddhismus kann man auch an jene chinesischen Traditionen erinnern, die sich auf die Übersetzungstätigkeit von Parthern zur Schaffung chinesischer buddhistischer Texte beziehen, wobei an erster Stelle An Shigao (zwischen 141 und

21 M 2 I v i 6-14 bei F. C. Andreas; W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica II...*, 13; vgl. auch W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte...*, 27.

22 Vgl. zu ethischen Vorschriften, die die Electi befolgen müssen, den Überblick zu den einschlägigen Quellen bei N. Sims-Williams, »The Manichean Commandments. A Survey of the Sources«, in: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden 1985 (= *Acta Iranica* 25), 573-582.

23 Vgl. auch M. Hutter, *Das ewige Rad...*, 216 f., 227 f.

etwa 180) und An Hsüan (um 181) mit ihrem Wirken in Luoyang zu nennen sind.²⁴ Aber auch weitere Übersetzer von buddhistischen Texten ins Chinesische, die in unterschiedlichen Listen genannt werden, lassen indirekt einen Rückschluss auf die Verbreitung des Buddhismus in Parthien zu; so werden in einer Liste von 87 buddhistischen Übersetzern, die zwischen 67 und 420 in China tätig waren, beispielsweise sieben als Parther, 21 allgemein aus dem »Westen« und sieben weitere als aus Kabul stammend genannt, eine andere Liste mit insgesamt 43 Übersetzern aus der Zeit zwischen 420 und 550 zählt zehn Übersetzer aus Kabul beziehungsweise aus dem Westen auf.²⁵

1.2. Buddhismus in Kuṣāṇa im Blickfeld des Manichäismus

Die in der zweiten Hälfte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts veröffentlichten koptischen Kephalaia-Texte aus Dublin dürften im Unterschied zu den Berliner Kephalaia-Texten stärker an dem Wirken Mār Ammōs und der östlichen Verbreitung des Manichäismus interessiert sein, während die Berliner Kephalaia-Texte den Akzent auf das westliche Wirken von Mār Addā legen.²⁶ Ein kurzer Abschnitt²⁷ beschreibt das geographische Auftreten von Manis Vorgängern: Zarathustra in Persien, Buddha in Indien und Kuṣāṇa, wobei dessen Nachfolger Aurentēs und Pkedellos diese Tätigkeit in »Parthien und in der Mitte der Welt« fortgesetzt haben, sowie schließlich Jesus im Westen. M. Tardieu²⁸ konnte darlegen, dass diese Zeilen über den Buddhismus treffend die Kenntnis des frühen Manichäismus über die Tätigkeit parthischer Missionare bis nach China zur Verbreitung des Buddhismus widerspiegeln; ferner formuliert er die stimmige Vermutung, dass dies deswegen im Kontext des »Kommens der früheren Apostel« so detailliert berichtet wurde, weil die buddhistische Mission auch Vorbild für die manichäischen Verkünder im ostiranischen Raum (in Baktrien und Kuṣāṇa) gewesen ist. Wie weit sich dabei die manichäische Mission der ersten Generationen über Ostiran erstreckt hat, lässt sich nicht exakt sagen; unsicher bleibt, ob sie bis in die Gegend von Balch vorgedrungen ist.²⁹

Unbestritten ist, dass auch in Baktrien das Nebeneinander von Buddhisten und Manichäern wohl schon im 4. Jahrhundert angenommen werden kann. Die ältesten

24 E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden 1972, 32-34; zu An Shigao und seiner Familie siehe auch A. Forte, *The hostage An Shigao and his offspring. An Iranian family in China*, Kyoto 1995. – Vgl. ferner M. Tardieu, »La diffusion...«, 175; B. N. Puri, *Buddhism...*, 97 f.; B. A. Litvinsky, *Die Geschichte...*, 4.21-23.

25 B. N. Puri, *Buddhism...*, 87 f.; vgl. ferner B. A. Litvinsky, *Die Geschichte...*, 24 f.

26 G. Gnoli, »Remarks on a Manichaean Kephalaion of Dublin«, in: *Bulletin of the Asia Institute* 4, 1990, 37-40, hier 37; vgl. ferner M. Tardieu, »La diffusion...«, 160 f. und bes. 181 f.

27 S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. 1: Facsimile Edition*, Genf 1986, 299; vgl. auch die Übersetzung der einschlägigen Zeilen bei M. Tardieu, »La diffusion...«, 163 f.

28 M. Tardieu, »La diffusion...«, 169-76.

29 Dies vermutet – jedoch ohne ausreichende quellenmäßige Stützung – R. E. Emmerick, »Buddhism...«, 960; ders., »Buddhism... In Pre-Islamic Times...«, 494.

eindeutigen Spuren für die Anwesenheit von Buddhisten reichen bis in das 1. Jahrhundert v. u. Z. zurück, wobei vor allem der Ausgrabungsort Karatepe am nord-westlichen Stadtrand von Termez zu nennen ist. Eine starke buddhistische Präsenz ist besonders für das 2. bis 4. Jahrhundert feststellbar:³⁰ Aus dieser Zeit stammt ein großer Gebäudekomplex, der drei Höfe umschlossen hat; in dem am nördlichsten gelegenen Hof befindet sich auch ein kleiner Stupa. Die Anlage kann als Kloster interpretiert werden, womit korrespondiert, dass kleine, in den anstehenden Sandstein gegrabene Kammern die Funktion von Mönchszellen erfüllt haben.³¹ Ferner wurden hier zwei buddhistische Höhlentempel aus dieser Zeit entdeckt. Auffallend an den Grundrissen der buddhistischen Anlagen ist dabei, dass sie sich architektonisch nicht an indischen Vorbildern, sondern stärker an der kultischen Architektur des Vorderen Orients orientieren. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts endet nach dem Ausweis der archäologischen Funde die buddhistische Blüte, und es kommt zu einem Überhandnehmen des zoroastrisch-iranischen Einflusses.³² Als weiterer baktrischer Ort mit nennenswerten buddhistischen Funden ist die rund 18 km von Termez entfernt am Oxus gelegene Siedlung Airtam zu nennen. Der Großteil der archäologischen buddhistischen Hinterlassenschaft ist ins 2. bis 5. Jahrhundert zu datieren; es konnten die Existenz eines buddhistischen Heiligtums, unter anderem mit Musikerdarstellungen als Ausdruck indischer, mythologisch begründeter Musiktheorie, aber auch ein im Vergleich mit Karatepe kleinerer Stupa sowie eine Klosteranlage nachgewiesen werden.³³ – Resümierend lässt sich durchaus feststellen, dass der Buddhismus in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends u. Z. im nördlichen Baktrien durchaus eine ansehnliche Verbreitung³⁴ erfahren hat, wobei die herrschende Dynastie der Kuṣāṇa-Periode diese Religion patroniert hat.

Die Aussage im vorhin genannten manichäischen koptischen Kephalaion, dass Buddhas Wirken in Kuṣāṇa verbreitet war, ist nicht nur zutreffend, sondern diese Detailkenntnis kann auch als Indiz für die mögliche Anwesenheit von Manichäern in Baktrien gelten. Auch weitere manichäische Texte³⁵ machen die Existenz baktrischer Manichäer wahrscheinlich. Ein wichtiges Argument dazu liefert der schon genannte »Aurentēs« als einer der Nachfolger Buddhas. Dass der »Name« Aurentēs letztlich auf den buddhistischen Sanskrit-Terminus *arhant*- zurückgeht, ist seit

30 Einen Überblick zu den archäologischen Forschungen in Karatepe bieten B. J. Stawiskij, *Die Völker Mittelasiens...*, 99; B. J. Staviskii; T. Mkrtychev, »Qara-Tepe in Old Termez. On the History of the Monument«, in: *Bulletin of the Asia Institute* 10, 1996, 219-232; vgl. auch F. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris 1984, 133 f.

31 Vgl. auch V. M. Masson, *Das Land...*, 90.

32 Vgl. F. Grenet, *Les pratiques funéraires...*, 20. Allerdings lässt sich keine Zerstörung auf Grund der sasanidischen Ostexpansion feststellen, sondern der Niedergang – und der Wandel – von Karatepe hat nach B. J. Staviskii; T. Mkrtychev, »Qara-Tepe...«, 225 f. interne politische und ökonomische Ursache gehabt.

33 Vgl. für den Ausgrabungsbefund die Zusammenstellung von G. A. Pugachenkova, »The Buddhist Monuments of Airtam«, in: *Silk Road Art and Archaeology* 2, 1991/92, 23-41; ferner B. J. Stawiskij, *Die Völker Mittelasiens...*, 93; V. M. Masson, *Das Land...*, 90.

34 Vgl. den Überblick zu weiteren kleineren Fundstätten bei B. J. Stavisky, »The Fate...«, 115-117.

35 Bislang gibt es jedoch keine archäologischen Funde in Baktrien, die die Anwesenheit von Manichäern in diesem Gebiet bezeugen würden.

Langem bekannt, doch hat erst jüngst N. Sims-Williams überzeugend die lautliche Form – und damit auch den Überlieferungsweg, der religionsgeschichtliche Rückschlüsse erlaubt – zu analysieren vermocht.³⁶ Der in der koptischen Schrift als *aur-*wiedergegebene Anlaut ist das Ergebnis der Metathese von *-rh-* zu *-hr-*, eine Metathese, die durch die mittelpersische Wiedergabe *'hryndws* beziehungsweise die alttürkische Form *'hryntws* gestützt wird.³⁷ Auf Grund fortschreitender besserer Kenntnis der Lautverhältnisse des ostmitteliranischen Baktrischen hat N. Sims-Williams nunmehr deutlich gemacht, dass die koptische Schreibung *arentēs* als exakte Wiedergabe einer baktrischen Lautform **αορεντο* anzusehen ist, weil die baktrische Schrift den phonetischen Wert /*hr/* durch *op* (beziehungsweise *up*) wiedergibt. Für den Religionshistoriker ergibt sich daraus, dass Manichäer im Ostiran noch am Ende des 3. oder zu Beginn des 4. Jahrhunderts das baktrisch-buddhistische Wort **αορεντο* kennengelernt haben müssen, da sonst sein Auftauchen in den koptischen Kephalaia-Texten nicht chronologisch zu erklären ist. Zugleich ist aber dieses Wort ein weiterer Hinweis auf die Begegnung des Manichäismus mit einem buddhistischen Umfeld in Baktrien. Mit dieser philologisch begründeten Erkenntnis bleibt nun auch das – bislang noch nicht endgültig veröffentlichte³⁸ – baktrisch-manichäische Textstück nicht mehr vollkommen isoliert bezüglich der Vertrautheit der Manichäer mit der baktrischen Sprache und – so kann man indirekt erschließen – auch der baktrisch-buddhistischen Religionswelt.

2. Konsequenzen für den Manichäismus

Dass der Manichäismus selbst bereits in seiner frühen Phase die Fähigkeit besessen hat, verschiedene religiöse Vorstellungen für die eigene Verkündigung zu adaptieren, ist bekannt, wobei nicht nur der Pluralismus von Religionen, Sprachen und ethnischen Gemeinschaften im mesopotamischen Raum als Ausgangspunkt der Tätigkeit Manis dafür den Hintergrund liefert, sondern auch Manis Lebensgeschichte selbst – mit seiner Jugend bei den Elkasaiten, seiner Reise nach Nordwestindien, seinem Wirken am sasanidischen Herrscherhaus³⁹ – spiegelt die Begegnung mit unterschiedlichen Milieus wider. Insofern ist es verständlich, dass bereits Mani selbst auch buddhistisches Gedankengut adaptiert hat. Deutlicher fassbar, und mei-

36 N. Sims-Williams, »Aurentēs«, in: R. E. Emmerick; W. Sundermann; P. Zieme (Hg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin 2000, 560-563.

37 Dies hat schon A. van Tongerloo, »Light, more Light...«, in: A. van Tongerloo; S. Giversen (Hg.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leuven 1991, 371-378, hier 372 mit Anm. 4 richtig erkannt; vgl. auch G. Gnoli, »Remarks...«, 38. Beide Ausgangsarbeiten sind jedoch auf Grund der neuen Erkenntnisse durch Sims-Williams weiterführend zu modifizieren.

38 Vgl. I. Gershevitch, »The Bactrian Fragment in Manichaean Script«, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 28, 1983, 273-280.

39 I. Colditz, *Zur Sozialterminologie...*, 33 nennt als häufigste Kontaktpersonen Manis »sasanidische Könige, lokale Herrscher, Fürsten und Kleinkönige, Vertreter des hohen und niederen Adels, Würdenträger und königliche Beamte«.

nes Erachtens für die weitere Geschichte des Manichäismus in Ostiran und danach anschließend in Zentralasien ungleich wesentlicher, ist aber die mit Mār Ammō einsetzende »Buddhisierung« von Teilen des östlichen Manichäismus. Denn Mār Ammōs Rolle für die Integration buddhistischer Elemente in die manichäische Verkündung muss in dieser Hinsicht höher bewertet werden als der Indienaufenthalt – und eventuell eine Reise nach Marw – von Mani selbst.⁴⁰ Einen gut fassbaren Niederschlag findet diese frühe Berührung mit buddhistischer Umgebung in der Tatsache, dass bereits parthisch-manichäische Texte des 3. Jahrhunderts die Übernahme buddhistischer Termini zeigen, so zum Beispiel einschlägige Begriffe wie *prnybr-* »sterben«, *prnybr'n* »Tod, Nirvāṇa« (M 104; M 5569) oder *pwnwnd* »verdienstvoll« (M 132); Wörter, die im 4. Jahrhundert Eingang ins manichäische Textcorpus gefunden haben, sind unter anderen *bwt* »Buddha« (M 6) oder *mwxš* »Erlösung« (M 5).⁴¹ Dass auch einzelne Manichäer Namen tragen, deren eines Element buddhistischen Ursprungs ist, zeigen etwa Beispiele wie parthisch *Darm-puhr* »Sohn des Dharma« oder der westmitteliranische Name *Butān-zādag* »Sohn der Buddhas«; eine exakte Datierung dieser Namen ist allerdings schwierig.⁴²

Die Frage, die man nun ausgehend von solchen Beobachtungen des Kontaktes zwischen Manichäismus und Buddhismus stellen kann, ist dabei, ob buddhistische Elemente lediglich eine äußere Firnis darstellen, die zu Missionszwecken von den Manichäern aufgegriffen wurden, oder ob dadurch der Manichäismus im buddhistischen Umfeld tiefer berührt worden ist. Ein wesentlicher Punkt im Kontakt des Manichäismus mit dem Buddhismus ist dabei, wie unlängst W. Sundermann in einem Beitrag zur Frage buddhistischen Einflusses auf den Manichäismus hervorgehoben hat, dass sich kein manichäischer Text ausfindig machen lässt, der polemisch auf den Buddhismus Bezug nimmt;⁴³ dies ist umso bemerkenswerter, wenn man in vergleichender Perspektive daran denkt, dass Mani und seine Nachfolger zwar durchaus analog zur Kontaktnahme mit Buddhisten auch christliche und zoroastrische Vorstellungen rezipierten, aber auch klare Polemik gegen diese Religionen formulierten.⁴⁴ Die manichäische »Reaktion« auf den ostiranischen Buddhismus war anders gelagert, denn man näherte sich der »fremden« Religion des Buddhismus mit der Fähigkeit, die Form der eigenen Verkündung der fremden Umgebung angemessen zu verändern. Bildlich darf man davon sprechen, dass dies durch die – innerweltliche – Anwendung jener »geschickten Mittel und Weisheit«

40 Vgl. H.-J. Klimkeit, *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*, Opladen 1986, 28; M. Tardieu, »La diffusion...«, 180.

41 N. Sims-Williams, »Indian Elements in Parthian and Sogdian«, in: K. Röhrborn; W. Veenker (Hg.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposiums vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*, Wiesbaden 1983, 132-141, bes. 133, 139 f.

42 W. Sundermann, »Iranische Personennamen der Manichäer«, in: *Die Sprache* 36 (1994 [1996]) 244-270, hier 256, 261.

43 W. Sundermann, »Manichaeism Meets Buddhism...«, 650. Eine recht detaillierte Zusammenstellung buddhistischer Übernahmen im Manichäismus bietet ferner H.-J. Klimkeit, *Die Begegnung...*, 28-44.

44 Vgl. etwa die drei polemischen Hymnen – gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus, gegen zoroastrische Lehrinhalte und gegen Markions System – im mittelpersischen Text M 28; vgl. dazu die Edition von P. O. Skjærvø, »The Manichean Polemical Hymns in M 28 I. A Review Article«, in: *Bulletin of the Asia Institute* 9. 1995, 239-255.

(*'bc'r'n 'wd xrd*) möglich wurde, die Buddha die Seele nach dem manichäischen Text M 42 lehrte. Mit einer solchen Formulierung⁴⁵ nimmt der parthische Text wohl auf das im Mahāyāna-Buddhismus voll entfaltete Konzept der »Geschicklichkeit der Mittel« (*upāyakaśalya*) Bezug, die zur Erlösung führen.⁴⁶

Ein Beispiel, wie sich manichäische Autoren dieser geschickten Mittel bedienen, ist etwa die Darstellung Manis als Maitreya. Mit Mani – so der missionarische Anspruch – ist der buddhistisch erwartete zukünftige Heilsbringer Maitreya bereits erschienen. Dies drücken mehrere Texte aus, wovon hier nur einige wichtige Passagen rekapituliert werden sollen.⁴⁷ Der genannte parthische Text M 42 behandelt die früheren Apostel und deren von ihren Widersachern verfälschten Religion; über den Buddhismus heißt es darin:

»Das Leiden wich von mir zu jener Zeit, als ich durch den Buddha Śākyamuni [beruhigt] war. Er öffnete das Tor der Erlösung für die glücklichen Seelen, die er unter den Indern erlöste.

Wegen der (geschickten) Mittel und Weisheit, die du vom Buddha empfangen hast, beneidete Devadatta dich, die große Jungfrau. Als jener (Buddha) ins Nirvāṇa einging, befahl er dir: Erwarte hier den Maitreya!«⁴⁸

Hier ist davon die Rede, dass der Buddhismus durch Buddhas Vetter Devadatta⁴⁹ geschädigt wurde, aber durch die zukünftige Heilsgestalt des Maitreya wird die Religion wiederum zu ihrer unverfälschten Form zurückgebracht werden. Andere Stellen sind noch aufschlussreicher dafür, in welcher Weise der Manichäismus auf die buddhistische Präsenz im ostiranischen Umfeld reagiert. Die Bemahymnen (M 801; M 5779) bringen zum Ausdruck, dass in Mani nun der zukünftige Buddha in die Welt gekommen ist; dabei heißt es unter anderem:

»Vom Paradies wurde das Tor geöffnet und Freude überkam uns: der Gebieter Maitreya ist gekommen, Mār Mani, der Herr, zu einem neuen Bema. Buddha Maitreya ist gekommen, Mār Mani, der Apostel: er brachte den ›Sieg‹ dem gerechten Gott. Verehrung will ich dir darbringen, Gott! Erlass meine Sünden, erlöse meine Seele, führe mich hinauf zum Neuen Paradies.«⁵⁰

45 Auch das chinesische »Kompendium der Lehren und Regeln Manis, des Buddha des Lichts« aus dem Jahr 731 betont, dass Mani sechzig Jahre lang seine Verkündigung durch die »Geschicklichkeit (der Wahl) der Mittel« erfolgreich durchführen konnte; vgl. H. Schmidt-Glinter, *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden 1987 (= *Studies in Oriental Religions* 14), 70.

46 Vgl. H.-J. Klimkeit, *Die Begegnung...*, 26 f.; P. O. Skjærvø, »Venus and the Buddha...«, 242.

47 Vgl. dazu im Detail M. Hutter, »Mani als Maitreya«, in: W. Gantke; K. Hoheisel; W. Klein (Hg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, Wiesbaden 2002 (= *Studies in Oriental Religions* 49), 111-119.

48 M. Boyce, *A Reader...*, 171 f., Nr. dc 8-9; vgl. die Übersetzung bei H.-J. Klimkeit, *Gnosis...*, 125.

49 So die überzeugende Deutung durch P. O. Skjærvø, »Venus and the Buddha...«, 242 f.

50 W. B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlin 1936, 19-21 (Neudruck in W. B. Henning, *Selected Papers I*, Leiden 1977 [= *Acta Iranica* 14], 433-35); zum Text siehe auch M. Boyce, *A Reader...*, 154, Nr. cu 7.14 sowie die Übersetzung bei H.-J. Klimkeit, *Gnosis...*, 134.

Die eschatologischen Erwartungen des Buddhismus sind jetzt in Mani bereits erfüllt, so dass Mani als Maitreya zugleich Objekt der liturgischen Anrufung wird, damit er die Seelen seiner Anhänger aus dem Kreislauf von Wiedergeburt und Wiedertod errette. Ein eschatologischer alttürkischer Text lässt keinen Zweifel über das manichäische Selbstverständnis offen: Am Ende der Zeit werden alle fünf Arten von Lebewesen in Gottes Sprache den wahren Maitreya Buddha loben und preisen (TM 161).⁵¹ Die Adaption der buddhistischen Heilsgestalt »Maitreya« als Heilsgestalt im iranischen Manichäismus ist dabei zweifellos ein gelungenes Beispiel für die Wahl der »geschickten Mittel«, womit die manichäischen Missionare ihre Religion erfolgreich »dolmetschten«. Als »Dolmetscher der Religion«⁵² (M 38) tragen sie wohl nicht nur – vordergründig – der praktischen Notwendigkeit Rechnung, die Lehrverkündigung auf Grund der missionarischen Ausbreitung der Religion in verschiedene Sprachen zu übersetzen, sondern über die reelle Vielfalt der Sprachen hinaus ist der »Dolmetscher« zugleich Symbol dafür, dass die Missionare ihre Religion in ein fremdes Gedankengut übersetzen und umsetzen mussten.

Dies geschah erfolgreich durch Anleihen an der buddhistischen Vorstellungswelt, wobei noch gefragt werden kann, weshalb Polemik in diesem Kontext ausgeblieben ist und damit eine andere Missionsstrategie gewählt wurde, als dies bei der zoroastrischen Expansion der Fall war. Dass sich die manichäischen Missionare – mit ihrer »iranischen« Religion – auch an die sasanidischen Oberschicht im Ostiran gewendet haben, ist klar, wobei die iranischen Elemente des Manichäismus, die in der Verkündigung in den zentralen Bereichen des Sasanidenreiches akzentuiert wurden, gegenüber der sasanidischen Beamtenschicht sicherlich auch im Ostiran im Mittelpunkt gestanden haben. Allerdings sind es meiner Ansicht nach drei Faktoren, die gegenüber der Verkündigung unter der buddhistischen Bevölkerung in diesem Raum eine andere Missionsstrategie erforderlich machten, wodurch sich die manichäische Mission auch von der zoroastrischen unterscheidet.

(a) Auch wenn man in der Mitte des 3. oder im 4. Jahrhundert keineswegs von einem dogmatisch einheitlichen Zoroastrismus innerhalb des Sasanidenreiches sprechen kann, hat es sich dabei um eine iranische Religion gehandelt, die sich zwar der Konversion einzelner Personen oder Gruppen nicht grundsätzlich verschloss, aber das Interesse von zoroastrischer Mission wurde primär dann aktuell, wenn es galt, Glaubensabtrünnige zu re-konvertieren beziehungsweise aktive Missionsversuche anderer Religionen zu unterbinden. Diese »defensive« Methode lässt sich vor allem in der – den manichäischen Missionaren grosso modo kontemporären – Religionspolitik Kerdērs entnehmen, der sich in seinen Inschriften rühmt, nicht nur zoroastrische Heiligtümer wiedererrichtet zu haben, sondern auch eine Politik der Verfolgung nicht-zoroastrischer Religionen praktiziert hat.⁵³ Auch

51 Vgl. dazu P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, Berlin 1975 (= Berliner Turfantexte 5), 40. Solche manichäische Ansprüche sind jedoch nicht völlig unwidersprochen geblieben, wie etwa TM 180 zeigt, wenn Manichäer, die Mani als den »wahren Maitreya Buddha« (*kirtü mitri burxan*) ansehen, sich gegen einen »falschen Maitreya Buddha« (*igid mitri burxan*) behaupten müssen, vgl. P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte...*, 42.

52 Vgl. I. Colditz, *Zur Sozialterminologie...*, 285.

53 Vgl. M. Hutter, »Manichaeism in the Early Sasanian Empire«, in: *Numen* 40, 1993, 2-15, bes. 7-10.

wenn die gelegentlich geäußerte Vermutung, dass die Zerstörung der buddhistischen Anlagen von Gyaurkala Folge dieser Religionspolitik Kerdērs gewesen sei, sich auf Grund neuer archäologischer Funde und Erkenntnisse als unhaltbar erwiesen hat,⁵⁴ haben Kerdērs Aktivitäten die Verbreitung des Buddhismus in Gebiete weiter westlich von Marw behindert, so dass es ein konfliktuöses Aufeinandertreffen einer »iranischen« und einer »indischen« Religion im Ostiran gegeben hat.

(b) Dem Iran-bezogenen Blickwinkel des zoroastrischen Expansionskonzeptes steht ein universelles Missionskonzept des Manichäismus entgegen,⁵⁵ was den Manichäismus einerseits aus Sicht der zoroastrischen Priesterschaft nicht nur zu einer »un-iranischen« und daher zu bekämpfenden Religion machte, andererseits aber auch »offensive« Missionsaktivitäten außerhalb iranischer Bevölkerungsschichten erforderte. Dieser universellen Verkündigung Manis trägt das Konzept, dass Mani die Lehren seiner Vorgänger neu (und unverfälscht) wiederbringt, genauso Rechnung wie die Möglichkeit, sich bewusst an – in unserem Beispielfall Ostiran – buddhistische Ausdrucksformen anzulehnen, um die eigene Botschaft den Zuhörern so zu vermitteln, dass sie zu »Hörern« (*auditores*) dieser Religion werden.

(c) Die fehlende Polemik gegenüber dem Buddhismus erklärt sich aus diesen beiden Faktoren: Sie fördert nicht nur den Werbeaspekt für die eigene Religion unter Buddhisten, deren Lehrelemente zum Teil – zumindest äußerlich – positiv aufgegriffen werden, sondern dadurch konnten sich die westiranischen Manichäer positiv gegenüber den ebenfalls westiranischen Zoroastriern absetzen. Dadurch blieben manichäische Missionare (trotz ihrer Herkunft aus dem Sasanidenreich) von anderen Emissären des Sasanidenreiches unterscheidbar, die den politischen (und religiösen) Einfluss in den Osten auszubreiten hatten. Insofern wirken hier interne und externe Gründe zusammen, um die manichäische Missionsstrategie in der buddhistischen Umgebung zu formen – nämlich indem der religionsinterne Universalismus durch die lokal-zeitgeschichtlichen Bedingungen dahingehend konkretisiert wurde, dass die Bezugnahmen auf den Buddhismus nicht nur der »Universalität« Rechnung tragen, sondern dass sie zugleich ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber der konkurrierenden (und die Manichäer zeitweilig auch verfolgenden) zoroastrischen Religionspolitik darzustellen vermögen.

Damit ergibt sich folgendes Resümee für die Ausbreitung des Manichäismus im buddhistisch-ostiranischen Raum: Die buddhistischen Anleihen in westmitteliranischen Texten der ersten Generationen nach Mani spiegeln die Tatsache wider, dass manichäische Missionare im parthischen und baktrischen Raum nicht nur auf Buddhisten als Zielgruppe der Verkündigung gestoßen sind, sondern sie sind zugleich Ergebnis des Versuches, durch die Bezugnahme auf Buddhistisches die manichäische Lehrverkündigung von dem ebenfalls in diesem Raum verbreiteten und durch die sasanidische Expansionspolitik auch geförderten Zoroastrismus zu unterschei-

54 Vgl. dafür – auch mit Hinweis auf Literatur zu den überholten älteren Schlussfolgerungen – F. Grenet, *Les pratiques funéraires...*, 20 f.; B. J. Stavisky, »Buddhist Monuments of Central Asia and the Sasanians«, in: *Bulletin of the Asia Institute* 4, 1990, 167-170.

55 M. Hutter, *Manichaeism...*, 10-12.

den. Als zweiter Unterscheidungsfaktor gegenüber zoroastrischen Lehren, zu denen die eigene Verkündigung der Manichäer unübersehbare Anklänge aufweist, diente die polemische Abgrenzung gegenüber dem Zoroastrismus, dem man die Verfälschung der »reinen Lehre Zarathustras« vorwerfen konnte.⁵⁶ Ein analoges inhaltliches Naheverhältnis hatte der Manichäismus gegenüber dem Buddhismus nicht, so dass aus manichäischer Sicht auch keine die eigene Position »sichernde« Polemik notwendig war. Vielmehr konnte man sich unbefangen buddhistischer Bilder bedienen, um durch die Aufnahme solche Bilder Angehörigen von buddhistischen Gemeinden in der Verkündigung einen Schritt – als passende »Wahl der Mittel« – entgegenzukommen. Diese »Missionsmethode« war im Spannungsfeld zwischen Manichäismus, Zoroastrismus und Buddhismus im Ostiran zunächst tragfähig und konnte zum Erfolg des Manichäismus beitragen. Jedoch vollzog sich im weiteren Verlauf der manichäischen Geschichte in Zentralasien ein bemerkenswerter Wandel, indem die fortschreitende »Buddhisierung« des Manichäismus in Zentralasien in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends zu einem Identitätsverlust führte;⁵⁷ dadurch waren manichäische Gruppen nicht mehr eindeutig von buddhistischen Gemeinschaften unterscheidbar, was letztlich zu einem internen Faktor des Verschwindens dieser Religion geworden ist, ehe auch der Buddhismus über weite Strecken vom Islam abgelöst worden ist.

56 Die Funktion von Polemik, sich gegen eine Religion mit inhaltlich vergleichbaren Aussagen abzugrenzen, kann auch die Argumentation manichäischer anti-christlicher bzw. christlicher anti-manichäischer Texte erklären; in beiden Fällen trägt die polemische Distanzierung von der jeweils »anderen« Religion dazu bei, die beanspruchte eigene »Rechtgläubigkeit« hervorzuheben.

57 Einige Überlegungen zu diesem Prozess habe ich schon vor längerem zusammengestellt, vgl. M. Hutter, »Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 43, 1991, 289-304.