

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditionsgeschichtliche Analysen”* by Manfred Hutter

was originally published in

*Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten* by Manfred Hutter / Karl M. Woschitz / Karl Prenner (Eds.), Wien: Herder 1989, 153-236.

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## **Teil 2**

# **DAS ERLÖSUNGSGESCHEHEN IM MANICHÄISCH-IRANISCHEN MYTHOS**

**Motiv- und traditionsgeschichtliche  
Analysen**

**Manfred Hutter**



# Inhaltsverzeichnis

1.	Die literaturgeschichtlichen Probleme der mythologischen Überlieferung .....	157
2.	Die Fesselung des Lichtes in der Materie. Der Ansatz zur Erlösung von Welt und Mensch .....	165
2.1.	Der uranfängliche Kampf und die Kosmogonie .....	166
2.2.	Das Mythologem der „Verführung der Archonten“ .....	171
3.	Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen .....	181
3.1.	Die Menschenschöpfung durch die Dämonin Āz .....	181
3.2.	Die Rettung und Erweckung des Menschen .....	189
3.3.	Die Bedeutung der manichäischen Ethik für die Erlösung ....	201
4.	Die kosmische Erlösung im großen Gericht und Feuer .....	211
4.1.	Einige literaturgeschichtliche Beobachtungen zum Šābuhragān und zur koptischen Homilie vom Großen Krieg .....	211
4.2.	Frašegird — die Wiederherstellung des ursprünglichen Heilszustandes .....	218
5.	Manis gnostischer Mythos im iranischen Kleid .....	227
6.	Literaturverzeichnis .....	231



# Kapitel 1

## DIE LITERATURGESCHICHTLICHEN PROBLEME DER MYTHOLOGISCHEN ÜBERLIEFERUNG: DAS ŠABUHRAGĀN UND VERWANDTE TEXTE

Als Ausgangspunkt unserer Untersuchung zur manichäischen Anthropologie und Erlösungslehre, wie sie uns speziell aus dem iranischen Bereich bezeugt sind, hat die Frage zu stehen, ob es möglich ist, Texte ausfindig zu machen, die direkt auf Mani selbst zurückgehen. Konkret sind dabei jene mittelpersischen (mp.) Texte ins Auge zu fassen, die aus Manis Begegnung mit Šābuhr resultieren. Obwohl sein Auftreten im Sasanidenreich, seine religionspolitische Tolerierung unter Šābuhr sowie seine Verfolgung unter Wahrām hier nicht weiter nachzuzeichnen sind, wissen wir, daß Mani bald nach Šābuhrs Regierungsantritt mit dem Herrscher zusammenkommen und ihm dabei im Rahmen verschiedener Audienzen seine Lehre systematisch darbieten konnte.<sup>1</sup> Die daraus folgende Tolerierung des Propheten von seiten des Königs und die damit verbundene Sympathie des Herrschers für den Propheten ist für die weitere Entwicklung des Manichäismus im iranischen Raum von Bedeutung. Im Rahmen dieser Begegnungen zwischen Mani und dem Herrscher wurde Šābuhr über die Grundzüge der manichäischen Lehre informiert, wobei diese Lehre im Šābuhragān (Šb.), d. h. in der Šābuhr gewidmeten Schrift,<sup>2</sup> vorliegt. Wie wir aus dem Kanon der von Mani selbst verfaßten Werke wissen,<sup>3</sup> ist das Šb. die einzige Schrift Manis, die er in mp. Sprache abgefaßt hat.<sup>4</sup> Daraus ergibt sich, daß das Šb. unter den erhaltenen iranischen Texten zum Manichäismus das höchste Alter aufweisen kann und praktisch die *ipsissima vox* des Propheten wiedergibt. Eine präzise absolute Datierung ist nicht möglich, doch konnte *W. Henning*<sup>5</sup> darlegen, daß der astronomische Abschnitt M 7980f ursprünglich entstanden sein muß, als das persische Neujahr mit dem Herbstäquinoktium zusammengefallen ist, woraus sich der Zeitraum zwischen den Jahren 235 und 238,

---

1 Manis Verhältnis zu den sasanidischen Herrschern ist zuletzt dargestellt bei *Hutter, Mani 16-31, für die Begegnung mit Šābuhr* vgl. bes. 21.24.

2 *Sundermann, Studien I, 82* mit Anm. 171.

3 Vgl. etwa die Aufzählung der manichäischen Schriften bei *Ort, Mani 107-111* oder *Boyce, Writings 1196-1201*.

4 Dies ist die *opinio communis*, die letztlich auf die Mitteilung bei an-Nadīm zurückgeht übersetzt nach *Adam, Texte 8*; arab. Text bei *Taqizadeh/Širāzi, Mani 161*): „Von Mani (stammen) sieben Bücher, ein persisches und sechs syrische, im syrischen Dialekt.“ *Boyce, Writings 1196* meint hingegen, daß Mani das Šb. in seiner Jugend ursprünglich in Aramäisch abgefaßt und von dort ins Mp. übersetzt habe. Daraus läßt sich auch der etwas ungewöhnliche Stil des Mp. im Šb. erklären.

5 *Henning, Henochbuch 32f*, worin auch gezeigt wird, daß der Text im 7. Jahrhundert eine Überarbeitung erfahren hat; als Grundstock des ursprünglichen Textes arbeitete *Nyberg, Texte 77* die bei *Boyce, Reader 69f* als Nr. y 27.30-34 wiedergegebenen Abschnitte heraus.

also noch die Regierung Ardaxšīrs, ergibt.<sup>6</sup> Dieser Abschnitt des Textes muß somit als das früheste (iranische) Werk Manis angesehen werden. Insofern ist es m. E. methodisch naheliegend, sich für die Darstellung der iranischen Form des Manichäismus primär<sup>7</sup> auf die zum Šb. zu rechnenden Texte zu berufen.

Im Mittelpunkt unserer Ausführungen werden daher folgende Texte stehen:<sup>8</sup> Sicher dem Šb. zugehörig ist nach Ausweis der Überschrift der Text M 470ff, der bereits in der Frühzeit der Erforschung der iranischen manichäischen Texte durch *F. W. K. Müller* teilweise veröffentlicht wurde,<sup>9</sup> aber erst vor etwa einem Jahrzehnt seine endgültige Bearbeitung und Edition durch *D. N. MacKenzie* erfahren hat.<sup>10</sup> Ebenfalls zum Šb. gehört der Text M 49, wobei *W. Sundermann* weitere Fragmente dieser Handschrift identifizieren konnte.<sup>11</sup> Wahrscheinlich darf man aber auch folgende Texte kosmogonischen Inhalts dieser Schrift Manis zuordnen: Die Fragmente M 7980-84, die bereits von *F. C. Andreas/W. Henning*<sup>12</sup> veröffentlicht wurden und für die *W. Sundermann*<sup>13</sup> in M 506 einen Paralleltext identifizieren konnte. Wahrscheinlich ist auch der ebenfalls bereits von *F. W. K. Müller*<sup>14</sup> publizierte Text M 98/99 zu nennen, für den *M. Boyce* im Anschluß an *W. Henning* vorschlägt, daß er M 7980-84 ohne größere Lücke unmittelbar vorangeht.<sup>15</sup> Eventuell darf auch das sehr kleine Fragment M 299a, worin eine Reihe von Manis Vorgängern aufgezählt wird, dem Beginn des Šb. zugeordnet werden.<sup>16</sup> Der Beweis, daß die eben genannten Texte tatsächlich einem einzigen literarischen Werk angehören, konnte bisher nicht erbracht werden. Allerdings gibt es eine Reihe von Indizien verschiedenster Art, die die enge Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit dieser Texte aufzeigen. Insofern scheint es mir gerechtfertigt zu sein, vorderhand diese Texte gemeinsam zu behandeln. Denn unbeschadet der Frage, ob die kosmogonischen Texte tatsächlich zum Šb. gehören oder nicht, darf als sicher gelten, daß M 7980-84 und M 98/99 direkt auf ein Werk von Mani selbst zurück-

---

6 Siehe aber auch die Skepsis von *Sundermann*, Namen 110f, der eine genaue zeitliche Fixierung der Texte ablehnt und nur den Schluß zieht, daß der Text zu Lebzeiten Manis verfaßt worden ist.

7 Obwohl das Šb. die einzige auf Mani selbst zurückgehende mp. Schrift ist, gibt es mitteliranische kosmogonische bzw. eschatologische Texte, die ebenfalls von Mani stammen, aber nur mehr in überarbeiteter oder übersetzter Form vorliegen, vgl. etwa M 2 II bei *Boyce*, Reader 84-87 oder die bei *Sundermann*, Parabeltexte 41-54 edierten mp. und parth. Fragmente einer Kosmogonie.

8 Die in Frage kommenden Texte sind zuletzt bei *Sundermann*, Studien II, 315 und *Ders.*, Texte 92 aufgelistet. Zur Systematisierung und Identifizierung iran. Texte, die eine mit M beginnende Signatur haben, siehe *Boyce*, Catalogue.

9 *Müller*, Handschriftenreste II, 11-25.

10 *MacKenzie*, Šābuhragān.

11 *Sundermann*, Texte 94-98, Nr. 5.2.-5.6.

12 *Andreas/Henning*, Manichaica I; vgl. jetzt auch die teilweise Neuedition von *Boyce*, Reader 63-76, Nr. y 7ff.

13 *Sundermann*, Parabeltexte 68f, Nr. 16.

14 *Müller*, Handschriftenreste II, 37-43.

15 *Boyce*, Catalogue 8.133; vgl. für die Neuedition *Dies.*, Reader 60-62, Nr. y 1-6.

16 Vgl. *Sundermann*, Studien I, 83 Anm. 178; Text bei *Henning*, Henochnbuch 27f.

gehen.<sup>17</sup> Das auffälligste terminologische Element, das die Zusammengehörigkeit dieser Texte nahelegt, ist die Verwendung von Namen. Wie *W. Sundermann* gezeigt hat, überwiegen im Šb. und in den kosmologischen Texten die Benennungen, die durch Identifizierung mit mythischen Gestalten der mazdayasnischen Religion entstehen. Insofern ist die Terminologie dieser Texte weitgehend an zoroastrische Terminologie angeglichen, mit der Konsequenz, daß die manichäische Lehre in dieser Form äußerlich ein zoroastrisches Gepräge erhält und dadurch für den iranischen Kulturkreis vorderhand ihre Fremdheit verliert. Die Adaptierung des Textes nach solchen Mustern ist im Šb., mit dem sich Mani an den Sasanidenherrscher wendet, sehr verständlich. Da auch die kosmologischen Texte die gleichen Benennungen bringen, scheint es plausibel, diesen Texten denselben Sitz im Leben zuzuweisen, nämlich eine Audienz bei Šābuhr, oder anders ausgedrückt, diese Texte ebenfalls zum Šb. zu rechnen.<sup>18</sup>

Weitere Indizien für die Zusammengehörigkeit dieser Texte darf man m. E. aus der arabischen Überlieferung heranziehen. Mehrere arabische Autoren berichten immer wieder vom Šb. bzw. zitieren sogar daraus, so daß man aufgrund dieser arabischen Zitate wenigstens einen — wenn auch sehr unvollständigen — Einblick gewinnt, was alles einmal dem Šb. angehört hat.<sup>19</sup> Aus al-Bīrūnī erfahren wir über den Anfang des Šb., daß darin das „Kommen der einzelnen Gesandten“ im Laufe der Geschichte beschrieben wurde: Buddha nach Indien, Zarathustra nach Iran, Jesus in den Westen, und als letzte Offenbarung die des Mani in Babylon.<sup>20</sup> Al-Ya‘qūbī zählt Manis Schriften auf, wobei er als Inhalt des Šb. folgendes angibt: Darin wird die reine und die mit den Dämonen der Finsternis vermischte Seele beschrieben, weiters gibt es darin kosmogonische Aussagen.<sup>21</sup> Auch Šahrastānī kennt in seinen Hinweisen auf das Šb. die Vorstellung, daß Mani in einer langen Reihe von Propheten als letzter auftritt, weiters ist bei ihm interessant, daß er von der unbegrenzten Lichtwelt weiß, die nur an einer Seite durch die Welt der Finsternis begrenzt wird, und daß der Lichtkönig inmitten seiner Lichtwelt wohnt. Schließlich sei es aber zur Vermischung der Gegensätze, sowohl der physischen als auch der ethischen, gekommen.<sup>22</sup> Ibn al-Murtadā, der als Schriften Manis das Evangelium und das Šb. nennt, leider ohne in seinen Zitaten diese beiden Werke eindeutig zu trennen, spricht ebenfalls vom König der Lichtwelt, der inmitten des Lichtes wohnt, und von der Lichtwelt, die nur an einer Seite durch die Welt des Feindes, der Finsternis, begrenzt wird. Ibn al-Murtadā ist insofern von Interesse, als er den ganzen Mythos vom Fall des Lichtes bis hin zur endgültigen Befreiung

17 Vgl. *Sundermann*, Namen 97 Anm. 10, worin jene Literatur genannt ist, in der die Zusammengehörigkeit der Texte ausgesprochen wird.

18 Vgl. dazu auch *Sundermann*, Namen 101.106.

19 Vgl. die Zusammenstellung der arabischen Quellen zum Šb. bei *Kessler*, Mani 180-191 und *Alfaric*, *Ecritures* II, 48-54; für die Analyse ist auf *Colpe*, *Manichäismus* passim zu verweisen.

20 Übersetzung bei *Kessler*, Mani 316f; arab. Text bei *Taqizadeh/Šīrāzī*, Mani 204.

21 Übersetzung bei *Kessler*, Mani 328f; Text bei *Taqizadeh/Šīrāzī*, Mani 104; vgl. ferner *Adam*, *Texte* 6 sowie *Henning*, *Fehler* 86f.

22 Vgl. *Kessler*, Mani 191.342f; arab. Text bei *Taqizadeh/Šīrāzī*, Mani 244.

der Lichtteile in einem großen Feuer am Ende der Welt wiedergibt.<sup>23</sup> Ausführlich berichtet auch Ibn an-Nadīm über Manis Jugend und über seine Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie, wobei er in seinem Buchkatalog auch das Šb. nennt. Die Wiedergabe seines kosmogonischen Mythos mit dem Kampf zwischen Licht und Finsternis bis hin zur Vernichtung der Finsternis im 1468 Jahre dauernden Weltenbrand, die an-Nadīm in einem Erzählfaden bietet, deckt sich allerdings nicht mit dem, was er in seinem Buchkatalog als Inhalt des Šb. angibt. Die drei Kapitel über die „Auflösung der Hörer, Auflösung der Erwählten, Auflösung der Sünder“ decken nämlich nur jenen Teil des Mythos ab, der von der endgültigen Trennung zwischen Licht und Finsternis spricht.<sup>24</sup> — Fragt man nach dem Quellenwert dieser arabischen Überlieferungen, so darf man sich den Ergebnissen von C. Colpe anschließen, der nachweisen konnte, daß für einen Großteil von an-Nadīms Mitteilungen über den Manichäismus Abū ‘Isā al-Warrāq, ein unabhängiger, später zum Manichäismus neigender Religionsphilosoph aus dem 9. Jahrhundert,<sup>25</sup> als Gewährsmann gelten darf. Als Argumente, daß Abū ‘Isā das Šb. kennt und exakt überliefert, nennt C. Colpe folgende:<sup>26</sup> a) die enge Verbindung zwischen Kosmogonie und Eschatologie, wobei der kosmogonische Abschnitt ebenfalls klare Parallelen zur iranischen Überlieferung zeigt.<sup>27</sup> b) die Tatsache, daß die Dauer des Weltenbrandes mit 1468 Jahren im Šb. und in der arabischen Tradition exakt überliefert wird und M 470 beinahe wörtlich im Fihrist bei an-Nadīm, der auf Abū ‘Isā zurückgeht, wiedergegeben ist. c) Von den fünf Söhnen des Lebendigen Geistes sind bei Abū ‘Isā nur Atlas und Splenditenens genannt, diejenigen, die Himmel und Erde von unten und oben halten, was gut mit der Funktion des Atlas im M 472 korreliert. — Was die Überlieferung des Šb. bei al-Ya‘qūbī, Ibn al-Murtadā und Šahrastānī betrifft, so darf man sagen, daß auch sie ihre Kenntnisse der Manichäerschrift des Abū ‘Isā verdanken.<sup>28</sup> Diejenigen arabischen Traditionen, die nicht auf Abū ‘Isā beruhen, lassen sich z. T. ebenfalls auf den iranischen Bereich zurückführen, so daß auch hierin wertvolle und zuverlässige Überlieferungen des manichäischen Mythos gesehen werden dürfen.<sup>29</sup>

Versucht man nun, aufgrund dieser arabischen Zitate den ungefähren Inhalt des Šb. wiederzugeben, so erhält man etwa folgenden Rahmen: Das 1. Kapitel des Šb. handelt vom „Kommen der Apostel“. Darin stellt sich Mani in eine Reihe mit anderen Propheten, d. h. er legitimiert sein religiöses Auftreten, und gleichzeitig wird dadurch der Anspruch seiner Verkündi-

23 Vgl. Kessler, Mani 350-354; arab. Text bei Taqizadeh/Širāzī, Mani 299-301.

24 Zu an-Nadīm vgl. Kessler, Mani 180ff sowie Flügel, Mani 103 und Dodge, Fihrist II, 797f, wo der Buchkatalog (arab. Text bei Taqizadeh/Širāzī, Mani 161) genannt ist; der Mythos bei Kessler, Mani 386-393; Flügel, Mani 86-90 und in neuer Übersetzung bei Dodge, Fihrist II, 777-783.

25 Colpe, Manichäismus 191.

26 Colpe, Manichäismus 218-220.

27 Colpe, Manichäismus 66.234.

28 Colpe, Manichäismus 245.

29 Vgl. Colpe, Manichäismus 234-236 für an-Nadīm, 239 für al-Bīrūnī.

gung sichtbar: Er ist derjenige, der die wahre Religion, die bereits seit Uranbeginn der Welt verkündet wurde, wieder in wahrer Form den Menschen mitteilt.<sup>30</sup> Die dem Propheten von seinem Gefährten, dem *Syzygos*, mitgeteilte Lehre ist es, die ihn in seinem prophetischen Wirken beflügelt. Von den iranischen Originaltexten des Šb. sind hier M 49 sowie die weiteren dieser Handschrift zugehörigen Fragmente zu nennen, die zuletzt *W. Sundermann* ediert hat.<sup>31</sup> — Nach diesem Einleitungskapitel dürften m. E. diejenigen Texte anzuordnen sein, in denen Mani seinen kosmogonischen und anthropogonischen Mythos erzählt, beginnend mit dem Sturz des Lichtes in die Finsternis und der Vermischung des Guten mit dem Bösen, wie man aus den arabischen Quellen kombinieren kann. Iranischerseits ist uns dieser Mythos im Text M 98/99 und in dem gleich daran anschließenden Text M 7980-84 erhalten, wobei aber gesagt werden muß, daß diese beiden Texte nicht derselben Handschrift entstammen und sich auch nicht überlappen. Innerhalb der Kosmogonie ist dabei noch der Text M 506 zu nennen, der als Paralleltext die astronomischen Erscheinungen gleich wie in M 7981 II beschreibt. Ebenfalls in diesem Zusammenhang darf wohl die syrische Überlieferung der manichäischen Mythologie, wie sie Theodor bar Kōnai im 11. Buch seiner Scholien bietet,<sup>32</sup> genannt werden. Denn *H. H. Schaeder*<sup>33</sup> konnte nachweisen, daß hierin als Original eine Lehrschrift Manis zugrundeliegt, die zwar gekürzt, aber sonst exakt wiedergegeben ist. — Im Schlußteil des Šb. legt Mani seine Eschatologie vor, worauf die arabische Überlieferung in an-Nadīms Fihrist al-‘ulūm verweist, wo als drei Teile des Šb. die Kapitel über die Auflösung der Hörer, Erwählten und Sünder genannt sind. Ebenfalls diesem Schlußkapitel des Textes gehört die Erzählung von der endgültigen Läuterung des Lichtes von der Finsternis in einem lang andauernden Weltenbrand an. Dieser Schlußteil ist uns in den iranischen Quellen wiederum gut in den Texten M 470ff überliefert, die das Gericht über Gute und Böse, den Endkampf zwischen Licht und Finsternis und die endgültige Besiegung der Finsternis beschreiben, wodurch das Endheil analog zum ursprünglichen Heilszustand wieder erreicht wird. M. E. darf dieses Ende als Schlüssel dafür gelten, den mythologischen Part der Weltentstehung ebenfalls dem Šb. zuzuweisen. Denn die endgültige Trennung von Licht und Finsternis, d. h. die Wiederherstellung des unvermischten Zustandes als Ziel verlangt m. E. im Erzählzusammenhang direkt die Kosmologie als Vorspann, in der berichtet wurde, weshalb Licht und Finsternis vermischt wurden und weshalb die Erlösung notwendig wurde. Daß nach manichäischer Auffassung die Weltschöpfung eng mit der Eschatologie verbunden ist, klingt auch in der zoroastrischen Widerlegung des Manichäismus, dem Škand-Gumānīg Wizār, an. Mani lehrt, heißt es dort, drei Zeitepochen: den Zustand, in dem die zwei Prin-

30 Vgl. zu Manis Sendungsbewußtsein und zu seinem Anspruch, der Vollender der Religion zu sein, *Hutter*, Mani 49-53.

31 *Sundermann*, Texte 92ff.

32 Siehe dazu die ausführliche Bearbeitung durch *Cumont*, Recherches I, 7-49; dt. Übersetzung bei *Adam*, Texte 15-23 und *Böhlig*, Gnosis 103-108.

33 *Schaeder*, Lehren 263-266.

zipien unvermischt waren, den Zustand der Mischung und schließlich den Endzustand der Trennung von Licht und Finsternis.<sup>34</sup> — Insofern glaube ich, daß man die Lehre Manis, wie sie dem Sasanidenherrscher Šābuhr dargelegt wurde, in der eben geschilderten Weise rekonstruieren darf, d. h. alle genannten Texte aus inhaltlichen Gründen dem Šb. zuzuweisen hat, auch wenn der strikte literaturgeschichtliche Beweis dieser Textzusammenstellung derzeit (noch) nicht möglich ist.

Aufgrund der großen Bedeutung, die das Šb. als direktes Zeugnis der Lehre Manis hat, mag es angebracht sein, hier noch kurz die weite Verbreitung dieses Werkes zu skizzieren, obwohl dies eigentlich über den Rahmen unserer Thematik hinausgeht. Man kann sagen, daß dieses Werk im ganzen östlichen Manichäismus sehr große Bedeutung und Beliebtheit erfahren hat, wie die gute und weite Verbreitung zeigt. Überlieferungsgeschichtlich ist dabei zu bemerken, daß die mp. Texte des Šb., soweit sie erhalten sind, sehr gut bezeugt sind und auch dort, wo mehrere Handschriften existieren, eine exakte und sorgfältige Überlieferung bezeugen.<sup>35</sup> Innerhalb des iranischen Sprachraums sind dabei die parth. Versionen des Šb. zu erwähnen. Wenn M 98/99 wirklich diesem Werk zugehört, so darf hier der parth. Text M 183<sup>36</sup> genannt werden, der über weite Strecken eine Parallele zu M 98 darstellt. Auch für das kleine parth. Fragment M 5651, das von der Wirksamkeit des Paargenossen zugunsten Manis berichtet, hat *Sundermann* die Vermutung geäußert, daß es ebenfalls einer parth. Version des Šb. angehört.<sup>37</sup> Für die inneriranische Überlieferung des Šb. sind diese parth. Texte insofern interessant, als sie keine wörtliche Übersetzung, sondern eine Paraphrasierung/Adaptierung des mp. Originals darstellen.<sup>38</sup> — Weiter in den Osten führen uns die alttürkischen Šb.-Texte. Ähnlich wie im Parthischen und im Chinesischen ist das Šb. hier lediglich unter seinem Sachtitel „Die beiden (großen) Prinzipien“ bezeugt, wahrscheinlich deshalb, weil „Šābuhragān“ als Titel zu wenig aussagekräftig oder nicht verständlich war.<sup>39</sup> In den Resten des „Buches von den beiden Prinzipien“ (*İki yildiz nom*) darf man eine türkische Version des Šb. sehen.<sup>40</sup> — Im chinesischen Manichäismus ist das Werk ebenfalls unter dem Sachtitel „Die zwei Prinzipien“ bekannt. Im Kanon der manichäischen Schriften, wie er uns im „Kompendium der Lehren und Regeln Manis, des Buddhas des Lichts“<sup>41</sup> bezeugt ist, lesen wir von der „Tafel der großen zwei Prinzipien“ (*Ta erh-tsung t'u*).<sup>42</sup> Weiters

34 ŠGW 16,4-6; vgl. *de Menasce*, Škand-Gumānik 252.

35 Vgl. *Sundermann*, Studien II, 316, woraus hervorgeht, daß der ursprüngliche Text wohl in großer Treue bewahrt wurde; diese Texttreue schließt allerdings eine spätere Interpolation im kosmogonischen Text M 7980f, die aus dem 7. Jahrhundert stammt, nicht aus, ebd. 316 mit weiterer Literatur.

36 Ediert bei *Sundermann*, Parabeltexte 61-64, Nr. 11.

37 Vgl. *Sundermann*, Studien I, 84, sowie *Ders.*, Texte 98f, Nr. 6 für die Edition.

38 *Sundermann*, Studien II, 316.

39 Vgl. *Haloun/Henning*, Compendium 210 Anm. 10.

40 Vgl. *von Gabain*, Literaturen 222.226 mit weiterer Literatur; ferner *Sundermann*, Studien I, 84. Die in Frage kommenden Texte sind ediert von *LeCoq*, Manichaica I, 23-25.30.

41 *Haloun/Henning*, Compendium 193f.

42 *Schmidt-Glitzner*, Manichaica 73; vgl. ferner 160 mit weiterer Literatur.

erfahren wir, daß ein gewisser Mihr-Ormuzd von der Kaiserin Wu (684—704) zu einer Audienz empfangen wurde und in China das „Buch der zwei Prinzipien“ (*erh-tsung ching*) präsentiert hat.<sup>43</sup> Schließlich ist uns auch das „Buch der zwei Prinzipien und der drei Zeitepochen“ (*erh-tsung san-chi ching*) bekannt. Dieses wichtige Buch der Manichäer, das in China verbreitet war, könnte dabei die chin. Version des Šb. sein, allerdings ist nicht auszuschließen, daß hierin ein alternativer Titel für das „Kompendium der Lehren und Regeln Manis“ vorliegt. Denn in diesem Text ist immer wieder von den beiden Prinzipien und/oder den drei Zeitepochen die Rede.<sup>44</sup> — Die schon des öfteren genannten arabischen Hinweise und Zitate aus dem Šb. sind schließlich ein weiteres Beispiel für das Weiterwirken dieses Werkes im östlichen Manichäismus. Dem steht der westliche Manichäismus gegenüber, wo das Šb. nicht zu den kanonischen Schriften Manis zählt und wo bislang auch keine Spuren des Werkes nachgewiesen werden konnten.<sup>45</sup>

Obwohl also unser Text nicht in allen Formen des Manichäismus bezeugt ist, ist er für eine Form dieser synkretistischen Weltreligion eine entscheidende Quelle, die uns eng an Manis Verständnis der Welt und an sein Bemühen, eine Erlösungsreligion zu bringen, heranführt. Die Lehrverkündigung in mythologischer Form ist dabei wohl kaum zufällig entstanden, sondern in Anlehnung an iranische mythologische Traditionen gewählt, um dem Manichäismus im Kleid einer „iranischen Religion“ missionarischen Erfolg zu sichern.

---

43 *Lieu*, Manichaeism 189.

44 Vgl. *Lieu*, Manichaeism 226; weiters *Schmidt-Glitzner*, Manichaica 125 s. v. *erh-tsung(men)* und 152 s. v. *san-chi* für Belegstellen im Kompendium; vgl. ferner *Lieu*, Manichaeism 227.236.239 für Verbote, die die „zwei Prinzipien“ betreffen.

45 Vgl. *Sundermann*, Studien I, 83f Anm. 180, worin die ältere Literatur zitiert wird, die vermutet hat, das Šb. eventuell doch in einem der im westlichen Manichäismus verbreiteten Werke Manis erkennen zu können.



## Kapitel 2

# DIE FESSELUNG DES LICHTES IN DER MATERIE. DER ANSATZ ZUR ERLÖSUNG VON WELT UND MENSCH

Das Heilsgeschehen, das im manichäischen Mythos im Zentrum steht, kreist um die Rettung des in das Reich der Finsternis gefallenem Lichtes. Die Ursache für den Sturz des Lichtes / des Guten in die Finsternis / das Böse liegt darin, daß von Uranfang an zwei gegensätzliche Grundkomponenten und Kräfte existieren: das Gute und das Böse, die zufällig miteinander in Berührung gekommen sind. In der Terminologie von *H. Jonas*<sup>1</sup> kann man dabei vom iranischen Typ des Gnostizismus sprechen, der uns besonders ausgeprägt in manichäischen und mandäischen Schriften sowie z. T. in den Vorstellungen des Perlenliedes oder der Oden Salomos entgegentritt. Dem darf man den syrisch-ägyptischen Typ<sup>2</sup> gegenüberstellen, dem die meisten Systeme der „christlichen“ Gnosis angehören. Als Hauptunterschied zwischen diesen beiden Typen darf man die Tatsache hervorheben, daß im iranischen Typ der Dualismus zwischen Gut und Böse vorgegeben war, während im syrischen Typ das Böse nicht präexistent war. Vielmehr irrt ein Teil des Göttlichen aufgrund seiner Freiheit zu widergöttlichem Dasein ab, d. h. man kann von einem stufenweisen Abfall oder einem sündhaften Verhalten sprechen. Das Böse ist also — im Gegensatz zum iranischen Typ — vermindertes Göttliches.

Da der Dualismus im Mittelpunkt der Lehre des Manichäismus steht, ist kurz danach zu fragen, woher Mani seine dualistische Vorstellung hat. Der iranische Prophet Zarathustra, den Mani als einen seiner Vorgänger betrachtet, kennt einen sehr stark ethisch geprägten Dualismus.<sup>3</sup> Im Mittelpunkt steht die Wahl zwischen der Wahrheit (*aša*) und der Lüge (*drug*), die schon in den Gathas ausgeprägt ist (Y 30,5): das Gute ist zu wünschen und das Böse zu meiden. Dabei ist *aša* ein solcher zarathustrischer Schlüsselbegriff, daß das davon abgeleitete Nomen *ašauuan* praktisch „Gläubiger“ bedeutet. Die Betonung von „Wahrheit“ als Synonym für die richtige Lehre ist dabei von Mani übernommen worden, wenn er den „Weg der Wahrheit“ zeigt oder jeder Manichäer mit dem „Siegel des Glaubens und der Wahrheit“ gesiegelt wird.<sup>4</sup> Die ethische Komponente des zarathustrischen Dualismus

---

1 *Jonas*, Gnosis 256f, wo folgende vier Haupttypen der Gnosis genannt werden: iranisch (Mani), syrisch-ägyptisch (Valentinianer, Basilides, Pistis Sophia), alexandrinisch-kirchlich (Origenes, Mönchsmystik) und neuplatonisch (Plotin).

2 Vgl. *Jonas*, Gnosis 328-333, wo auch der alexandrinisch-kirchliche und der neuplatonische Typ als stammverwandte Spezialformen dem syrisch-ägyptischen Typ zugeordnet werden; vgl. ferner *Rudolph*, Gnosis 70.

3 Vgl. *Hasenfratz*, Iran 40-42; ferner *Rudolph*, Gnosis 67.

4 *Oerter*, Frömmigkeit 185.

ist dabei mit dem Antagonismus Geist — Materie nicht in Deckung zu bringen, sondern der geist-stoffliche Dualismus ist vorzarathustrisch; beide werden im Zoroastrismus zwar kombiniert, allerdings in der Form, daß Wahrheit und Lüge jeweils geistig oder materiell sein können. Bei Mani jedoch wird die Gleichsetzung vollzogen: Wahrheit = gut = geistig gegenüber Lüge = böse = materiell. In dieser Radikalität wendet sich Mani vom zarathustrischen Dualismus ab und wird gnostisch-antikosmisch, wobei er eigentlich zwei widersprüchliche Tendenzen kombiniert:<sup>5</sup> einerseits die ihm von seiner Jugend im elkasaitischen Milieu her vertraute „gnostische“ Sensibilität für das Böse in der Welt und andererseits den zoroastrischen Dualismus, den er zu seiner radikalen Theorie von den „Zwei Prinzipien“ weiterentwickelt. Die Frage nach dem Bösen — besonders virulent, wenn man mit *G. Stroumsa*<sup>6</sup> Manis Jugend im monotheistischen Milieu ansiedeln darf, wie der Kölner Mani-Kodex zeigt — kann dabei nur durch die Hinwendung zum Dualismus geklärt werden: Das Böse in der Welt entsteht nach manichäischer Mythologie durch die Mischung, die aus einem uranfänglichen Angriff des Reiches der Finsternis auf das Lichtreich resultiert.

## 2.1. Der uranfängliche Kampf und die Kosmogonie

Der manichäische Mythos rechnet von Anbeginn an mit der Existenz der Reiche des Lichts und der Finsternis, die durch den Luftraum völlig getrennt waren. Dabei war das Licht im Norden vorhanden und breitete sich immer mehr nach Osten und Westen aus, während die Finsternis auf den Süden beschränkt war.<sup>7</sup> Obwohl beide Seinsbereiche ewig sind, besteht kein Zweifel an dem absoluten Vorrang der Macht des Lichtes, wobei das Reich der Finsternis zusätzlich mit Unwissenheit geschlagen ist. Aufgrund dieser qualitativen Unterschiede entsteht im Herrscher der Finsternis Neid und Eifersucht, als er durch Zufall von der Existenz des Lichtes erfährt. Als er sich nämlich — bedingt durch eine Unruhe in seinem Reich — über sein Reich erhebt, um zu sehen, was die Ursache dafür ist, erblickt er dabei das Lichtreich und wird vom Verlangen erfüllt, es in seine Gewalt zu bringen; der Anlaß für den kosmischen Kampf ist damit gegeben. Die Vorstellung, die Mani hier in seinem Mythos verarbeitet hat, ist iranisch. Denn in praktisch identischer Form lesen wir von diesem Auftakt zum Kampf zwischen den dualistischen Prinzipien Licht und Finsternis auch im Großen (oder Iranischen) Bundahišn, einem zurvanitisch geprägten Text des Zoroastris-

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Stroumsa*, König 147; zum gnostischen Dualismus auch *Rudolph*, Gnosis 68.

<sup>6</sup> *Stroumsa*, König 142, wo auch auf die Parallele zu Zarathustra verwiesen wird, dessen Dualismus ebenfalls eine Reaktion auf monotheistische Tendenzen ist. Der Kölner Mani-Kodex muß überhaupt als Dokument gelten, das noch keinen Dualismus in ausgeprägter Form kennt, vgl. ebd. 143-146.

<sup>7</sup> *Puech*, Begriff 168; vgl. auch *Stroumsa*, König 147f.

mus:<sup>8</sup> „So ist es offenbart: Ohrmazd weilte in der Höhe in Allwissenheit und Güte, unbegrenzte Zeit über im Licht. Jenes Licht ist der Ort und der Platz von Ohrmazd. Man nennt es anfangloses Licht. Jene Allwissenheit und Güte sind insgesamt (die) des Ohrmazd. . . . Ahriman weilte in tiefen Sphären, mit Wissen erst im Nachhinein und mit Begierde zum Töten. Seine ganze Begierde (besteht) im Töten, und jene Finsternis ist sein Ort. Man nennt sie anfanglose Finsternis. Zwischen ihnen ist Leere. Man nennt sie Luftraum, wo nun die Vermischung ist. . . . 3000 Jahre war die Schöpfung im geistigen Zustand, sie war ohne Denken, ohne Bewegung und ohne Berührung. Der verderbende Geist wußte wegen seines Wissens erst im Nachhinein nichts von der Existenz Ohrmazds. Als er sich aus seiner Tiefe erhoben hatte, ging er zur Grenze (seines Reiches), von wo er das Licht sah. Als er jenes Licht des Ohrmazd unberührbar sah, ging er nach vorn. Wegen seiner Begierde zum Töten und seiner neidhaften Eigenschaft machte er einen Angriff, um (es) zu zerstören. Als er die Tapferkeit und die Siegeskraft erblickte, die mehr waren als seine eigene, floh er zurück in die Finsternis und brachte viele Dämonen hervor, Geschöpfe der Zerstörung, die für den Kampf geeignet sind.“<sup>9</sup> Dieser mythologische Beginn der manichäischen Lichtlehre und des damit verbundenen Dualismus läßt bei aller Nähe zu iranischen Traditionslinien auch gleich den Unterschied zum vorhin genannten zoroastrischen Dualismus erkennen. Es geht Mani primär um den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, und aus diesem Gegensatz wird die ganze Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen entwickelt. Licht steht dabei als Chiffre für das absolut Gute, für die reine Seele und letztlich für Gott schlechthin. Aufgrund der Betonung des Lichtes möchte *I. Gershevitch* den Dualismus Manis überhaupt als „optisch“<sup>10</sup> charakterisieren, wobei er einen Teilaspekt der Lehre durchaus trifft. Dieses Streben nach Optik oder Ästhetik darf man wohl auch darin sehen, daß unter Manis Werken immer wieder das parth. *Ardahang* genannt wird, d. h. jener Bildband, in dem Mani seine Kosmologie und Vorstellungen der Welt des Lichts und der Finsternis illustriert hat.<sup>11</sup>

Dadurch, daß die Existenz des Lichts der Finsternis bekannt wird, ist der Vater der Größe, der höchste Gott des manichäischen Mythos, gezwungen,

8 Vgl. zu den unterschiedlichen Ansätzen der Kosmologie im Iranischen (stärker zurvanitischen) und Indischen (stärker zoroastrischen) *Bundahišn* *Zaehner*, *Zurvan* 91-94; zur literaturgeschichtlichen Einordnung des *Bundahišn* siehe *de Menasce*, *Writings* 1191-1194. — Für die verwendete Terminologie sei folgendes angemerkt: Unter Zurvanismus kann man mit *Zaehner*, *Zurvan* 182 jenen asketischen Zweig des Zoroastrismus verstehen, dessen negative Weltsicht sich von der optimistischen Haltung des „orthodoxen“ Zoroastrismus unterscheidet. Mit dem Begriff „mazdayasnisch“ sind religiöse Strömungen bezeichnet, die eine Scheidung zoroastrisch — zurvanitisch nicht erlauben. Das Adjektiv zarathustrisch wird nur für die gathische Periode der Religion Zarathustras verwendet.

9 *GrBd* 1, 1-5.14-17; vgl. dazu die Bearbeitung bei *Zaehner*, *Zurvan* 278f.286-290.312f und die Entsprechung im indischen *Bundahišn* bei *Justi*, *Bundelesh* 1f.

10 *Gershevitch*, *Beauty* 287; auch *Jonas*, *Gnosis* 317 spricht im Zusammenhang mit der Läuterung des Lichtes von einer „unübertrefflichen optischen Szenerie des Erlösungs-dramas“.

11 *Boyce*, *Writings* 1200f; *Haloun/Henning*, *Compendium* 209f; ferner *Ort*, *Mani* 278 s. v. *Ardahang*.

den Angriff der Finsternis abzuwehren und den Kampf aufzunehmen, um das Licht zu retten. Zu diesem Zweck beruft er die Gottheiten der ersten Schöpfung, vor allem die Mutter der Lebenden und den Urmenschen Ohrmizd. Schöpfung wird im manichäischen Mythos als ein (ins Dasein) Rufen beschrieben, worin eine gnostische Umdeutung der Tradition in Gen 1, wo Gott die von ihm geschaffenen Dinge benennt, zu sehen ist.<sup>12</sup> Der Urmensch will gegen die Finsternis in den Kampf ziehen und rüstet sich für den Kampf mit seinen Söhnen, den fünf Lichtern,<sup>13</sup> die er als seine Kleidung anzieht. Die Niederlage Ohrmizds gegen die Mächte der Finsternis bewirkt, daß die fünf Söhne von den Dämonen der Finsternis zerkaut und verschlungen werden. Ohrmizd selbst kann zwar gerettet werden, indem der Vater der Größe und der Lebendige Geist den Gott Xrōštag (Ruf) entsenden.<sup>14</sup> Der Fall des Lichts / des Urmenschen Ohrmizd in die Materie und die daraus resultierende Vermischung zwischen Licht und Finsternis werden zum Ausgangspunkt für alles Erlösungsbemühen manichäischer Prägung: Denn obwohl Lichtpartikel bis zum Jüngsten Gericht in der Finsternis bleiben, bedeutet die Vermischung von Licht und Finsternis implizit schon jetzt die Vernichtung und den Untergang der Dämonen, die durch die in sie eingedrungenen Lichtteile „vergiftet“ werden.<sup>15</sup> Die Hingabe des Urmenschen Ohrmizd und sein Sturz in die Gefangenschaft in der Materie erweisen sich im Nachhinein nämlich als heilbringende List des Vaters der Größe. Die Lichtelemente werden zum Köder, den der Herrscher des Lichtreiches begierig verschlingt, und zum Angelhaken, durch welche die Dämonen besiegt werden. In einer anderen Metapher<sup>16</sup> finden wir das Bild vom klugen Hirten, der vorderhand ein Schaf opfert, um den Löwen dadurch besiegen zu können, und nachher das verletzte Schaf wieder gesundpflegt. Die Niederlage der Lichtteile ist nur von vorübergehender Dauer, sozusagen ein frommer Betrug.<sup>17</sup> Die Lichtelemente, die dadurch in der Welt der Finsternis verstreut sind, leiten nämlich unaufhörlich die Vernichtung der Finsternis ein, die endgültig bei Frašegird eintritt. Bis dahin muß in zahlreichen Läuterungsakten versucht werden, das in die Materie und Finsternis gestürzte Licht wieder zu befreien, was teilweise mechanisch, teilweise durch die Erweckung des Bewußtseins in den Lichtpartikeln, die sich an ihre „Lichtexistenz“ erst wieder erinnern müssen, geschieht. Je tiefer

---

12 Vgl. *Schaeder*, Urform 78.

13 *panj rōšn* nach der parthischen Überlieferung; die mp. Version des Mythos lehnt sich terminologisch an zoroastrische Vorstellungen an, wenn von den (A)mahrāspandān die Rede ist.

14 Eine detaillierte Darstellung der Rettung des Urmenschen Ohrmizd, wie sie etwa in M 21 oder M 10 geschildert wird, und ihre strukturelle Entsprechung zur Rettung Adams, des ersten Menschen, wobei Gnosis eine wichtige Rolle spielt, wird in Kap. 3.2. zur Sprache kommen.

15 Vgl. *Puech*, Begriff 171; *Henning*, Geburt 307 und *Stroumsa*, König 149-151 für die Metaphern, die bei Severus von Antiochien, Titus von Bosra und Theodoret verwendet werden.

16 Psalm-Book 9,31-10,7; vgl. auch *Asmussen*, Xuāstvānīft 214.

17 Vgl. auch die Verbindung dieser Vorstellung zur sogenannten Betrugstheorie etwa bei Gregor von Nyssa, die *Stroumsa*, König 151f aufgezeigt hat.

dabei das Licht in die Materie gefallen ist, desto komplizierter gestaltet sich die Rettung der Lichtelemente.

Mit der zweiten Schöpfung beginnt die große Rettung des Lichtes aus der Materie, wobei besonders der Lebendige Geist, der in mp. Texten als Mihryazd bezeichnet wird, eine führende Rolle einnimmt. Er führt einen zweiten Kampf gegen das Reich der Finsternis aus, in dessen Folge die besiegten Archonten ans Firmament gefesselt werden. Der kosmogonische Text M 98/99, der an dieser Stelle des Mythos einsetzt, beschreibt dies folgendermaßen:<sup>18</sup> „Die sieben Planeten hat er (Mihryazd) befestigt und die zwei Drachen aufgehängt und gefesselt. An jenem untersten Himmel hat er sie aufgehängt.“ Mit der Besiegung der Dämonen verbunden ist ihre Zerstückelung, woraus Mihryazd die Erde erbaut: „Darauf warf er jenes Zerstückelte<sup>19</sup> und das Abgetrennte, das am Gebäude des Himmels übrig war, hinab. Acht Erden erbaute er davon.“<sup>20</sup> Die Errichtung der acht Erden und zehn Himmel ist dabei das Hauptwerk Mihryazds im Verlauf der zweiten Schöpfung, wonach er zum Paradies emporgeleitet wird.<sup>21</sup> Abhängig vom Grad der Schädigung des Lichtes beginnt nun die Läuterung. Dasjenige Licht, das unversehrt und von der Finsternis unbefleckt geblieben ist, kann sofort wieder aus der Materie emporgezogen werden, so daß Mihryazd daraus Mond und Sonne bildet. Aus den gereinigten Lichtelementen, den Söhnen des Ohrmizd, die durch dessen Niederlage gegen die Dämonen mit der Finsternis vermischt worden sind, macht Mihryazd zwei Lichtwagen. „Und aus Wind und Luft, Wasser und Feuer, welches aus der Vermischung gereinigt wurde, machte und ordnete er zwei Lichtwagen: Jenen der Sonne aus Feuer und Licht, mit fünf Mauern — aus Lufthauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer —, zwölf Toren, fünf Häusern, drei Thronen und fünf seelensammelnden Engeln, die in der Mauer aus Feuer (sind); und jenen des Mondes aus Wind und Wasser, mit fünf Mauern — aus Lufthauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer —, vierzehn Toren, fünf Häusern, drei Thronen und fünf seelensammelnden Engeln, die in der Mauer aus Wasser (sind).“<sup>22</sup> Mit der Rückholung des unversehrten Lichtes aus der Materie ist dabei der erste Akt der Reinigung, der noch leicht vonstatten geht, abgeschlossen.

---

18 *Boyce*, Reader 60, Nr. y 1; vgl. *Müller*, Handschriftenreste 37; vgl. auch ŠGW 16,18f bei *de Menasce*, Škand-Gumānik 252.

19 Für 'dwr ist die Deutung „le dépecé“, die *Tardieu*, prātā 341 aufgezeigt hat, der Deutung „Exkremente“ bei *Sundermann*, Parabeltexte 45f mit Anm. 15 vorzuziehen.

20 M 853, *Sundermann*, Parabeltexte 45f, Z. 843-847; vgl. zur Tradition, daß die Welt aus Fleisch, Haut und Knochen der besiegten Dämonen gebaut wurde, auch ŠGW 16,10-13.

21 Vgl. *Boyce*, Reader 63, Nr. y 7f. Zur Erbauung der Welt durch Mihryazd vgl. auch M 100 bei *Sundermann*, Parabeltexte 39, Z. 705-722; genauso erwähnenswert ist der Bericht bei an-Nadīm (*Flügel*, Mani 89; *Kessler*, Mani 391f; *Dodge*, Fihrist 781), für den *Colpe*, Manichäismus 66.234 gezeigt hat, daß er aus einer manichäischen Originalquelle der östlichen (iranischen) Tradition stammt.

22 M 98, *Boyce*, Reader 61, Nr. y 2; vgl. auch *Müller*, Handschriftenreste 38f. Hinzuweisen ist hier auch auf die Ähnlichkeit dieser Stelle zum parthischen Text M 183 II, ed. bei *Sundermann*, Parabeltexte 63f, ohne vorerst über das literarische Verhältnis der Texte zueinander etwas aussagen zu können.

Für das stärker geschädigte Licht ist ein komplizierterer Reinigungsmechanismus notwendig. Für diese Aufgabe beruft der Vater der Größe die Götter der dritten Schöpfung. Der Dritte Gesandte, Rōšnšahr oder Narisah, spielt dabei im weiteren Verlauf der Erlösungsmythologie — auch in Verbindung mit der Verführung der Archonten — eine zentrale Rolle. Ihm zur Seite stehen Xradešahryazd (Weltweisheitsgott)<sup>23</sup> und eine weitere Gottheit, wobei eventuell an die Lichtjungfrau (Kanīgrōšn) gedacht werden kann.<sup>24</sup> Rōšnšahr setzt zur Emporziehung des Lichtes den Weltränergott (Kišwarwāryazd) inmitten der Welt ein, damit das aus der Materie geläuterte Licht über diesen Gott, der als Lichtsäule fungiert, zum Mond und von dort weiter zur Sonne geleitet wird. „Als dann Rōšnšahr den Weltränergott in der Mitte des Gesamtkosmos aufgestellt und diese Götter angeordnet hat, ... wenn der fünfzehnte im Monat ist, bei Vollmond, nimmt Ohrmizd jenes Licht und das, was der Mondgott zugenommen hat, durch den Gott seines eigenen Wesens weg und ordnet es. Und von Vollmond, dem sechzehnten des Monats, bis Neumond, dem neunundzwanzigsten im Monat ... Dann steigt Ohrmizd vom Wagen des Mondes auf und begibt sich zum Wagen der Sonne.“<sup>25</sup> Diese Weise der Läuterung des Lichtes kann eine mythologische Erklärung für das Zunehmen und Abnehmen des Mondes bieten, der eben in der ersten Monatshälfte die Lichtpartikeln in sich aufnimmt und damit immer größer wird, ehe er sie in der zweiten Monats-hälfte wiederum an die Sonne weiterleitet, die alles Licht in sich vereinigt. Genauso ist der Aufstieg des Lichtes über die Lichtsäule bemerkenswert, worin eine Tradition greifbar wird, die jenen spätantiken Vorstellungen entspricht, denen zufolge die Milchstraße der Weg für den Aufstieg der Seele in astrale Sphären war.<sup>26</sup> Allerdings bekommt in der manichäischen Lichtlehre dieser Aufstieg des Lichtes noch eine weitere Komponente, die aus dem indo-iranischen Vorstellungsbereich stammt: Es gibt kein „unbeseeltes“ Licht, sondern Licht ist immer auch eine Umschreibung für die Seele, so daß bereits hier an das Schicksal der Seele nach dem Tod in zoroastrischen Texten erinnert werden darf, wenn die Seelen in den himmlischen Bereich emporgeleitet werden, aber auch an die Erlösung des Menschen. Die Welt, wie sie uns im kosmogonischen Mythos beschrieben wird, ist dabei als Lichtträger nichts anderes als ein vorübergehend brauchbares Werkzeug zur Erlösung des Lichts.

23 Texte des westlichen Manichäismus identifizieren ihn mit „Jesus, dem Glanz“, vgl. dazu *Sundermann*, *Namen* 132 Anm. 234.

24 Vgl. *Boyce*, *Reader* 64, Nr. y 10-11; ob die Lichtjungfrau hier wirklich als dritte Gottheit anzusehen ist, muß unsicher bleiben, da sie im weiteren Verlauf des Mythos teilweise lediglich als weibliche Erscheinungsform des Dritten Gesandten erscheint. Es wäre also auch möglich, daß Wahman (der große Nous) hier als dritte Gottheit zu gelten hat; vgl. aber auch *Sundermann*, *Namen* 132 Anm. 232.

25 *Boyce*, *Reader* 67, Nr. y 21-24; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica* I, 186f; *Böhlig*, *Gnosis* 112f und *Asmussen*, *Literature* 126f.

26 Vgl. *Widengren*, *Manichaeism* 978; siehe für den Seelenaufstieg im Detail Kap. 3.2.

## 2.2. Das Mythologem der „Verführung der Archonten“

Die Dritte Schöpfung ist der für die weitere Heilslehre entscheidende Abschnitt. Denn ein Teil des seit dem uranfänglichen Kampf in der Materie gefesselten Lichts ist noch in der Gewalt der *Az*, *Ahrmen*, der Dämonen und *Peris*, d. h. Hexen, auf deren Tun der Mythos immer wieder verweist: „Die Lichtheit der Götter, die von Anfang an von *Az*, *Ahrmen*, den Dämonen und den *Peris* geschlagen worden war, und welche sie auch jetzt noch gefangenhalten“,<sup>1</sup> kann erst am Ende der Welt gerettet werden. „Dann, wenn jene Lichtheit der Götter, welche *Ahrmen* und die Dämonen verschlungen haben, und die sich jetzt im ganzen Kosmos und in den Dämonen und *Peris* quält und windet, wenn dann diese (Lichtheit) gereinigt und zum Höchsten hinaufgezogen sein wird, dann wird *Frašegird* sein, dann sollen die *Az*, *Ahrmen*, die Dämonen und *Peris* in diesem Gefängnis auf ewig unaufhörlich gefesselt werden.“<sup>2</sup> *Az*, die *Gier*, ist dabei die Anführerin der Dämonen schlechthin, die vor allem im Zurvanismus eine große Rolle spielt. *R. C. Zaehner*<sup>3</sup> bezeichnet sie in ihrer ursprünglichen Eigenschaft als „Dämonin der *Gier*“, wenn etwa in *Zādspram* 34,36 berichtet wird, daß am Beginn der Welt *Zurvan* die Substanz der *Az* an *Ahrmen* gegeben hat, wodurch die Begierde nach Essen und Trinken, Hab und Gut und sexueller Vereinigung entstanden ist. Ein zweiter Charakterzug von ihr ist, daß sie als große Täuscherin beschrieben wird, die den Verstand verdunkelt und so die Menschen zu Fehlverhalten und Sünde verleitet. Beide Aspekte der Dämonin finden sich auch im Manichäismus, wobei ein besonderes Gewicht auf die Betonung der Verbindung von *Az* mit sexueller Lust gelegt wird, wodurch der Manichäismus klar auf das zurvanitische — und nicht auf die zoroastrische Seite, wo die Betonung des Sexuellen fehlt — Bild der Dämonin zurückgeht. Trotz ihrer gemeinsamen Nennung mit *Ahrmen*, den Dämonen und den *Peris* ist sie die Erzdämonin im Manichäismus, wenn sie als „Mutter aller Dämonen“ (*m'd 'yg wysp'n dyw'n*) bezeichnet wird.<sup>4</sup> Eindeutig ihr untergeordnet sind auch jene Dämonen, *Peris*, *Zorn*teufel, *Mazan*(-Ungeheuer) und *Āsrēštār*, die ihre eigene Leibesfrucht abortieren bzw. die ihren Samen vergießen, wobei der Mythos den Eindruck erweckt, daß diese Dämonen lediglich Erscheinungsformen / Emanationen der Erzdämonin *Az* darstellen, ohne daß eine exakte Abgrenzung der Gestalten angestrebt ist. *Az* als Haupt der Dämonen, als personifiziertes Böses schlechthin, als Böses, das in verschiedensten anderen Dämonen Gestalt annimmt, ist dabei gleichsam das Gefängnis der Lichtteile.

Als Gegenspieler der Dämonin *Az* tritt während der dritten Schöpfung der „Dritte Gesandte“ auf, dessen Hauptfunktion in diesem mythologischen Teil darin zu sehen ist, daß er — dargestellt mit Hilfe des Mythologems der

1 Vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica* I, 179 u. ö.

2 Vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica* I, 184f.186.191.

3 *Zaehner*, *Zurvan* 166-182, bes. 168.175-178.

4 S 9 bei *Boyce*, *Reader* 100, Nr. aq 2; vgl. auch M 183 IV 6f bei *Sundermann*, *Parabeltexte* 63.

„Verführung der Archonten“ — die Lichtteile aus den Dämonen freisetzt.<sup>5</sup> In der mp. Überlieferung wird er in unserem Text entweder als Gott Rōšnšahr (Lichtweltgott) oder als Narisah bezeichnet, wobei er in männlicher und weiblicher Gestalt auftritt. In seiner weiblichen Gestalt überschneidet sich seine Funktion dabei mit den Aufgaben der Lichtjungfrau (Kanīgrōšn), deren Platz im manichäischen System nicht fest umrissen ist. Denn sie kann entweder als Tochter des Dritten Gesandten gelten, kann aber auch als weibliche Komponente des Dritten Gesandten, des Hauptgottes der dritten Berufung, auftreten.<sup>6</sup> Der Name des Dritten Gesandten Narisah zeigt terminologisch die Iranisierung des Mythos. Denn dieser Name ist die mp.-manichäische Fortsetzung des avestischen Gottes Nairyō.saṇha, einem altiranischen Gott des Gebets, der eng mit Ātar, d. h. sowohl mit dem kultischen als auch mit dem häuslichen Feuer, verbunden war (vgl. Y 17,11). Neben seiner Funktion als Gott des Gebets fungiert er als Botengott, wenn es in Vd. 19,34 heißt: „Der Bote des Mazdā Ahura, das ist Nairyō.saṇha.“ Genauso wird der Botencharakter Nairyō.saṇhas in Vd. 22 ausführlich geschildert. Dieser Text erzählt davon, daß Aṇra Mainyu über Ahura Mazdā zahlreiche Krankheiten gebracht hat, worauf dann Ahura Mazdā Nairyō.saṇha zu Airyaman geschickt hat, damit jener ihn von seinen Krankheiten heile. Nairyō.saṇha führt den Auftrag Ahura Mazdās aus, geht zum Haus Airyamans und verkündet wortgetreu den Auftrag Ahura Mazdās.<sup>7</sup> — Wenn der manichäische Mythos Narisah als Dritten Gesandten integriert, so wird dabei auf eben jene Funktion als Botengott zurückgegriffen, die dann allerdings mit einer neuen Motivkomponente gekoppelt wird: nämlich der Verführung der Archonten.

Der entsprechende Abschnitt im Mythos, der uns dies schildert, ist dabei leider nicht vollständig erhalten. Denn gerade zu Beginn dieses mythologischen Abschnittes fehlt wenigstens ein Blatt des Textes.<sup>8</sup> Allerdings läßt sich das ganze mythologische Schema relativ gut rekonstruieren, zumal einerseits der Text parallel gebaut ist,<sup>9</sup> andererseits geht aus einigen Reminiszenzen hervor, wie der Abschnitt zu rekonstruieren ist. Narisah offenbart sich nämlich den Archonten / den Dämonen in seiner weiblichen und männlichen Gestalt, worauf unser Text nochmals Bezug nimmt, als Āz beginnt, die Menschen zu erschaffen. Dort heißt es: „Nach jenen zwei Gestalten des Gottes Narisah, der weiblichen und der männlichen, die ich gesehen habe, werde ich zwei Geschöpfe, ein männliches und ein weibliches, formen, damit sie für mich Kleidung und Hülle seien.“<sup>10</sup> Aus dieser Reminiszenz ist klar,

5 Vgl. etwa *Sundermann*, Namen 105f.

6 Vgl. *Colpe*, Daēnā 61-63.

7 Vgl. zu Nairyō.saṇha *Boyce*, History I, 60f; *Dies.*, History II, 18.140.

8 Vgl. *Boyce*, Reader 64 Anm. zu y 11.

9 Vgl. zur parallelen Struktur auch den Abschnitt über die Erschaffung/Gestaltung des ersten Menschenpaares, wo Gēhmurd und Murdiyānag über weite Strecken in identischer Weise beschrieben werden.

10 *Boyce*, Reader 71 y 37; weiters *Andreas/Henning*, Manichaica I, 193; *Böhlig*, Gnosis 114; *Asmussen*, Literature 128.

daß auch unser Mythos die Verführung der Archonten in jener Form geschildert hat, die aus anderen Traditionen bekannt ist.

Im Detail sieht dies in unserem Text wie folgt aus: Der Abschnitt über die Verführung der männlichen Archonten lautet folgendermaßen:<sup>11</sup> „Pflanzen, Blumen, Gras, samenlose Pflanzen und verschiedenste Arten von Gewächsen wurden gesät und wuchsen. Und eben in sie hinein mischte die Āz ihr eigenes Selbst. Und jener eine Teil, der ins Meer gefallen war, aus jenem wurde ein häßliches, räuberisches und schreckliches Mazan(-Ungeheuer). Und es taumelte aus dem Meer heraus und begann, in der Welt Sünde zu tun. ... Und gleich wie jener geile und phallophore (Same der Archonten) fiel die Āz vom Himmel auf die Erde, über das Trockene und Feuchte. Und sie war mit allen Arten der Pflanzen und der Mazan(-Ungeheuer) ihres Selbst zusammen.“ Dem steht der Text der Verführung der weiblichen Archonten gegenüber:<sup>12</sup> „Danach abortierten diese Dämonen und Peris, Zorndämonen, Mazan(-Ungeheuer) und Āsrēštār, welche weiblich, zwei- und vierfüßig, geflügelt, giftig und reptilgestaltig waren, welche alle von Anfang an von der Hölle schwanger waren, die jenen Glanz und die Schönheit des Gottes Rōšnšahr gesehen hatten, die danach an den elf Himmeln gefesselt waren, die nach ihm begierig und bewußtlos geworden waren, ihre eigene Leibesfrucht. Und sie (die Abortus) fielen zur Erde hinab und begannen, über die Erde zu kriechen. Und Früchte und Obst von den Bäumen fraßen sie, sie wurden größer und wurden zu Mazan(-Ungeheuern) und zu Āsrēštār. Und von den Früchten und vom Obst her kam jene Āz in sie hinein. Und durch Sinneslust wurden sie erregt und miteinander vereinigten sie sich.“

Analysiert man diese beiden parallelen Abschnitte vom Ende her, so ist einmal festzuhalten, daß die Dämonin Āz sowohl in den Pflanzen als auch in den Mazan und Āsrēštār-Dämonen Fuß faßt. Über die Pflanzen / in die Pflanzen kommt sie dabei direkt, indem sie sich selbst über sie ergießt bzw. sich in sie hineinmischt, in die Dämonen gelangt sie indirekt, weil jene von den Früchten und dem Obst der Bäume (in denen sich die Āz bereits befindet) gegessen haben. Ebenfalls parallel in den Texten ist die Tatsache, daß die Erde dadurch von dem „bevölkert“ wird, was auf sie fällt. Einerseits wachsen daraus Pflanzen, Gras und Bäume, andererseits werden daraus verschiedenste dämonische Wesen. Weshalb dabei die Dämonen abortieren, ist uns nur für die weiblichen Archonten im Text y 16 überliefert. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man auch in der Textlücke vor y 12 eine ähnliche

---

11 *Boyce*, Reader 64f, Nr. y 12-15; *Andreas/Henning*, Manichaica I, 181-183; *Böhlig*, Gnosis 110; *Asmussen*, Literature 124-125.

12 *Boyce*, Reader 65, Nr. y 16; *Andreas/Henning*, Manichaica I, 183; *Böhlig*, Gnosis 110; *Asmussen*, Literature 125; eine weitere Reminiszenz an die Verführung der weiblichen Archonten findet sich in y 36 (*Boyce*, Reader 71): „Da sah diese Āz, deren Nachkommenschaft geschlagen ist, die vom Himmel herabgefallen war und in die Bäume und Pflanzen gekleidet war, und die aufgrund der Bäume und Pflanzen in die Abortus der Mazan(-Ungeheuer) und Āsrēštār, die vom Himmel herabgefallen waren, gekleidet war — den Glanz und die Schönheit des Gottes Narisah hatten sie ge...t und gesehen —, die Umdrehung von Sonne und Mond.“

Episode rekonstruiert, die einmal davon erzählt hat, daß Dämonen, Peris, Mazan und Asrēštār, welche männlich waren, zweifüßig und vierfüßig, geflügelt, giftig und reptilgestaltig, und an den Himmel gefesselt waren, die Gestalt und die Schönheit des dritten Gesandten in weiblicher Gestalt / der Lichtjungfrau gesehen hatten, nach ihr begierig wurden und darauf hin ihren Samen (und die damit verbundenen Lichtelemente) ejakulierten. Der Same der Archonten, der auf die Erde gefallen ist, aus dem wachsen Pflanzen etc. Eingefügt in die Verführung der männlichen Archonten ist die Episode y 14, wo Mihryazd, der Weltschöpfer, den Licht-Adamas, den viergestaltigen Gott, sendet, damit dieser das Mazan(-Ungeheuer) überwindet und zum „Dorfherrn“ des Gesamtkosmos wird, wobei dieser Abschnitt als thematischer Einschub leicht zu erkennen ist.<sup>13</sup>

Ein Motiv, das hier gegenüber der Vorstellung von Nairyō.sarṇha in avestischen Texten neu dazukommt, ist die Tatsache, daß Narisah als Verführer auftritt. Allerdings finden wir dieses Motiv bereits in der zoroastrischen Überlieferung zurvanitischer Prägung, wie etwa folgender Text aus dem Großen (Iranischen) Bundahišn zeigt:<sup>14</sup> „Der Böse Geist schrie der Dämonin Jēh zu: ‚Was auch dein Wille sei, verlange es, daß ich es dir gebe.‘ Ohrmazd wußte dank der Weisheit seiner Allwissenheit, daß dann, wenn der Böse Geist imstande wäre, der Dämonin Jēh zu geben, was sie verlangte, ihm dadurch großer Vorteil entstünde. . . . Und (Ohrmazd) zeigte der Dämonin Jēh zugleich einen jungen Mann von 15 Jahren. Die Dämonin Jēh heftete (sofort) ihren Sinn an ihn. Und die Dämonin schrie dem Bösen Geist zu: ‚Gib mir Verlangen nach dem Mann, daß ich ihn im Hause als Herrscher einsetze!‘“ Deutlicher tritt uns Narisah als Verführer in einer Überlieferung entgegen, die von Theodor bar Kōnai stammt:<sup>15</sup> „Und als der Satan den Weibern erlaubt hatte zu verlangen, was sie wollten, fürchtete Ohrmazd, daß sie begehren möchten, sich mit den Gerechten zu vermischen, und daß (deswegen) über sie eine Strafe komme. Er sah sich nach einem Plan um und machte den Gott Narsē, einen jungen Mann von 15 Jahren. Er stellte ihn nackt hinter dem Satan auf, damit die Weiber ihn sehen, ihn begehren und ihn von Satan verlangen möchten. Und sie erhoben ihre Hände gegen den Satan und sagten zu ihm: ‚Vater Satan, gib uns als Gabe den Gott Narsē!‘“ Obwohl die beiden zuletzt zitierten Texte nicht direkt auf die Verführung der Archonten Bezug nehmen, seien sie hier angeführt, weil sie traditions- geschichtlich durch die Gestalt des Verführers Narsē / Narisah mit der manichäisch-mythologischen Überlieferung verbunden sind. Allerdings ist zu betonen, daß diesen zurvanitisch-zoroastrischen Überlieferungen der Bezug darauf fehlt, daß durch diesen Verführungsmythos Lichtelemente erlöst / befreit werden sollen.

13 Vgl. auch die Episode bei Theodor bar Kōnai, übersetzt bei *Böhlig*, Gnosis 106f; *Adam*, Texte 21; *Cumont*, Recherches I, 39f; vgl. ferner *Sundermann*, Parabeltexte 48, Z. 892-913.

14 Übersetzung nach *Widengren*, Geisteswelt 91f; GrBd IV, 6-8; vgl. dazu *Anklesaria*, Zand-Akāsīh 46f; vgl. auch *Justi*, Bundehesh 5.

15 Zit. nach *Widengren*, Geisteswelt 92. Theodor substituiert hier für „Ahrmen“ christlicherseits „Satan“.

Die traditionsgeschichtliche Verknüpfung wird noch komplexer, wenn man die einzelnen Versionen der Verführung der Archonten ins Auge faßt.<sup>16</sup> In unserem kosmogonischen Text erscheint Narisah als Verführer in männlicher und weiblicher Gestalt, womit gut der Bericht bei Theodor bar Kōnai übereinstimmt.<sup>17</sup> Daneben finden wir die Tradition in Škand Gumānīg Wizār, wenn die männlichen Archonten von 12 Jungfrauen verführt werden, was auch im „Schatz des Lebens“ wiederkehrt.<sup>18</sup> Da die Lichtjungfrau ursprünglich die weibliche Komponente des Hauptgottes der Dritten Schöpfung ist,<sup>19</sup> darf man jene Traditionen, die nur vom Dritten Gesandten sprechen, als älter ansehen. Da aber die Zweigeschlechtigkeit des Dritten Gesandten Narisah in der zoroastrischen Überlieferung nicht bezeugt ist, kann man hierin eine manichäische Interpretation des Mythos sehen, indem gnostisches Überlieferungsgut adaptiert wurde,<sup>20</sup> wobei die Androgynie des Dritten Gesandten sich auch auf das Menschenbild auswirkt, wenn der erste Mensch z. T. androgyn geschildert wird.<sup>21</sup> — Blickt man nun noch weiter, so zeigt sich, daß das Motiv der Verführung der Archonten nicht auf den iranischen Bereich beschränkt ist, sondern auch andere gnostische Mythen, die nicht zur iranischen Komponente gehören, dieses Mythologem kennen. Eine ausführliche Analyse des Mythologems hat *G. Stroumsa*<sup>22</sup> unternommen, wobei er dieses Motiv als letzte Transformation und gnostische Deutung des Mythos vom Engelfall (Gen 6, 1-4) sieht. Er unterscheidet dabei drei Stufen des Verführungsmythos:

a) Die Frau als Objekt der Lust der Archonten: Als zentrale Texte nennt er dabei zwei Stellen aus der „Hypostase der Archonten“,<sup>23</sup> wo die Archonten jeweils erfolglos versuchen, den Schatten Evas bzw. Norea zu verführen. Auch der erfolgreiche Versuch der Verführung, wie er im „Apokryphon des Johannes“<sup>24</sup> vorliegt, ist der ersten Stufe des Mythos, der die Frau als passives Opfer der Archonten zeigt, zuzuordnen.

b) Die Frau, die selbst wie einer der Archonten agiert: Hierfür nennt *G. Stroumsa* die Episode aus dem „Ursprung der Welt“ 108,2ff, worin die Pronoia/Sophia sich in den Licht-Adam, den Urmenschen, verliebt und dadurch ihr Licht auf die Erde vergießt, d. h. der Fall des göttlichen Lichtes in die Materie durch ein Fehlverhalten eines Lichtwesens bewirkt wird.

16 Vgl. *Cumont*, *Recherches I*, 54-66; *Rose*, *Christologie* 167-171; *Jonas*, *Gnosis* 307.

17 *Cumont*, *Recherches I*, 57; *Adam*, *Texte* 20; *Böhlig*, *Gnosis* 106. Hierzu dürften auch die von *Sundermann*, *Parabeltexte* 20, Z. 207-216; 21, Z. 232-237 und 48, Z. 885-892 edierten Fragmente gehören; leider ist die Gestalt des Verführers nie erhalten, um völlige Sicherheit zu erlangen. Für die hymnische Verarbeitung des Mythologems vgl. etwa M 741 bei *Boyce*, *Reader* 98-100, Nr. ao, ap mit der Übersetzung bei *Asmussen*, *Literature* 132.

18 ŠGW 16,31-33, *de Menasce*, Škand-Gumānīk 254; für den „Schatz“, wie er durch Augustinus überliefert ist, vgl. die Übersetzung bei *Böhlig*, *Gnosis* 222-224.

19 *Colpe*, *Daēnā* 63; wenn Ephraem nur von der Lichtjungfrau spricht, muß man m. E. darin nicht eine eigene Version des Mythos sehen, gegen *Rose*, *Christologie* 168.

20 *Rose*, *Christologie* 171.

21 Vgl. *Nagel*, *Anatomie* 75-77.

22 *Stroumsa*, *Seed* 62-68.

23 *HypArch* 89,17ff; 92,18ff; ediert bei *Barc*, *Hypostase* 56.62.

24 *ApJoh* 28,5ff; ediert bei *Krause/Labib*, *Versionen* 188-190.

c) Die Frau, die als Heldin freiwillig die lüsternen Archonten verführt, um dadurch Heil zu wirken: Das Bild Gottes, das sich den Archonten im Wasser offenbart, so daß die Archonten den Menschen nach diesem Bild erschaffen, ist z. B. in der „Hypostase der Archonten“<sup>25</sup> angewandt. Diese Offenbarung einer Lichtgestalt bringt Verderben für die Archonten, wobei der Manichäismus diese dritte Form des Verführungsmythos ausführlich wiedergibt.

Die Verwendung des Verführungsmythos scheint aufgrund der rigoros negativen Einstellung des Manichäismus gegenüber der Sexualität auf das erste eigenartig zu sein. Man fragt deshalb unwillkürlich, wie diese beiden doch gegensätzlichen Aspekte verbunden werden können und welche Heilsbedeutung dem Mythos zukommt. Eine — wenn auch vielleicht etwas vordergründige — Antwort dürfte darin liegen, daß frühe gnostische Systeme — und in diesem Sinn ist hier auch der Manichäismus heranzuziehen — noch eine stärkere Bedeutung der sexuellen Mythologie kennen, wohingegen die Betonung des erlösenden Wissens erst als späterer Zug in der Gnosis greifbar wird. Man könnte also sagen, daß ein Übergang und eine kontinuierliche Entwicklung von der Mythologie zur Metaphysik stattfinden.<sup>26</sup> Genausowenig darf übersehen werden, daß in zahlreichen gnostischen Kreisen immer wieder die beiden Pole Askese und Sexualität eng miteinander verbunden sind, wobei beide die Ausformung letztlich ein und derselben grundlegenden Vorstellung von der Schlechtigkeit der Materie und der Überlegenheit des Gnostikers über diese Materie sind. Daraus kann folgen, daß sich der Gnostiker eben wegen der Schlechtigkeit vollkommen der materiellen Dinge enthalten muß, aber genauso kann die Ethik zu einem völligen Libertinismus führen, etwa nach dem Motto: „Dem geistigen Gnostiker kann das Materielle ohnehin nicht schaden.“<sup>27</sup> Nur nebenbei sei hier erwähnt, daß gerade der sexuelle Libertinismus, der manchen gnostischen Strömungen anhaftet, oder der von den Gegnern der Gnostiker fälschlicherweise aus der Mythologie abgelesen werden konnte, ein beliebtes Stilelement war, die Vorstellungen der Gnostiker schlecht zu machen. So sei hier lediglich die Gruppe der Phibioniten erwähnt, über deren sexuelle Riten, die das Ziel haben, die Erlangung der höchsten Erkenntnis zu gewährleisten, Epiphanius berichtet.<sup>28</sup>

---

25 HypArch 87,24f, ediert bei *Barc*, Hypostase 52.

26 Vgl. *Stroumsa*, Seed 170. Zur völligen Ablehnung der Sexualität durch die Manichäer vgl. etwa *Puech*, Begriff 160f. Allerdings muß diese negative Sichtweise wohl von dem Bemühen verstanden werden, durch eine rigorose sexuelle Enthaltsamkeit der weiteren Zerstreung der Lichtpartikel entgegenzuwirken. Hier in unserem Mythos hat die sexuelle Komponente gerade die gegenteilige Funktion, so daß sie nicht unbedingt der Praxis der Manichäer entgegenwirken muß.

27 Vgl. dazu auch *Stroumsa*, Temptation 283f, wo er die Bedeutung der weiblichen Elemente in der gnostischen Mythologie, von denen man keineswegs soziale Rückschlüsse ziehen darf, in diesem Sinn versteht; zum gnostischen Libertinismus allgemein siehe *Rudolph*, Gnosis 261-263.

28 Vgl. *Rudolph*, Gnosis 252-254, wo auch der Text aus Epiphanius' Panarion gegeben wird sowie eine kritische Abwägung, ob man den Bericht bei Epiphanius wirklich für bare

Daß überhaupt die sexuelle Komponente hier in den Mythos eingebracht werden kann, liegt darin begründet, daß durch das Vergießen des Sperma Lichtelemente freigesetzt werden. Deutlich drückt dies das Referat der manichäischen Lehre durch Theodor bar Kōnai aus:<sup>29</sup> „Weil die Erscheinung des Gesandten schön war, wurden alle Archonten von Begierde zu ihm ergriffen, die männlichen nach der weiblichen, die weiblichen nach der männlichen Gestalt. Sie fingen an, in ihrer Begierde das Licht der fünf glänzenden Götter, das sie verschlungen hatten, von sich zu geben.“ Ebenfalls klar zum Ausdruck kommt die Verbindung zwischen Sperma und Licht im kosmologischen Abschnitt im zoroastrischen Text Škand Gumānīg Wizār. Dort heißt es:<sup>30</sup> „Das Licht, welches im Sperma ist, wurde auf die Erde gegossen“, eben als Ergebnis der Verführung der Archonten. Die Vorstellung der Verbindung zwischen göttlichem Licht und Sperma geht dabei auf indo-iranisches Erbe zurück, ohne jedoch auf diesen Kulturbereich beschränkt zu sein.<sup>31</sup> Im iranischen Bereich kann man mit *Gh. Gnoli* die Verbindung zwischen Zeugungsaspekt und Lichtsymbolik für die mazdayasnische Kosmogonie als Kerngedanken umschreiben. Licht und Feuer sind das Werkzeug, womit die Schöpfung allmählich geordnet wird; sie sind die Substanz des menschlichen und tierischen Samens.<sup>32</sup> Klar zum Ausdruck kommt dies etwa im folgenden Text aus dem Dēnkard:<sup>33</sup> „Erzeuger des Glanzes ist der Schöpfer Ohrmazd. Der Samen, aus dem der Glanz sich loslöst, ist das unendliche Licht. Die ihn enthaltene Natur ist geistiges Feuer, Wasser und Tonerde und — im materiellen Zustand — materielles Feuer, Wasser und Tonerde. Es sind die Verehrungswürdigen im Geist, die ihn nach des Schöpfers Gebot dem materiellen Samen mitteilen. Ist er dem materiellen Samen mitgeteilt, ist er drinnen im Samen.“ Dieses iranische Erbe spielt auch im Mythos der Verführung der Archonten im manichäischen Kleid eine bedeutende Rolle. Um das uranfängliche, göttliche Licht, das von den Archonten verschlungen worden ist, wieder freizusetzen, muß es von den

---

Münze nehmen darf, weiters 261-263; vgl. auch *Eliade*, Spirit 20-24, wobei auch einiges religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial aus Shaiva- bzw. Tantrariten gegeben wird. *Eliade* rechnet — aufgrund des Vergleichsmaterials — für den Bericht des Epiphanius mit größerer Zuverlässigkeit, als dies in der kritischen Abwägung bei *Rudolph* geschieht.

29 Zit. nach *Böhlig*, Gnosis 106; vgl. *Adam*, Texte 20 sowie *Cumont*, Recherches I, 38f.

30 *de Menasce*, Škand-Gumānīk 254, Kap. 16, 34f.

31 Vgl. *Eliade*, Spirit 6f für mongolische und tibetische Traditionen oder ebd. 25-30 für ein südamerikanisches Beispiel vom Indianerstamm der Desana im Amazonasgebiet. — Die Vorstellung, die in der Gnosis verbreitet ist, könnte m. E. wenigstens teilweise letztlich auf Iranisches zurückgehen, nämlich insofern, als die iranische (physiologische) Vorstellung in griechischen Ärzteschulen weiterentwickelt wurde und von dort in hellenistischer Zeit in die gnostischen Systeme übernommen wurde, vgl. *Gnoli*, Lichtsymbolik 538f mit Verweis auf *Widengren*, Mani 62; ein typisches Beispiel für die Übernahme ist etwa die Lehre von den vier Körpersäften, wie sie in *Zādspram* 30,14-19 bezeugt ist, die auch bei Hippokrates aufscheint, vgl. *Lincoln*, Physiological Speculation.

32 Vgl. *Gnoli*, Lichtsymbolik 532f.

33 DkM 347; zit. nach *Gnoli*, Lichtsymbolik 532; vgl. weiters *de Menasce*, Livre 328 sowie *Zahner*, Zurvan 369f.

männlichen Archonten durch Samenerguß freigegeben werden.<sup>34</sup> Daß dabei der Gott Narisah als Dritter Gesandter diese Freisetzung des Lichtes zu bewirken hat, versteht sich gut vor dem iranischen Hintergrund der Verbindung Same und Licht. Denn beim Tod des mazdayasnischen Urmenschen Gayōmard lesen wir im Großen Bundahišn folgendes:<sup>35</sup> „Als Gayōmard beim Verscheiden den Samen (von sich) gab, läuterte man diesen Samen im Licht der Sonne. Zwei Drittel davon nahm Nēryōsang in Obhut und ein Drittel empfing Spandarmad.“ Die Läuterung des Samens durch die Sonne zeigt nochmals die enge Zusammengehörigkeit von Sperma und Licht. Für den weiteren Zusammenhang ist allerdings der Hinweis interessanter, daß Nēryōsang, d. h. das zoroastrische Pendant zum manichäischen Dritten Gesandten Narisah, zwei Drittel<sup>36</sup> von Gayōmards Same aufnimmt, d. h. er ist derjenige, der das Licht / Sperma „rettet“. Insofern ist die Funktion Nēryōsangs im Pahlavitext praktisch dieselbe wie diejenige Narisahs im manichäischen Mythos.<sup>37</sup> Er rettet die Lichtpartikel, die sonst in die Gewalt der Archonten/Dämonen geraten (Bundahišn) bzw. in der Gewalt der Archonten bleiben würden (Manichäismus). Allerdings — das sei hier ausdrücklich erwähnt — nimmt die Bundahišnstelle keinen Bezug auf das Mythologem der Verführung der Archonten.

Die Bedeutung des Verführungsmythos für die manichäische Erlösungslehre läßt sich somit wie folgt umschreiben: Obwohl Sexualität im Manichäismus negativ gezeichnet wird, hat dieser Mythos eindeutig positive Funktion, da nur aufgrund des vergossenen Samens, d. h. aufgrund des freigewordenen Lichtes, Leben entstehen kann.<sup>38</sup> Leben wird durch die Verführung der Archonten in verschiedenen Formen möglich. Einerseits entstehen Pflanzen und Tiere, d. h. die vorhin geschaffene Erde wird bewohnbar, wodurch eine Voraussetzung für die weitere Erlösung / Befreiung des Lichtes gegeben wird. Denn in der Heilsökonomie spielen Pflanzen insofern eine Rolle, als sie als Lichtträger zur Speise der Erwählten werden, die durch das (kultische) Verzehren der Pflanzen diese Lichtelemente in sich

34 Für die Tatsache, daß den Abortus der weiblichen Archonten ebenfalls Licht innewohnt, kenne ich keine direkten mazdayasnischen Belegstellen. Zoroastrische Spekulationen über die Zeugung (*Lincoln*, *Embryological Speculation* 356-359) sagen, daß das Geschlecht des Kindes davon abhängt, ob der Same des Vaters oder der „Same“ der Mutter stärker ist. Trotz der Unterschiede, die zwischen männlichem und weiblichem Samen gemacht werden, darf man daher wohl annehmen, daß der weibliche „Same“, den man mit den Abortus verbinden darf, ebenfalls Licht enthält.

35 GrBd XIV 5, zit. nach *Widengren*, *Geisteswelt* 75; vgl. *Anklesaria*, *Zand-Akāsīh* 126f.

36 Das eine Drittel, das Spandarmad aufnimmt, dient im weiteren Verlauf des kosmologischen Textes der Menschenschöpfung.

37 Vgl. zur Rettungstat Nēryōsangs/Narisahs auch *Widengren*, *Ursprünge* 690 und *Cumont*, *Recherches* I, 62f; erwähnenswert ist auch GrBd 35,59f (*Anklesaria*, *Zand-Akāsīh* 300.302), wenn Nēryōsang dreimal den Samen Zarathustras rettet und an Anāhid übergibt, damit drei Jungfrauen die drei endzeitlichen Söhne Zarathustras davon empfangen.

38 Ich möchte diesen Aspekt als Zentrum des Verführungsmythos ansehen; vgl. allerdings *Stroumsa*, *Seed* 154-157, der die verschiedenen Versionen der Verführung der Archonten überliefert und in den verschiedenen mythologischen Anspielungen Ätiologien für die Kosmogonie, für das Aufkommen des Lebens und für die Entstehung des Todes sieht.

aufnehmen und somit aus der Materie läutern können. Gleichzeitig — und m. E. noch wesentlicher — ist hier im Kern der endgültige Untergang der Archonten bereits enthalten. Denn eine unmittelbare Folge der Verführung der Archonten ist die Erschaffung der Menschen. Auch wenn diese von Āz eigentlich als Gegenschöpfung geplant ist, d. h. mit dem Zweck, die weitere Zerstreung der Lichtpartikel zu gewährleisten und somit die Läuterung des Lichtes aus der Finsternis zu unterbinden, so ist hiermit doch der Untergang der Archonten impliziert. Der Mensch, den sie zu ihrem Zwecke schaffen, wird letztlich ihr Verderber.<sup>39</sup> Die Freude der Archonten über ihr Werk wird noch in bitteres Gegenteil umschlagen. Nicht umsonst lesen wir nämlich am Ende des Abschnittes über die Menschenschöpfung von der Freude, aber gleichzeitig von der Angst der Archonten:<sup>40</sup> „Und als jene zwei Geschöpfe, das männliche und das weibliche, in der Welt geboren, aufgezogen und größer geworden waren, da entstand große Freude für Āz und die Āsrēštār der Dämonen. Und jener Anführer der Āsrēštār hielt eine Versammlung der Mazan(-Ungeheuer) und der Āsrēštār ab. Er sprach zu diesen beiden Menschen: ‚Ich habe Erde und Himmel, Sonne und Mond, Wasser und Feuer, Bäume und Pflanzen, Tiere aller Art euretwegen geschaffen, damit ihr dadurch in der Welt erfreut, glücklich und froh werdet und meinen Willen tut.‘ Und er setzte einen monsterhaften und schrecklichen Drachen über die zwei Sprößlinge als Wächter (und sagte): ‚Er soll sie beschützen und niemand sie uns wegführen lassen.‘ Denn diese Mazan (-Ungeheuer) und Āsrēštār fürchten sich vor den Göttern und sind ängstlich: ‚Nicht sollen sie über uns kommen und uns schlagen oder fesseln. Denn diese zwei Geschöpfe sind nach der Gestalt und dem Aussehen der Götter gebildet und geformt.‘“ Der Mensch, nach dem Bild und Aussehen der Götter geschaffen und damit Träger des göttlichen Lichtes, wird — wenn auch anders, als die Archonten es befürchten — zum verderbenbringenden Wesen für die Archonten, indem er ihnen erneut die Lichtpartikel entwendet.

---

39 Siehe zu dieser grundlegenden Vorstellung in gnostischen Systemen etwa *Rudolph*, *Gnosis* 100-102.

40 *Boyce*, *Reader* 74, Nr. y 49-50; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica* I, 199f; *Böhlig*, *Gnosis* 117; *Asmussen*, *Literature* 130.



## Kapitel 3

# DIE ERLÖSUNGSBEDÜRFTIGKEIT DES MENSCHEN

### 3.1. Die Menschenschöpfung durch die Dämonin Āz

Das Stichwort, das die Menschenschöpfung eng mit dem vorhin besprochenen Mythos der Verführung der Archonten verbindet, ist die Erwähnung des Gottes Narisah. Denn als Āz ihren Plan äußert, den Menschen zu erschaffen, heißt es, daß sie ihn nach jenen zwei Gestalten des Dritten Gesandten Narisah, eben der männlichen und der weiblichen, gestalten will.<sup>1</sup> Das Ziel der Menschenschöpfung liegt sicher darin, daß die Lichtpartikeln weiter zerstreut werden. Zur Ausführung ihres Planes bedient sich Āz der Mazan- und Āsrēštār-Dämonen:<sup>2</sup> „Danach lehrten diese Mazan und Āsrēštār, der männliche und der weibliche, alle (anderen) Lüsternheit und Beischlaf. Und sie mischten sich mit vereinigten Körpern zusammen. Ihre Kinder wurden geboren und aufgezogen. Und sie gaben ihre eigenen Kinder diesen zwei löwengestaltigen Āsrēštār, dem männlichen und der weiblichen, die die Kleidung der Āz bilden, die von Sinnenlust erfüllt sind. Āz fraß diese Kinder, und diese beiden Mazan, der männliche und der weibliche, wurden von ihr mit Lust erfüllt und zum Koitus angehalten. Und dieses Gemisch, das sie aus jenen Kindern der Mazan und Āsrēštār, die sie (Āz) gefressen hatte, als Kleidung angezogen hatten, formte sie durch ihre Begierde und machte es zu einem männlichen Körper mit Knochen, Nerven, Fleisch, Adern und Haut.“ Die Bestandteile des Menschen, die hier in einer Fünferreihe genannt werden, geben einen Einblick in manichäische physiologische Vorstellungen. Damit identisch ist die Aufzählung in dem zum Šb. gehörenden Fragment M 8256.<sup>3</sup> Von besonderem Interesse ist nun, daß diese Körperteile mit den Seelengliedern verbunden werden, d. h. die geistigen Komponenten werden darin gefesselt. Der chin. Traktat spricht in diesem Zusammenhang sogar davon, daß der Dämon der Begierde die verdunkelten geistigen Komponenten — Nous, Denken, Einsicht, Verstand, Überlegung — als fünf Bäume des Todes in diese Organe gepflanzt hat, woraus als giftige Früchte Haß, Gereiztheit, Lüsternheit, Zorn und Torheit sprießen.<sup>4</sup> In gleicher Weise werden auch in den kopt. „Kephalaia“ diese fünf Körperteile

---

1 *Boyce*, Reader 71, Nr. y 37.

2 *Boyce*, Reader 72, Nr. y 40; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica I*, 194f; *Böhlig*, *Gnosis* 115; *Asmussen*, *Literature* 128f. Die Erschaffung des ersten Mannes und der ersten Frau werden in unserem mythologischen Text weitgehend parallel geschildert, wobei die Parallelität bis in die wörtliche Übereinstimmung reicht; vgl. daher zu diesem Abschnitt auch Nr. y 44.

3 *Sundermann*, *Texte* 92; *MacKenzie*, *Šābuhragān II*, 301; das Fragment ist auch in Hinblick auf die Zusammengehörigkeit des kosmogonischen Textes mit dem Šb. von Bedeutung.

4 T. 81 b 29 — c 10 bei *Schmidt-Glitzner*, *Manichaica* 79; vgl. *Lentz*, *Mani* 190f.

mit denselben geistigen Komponenten gekoppelt.<sup>5</sup> Eine andere Tradition nennt der kosmogonische Text M 1004+, der sieben Elemente aufzählt:<sup>6</sup> „Das Stoffliche wird geteilt, das selbst aus sieben Dämoninnen besteht. Die erste ist die Haut, die zweite ist das Fleisch, die dritte sind die Adern, die vierte ist das Blut, die fünfte sind die Sehnen, die sechste ...“ Die manichäische Siebenerreihe, die gegenüber der Pentade noch Blut und Mark nennt, darf dabei traditionsgeschichtlich als älter angesehen werden, wobei sie auch im „Apokryphon des Johannes“ begegnet.<sup>7</sup> Diese ältere Tradition ist dabei in Hinblick auf die fünf Seelenglieder entsprechend adaptiert worden.

Die geistigen Gaben, die das erste Menschenpaar von Āz erhält, sind zweierlei. So wird ein Großteil des Lichtes als Seele im Menschen gefesselt, gleichzeitig aber überhäuft Āz den Menschen mit allen nur denkbaren negativen Eigenschaften:<sup>8</sup> „Und von jenem Licht und der Schönheit der Götter, das von den Früchten und den Knospen in jenes Kind der Mazan-Mißgeburten gemischt war, fesselte sie die Seele in seinem Körper. Und in ihn legte sie Gier und Lüsterheit, Geilheit und Koitus, Feindseligkeit und Verleumdung, Neid und Sündhaftigkeit, Zorn und Unreinheit, Widerspenstigkeit und Bewußtlosigkeit, spirituelle Verfehlung und Zweifel, Diebstahl und Lüge, Raub und Untat, Hartnäckigkeit und ..., Rachsucht und Torheit, Qual und Kummer, Leid und Schmerz, Armut und Betteln, Krankheit und Altern, Stinken und Räuberei hinein.“ Die Ausstattung der ersten Frau geschieht in vollkommen gleicher Weise, allerdings bekommt sie mehr von allem Schlechten und zusätzlich noch allen Unglauben und alle Sünde,<sup>9</sup> wodurch das Bild der Frau in noch düsteren Farben gemalt wird. Der hier geschilderte Katalog von Charaktereigenschaften des Menschen, der in seiner Ausführlichkeit in anderen Texten der Menschenschöpfung nicht begegnet,<sup>10</sup> bleibt zwar in einigen Einzelheiten unklar, spricht aber sonst für sich. Die Seele, die im Körper gefesselt ist, ist zwar substantiell mit dem Körper nicht vergleichbar, allerdings wird sie durch die negativen Eigenschaften des Körpers in ihrer Reinheit verletzt, da sie mit dem „Geist des Körpers“ (*mynwgyh ʿy tn*), d. h. mit Zorn, Begierde und Sinnlichkeit, völlig vermischt ist. Deshalb kann das Menschenbild nur in düsteren Farben

5 Keph. 95,17-19; 96,13-21; vgl. dazu *Nagel*, Anatomie 82f.

6 *Sundermann*, Parabeltexte 27, Nr. 1.7 Z. 363-368; vgl. ebd. Anm. 52, wo noch weitere Belege geboten werden, die die Bestandteile des Menschen umschreiben. Vgl. auch M 1001+ bei *Sundermann*, Parabeltexte 17, Nr. 1.1. Z. 97-105.

7 Vgl. *Nagel*, Anatomie 70-74 für die Analyse der Versionen des ApJoh; ebd. 83f für den Vergleich mit dem Siebenerschema in Keph. 107, 27ff, wobei *Nagel* zum Ergebnis kommt, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle stammen.

8 *Boyce*, Reader 72, Nr. y 41; *Andreas/Henning*, Manichaica I, 196; *Böhlig*, Gnosis 115; *Asmussen*, Literature 129.

9 *Boyce*, Reader 73, Nr. y 45.

10 Vergleichbare, allerdings wesentlich kürzere Textstellen sind etwa S 9 (*Boyce*, Reader 100, Nr. aq 2), ein hymnischer Text, der beschreibt, daß die aus den Lichtelementen gebildete Seele im Körper, der als Gefängnis für die gequälte Seele dient, gefesselt wird und daß eben der Mensch blind und taub, bewußtlos und verwirrt, abscheulich und böse, zornig und rachsüchtig durch die Āz gemacht wird. Vgl. auch M 1002 bei *Sundermann*, Parabeltexte 30f, Nr. 1.8 Z. 456-462; weiters ebd. 76, Nr. 19 Z. 1518 mit Anm. 2.

geschildert werden, die zu folgender Warnung eines türkischen Textes führt:<sup>11</sup> „Und diesen Körper, der euch umgibt, betrachtet und schätzt ihn so ein: ganz und gar aus Betrug und Täuschung, Fälschung und Irreleitung gemacht und geschaffen ist er.“ — Zusätzlich zu diesen ohnehin schon überhäuftten negativen Komponenten, die dem Menschen anhaften, wird das erste Menschenpaar auch noch mit den Mazan und dem Zodiakus verbunden, damit sie von ihnen mit Zorn, Lüsterheit und Sündhaftigkeit immer wieder erfüllt werden.<sup>12</sup> Dieses erste Menschenpaar bekommt schließlich in der iranischen Überlieferung die Namen Gēhmurd und Murdiyānag.<sup>13</sup>

Das manichäische Urmenschenpaar Gēhmurd und Murdiyānag hat seine Entsprechung in den zoroastrischen Namen Gayōmard und Mašyānag. Daraus ergibt sich ein traditionsgeschichtliches Problem: Während im zoroastrischen Schrifttum Mašyānag immer wieder mit Mašyā das erste Menschenpaar bildet und Gayōmard der Urmensch ist, sind im Manichäischen Gēhmurd und Murdiyānag gekoppelt und vom Urmenschen Ohrmizd unterschieden. Daß die Traditionen dennoch nicht völlig zu trennen sind, zeigt die Entstehung des ersten Menschenpaares nach dem Großen Bundahišn. Nachdem Nēryōsang und Spandarmad den Samen Gayōmards geläutert und gerettet haben, heißt es:<sup>14</sup> „40 Jahre blieb der Same in der Erde. Nach Vollendung der 40 Jahre wuchsen in Gestalt einer Rhabarberstaude mit einem Stengel und 15 Blättern Mašyā und Mašyānag aus der Erde empor, dergestalt, daß ihre Hände an den Schultern lagen. Und, eines mit dem andern verbunden, waren sie immerfort von demselben Stamm. Und zwischen sie beide trat der Glücksglanz ein (?). Sie waren so sehr von demselben Stamm, daß es nicht offenbar war, welches der Mann sei und welches die Frau, und welches der von Ohrmazd geschaffene Glücksglanz sei, der bei ihnen war. . . . Danach wandelten sich beide aus Pflanzengestalt in Menschengestalt und der Glücksglanz trat auf geistige Weise in sie ein, das ist die Seele.“ Die motivliche Verbindung dieses Textes mit der Entstehung der Menschen nach der manichäischen Kosmogonie ist eindeutig. In beiden Traditionen ist die Voraussetzung der Menschenschöpfung das Vergießen des Sperma, woraus pflanzliches Wachstum entsteht. Aus diesem wiederum wird das erste Menschenpaar geschaffen, in dem Licht als Seele eingeschlossen ist. Allerdings geht es dabei nur um die Gleichheit der einzelnen Motive; die Interpretation der Motive ist völlig gegensätzlich, da im Großen

11 TM 298 Z. 9-13, *LeCoq*, Manichaica III, 9; vgl. auch M 9 II R bei *Boyce*, Reader 89, Nr. ae 3; ferner zum negativen Urteil über den Körper *Nagel*, Anatomie 67f.

12 *Boyce*, Reader 73, Nr. y 43.47; vgl. dazu auch M 1004 bei *Sundermann*, Parabeltexte 29, Nr. 1.7 Z. 422 mit Anm. 58.

13 Belege bei *Sundermann*, Namen 128 Anm. 193-200; vgl. auch den wichtigen, aber ziemlich zerstörten kosmologischen Text bei *Sundermann*, Parabeltexte 70ff, Nr. 18, der vom weiteren Schicksal des ersten Menschenpaares handelt. — Auch Adam und Eva sind als Namen der ersten Menschen in iranisch-manichäischen kosmogonischen Texten bezeugt, vgl. die Belege bei *Sundermann*, Namen 118 Anm. 19-24.

14 GrBd XIV 6-10, zit. nach *Widengren*, Geisteswelt 75f; vgl. auch *Anklesaria*, Zand-Akāsīh 126-129. — Zum Mythos von Mašyā und Mašyānag siehe *Boyce*, History I, 96f.

Bundahišn die Motive positiv verwendet sind: Es ist der Same des heilbringenden Urmenschen und nicht der Dämonen, das Licht ist nicht in der Seele gefesselt, sondern es wird von Ohrmazd als gleichsam göttlicher Funke in den Menschen gelegt, der eben die positive Komponente begründet. Auch fehlt dem pflanzlichen Wachstum jeder Bezug zu dämonischen Wesen. — Die Frage, die sich erhebt, ist, weshalb das zoroastrische Paar Mašyā/Mašyānag im Manichäismus zum Paar Gēhmurd/Murdiyānag umgestaltet werden konnte. *H. H. Schaefer*<sup>15</sup> erklärt dies damit, daß in der zoroastri- schen Theologie die Funktion Gayōmards als Urmensch bereits weitgehend verblaßt war, so daß er primär nur noch als erster Mensch und Zarathustra- verehrer im Bewußtsein war. Für Mani, in dessen Konzept der Urmensch eine wesentlichere Rolle spielt, als es im zeitgenössischen Zoroastrismus der Fall war, konnte dadurch der alte iranische Urmensch Gayōmard nur noch zur Bezeichnung für den manichäischen Adam werden. M. E. darf man die- ser Erklärung aber wohl noch einen weiteren Aspekt hinzufügen: Das Schicksal, das nach manichäischer Lehre der Urmensch und der erste Mensch erleiden, ist weitgehend identisch. Sie beide geraten in die Gefan- genschaft der Dämonen, das in ihnen vorhandene göttliche Licht/Seele muß erst von außen her erweckt werden. Insofern ist der erste Mensch ein Abbild des Urmenschen, so daß es durchaus gerechtfertigt ist, die ältere iranische Bezeichnung Gayōmard/Gēhmurd für den ersten Menschen zu verwenden. Die Wahl des Namens an sich zeigt jedenfalls wiederum die Absicht, den manichäischen Mythos so zu gestalten, daß er als Neuinterpretation zoro- astrischer Theologie verstanden werden kann.<sup>16</sup>

Fragt man nun, welches Menschenbild sich aufgrund des Berichtes der Menschenschöpfung ergibt, so kann man folgendes sagen: Der Mensch ent- steht nach dieser Schilderung aufgrund der Verbindung von Kannibalismus und ausschweifender Sexualität. D. h. der Mensch kann aufgrund seiner Veranlagung gar nicht anders, als selbst dieses verbrecherische Werk fort- zusetzen und selbst in Begierde und Lüsternheit die Verbreitung der Licht- partikeln und die Schädigung des Lichtes zu fördern. In unserem Text gehen der Erschaffung des Mannes und der Frau jeweils unmittelbar Kannibalis- mus und Sexualität voran. Während vor der Erschaffung des Mannes Az die Nachkommenschaft der Dämonen auffrißt und dann die Dämonen zum Koitus anhält,<sup>17</sup> sind es vor der Bildung der Frau die Dämonen selbst:<sup>18</sup> „Und danach fraßen jene beiden löwengestaltigen Āsrēštār, der männliche

15 *Schaefer*, Lehren 276; vgl. auch *Colpe*, Schule 147.

16 Die Substitution von Mašyā/\*Murdiyā durch Gayōmard/Gēhmurd ist auch insofern ge- rechtfertigt, als beide Namen die Todesverfallenheit des Menschen zum Ausdruck bringen: Gayōmard als derjenige, der „sterbliches Leben hat“, Mašyā als der „Sterbliche“ schlecht- hin; vgl. auch *Andreas/Henning*, Manichaica I, 197 Anm. 2.

17 Vgl. *Boyce*, Reader 72, Nr. y 40; der Text wurde S. 181 bereits übersetzt.

18 *Boyce*, Reader 73, Nr. y 44; weiters *Andreas/Henning*, Manichaica I, 197; *Böhlig*, Gnosis 116; *Asmussen*, Literature 129; vgl. auch die Überlieferung bei Theodor bar Kō nai, wenn Ašaqlon und Namrael die Kinder der Archonten verschlingen, danach kopulieren und Adam und Eva zeugen und gebären, Text bei *Böhlig*, Gnosis 107 und *Adam*, Texte 21f; vgl. auch *Stroumsa*, Seed 159. Šaklōn ist auch mehrfach in iranischen Texten als Name bezeugt, *Sundermann*, Namen 118 Anm. 25-28.

und die weibliche, von eben diesen Kindern (ihrer) Gefährten und wurden angefüllt mit Geilheit und (Lust nach) Koitus. Und sie mischten sich mit vereinigten Körpern zusammen.“ Daß Kannibalismus die Voraussetzung für die Menschenschöpfung ist, darf wohl auch in den sehr fragmentarischen Text M 1002+ hineininterpretiert werden, obwohl der entscheidende Abschnitt nicht erhalten ist:<sup>19</sup> „Darauf haben alle diese Mächte, die an jenen (Kindern) Anteil hatten, ihre eigenen Kinder und Glieder ihr (Āz) übergeben. Alle (Kinder) wurden aufgesammelt und ... wurde zerstört. Von dem, das zerstört wurde, bildete sie ein Etwas. (Und) jene schöne, Verlangen weckende (?) Gestalt war diesem stinkenden und zerstörten Etwas ähnlich, und jene Mächte, die damals jene Kinder erzeugt hatten, sie alle wurden hocheifrig, und alle waren sie stolz darauf.“ Von diesem dämonischen Ursprung her erhält der Mensch nicht nur seinen Körper, sondern auch seine Lust, die ihn zum Essen und zur Fortpflanzung führt, wobei beides den Lichtpartikeln schadet. Allerdings weiß die manichäische Anthropologie im folgenden zu differenzieren: Da unser mp. Text nach der Erschaffung des Menschen abbricht, muß auf die Überlieferung in an-Nadīms Fihrist zurückgegriffen werden, die das Schicksal des ersten Menschenpaares in gekürzter Form bietet:<sup>20</sup> Jesus der Glanz wird gesandt, damit er Adam über Himmel und Hölle, Licht und Finsternis unterrichtet und ihn vor Eva warnt, daß er sich ihr nicht (sexuell) nähere und so der Vermehrung der Lichtpartikeln diene. Adam nimmt diese Belehrung und Erweckung an, während Eva ein Werkzeug der Dämonen bleibt.<sup>21</sup> Die dem weiteren Verlauf des Berichts bei an-Nadīm entsprechende mp. Fragmentgruppe M 4500-4503 und M 5566f<sup>22</sup> zeigt, daß Eva/Murdiyānag sich den Dämonen hingibt und auch Adam/Gēhmurd mit dem Beistand Šaklōns verführen will. Im Wissen um das dämonische Tun kann Gēhmurd nach der Geburt Seth(el)s Murdiyānag jedoch 80 Jahre lang unberührt lassen. Solange Gēhmurd Murdiyānag nämlich sexuell nicht berührt, lebt er in Gerechtigkeit, d. h. er hat nicht teil an der Schädigung des Lichtes durch die Dämonen. — Die eng miteinander verbundene negative Betrachtungsweise von Nahrungsaufnahme und Sexualität, wobei in beiden Fällen schon die Handlung an sich als sündhaft hingestellt wird, und nicht nur der Exzeß, dürfte in unserer Schöpfungsmythologie ein Traditionsstrang sein, der aus dem Zurvanismus übernommen wurde.<sup>23</sup> Im Großen Bundahišn lesen wir nämlich, daß Mašyā und Mašyānag durch Lüge, Genuß von Fleisch und durch die Verehrung der Dämonen die Macht der Dämonen vermehrt haben, worauf sie fünfzig Jahre kein sexuelles Verlangen verspürten. Schließlich kommt sexuelle Erregung über sie:<sup>24</sup> „Dann erfüllten sie ihr

19 Vgl. *Sundermann*, Parabeltexte 32, Nr. 1.8 Z. 496-515.

20 *Flügel*, Mani 91; *Kessler*, Mani 393; *Dodge*, Fihrist 784; für die Analyse des Textes in Hinblick auf die Traditionsstränge, die an-Nadīm verarbeitet, siehe *Colpe*, Manichäismus 79-82.

21 Vgl. *Jonas*, Gnosis 309.

22 *Sundermann*, Parabeltexte 70-75, Nr. 18.

23 Vgl. *Widengren*, Manichaeism 979; *Zaehner*, Zurvan 179f.

24 GrBd XIV 30-32; vgl. *Anklesaria*, Zand-Ākāsīh 132f; weiters *Justi*, Bundehesh 20f; vgl. zur Interpretation des Verhaltens der ersten Menschen auch *Molé*, Ascétisme 172-176.

Verlangen und bei der Erfüllung ihres Verlangen, die sie machten, dachten sie so: ‚Für uns auch wäre dies schon seit 50 Jahren eine passende Angelegenheit gewesen.‘ Von ihnen wurde nach neun Monaten ein Paar geboren, weiblich und männlich. Wegen der Süßheit der Kinder fraß die Mutter das eine, der Vater das andere. Danach entfernte Ohrmazd die Süßheit aus den Gedanken der Zeuger; nur soviel (an Süßheit), als für die Erziehung der Kinder nötig war, wurde ihnen gelassen. Aus ihnen entstanden sechs Paare, männlich und weiblich, Bruder und Schwester, die (jeweils) zur Frau genommen wurde. Alle sechs Paare waren zusammen mit Mašyā und Mašyānag.“ — Obwohl auch dieser Text somit die negative Sichtweise kennt, wonach das Menschengeschlecht erst nach einem Akt von Kannibalismus entstanden ist, darf doch der positive Gesamttenor der Stelle nicht übersehen werden. Denn Ohrmazd greift helfend für das erste Menschenpaar ein, indem er — wie es im Text heißt — die Süßheit der Kleinkinder entfernt, damit sie von ihren Eltern nicht mehr gefressen werden. Die Motivgleichheit zwischen dem Bundahišn und der manichäischen Tradition ist wiederum vorhanden, ähnlich wie im ganzen Umfeld der Menschenschöpfung.

Kaum von der negativen Zeichnung der Sexualität zu trennen ist das Bild der Frau, das der manichäische kosmogonische Text entwirft. Die negativen Eigenschaften, die Gēhmurd gegeben wurden, werden in noch größerem Maße in Murdiyānag hineingetan,<sup>25</sup> wobei im weiteren Verlauf des Mythos die Frau als jenes Wesen geschildert wird, durch das es erst möglich ist, daß das Menschengeschlecht entsteht, jenes Menschengeschlecht, das der Welt des Lichtes Schaden zufügen soll:<sup>26</sup> „Und nach jenem Göttersproß weiblichen Geschlechts, den sie (Āz) im Wagen gesehen hatte, formte und gestaltete sie diese (erste Frau). Und vom Himmel verband sie diese in Bindung und Verbindung mit den Zodia und Planeten, so daß von den Mazan und Zodia her Zorn, Lüsternheit und Sündhaftigkeit auf sie regne und daß sie der Gedanke erfülle, noch räuberischer und sündhafter, lüstern und sinnlich zu werden, daß sie diesen Mann durch Sinnenlust betrüge, auf daß von diesen zwei Geschöpfen in der Welt die Menschen geboren würden, gierig und sinnlich würden, zornig, rachsüchtig und unbarmherzig würden und Wasser, Feuer, Bäume und Pflanzen schlügen und die Gier und die Sinnenlust verehrten und den Willen der Dämonen täten und (so) in die Hölle kämen.“ Die Antipathie gegen Frauen, die hier anklingt, ist eindeutig. Durch ihr sexuelles Verlangen und ihre Lüsternheit soll sie den (gerechten) Mann betrügen und korrumpieren, wobei sie zum Prototyp der liederlichen Frau, der Dirne Jēh, wird. Ihre Sinnlichkeit, die als vollkommen negativ abgelehnt wird, hat nur den Zweck, daß sie den Menschen hervorbringt. Sehr drastisch wird das in einem — wohl zurvanitisches Denken widerspie-

25 *Boyce*, Reader 73, Nr. y 45.

26 *Boyce*, Reader 73f, Nr. y 47; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica I*, 198f; *Böhlig*, *Gnosis* 116f; *Asmussen*, *Literature* 130. — Vgl. weiters auch *Keph. XXXVIII*, S. 93,2-5, wo der Zweck der Menschenschöpfung darin gesehen ist, daß die Menschen „Lust tun und die Welt voll Lust machen“; vgl. dazu *Stroumsa*, *Seed* 159.

gelnden — Text des Bundahišn ausgedrückt:<sup>27</sup> „Ohrmazd sprach, als er die Frau erschuf: ‚Ich erschuf dich, die du das Böse entsprechend dem Wesen der Huren bist. Und nahe von deinem Anus schuf ich eine Öffnung, weil für dich Beischlaf so passend ist wie im Mund der Geschmack der süßesten Nahrung. Du bist mir eine Helferin, weil von dir heraus der Mann geboren wurde, aber mir, Ohrmazd, bereitest du Leid. Wenn ich ein Kleid gefunden hätte, woraus ich den Mann machen könnte, dann hätte ich (dich) niemals erschaffen, die du das Böse entsprechend dem Wesen der Jēh bist. Ich suchte im Wasser und auf der Erde, in den Pflanzen und Tieren, auf den höchsten Bergen und auch in den tiefen Tälern. Nicht fand ich ein Kleid, aus dem der gerechte Mann wurde, außer der Frau, die das Böse (entsprechend dem Wesen) der Jēh ist.‘“ — Die Frau als Verführerin steht dabei in völliger Nähe zu den Dämonen, wie es etwa im kosmogonischen Text M 4500 sichtbar wird. *W. Sundermann*<sup>28</sup> hat diesen und dazugehörige Texte ediert und analysiert, wobei er auch auf die Nacherzählung dieser Version des Mythos in an-Nadīms Fihrist<sup>29</sup> hinweist. Durch ihren Umgang mit dem Dämon Šaklōn wird in Murdiyānag die Sinnenlust entflammt, so daß sie Gēhmurd verführt und als Kind der ersten Menschen Sethel geboren wird, dessen sich die Dämonen bemächtigen wollen. Das Frauenbild und die starke Betonung des Sexuellen in der Mythologie verbinden m. E. die Erzählung von der Menschenschöpfung sehr eng mit der Verführung der Archonten, zumal hier in beiden mythologischen Episoden Motive verarbeitet werden, die aus demselben zurvanitischen Vorstellungsbereich stammen. Jēh ist die große Hure, die durch den Anblick des Gottes Narsē/Nēryōsang verführt und nach diesem Gott lüstern wird, so daß sie selbst zur großen Verführerin wird. Von ihrem Wesen her kann ihre einzige Bestimmung nur sein, der „Menschenproduktion“ zu dienen: deutlicher kann die Geringschätzung der sexuellen Komponente kaum zum Ausdruck gebracht werden. Durch die Erzählung im manichäischen Mythos wird dabei eine Abschreckung gegeben, die im Leben und in der Ethik zu einer vollkommenen Vermeidung sexueller Dinge führen muß.

Die übrigen, negativen Eigenschaften, die dem Menschen von Āz gegeben werden,<sup>30</sup> und die Unwissenheit der Seele, die blind, taub, bewußtlos und verwirrt<sup>31</sup> ist, machen es verständlich, daß der Mensch von seinem göttlichen Funken, der ihm als Seele innewohnt, nichts weiß und den Willen der Dämonen tut:<sup>32</sup> „Als dann der ‚erste Mensch‘ und die ‚Weibliche der Glorien‘, der erste Mann und die erste Frau, über die Erde zu herrschen began-

27 GrBd XIV A; *Anklesaria*, Zand-Akāsīh 136f; vgl. dazu auch *Zaehner*, Zurvan 188.195. — Eine dem völlig entgegengesetzte Interpretation dieses Textes schlägt *Molé*, Ascétisme 188 vor, wenn er die Frau als Widersacherin der Hure und Helferin Ohrmazds sieht, die das Eintreten des gerechten Menschen (Zarathustra) in die Welt ermöglicht.

28 *Sundermann*, Parabeltexte 70f, Nr. 18.1.

29 *Flügel*, Mani 90ff; vgl. auch *Kessler*, Mani 393ff, *Dodge*, Fihrist 783ff.

30 Vgl. *Boyce*, Reader 72f, Nr. y 41.45.

31 S 9; vgl. *Boyce*, Reader 100, Nr. aq 2.

32 *Boyce*, Reader 74, Nr. y 51; weiters *Andreas/Henning*, Manichaica I, 200f; *Böhlig*, Gnosis 117f; *Asmussen*, Literature 130f.

nen, da erwachte Āz in ihnen. Und sie waren voll Raserei, und sie begannen, Quellen zu verstopfen, Bäume und Pflanzen zu schlagen und in Raserei über die Erde zu herrschen und gierig zu werden. Und die Götter fürchten sie nicht und die fünf Elemente (*amahrāspandān*), aus denen die Welt geordnet ist, kennen sie nicht und quälen sie unaufhörlich.“ Die völlige Verfallenheit des Menschen in das Reich der Finsternis, die in den verschiedenen Bildern zum Ausdruck kommt, kann somit tiefer Ausdruck der Freude der Archonten sein,<sup>33</sup> denn der Mensch ist ein ihnen wahrlich angemessenes Geschöpf. Im Gesamtkontext des Heils ist allerdings diese negative Sichtweise nicht das letzte Wort. Die Dämonen selbst haben ja die Seele und das göttliche Licht im Menschen eingebunden, so daß es dadurch eine Möglichkeit gibt, daß der Mensch nicht nur erlösungsbedürftig, sondern auch erlösungsfähig ist. Die Seele zu wecken, den Aufstieg der Seele und des Lichtes zu den himmlischen Sphären wieder zu ermöglichen, das ist das letzte Ziel der Menschenschöpfung im Heilsplan, ein Aspekt, auf den Āz und die Dämonen nicht genügend Rücksicht genommen haben.

---

33 *Boyce, Reader 74, Nr. y 49.*

### 3.2. Die Rettung und Erweckung des Menschen

Der Lichtanteil, der in den Menschen als Seele gefesselt ist, ermöglicht die Erlösung des Menschen. Wie dies in unserem kosmogonischen Mythos erzählt worden ist, läßt sich nur mehr teilweise feststellen, da unser Text nach jener Stelle, die davon spricht, daß die Menschen den Dämonen Verehrung entgegenbringen und Welt und Licht quälen, eine Lücke aufweist. Das nächste noch erhaltene Blatt, die „Rede über die Seele und den Körper“,<sup>1</sup> dürfte aber einen Teil der Belehrung beinhalten, die Xradešahr bzw. der Urmensch an Gēhmurd/Adam gibt. Der Inhalt läßt sich dabei wie folgt zusammenstellen: Adam wird aus seinem „Todesschlaf“, der durch seine Unwissenheit begründet ist, durch den Urmenschen erweckt, so daß er sich seines Lichtgehaltes und seiner Lichtseele erinnert und so gerettet werden kann. Da das Schicksal Adams sehr stark nach dem Schicksal des Urmenschen Ohrmizd gestaltet ist, ist es hier vielleicht angebracht, einen kurzen Rückblick in die Vorgeschichte der Menschen- und Weltschöpfung zu geben, nämlich insofern, als kurz der Fall und die Errettung des Urmenschen Ohrmizd rekapituliert werden sollen. Obwohl in unserem kosmogonischen Text M 98/99 und M 7980-84 auch dieser erste Teil des manichäischen Erlösungsdramas nicht erhalten ist, geben uns einige von *W. Sundermann* neuveröffentlichte iranische Texte einen sehr guten Einblick darüber, wie sich Mani den Fall des Urmenschen vorgestellt hat, und die diesen Teil der Kosmogonie sehr gut illustrieren.<sup>2</sup> Die erhaltenen Teile dieser Kosmogonie berichten vom Kampf des Urmenschen mit den Dämonen, worauf jener in bedrängte Lage gerät, so daß die Mutter des Lebens und der Lebendige Geist ihm insofern zur Hilfe kommen, als sie den Gott „Ruf“ (Xrōštag) entsenden. Der Gott Xrōštag erweckt im Urmenschen den Gott „Antwort“ (Padwāxtag), die beide zum Himmel hinaufsteigen und auch den Urmenschen emporsteigen lassen. Daran schließt sich die Erzählung von der Erbauung der Himmel an. Diese fragmentarische Kosmogonie ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Neben der parth. und der mp. Version, deren Formulierung so nahe beieinander liegt, daß die beiden Texte als identisch, wenn auch nicht als Übersetzung, gewertet werden müssen, kennen wir dazu auch sogdische (M 178, M 716b) und alttürkische (T II D 173b/I/) Parallelen, sowie die arab. Version, wie sie uns bei an-Nadīm überliefert ist; als an-Nadīm's Quelle nimmt *C. Colpe* eine manichäische Originalschrift der östlichen Tradition an.<sup>3</sup> Diese praktisch identische Überlieferung in vier Sprachen legt dabei die Vermutung nahe, daß dieser kosmogonische Text letztlich auf ein Werk von Mani selbst zurückgeht, wobei die ursprüngliche Gestalt wohl am besten in der mp. Version erhalten geblieben sein dürfte.<sup>4</sup>

---

1 *Boyce*, Reader 75f, Nr. y 52-56; vgl. auch *Andreas/Henning*, Manichaica I, 201-203.

2 *Sundermann*, Parabeltexte 41-54, Nr. 3 und 4.

3 *Colpe*, Manichäismus 66 zu Fihrist 330,16ff.

4 Vgl. *Sundermann*, Parabeltexte 43; zur Datierung der Fragmente vgl. ebd. 42.50, wobei die ältesten Papierproben etwa auf 600 weisen, die Schriftform aber eher auf eine späte Abfassungszeit zu weisen scheint.

Wenn wir es somit hier mit einem Werk Manis zu tun haben, so ist das umso begrüßenswerter, da dieser Text den iranischen Mythos besser zu rekonstruieren hilft, zumal er jene Teile des Mythos erzählt, die im kosmogonischen Text M 98/99 und M 7980-84 weitgehend fehlen. Inhaltlich sind dabei folgende Übereinstimmungen und Überschneidungen zwischen diesem Text und M 98 zu bemerken: Die Erbauung von Himmel, Zodiakus und Erde ist in beiden Überlieferungen erhalten geblieben.<sup>5</sup> Auch das Mythologem der Verführung der Archonten erlaubt es, beide kosmogonischen Texte parallel zu stellen.<sup>6</sup> Obwohl also klare inhaltliche Entsprechungen vorhanden sind, ist ebenso deutlich sichtbar, daß die beiden Texte auf verschiedene Werke Manis zurückgehen.

Der für unseren Vergleich mit dem Schicksal Adams interessanteste Abschnitt dieses kosmogonischen Textes erzählt nun die bedrängte Lage des Urmenschen, worauf ihm der Gott „Ruf“ zu Hilfe kommt. Der in der parth. Version besser erhaltene Text lautet dabei folgendermaßen:<sup>7</sup> „Derart ergriff er die Dämonen durch die fünf Lichter. Und der Gott Ohrmizd ging hinaus zur finsternen Erde wie ein Löwe [ge]gen ein mächtiges ? und ein [gewal]tiger Angreifer gegen die Festung der Feinde. Und er zerteilte die Dämonen, und er packte (?) die Finsterniserde wie eine Spitze ein [ ], eine Axt einen B[aum und] ein gewaltiger Angreifer eine Festung. Und lange Z[eit] war er darinnen.“ Nach einer Textlücke unbestimmbarer Länge schließt sich M 21/R/ an:<sup>8</sup> „Und als die Winddämonen wußten, daß . . . , versammelten sich alle gegen ihn im Reich der (dunklen) Winde, wie ein wildes Heer. Dann betete Gott Ohrmizd zu seiner Mutter. Und seine Mutter betete zum gerechten Gott: ‚Schick meinem Sohn einen Helfer, denn er hat deinen Willen erfüllt, aber (jetzt) befindet er sich in Not.‘“ Nach einer weiteren Lücke lesen wir:<sup>9</sup> „. . . du sollst bauen. [ ] die fünf Söh[ne ] kraftvoll [ ] eigen [ ] Helfer [ ] sich freuen [(?) ] die Mutter der Ge[rechten ], (der Lebendige) Geist [ ] gingen hinaus in das Grenzgebiet. Und sie sahen den Gott Ohrmizd inmitten von Feind[en w]ie einen Hirten, den wilde Tiere ergriffen hatten, [ ] die Woge ergriffen hatte, und einen Herrscher, den im Kampfe die Feinde ergriffen hatten. Sogleich entsandten sie zu ihm den Gott „Ruf“ wie einen Rettungsbrief und Pfeil, den man in eine Festung schießt. Und schnell[l] und [in Ei]le wie [ ] bringt [ ] Vorzeich[en ].“ Anschließend fehlen einige Zeilen, ehe M 21/V/ abgeschlossen werden kann:<sup>10</sup> „Schnell stieg Gott Xrōstag herab. Und er spaltete das Heer der Dämonen und brachte Heil vom Vater und vom ganzen Reich.

5 Vgl. *Sundermann*, Parabeltexte 45, Nr. 3.2 im Vergleich mit *Boyce*, Reader 60, Nr. y 1.

6 Vgl. *Sundermann*, Parabeltexte 48, Nr. 3.3, Z. 857ff und *Boyce*, Reader 65, Nr. y 14; bereits *Andreas/Henning*, *Manichaica I*, 181 Anm. 5 und 182 Anm. 3 haben den Zusammenhang dieser beiden Texte gesehen.

7 *Sundermann*, Parabeltexte 53, Nr. 4.2/R/ + 4.1/V/.

8 *Boyce*, Reader 59, Nr. x 1-2; vgl. auch *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 890; *Asmussen*, *Literature* 122.

9 *Sundermann*, Parabeltexte 53, Nr. 4.3/R/ + 4.2/V/ + 4.4/R/.

10 *Boyce*, Reader 59f, Nr. x 3f; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 890f; *Asmussen*, *Literature* 122.

Und er sprach: ‚Bring (deine) Glieder zusammen, denn dein Erlöser ist gekommen.‘ Und der Gott Ohrmizd wurde froh aufgrund der glückbringenden Botschaft. Und er schuf den Gott Padwāxtag. Und beide stiegen empor . . . die Mutter der Rechtschaffenen, der Gott Padwāxtag . . .“ — Zum Vergleich und besseren Verständnis sei hier auch die alttürkische Version dieses Abschnittes angeführt:<sup>11</sup> „Als Xrōštag (und?) Padwāxtag, der Gott, von dem Gotte Hormuzta (und) von der Hölle in die Höhe gestiegen waren, da kamen Wadziwantag, der Gott, und die Mutter-Gottheit (?) eilends herbei. Den Gott Hormuzta aus der Hölle aufwärts machten sie aufsteigen und herauskommen und zum Götterhimmel sandten sie ihn. Und die Mutter-Gottheit und Wadziwantag, der Gott, diese beiden schieden die fünf Götter von dem Gotte Hormuzta ab. Und (nun) die Erde und den Himmel zu schaffen und zu machen, machten sie sich bereit.“

Das Schicksal, das der Urmensch hier erfährt, ist paradigmatisch. Er befindet sich in der Macht der Finsterniswelt und der Dämonen, denen er — ohne Anruf von außen — hoffnungslos ausgeliefert ist. Er wird jedoch nicht von den Mächten der Lichtwelt im Stich gelassen, sondern durch den Gott Xrōštag gerettet und wiederum in die Lichtwelt emporgeführt, auch wenn ein Teil seines Lichtes, nämlich seine Rüstung, die seine Söhne und Lichtelemente sind, in der Finsternis zurückbleiben muß. Die mythologische Rettung des Urmenschen durch die Götter „Ruf“ und „Antwort“ kann dabei letztlich aus der mazdayasnischen Mythologie verstanden werden. Wie *J. de Menasce* gezeigt hat, behandelt die 18. Frage von Manucihrs „Dādistan ī Dēnīg“ das Schicksal der Seele nach dem Tod.<sup>12</sup> Dabei kommt es zu einem Gespräch zwischen der Seele und Ohrmazd, in dessen Verlauf Ohrmazd aufgrund der „Antwort“ der Seele ihr die Hand auflegt als Symbol der Rettung. Der Ritus der Handauflegung verbindet nach *J. de Menasce* diesen mazdayasnischen Text mit der manichäischen Errettung des Urmenschen,<sup>13</sup> da der manichäische Urmensch ebenfalls durch die (2.) Handauflegung endgültig der Finsternis entrissen wird.<sup>14</sup> Der Urmensch selbst ist das erste errettete Wesen, dem die anderen folgen werden.<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang darf man wohl auch den Text M 10 nennen, eine Hymne an die „Lebendige Seele“, die die Größe und das Schicksal des Urmenschen beschreibt.<sup>16</sup> Er kommt in die Welt, um das Paradies zu verhüllen und die Dämonen an sich zu ziehen, um danach den Angreifer der Dämonen zu erschlagen und

11 *LeCoq*, *Manichaica* I, 13f.

12 *de Menasce*, *Origine* 162-164.

13 *de Menasce*, *Origine* 166f im Gegensatz zu *Schaeder*, *Lehren* 263ff, der diesen Ritus für ursprünglich manichäisch ansehen möchte.

14 *Keph.* IX, S. 40,6ff; die 1. Handauflegung erhält der Urmensch vor seiner Entsendung in den Kampf, *Keph.* IX, S. 38,30ff; vgl. zur Handauflegung im Manichäismus zuletzt *Römer*, *Mani* 338-340.

15 Vgl. zur Bedeutung der Errettung des Urmenschen für die Erlösung der Seele aus der Finsternis *Puech*, *Begriff* 171-174; weiters *Römer*, *Mani* 333f.343.

16 *Henning*, *Geburt* 314-316; Text bei *Boyce*, *Reader* 104f, Nr. at, Übersetzung *Asmussen*, *Literature* 120; vgl. ferner das Erscheinen des Urmenschen unter den Dämonen in M 1001+ bei *Sundermann*, *Parabeltexte* 17f, Nr. 1.1, Z. 113ff.

die Hyle/Finsternis endgültig zu vernichten. Obwohl der Urmensch nur die erste Aufgabe erfüllen kann und somit lediglich als „halber“ Sieger dasteht, wie die Rolle des Urmenschen vorsichtig durch die Hymne beurteilt wird, bleibt er in der Welt, bis der Wille des Vaters erfüllt ist, d. h. sein Rettungswerk geht weiter. Da das Ende der Hymne fehlt, bleibt unklar, ob dieses „Bleiben in der Welt“ bis zum Weltende oder lediglich bis zur Rettung des Urmenschen aus der Materie dauert. Für das gläubige Nachvollziehen der Rettungstat des Urmenschen bleibt diese Fragestellung allerdings sekundär.

Da Adam durch seine Seele Anteil am Urmenschen hat, wird auch seine Errettung und Erweckung in ähnlicher Weise in den Texten geschildert. Obwohl in unserem mythologischen Text, wie schon erwähnt, dieser Teil nur teilweise erhalten ist, kann die hymnische Verarbeitung des Mythos, wie sie uns im Text S 9 vorliegt, dafür in gewisser Weise einen Ersatz bieten.<sup>17</sup> Es handelt sich dabei um einen alphabetischen Hymnus, der aus insgesamt zwölf Strophen zu je vier Kola besteht. Trotz seiner Kürze sind in diesem Hymnus vom Dichter alle Hauptpunkte behandelt worden, wobei trotz der dichterischen Form der Mythos durchaus noch erkennbar ist.<sup>18</sup> Inhaltlich lassen sich dabei jeweils zwei Strophen unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen, so daß das ganze Menschenschicksal unter folgenden Punkten erzählt wird: Erschaffung des Menschen aufgrund der Verführung der Archonten — Bewußtlosigkeit der Seele — Fesselung der Seele im Körper — das Erbarmen Ohrmizds mit dem Menschen — Offenbarung des wahren Selbst der Seele — endgültige Erlösung und Aufstieg der Seele in die himmlischen Sphären.<sup>19</sup>

„Zornig wurde Äz, jene sündhafte Mutter aller Dämonen. Und sie machte einen schweren Aufruhr zur Hilfe für sich selbst.

Und aus der Unreinheit der Dämonen und aus dem Schmutz der Dämoninnen machte sie diesen Körper und trat in ihn ein.

Danach — aus den fünf Elementen, der Rüstung des Ohrmizd, des Herrn — formte sie die gute Seele und fesselte sie im Körper.

Und sie machte sie gleichsam blind und taub, bewußtlos und getäuscht, so daß sie ihren ersten Ursprung und die eigene Familie nicht erkenne.

Sie machte den Körper und das Gefängnis und band (darin) die gequälte Seele. ‚Mich Gefangene haben geraubt Dämonen, Dämoninnen und Peris.‘

---

17 Vgl. auch den Mythos, wie ihn Theodor bar Kōnai bietet, Text bei *Adam*, Texte 22; *Böhlig*, Gnosis 107f; vgl. ferner *Hutter*, Mani 40. Daß terminologisch eine gewisse Nähe des Hymnus zum kosmogonischen Text M 7980-84 besteht, zeigen Beobachtungen wie etwa die Erwähnung der Peris, die Bezeichnung der Lichtelemente als Amahrāspandān oder der Druxš-Dämoninnen. *Schaeder*, Lehren 275 betont mit Recht, daß sich S 9 sprachlich an die Terminologie der Zoroastrier anlehnt. Insofern liegt der Text auch auf einer Linie mit dem Šb. und der Kosmogonie, vgl. auch *Henning*, Hymnus 222f, der die Nähe zu zoroastrischen bzw. zurvanitischen Traditionen hervorhebt.

18 Zur dichterischen Gestalt des Textes, die sich in der Metrik sowie im Aufbau des Gedichtes niederschlägt, vgl. *Henning*, Hymnus 224-226; *Schaeder*, Lehren 274f meint zu Unrecht, daß der mythologische Hintergrund in diesem Hymnus fehlt.

19 *Boyce*, Reader 100, Nr. aq 2-4; *Böhlig*, Gnosis 121-123; *Asmussen*, Literature 134f; eine Detailstudie des Textes bei *Henning*, Hymnus 215-225.

Fest band sie die Seele im verfluchten Körper und machte sie haßerfüllt und sündhaft, zornsüchtig und rachsüchtig.

Und Ohrmizd der Herr erbarmte sich der Seelen, und in Menschengestalt stieg er hinab zur Erde.

Beschämt wurde durch ihn die sündhafte Äz, und er machte offenkundig das Seiende. Und er zeigte alles auf, was war und was sein wird.

Schnell machte er offenbar, daß diesen fleischlichen Körper nicht Ohrmizd der Herr gemacht hatte und daß er auch nicht die Seele selber (darin) gebunden hatte.

Der weisen Seele des Glücklichen wurde Aufers tehung zu teil. Sie glaubte an die Erkenntnis des Ohrmizd, des guten Herrn.

Und alle Gebote und Befehle und die Siegel der guten Handlungen nahm sie voll Eifer an wie ein tatkräftiger Held.

Den Körper des Todes legte sie ab und wurde erlöst für immer. Und sie wurde emporgehoben zum Paradies, zu jenem Reich der Seligen.“

Der Anklang der ersten beiden Strophen an das Mythologem der Verführung der Archonten sowie die daraus resultierende Menschenschöpfung ist eindeutig. Auch über die Bewußtlosigkeit der Seele wurde bereits gehandelt, wenn nach der mythologischen Erzählung der Mensch aufgrund seines Unwissens, das hier wohl als Synonym zu seiner Bewußtlosigkeit gelten darf, das Licht schädigt und quält.<sup>20</sup>

Deutlicher als dieser mythologische Text sprechen nun auch einige weitere „Hymnen an die lebendige Seele“ vom Schicksal der Seele des Urmenschen, die ebenfalls in völliger Bewußtlosigkeit verharrt. Die Fesselung der Seele durch die Dämonen nach dem Kampf mit den Dämonen, Yaksas, Peris und Drachen schildert ein parth. Hymnus aus M 7, dessen Strophen in alphabetischer Form von Aleph bis He erhalten sind und je vier Kola aufweisen:<sup>21</sup>

„Vom Licht und von den Göttern bin ich, von ihnen wurde ich getrennt. Gegen mich haben sich die Feinde versammelt, und ich wurde von ihnen zu den Toten geführt. — Gesegnet sei, auf daß erlöst werde, der meine Seele aus der Not erlöst.

Ein Gott bin ich, von Göttern geboren, glänzend, funkelnd und hell, strahlend, duftend und von schöner Gestalt, aber jetzt bin ich in Not geraten.

Ergriffen bin ich von Dämonen ohne Zahl, ekelerregenden, die mich gefangen nahmen. Meine Seele wurde erniedrigt, zerbissen, zerrissen und gefressen wurde ich.

Dämonen, Yaksas und Peris, finstere schwer abwehrbare Drachen, häßliche, stinkende, schwarze — viel Schmerz und Tod erlebe ich durch sie.

Alle schreien auf, greifen an, verfolgen, erheben sich gegen mich . . .“

Dieser Text ist insofern von Interesse, als er in klarer Sprache die Identität von Seele und Licht sehr gut zum Ausdruck bringt. Das Licht, das als Seele

---

20 Vgl. *Boyce*, Reader 74f, Nr. y 51.53.

21 Text bei *Boyce*, Reader 106, Nr. aw; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 874f; *Asmussen*, *Literature* 48f; zur Metrik des Textes siehe *Henning*, *Disintegration* 55.

in der Welt und in jedem einzelnen Menschen zurückbleibt, ist eben — wie schon mehrmals erwähnt — göttlich.

Der in der Frühzeit der Erforschung der manichäischen Iranica als „Zarathustrafragment“<sup>22</sup> bekannt und berühmt gewordene parth. Text M 7 beschreibt das wie folgt:<sup>23</sup> „Wenn ihr wollt, werde ich euch verkünden vom Zeugnis der früheren Väter. Der Erlöser Zardrušt (sagte), als er mit der eigenen Seele sprach: ‚Schwer ist die Trunkenheit, in der du schläfst. Wach auf und schau zu mir! Heil (sei) über dir vom Reich des Friedens, denn deinetwegen bin ich gesandt.‘ Sie aber antwortete: ‚Ich, ich bin das leidlose, zarte Kind des Srōšāw. In der Vermischung bin ich und erlebe Not. Befreie mich aus der Umklammerung des Todes.‘ Zardrušt fragte sie mit ‚Heil‘ die anfängliche Frage: ‚(Bist du) mein Glied? Das Heil der Kraft der Lebenden und der höchsten Welten (sei) über dir von deiner Heimat. Folge mir, Kind der Milde, setze den Lichtkranz auf (dein) Haupt! Kind der Mächtigen, daß du arm gemacht bist, daß du immer betteln mußt an allen Orten...“ Der alphabetische Hymnus, der von Aleph bis Tet reicht,<sup>24</sup> erzählt vom helfenden Eingreifen des Erlösers und zeigt — wie im Dialog deutlich wird — bereits die Erweckung der Seele und die Offenbarung ihres Lichtcharakters. Dennoch kommt die Bewußtlosigkeit, hier umschrieben als Zustand der Trunkenheit und als Zustand des Schlafens, klar zum Ausdruck. Durch die Erweckung der Seele aus ihrem Schlaf ist es auch möglich, sie wiederum zur Rückkehr in das Lichtreich aufzufordern, damit ihr der Lichtkranz als Symbol für den Aufstieg ins Lichtreich aufs Haupt gesetzt wird.

Der Anlaß zum rettenden Eingreifen zugunsten der in der Materie gefangenen Seele wird im parth. hymnischen Text M 33 ausführlicher geschildert als in unserem kosmogonischen Hymnus, wo Ohrmizd aufgrund seines Erbarmens sich um Adam, den Menschen, kümmert. M 33 wiederholt in hymnischer Form das kosmogonische Geschehen:<sup>25</sup> „... der Sohn des uranfänglichen Vaters und der Prinz, das Kind des Herrschers. Er gab seine Seele den Feinden, zur Gefangenschaft seine ganze Herrschaft. Alle Reiche und Herrschaften waren seinetwegen betrübt. Er betete zur Mutter der Lebendigen, und sie flehte zum Vater der Größe. ‚Der schöne Sohn, der niemandem Leid tut, weshalb ist er inmitten der Dämonen gefangen?‘ ... Xrōštag ... Rettungsbrief<sup>26</sup> ... ‚Sammle deine Glieder!‘ Der für immer Schöne ging mit strahlendem Antlitz nach oben in sein Gebiet. Die Mutter empfing ihn

---

22 *Reitzenstein*, Erlösungsmysterium 2-10; dazu, daß *Reitzensteins* Deutung, hier wäre im Manichäismus ein ursprünglich zoroastrischer Hymnus weiterverarbeitet worden, längst nicht mehr haltbar ist, siehe *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 872 Anm. 1.; vgl. weiters dazu *Colpe*, *Schule* 41-48; 69f.

23 *Boyce*, *Reader* 108, Nr. ay; vgl. *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 872; *Asmussen*, *Literature* 48.

24 *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 872 Anm. 1.

25 Text bei *Boyce*, *Reader* 111, Nr. bd 1-2; *Andreas/Henning*, *Manichaica III*, 877; *Asmussen*, *Literature* 49. Auch hier liegt wieder ein alphabetischer Hymnus vor, allerdings sind — mit Lücken — nur die Abschnitte von Gimel bis Taw erhalten.

26 Lies *dyb drwdg'(n)* „Rettungsbrief“ wie im parth. kosmogonischen Text M 211+ bei *Sundermann*, *Parabeltexte* 51.53, Nr. 4.3.

und küßte ihn: „Du bist wiedergekommen, Sohn, der du in der Fremde warst. Eile und tritt ein zum Licht, denn deine Familie sehnt sich sehr.“ Nach der Entsendung des Urmenschen, der seine Seele als „Köder“ den Dämonen hingab, fleht er zur Mutter der Lebenden, damit sie für ihn interveniere. In der Textlücke ist wohl von der Entsendung des Gottes Xrōštag die Rede gewesen, der den Urmenschen erweckt, so daß er zum Himmel zurück emporsteigen kann, wo er von der Mutter empfangen wird. Dieser Text ist insofern interessant, als er über weite Strecken gleichsam eine hymnische Parallele zum vorhin behandelten kosmogonischen Text M 21 sowie den dazugehörigen Fragmenten darstellt.

Stellt man nun diese genannten Texte im Vergleich nebeneinander, so zeigen sie eine eindeutige Übereinstimmung in ihrer Motivwahl. Die der Materie verfallene Seele erinnert sich offensichtlich trotz ihrer Bewußtlosigkeit daran, weshalb sie in die Materie geraten ist. M. E. ist die Klage der gequälten Seele darüber, daß sie von den Dämonen und Hexen geraubt worden ist, sehr eng mit der Klage der Seele im Hymnus M 7 bzw. mit dem Gebet des Urmenschen an seine Mutter zu vergleichen. Die Hinwendung der Seele an ihren göttlichen Ursprung, d. h. das Durchbrechen des göttlichen Funkens im Menschen trotz seines dämonischen Anteils, wird zum Ausgangspunkt für die zukünftige Rettung. Daß sich Ohrmizd — bzw. der Vater der Größe in jenen Texten, die vom Schicksal des Urmenschen handeln — der Seele erbarmt und zur Errettung herabsteigt, hängt damit zusammen, daß eine Erlösungsaussicht de facto gewährleistet ist. Der Mensch ist offen für die Offenbarung, für den „Ruf“ Gottes, der ihm Heil bringen wird. Das göttliche Eingreifen bewirkt dabei am Menschen ein dreifaches:<sup>27</sup> Die Erweckung aus dem Todesschlaf, die Befreiung aus der Macht der Dämonen und die Lehre der Erkenntnis des eigenen Selbst. Wie in den Texten von der Errettung Ohrmizds der Urmensch auf den göttlichen Ruf reagiert und den Gott „Antwort“ schafft, so besteht die Antwort der Menschenseele darin, daß sie sich aufgrund des göttlichen Eingreifens der Erkenntnis öffnet. Adam erkennt nach dem Bericht bei Theodor bar Kōnai seine traurige Vergangenheit, weint darüber und ruft als Erwachter aus:<sup>28</sup> „Wehe, wehe über den, der meinen Leib gebildet, und den, der meine Seele gefesselt hat, und die Rebellen, die mich unterjocht haben.“ Der dreifache Weheruf über die Materie und die Welt der Finsternis wird dabei zur Voraussetzung, letztlich an der Auferstehung<sup>29</sup> teilzuhaben, die durch den Aufstieg ins Lichtparadies und in das Reich der Seligen manifest wird.<sup>30</sup> Die kurze Gegenüberstellung der einzelnen Motive zeigt also, daß das Schicksal der Individualesee dem Schicksal Ohrmizds nachgebildet wird: so wie Ohrmizd wiederum in die Lichtwelt hinaufgeleitet wird, desgleichen auch die Seele des Menschen. Die

---

27 Vgl. *Rose*, *Christologie* 70.

28 Zit. nach *Böhlig*, *Gnosis* 108; vgl. *Adam*, *Texte* 23; *Cumont*, *Recherches* I, 49.

29 Vgl. S 9 bei *Boyce*, *Reader* 101, Nr. aq 4: *zyr gy'n 'yg nywbxt ryst'hyz yš bwd'n'd*; Auferstehung ist dabei in manichäischer Terminologie synonym mit dem Aufstieg ins Lichtreich.

30 Vgl. zum Aufstieg der Seele nach dem Tod auch *Boyce*, *Reader* 75, Nr. y 53: „Dann stirbt das Geschöpf. Und es wird hinaufgezogen und für die eigenen Taten erleidet es Buße.“

Befreiung des Urmenschen Ohrmizd erlangt dabei im Manichäismus zentrale Heilsbedeutung, wie die Auferstehung Christi im Christentum: Es handelt sich um kein bloßes Ereignis der Vergangenheit, sondern dieses Geschehen ist „symbolischer Archetyp und reale Bürgschaft der Erlösung, für den Gläubigen wesenhafte Wirklichkeit.“<sup>31</sup>

Die Emporleitung und Emporhebung der Seele in das Paradies, von der der kosmogonische Hymnus S 9 am Ende spricht, ist dabei gleichzeitig auch die Heimkehr der in der Materie verhafteten Lichtelemente. Denn das dafür verwendete Verbum *'hr'm* (erheben, emporleiten) finden wir in unserem Textkorpus in folgenden Zusammenhängen: Nachdem Rōšnšahryazd die Lichtsäule (Kišwarwāryazd) aufgestellt hat, dient diese Lichtsäule als Instrument für den Aufstieg des Lichtes:<sup>32</sup> „Dann führt er das Licht und das Gute mit Hilfe von Umdrehung und Schutzgeleit der Sonne und des Mondes und mit Hilfe von Schutz und Heilung der Götter aus dem Gesamtkosmos von Erde und Himmel hinauf und leitet es zum Paradies.“ Noch interessanter erscheint mir jene Stelle in unserem kosmogonischen Text zu sein, die bereits auf das Weltende (Frašegird) blickt und damit die Läuterung und den Aufstieg des Lichtes verbindet:<sup>33</sup> „Aus dem Gesamtkosmos zieht er es zuerst empor und führt es hinauf zu Sonne und Mond und leitet es zum Paradies, seinem eigenen Stamm. Und dann wird Frašegird des Gesamtkosmos sein.“ Von diesem Ausblick auf das Weltende sind nun auch jene Stellen aus dem Šb.<sup>34</sup> heranzuziehen, die ebenfalls diese Verbindung kennen. Am interessantesten ist das bei MacKenzie edierte Fragment M 8256, das durch seine Wortwahl in besonderer Nähe zu unserem kosmogonischen Text steht und insofern ein wichtiges Indiz für die Zusammengehörigkeit beider Werke darstellt:<sup>35</sup> „Und zur Sonne und zum Mond wird es emporgehoben und erlöst, das Licht, das Az und Lust mit Knochen, Nerven, Fleisch, Adern und Haut gebunden hat und mit Begierde und Beischlaf, schlechtem Denken, schlechtem Reden und schlechtem Tun... hat.“ Gleich wie die Lichtpartikeln werden am Weltende auch die Frommen zu Licht und Glückseligkeit emporgeleitet und emporgehoben, während Az und Lust, die Dämonen und Peris und alle Übeltäter zusammen im Weltenbrand sich quälen und winden werden.<sup>36</sup> Der Aufstieg der Frommen, der im Šb. ausgedrückt wird, stimmt einerseits mit dem Hymnus

---

31 Jonas, Gnosis 303; vgl. auch Rose, Christologie 70.

32 Boyce, Reader 67, Nr. y 23; vgl. Andreas/Henning, Manichaica I, 187; Böhlig, Gnosis 112; Asmussen, Literature 126.

33 Boyce, Reader 71, Nr. y 35; Andreas/Henning, Manichaica I, 191; Böhlig, Gnosis 113; Asmussen, Literature 127.

34 Die Belegstellen von *'hr'm* / *'hrpt* bei MacKenzie, Šābuhragān II, 301f s. v. Zum Aufstieg des verschlungenen Lichts vgl. MacKenzie, Šābuhragān I, 512-514, Z. 231-256, wenn die fünf Söhne Ohrmizds, die beim uranfänglichen Kampf in der Materie verblieben sind, emporgeleitet werden, oder MacKenzie, Šābuhragān I, 516, Z. 295-301, wenn weitere Lichtelemente aus der Materie emporsteigen.

35 MacKenzie, Šābuhragān II, 300f, Nr. Fm; für die terminologische Übereinstimmung vgl. Z. 26f mit Boyce, Reader 72f, Nr. y 40.45.

36 Vgl. den Text bei Sundermann, Texte 97, Nr. 5.4., Z. 1503-1513, vgl. weiters MacKenzie, Šābuhragān I, 510, Z. 169-176.

S 9 überein, wo der einzelnen Seele dasselbe Schicksal verheißen wird, andererseits aber auch mit jenen Berichten über den Tod des Religionsstifters, dessen Aufstieg ins Lichtreich ebenfalls ein Paradigma für das Erlösungsbewußtsein darstellt. Im parth. Text M 5569 heißt es:<sup>37</sup> „Und in großer Freude flog er (Mani) mit den Lichtgöttern... und unter Harfen(klang) und Freudengesängen in göttlicher Wundermacht — wie ein schneller Blitz und eine rasche leuchtende Erscheinung — zur Säule der Herrlichkeit, dem Weg des Lichts, und zum Mondwagen, dem göttlichen Versammlungsort. Und er blieb (dort) beim Vater, dem Gott Ohrmizd.“ — Der Aufstieg der Seele, der auch in Huwīdagmān und Angad Rōšnān Hymnen<sup>38</sup> eine zentrale Rolle im Zusammenhang mit dem Tod der Rechtschaffenen spielt, ist nun noch etwas näher traditionsgeschichtlich zu hinterfragen. In Angad Rōšnān VI 64-69 verheißt der Erlöser der Seele folgendes:<sup>39</sup>

„Ich bin gekommen, um dich von dem Sünder zu erlösen, dich von der Pein gesund zu machen und deinem Herzen Fröhlichkeit zu bereiten.

Alles, was du von mir wünschtest, werde ich dir geben, neu werde ich deinen Wohnsitz machen im erhabenen Reich.

Ich werde öffnen vor dir die Pforten in allen Himmeln und deine Straße eben, frei von Schrecken und Verdruß, machen.

Ich werde (dich) nehmen, mit Macht und mit Liebe zudecken und zur Heimat führen, dem geheiligten Platz.

Den edlen Vater werde ich dir auf ewig zeigen, in reinem Gewand werde ich dich hineinführen vor (ihn).

Die Mutter der Lichter werde ich dir zeigen, auf ewig sollst du dich freuen in gelobter Fröhlichkeit.“

Dieser Text, in dem der Erlöser der Seele den Aufstieg ins Neue Paradies ankündigt, kann durch eine Überlieferung aus an-Nadīms Fihrist weiter illustriert werden. Wie die Untersuchung C. Colpes ergeben hat, kann dieses eschatologische Stück letztlich zwar auf das Šb. zurückgeführt werden, doch wurde im Laufe der Überlieferung einiges weggelassen, was zum Šb. gehört, etwa das Kommen der Propheten, die Kosmologie und die Prinzipienlehre sowie das allgemeine Weltgericht.<sup>40</sup> Aufgrund der Überarbeitung kommen bei diesem Text m. E. jedoch jene traditionsgeschichtlichen Züge

---

37 Boyce, Reader 47, Nr. p; Andreas/Henning, Manichaica III, 861; Böhlig, Gnosis 100; Asmussen, Literature 55f; für die Emporhebung Manis (*hr'myšn*) vgl. auch den Text bei Sundermann, Texte 134, Nr. 24.2, Z. 2250-2266; für die historischen und hagiographischen Probleme um den Tod Manis siehe zuletzt Sundermann, Passion 226f.

38 Reitzenstein, Erlösungsmysterium 19-28 hat sich bereits dieser Texte angenommen und sie als Totenliturgie oder als „großes Erlösungsmysterium“ verstanden. Boyce, Hymn-Cycles 8-15 konnte aufgrund ihrer Bearbeitung dieser Texte Reitzensteins Ergebnisse mit einer gewissen Einschränkung bestätigen, zumal die Texte nicht ausschließlich auf eine Totenliturgie Bezug nehmen.

39 Colpe, Schule 84f; vgl. Boyce, Hymn-Cycles 150-153.

40 Colpe, Manichäismus 83ff.95; vgl. ferner Ders., Schule 100-117; daß dieser Abschnitt mit dem Šb. verwandt ist, hat schon Alfaric, Ecritures II, 50f gesehen; vgl. auch Boyce, Hymn-Cycles 9.20.

besonders zum Vorschein, die den Aufstieg der Seele analog zu zoroastrischen Vorstellungen beschreiben. Der Text lautet:<sup>41</sup> „Wenn der Tod, lehrt Mani, einem Wahrhaftigen naht, sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit diesen den Siegespreis,<sup>42</sup> das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen. Auch erscheint ihm der Teufel der Habgier und der Sinnenlust mit anderen Teufeln. Sobald der Wahrhaftige diese erblickt, ruft er die Göttin, welche die Gestalt des Weisen angenommen hat, und die anderen drei Götter zu Hilfe, und diese nähern sich ihm. Sobald die Teufel sie gewahr werden, wenden sie sich fliehend um. Jene aber nehmen diesen Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm den Siegespreis in die Hand, und steigen mit ihm auf der Säule der Herrlichkeit zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und zu der al-Bahīyah,<sup>43</sup> der Mutter der Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war. Sein Körper aber bleibt alsdann liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, d. i. das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch, entziehen, und er erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsternis ist, wird in die Hölle geworfen.“ Der Aufstieg des Verstorbenen über die Lichtsäule zur Sphäre des Mondes und weiter zum Neuen Paradies, wo er Ohrmizd und die Mutter der Lebendigen trifft, entspricht dem genannten Angad Rōšnān Hymnus. Bemerkenswert ist aber auch der Hinweis, daß dem Verstorbenen eine Jungfrau entgegenkommt, die seiner Seele ähnlich ist. Diese Formulierung dürfte wohl zoroastrisches Gedankengut wiedergeben, wo dem Toten seine Daēnā erscheint. Eine sehr ausführliche Stelle, die diese Begegnung beschreibt, findet sich im sogenannten Hadōxt Nask:<sup>44</sup>

„Im Nahen des Windes erscheint seine eigene Daēnā in Gestalt eines schönen Mädchens, eines strahlenden, weißarmigen, eines kräftigen, von schönem Aussehen, eines gerade aufgerichteten, eines hochgewachsenen, eines hochbusigen, von edlem Leib, eines edelgeborenen, von reicher Herkunft, eines fünfzehnjährigen, an Aussehen, an Gestalt so schön wie die schönsten Geschöpfe.

Darauf sagt zu ihr fragend die Seele des gerechten Mannes: ‚Was für eine Jungfrau bist du denn, die schönste, die ich jemals sah unter den Jungfrauen, an Gestalt und Wuchs die schönste?‘

41 *Flügel*, Mani 100; vgl. *Kessler*, Mani 398f; *Dodge*, Fihrist 795; eine weitere Stelle, die hier genannt werden kann, findet sich bei *Flügel*, Mani 90.

42 So nach *Colpe*, Schule 100 anstelle von *Flügels* „Wassergefäß“.

43 So mit *Dodge*, Fihrist 795 mit Anm. 253 anstelle von *Flügels* „Nahnaha“.

44 HN 9-11.15, zit. nach *Widengren*, Geisteswelt 172-174; zur Bedeutung des Hadōxt Nask für die zoroastrische Eschatologie siehe zuletzt *Hasenfratz*, Iran 36f. — Für diesen traditions-geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Aufstieg der Seele in manichäischen und zoroastrischen Texten vgl. besonders *Widengren*, Ursprünge 692-696. *Widengren* hebt auch den schon oben genannten Text M 33 innerhalb dieser Tradition hervor, wo der in das Lichtreich zurückkehrende Urmensch ebenfalls von einer weiblichen Gottheit, der Mutter, empfangen wird. Auch hierin sieht *Widengren* einen Zusammenhang mit der zoroastrischen Daēnā-Vorstellung.

Darauf erwidert ihm seine Daēnā: ‚Ich bin ja, o Jüngling von Gutem Sinn, von Gutem Wort, von Guter Tat, die Daēnā deines eigenen Wesens.‘ — ‚Und wer hat dich denn so geliebt, in dieser Größe und Güte und Schönheit und Wohlgeruch und Sieghaftigkeit und Abwehr alles Feindlichen, wie du mir jetzt erscheinst?‘

Den ersten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder im Gut Gedachten. Den zweiten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder im Gut Geredeten. Den dritten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder im Gut Getanen. Den vierten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder in den anfanglosen Lichtern.“

Der Aufstieg der Seele endet im unendlichen Licht als Ziel der Erlösung, wobei dieses Ziel aufgrund der ethischen Dreiheit der Zoroastrier — Gutes Denken, Gutes Reden, Gutes Tun — erreicht wird. Die Heimkehr der Seele in das endlose Licht ist dabei der feierliche Abschluß beim Tod jedes einzelnen. Insofern ist es naheliegend, daß im Mandäismus dieser Aufstieg in der Totenliturgie (*masiqta*) zeremoniell begangen wird.<sup>45</sup> Vom eschatologischen Gericht ist dieser Aufstieg zu trennen, so daß man nicht davon sprechen darf, daß „beide Anschauungen unausgeglichen nebeneinander“ lägen.<sup>46</sup> Die individuelle Heimkehr für die individuelle Menschenseele, die Gnosis angenommen hat, geschieht im Tod, wobei sie von einer Lichtgestalt / einem Seelenführer zu den Göttern geleitet wird. Das endzeitliche Weltgericht hingegen betrifft jene Mächte, die bislang die Heimkehr der Seelen verhinderten. Daher sind beide Vorstellungen innerhalb des kosmischen Heilsplanes komplementär.

Nachdem im Verlauf dieses Abschnitts immer wieder Texte der Rettung des Urmenschen im Vergleich zu Texten der Rettung der (individuellen) Seele herangezogen wurden, muß nun noch in Kürze genauer auf das Verhältnis zwischen dem erlösenden Eingreifen des Urmenschen (oder einer anderen Gottheit) und der zu erlösenden Seele eingegangen werden, d. h. es ist jener Vorstellungsbereich zu erwähnen, der mit der Formel „Erlöster Erlöser“ bzw. präziser *salvator salvandus* umschrieben wird. Ausgehend von S 9 umschreibt *H. Ch. Puech* dieses immer wieder begegnende Thema folgendermaßen:<sup>47</sup> „Das Element, das gerettet werden muß, ist einerlei Substanz mit Gott; der Erlöser Adams erlöst sich selbst, und man kann wohl keine schlagendere Anwendung des Mythos vom Erlösten Erlöser finden, als die Version, wo der Erlöser als der Urmensch selbst bezeichnet wird. Zweitens: sei er nun der Urmensch oder Jesus, der Erlöser ist hier eine Inkarnation des *vouç*.“ So treffend diese Aussage auch ist, sie trifft nur auf den Manichäismus zu, nicht auf die Gnosis im allgemeinen. Denn im strengen Sinn gilt die Formel vom „Erlösten Erlöser“, die eine einheitliche Konzep-

---

45 Vgl. zum Aufstieg der Seele nach mandäischen Vorstellungen *Rudolph*, Gnosis 189-191.385f.

46 Gegen *Lentz*, Mani 184.

47 *Puech*, Begriff 178.

tion des Erlösungsmythos vortäuscht, nur im Religionssystem Manis. Es gehört zwar zur gnostischen Soteriologie, daß beide Partner im Heilswerk, nämlich der Erlöser und der zu Erlösende, letztlich eins sind, weil sie Teile der Lichtwelt und somit konsubstantiell sind, aber außerhalb des Manichäismus haben wir mit einer Breite von Erlösungs- und Erlöservorstellungen in der Gnosis zu rechnen.<sup>48</sup> In diesem Zusammenhang sei hier auch ausdrücklich erwähnt, daß der Begriff „Erlöster Erlöser“ in Texten *expressis verbis* nicht vorkommt.<sup>49</sup> Ebenfalls gegen eine vorschnelle Vereinheitlichung der Erlösungsvorstellungen spricht die gnostische Anthropologie. Während gnostische Traditionen mit einer dreiteiligen Anthropologie rechnen, wonach der Mensch aus „Körper“, „Seele“ und „Ich/Selbst“ besteht, welcher Einteilung auch die Menschenklassen als Somatiker/Hyliker, Pneumatiker und Psychiker entsprechen,<sup>50</sup> steht nach manichäischer Anschauung der körperlichen Komponente des Menschen eine dreiteilige geistige Komponente gegenüber, nämlich *gyān* (Lebenshauch, körperliche Seele), *grīw* (Ich, Selbst, Wesen, Person) sowie *manohmed* (Nous). Durch die beiden letzteren hat der Mensch eine besonders enge Verbindung mit seinem Erlöser, dessen Wesensteile *grīw* und *manohmed* sind.<sup>51</sup> Diese hier mehr angedeuteten als ausgeführten Bemerkungen zum Problem des Erlösten Erlösers haben dabei in unserem Zusammenhang primär den Zweck, davor zu warnen, den Manichäismus vorschnell mit anderen gnostischen Systemen unter dem Deckmantel eines orientalischen Mythos vom Erlösten Erlöser in Einklang zu bringen, da eine solche unpräzise Formulierung der manichäischen Religion keineswegs gerecht wird.

---

48 Vgl. dazu *Rudolph*, Gnosis 139-141; ferner *Colpe*, Schule 185-189.

49 Siehe *Colpe*, Schule 188f mit Anm. 4 und *Stroumsa*, Seed 173.

50 Vgl. *Rudolph*, Gnosis 98f.

51 Vgl. *Colpe*, Schule 95f.

### 3.3. Die Bedeutung der manichäischen Ethik für die Erlösung

Der uranfängliche Kampf, den der Urmensch gegen die Mächte der Finsternis begonnen hat und der erst beim Weltende (Frašegird) zu Ende sein wird, setzt sich im alltäglichen Leben fort. Der Mensch steht zwischen Licht und Finsternis, ist also eingebettet in den Kampf der dualistischen Kräfte, wobei er aufgrund seiner Gnosis zum Sieg des Lichtes und letztlich zur Erlösung seiner selbst beitragen kann. In der historischen Entfaltung setzt sich dieses Erlösungsgeschehen auf mehreren Ebenen fort. So ist Manis Verkündigung — und auch die der Propheten vor ihm — nichts anderes als eine Fortsetzung des Kampfes des Urmenschen, der zur Erlösung führt. Genauso ist die manichäische Kirche aus „Erwählten“ und „Hörern“ ein sichtbares Instrument der Erlösung. Die Befolgung der Verkündigung Manis, d. h. die Ausrichtung des Lebens nach der manichäischen Ethik, führt zum endgültigen Sieg des Lichtes über die Finsternis.

Der neue Kölner Mani-Kodex zeigt nun an mehreren Stellen, wie Manis Auftreten parallel zum Kampf des Urmenschen geschildert wird. Dreimal ist im Kodex davon die Rede, daß Mani das Zeichen der „Handauflegung des Vaters“ bekommen hat. Dabei darf man mit *C. Römer* daran denken, daß diese Symbolhandlung, auf die sich Mani bezieht, sowohl die Aussendung und den Kampf als auch die Rettung des Urmenschen zum Ausdruck bringt.<sup>1</sup> Eine ebenfalls deutliche Bezugnahme auf den Mythos vom Urmenschen ist im Kodex darin zu sehen, daß Mani seine Mission als πόλεμος / ἄγων versteht, indem er sich von der Religion seines Vaters Pattikios abwendet. Er ist es, der zu Pferde in den Kampf zieht, der das Kriegsgewand anlegt.<sup>2</sup> „Abermals sprach Pattikios unter Tränen zu ihm: ‚Mein Sohn, weshalb redest du so? Gerade erst hast du mit deinen Worten die ganze Lehre vertrieben und aufgehoben.‘“ Nach einer Lücke von sieben Zeilen setzt Manis Antwort ein: „... ohne zu wissen, was du gezeugt hast. Du hast nämlich das Haus errichtet, ein anderer aber ist gekommen und hat in ihm Wohnung genommen. Du bist das Reitpferd für jenen geworden, ein anderer aber wird mit ihm den Krieg beginnen und durch ihn seinen Willen vollenden. Du hast nämlich das Gewand geschmückt, ein anderer aber hat es angezogen. [Ich] Mani [nämlich]... die ganze Welt... jenes guten (sc. des Syzygos); denn er ist es, der so mein Führer ist, wie er will und wie es ihm geziemt. Erkenne und wisse, daß ich selbst jener Religion nicht [anhängen] und auch nicht ihrem Gesetz folgen werde.“ Auch die Belehrung, die Mani durch den Syzygos, seinen Gefährten, erfährt, nämlich darüber, wer seine Seele ist, kann mit der Erweckung des Urmenschen (und auch der Erweckung der individuellen Seele) verglichen werden. Wie der Urmensch auf das Eingreifen des Gottes Xrōštag seine Antwort, den Gott Padwāxtag, entsendet, genauso antwortet Mani auf die Offenbarung des Syzygos, worin

---

1 *Römer*, Mani 335f.

2 CMC p. 114,8-116,12; übersetzt nach *Koenen/Römer*, Mani-Kodex 81.83; vgl. zur Interpretation der Stelle *Koenen*, Apocalypticism 295f.

seine immer mehr zunehmende Gnosis sichtbar wird:<sup>3</sup> „Ich habe ihn auf fromme Weise [empfangen] und als mein Eigentum in Besitz genommen. Ich habe von ihm geglaubt, daß er mir gehört und mein ist und ein guter und trefflicher Ratgeber ist. Ich habe ihn erkannt und verstanden, daß ich jener bin, von dem ich getrennt wurde. Ich habe bezeugt, daß ich selbst jener bin, (ihm) [vollkommen] gleich.“ Mani, dessen Schicksal wie das des Urmenschen gezeichnet wird, ist gleichzeitig der neue Adam, oder — weiter gefaßt — einer in einer langen Reihe von Gesandten, der die Gnosis, d. h. die wahre Religion von der Rettung des Lichtes, weitergibt. Als solcher erlöst er nicht nur das in ihm gefangene Licht, sondern er kann gleichzeitig zum Führer der Erlösung der Welt werden.<sup>4</sup>

Manis Bemühen um eine erfolgreiche Verkündigung seiner heilbringenden Religion innerhalb seiner Kirche zeigt folgender Abschnitt aus dem Kölner Kodex:<sup>5</sup> „[Da sprach der Herr: Als jener mir wahrste] und unaussprechliche [Lehren] enthüllt hatte, fiel ich vor ihm nieder und sprach: ‚Wird das, was ich von dir erbitte, mir gegeben werden, und wird es allezeit bei mir bleiben? Wird es dann nicht verhüllt sein, sondern durch meine Hände klar und deutlich sichtbar werden und [allen] Menschaugen erscheinen?‘ [Damit] ferner die Kirche [wächst, erbitte ich] von dir [die ganze] Kraft der [Zeichen], daß ich [sie] mit meinen Händen... an jeglichem [Ort und in allen] Dörfern [und Städten] ausübe, ... daß ich [Vergebung] bringe den Sündern; daß ferner mich niemand an Weisheit übertrifft und daß ich Krankheit und Gefahr nicht erliege; und daß die Seelen der Siegreichen beim Verlassen der Welt von aller Augen gesehen werden.“ In unserem Rahmen sind von diesen vier Bitten, die er seinem Syzygos gegenüber äußert, folgende zwei von besonderem Interesse: Der Erfolg seiner Mission, d. h. der Aufstieg der Seelen ins Lichtreich, soll allen sichtbar werden, indem die natürlichen Mondphasen, das Abnehmen und Zunehmen des Mondes, ein Beweis für den richtigen Glauben sind.<sup>6</sup> Auch die Fähigkeit der manichäischen Kirche, Sünden zu vergeben, die gerade in Hinblick auf die rigorose Ethik von Bedeutung ist, ist in diesem Abschnitt besonders zu betonen, da ohne die Einrichtung der Sündenvergebung eine Erlösung de facto für die Manichäer unmöglich geworden wäre.

Im Mittelpunkt manichäischer Ethik steht ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein,<sup>7</sup> welches anderen gnostischen Richtungen fremd ist. Obwohl die Seele an sich sündenlos ist, ist sie durch ihre Verbindung mit der Materie immer gefährdet, in die Macht der Sünde zu gelangen und so ihrer Erlösung verlustig zu gehen. Als Sünde der Seele kann man dabei jenen Zustand umschreiben, in dem die Seele ihren göttlichen Ursprung vergißt. Wird

3 CMC, p. 24,3-15; übersetzt bei *Koenen/Römer*, Mani-Kodex 15.17; vgl. zur Interpretation *Römer*, Mani 343f.

4 Vgl. *Puech*, Begriff 200 sowie *Boyce*, Hymn-Cycles 23; weiters *Hutter*, Mani 49-51 für das Verhältnis Manis zu den früheren Religionen.

5 CMC, p. 36,1-37,10; übersetzt bei *Koenen/Römer*, Mani-Kodex 23.

6 Vgl. *Römer*, Mani 337; für die zugrundeliegende mythologische Anschauung vgl. S. 170.196 sowie *Boyce*, Reader 67f, Nr. y 24f.

7 Vgl. *Rudolph*, Gnosis 365f und *Puech*, Begriff 189-191.

daraufhin die Sünde als solche erkannt, d. h. wenn die Seele sich ihres göttlichen Wesens erinnert und Reue hervorbringt, so wird die Sünde getilgt. Die Erleuchtung des *Nous* beseitigt die Sünde, indem sie nur noch im Gedächtnis existiert, ohne daß sie sich negativ auf das Heil auswirkt. Verschließt sich der Mensch der erlösenden Einsicht und bleibt er ohne Reue, so führt dies ihn ins Verderben. Dieses Streben nach Erkenntnis kommt deutlich in mehreren Beichtformularen zum Ausdruck, die aus dem östlichen Manichäismus erhalten geblieben sind. Zu nennen sind dabei das *Xwāstvānīft*, ein alttürkischer Beichtspiegel für Hörer,<sup>8</sup> sowie ein teilweise entsprechender Abschnitt aus der chinesischen Hymnenrolle.<sup>9</sup> Neben diesen beiden Texten ist auch der sogdische Beichtspiegel für die Auserwählten zu nennen, den *W. B. Henning* ediert hat.<sup>10</sup> Die Sündenvergebung für die *Electi* (und wohl auch für die *Auditores*) wird auch insofern unbedingt notwendig, als es trotz bestem Bemühen unmöglich bleibt, sich völlig vom Kontakt mit der sündhaften Materie fernzuhalten. Das Erkennen und Bekennen der Sünden, die dadurch entstanden sind, steht daher im Mittelpunkt der Sündenvergebung. Sünden, die nicht „ungetan“ gemacht werden, ziehen die schlimmsten Folgen nach sich, nämlich den Ausschluß aus der religiösen Gemeinde, das Zunichtewerden aller früheren oder späteren guten Werke und damit verbunden den Verlust der Erlösungsaussicht.<sup>11</sup> Obwohl bislang diese Beichtformulare also lediglich aus späterer Zeit des östlichen Manichäismus bezeugt sind, darf man sie wohl schon für urmanichäisch ansehen. Dafür spricht, daß der sogdische Beichtspiegel mehrfach Zitate aus Schriften *Manis* bringt, die innerhalb des sogdischen Textes in *mp.* Form überliefert sind. Daraus darf man wohl ableiten, daß die ganze Beichtpraxis auf direkte Anweisung von *Mani* zurückgeht oder daß man sie wenigstens in der Tradition damit verbinden wollte.<sup>12</sup> Wie *H. J. Klimkeit* gezeigt hat, sind auch die Thematiken, um die das Sündenbewußtsein kreist, durchaus urmanichäisch: Das Nichtquälen der Lichtelemente und die Betonung von verschiedenen Speisevorschriften finden sich bereits bei *Mani* selbst, wobei er diese Vorstellungen aus seiner geistigen Herkunft von den *Elkasaiten* übernommen hat.<sup>13</sup> Obwohl keines der Beichtformulare sich direkt auf eine *mp.* Vorlage zurückführen läßt, weist doch der alttürkische Text klare Anklänge an die iranische Form des manichäischen Mythos sowie an die *Zurvantheologie* auf. Deutlich ist dieser iranische Anklang etwa in den ersten drei Sünden, für die um Verzeihung gebeten wird, nämlich für die Sünde gegen *Zurvan*, gegen den Sonnen- und Mondgott und gegen den fünffachen

8 Edition bei *Asmussen*, *Xuāstvānīft* 167-179; dazu auch *Zieme*, *Beiträge*; Übersetzung zuletzt bei *Böhlig*, *Gnosis* 198-207.

9 H. 387-400; vgl. *Waldschmidt/Lentz*, *Stellung* 122-124; Übersetzung des chinesischen Textes jetzt bei *Schmidt-Glitzner*, *Manichaica* 62f.

10 *Henning*, *Beichtbuch* 32-41.

11 Vgl. *Henning*, *Beichtbuch* 12f.

12 Vgl. dazu *Henning*, *Beichtbuch* 13; *Klimkeit*, *Beichtformeln* 200.

13 Vgl. *Klimkeit*, *Beichtformeln* 201f. — Hier ist auch der Ort, auf die Einrichtung der zoroastrischen *Patēts* (vgl. dazu *Asmussen*, *Xuāstvānīft* 26-112) hinzuweisen, die allerdings nicht als direkte Vorbilder für die manichäischen Beichtformulare gelten dürfen, siehe dazu *Klimkeit*, *Beichtformeln* 193f; *Asmussen*, *Xuāstvānīft* 253f.

Gott, zu sehen, oder etwa in der achten Sünde, wenn es dort heißt, daß die Hörer die „zwei Prinzipien“ und die „Lehre von den drei Zeiten“ kennen.<sup>14</sup> — Auch die fünfzehnte Sünde im *Xwāstvānīft* zeigt klar zurvanitische Terminologie:<sup>15</sup> „Mein Gott, wir sind voller Mangel und Sünde, wir sind große Schuldner. Wegen des unersättlichen und schamlosen Az-Teufels quälen wir in Gedanken, Worten und Werken, weil wir ebenfalls mit seinen Augen sehen, mit seinen Ohren hören, mit seiner Zunge sprechen, mit seinen Händen greifen (und) mit seinen Füßen gehen, stets und fortdauernd das Licht des Fünfgottes in der trockenen und nassen Erde, die fünferlei Lebewesen (und) die fünferlei Kräuter und Bäume.“ Das Schema der Einteilung der Sünden nach „Gedanken — Worten — Werken“, das auch M 131 zugrundeliegt,<sup>16</sup> darf wohl nicht von der mazdayasnischen Redeweise über „Gutes Denken — Gutes Reden — Gutes Tun“<sup>17</sup> getrennt werden.

Eine Zusammenfassung der manichäischen Ethik in ihrer extremen Form können wir in den „3 Siegeln“ sehen, worin man eine allgemeine Formel für alle ethischen Vorschriften sehen darf, die manchmal auch als 10 Gebote oder 5 Vorschriften genannt werden. Das genaue Verhältnis zwischen den 3 Siegeln bzw. den 10/5 Geboten wird im Manichäismus nicht präzise ausgedrückt, so daß in unserer Darstellung die 3 Siegel zugrundegelegt werden sollen,<sup>18</sup> was auch insofern gerechtfertigt erscheint, als diese Formel der 3 Siegel praktisch ohne Variation im östlichen wie auch im westlichen Manichäismus verbreitet ist. Im schon mehrmals genannten kosmogonischen Hymnus S 9 nimmt die Seele nach ihrer Erweckung alle Vorschriften und Befehle sowie die Siegel der guten Handlungen, d. h. der wahren Religion, an. Daß die Dreizahl der Siegel bereits im iranischen Manichäismus verbreitet war, zeigt der parth. Hymnus M 32 an den Dritten Gesandten, worin jener als „vollkommenes Siegel meiner Hand, (meines) Mundes und (meines) Denkens“ angeredet wird.<sup>19</sup> Daß hier anstelle des Siegels des Herzens / Schoßes das Siegel des Denkens genannt wird, ist m. E. nicht von der Formel der „Gedanken, Worte und Werke“ zu trennen. Die Tatsache, daß die drei Siegel im Manichäismus mehr oder weniger eine auswechselbare Größe mit den 10/5 Geboten sind, zeigen einige weitere Texte. So etwa nennt ein fragmentarisches mp. Gebet alle Gebote und Moralvorschriften der Frommen, die fünf guten Vorschriften der guten Handlungen und die drei Siegel.<sup>20</sup> Eine

14 Vgl. dazu *Colpe*, Formulierung 411f; weiters *Asmussen*, *Xuāstvānīft* 220f.

15 *Asmussen*, *Xuāstvānīft* 179; Übersetzung nach *Böhlig*, *Gnosis* 206.

16 *Henning*, *Beichtbuch* 43.

17 Zur Verbindung dieser drei Bereiche, die im religiösen Kontext auf Zarathustra zurückgeht, vgl. etwa *Schlerath*, *Gedanke* 212-220.

18 Vgl. *Puech*, *Begriff* 194; *Colpe*, Formulierung 411 sowie *Asmussen*, *Xuāstvānīft* 230 mit weiterer Literatur.

19 *Boyce*, *Reader* 125, Nr. bv 1.

20 M 174, Text bei *Boyce*, *Reader* 195, Nr. dy 1. — Als weitere Stelle sei auch noch jener Lobpreis auf die Religionsoberhäupter genannt, die in den fünf Geboten und den drei Siegeln vollkommen sind, vgl. *Henning*, *Beichtbuch* 24, Z. 200-205. In diesem Zusammenhang möchte ich wenigstens die Frage aufwerfen, ob auch der Siegelbrief *Manis* (*Henning*, *Beichtbuch* 142 s. v. *mwhr dyb*; *Sundermann*, *Texte* 135, Nr. 24.3, Z. 2274) in einen Zusammenhang mit diesen Siegeln zu stellen ist, auch wenn vielleicht vordergründig „Siegelbrief“ hier den letzten Brief *Manis* meint.

Stelle aus dem alttürkischen Xwāstwānīft ist hier noch anzuführen, weil sie gut zeigt, wie die 10 Gebote mit den 3 Siegeln in Verbindung gebracht wurden:<sup>21</sup> „Seit wir die zehn Gebote gehalten haben, war es notwendig, drei mit dem Mund, drei mit dem Herzen, drei mit der Hand (und) eins mit der ganzen Person zu halten.“ Schließlich sei hier als Beispiel, wie die drei Siegel auch im westlichen Manichäismus Verbreitung fanden, die bekannte Formulierung bei Augustinus<sup>22</sup> angeführt: „Was sind denn nun diese Siegel? Das Siegel des Mundes, der Hände und des Schoßes. Was ist das? Daß der Mensch, heißt es, mit dem Munde, mit den Händen, mit dem Schoß keusch und unschuldig sein solle! . . . Aber, heißt es da, wenn ich den Mund nenne, so will ich darunter alle Sinne, die im Haupte ihren Sitz haben, verstanden wissen, wenn die Hand, so jede Tätigkeit, wenn aber den Schoß, dann jede geschlechtliche Begierde.“ Das Siegel des Mundes zielt dabei sowohl auf die gute Rede als auch darauf, nichts Unreines durch den Mund aufzunehmen, was sich in Speisevorschriften niederschlägt. Das Siegel der Hand betrifft jede Handlung, durch die die Lichtelemente, die in der Materie vorhanden sind, geschädigt werden könnten. Und das Siegel des Schoßes schließlich führt in den Bereich der sexuellen Enthaltensamkeit.<sup>23</sup>

Zunächst sei hier auf die Speisevorschriften<sup>24</sup> eingegangen. Da in der pflanzlichen und tierischen Nahrung Lichtelemente vorhanden sind, ist theoretisch jede Nahrungsaufnahme eine Schädigung des Lichtes, das durch das Kauen beeinträchtigt und von einem Gefängnis lediglich in ein anderes transferiert wird. Selbst in der Zubereitung der Nahrung wird dem Licht bereits Verletzung und Leid zugefügt. Deshalb ist es den Erwählten nicht erlaubt, Nahrung zuzubereiten, sondern dies wird nur von den Hörern besorgt, die dabei dem Licht zu einem höheren Zwecke schaden. Denn durch die Nahrungsaufnahme der Erwählten, die einmal pro Tag am Abend geschieht, wird das Licht im Rahmen der Verdauung der Nahrungsmittel geläutert und zum Licht des Mondes und der Sonne emporgehoben. Daß zwischen dem kultischen Mahl und dem kosmischen Geschehen ein substantieller Zusammenhang besteht, zeigt der letzte erhaltene Abschnitt aus dem sogd. Beichtspiegel:<sup>25</sup> „Auch beim Empfang der täglichen Gaben des Gottestisches habe ich mich nicht dankbaren Herzens im Gedenken Gottes, des Buddha und der Menschen hingesezt. Auch bedenke ich wohl nicht (wie es sich gehört) des Urkampfes; und auch dieses dachte ich nicht: ‚In wessen Zeichen stehe ich jetzt? Was ist das, was gegessen wird? Was für Dämonen sind das, was man (für gewöhnlich) zu essen pflegt? Wessen Fleisch und Blut ist das, (was gegessen wird)?‘“ Der ambivalente Charakter der Nahrungsaufnahme ist hier klar: Während des Essens nimmt der Electus „Fleisch und

21 *Asmussen*, Xuāstwānīft 175; Übersetzung bei *Böhlig*, Gnosis 203.

22 de moribus Manichaeorum 10, zit. nach *Haardt*, Gnosis 225; vgl. auch *Kippenberg*, Gnostiker 163.

23 Vgl. die kurze Besprechung der 3 Siegel bei *Decret*, Mani 109-111.

24 Vgl. *Rudolph*, Gnosis 364f sowie die Ausführung von *Henrichs/Koenen*, Mani-Codex 145-153, wo gezeigt wird, inwieweit Mani die Speisevorschriften des elkasaitischen Milieus, in dem er aufgewachsen ist, aufgrund seiner eigenen Sichtweise vom in den Pflanzen und Tieren gefangenen Licht geändert hat.

25 *Henning*, Beichtbuch 41; vgl. ebd. 16f.

Blut Jesu“, d. h. Jesus patibilis nach westmanichäischer Terminologie bzw. die in der Welt und Materie gefangene Seele zu sich.<sup>26</sup> In sakramentaler Weise hat dabei der Electus Anteil an diesem Heilsvorgang. Von den beim Mahl verwendeten Nahrungsmitteln stehen dabei Pflanzen, besonders Gurken und Melonen, im Ruf, große Mengen an Lichtpartikeln in sich zu vereinigen.<sup>27</sup> Aufgrund ihres dämonischen Anteils ist die Speise aber der Welt ähnlich, wie der parth. Hymnus M 77 sagt:<sup>28</sup> „Die Lust am Irdischen, die Sinnlichkeit der Gestalt, und die Dinge der Welt sind einer angenehmen Speise ähnlich, in die Gift gemischt ist.“ Deshalb wird immer wieder davor gewarnt, daß durch die Aufnahme von Nahrung auch die (sexuelle) Begierde geweckt wird und die Sünde in den Körper eindringt, besonders durch den Genuß von Wein oder Fleisch.<sup>29</sup> Andererseits ist aber den Hörern nicht verboten, auch Fleisch zu genießen, allerdings dürfen sie die Tiere zu diesem Zweck nicht selbst schlachten: „Und auch den Geschöpfen, die (ihre) Fleisch(nahrung) sind, (sollen) sie Barmherzigkeit erweisen, so daß sie sie (nicht) so (schlachten), wie die Sünder (sie) schlachten. Aber totes Fleisch aller Tiere, überall wo sie es erlangen, — seien (die Tiere) eingegangen oder geschlachtet — mögen sie essen; und immer, wenn sie es erlangen, — sei es durch Kauf, oder beim Gastmahl oder als Geschenk — mögen sie es essen.“<sup>30</sup> Die Ambivalenz, die der Nahrungsaufnahme in der manichäischen Ethik zukommt — einerseits lebensnotwendig und daher unmöglich als völlig negativ zu deuten, ja sogar positiv zur Befreiung des Lichtes umgedeutet, andererseits doch negativ behaftet, indem mit der Nahrung immer auch Sünde in den Körper gelangt — gibt die theologische Begründung für das wöchentliche Fasten und für den alljährlichen Fastenmonat.<sup>31</sup> Durch Enthaltung von Speise unterbleibt die Schädigung des Lichtes und wird die Erlösung herbeigeführt.

Jede profane Tätigkeit, ausgedrückt durch das „Siegel der Hand“, wird gleichzeitig zu einer Verletzung der Lichtelemente. Dieses Bewußtsein, durch die Verletzung der Lichtelemente Sünde auf sich zu laden, durchzieht manichäisches Denken an vielen Stellen, so etwa auch in einem Abschnitt aus dem sogd. Beichtspiegel:<sup>32</sup> „Und ich quäle und verletze zu jeder Zeit die

26 Vgl. dazu auch die chin. Hymnenrolle Z. 252-254 sowie *Henrichs/Koenen*, Mani-Codex 147.150 mit Bezug auf CMC, p. 97,9f.

27 Vgl. dazu die große Abschwörungsformel, die im sog. Commonitorium des Augustinus gegeben ist, bei *Böhlig*, Gnosis 293, Nr. 3; weiters Augustinus, contra Faustum 5,10; vgl. *Asmussen*, Literature 49.

28 *Boyce*, Reader 116, Nr. bh 1; *Andreas/Henning*, Manichaica III, 886; *Asmussen*, Literature 139; vgl. dazu auch den mp. Parabeltext M 2056 bei *Sundermann*, Parabeltexte 101, Nr. 35, wo ähnliche Vorstellungen begegnen.

29 *Puech*, Begriff 195; vgl. auch den alttürkischen Text T II D 173d bei *LeCoq*, Manichaica I, 16f; siehe auch M 177 R bei *Boyce*, Reader 58, Nr. w 3: „Durch Wein und Trunkenheit entstehen 9 Arten von Schaden und Sünde“.

30 M 5794 II; *Boyce*, Reader 56, Nr. v 1; vgl. auch *Asmussen*, Literature 27 und *Sundermann*, Texte 132, Nr. 24.1.

31 Vgl. zum Fasten der Manichäer *Decret*, Mani 111f. Zur Vermutung, daß Mani in der Ausbildung seines Fastenmonats Vorstellungen der Sabier adaptiert hat, siehe zuletzt *Sundermann*, Passion 229f.

32 M 801a; *Henning*, Beichtbuch 32f.

fünf Elemente, das gefesselte Licht, das in der trockenen und feuchten Erde ist! Wenn (ich zulasse, daß) der schwere Körper, der quälerische Leib, mit dem ich bekleidet bin, zu Fuß oder reitend, aufwärts oder abwärts steigt, schnell oder langsam geht, schlägt oder ritzt, (daß er) in der dünnen Erde, der verletzten und zerrissenen, der bedrückten und getretenen, gräbt und umgräbt, (so bitte ich für dies um Verzeihung).“ Thematisch eng damit verbunden sind auch die ersten fünf Sünden, die im *Xwāstwānīft* angeführt werden:<sup>33</sup> Jedes Tun, das die Erde (im weitesten Sinn) berührt, ist sündhaft, da davon das Lichtreich und seine Gesandten betroffen sind, wobei im Beichtspiegel nochmals — gleichsam als theologische Begründung des Sündenverständnisses — der Mythos vom Kampf Ohrmizds und der Entstehung der Welt rekapituliert wird. Daß dabei in diesem Zusammenhang auch die Gesandten Gottes genannt werden, versteht sich aufgrund der Tatsache, daß die Propheten eben den Kampf des Urmenschen fortsetzen. Am auffallendsten ausgeprägt ist das „Siegel der Hand“ dabei wohl im Verbot des Ackerbaus sowie des Abschneidens von Pflanzen überhaupt. Wer Gemüse erntet, begeht einen Mord.<sup>34</sup> Das Schlagen und das Schädigen der Pflanzen kann daher nur von einem Menschen, der noch nicht die Gnosis erlangt hat,<sup>35</sup> oder von einem Sünder vollbracht werden. Wie zentral diese Vorstellungen schon im Urmanichäismus gewesen sind, sehen wir in einem zum Šb. gehörigen Text, wo es in den Ermahnungen für die *Auditores* heißt, jeder solle seine Verwandten und Angehörigen „von Lust, Beischlaf, schlechtem Denken, schlechtem Reden und schlechtem Tun fernhalten, und (er selbst) soll auch von Raub, Schaden, Gewalttätigkeit und Unbarmherzigkeit die Hand lassen und immer wieder soll er sich von Erde, Wasser, Feuer, Bäumen, Pflanzen und Getier aller Art fernhalten und sie möglichst wenig verletzen: denn auch diese leben weiter durch jene Lichtheit und Schönheit der Götter.“<sup>36</sup> Eine radikale Befolgung der Vorschriften der beiden eben zitierten Texte ist in der Praxis unmöglich, so daß sich daraus notgedrungenmaßen eine zweifache Moral entwickeln mußte, entsprechend der zweifachen Gliederung der manichäischen Kirche in Erwählte und Hörer. Lediglich für die Erwählten hatten die strengen Vorschriften uneingeschränkte Geltung, wie etwa anhand der Einstellung zur Sexualität oder zu den Speisevorschriften gesehen werden kann. Eine treffende Zusammenfassung dieser Ethik lesen wir in M 2, worin Mar Ammō auf seiner Missionsreise nach Kušan dem Geist von Chorasān das Wesen des Manichäismus so beschreibt:<sup>37</sup> „Jener Geist sagte: Welche Religion ist es, die du bringst? —

33 *Asmussen*, *Xuāstwānīft* 167-173; *Böhlig*, *Gnosis* 198-201.

34 Vgl. dazu aufgrund der Vorstellungen des CMC *Henrichs/Koenen*, *Mani-Codex* 147.151, weiters *Kippenberg*, *Gnostiker* 164 mit Anm. 29.

35 Vgl. dazu nochmals den kosmogonischen Text M 7980-84 bei *Boyce*, *Reader* 74, Nr. y 51.

36 M 49 I; *Boyce*, *Reader* 54, Nr. t; *Asmussen*, *Literature* 27; vgl. auch *Sundermann*, *Texte* 93, Nr. 5.1.

37 Text bei *Boyce*, *Reader* 41, Nr. h 6; Übersetzung bei *Böhlig*, *Gnosis* 94 und *Asmussen*, *Literature* 22; vgl. dazu auch die drei identischen Gebote, die Manis Vater Pattik von einem göttlichen Wesen nach der Überlieferung bei an-Nadīm erhält, übersetzt bei *Kessler*, *Mani* 384; *Flügel*, *Mani* 83 und *Dodge*, *Fihrist* 773f.

Ich sagte: Fleisch und Wein genießen wir nicht, von Frauen halten wir uns fern.“

Diese Charakterisierung der Religion Manis führt uns zum „Siegel des Schoßes“. Fleisch ist deswegen für die *Electi* verboten, weil die Tiere direkt aus den Abortus der Dämoninnen nach der sexuellen Verführung durch den Dritten Gesandten entstanden sind und insofern eine unmittelbare Verbindung zum Sexuellen haben. Wer Fleisch genießt, wird zu sexueller Begierde erregt. Die Sexualmythologie der Manichäer, die immer wieder das Entsetzen und die Polemik der Kirchenväter hervorgerufen hat,<sup>38</sup> steht dabei im krassen Gegensatz zur völligen Enthaltensamkeit, die man als einen Wesenszug des Manichäismus betrachten darf, der soweit geht, daß man unter „religionsgemäßem Verhalten“ nichts anderes zu verstehen hat als einen Euphemismus für die Befolgung des „Siegels des Schoßes“. Obwohl darin eine Verkürzung des „religionsgemäßen Verhaltens“ auf lediglich einen Bereich der Ethik zu sehen ist, wird sie vor dem Hintergrund einer rigoros ablehnenden Einstellung zur Sexualität verständlich.<sup>39</sup> Sexualität und Zeugung wirken der Erlösung des Lichtes diametral entgegen, indem durch die Zeugung von Nachkommen die ohnehin schon verstreuten Lichtpartikeln weiter verbreitet und erneut in ein Gefängnis eingesperrt werden, oder wie es in Škand Gumānīg Wizār heißt, sie ist eine „Mithilfe am Werk Ahrmens.“<sup>40</sup> Jede Fortpflanzung ist nichts anderes als ein erneuter Sturz des Lichtes in die Finsternis, wobei das Sperma besonders viele Lichtpartikeln enthält.<sup>41</sup> Da also für die Erwählten jede sexuelle Betätigung eine schwere Sünde ist, wird die ethische Komponente insofern doppelgleisig, als Hörer heiraten und sogar Kinder zeugen dürfen, offensichtlich nicht deswegen, weil dies ihnen erlaubt werde als Schutz vor einem Sich-Verzehren in Begierde (vgl. 1 Kor 7,9), sondern wohl deswegen, weil die manichäische Kirche auch Nachwuchs brauchte. Allerdings können die Hörer dadurch ihres Anrechts auf Erlösung zumindest in diesem Leben verlustig gehen.<sup>42</sup>

Die Zweiklassengesellschaft des Manichäismus und die damit gekoppelte unterschiedliche Auswirkung der Ethik auf die Hörer bzw. auf die Erwählten ist bereits mehrfach angeklungen. Damit die *Electi*, indem sie alle Gebote befolgen, sündenlos bleiben, müssen die Hörer zu deren Gunsten

---

38 Vgl. *Klimkeit*, Beichtformeln 212 mit weiterer Literatur.

39 Vgl. *Henning*, Beichtbuch 15 sowie dazu den Text ebd. 35; ferner *Puech*, Begriff 160f. — Der Unterschied der manichäischen (gnostischen) Enthaltensamkeit zur christlichen Auffassung liegt dabei darin, daß im Manichäismus sexuelle Enthaltung notwendig für die Erlösung ist, während sie in christlichen Strömungen immer als zusätzliche, verdienstvolle Leistung angesehen wurde, vgl. *Kippenberg*, Gnostiker 154.

40 ŠGW 16,40f; *de Menasce*, Škand-Gumānīk 254.

41 Zu dieser Vorstellung, auf die schon S. 177f eingegangen wurde, kann im weiteren traditionsgeschichtlichen Rahmen auch jene zurvanitische Vorstellung erwähnt werden, derzufolge Ohrmazd mit seiner Mutter, Schwester und Tochter die Sonne, den Mond und die Planeten zeugt. Zu diesem Mythos, auf den auch ein manichäisches Fragment anspielt und der soziologisch wohl nur im Zusammenhang mit der Verwandtenehe, die im zurvanitischen und zoroastrischen Persien geübt, von Manichäern aber abgelehnt wurde, gesehen werden kann, vgl. *Zaehner*, Zurvan 147.151-153.

42 Vgl. *Puech*, Begriff 195.

notwendigerweise sündhafte Werke tun, indem sie eben die einzelnen Siegel verletzen. Sie sind es, die die Nahrung zubereiten müssen, um die Electi vor dem unausweichlichen Hungertod zu bewahren, die aber auch den Erwählten die entsprechende Verehrung entgegenbringen müssen, ansonsten sie selbst sündhaft werden. Genauso besteht ihre erste Pflicht darin, durch Fasten, Beten und Almosengeben zur Erlösung der Auserwählten beizutragen.<sup>43</sup> Almosen,<sup>44</sup> worunter man einen Oberbegriff für alle Aufgaben der Katechumenen in ihrer Kirche sehen kann, sind auch das Unterscheidungsmerkmal zwischen den Auserwählten und den Hörern. Obwohl nicht im vollen Grad Mitglied der manichäischen Gemeinde, darf derjenige, der Almosen in rechter Form gibt, im Augenblick des Todes mit der göttlichen Gnade rechnen. Auch im letzten Gericht wird ihnen dieses Tun zum Heil angerechnet. Denn im Šb. heißt es: „Was ihr den *dynwr'n* (Erwählten) getan habt, diesen Dienst habt ihr mir getan.“<sup>45</sup> Insofern ist die Befürchtung, mit der Almosenspende das Licht zu verletzen oder ihm Wunden zuzufügen, unbegründet, weshalb auch keine Schmälerung der eigenen Erlösungsfähigkeit geschieht. Denn ihre Sorge für die Erwählten und ihr Almosengeben tragen unmittelbar zur Lichtbefreiung bei. Wie schon ausgeführt, sind „Licht“ und „Seele“ wesensgleich, wobei „Seele“ (*ruwān*) jener Begriff ist, von dem im Mittelpersischen „Hörer“ (*huruwān*) und „Almosen“ (*ruwānagān*) abgeleitet sind. Wie *I. Gershevitch* gezeigt hat, gehören diese drei Begriffe eng zusammen:<sup>46</sup> Ein Hörer ist derjenige, der erstrebt, daß eine Seele (*ruwān*) schön (*hu-*) wird, wobei der Akt des Almosengebens dahingehend verstanden werden kann, daß eben dadurch die Seele schön gemacht wird. Eine schöne (= vollkommene) Seele hat aber nur Gott, wobei letztlich dieses Ziel der Ethik zugrunde liegt: Selbst seine Seele so schön zu machen, daß sie letztlich Licht und Gott wird. Dieses Ziel vor Augen ist es vorübergehend für einen Hörer möglich, durch sein Arbeiten für die Erwählten vorderhand auf seine Erlösung zu verzichten, ohne grundsätzlich vom Bemühen nach Erlösung des Lichtes / Gottes / des Selbst abzulassen.

Die hier aufgezeigte Ethik kann in einem Gebot der völligen Weltverneinung zusammengefaßt werden: Sich der Welt zu enthalten, um nicht durch die Finsternis der Materie weiter verunreinigt zu werden und nicht durch eine Tätigkeit in der Welt zum Weiterbestand derselben beizutragen. Wer seine Sinne beherrscht, gleicht den manichäischen Göttern, die seit der Urzeit gegen die Finsternis kämpfen.<sup>47</sup> Dadurch unterscheidet sich der Manichäismus im Sasanidenreich radikal von der Ethik des Zoroastrismus, wie sie uns etwa in der Gegenüberstellung der ethischen Lehren Manis zu

43 Keph. LXXX, S. 192,29f; vgl. *Kippenberg*, Gnostiker 163-166; *Colpe*, Formulierung 405f.

44 Vgl. dazu v. a. *Oerter*, Frömmigkeit 187f; ferner *Asmussen*, Xuāstvānīf 222f.

45 *MacKenzie*, Šābuhragān I, 506.508, Z. 94-96.

46 *Gershevitch*, Beauty 284-287; traditionsgeschichtlich sind hier im Manichäismus Vorstellungen aufgenommen, die aus dem Zoroastrismus stammen, wenn die Seele des Verstorbenen ihm in der Gestalt der Daēnā, die schön oder häßlich sein kann, begegnet; vgl. dazu auch *Colpe*, Daēnā 64-68.

47 Vgl. *Nagel*, Anatomie 89; *Puech*, Begriff 191f.

denjenigen des Zoroastrismus, vertreten durch den Mowbed Adurbād ī Mahraspandān, sichtbar wird.<sup>48</sup> Das Verbot von Ackerbau, Ehe oder Wohnung, die Negativierung der materiellen Welt sowie die Aufhebung aller innerweltlichen Gerichtbarkeit ist dabei lediglich aus einer eschatologischen Haltung heraus zu verstehen, die darauf abzielt, durch das ethische Verhalten Frašegird, d. h. den uranfänglichen Zustand der Unvermischtheit, wieder herbeizuführen. Insofern also ist die Befolgung der manichäischen ethischen Normen durch jeden einzelnen letztlich ein Kampf des Lichtes gegen die Finsternis.

---

<sup>48</sup> Vgl. DkM 216, übersetzt bei *de Menasce*, Livre 209f; zur Analyse des Textes vgl. *Kippenberg*, *Gnostiker* 166f und *Hutter*, *Mani* 56f.

## Kapitel 4

# DIE KOSMISCHE ERLÖSUNG IM GROSSEN GERICHT UND FEUER

### 4.1. Einige literaturgeschichtliche Beobachtungen zum Šābuhragān und zur koptischen Homilie vom Großen Krieg

Jene Schrift, die uns am besten über die „letzten Dinge“ informiert, ist das Šb., das Mani dem Sasanidenherrscher Šābuhr gewidmet hat. Deshalb ist es auch — im Unterschied zu anderen Schriften Manis — in mp. Sprache abgefaßt, um beim Herrscher besseres Verständnis für die Verkündigung der eigenen Religion erzielen zu können.<sup>1</sup> Dem Inhalt nach befaßt sich diese Lehrrede Manis schwerpunktmäßig mit dem Ende der Welt, d. h. mit der Beseitigung jenes Zustandes der Vermischung, der durch den Kampf der Finsternis gegen das Licht entstanden ist.

Nachdem bereits im vorigen Jahrhundert aufgrund der arabischen Überlieferung der eschatologische Charakter des Šb. erkannt worden war,<sup>2</sup> haben die von der deutschen Turfan-Expedition zu Beginn unseres Jahrhunderts gefundenen mp. Texte<sup>3</sup> das Original dieser Lehrschrift Manis bekanntgemacht. Die Entdeckung und Erforschung der koptischen Manichaica hat schließlich noch einen weiteren Text ans Tageslicht treten lassen, nämlich die 2. Homilie, den „Sermon vom Großen Krieg“ (*plogos mpnac mpoemos*).<sup>4</sup> Die inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem Sermon vom Großen Krieg und dem Šb. ist dabei so groß, daß man die koptische Homilie als erbauliche Verarbeitung betrachten kann, in der die dogmatisch-mythologische Abhandlung Manis über die letzten Dinge von seinem Jünger Kustaios neu formuliert wurde. Wie zuletzt *L. Koenen* gezeigt hat, folgen der eschatologische Teil des Šb. und die Homilie im wesentlichen derselben Basisstruktur.<sup>5</sup> Ohne im Detail *Koenens* Analyse hier zu wiederholen, seien lediglich jene neun Abschnitte nochmals angeführt, in die er den Text gliedert: Die Welt wird (1) von einer Zeit des Umbruchs und des Aufruhrs betroffen, woran sich (2) der Kampf verschiedener (historischer) Erlösergestalten gegen den (religiösen) Irrtum anschließt, wobei Mani der letzte innerhalb dieser Reihe von Erlösern ist. Aus einem (3) erneuten Desaster und einer neuerlichen Katastrophe kommt es zum großen Krieg, der (4) durch die

---

1 Vgl. dafür Kap. 1 im Detail.

2 Vgl. *Kessler*, Mani 180-191.

3 *Müller*, Handschriftenreste 10-25; für die weitere Erforschung siehe *Jackson*, Sketch; *Ghilain*, Feuillet; sowie die den derzeitigen Forschungsstand widerspiegelnde grundlegende Bearbeitung von *MacKenzie*, Šābuhragān I und II.

4 Hom. 7,8-42,8.

5 *Koenen*, Apocalypticism 298-307. Vgl. auch die Analyse bei *Stroumsa*, Aspects 164-169.

Friedensherrschaft des großen Königs abgelöst wird. In dieser Friedenszeit kommt die Kirche zum Blühen, die Frevler verschwinden und es üben ideale Regenten die Herrschergewalt aus. Dieses Friedensreich wird (5) durch das Kommen des Antichristen behindert, allerdings wird seine Macht schnell zerstört, denn (6) Jesus der Glanz kommt zum letzten Gericht, um die Schafe von den Böcken zu trennen. Nach dem letzten Gericht führt (7) die Herrschaft von Jesus dem Glanz zu einem neuerlichen goldenen Zeitalter, das als Vorbereitung der endgültigen Zerstörung der Welt im großen Feuer dient, währenddessen (8) die letzten Lichtteile die Welt verlassen. Nach diesem Weltenbrand entsteht (9) der neue Lichtäon, in dem der Vater des Lichtes im Äon des Lichtes und der Urmensch im neuen Äon herrschen, während die Dämonen in ihrem Gefängnis endgültig vom Lichtreich getrennt sind. — Diese strukturelle Übereinstimmung zwischen dem kopt. und dem mp. Text erlaubt wohl die Schlußfolgerung, daß Kustaios, der um 290 die Homilie unter dem Eindruck der Verfolgung der manichäischen Gemeinde durch Wahrām II. verfaßt hat,<sup>6</sup> sich eng an die Lehre seines Herrn hält, obwohl er sie in Einzelheiten — z. T. bedingt durch den homiletischen Charakter — bereichert hat.<sup>7</sup> Kustaios kann als enger Vertrauter Manis gelten, denn er ist es, der ihn bei seiner letzten Audienz vor dem König Wahrām I., die schließlich zur Gefangennahme und zum daraus resultierenden Tod Manis führt, begleitet hat, wie der mp. Text M 3 sagt:<sup>8</sup> „Mani ... kam [zur Audienz], als wir von ihm versammelt worden waren: ich, Nūhādāg, Kuštai, der Sich-Erinnernde, und Abzahyā, der Perser.“ Die Bedeutung, die Kustaios als Gewährsmann für die (frühe) manichäische Überlieferung hat, geht wohl auch noch daraus hervor, daß der Kölner Mani-Kodex ihn als Gewährsmann zitiert, wobei er den Kirchennamen „Sohn des Schatzes des Lebens“ erhält, worin auf eine Schrift Manis angespielt wird, was m. E. erneut die enge Vertrautheit und Beziehung zwischen Kustaios und Mani zum Ausdruck bringt.<sup>9</sup>

Eine nähere Betrachtung des mp. und kopt. Textes zeigt nun, daß Mani (und in Folge auch Kustaios) sich in der Darlegung seiner Eschatologie sehr nahe an christliche Traditionen anlehnt, viel stärker als dies etwa in seiner Kosmogonie der Fall ist. Besonders augenfällig ist dies im letzten Gericht, das von Jesus dem Glanz bzw. vom Gott Xradešahr in der mp. Terminologie vollzogen wird. Der Einfluß, der hier von Mt 25,31ff auf die Verkündigung Manis vorhanden ist, wurde bereits vom ersten Herausgeber der Texte erkannt,<sup>10</sup> und es wurde auch in der Folge mehrfach darauf hingewiesen.<sup>11</sup> Auch jener Abschnitt, worin die Übeltäter, die nach dem Ge-

6 *Koenen*, *Apocalypticism* 298.

7 Vgl. *Koenen*, *Apocalypticism* 307f.

8 Vgl. *Boyce*, *Reader* 44, Nr. n 1; vgl. weiters *Sundermann*, *Texte* 130f, Nr. 23; zu Kustaios als Persönlichkeit siehe auch *Henrichs/Koenen*, *Mani-Codex* 111.

9 CMC, p. 114,6f; ed. bei *Koenen/Römer*, *Mani-Kodex* 80; vgl. auch *Henrichs/Koenen*, *Mani-Kodex*. Edition 284-286 Anm. 410.

10 *Müller*, *Handschriftenreste* 10.

11 Vgl. besonders *Asmussen*, *Zitate* 86f; *Rose*, *Christologie* 133f sowie *Koenen*, *Apocalypticism* 302f.

richt in der Hölle sind, die Gerechten um ihre Hilfe anflehen, damit sie ihnen im Brennen der Hölle Linderung bringen, dürfte nicht ganz ohne Kenntnis der Lazarusperikope in Lk 16,19-25 formuliert worden sein,<sup>12</sup> wie überhaupt allgemein gesagt die synoptische Apokalypse (Mt 24; Mk 13; Lk 21) zumindest in der Motivik im Šb. und in der Homilie wiederkehrt.<sup>13</sup> Diese enge Anlehnung an neutestamentliche Vorstellungen wirft vordergründig ein Problem auf, wenn man bedenkt, daß das Šb. speziell für ein iranisches Publikum verfaßt wurde. *E. Rose* umschreibt dies wie folgt:<sup>14</sup> „Die eschatologische Darstellung des Mani im Šābuhragān, die überwiegend der christlichen Tradition entnommen ist, [dürfte] ganz fremd erschienen sein. Die iranischen Elemente sind darin mit dem Weltbrand und einigen Nebenergebnissen recht dürftig vertreten... Deshalb stehen wir vor der bemerkenswerten Tatsache, eine echt neutestamentliche Szene in einem mittelpersischen Traktat von eminent politischer und religiöser Tragweite feststellen zu können.“ — M. E. sollte die Verwendung ntl. Zitate im Šb. allerdings nicht überbetont werden. Denn einerseits ist im Sasanidenreich durchaus damit zu rechnen, daß apokalyptische Vorstellungen in synkretistischer Form bereits weit verbreitet waren, wobei die Bilder des Weltendes durch Katastrophe, Krieg zwischen Gut und Böse, sozialen Umbruch oder außergewöhnliche, schreckeneinjagende Naturerscheinungen durchaus Allgemeinut waren.<sup>15</sup> Andererseits kann die Verwendung ntl. Diktion als ein Musterbeispiel dafür gelten, wie bereits Mani selbst seine gnostische Religion in vollster Form synkretistisch angelegt hat. Insofern klingt an dieser Stelle des Šb. sicherlich durch, daß die manichäische Eschatologie zu einem großen Teil auch von der jüdisch-christlichen Tradition beeinflusst ist.<sup>16</sup> Diese jüdisch-christliche Heimat des manichäischen Gnostizismus zeigt ja auch der Kölner Mani-Kodex. Die große synkretistische Leistung Manis zeigt sich nun m. E. gerade darin, daß es ihm gelingt, diese „westliche“ Eschatologie so mit iranischen Elementen und Vorstellungen zu bereichern und auszudrücken, daß sie für sein Publikum am sasanidischen Herrscherhaus weit weniger fremd erschienen ist, als vielleicht der vordergründige Eindruck aufgrund von Mt 25 (für westliche Hörer) sein mag. Als solche Elemente, die gut iranisch sind, können dabei genannt werden: Die Terminologie vom „Großen Krieg“, die Vorstellung des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, das Eingreifen des Erlösers, das Weltende im Ordal des Feuers sowie schließlich der neue Äon.<sup>17</sup>

12 Vgl. *Rose*, *Christologie* 136.

13 Vgl. auch *Polotsky*, *Homilien passim*.

14 *Rose*, *Christologie* 138. Vgl. auch *Koenen*, *Apocalypticism* 303f.

15 Vgl. zur Vielfalt dieser und ähnlicher apokalyptischer Bilder, wie sie etwa in iranischen Apokalypsen greifbar werden, *Olsson*, *Activity* 33f; *Widengren*, *Ideen* 121-126. Zur Verbreitung apokalyptischer Strömungen im Vorderen Orient im 3. Jahrhundert siehe auch *Koenen*, *Apocalypticism* 330-332 oder *Rudolph*, *Gnosis* 214-217.

16 Vgl. *Stroumsa*, *Aspects* 164.

17 Vgl. dazu *Koenen*, *Apocalypticism* 330f, der aufgrund seiner Untersuchung des weiten Kontexts der manichäischen Apokalyptik schließt, daß der letztlich iranische Ursprung dieser Elemente nicht geleugnet werden kann.

Als erstes der iranischen Elemente ist der Titel der koptischen Homilie heranzuziehen: „Sermon vom Großen Krieg“. Die Bezeichnung „Großer Krieg“, die mehrfach in der Homilie belegt ist,<sup>18</sup> findet ihre Entsprechung im Pahlavi-Schrifttum, wenn dort von *ardīg ī wuzurg* oder von *kārezār ī wuzurg* die Rede ist. Von den iranischen Apokalypsen, die diese Terminologie verwenden, sind folgende zu nennen: Im Bahman-Yašt III 8f lesen wir folgendes:<sup>19</sup> „Die ledergegürteten Türken, die Rhomäer, Šētāspīk, der ‚keresanisch‘ ist, stürzen hervor mit vereinigter Streitmacht, und es wird an drei Orten dreimal ein großer Krieg geliefert, o Spitāmān Zardušt. Das erste Mal geschieht es während der Regierung des Kai Kāus, wenn die Abwehr dieser Dämonen gelingt mit Hilfe der Amahraspandān; und das zweite Mal, wenn du, o Spitāmān Zardušt, die Religion empfangen und deinen Rat gegeben hast, und wenn Vištāsp-šāh und Arjāsp, die Hēšm-Ausgeburt, in einer Schlacht um die Religion im Zweikampf im ‚Weißwald‘ zusammentreffen, einige haben gesagt: ‚in Fars‘. Das dritte Mal geschieht es, wenn das Ende deines Millenniums kommt, o Spitāmān Zardušt, wenn alle drei an diesem Ort zusammenkommen, Türken und Tājīken und Rhomäer.“ Die drei Kämpfe, die an die zoroastrische Vorstellung von den drei Zeiten angepaßt sind, nämlich ein Kampf im Uranfang, einer beim Auftreten Zarthustras und ein dritter beim Ende der Welt, bringen den eschatologischen großen Krieg in eine quasi historische Dimension, was noch durch die (anachronistische) Aufzählung von Türken, Arabern und Byzantinern verstärkt wird. Dieser dreifache Kampf ist aber auch dem manichäischen Schrifttum nicht unbekannt, wie man etwa Keph. XLI entnehmen kann:<sup>20</sup> „Die Finsternis dagegen, der Feind hat drei Schläge empfangen und drei Kriege und böse Gefahren durch das Licht in jenen drei Kriegen. . . . [Der] dritte Schlag, der den Feind erreichen wird, ist die Aufrollung [des] Endes, wenn man alles trennen wird und trennen wird das Männliche [vom] Weiblichen. Das Männliche wird man binden im βῶλος, das Weibliche aber wird man [werfen] ins Grab (τάφος). Denn man wird ihn teilen [. . . großen] Stein in ihrer Mitte für alle [Generationen und] Ewigkeiten.“ Erst der dritte Kampf bringt dabei die endgültige Vernichtung und Einschließung der Finsternis mit sich. In einem ähnlichen historischen Kontext ist eine Stelle anzusiedeln, die aus dem Jāmāsp Nāmag stammt. Der totale Umsturz in Chorasan wird dabei beschrieben, so daß es wünschenswert wäre, nicht während der Zeit des großen Krieges zu leben, wie es Z. 70-72 heißt:<sup>21</sup> „Glücklich, wer von einer Mutter nicht geboren oder wenn er geboren, gleich stirbt und nicht jenes Unheil und jene Verwüstung sieht. Am Ende des Millenniums des Zardušt

18 Vgl. etwa Hom. 13,10f: „Diejenigen, die diesen Großen Krieg erleben werden, sind es, die sich in diesem Kampfe befinden werden“; 13,21f: „Heil dem Elektus, der auch in jenem Großen Kriege an ihm kein Ärgernis nehmen wird“; weitere Belege bei *Polotsky*, Homilien s. v. πόλεμος.

19 *Widengren*, Geisteswelt 199f; vgl. *Widengren*, Ideen 117 für die Interpretation des Textes.

20 Keph. XLI, S. 105,18-21.30-35; vgl. auch ŠGW 16,16-20 bei *de Menasce*, Škand-Gumānik 252.

21 *Benveniste*, Apocalypse 355f; vgl. dazu auch *Olsson*, Activity 34f für die letzte Untersuchung dieses Textes.

würden sie nicht den großen Krieg sehen. Und jenes zahlreiche Blutvergießen findet in jener Zeit notwendigerweise statt, und nur ein Drittel (der Menschen) bleibt übrig.“ Im direkten eschatologischen Kontext führt die zurvanitische Apokalypse Zādspram in Kap. 34 den Großen Krieg an:<sup>22</sup> „Wenn drei Monate bis zur Auferstehung übrigbleiben, (dann) wird es zum großen Krieg kommen, wie auch am Uranfang Schöpfung und Grundlegung im Kampf mit der Lüge waren.“ — Der „Große Krieg“, der in der Pahlaviliteratur für die eschatologische Bedrängnis gut verbürgt ist, dürfte daher wohl für die Terminologie der Überschrift der 2. Homilie Pate gestanden haben. Auch in den Fragmenten des Šb., die auf uns gekommen sind, findet sich die Vorstellung von diesem Großen Krieg, wenn auch (bislang) die feste Wendung *ardīg ī wuzurg* bzw. *kārezār ī wuzurg* nicht bezeugt ist. Allerdings ist das Nomen *ardīg* (Krieg) allein sehr wohl in einem Šb.-Fragment anzutreffen, das den erfolgreichen Kampf der Frommen gegen die falschen Propheten (?) beschreibt:<sup>23</sup> „Und der Kampf wird ruhen und der Krieg rasten. Die Frommen wird zusammen mit (ihren) Freunden große Freude erreichen. Und sie werden . . . Dienst, und die ganze Welt lehren sie Weisheit und Wissen. Āz und Gier, die Dämonen und Peris und Quäl-(geister) werden zittern“. Auch der zweite im Pahlavischrifttum verwendete Terminus für Krieg, *kārezār*, findet sich im Šb., wo ein enger Zusammenhang mit dem bösen Willen der Dämonen zu sehen ist:<sup>24</sup> „Und alle jene anderen Seelen, die in (ihrem) Körper Āz und Gier haben, . . . sollen im Tribut und im Kampf sein und den Willen der Āz und Gier ausführen und den Übeltätern dienen.“ Der dreifache große Krieg, der in Keph. XLI genannt ist, ist mit der iranischen Drei-Zeiten-Lehre zu verbinden, die gleich zu Beginn der kopt. Homilie greifbar wird:<sup>25</sup> „Alles hat er uns gelehrt und vor uns ausgebreitet. Er [gab] uns das Wissen vom Anfang; er lehrte uns die [Mysterie]n (??) der Mitte und auch die Trennung des Endes . . . und die Vernichtung der Welten, die für die Körper und die Geister bereitet ist.“ Daß diese Drei-Zeiten-Lehre auch im Manichäismus gut bekannt war, zeigt jene zoroastrische Streitschrift gegen den Manichäismus, die allerdings gut über den Manichäismus Bescheid weiß. Im Škand Gumānīg Wizār lesen wir dabei folgendes:<sup>26</sup> „Wißt nun, ihr Besten des Zardušt, daß die Grundlehre des Mani über die Unbegrenztheit der Prinzipien (handelt), die mittlere (Lehre) über die Vermischung und die letzte über die Trennung von Licht und Finsternis.“ Auch der alphabetische, parth. Hymnus M 710 kennt die Vorstellung von den drei Zeiten. Der darin beschriebene Kampf des Urmenschen gegen die Dämonen führt zum Eingreifen des Lebendigen Geistes,

22 Zādspr. 34,52; vgl. Zaehner, Zurvan 347.353; vgl. auch Widengren, Ideen 139.

23 Vgl. MacKenzie, Šābuhragān II, 296f, Nr. q. Es handelt sich um den Text M 537 a II, die hier wiedergegebenen Zeilen 41-47.

24 MacKenzie, Šābuhragān 520, Z. 409-411.415-418.

25 Hom. 7,11-15. — Zur Drei-Zeiten-Lehre vgl. auch Stroumsa, Aspects 166, weiters Koenen, Apocalypticism 308f.

26 ŠGW 16,4-6; vgl. de Menasce, Škand-Gumānīk 252; vgl. etwa auch S 9, wo ebenfalls bei der Erweckung des ersten Menschen die drei Zeiten „was war, was ist und was sein wird“ ihm offenbart werden.

der dann das göttliche Licht rettet. Daran anschließend heißt es: „[He that] understood, (and) recalled all: the first, the middle and the last things, (his) lips and tongue responded and spoke with great praises, with . . . mouth. He revealed the path of salvation and the pure road [to all] souls who were in harmony.“<sup>27</sup> — Dieses Dreierschema, das der iranischen Apokalyptik mit der Vorstellung der drei Millennien entnommen ist, erklärt auch, daß Kustaios in der Homilie lediglich von drei Gesandten spricht, nämlich Zarathustra, Jesus und Mani, deren Auftreten jeweils die Irrlehren beseitigt:<sup>28</sup> „Zarathustra warf sie (die Irrlehre) aus Babylon hinaus, Jesus warf sie aus Jerusalem hinaus. Jetzt aber wurde der dritte Apostel, der Erlöser, zu ihr gesandt. Dieser hat sich ihr bereits offenbart. Er wird bei ihr bleiben bis ans Ende der Welt. Der dritte Apostel ist es, dem befohlen worden ist und der zu ihr gesandt worden ist.“ Die Drei-Zeiten-Formel und die Vorstellung von drei aufeinanderfolgenden Weltzeitaltern ist gute zoroastrische Überlieferung, wobei dieses Dreierschema auch die Zahl der drei Saošyant, d. h. der drei zoroastrischen Erlöser und mythischen Söhne Zarathustras, die von drei jungfräulichen Müttern geboren werden, bestimmt.<sup>29</sup>

Dieser Dreierzyklus, der sowohl der iranischen Apokalyptik als auch unseren manichäischen Texten nicht fremd ist, läßt uns nun nochmals zu Zādspram XXXIV, einem apokalyptischen Kapitel par excellence innerhalb des Pahlavischrifttums, zurückkehren.<sup>30</sup> In dieser zurvanitischen Apokalypse spielt Āz insofern eine überragende Rolle, als diese mit ihrer Funktion im manichäischen kosmogonischen und eschatologischen Mythos, der uns vorliegt, verglichen werden kann. Sie ist neben Ahreman die Anführerin im Kampf der Mächte der Finsternis gegen das Licht, wobei sie beim Herannahen des Weltendes immer schwächer wird. Selbst ihr Anteil, den sie an den Kindern hat, und mit dem sie sich in die Kinder hineinmischt, wird immer geringer, so daß die Kinder nur noch wenig Finsternis in sich haben. Die Notlage der Āz wird dabei immer größer, so daß sie sich letzten Endes gegen Ahreman wenden muß, weil sonst niemand mehr da ist, den sie bekämpfen kann. Dieser letzte Aspekt, nämlich daß die Mächte der Finsternis in sich gespalten sind und in Streit geraten, ist nur in dieser Apokalypse vorhanden. Doch erlauben m. E. die übrigen Motive, die Zādspram-Apokalypse mit den apokalyptischen Vorstellungen des Šb. zu vergleichen: Dafür sprechen die enge Verbindung von Āz und Ahreman, die beiden Traditionen zu eigen ist, weiters das sukzessive Abnehmen der Kräfte der Āz und ihre Vernichtung. — Eventuell darf in diesem Zusammenhang noch ein weiteres Motiv Erwähnung finden, das zumindest indirekt für das Šb. von Bedeutung sein könnte. Im Zādspram ist es Airyaman, der in den Kampf eingreift, um die Welt der Dämonen zu vernichten und das Weltende zu inszenieren.<sup>31</sup>

27 *Asmussen*, Literature 122; der parth. Text von M 710 ist mir derzeit nicht zugänglich; auch *Boyce*, Reader 97f, Nr. an läßt in ihrer Ausgabe dieses Textes die hier zitierten Zeilen weg.

28 Hom. 11,21-27; vgl. dazu auch *Koenen*, Apocalypticism 308f.

29 Vgl. *Widengren*, Ideen 81-85; zum Dreierschema allgemein ebd. 130-133.

30 Vgl. die Analyse bei *Widengren*, Ideen 133-137 und *Zaehner*, Zurvan 175-177; Text und Übersetzung bei *Zaehner*, Zurvan 343-354.

31 Vgl. Zādspr. XXXIV 17.38.48.

Airyaman<sup>32</sup> ist wohl nicht vom Beinamen Jesu, nämlich Aryāmān (Freund), zu trennen, den dieser in manichäischen mp. Texten erhält. „Jesus der Freund“, als dessen Apostel sich Mani in seinem „Evangelium“ bezeichnet,<sup>33</sup> und der auch in M 36, einem Hymnus auf die Hierarchie und die manichäische Gemeinde<sup>34</sup> genannt ist, ruft wenigstens indirekt eine Assoziation zu Xradešahr hervor, der im Šb. die Stelle von Jesus dem Glanz als Weltenrichter und als derjenige, der das Weltenende herbeiführt, innehat. Wenn diese assoziative Verknüpfung richtig ist, so wird nach manichäischer Auffassung Airyaman aus der Pahlavi-Apokalypse zu einer Jesus-Gestalt umgedeutet, d. h. es klingt im apokalyptischen Tun von Jesus dem Glanz/Xradešahr auch jene Funktion an, die Airyaman im Zādspram ausübt.

Die hier angeführten iranischen Elemente innerhalb des Šb. — weitere werden noch zur Sprache kommen, wenn anschließend die inhaltliche Komponente des letzten Gerichts und des Weltendes analysiert wird — zeigt m. E. auch für diesen Text — trotz des unverkennbaren Anklangs an ntl. Vorstellungen —, daß Mani in seiner Verkündigung vor Šābuhr auf jene Überlieferungen zurückgreift, die in der mazdayasnischen Religion bekannt waren: insofern unterscheidet sich die „Verkündigungstechnik“ Manis im Šb. nicht grundlegend von der Praxis, die in der Kosmogonie zu erkennen war. Das „iranische“ Kleid ist wohl stärker, als bislang angenommen, doch zeigt gerade die Verarbeitung dieser iranischen Elemente gemeinsam mit den ntl. Motiven stärker als in der Kosmogonie, daß Mani die iranischen Vorstellungen nur als Mittel verwendet, seine gnostische Lehre zu verkünden. Aber gerade dadurch entschärft sich vielleicht die oftmals behauptete Diskrepanz, daß ausgerechnet diese iranische Propagandaschrift so massiv auf ntl. Vorstellungen zurückgreife.

32 Vgl. *Sundermann*, Namen 103 Anm. 246, wo darauf verwiesen wird, daß die Angleichung an aw. *airiama išiiō* in jenen Fällen noch klarer wird, in denen das Epitheton vorangestellt ist, nämlich *'ry'm'n yyšw'*.

33 M 17 + 172 I; *Boyce*, Reader 33, Nr. c 2.

34 *Boyce*, Reader 145, Nr. cn 7; vgl. auch *Asmussen*, Literature 30, ferner *Waldschmidt/Lentz*, Stellung 38.

## 4.2. Frašegird — die Wiederherstellung des ursprünglichen Heilszustandes

Die kollektive Eschatologie, die im Šābuhragān im Mittelpunkt steht, wird durch das letzte Gericht, das vom Gott Xradešahr durchgeführt wird, eingeleitet. Xradešahr, der zu Beginn der Dritten Schöpfung vom Herrscher des Paradieses gemeinsam mit dem Gott Rōšnšahr und einer dritten Gottheit<sup>1</sup> geschaffen wird, ist der „Gott, dessen Reich der Verstand ist“, wie man seinen Namen wohl verstehen darf. Seine Funktion, nämlich daß er Weisheit bringt, wird zu Beginn des Šb. treffend umschrieben:<sup>2</sup> „Danach jener Gott Xradešahr, der zuerst diesem männlichen Geschöpf, dem ersten Menschen, Weisheit und Wissen gab, und der danach von Zeit zu Zeit und von Epoche zu Epoche Weisheit und Wissen den Menschen schickte, — in jener letzten Epoche, nahe bei Frašegird, wird jener Herr Xradešahr zusammen mit allen Göttern und den Frommen verbannt... innerhalb der Himmel wird er aufstehen, und ein lauter Ruf wird erschallen und dem Gesamtkosmos bekannt werden.“ Diese Mitteilung von Weisheit und Wissen, die ihn in enge Beziehung zum Großen Nous rückt, ist grundlegend für seine Funktion als Weltenrichter im letzten Gericht. Als Weltenrichter ist seine Identität mit Jesus dem Glanz unbestreitbar. Er sendet Boten in alle Himmelsrichtungen aus, damit diese die Frommen und auch die Übeltäter zum Gericht zusammenbringen, worauf er kommt und sein βῆμα inmitten der großen Ökumene aufrichtet.<sup>3</sup> Er scheidet die Gerechten von den Frevlern wie Schafe von den Böcken und beginnt seine Gerichtsrede, die sich an Mt 25,31ff anlehnt. Der biblische Text wird lediglich etwas gekürzt, allerdings hat die mp. Version an der Mt 25,37 entsprechenden Stelle einen hochinteressanten unpolemischen Einschub:<sup>4</sup> „Dann werden diese Freunde der Frommen (ihm) tiefe Verehrung darbringen und zu ihm sagen: ‚Herr, du bist göttlich und unsterblich. Az und Gier überwältigen dich nicht. Hunger und Durst hast du nicht, und Schmerz und Krankheit kommen nicht über dich. Wann war es, daß dieser Dienst von uns an dir getan wurde?‘“ Die Erweiterung der biblischen Vorlage an dieser Stelle ist echt manichäisch, indem die Göttlichkeit von Xradešahr besonders hervorgehoben wird. Er kann nicht wirklich leiden noch dürsten noch gefangen werden. Hunger, Durst, Gefangenschaft — alles Ausdrucksformen und Machwerke der Dämonen — können den göttlichen Anteil an Xradešahr niemals treffen, so daß die Frommen in ihrer Antwort eine solche Vorstellung abweisen müssen.<sup>5</sup> Die völlige Göttlichkeit des Weltenrichters wird somit ausdrücklich

1 *Boyce*, Reader 64, Nr. y 10f; vgl. dazu *Hutter*, Mani 36 Anm. 15, wo Wahman als dritte Gottheit vorgeschlagen wird; vgl. aber auch *Sundermann*, Namen 132 Anm. 232.

2 *MacKenzie*, Šābuhragān 504, Z. 17-29; vgl. *Böhlig*, Gnosis 235; *Asmussen*, Literature 104.

3 Hom. 36,30f.

4 *MacKenzie*, Šābuhragān 506, Z. 86-93; vgl. *Böhlig*, Gnosis 236; *Asmussen*, Literature 105.

5 Vgl. dazu *Rose*, Christologie 135, weiters auch *Asmussen*, Zitate 86. Zum Doketismus dieser Stelle vgl. *Sundermann* bei *MacKenzie*, Šābuhragān 525.

betont. Während als Abschluß des Gerichtes den Frommen das Paradies verheißen wird, werden die Frevler in die Hölle geworfen.

Im Unterschied zur ntl. Vorlage übt daraufhin Xradešahr seine Friedensherrschaft über die Erde aus:<sup>6</sup> „Wenn der Gott Xradešahr sich um die Welt kümmert, dann werden Tag, Monat und Jahr aufhören. Und zu Āz und Gier kommt Schwäche; und Schmerz, Krankheit, ... Hunger und Quäl(geister) werden zittern und sie können keine Sünde mehr begehen. Wind, Wasser und Feuer werden in der Welt einherströmen, und milder Regen wird fallen; und die Bäume, Gras, Früchte und Pflanzen ... werden wachsen. Und in der Welt wird es ... und Zufriedenheit geben und die Menschen werden auf die Religion hören.“ Die Heilszeit, die mit der Herrschaft des Xradešahr anbricht, beendet den Jahreszeitlauf von Jahr, Monat und Tag, worauf es auch zur Abnahme der Kräfte der Āz und zum Verschwinden der Dämonen kommt. Vielleicht darf man von dieser Aktion des Xradešahr als Vorbereitung zum Weltende auch schließen, daß er derjenige ist, der die astrologischen Erscheinungen im kosmogonischen Mythos hervorruft, indem er das Jahr in die 12 Monate entsprechend den 12 Zodia einteilt.<sup>7</sup> Der Heilszustand, der unter anderem durch das Abnehmen der Macht der Āz mitverursacht wird, bringt m. E. die manichäische Apokalypse in eine thematische Beziehung zur zurvanitischen Apokalypse im Zādspram:<sup>8</sup> „Sie (Āz) ist es, die die Schlechtigkeit in sich einschließt. Und es ist zuletzt offenbart, daß wegen der Überwindung der Āz Ardwahišt mit der Kraft des Airyaman, des Boten, auf die Erde kommt; den Geschöpfen wird er die schwere Sünde, jede Art von Tieren zu töten, und den geringen Nutzen davon aufzeigen. Er wird befehlen: ‚Menschen seid ihr; seid nicht mehr Töter der Tiere in der Art, wie ihr von früher bis jetzt geschlachtet habt.‘ Wenn Frašegird nahe kommt, dann werden sich diejenigen, die auf den Befehl der Ardwahišt hören, von der Tierschlachtung und vom Essen von Fleisch abwenden. Um ein Viertel wird die Kraft der Āz abnehmen, und die Stärke in ihrem Körper wird zerstört. Auch Finsternis und Dunkelheit werden teilweise geschlagen. Das Geistige wird noch mehr in sein eigenes Wesen gekleidet, das Wissen wird noch strahlender erfaßt werden. In den Körpern der Kinder, die von ihnen geboren werden, wird Āz kraftloser sein und ihre Körper werden weniger stinken. Sie werden mehr mit der Natur der Götter verbunden sein. Durch die Belehrung von seiten der Götter wenden sie sich vom Milchgenuß ab. Um die Hälfte wird die Kraft der Āz abnehmen. Ihre Nachkommenschaft wird guten Geruch verströmen, wenig Finsternis besitzen, das Geistige als (eigenes) Wesen haben und keine Nachkommen hervorbringen, weil sie keine Speise aufnehmen.“ In der Endzeit wird alles wieder so, wie es im Anfang war. Nahrungsaufnahme und Sexualität hören auf, welche beiden Aspekte im Zusammenhang mit der Menschenschöpfung den Aus-

---

6 MacKenzie, Šābuhragān 508, Z. 130-141; vgl. Böhlig, Gnosis 237; Asmussen, Literature 105.

7 Vgl. Boyce, Reader 69f, Nr. y 29f; Andreas/Henning, Manichaica I, 187 mit Anm. 1; 189 mit Anm. 2 rechnen damit, daß der Dritte Gesandte (Rōšnšahr) diese Zeiten festlegt.

8 Zādspram XXXIV, 38-41; vgl. Zaehner, Zurvan 346.352; weiters die Analyse bei Widengren, Ideen 135f.

schlag gegeben haben, daß die Dämonen Macht über den Menschen bekommen haben. Denn Hunger und Durst sind Symbole des Bösen, die eng mit Āz verbunden sind.<sup>9</sup> Die Nahrungsaufnahme wird negativ gezeichnet, weil sie als direkte Voraussetzung die Tötung von Tieren hat, wodurch der Mensch immer stärker in die Materie verstrickt wird. Hört diese Sünde auf, so wird auch Āz geschwächt, und der Mensch nähert sich dem endzeitlichen Zustand. Diese Abnahme der Nahrungsaufnahme kann mikrokosmisch mit dem Schicksal des einzelnen Menschen verglichen werden, der seinen Nahrungskonsum vor dem Tod schrittweise verringert,<sup>10</sup> was auch eine Gegenbewegung zum schrittweisen Anwachsen der Nahrungsaufnahme nach der Geburt (mikrokosmisch) bzw. nach der Erschaffung des ersten Menschenpaares (makrokosmisch) ist.<sup>11</sup>

Mit dem Schwinden der Kräfte der Āz kommt es zum Eintritt eines Heilszustandes, in dem die religiöse „Weisheit“ und die Vorschriften, die Airyaman den Menschen gibt, befolgt werden. Wenn unsere oben vorgeschlagene Verbindung von Airyaman mit „Jesus dem Freund“ (*yyšw' 'ry'm'n*) richtig ist, und die assoziative Verknüpfung von Xradešahr (Jesus dem Glanz) mit Jesus dem Freund für Manichäer gegeben ist, dann würde aufgrund dieses Motivs die Verbindung beider Apokalypsen noch enger werden. Die Heilsherrschaft, die Xradešahr bringt, hängt m. E. eng damit zusammen, daß die Frommen seine Weisheit (*xrd*) annehmen. Es dürfte kaum verfehlt sein, wenn man den Begriff „Weisheit“ als Synonym für Religion bzw. religionsgemäßes Verhalten (*dyn*) ansieht, worauf die Menschen während seiner Herrschaft hören. Denn den Frevlern wird vorgeworfen, daß, wenn sie die Weisheit und das Wissen der Götter und das Seelensammeln angenommen hätten, sie dann nicht in ihr mißliches Geschick geraten wären,<sup>12</sup> genauso wie sie nicht mehr die Weisheit und das Wissen des Seelensammelns empfangen und nicht mehr der religiösen Gemeinschaft beitreten können.<sup>13</sup> Die Herrschaft Xradešahrs, die darin besteht, daß die religiösen Vorschriften befolgt werden, ist hier unmittelbar vor dem Weltende angebrochen, was in dem Kontext der Gerichtsrede wohl auch die ntl. Vorstellung der Königsherrschaft in die manichäische Verkündigung integriert.<sup>14</sup> Die Herrschaft Xradešahrs ist bereits ein Vorspiel zur endgültigen Erlösung, denn er steigt danach wiederum zu seinem eigenen Ort empor.<sup>15</sup>

9 Vgl. *Molé*, *Ascétisme* 161f.

10 Vgl. GrBd 34,1-3; ed. *Anklesaria*, *Zand-Akāsīh* 282.284; Übersetzung bei *Widengren*, *Geisteswelt* 216; vgl. ferner *Molé*, *Ascétisme* 171.

11 Zu dieser Tradition im Zusammenhang mit der Menschenschöpfung siehe GrBd 14,17-22 (*Anklesaria*, *Zand-Akāsīh* 130), wenn Milch- und Fleischgenuß die Dämonen stärkt, und dies schließlich zur Sexualität führt, GrBd 14,30-32 (*Anklesaria*, *Zand-Akāsīh* 132).

12 Vgl. *MacKenzie*, *Šābuhragān* 518, Z. 352-355.

13 Vgl. *MacKenzie*, *Šābuhragān* 520, Z. 411-414.

14 Vgl. auch die Überlegungen bei *Rose*, *Christologie* 138f, der davon ausgeht, daß die Gleichsetzung von Jesus dem Glanz mit Xradešahr nicht von der Vorstellung von Jesus als großem König zu trennen ist, was den Anlaß gegeben hat, den Begriff Xradešahr, worin ebenfalls „Herrschaft, Königreich“ (*šhr*) anklingt, zu wählen.

15 *MacKenzie*, *Šābuhragān* 510, Z. 159.163f. Vgl. auch *Hom.* 39,18-20.

Dieser Aufstieg Xradešahrs ('hr'myšn / 'hr'm) ist terminologisch nicht vom Aufstieg der Individualeseele ins Lichtreich zu trennen.<sup>16</sup> So wie der Gott und die individuellen Seelen ins Lichtreich zurückkehren, so ist dieser Aufstieg auch ein Vorbild für die endgültige Heimkehr des Lichtes zu seinem Ursprung.

Diese Rückkehr des Lichtes, durch die Frašegird, das Weltende, herbeigebracht wird, ist bereits seit der Weltschöpfung angestrebt. Denn schon im kosmogonischen Text M 7980-84 lesen wir mehrmals:<sup>17</sup> „Aus dem Gesamtkosmos zieht er es (das Licht) zuerst empor und führt es hinauf zu Sonne und Mond und leitet es zum Paradies, seinem eigenen Stamme. Und dann wird Frašegird des Gesamtkosmos sein. Und über Āz und die Dämonen kommt Vernichtung, für Sonne, Mond und die Götter wird es Ruhe und Rast geben.“ Frašegird, wörtlich das „Herrlichmachen, Vollständigmachen, Heilmachen“ der Welt, konstituiert dabei innerhalb des iranischen Drei-Zeiten-Schemas die dritte Zeit. Zu diesem Zweck ruft Mihryazd seine fünf Söhne, die die Welt bislang in Ordnung gehalten haben, wieder zu sich zurück; während sie alle zum Paradies emporsteigen, bricht die Welt in sich zusammen, zunächst in den unteren Schichten, dann die 10 Himmel und die Erde.<sup>18</sup> Durch das Ende der Welt wird der Zustand der Vermischung beseitigt, wobei der im Pahlavischrifttum mehrfach belegte Terminus *wizārišn* (Trennung) als Synonym zu Frašegird verwendet werden kann.<sup>19</sup> Als Trennung wird das Weltende auch in Škand Gumānīg Wizār bezeichnet.<sup>20</sup> Welcher inhaltliche Unterschied in der Vorstellung vom Weltende zwischen zoroastrischer und manichäischer Auffassung liegt, zeigen trotz der gleichen Terminologie am deutlichsten die theologischen Thesen von Adurbad ī Mahraspandān gegen die Lehre Manis, die uns im Dēnkard überliefert sind.<sup>21</sup> Während für den Zoroastrier das Weltende darin besteht, daß die Welt wiederum vollkommen wird, indem jeder Ort und jedes Individuum vollkommen werden, kann man nach manichäischer Auffassung die Welt nicht vollkommen machen, sondern sie wird am Weltende durch Feuer zerstört werden. Deutlicher kann m. E. der Unterschied zwischen beiden Religionen im Hinblick auf die letzten Dinge nicht ausgedrückt werden. Die Vernichtung im Feuer, der auch reinigende Wirkung zukommt, findet sich dabei mehrfach in der zoroastrischen Tradition. Das Gericht im Feuer wird praktisch ein großes Ordal, das denjenigen verbrennt, der schuldig ist, den Gerechten allerdings kann das

---

16 Vgl. Kap. 3.2, S. 196-199

17 Boyce, Reader 71, Nr. y 35; vgl. *Andreas/Henning*, Manichaica I, 191; *Böhlig*, Gnosis 113; *Asmussen*, Literature 127; weitere Stellen bei Boyce, Reader y 17.22. Vgl. auch die Belege für Frašegird (*pršygyrd*) bei MacKenzie, Šābuhragān, Z. 23.170; a 43; fh 2; vgl. ferner den kosmogonischen Text M 1001+ bei Sundermann, Parabeltexte 15, Nr. 1.1., Z. 20.

18 Vgl. MacKenzie, Šābuhragān 512.514, Z. 201-271.

19 Vgl. Boyce, History I, 232.

20 de Menasce, Škand-Gumānīg 252, Z. 6, wo die Pazand-Form *vazārašni* für zu erwartendes mp. *wizārišn* steht.

21 DkM 216, übersetzt bei de Menasce, Livre 210; vgl. Kippenberg, Gnostiker 167; Hutter, Mani 57.

Feuer nichts anhaben.<sup>22</sup> Die Ordalwirkung des Feuers zeigt recht deutlich der apokalyptische Abschnitt aus dem Großen Bundahišn:<sup>23</sup> „Dann werden das Feuer und der Yazd Airyaman das Metall in den Bergen und auf den Höhen schmelzen lassen, einem Strom gleich wird es auf der Erde stehen. Dann werden sie alle Menschen durch das geschmolzene Metall hindurchschreiten lassen und sie rein machen. Und dem, der gerechtfertigt ist, kommt es dann so vor, als ob er beständig in lauer Milch ginge, wenn er (aber) gottlos ist, dann kommt es ihm eben so vor, als ob er beständig in geschmolzenem Metall ginge.“ Daß das Feuer den Gerechten nicht schaden kann, lesen wir auch im Šb.:<sup>24</sup> „Und die Frevler werden im großen Brand leiden und sich winden und quälen. Den Frommen aber schadet dieser große Brand nicht, wie auch jetzt das Feuer von Sonne und Mond nicht schadet.“ Aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes ist der Abschnitt über den Weltenbrand in der Homilie schlecht erhalten, allerdings kennt Keph. XLI jenes große Feuer unmittelbar vor dem Zusammenbruch der Welt und der Besiegung der Dämonen:<sup>25</sup> „Der zweite Schlag ist die Zeit, da er (Kosmos) aufgelöst und geschmolzen wird und vergehen wird in diesem großen Feuer.“ Die Qual der Dämonen, der Äz, des Ahrmen sowie der Frevler in diesem Weltenbrand dauert 1468 Jahre.<sup>26</sup> Diese Dauer des Brandes findet sich auch in den Keph. und in der arabischen Überlieferung bei an-Nadīm, ist also innermanichäisch gut bezeugt.<sup>27</sup> Interessant ist aber, daß dieselbe Zeitangabe auch in einem kopt. Text aus Nag Hammadi, nämlich in der Schrift „Der Gedanke unserer großen Kraft“ (NHC VI,4), bezeugt ist.<sup>28</sup> Die Dauer dieses Weltenbrandes von 1468 Jahren dürfte sich wohl dahingehend erklären lassen, daß dieser Zahl ein Sothisjahr von 1461 Jahren zugrundeliegt, welches noch um eine „Jahrwoche“ erweitert wurde.<sup>29</sup> Da die Sothisperiode für genuin Iranisches nicht relevant ist, darf man in dieser Zeitangabe ein Beispiel dafür sehen, wie synkretistische Elemente in die Gerichtsverkündigung Manis Eingang gefunden haben.

Mit der Läuterung der Materie im Weltenbrand ist der Zweck der Welterschöpfung praktisch erfüllt. Während des Feuers kommen Ohrmizd vom Norden, Rōšnšahr vom Osten, der Neue-Welt-Schöpfergott vom Süden und Mihryazd vom Westen, stellen sich auf dem Bau des Neuen Paradieses auf und blicken gemeinsam mit den Frommen ins Feuer, in dem sich die Frevler winden und Qualen erleiden. Dieser in M 470 erhaltene Abschnitt<sup>30</sup>

22 Vgl. allgemein *Boyce*, *History I*, 242-244 und *Hasenfratz*, *Iran* 43 zum Ordal; vgl. ferner *Widengren*, *Ideen* 146; zum Weltende im Feuer innerhalb gnostischer Traditionen besonders aus den Nag Hammadi Texten siehe auch *Rudolph*, *Gnosis* 215-218.

23 GrBd 34,18f, ed. *Anklesaria*, *Zand-Akāsīh* 288; zit. nach *Widengren*, *Geisteswelt* 219.

24 *MacKenzie*, *Šābuhragān* 516, Z. 315-320; vgl. *Böhlig*, *Gnosis* 329.

25 Keph. XLI, S. 105,24-26; vgl. auch Hom. 41,5.

26 *MacKenzie*, *Šābuhragān* 516, Z. 288-290.

27 Keph. XXIV, S. 75,22f; *Flügel*, *Mani* 90; *Kessler*, *Mani* 393; *Dodge*, *Fihrist* 783.

28 Vgl. dazu *Cherix*, *Concept* 20.29f Anm. 106, wo allerdings betont wird, daß man allein deshalb den kopt. Traktat nicht dem manichäischen Milieu zuordnen darf.

29 Vgl. *Koenen*, *Apocalypticism* 321, *Stroumsa*, *Aspects* 127 Anm. 20, wo auf die ältere Literatur verwiesen wird.

30 *MacKenzie*, *Šābuhragān* 516, Z. 301-325.

ist nun insofern interessant, als er in wörtlicher Übersetzung auch in an-Nadīms Fihrist<sup>31</sup> erhalten geblieben ist. *C. Colpe*<sup>32</sup> hat dabei klar gezeigt, daß die in der arabischen Version genannten Götter — der Urmensch (*al-insān al-qadīm*), der Bringer der Frohbotschaft (*al-bašīr*), der Große Baumeister (*al-bannā' al-kabīr*) und der Lebendige Geist (*rūh al-hayāt*) — genau den iranischen Göttern in M 470 entsprechen, wobei auch die Himmelsrichtungen, aus denen sie kommen, exakt übereinstimmen. Als weitere sprachliche Übereinstimmung zwischen dem mp. und dem arab. Text ist das Neue Paradies (*whyšt'w 'y nwg* bzw. *al-ğanna al-ğadīda*) zu sehen, auch für *al-bunjān al-'azīm* (der Große Bau) läßt sich nun in *dysm'n* die mp. Entsprechung erkennen.<sup>33</sup> — Da durch dieses Feuer das Licht von der Mischung mit der Materie gereinigt wird, ist der weitere Bestand der Welt unnütz. Als einziges bleibt jenes Gefängnis der Dämonen bestehen, das bereits bei der Erschaffung der Welt gestaltet worden ist; dort hat es geheißen:<sup>34</sup> „Danach befahl der Gott Rōšnšahr dem Neue-Welt-Schöpfergott: ‚Geh und erbaue jenseits vom Gesamtkosmos von Himmel und Erde, außerhalb von jenen fünf Höllen nach der südlichen Richtung hin, näher (hier) als dort, über der Hölle der Finsternis, vom Osten bis zur westlichen Weltgegend, dem Paradies gleich, diesen neuen Bau. Und in der Mitte von diesem Bau — wegen Āz, Ahrmen, den Dämonen und den Peris — mache ein festes Gefängnis. Und danach, wenn jenes göttliche Licht und das Gute, das Ahrmen und die Dämonen verschlungen haben und das im Gesamtkosmos und in den Dämonen und Peris sich quält und windet, wenn es dann gereinigt und zum Höchsten hinaufgezogen wird und Frašegird sein wird, dann sollen Āz, Ahrmen, die Dämonen und Peris in jenem Gefängnis auf ewig gefesselt werden. Und über jenem neuen Bau mache das neue Paradies.“ Auf die Erbauung des Gefängnisses der Dämonen wird im Šb. nur noch kurz Bezug genommen, wenn gesagt wird, daß der Neue-Welt-Schöpfergott das Gefängnis und den Neuen Äon, den er erbaut, am Neuen Paradies festmacht.<sup>35</sup> Die Dämonen werden somit in ihrem Gefängnis zwischen dem Paradies als äußerer und dem Neuen Äon als innerer Sphäre eingeschlossen, ähnlich wie die Atmosphäre mit dem Gestirnhimmel und der Himmel jetzt die Erde umgeben. Nach dem Weltende bestehen das Neue Paradies und der Neue Äon nebeneinander, wobei der Vater der Größe im Neuen Äon und der Urmensch Ohrmizd im Neuen Paradies herrschen werden.<sup>36</sup> Das Gefängnis befindet sich dabei inmitten des Neuen Äon, wo die Dämonen

31 *Flügel*, Mani 101f; *Kessler*, Mani 400f; *Dodge*, Fihrist 796f.

32 *Colpe*, Manichäismus 97; vgl. auch 236.

33 *MacKenzie*, Šābuhragān 516, Z. 307; *Colpe*, Manichäismus 97 kannte aufgrund der ihm zugänglichen Texte des Šb. diese Entsprechung noch nicht.

34 *Boyce*, Reader 66, Nr. y 17f; vgl. *Andreas/Henning*, Manichaica I, 184f; *Böhlig*, Gnosis 111; *Asmussen*, Literature 125.

35 *MacKenzie*, Šābuhragān 510, Z. 180-184.

36 *Koenen*, Apocalypticism 306f; die Annahme von *Boyce*, Hymn-Cycles 16-18, daß die unmittelbare Erlösung der Seele nur zum Aufstieg ins Neue Paradies führt, von wo aus bei Frašegird der weitere Aufstieg der Seele in den Neuen Äon geschehe, läßt sich nicht halten.

ewig — sicher vom Licht getrennt — eingeschlossen bleiben.<sup>37</sup> Das hier genannte Gefängnis, das in christlichen — westlichen — Texten zum Manichäismus entweder als βῶλος (Klumpen) oder *globus horribilis* bezeichnet wird,<sup>38</sup> schließt die Mächte der Finsternis endgültig vom Lichtreich ab. Diese Vorstellung vom Finsternis-Klumpen finden wir auch ein einziges Mal außerhalb des (anti)manichäischen Schrifttums in der „Paraphrase des Sēm“ (NHC VII,1) belegt; vielleicht darf man dabei mit einem Einfluß des Manichäismus auf den kopt. Text rechnen, da die „Paraphrase des Sēm“ der sog. sethianischen Gnosis angehört, die gewisse Beziehungen zum Manichäismus hat.<sup>39</sup> Der Text lautet:<sup>40</sup> „Und am letzten Tage werden die Formen der Natur und die Winde und alle ihre Dämonen zerstört werden. Sie werden ein Finsternis-Klumpen (βῶλος) werden, so wie sie von Anfang an waren.“ — Damit die Mächte der Finsternis sich nicht weiter vermehren können, worin eine erneute Gefahrenquelle für einen Kampf gegen das Licht liegen würde, werden die männlichen und weiblichen Dämonen voneinander getrennt eingeschlossen.<sup>41</sup> Die Bezeichnung des letzten Gefängnisses der Dämonen als „Grab“, die die arabische und kopt. Tradition kennt, finden wir auch im parth. Text M 2 II, wobei sowohl der Inhalt als auch der Stil dieses Textes die Annahme erlauben, daß er als Übersetzung direkt auf einen von Mani selbst stammenden Text zurückgeht.<sup>42</sup> Am Ende dieses eschatologischen Textes wird der Vater der Größe, hier als *pydr rwšn* bezeichnet, von den Göttern gepriesen, daß seine Feinde vernichtet und in einem gewaltigen Grab (*dxmg*) eingeschlossen sind, aus dem sie nicht mehr entinnen können. Über der eingeebneten Erde und diesem Grab ist der Neue Äon erbaut, so daß der ewige Sieg dem Vater der Größe für alle Zukunft zukommt.<sup>43</sup>

37 Vgl. dazu *Koenen*, *Apocalypticism* 306 mit Bezug auf *G. Windfuhr*, der die zugrundeliegenden iranischen kosmologischen Ideen analysiert. Der Beitrag von *Windfuhr* ist mir z. Z. nicht zugänglich.

38 Vgl. dazu *Jackson*, *Bolos* 225-231 für die Analyse christlicher Texte, wobei allerdings auch auf den Terminus *mun'aqid* in der arabischen Tradition verwiesen wird, sowie die Analyse der augustinischen Textstellen zu dieser Thematik bei *Decret*, *Globus*.

39 Vgl. *Rudolph*, *Gnosis* 218.

40 NHC VII,1; 45,14-20, zit. nach *Krause*, *Paraphrase* 97.

41 *Keph.* XLI, S. 105,32f; *Stroumsa*, *Aspects* 168 Anm. 22 hat auf den Unterschied zwischen βῶλος und τάφος aufmerksam gemacht; vgl. auch an-Nadīms Darstellung, nach der die Dämonin Humāma in einem Grab eingeschlossen wird, Text bei *Flügel*, *Mani* 90; *Kessler*, *Mani* 393; *Dodge*, *Fihrist* 783; zu einer möglichen Deutung der Dämonin Humāma siehe *Widengren* bei *Adam*, *Texte* 124 Anm. 21.

42 *Boyce*, *Reader* 84.

43 Vgl. *Boyce*, *Reader* 86, Nr. ac 8. — Dieselbe Vorstellung zeigt auch der parth. Hymnus M 173 + M 94 R (*Boyce*, *Reader* 102, Nr. as 2-4): „Sie werden zusammengedrückt wie ein Felsen und ein Körper, passend und fest auf ewig. Den Dämon der Finsternis werden sie mit seinem Abyss darinnen begraben, in jenem neuen und edlen Gebäude. Sie machen (es) ganz wie ein Land des Lichtes, und darinnen strömen göttliche Quellen und (wehen) süße Winde.“

Der Text M 2 ist allerdings auch in anderer Hinsicht interessant. Etwas vor dem Lobpreis der Götter lesen wir nämlich folgendes:<sup>44</sup> „Und die Götter werden wegen jenes wenigen Lichtes, das mit der Finsternis vermischt ist und nicht getrennt werden kann, nicht traurig sein; denn Trauer kennen sie nicht.“ Dieser parth. Text könnte also ein Zeugnis für die Vorstellung sein, daß ein (minimaler) Teil des göttlichen Lichtes nicht gerettet werden kann und der ewigen Verdammnis anheimfällt, was v. a. dann geschehen kann, wenn der Grad der Vermischung zu weit fortgeschritten ist. Daß es durchaus verschiedene Stufen der Vermischung gab, zeigt ja etwa der Text M 9 I, wobei der Grad der Vermischung umgekehrt proportional zur Erkenntnis des Menschen ist.<sup>45</sup> Eventuell zeigt auch das zum Šb. gehörige Fragment M 8256 diesen Gedankengang, wobei allerdings eine sichere Entscheidung aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes, der eine Einordnung in den Kontext des Šb. nicht erlaubt, nicht möglich ist. Jedenfalls lesen wir in diesem Fragment.<sup>46</sup> „... durch Sonne und Mond stieg es empor zum Paradies. Und das übrige wurde nicht gereinigt und es blieb vermischt im Gesamtkosmos.“ Auch wenn die Deutung dieses Textes unsicher bleiben muß, darf man doch sagen, daß die manichäische Theologie offensichtlich damit rechnete, daß es nicht möglich sei, daß jedes Lichtpartikel aus der Materie geläutert werden könne, wobei diese Vorstellung, falls unsere genannten iranischen Texte tragfähig sind, bereits auf Mani selbst zurückgeht, und wir es nicht mit einem späteren sektiererischen Einfluß zu tun haben.<sup>47</sup> Daß diese Vorstellung von den Manichäern vertreten wurde, kann man auch einer Abschwörungsformel gegen den Manichäismus entnehmen:<sup>48</sup> „Wer glaubt, daß ein Teil Gottes, der nicht aus der Vermischung mit dem Geschlecht der Finsternis befreit und gereinigt werden konnte, verdammt und ewiglich im schrecklichen Bolos, in dem das Geschlecht der Finsternis eingeschlossen ist, gefesselt würde, der sei verflucht!“

Wenn man zusammenfaßt, so zeigt diese kurze Darstellung von Frašegird folgendes: Die Eschatologie, die Mani verkündet, bleibt ohne den vorangegangenen kosmogonischen und anthropogonischen Mythos praktisch unvollständig und unverständlich. Insofern kann am Ende unserer Analyse die zu Beginn unserer Untersuchung skizzierte Problemstellung, ob die kosmogonischen Texte M 98/99 und M 7980-84 und das Šābuhragān zusammengehören, m. E. dahingehend beantwortet werden, daß sie in einem untrennbaren Gedankenkonzept stehen. Ob dabei alle Fragmente wirklich

44 *Boyce*, Reader 85, Nr. ac 5; vgl. *Andreas/Henning*, Manichaica III, 851; *Asmussen*, Literature 136.

45 *Boyce*, Reader 89, Nr. ad 8; vgl. zur möglichen Preisgabe eines Teiles des Lichtes an die Dämonen auch *Puech*, Begriff 198.

46 *MacKenzie*, Šābuhragān II, 300, fm 1-4.

47 So etwa *Jackson*, Bolos 234; vgl. dazu auch *Rose*, Christologie 137.

48 Zit. nach *Böhlig*, Gnosis 294, Nr. 6; vgl. auch *Adam*, Texte 92, Nr. 7; vgl. eventuell auch *Aug.*, de haeresibus, Kap. 46,34 bei *Böhlig*, Gnosis 138, wenn dort von der ewigen Verdammnis des Guten, das nicht gereinigt werden kann, die Rede ist.

einem einzigen Werk zuzuordnen sind, ist aufgrund des zu lückenhaft erhaltenen Materials nicht entscheidbar. Der nichtiranischen (ägypt., ntl.) Traditionen, die in jenen eschatologischen Fragmenten erkennbar sind, die eindeutig zum Šb. gehören, zeigen traditionsgeschichtlich dabei eine größere Heterogenität als die Überlieferungen in der Kosmo- und Anthropogonie, die weitgehend — wenn auch immer wieder mit entsprechender Adaptierung — auf Mythologeme der mazdayasnischen Religion zurückgeführt werden konnten. Trotz dieser Unterschiede spricht die terminologische und die inhaltliche Übereinstimmung dafür, in den behandelten Texten authentische Lehrverkündigungen Manis zu sehen. Für unsere Darstellung der iranischen Form des Manichäismus können diese Texte daher als *ipsissima vox* des Propheten gelten, die eine der historischen Gegebenheit im Sasanidenreich sehr bewußt angepaßte Form dieser Weltreligion widerspiegeln.

## Kapitel 5

# MANIS GNOSTISCHER MYTHOS IM IRANISCHEN KLEID

Als Abschluß unserer Untersuchung ist noch auf eine Frage einzugehen, die sich wahrscheinlich schon mehrfach aufgedrängt hat. Weshalb ist es gerechtfertigt, sich für die Untersuchung der Erlösungslehre Manis fast ausschließlich auf mitteliranisches Material, wie es hier dargeboten wurde, zu beschränken. Denn gerade der Fund des Kölner Mani-Kodex hat neu gezeigt, daß Mani seine Jugendjahre in einem judenchristlichen Milieu verbracht hat, wo er wohl auch entscheidende Anregungen und Impulse für seine Verkündigung empfangen hat. Mit diesem „westlichen“ geistigen Hintergrund<sup>1</sup> Manis korreliert auch die Überlieferung, wie sie uns in den koptischen Quellen vorliegt, die über griechische Vermittlung aus dem Aramäischen stammen. Wenn nun hier die Betonung dagegen fast ausschließlich auf den iranischen Bereich gelegt wurde, so bedarf dies wohl einer kurzen gesonderten Begründung.

Wenn *H. Jonas* den Manichäismus als iranischen Typ der gnostischen Religionen spezifiziert,<sup>2</sup> so ist ihm insofern rechtzugeben, als er damit einen ganz speziellen Teil der Verkündigung Manis richtig charakterisiert, nämlich jenen Bereich des Manichäismus, dessen Verkündigung sich an iranische Völker wendet. Für die manichäische Verkündigung in Nordostiran und Zentralasien, die bereits zu Lebzeiten Manis durch seinen Jünger Mār Ammō, der der dazu nötigen Verkehrssprache — des Parthischen — mächtig war, eingeleitet wurde, könnte man etwas überspitzt von einem „buddhistischen“ Manichäismus sprechen,<sup>3</sup> während man im gleichen Sinne für die Verkündigung in Syrien oder im Römischen Reich von einem „christlichen“ Manichäismus sprechen könnte.<sup>4</sup> D. h. der „iranische“ Manichäismus ist nur ein Spezialfall innerhalb der synkretistischen Religion Manis. Die Verkündigung des Propheten möchte ich daher aus folgenden zwei Komponenten zusammengesetzt erklären: Er vertritt eine klare gnostische Grund-

---

1 Vgl. *Rudolph*, Bedeutung 482-484; ferner *Giuffrè Scibona*, Gnosi 370.

2 *Jonas*, Gnosis 284.

3 Der Beginn der Übernahme buddhistischer Vorstellungen reicht bis in Manis Lebzeiten zurück: Er selbst ist vor seinem Auftreten im Sasanidenreich in Nordwestindien (vgl. etwa die Bekehrung des Tūrān-Šāh in M 48+ bei *Sundermann*, Texte 19-24, Nr. 2.2.), sein Jünger Mār Ammō missioniert in Nordostiran in buddhistischer Umgebung (vgl. etwa den mp. Bericht M 2 I mit der parth. (M 216a) und sogd. (M 18220) Entsprechung; vgl. weiters *Sundermann*, Texte 36.). Einen Überblick über buddhistische Elemente im Manichäismus bietet jetzt *Klimkeit*, Begegnung 28-32.43f.

4 Zum Beginn der Mission im Römischen Reich vgl. ebenfalls M 2, M 216a und M 18220; zur Verbreitung im Westen vgl. *Lieu*, Manichaeism 63-69. Die Betonung einer „christlichen“ Form des Manichäismus hängt dabei mit Manis Herkunft aus einem judenchristlichen Milieu und mit Strömungen der „christlichen“ Gnosis zusammen.

struktur, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt steht. Gott — durchaus nach einer monotheistischen Konzeption — kann nicht das Böse in der Welt veranlaßt haben.<sup>5</sup> Um die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu klären, hat Mani den dem iranischen religiösen Denken nicht unbekanntem Dualismus adaptiert und konsequent weiter ausgebaut. Diese Verknüpfung war m. E. umso leichter möglich, als schon die Gnosis vor Mani dualistisches Denken — sei es platonisch-hellenistischer oder iranischer Herkunft<sup>6</sup> — kannte. Für Manis Verkündigung bringt dies zwei Konsequenzen mit sich: Einerseits gibt es dadurch für sein radikal dualistisches System dort bereits ein gewisses Vorverständnis, wo er auf gnostische oder zoroastrische Vorstellungen trifft; andererseits erlaubt der einmal vollzogene Überstieg zu iranischen „Anleihen“, die Kosmogonie und (teilweise auch) Eschatologie systematisch in ein iranisches Kleid zu bringen, besonders dann, wenn der Mythos vor einer iranischen Hörschaft verkündet werden soll.

Als entscheidende Elemente und Motive jener iranischen Überlieferung, die in den Mythos integriert wurden, seien hier nochmals folgende genannt: Schon in Manis Berufung, die für sein Sendungsbewußtsein entscheidend wird, könnten iranische Vorstellungen mitanklingen, wenn er von seinem himmlischen Doppelgänger, dem *Syzygos*, begleitet wird.<sup>7</sup> Denn die Gestalt des *Syzygos* bzw. *nrjmyg* läßt sich zumindest teilweise dahingehend erklären, daß in der Ausbildung dieser „Schutzengelvorstellung“ auch iranische Konzepte von den geistigen Komponenten des Menschen, nämlich *frauuaši* und *daēnā*, mitspielen.<sup>8</sup> Die Kosmogonie und Anthropogonie beruhen als Ganzes auf iranischen Vorstellungen, wie sie etwa im Großen Bundahišn zutage treten, wobei als typisch iranische Elemente die dualistische Lehre von den „Zwei Prinzipien“ sowie die Lehre von den „Drei Zeiten“ in Manis Weltbild einen zentralen Platz einnehmen. Auch Manis Eschatologie geht klar auf zoroastrische Vorbilder zurück, wenn am Ende der Dritten Zeit im Großen Krieg der Zustand der Vermischung beseitigt wird. Allerdings ist bei der Eschatologie besonders zu erwähnen, daß iranische eschatologische Vorstellungen bereits vor Mani in den religiösen Vorstellungen Vorderasiens bekannt waren. Wenn in der Darstellung des manichäischen Mythos die Verwendung von zoroastrischen Götternamen für die Götter des manichäischen Pantheons begegnet, so handelt es sich hierbei ursprünglich nur um jene Form des Mythos, der aus missionarischen Zwecken speziell für

5 Vgl. *Stroumsa*, König 143-146, der sich für monotheistische Tendenzen ausspricht, wie sie v. a. aufgrund des Kölner Mani-Kodex für den frühen Mani zu erkennen sind.

6 Vgl. *Rudolph*, Gnosis 67-69.

7 Vgl. M 49 II (*Boyce*, Reader 31, Nr. b 1): „Und durch seine (d. i. Narjamīgs) Kraft kämpfe ich mit Az und Ahrmen“; vgl. auch M 3414 bei *Sundermann*, Texte 94, Nr. 5.2 und M 1344 + M 5910 ebd. 19, Nr. 2.1.

8 *Rudolph*, Bedeutung 478; *Giuffrè Scibona*, Gnosi 360 betont besonders die Kombination von valentinianischen und iranischen Komponenten für diese Vorstellung; zum Verhältnis *frauuaši* : *daēnā* vgl. *Colpe*, Daēnā 68 mit weiterer Literatur. — Für die weiteren iranischen Elemente wird darauf verzichtet, nochmals Einzelnachweise zu geben, da sie schon im Laufe der Arbeit geboten worden sind.

Hörer konzipiert war, deren religiöse und geistige Heimat der Zoroastrismus war. Diese missionarisch wohlüberlegte und bewußte Methode der Verkündigung hat dabei entscheidend jene Texte beeinflußt, die im Mittelpunkt unserer Untersuchung gestanden sind.

Diese Anpassung an iranische zoroastrische Vorstellungen erlaubt wohl das Urteil, Mani als „Übersetzer der Religion“<sup>9</sup> zu bezeichnen. Manis Selbstverständnis als derjenige, der alle historischen Religionen vollendet, wird dabei bereits im 1. Kap des Šb. dargelegt, worin er sich als letzter der Prophetenreihe versteht.<sup>10</sup> Seine Verkündigung ist nichts anderes als die Wiederverkündigung der wahren Religion, und letztlich die Verkündigung jener Gnosis, die schon der Urmensch Ohrmizd dem schlafenden Adam mitgeteilt hat. Da alle Religionen in ihrer wahren und unverfälschten Form mit der Verkündigung Manis übereinstimmen, ist es auch möglich, deren Überlieferungen und Schriften in den Manichäismus zu integrieren.<sup>11</sup> Die missionarisch gebotene Konsequenz dieses religiösen Selbstverständnisses ist daher, im Sasanidenreich den Manichäismus als Neuverkündigung der Religion Zarathustras<sup>12</sup> zu definieren. Daraus ergibt sich ganz unweigerlich die Iranisierung der manichäischen Gnosis, ohne daß man deshalb religionsgeschichtlich den falschen Schluß ziehen dürfte, den Manichäismus als Ganzes als iranische Religion mißzuverstehen oder die iranischen Einflüsse auf den Manichäismus und die Gnosis einseitig überzubetonen. Daß solche Einflüsse vorhanden sind, ist klar; aber ein Großteil der in unserer Arbeit aufgezeigten „Iranismen“ im Manichäismus ist vom Ziel der Verkündigung her bedingt: Das Šb. ist eine Propagandaschrift, der manichäische Erlösungsmythos, der uns hierin erzählt wird, soll mit Hilfe dieser Schrift im Sasanidenreich als Staatsreligion anerkannt werden. Dieses Bemühen Manis ist — historisch betrachtet durch die Konkurrenz des gleichfalls religiösen Genies Kirdīr am Hofe Wahrāms — fehlgeschlagen. Die Methoden jedoch, die Mani hier angewandt hat, nämlich einen gnostischen Mythos im iranischen Kleid zu verkünden, diese Missionsmethoden haben *mutatis mutandis* dazu beigetragen, diesen Erlösungsmythos in Form einer Weltreligion von Rom bis nach China zu verbreiten.<sup>13</sup>

---

9 *trqwm'n'n dyn*, M 38 V bei Boyce, Reader 196, Nr. dz; vgl. dazu auch Schaefer, Urform 104 Anm.; 128.

10 Vgl. etwa das Verhältnis zwischen dem 1. Kap. des Šb. mit dem mp. Text M 2 oder Keph. I bei Sundermann, Studien I, 84f mit weiterer Literatur.

11 Vgl. zu Manis Stellung zu den älteren Religionen Hutter, Mani 49-53 mit weiterer Literatur; an einschlägigen Texten seien hier lediglich Keph. 154 und M 5794 + M 5761 genannt.

12 Zur Stellung Zarathustras innerhalb des Manichäismus siehe zuletzt Sundermann, Bruchstücke 462; Fragmente einer neuen sogd. manichäischen Zarathustralegende sind ebd. 468-473 ediert.

13 Vgl. Widengren, Manichaeism 986-990 für die zeitliche und räumliche Ausdehnung.



## Kapitel 6 LITERATURVERZEICHNIS<sup>1</sup>

- Adam, A.:* Texte zum Manichäismus, 2. verb. u. verm. Aufl., Berlin 1969.
- Alfaric, P.:* Les Ecritures Manichéennes, I. Vue générale, Paris 1918; II. Etude analytique, Paris 1919.
- Allberry, C. R. C.:* A Manichaean Psalm-Book. Part II, Stuttgart 1938.
- Andreas, F. C./Henning, W.:* Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, Berlin 1932; II, Berlin 1933; III, Berlin 1934 [Neudruck in *Henning, Papers I*, 1-48. 191-260. 275-339].
- Anklesaria, B. T.:* Zand-Akāsīh. Iranian or Greater Bundahīšn. Transliteration and Translation in English, Bombay 1956.
- Anklesaria, T. D.:* The Būndahīšn. Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2, Bombay 1908.
- Asmussen, J. P.:* Manichaean Literature, Delmar 1975.
- Asmussen, J. P.:* Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism, Copenhagen 1965.
- Asmussen, J. P.:* Iranische neutestamentliche Zitate und Texte und ihre textkritische Bedeutung, in: *AoF* 2 (1975) 79-92.
- Barc, B.:* L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'Homme, du Monde et des Archontes (NH II,4) / *Roberge, M.:* Noréa (NH IX,2), Quebec / Louvain 1980.
- Benveniste, E.:* Une apocalypse pehlevie: le Zāmāsp Nāmak, in: *RHR* 106 (1932) 337-380.
- Böhlig, A.:* Die Gnosis. 3. Band: Der Manichäismus, Zürich 1980.
- Boyce, M.:* A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection, Berlin 1960.
- Boyce, M.:* A History of Zoroastrianism. vol. I: The early Period, Leiden 1975 (= HO, 1. Abt., 8. Bd., 1. Abschn., Lfg. 2); vol. II: Under the Achaemenians, Leiden 1982 (= HO, 1. Abt., 8. Bd., 1. Abschn., Lfg. 2).
- Boyce, M.:* The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian, Oxford 1954.
- Boyce, M.:* A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Teheran/Liege 1975 (= *AcIr* 9).
- Boyce, M.:* A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian. With a reverse index by *R. Zwanziger*, Teheran/Liege 1977 (= *AcIr* 9a).
- Boyce, M.:* The Manichaean Middle Persian Writings, in: *Yarshater, History* 1196-1204.
- Cherix, P.:* Le concept de notre grande puissance (CG VI,4). Texte, remarques philologiques, traduction et notes, Fribourg/Göttingen 1982 (= *OBO* 47).

---

<sup>1</sup> Die Abkürzungen richten sich nach *S. Schwertner* (Hg.): Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin 1974. — Eine besondere Hervorhebung der Kurztitel, nach denen in den Anmerkungen zitiert wurde, ist innerhalb dieses Literaturverzeichnisses nicht notwendig, da als Kurztitel jeweils das erste Substantiv gewählt wurde.

- Cirillo, L./Roselli, A.* (Hg.): Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 Settembre 1984), Co-senza 1986.
- Colpe, C.*: Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung, in: *R. van der Brock/M. J. Vermaseren* (Hg.): Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel, Leiden 1981 (= EPRO 91), 58-77.
- Colpe, C.*: Die Formulierung der Ethik in arabischen Manichäer-Gemeinden, in: FS G. Widengren, Bd. 1, Leiden 1972 (= StHR 21), 401-412.
- Colpe, C.*: Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung, phil. Diss., Göttingen 1954.
- Colpe, C.*: Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung u. Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961 (= FRLANT 78).
- Cumont, F.*: Recherches sur le Manichéisme, I. La cosmogonie Manichéenne d'après Théodore bar Khôni, Bruxelles 1908.
- Decret, F.*: Le „Globus Horribilis“ dans l'eschatologie Manichéenne d'après les traités de saint Augustin, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à H. Ch. Puech, Paris 1974, 487-492.
- Decret, F.*: Mani et la tradition Manichéenne, Paris 1974.
- Dodge, B.*: The Fihrist of al-Nadīm. A tenth century survey of Muslim culture, vol. II, London 1970.
- Eliade, M.*: Spirit, Light, and Seed, in: HR 11 (1971-72) 1-30.
- Flügel, G.*: Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862.
- Gabain, A. von*: Zentralasiatische türkische Literaturen I: Vorislamische alt-türkische Literatur, in: *A. von Gabain* u. a.: Turkologie, Leiden 1963 (= HO, 1. Abt., 5. Bd., 1. Abschn.), 207-228.
- Gershevitch, I.*: Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism, in: AAH 28 (1980, ersch. 1983) 281-288.
- Ghilain, A.*: Un feuillet Manichéen reconstitué, in: Museon 59 (1946) 536-545.
- Giuffrè Scibona, C.*: Gnosi e salvezza nel Codex Manichaicus Coloniensis, in: *Cirillo/Roselli*, Codex 355-370.
- Gnoli, Gh.*: Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos, in: Antaios 8 (1967) 528-549.
- Haardt, R.*: Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967.
- Haloun, G./Henning, W. B.*: The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light, in: AM 3 (1953) 188-212.
- Hasenfratz, H. P.*: Iran und der Dualismus, in: Numen 30 (1983) 35-52.
- Henning, W. B.*: Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, Berlin 1936 (= APAW 1936, Phil. hist. Kl. 10) [Neudruck in *Ders.*, Papers I, 417-557].
- Henning, W. B.*: The Disintegration of the Avestic Studies, in: TPS 1942, 40-56 [Neudruck in *Ders.*, Papers II, 151-167.].
- Henning, W. B.*: Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung, in: Or. 1936, 84-87 [Neudruck in *Ders.*, Papers I, 397-400.].
- Henning, W. B.*: Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen, in: NGWG 1933, 306-318 [Neudruck in *Ders.*, Papers I, 261-273.].

- Henning, W. B.*: Ein manichäisches Henochbuch, in: SPAW 1934, 27-35 [Neudruck in *Ders.*, Papers I, 341-349].
- Henning, W. B.*: Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus, in: NGWB 1932, 214-228 [Neudruck in *Ders.*, Papers I, 49-63.].
- Henning, W. B.*: Selected Papers I, Teheran/Liege 1977 (= AcIr 14); Selected Papers II, Teheran/Liege 1977 (= AcIr 15).
- Henrichs, A./Koenen, L.*: Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780), in: ZPE 5 (1970) 97-216.
- Henrichs, A./Koenen, L.*: Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. 4780). Edition der Seiten 1-72, in: ZPE 19 (1975) 1-85; Edition der Seiten 72,8-99,9, in: ZPE 32 (1978) 87-199; Edition der Seiten 99,10-120, in: ZPE 44 (1981) 201-318; Edition der Seiten 121-192, in: ZPE 48 (1982) 1-59 [319-377].
- Hutter, M.*: Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion, Innsbruck 1988 (Scientia 12).
- Jackson, A. V. W.*: A Sketch of the Manichaeon Doctrine concerning the Future Life, in: JAOS 50 (1930) 177-198.
- Jackson, A. V. W.*: The Doctrine of the Bolos in Manichaeon Eschatology, in: JAOS 58 (1938) 225-234.
- Jonas, H.*: Gnosis und spätantiker Geist. 1. Teil: Die mythologische Gnosis, 3. verb. u. verm. Aufl., Göttingen 1964.
- Justi, F.*: Der Bundeshesh, Leipzig 1868.
- Kessler, K.*: Mani. Forschungen über die manichäische Religion. 1. Bd.: Voruntersuchungen und Quellen, Berlin 1889.
- Kippenberg, H. G.*: Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie, in: Numen 30 (1983) 146-173.
- Klimkeit, H. J.*: Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße, Opladen 1986.
- Klimkeit, H. J.*: Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahāyāna, in: ZRGG 29 (1977) 193-228.
- Koenen, L.*: Manichaeon Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought, in: *Cirillo/Roselli*, Codex 285-332.
- Koenen, L./Römer, C.*: Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition, Opladen 1988.
- Krause, M.*: Die Paraphrase des Sēm, in: *F. Altheim/R. Stiehl*: Christentum am Roten Meer, 2. Bd., Berlin 1973, 2-105.
- Krause, M./Labib, P.*: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo, Glückstadt 1962.
- LeCoq, A. von*: Türkische Manichaica aus Chotscho I., Berlin 1911 (APAW phil. hist. Kl.); Türkische Manichaica aus Chotscho II., Berlin 1919 (APAW phil. hist. Kl.); Türkische Manichaica aus Chotscho III., Berlin 1922 (APAW phil. hist. Kl.).
- Lentz, W.*: Mani und Zarathustra, in: ZDMG 82 (1928) 179-206.
- Lieu, S. N. C.*: Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China. A historical Survey, Manchester 1985.

- Lincoln, B.*: Embryological Speculation and Gender Politics in a Pahlavi Text, in: HR 27 (1987/88) 355-365.
- Lincoln, B.*: Physiological Speculation and Social Patterning in a Pahlavi Text, in: JAOS 108 (1988) 135-140.
- MacKenzie, D. N.*: A concise Pahlavi Dictionary, London 1971.
- MacKenzie, D. N.*: Mani's Šābuhragān, in: BSOAS 42 (1979) 500-534; II., in: BSOAS 43 (1980) 288-310.
- Menasce, J. de.*: Le troisième livre du Dēnkart, Paris 1973.
- Menasce, J. de.*: L'origine Mazdéenne d'un mythe Manichéen, in: RHR 174 (1968) 161-167.
- Menasce, J. de.*: Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes, Fribourg 1945.
- Menasce, J. de.*: Zoroastrian Pahlavi Writings, in: *Yarshater, History* 1166-1195.
- Mole, M.*: Un ascétisme moral dans les livres Pehlevi?, in: RHR 155 (1959) 145-190.
- Müller, F. W. K.*: Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II. Teil, Berlin 1904 (= APAW).
- Nagel, P.*: Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht, in: *P. Nagel* (Hg.): Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, Halle/Saale 1979, 67-94.
- Nyberg, H. S.*: A Manual of Pahlavi. I. Texts, Wiesbaden 1964; II. Ideograms, Glossary, Grammatical Survey, Wiesbaden 1974.
- Nyberg, H. S.*: Texte zum Mazdayasnischen Kalender, Uppsala 1934 [Neudruck in Monumentum H. S. Nyberg IV, Teheran/Liege 1975 (= AcIr 7), 397-480.].
- 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.
- Ort, L. J. R.*: Mani. A religio-historical Description of his Personality, Leiden 1967.
- Olsson, T.*: The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmag, in: *D. Hellholm* (Hg.): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 21-49.
- Polotsky, H. J.*: Manichäische Homilien, Stuttgart 1934.
- Polotsky, H. J./Böhlig, A.*: Kephalaia. 1. Hälfte (Lieferung 1-10), Stuttgart 1940.
- Puech, H. Ch.*: Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: *Widengren, Manichäismus* 145-213 [Vgl. auch die mit reicheren Belegen ausgestattete französische Version in *H. Ch. Puech: Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris 1979, 5-101.].
- Puech, H. Ch.*: Le Manichéisme. Son fondateur — sa doctrine, Paris 1949.
- Reitzenstein, R.*: Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921.
- Reitzenstein, R./Schaeder, H. H.*: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig 1926.
- Römer, C.*: Mani, der neue Urmensch. Eine neue Interpretation der p. 36 des Kölner Mani-Kodex, in: *Cirillo/Roselli, Codex* 333-344.

- Rose, E.*: Die manichäische Christologie, Wiesbaden 1979 (= StOR 5).
- Rudolph, K.*: Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismuskforschung. Vorläufige Anmerkungen, in: *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. Ch. Puech*, Paris 1974, 471-486.
- Rudolph, K.*: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1978.
- Schaeder, H. H.*: Iranische Lehren, in: *Reitzenstein/Schaeder*, Studien 199-355.
- Schaeder, H. H.*: Urform und Fortbildung des manichäischen Systems, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 4*, Leipzig 1927, 65-157 [Neudruck in *H. H. Schaeder: Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, Darmstadt 1968, 15-107.].
- Schlerath, B.*: Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta, in: *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der Indogermanischen Völker*, hrsg. v. *M. Mayrhofer* u. a., Innsbruck 1974 (= IBS 12), 201-221.
- Schmidt-Glitzner, H.*: Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar, Wiesbaden 1987 (= StOR 14).
- Stroumsa, G. A. G.*: Aspects de l'eschatologie Manichéenne, in: *RHR* 198 (1981) 163-181.
- Stroumsa, G. A. G.*: König und Schwein. Zur Struktur des manichäischen Dualismus, in: *J. Taubes* (Hg.): *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 2: Gnosis und Politik, München 1984, 141-153.
- Stroumsa, G. A. G.*: Another Seed. *Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984 (= NHS 24).
- Stroumsa, G. A. G.*: The Gnostic Temptation, in: *Numen* 27 (1980) 278-286.
- Sundermann, W.*: Bruchstücke einer manichäischen Zarathustralegende, in: *R. Schmitt/P. O. Skjaervo* (Hg.): *Studia Grammatica Iranica. FS für H. 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. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von *F. Geismar*, Berlin 1973 (= BTT 4).
- Sundermann, W.*: Le passion de Mani — Calendrier liturgique ou événement historique?, in *Ph. Gignoux* (Hg.): *La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Louvain/Paris 1988, 225-231.
- 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.*: Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin 1981 (= BTT 11).
- Taqizadeh, S. H./Širāzī, A. A.*: *Māni wa Dīn-e ū*, Teheran 1335/1956-1957.
- Tardieu, M.*: prātā et ād'ur chez les Manichéens, in: *ZDMG* 130 (1980) 340-341.

- Waldschmidt, E./Lentz, W.:* Die Stellung Jesu im Manichäismus, Berlin 1926 (= APAW Phil. hist. Kl.).
- Widengren, G.:* Einleitung, in: *Widengren, Manichäismus IX-XXXII.*
- Widengren, G.:* Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam, Baden-Baden 1961.
- Widengren, G.:* Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik, in: *D. Hellholm (Hg.): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 77-160.*
- Widengren, G.:* Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961.
- Widengren, G.:* Manichaeism and its Iranian Background, in: *Yarshater, History 965-990.*
- Widengren, G. (Hg.):* Der Manichäismus, Darmstadt 1977 (= WdF 168).
- Widengren, G.:* Die Religionen Irans, Stuttgart 1965 (= RM 14).
- Widengren, G.:* Die Ursprünge des Gnostizismus, in: *K. Rudolph (Hg.): Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975 (= WdF 262), 668-706.*
- Yarshater, E. (Hg.):* The Cambridge History of Iran. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983.
- Zaehner, R. C.:* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.
- Zieme, P.:* Beiträge zur Erforschung des Xvāstvānīft, in: *MIO 12 (1966) 351-360.*