

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus” by Manfred Hutter

was originally published in

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 43 (1991), 289–304.

This article is used by permission of [Brill](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

MANFRED HUTTER

Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus

Der Manichäismus kreist in seinem radikalen Dualismus um die Frage der Möglichkeit der Erlösung aus einer völlig negativ bewerteten Materie. Denn die Materie ist aufgrund des uranfänglichen Kampfes zwischen Licht und Finsternis entstanden. Der manichäische Mythos¹ will dabei dem einzelnen einen Weg zur Erlösung zeigen: Es geht darum, daß der Mensch erkennt, wer er eigentlich ist und daß sein Körper der Materie angehört, während seine Seele an der Welt des Göttlichen Anteil hat. Diese deutlich gnostische Grundlage der Lehre hat Mani in vielen Bildern immer wieder neu entfaltet, wobei die vielfältigen Formen seiner Verkündigung zugleich zeigen, wie der Religionsstifter mit anderen Religionen in Kontakt gekommen ist.

Wenn man sagen darf, daß Herkunft und Erziehung einen Menschen prägen, so gilt dies in ganz besonderem Ausmaße hinsichtlich unserer Fragestellung. Mani wurde am 14. 4. 216 in Babylonien geboren, doch stammt er – trotz seines syrischen Namens² – väterlicherseits aus einem arsakidischen Adelsgeschlecht. Aufgrund dieser Herkunft aus dem iranischen Milieu ist damit zu rechnen, daß Traditionen des Zoroastrismus in Manis Familie bekannt waren. Ebenfalls entscheidend für Manis religiöse Prägung ist, daß sein Vater Pattik ihn mit vier Jahren zu sich in eine südmesopotamische Taufergemeinde holt. Der Kölner Mani-Kodex (= CMC) erlaubt nun definitiv, diese

¹ Vgl. dazu M. Hutter, Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditionsgeschichtliche Analysen. In: K. M. Woschitz / M. Hutter / K. Prenner, Das manichäische Urdrama des Lichtes, Wien 1989, S. 153–236, bes. S. 181–210. – Der vorliegende Beitrag ist aus dem Vortrag mit anschließender Diskussion im Rahmen meines Habilitationskolloquiums für das Fach Religionswissenschaft am 16. 5. 1990 an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Graz hervorgegangen; in ähnlicher Form wurde der Beitrag am 31. 5. 1990 als Gastvortrag an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau gehalten.

² F. Vattioni, L'etimologia di Mani in Epifanio di Salamina. In: SEL 6 (1989), S. 143 f. hat jüngst gezeigt, daß Epiphanius (Pan. 66, 1) der „Mani“ als σκεῦος („Gefäß“) deutet, nicht unrecht haben dürfte.

Gemeinde mit den Elkasaiten zu identifizieren.³ In dieser Gemeinschaft hat Mani zwanzig Jahre verbracht, von wo er auch wesentliche Elemente seiner Lehre übernommen hat, obwohl er sich in der Zentralvorstellung – der oftmaligen Taufe zu Reinigungszwecken – von den Elkasaiten unterscheidet. Trotz der gnostischen Beeinflussung, die Mani hier in seiner Jugend erfahren hat, zeigt bereits seine Jugendgeschichte im CMC, daß die Übernahme zweier iranischer Komponenten für Mani konstitutiv ist: die Lehre von den zwei Prinzipien und den drei Zeiten. Schon im CMC beruft sich Mani auf dieses zoroastri-sche Mythologumenon:⁴ „Ich zeigte [ihnen] die Trennung [der beiden] Naturen [und die Lehre (?) von Anfang, Mitte und] Ende der Zeit.“ Als Mani nach seiner Trennung von den Elkasaiten im Jahre 240 sein öffentliches Wirken beginnt, tritt noch eine dritte Komponente hinzu: Das erste Auftreten Manis geschah in Nordwestindien, wie aus dem parth(ischen) Text M 48 ersichtlich wird. Darin wird die Bekehrung des buddhistischen Tūrañ-Šāh geschildert.⁵ Diese Missionsreise nach Indien, die eventuell vom Indienaufenthalt des Apostels Thomas inspiriert sein könnte,⁶ führt ihn dabei in eine buddhistische Umgebung, so daß buddhistische Einflüsse⁷ bereits auf den frühen Manichäismus historisch greifbar werden.

Somit führt die Betrachtung der Jugend Manis und des ersten öffentlichen Auftretens in einen multikulturellen und multireligiösen Kontext, zumal das südliche Zweistromland im 3. Jahrhundert als jenes Zentrum gelten kann, in dem der geistige Austausch zwischen Ost und West stattfand, der bereits in der Partherzeit begonnen hatte.⁸

³ A. Henrichs / L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780). In: ZPE 5 (1970), S. 97–216, hier S. 141–160; R. Merkelbach, Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs. In: Manichaeism. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. Hg. P. Bryder, Lund 1988, S. 105–133.

⁴ CMC p. 132, 11–15 bei L. Koenen / C. Römer, Der Kölner Mani Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition, Opladen 1988, S. 94; vgl. auch K. Rudolph, Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen. In: Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. Ch. Puech, Paris 1974, S. 471–486, hier S. 483, Anm. 2.

⁵ W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin 1981, S. 19–24, Nr. 2.2.; zu dieser Missionstätigkeit in Indien siehe W. Sundermann, Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis. In: AOH 24 (1971), S. 79–105, hier S. 87–90 und Ders., Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III. In: AoF 14 (1987), S. 41–107, hier S. 63 mit weiterer Literatur.

⁶ Vgl. G. Widengren, Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961, S. 35 und zustimmend P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus. In: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Hg. K. W. Tröger, Gütersloh 1973, S. 149–182, hier S. 181, Anm. 159.

⁷ Vgl. etwa H. J. Klimkeit, Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus. In: Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Hg. W. Heissig / H. J. Klimkeit, Wiesbaden 1987, S. 58–75, hier S. 58 f.

⁸ Vgl. A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus. In: Bryder, (s. Anm. 3), S. 29–44, hier S. 33 f.; weiteres G. Widengren, „Synkretismus“ in der syrischen Christenheit. In: Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Hg. A. Dietrich, Göttingen 1975, S. 38–64, hier S. 58 f., S. 63.

Christentum und Gnosis, Zoroastrismus in verschiedenen Spielarten, buddhistische Strömungen – jene Weltreligionen, die der Form von Manis Verkündigung wesentliche Impulse geben sollten, waren dort bekannt. Der Anspruch, eine neue – wahre – Religion zu verkünden und somit auch Verfälschungen der historischen Religionen wieder zu korrigieren, fordert eine Auseinandersetzung mit diesen Religionen heraus. Dabei tritt Mani in ein Spannungsfeld von Abkehr und Übernahme, Kritik und synkretistischer Offenheit, ohne dabei den Anspruch, die letzte Wahrheit zu verkünden, aufzugeben.

I. Synkretismus als Mittel der Verdolmetschung der Religion

Schon Mani selbst bot seine Religion aus missionarischen Gründen so dar, daß er der jeweiligen religiösen Herkunft des angesprochenen Partners Rechnung trug; dennoch soll zunächst der Text M 38, der bei der ersten Deutschen Turfan-Expedition im Jahre 1902/03 gefunden wurde, genannt werden. In diesem fragmentarischen parth. Gebet an Mani lesen wir:⁹ „Großer edler Maitreya, Bote der Götter, Gr[ößter] der Dolmetscher der Religion,¹⁰ Jesus-Lichtjungfrau, Mär Mani, Jesus-Lichtjungfrau, Mär-Mani, habe über mich [Erbarmen], barmherziger Lichtbringer; erlöse meine Seele aus diesem Geburtenkreislauf, erlöse meine Seele aus diesem Geburtenkreislauf.“ Bei aller Kürze und Fragmentarität ist der Text in mehrfacher Hinsicht für unsere Thematik typisch, da er – wenn auch erst mehrere Generationen nach dem Religionsstifter – deutlich einen Aspekt der Verkündigung Manis zum Ausdruck bringt: die Übernahme der Terminologie jener Religionen, mit denen die manichäische Verkündigung in Berührung kommt: Die Anrede Manis als Maitreya ist nicht nur ein indisches Lehnwort im parth. Text,¹¹ sondern bezeugt auch die buddhistische Terminologie: Buddha Maitreya, der Buddha der Güte, ist eine zukünftige Erlösergestalt des Mahāyāna-Buddhismus,¹² die im zentralasiatischen Manichäismus auf den Religionsstifter übertragen wurde,¹³ der selbst zum Erlö-

⁹ M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Téhéran/Liège 1975, S. 196, Nr. dz; vgl. H. J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen 1989, S. 206.

¹⁰ Lies *trkwm'n'n dyn w[zrg]*. Die Ergänzung ist durch keine Parallelen gestützt, so daß sie nur als Versuch gelten kann; Mani wird als Größter (= Letzter) der Prophetenreihe angerufen, durch den die Religion in endgültiger Form verkündet worden ist. Ein phänomenologisch vergleichbarer Titel wäre „Siegel der Propheten“, vgl. dazu C. Colpe, *Das Siegel der Propheten*. In: *Or Suec* 33–35 (1984–86), S. 71–83, hier S. 74 f.

¹¹ Vgl. N. Sims-Williams, *Indian Elements in Parthian and Sogdian*. In: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Hg. K. Röhrborn / W. Veenker, Wiesbaden 1983, S. 131–141, hier S. 134, S. 140.

¹² Vgl. E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, 6. Aufl., Stuttgart 1986, S. 110 f.

¹³ Vgl. Klimkeit, (s. Anm. 7), S. 64–66 auch unter Berücksichtigung des uigurischen Materials.

sungsmittler wird, so daß er – aufgrund seiner Lehre – das Licht und die Seele aus der Materie erretten und somit dem Kreislauf der Geburten ein Ende setzen kann. Daß auch die Vorstellung des μεταγυμῶς in diesem Zusammenhang buddhistisch beeinflusst sein dürfte, ist naheliegend.¹⁴ Genauso ist die zoroastrische Komponente mit dem zentralen Terminus *yazdān* vertreten, womit auf Gottheiten des zoroastrischen Pantheons Bezug genommen wird; zahlreiche zoroastrische Gottheiten sind ja mit Gestalten des manichäischen Pantheons identifiziert worden.¹⁵ Stärker als die zoroastrische Terminologie sind jedoch in diesem Text die Anklänge an Syrisch-Christliches: Der gnostische Jesus, hier in eigenartiger Weise mit der Erlösergestalt der Lichtjungfrau¹⁶ zu einer Doppelgottheit kombiniert, ist eine deutliche Adaptierung christlich-gnostischer Religion syrischer Provenienz. Aber auch syrisches Sprachgut¹⁷ wird greifbar: Nicht nur die Namensform für Jesus, *yisō*, ist dem Syrischen [*yšwʿ*] entlehnt, auch Mani selbst bekommt den syrischen (kirchlichen) Ehrentitel *mār* (< syr. *mry*), sogar seine Bezeichnung als „Dolmetscher (der Religion)“ wird durch das aus dem Syrischen (*trgmn*) stammende Lehnwort *tarkumān* ausgedrückt.

Gleich dem genannten Text zeigen auch andere parth. Texte immer wieder buddhistisches Kolorit, das den buddhistischen Bevölkerungs teilen in Nordost-Iran¹⁸ entgegenkommt; bereits im 3. Jh. finden wir signifikante indische Termini in diesem Textstratum, etwa *krm* (Taten < skt. *karman*), *mrn* (Tod < skt. *marāṇa*), *rdn* (Juwel < skt. *ratna*) oder *prnybr'n* (Nichtwiedergeborenwerden < skt. *parinirvāṇa*), die klare buddhistische Implikationen aufweisen. Im 4. Jh. wurden etwa *μυχι*

¹⁴ Vgl. das Material bei A. V. W. Jackson, *The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism*. In: *JAOS* 45 (1925), S. 246–268 sowie C. A. Keller, *La réincarnation dans le gnosticisme, dans l'hermétisme et le manichéisme*. In: *La réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations*. Hg. C. A. Keller, Bern 1986, S. 135–157, hier S. 150–154; Mani selbst dürfte diese Vorstellung ursprünglich – so nach neueren Studien (W. Sundermann, *Mani, India and the Manichaean Religion*. In: *South Asian Studies* 2 (1986), S. 11–19) – zwar platonischen Lehren entlehnt haben, sie aber wohl schon selbst – bedingt durch seinen Aufenthalt im (buddhistischen) Nordwestindien – durch indische Traditionen angereichert haben, vgl. weiters Klimkeit, (s. Anm. 7), S. 59.

¹⁵ W. Sundermann, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*. In: *AoF* 6 (1979), S. 95–133, hier S. 104; in der Überlieferungsschicht, der dieser Text angehört, sind diese Identifizierungen nicht mehr so häufig wie in älteren Texten.

¹⁶ Vgl. zu dieser Gestalt C. Colpe, *Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung*. In: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel*. Hg. R. van der Brock / M. J. Vermaseren, Leiden 1981, S. 58–77, hier S. 63 f.

¹⁷ Vgl. für die syrischen Namen in parth. (und sogd.) Texten Sundermann, (s. Anm. 15), S. 103; die Bedeutung der syrischen Sprache für den Manichäismus ist bekannt, vgl. zuletzt M. Hutter, *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion*, Innsbruck 1988, S. 9 mit Literatur.

¹⁸ Der Buddhismus ist seit dem 2. Jh. v. Chr. in Nordost-Iran faßbar, siehe R. E. Emmerick, *Buddhism among Iranian People*. In: *Cambridge History of Iran*. Vol. 3/2: *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Hg. E. Yarshater, Cambridge 1983, S. 949–964, hier S. 953 f., S. 960 f.

(Erlöser < skt. *mokṣa*) oder *bwt* (Buddha < skt. *buddha*) entlehnt.¹⁹ Letzterer Ausdruck wird auch für Mani verwendet, wie etwa der schon genannte Text M 48 zeigt, in dem der Turan-Sāh zu Mani spricht: „Denn in Wahrheit bist du selbst der Buddha.“²⁰ Sogdische und uigurische Texte Zentralasiens treiben diese „Buddhisierung“ der manichäischen Terminologie noch weiter voran, wohl als bewußte Anpassung an die buddhistische Umwelt in der Turfan-Oase.²¹ Das buddhistische Gewand, das der Manichäismus in Zentralasien anlegt, ist auch in China leicht zu sehen. Wie H. Schmidt-Glintzer zuletzt gezeigt hat, greift der chin. Traktat Pelliot in seiner formalen Gestaltung auf buddhistische Vorbilder zurück, wobei der buddhistische Anstrich des manichäischen Textes erst bei der Übersetzung ins Chinesische geschehen ist; man gewinnt den Eindruck, die chin. Form sei primär für Buddhisten verfaßt.²² Jedenfalls hält es ein 732 erlassenes Edikt für notwendig festzustellen, daß der Manichäismus keine buddhistische Schule sei, weshalb die Zugehörigkeit zu dieser Religion in China nur Ausländern gestattet sei. Schmidt-Glintzer vermutet dabei, daß dieses Edikt eben aufgrund der Übersetzung des „Kompendiums der Lehren Manis“ aus dem Mittelpersischen (= Mp.) ins Chinesische im Jahre 731 erlassen wurde.²³ Trotz dieses Verbots konnte sich der Manichäismus bis ins 16. Jh. in China erhalten, wobei noch ein archäologisches Zeugnis genannt werden soll, das die Anlehnung an Buddhistisches verdeutlicht. In Fujian wurde ein Tempel mit einer Statue Manis entdeckt,²⁴ die den Religionsstifter auf einer Lotosblüte sitzend zeigt. Zwei Inschriften auf der Statue nennen die Jahre 1339 bzw. 1445, so daß die Datierung und die manichäische Deutung des Fundes gesichert sind. Denn die Darstellungsweise lehnt sich deutlich an buddhistische Ikonographie an, so daß der Tempel heute als buddhistischer Kultschrein gilt. Die Frau, die als Hüterin des Heiligtums fungiert, hält die Statue für ein Bildnis des Buddha Śākyamuni;²⁵ bei der bewußten Anlehnung des chin. Manichäismus an den Buddhismus darf diese aktualisierende Interpretation nicht verwundern.

Kehren wir von dieser Entfaltung des synkretistischen Ansatzes im zentralasiatischen Manichäismus wieder zu Mani selbst zurück. Manis eigenes Anliegen im Sasanidenreiche war, seinen gnostischen Mythos primär durch die Adaptierung zoroastrischer Mythologeme, aber auch

¹⁹ Sims-Williams, (s. Anm. 11), S. 133; vgl. auch die ausführliche Liste ebd., S. 139 f.

²⁰ Sundermann, (s. Anm. 5), S. 21, Z. 55 f.

²¹ Vgl. dazu bes. Klimkeit, (s. Anm. 7), S. 60–75 für einzelne Begriffe, zu buddhistischen Bildmotiven und Erzählstoffen; zur sogd. Terminologie siehe Sims-Williams, (s. Anm. 11), S. 136 f., S. 140 f.

²² Vgl. H. Schmidt-Glintzer, Das buddhistische Gewand des Manichäismus. In: Heisig/Klimkeit, (s. Anm. 7), S. 76–90, hier S. 80 f.

²³ Schmidt-Glintzer, (s. Anm. 22), S. 83.

²⁴ P. Bryder, „... Where the Faint Traces of Manichaeism Disappear“. In: AoF 15 (1988), S. 201–208, hier S. 204–206.

²⁵ Bryder, (s. Anm. 24), S. 207. Zu Śākyamuni vgl. Conze, (s. Anm. 12), S. 31 f.; weiteres speziell für den Manichäismus Klimkeit, (s. Anm. 7), S. 62.

durch die Aufnahme christlicher Traditionen, so zu gestalten, daß die Fremdheit und Neuheit seiner Lehre dadurch gemildert wurde; Zoroastriern und Christen sollte dadurch ein leichterer Zugang zu dieser Lehre ermöglicht werden, weil sie oberflächlich betrachtet viel Bekanntes enthielt.²⁶ Der Text, an dem dies ganz deutlich wird, ist das von Mani selbst als Propagandaschrift für Šābuhr I. verfaßte Šābuhragān.²⁷ Im Unterschied zu den anderen (syrischen) Werken Mani ist dieses Buch in mittelpersischer (= mp.) Sprache geschrieben, wobei die Handschrift M 470+ eine Darstellung der Eschatologie bietet; auch der aus einer anderen Handschrift stammende kosmogonische Text M 7980–84 dürfte zu diesem Werk gehören, obwohl dies literaturgeschichtlich zur Zeit noch nicht beweisbar ist.²⁸ Diese beiden Texte sind sozusagen die iranische *ipsissima vox* des Religionsstifters, die zeigen, wie er u. a. die „alte“ Lehre Zarathustras in eine „neue“ Form umsetzt. Zu diesem Zweck verwendet Mani nicht nur Götternamen des zoroastrischen Pantheons,²⁹ sondern auch Kosmogonie und Anthropogonie beruhen weitgehend auf der zoroastrischen Mythologie, wie sie etwa im Bundahišn zutage tritt. Als typisch iranische Elemente haben dabei die dualistische Lehre von den „Zwei Prinzipien“ und den „Drei Zeiten“ im Weltbild Mani einen entscheidenden Platz. Auch in der Darstellung der Eschatologie greift Mani mit dem Terminus „Großer Krieg“³⁰ auf zoroastrische Vorbilder zurwanistischer Prägung zurück; dieser Krieg soll den Zustand der Vermischung beseitigen. Innerhalb der Eschatologie baut Mani – eben unter Rücksichtnahme auf die Christen in der Persis³¹ – aber auch seine doketische Interpretation des Gerichts Jesu aus Mt 25, 31–46 ein. Der gesamte Rahmen der Verkündigung Mani im Šābuhragān ist dabei so stark an zoroastrische bzw. christliche Traditionen angelehnt, daß vielen die grundlegenden Unterschiede zwischen „altem“ und „neuen“ gar nicht bewußt geworden sein dürften. Große zoroastrische Theologen wie Kirdīr oder Ādurbad ī Mahraspandān³² haben die Unterschiede erkannt und Mani und den Manichäismus bekämpft, für das Gros im Sasanidenreich dürfte diese *interpretatio manichaica* der Verkündigung Zarathustras aber lediglich die deutende Verdolmetschung der alten Lehre gewesen sein.

²⁶ Vgl. Hutter, (s. Anm. 1), S. 227 f.

²⁷ D. N. MacKenzie, Mani's Šābuhragān I. In: BSOAS 42 (1979), S. 500–534; II. In BSOAS 43 (1980), S. 288–310.

²⁸ Vgl. die Diskussion der Problemlage bei Hutter, (s. Anm. 1), S. 157–163.

²⁹ Vgl. dazu Sundermann, (s. Anm. 15), S. 104, S. 106.

³⁰ Hutter, (s. Anm. 1), S. 214 f.

³¹ Vgl. M. Hutter, Mani und das persische Christentum. In: Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday. Hg. A. van Tongerloo / S. Giversen, Louvain 1991 [im Druck].

³² Vgl. für die Ablehnung des Manichäismus durch den Zoroastrismus Hutter, (s. Anm. 17), S. 54–58. – Aus dem Sasanidenreich gibt es keine christliche Ablehnung des Manichäismus, vergleichbar sind etwa Äußerungen Ephraems, siehe dazu E. Beck, Ephraems Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus, Louvain 1978 (= CSCO 391, Sub. 55).

Die mehrfach genannten Elemente aus Zoroastrismus, Buddhismus und (gnostischem) Christentum lassen das Urteil zu, Manis Verkündigung mit dem Ausdruck Synkretismus zu charakterisieren. Das Wort geht wohl auf Plutarch³³ zurück, wobei volksetymologisch das Verbum συγκατάναμι anklingt, was insofern gerechtfertigt ist, als jeder Synkretismus in einem größeren oder kleineren Ausmaß den Aspekt einer „Mischung“ beinhaltet. Mit C. Colpe kann man in einer Typologie des Synkretismus mehrere Grade der Intensität desselben unterscheiden, von Symbiose über Akkulturation bis hin zur Identifikation; die Gewichtung der einzelnen Komponenten, aus denen schließlich ein synkretistisches System entsteht, kann dabei sehr unterschiedlich ausgeprägt sein.³⁴ Mit diesem weit gefaßten Synkretismus-Begriff ist auch Manis Umgang mit fremden Religionen durchaus legitim beschrieben, so daß A. Böhlig über Mani zu Recht sagen kann:³⁵ „Er hat sich . . . als einer der souveränsten Synkretisten gezeigt.“ Fragt man jedoch präziser nach dem Ausmaß von Manis Synkretismus, um dadurch Aufschluß über die Stellung des Manichäismus zu anderen Religionen zu erhalten, ist dieser weit gefaßte Synkretismus-Begriff weniger hilfreich. Hierfür eignet sich das von U. Berner entwickelte Modell besser, weil es erlaubt, bei der Verwendung des Synkretismus-Begriffes exakter folgende vier Möglichkeiten zu unterscheiden:³⁶

- a) Synkretismus nur auf System-Ebene,
- b) Synkretismus nur auf Element-Ebene,
- c) Synkretismus auf System- und Element-Ebene,
- d) Synkretismus auf Meta-System-Ebene.

Nach meiner Einschätzung des Manichäismus kommen in dieser Religion die Möglichkeiten b) und d) zum Tragen, wobei mit beiden Synkretismen ein jeweils unterschiedliches Ziel angestrebt wird: Die oben angeführten Beispiele zeigen einen Synkretismus auf der Element-Ebene, wobei die Verbindung dieser Elemente, in denen die Grenze zwischen den Elementen aufgehoben wird, so geschieht, daß diese sich den Anhängern des betreffenden Systems als Einheit darstellen.³⁷ Konkret läßt sich dies nochmals verdeutlichen: Der Erschaffung der ersten Menschen geht im Manichäismus ein Akt von Kanni-

³³ Plutarch, de fraterno amore § 19 = Moralia 490 ab: als Synkretismus wird der Zusammenschluß der Kreter gegen äußere Feinde bezeichnet; vgl. C. Colpe, Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus. In: Dietrich, (s. Anm. 8), S. 15 f. und Ders., Syncretism. In: EncRel 14, New York 1987, S. 218–227, hier S. 218.

³⁴ Vgl. Colpe, (s. Anm. 33), S. 19–29, wo eine Typologie entworfen und betont wird, daß Synkretismus keineswegs auf religiöse Bereiche zu beschränken ist, sondern es auch legitim ist, von sprachlichem oder kulturellem Synkretismus zu sprechen.

³⁵ A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani. In: Dietrich, (s. Anm. 8), S. 144–169, hier S. 169, vgl. dazu auch U. Berner, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus Begriffes, Wiesbaden 1982, S. 44 f.

³⁶ Berner, (s. Anm. 35), S. 108; die Beschreibung des Modells ebd., S. 95–108.

³⁷ So die Definition dieser Form des Synkretismus nach Berner, (s. Anm. 35), S. 101.

balismus voran, wie auch der zoroastrische Bundahišn die Menschenschöpfung mit Kannibalismus koppelt.³⁸ Die Verkündigung dieses Teils der manichäischen Mythologie soll somit eine Einheit und Gleichheit mit der zoroastrischen Mythologie suggerieren. Es ist daher anzunehmen, daß Mani diesen Synkretismus auf Element-Ebene bewußt zu missionarischen Zwecken verwendet hat, um so seiner Religion besseres Verständnis zu verschaffen, d. h. diese Form des Synkretismus ist mehr pragmatisch orientiert, ohne daß sie schon letzten Aufschluß über das grundsätzliche Verhältnis des Manichäismus zu anderen Religionen gibt. – Geht man von den einzelnen Elementen weg und betrachtet man den Manichäismus als Ganzes, so ist Manis Stellung zu den ihm vorliegenden Traditionen nach den Worten von A. Böhlig wie folgt zu umschreiben:³⁹ „Mani kann nicht als abhängig von etwas Bestimmten angesehen werden. Er stellt sich vielmehr allen gegenüber, . . . mit niemandem ist er einig, sondern er schafft sein eigenes System.“ Er grenzt sich zwar von den religiösen Systemen seiner Umwelt im Gesamt ab, gestaltet aber sein System aus einer neuen Kombination all dieser Elemente, die er aus anderen Religionen übernimmt. Daher kann man Manis Lehre insgesamt als „Synkretismus auf Meta-System-Ebene“⁴⁰ bezeichnen, weil sein Synkretismus über die historisch ihm vorliegenden Religionssysteme hinausgeht. Diese Art von Synkretismus erlaubt nun – im Unterschied zur oben skizzierten Element-Ebene – auch Rückschlüsse darauf, welches Selbstverständnis Mani als Religionsstifter an den Tag legt und welcher Stellenwert den anderen Religionen im Manichäismus grundsätzlich zukommt.⁴¹

II. Manis inklusivistischer Absolutheitsanspruch

Dadurch, daß wesentliche Teile und Vorstellungen der vorgegebenen Religionssysteme von Mani aufgegriffen werden, bekommt sein Synkretismus eine eindeutig inklusivistische Tendenz. Der von P. Hacker für die indische Religionsgeschichte geprägte Terminus Inklusivismus ist rein äußerlich als Beschreibungskategorie des Manichäismus gerechtfertigt, weil Mani selbst mit der Religionswelt Indiens in Berührung gekommen ist, vor allem aber deshalb, weil Inklusivismus

³⁸ Vgl. den manichäischen Text bei Boyce, (s. Anm. 9), S. 72, Nr. y 40 mit dem zoroastrischen Text im GrBd XIV, 30–32; eine Analyse der Verbindung beider Traditionen bei Hutter, (s. Anm. 1), S. 184–186.

³⁹ Böhlig, (s. Anm. 35), S. 167.

⁴⁰ Berner, (s. Anm. 35), S. 97; die ebd. für solche Fälle vorgeschlagene Bezeichnung „synkretistische Religion“ wird hier vorerst vermieden, um nicht – trotz der Definition bei Berner – erneut Unklarheiten zu schaffen. Der Terminologie bei Berner entspricht auch „Metasynkretismus“ in bezug auf den Manichäismus bei Colpe, (s. Anm. 33), S. 225.

⁴¹ Zur Notwendigkeit, verschiedene Ebenen in der Betrachtung von Synkretismus zu unterscheiden, vgl. Berner, (s. Anm. 35), S. 28.

eine Denkform ist, die nicht ausschließlich für Indien gilt.⁴² P. Hacker definiert den Begriff wie folgt:⁴³ „Inklusivismus bedeutet, daß man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, daß das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen ist.“ Indirekt ist durch die Übernahme fremder Vorstellungen auch gewährleistet, daß man das andere bedingt gelten läßt, wobei es einen weiten Spielraum von Toleranz und intoleranter Kritik gibt.

Ein mp. Text, der Manis inklusivistisches Denken beschreibt, ist M 5794 I. Dabei handelt es sich um eine Belehrung eines unbekanntes Jüngers durch Mani. Wahrscheinlich ist diese Belehrung in die Zeit der Gefangenschaft Manis kurz vor seinem Tod zu datieren, da der Text bereits auf Manis Passion Bezug nimmt.⁴⁴ Der für Manis Selbstverständnis relevante Abschnitt beginnt folgendermaßen: „Und [der Herr (?) er]widerte ihm: Diese Religion, die ich erwählt habe, ist gegenüber den anderen, älteren Religionen in zehn Punkten vorzüglicher und besser.“⁴⁵ Obwohl nur noch fünf Punkte erhalten sind, zeigen sie klar Manis Anspruch, daß er der letzte Religionsstifter ist, der eigentlich nur die älteren Religionen neu verkündet. Das alte wird nicht für ungültig erklärt, sondern in inklusivistischer Weise übernommen und in der eigenen Verkündigung „aktualisiert“ bzw. in größerer und vollständigerer Form dargeboten.⁴⁶ Unser Text nennt dies, unmittelbar bevor er abbricht, als fünften Punkt: „Alle Schriften, Weisheit und Gleichnisse der früheren Religionen, als sie zu meiner Religion [hinzugekommen sind, . . .].“ Ausführlicher noch als dieser Passus ist die Wiedergabe desselben Gedankens im kopt. Kephalaion 154: „Die Schriften und die Weisheit und die Apokalypsen und die Parabeln und die Psalmen von allen früheren Kirchen haben sich in allen Orten versammelt und sind hinzugekommen zu meiner Kirche

⁴² Dies betonen – gegen P. Hacker – zu Recht anhand zahlreicher Beispiele W. Halbfass, „Inklusivismus“ und „Toleranz“ im Kontext der indisch-europäischen Begegnung. In: *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Hg. G. Oberhammer, Wien 1983, S. 29–60, hier S. 54–59; A. Wezler, *Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff* Paul Hacker. In: *Ebd.*, S. 61–91, hier S. 64–74. – Zum Verhältnis Synkretismus – Inklusivismus siehe Berner, (s. Anm. 35), S. 100.

⁴³ P. Hacker, *Inklusivismus*. In: Oberhammer, (s. Anm. 42), S. 11–28, hier S. 12. Vgl. ferner Wezler, (s. Anm. 42), S. 75.

⁴⁴ Sundermann, (s. Anm. 5), S. 131–137, Nr. 24. Der hier zitierte Abschnitt folgt Boyce, (s. Anm. 9), S. 29 f., Nr. a mit den Ergänzungen durch Sundermann, (s. Anm. 5), S. 132, Nr. 24.1, entsprechend dem Fragment M 5761.

⁴⁵ Vgl. auch den vierten Punkt: „Die Offenbarung der zwei Prinzipien, meine lebendigen Schriften, meine Weisheit und mein Wissen sind vorzüglicher und besser als jene früheren Religionen.“

⁴⁶ Vgl. zu diesem Verhältnis zwischen Altem und Neuem – speziell für Indien, aber durchaus wieder auf den Manichäismus in Hinblick auf den Inklusivismus übertragbar – Wezler, (s. Anm. 42), S. 83.

und haben sich hinzugesellt zu der Weisheit, die ich offenbart habe. Wie ein Wasser sich hinzugesellen wird zu einem (anderen) Wasser und sie zu vielen Gewässern werden, so auch haben sich die alten Bücher meinen Schriften hinzugesellt und sind geworden eine große Weisheit, derengleichen nicht verkündet worden ist unter allen alten Geschlechtern.“⁴⁷ Die Aussage ist typisch für Manis synkretistische Übersetzung und Vollendung der Religionen: Die heiligen Schriften (oder Elemente daraus) werden in ihrer unverfälschten Wahrheit in den Manichäismus integriert: Nicht nur das „Lebendige Evangelium“ ist von den christlichen Evangelien inspiriert und steht ihnen als Überbietung gegenüber,⁴⁸ auch das manichäische Psalmenbuch orientiert sich bei sonstiger Ablehnung des AT an den Psalmen.⁴⁹ Genauso darf man auf die christliche und zoroastrische apokalyptische Literatur, die auf die Gestaltung des eschatologischen Teils des Šābuhragān gewirkt hat,⁵⁰ oder auf Übernahmen aus der Henochliteratur⁵¹ verweisen.

Mani bedient sich nicht nur der älteren Überlieferung, sondern seine Religion hat einen weiteren Vorteil. Was die einzelnen lokal begrenzten Religionen jeweils verkünden, wird von ihm aufgenommen, wodurch es universale Gültigkeit erhält, wie der erste Punkt über die Religion sagt: „Die früheren Religionen waren (nur) in einem Land und in einer Sprache. Da ist meine Religion so, daß sie in allen Ländern und Sprachen offenbar ist und in fernen Ländern gelehrt

⁴⁷ C. Schmidt / H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler, Berlin 1933, S. 42, S. 86.

⁴⁸ Vgl. H. Ch. Puech, Das Evangelium des Mani. In: Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien. Hg. W. Schneemelcher, 5. Aufl., Tübingen 1987, S. 320–329, hier S. 323–325 und ebd., S. 328 f. den Nachtrag von W. Schneemelcher; weiters Henrichs/Koenen, (s. Anm. 3), S. 190 f. Für die Generation nach Mani sei auf die Übernahme der Passionstexte aus den Evangelien verwiesen, vgl. einige Texte bei Klimkeit, (s. Anm. 9), S. 107–116 sowie ferner W. Sundermann, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II. In: AoF 13 (1986), S. 239–317, hier S. 263–265 für Texte, in denen Manis Tod als Kreuzigung interpretiert wird.

⁴⁹ Vgl. zur Wertung der biblischen Psalmen im Manichäismus als eine eigenständige Sammlung von Hymnen A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus. In: Ders., Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, Leiden 1968, S. 202–221, hier S. 215 und Ders., Die Bibel bei den Manichäern, Diss. Münster 1947, S. 77 f.

⁵⁰ Vgl. etwa für die iranischen Komponenten in diesem Zusammenhang Hutter, (s. Anm. 1), S. 214–217. – Zum Einfluß apokalyptischer Texte vgl. auch L. Koenen, Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought. In: Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende – Amantea 3–7 Settembre 1984) Cosenza 1986, S. 285–332, hier S. 330–332; wahrscheinlich wurde auch die Thomasapokalypse analog zu den Thomasakten (vgl. Nagel, (s. Anm. 6), S. 171–181) in den manichäischen Gemeinden verwendet. – Zur Übernahme buddhistischen Erzählgutes vgl. Anm. 21.

⁵¹ J. Tubach, Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens. In: Nubia et Oriens Christianus. FS für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag. Hg. P. O. Scholz / R. Stempel, Köln 1988, S. 73–95 konnte deutlich machen, daß der astronomische Abschnitt in M 7980–84 von äthHen 72–82 beeinflusst ist; genauso ist in diesem Zusammenhang Manis Gigantenbuch zu nennen.

wird.“ Das augenfälligste Beispiel der Mehrsprachigkeit ist wohl, daß dieser Satz beinahe in wörtlicher Übersetzung im kopt. Kephalaion 154 erhalten geblieben ist.⁵² Der universelle Anspruch wird auch durch die sogdische Parabel Ch 5554 aus Zentralasien illustriert. Diese „Parabel von der Religion und vom Weltmeer“ schmückt diesen Satz in folgender Weise bildhaft aus: „Und die früheren Religionen, die den kleinen Gewässern vergleichbar sind, die entstanden an [je einem Ort] und traten (dort) in Erscheinung. [Aber] die Religion des Apostels, die dem großen Weltmeer (*sm'wtr*⁵³) [gleich], kann auf der ganzen Welt und an jedem Ort gesehen werden. Und sie ist auch dazu bereit, daß sie in der [Finsternis] auf das sichtbarlichste verkündet werden wird und in allen Sprachen dargebracht (?) werden wird.“⁵⁴ Die Einbettung des ersten Punktes über die Religion in die Parabel zeigt wohl die Wertschätzung dieses Katalogs. Daß hier nicht nur ein zufälliger Anklang, sondern eine bewußte Weiterschreibung vorliegt, wird daran sichtbar, daß die Parabel noch einige weitere Punkte des Katalogs entfaltet: Wie das Weltmeer alles in sich aufnimmt, so weist auch die Religion niemand zurück, sondern gibt allen als Hörern oder Erwählten Platz,⁵⁵ d. h. öffnet das „Tor der Erlösung“, was die von ihnen vollbrachten Werke in den früheren Religionen nicht vermochten, wie der mp. Text im dritten Punkt sagt. Damit ist implizit ein Absolutheitsanspruch formuliert, der indirekt die anderen Religionen trotz inklusivistischer Vereinnahmung als Wege zur Erlösung negiert. Seit Manis missionarischem Auftreten, das selbst ein Beitrag zur Befreiung des Lichtes aus der Materie ist, kann Erlösung nur noch dadurch erlangt werden, daß man die vom Religionsstifter vermittelte Gnosis annimmt. Es ist daher kein Zufall, wenn die manichäischen Gemeinden ihn in die Nähe der Erlösergestalten rücken,⁵⁶ ihn mit

⁵² Schmidt/Polotsky, (s. Anm. 47), S. 45: „Meine Kirche ist überlegen in diesem ersten Punkte vor den früheren Kirchen, denn die früheren Kirchen waren auserwählt an einzelnen Orten und in einzelnen Städten. Meine Kirche wird ausgehen in (allen) Städten und ihre Botschaft wird erreichen jedes Land.“

⁵³ Bei diesem Wort handelt es sich um eine Entlehnung von ai. *samudra* ins Sogdische, vgl. Sims-Williams, (s. Anm. 11), S. 141. Die Verwendung dieses Ausdrucks ist ein weiteres Beispiel für einen „Synkretismus auf Element-Ebene“.

⁵⁴ Ch 5554 bei W. Sundermann, Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch, S. 22 f., Z. 45–52; vgl. auch W. Oerter, Drei manichäisch-soghdische Parabeln im Lichte koptischer Manichaica. In: *ArOr* 56 (1988), S. 172–176, hier S. 174 f., der die Abhängigkeit dieser Parabel vom mp. Text M 5794 + 5761 I betont.

⁵⁵ Vgl. Sundermann, (s. Anm. 54), S. 24 f., Z. 68–83.

⁵⁶ Vgl. etwa den zitierten Text M 38, wo Mani u. a. als „Jesus-Lichtjungfrau“ angeufen wird; siehe weiteres B. Blatz, Studien zur gnostischen Erlösergestalt, Diss. Bonn 1985, S. 9–16.

dem von Jesus verheißenen Parakleten gleichsetzen,⁵⁷ oder ihn als „Siegel der Propheten“ bezeichnen.⁵⁸ Was dabei von den früheren Propheten verkündet wurde, das findet in Manis Lehre seine endgültige Vollendung. Die biblischen Gesandten Šēm, Enoš oder Henoch, die gnostischen Lehrer Šēm und Nikotheos, aber auch Buddha, Zarathustra und Jesus werden als Religionsstifter vor Mani genannt,⁵⁹ wobei das erste Kapitel des Šābuhragān diesen Gesandten gewidmet ist.⁶⁰ Obwohl deren Religionen ursprünglich ebenfalls die volle Wahrheit verkündeten, sind sie – spätestens nach dem Tod des jeweiligen Stifters – verfälscht worden,⁶¹ so daß Mani klagt, „alle (jetzigen) Religionen und Sekten (sind) Feinde des Guten“, d. h. der wahren manichäischen Lehre, wie es der Kölner Mani-Kodex ausdrückt.⁶²

In logischer Konsequenz muß daher der Anspruch auf universale Gültigkeit zur Kritik an den nichtmanichäischen Religionen führen. Nicht nur der von Mani selbst stammende eschatologische Abschnitt des Šābuhragān läßt Jesus den Glanz,⁶³ eine doketische Erlösergottheit, die mit dem historischen Jesus nichts gemeinsam hat, das Gericht über die Nichtmanichäer verkünden; sie werden in die Hölle der Finsternis geworfen, weil sie gegen die Frommen, d. h. die manichäischen Electi, Böses planten und ihnen Leid zufügten.⁶⁴ Auch die literari-

⁵⁷ Zur nicht ganz unumstrittenen Frage; ob schon Mani selbst sich als Paraklet gesehen hat, vgl. Rudolph, (s. Anm. 4), S. 478 f., der sich dafür ausspricht, daß diese Gleichsetzung erst von Manis Jüngern stammt. Der unlängst von W. Sundermann, *Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung*. In: Bryder, (s. Anm. 3), S. 201–212, hier S. 204 f. edierte sogd. Text M 1828 belegt die Identifizierung Manis mit dem Parakleten auch für die östliche Tradition, was wiederum dafür sprechen könnte, daß die Gleichsetzung vielleicht doch schon auf Mani selbst zurückgeht. Eine endgültige Entscheidung muß aber neue Texteditionen abwarten.

⁵⁸ Vgl. Colpe, (s. Anm. 10), S. 78 f. Der Begriff stammt aus Sure 33,40; er ist dem ursprünglichen Manichäismus fremd und wurde erst in islamischer Zeit auf den Religionsstifter übertragen.

⁵⁹ Vgl. etwa M 299a bei W. B. Henning, *Ein manichäisches Henochbuch*. In: SPAW 1934, S. 27–35, hier S. 27 f.; Keph. I, S. 12, 9–20; auch in Hom. 68, 17 ist entsprechend dem Faksimile (S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*. Vol. II: *Homilies & Varia*, Genève 1988, Tf. 68) NIKOΘEOC zu lesen.

⁶⁰ Vgl. Hutter, (Anm. 1), S. 159–161 und W. Sundermann, *Studien zur kirchenschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I*. In: AoF 13 (1986), S. 40–92, hier S. 84 f.

⁶¹ Vgl. den zweiten Punkt in M 5794: „Die früheren Religionen (waren in Ordnung), solange ihre Oberhäupter bei ihnen waren. Und als die Oberhäupter emporgehoben wurden, da wurden ihre Religionen verwirrt und in Geboten und Werken sind sie schwach gewesen. Und durch Gier, Feuer u[nd Verlangen (?)] wurden sie betrogen.“ – Eine weitere Ursache für die Verfälschung dieser Religionen liegt darin, daß deren Stifter ihre Lehre nicht schriftlich niederlegten, vgl. Keph. I, S. 7, 27–34; S. 8, 4–8. – Auch M 42 (Boyce, (s. Anm. 9), S. 171 f., Nr. dc 6–10, Übersetzung bei Klimkeit, (s. Anm. 9), S. 158) ist hier zu nennen: Zarathustra, Buddha und Jesus wurden zwar jeweils als Erlösergestalten gesandt, aber die endgültige Erlösung kann erst Mani bringen.

⁶² CMC, p. 102, 6–9, ed. bei Koenen/Römer, (s. Anm. 4), S. 72.

⁶³ In diesem Abschnitt des Šb. als Xraδəšahryazd bezeichnet, allerdings ist die Identität mit Jesus dem Glanz aufgrund der kopt. Homilie, dem „Sermon vom Großen Krieg“ (Hom. 7, 8–42, 8), gesichert.

⁶⁴ Vgl. MacKenzie, (s. Anm. 27), S. 508, Z. 116–128.

schen Zeugnisse der Generationen nach dem Stifter lassen solche Auseinandersetzungen erkennen. So polemisiert etwa der nur teilweise edierte Hymnus M 28 I gegen einen zurwanistisch geprägten Zoroastrismus mit seinem Feuerkult, gegen das Judentum wegen der Schuld am Tod Jesu und gegen die Christen wegen ihrer Behauptung, der historische Jesus sei der Sohn des höchsten Gottes.⁶⁵ Interessant ist aber auch die parth. Parabel M 332 + 724, die „Rede von den Ungläubigen“:⁶⁶ „[Ähnlich (?)] sind sie einem Land, das in [eines] Bauern Hand kam, und er verstreute dort viel Samen und sammelte viel Getreide. . . . Und darauf kommt ein anderer und streut Gift darüber aus. . . . Und immerzu ging[en] sehfähige und blinde Menschen auf jenem Weg hin und her und hörten die Kunde, daß ein gewisser Bauer jenes Land besäte, [und] wenn die sehfähigen Menschen auf jenem Weg vorbeigehen, dann sammeln und es[sen] sie von jenen Getreidekörnern. Und wenn von den blinden Menschen (welche) auf jenem Weg vorbeigehen, . . . dann nehmen und essen sie von der giftigen Frucht.“ Die Deutung dieser Parabel, die unverkennbar Motive aus Mt 13, 24–30 verarbeitet, ist nicht schwierig: ein Bauer (d. h. die Apostel vor Mani) streut zwar guten Samen aus, unter den aber von Ahrmen, dem Fürst der Finsternis, Gift gemischt wird. Die „Blinden“, d. h. die nichtmanichäischen Religionen, können dabei nicht zwischen den guten und giftigen Pflanzen unterscheiden, ja sie lassen sich nicht einmal von den „Sehenden“, d. h. den Manichäern, darüber belehren, welche die guten Getreidekörner sind. Diese Parabel bringt nochmals deutlich die Stellung des Manichäismus zum Ausdruck: Bei allem Synkretismus, der auch hier durch die Anknüpfung an das biblische Gleichnis gegeben ist, ist Mani der letzte Religionsstifter, der durch sein Werk der Welt die endgültige Erlösung bringen will. Wer den Manichäismus wie die Blinden des Gleichnisses nicht annehmen will, wird am Gift der anderen Religionen zugrundegehen.

III. Die Frage nach der Wahrheit

Manis Verhältnis zu anderen Religionen ist eigentlich analog zu allen anderen Religionsstiftern, die den Anspruch einer Weltreligion erheben – das einer absoluten Religion.⁶⁷ Daher stellt sich nochmals die Frage nach der letzten „Wahrheit“, die eine Religion auf grundlegende menschliche Fragen geben kann. Das Spektrum solcher Frage-

⁶⁵ Boyce, (s. Anm. 9), S. 174 f., Nr. dg 3–9, übersetzt bei Klimkeit, (s. Anm. 9), S. 162.

⁶⁶ I. Colditz, Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen. In: AoF 14 (1987), S. 274–313, hier S. 279 f.; vgl. ebd., S. 282 f. für die Deutung.

⁶⁷ Vgl. G. Mensching, Soziologie der Religion, 2. neubearb. Aufl., Bonn 1968, S. 341–343 für den Anspruch auf Absolutheit, den jede Weltreligion erheben muß; vgl. auch H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. 2: Traktat Offenbarung. Hg. W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler, Freiburg 1985, S. 241–265, hier S. 258.

stellungen mag zwar variieren, aber phänomenologisch lassen sich die Fragen durchaus vergleichen, selbst wenn sie auf sehr unterschiedlichen Grundlagen beruhen. Durch das Referat von Clemens von Alexandrien erfahren wir jene Fragen, die der valentinianische Gnostiker Theodot erhebt:⁶⁸ „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?“ Dem kann man die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ gegenüberstellen:⁶⁹ „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ Auf solche Fragen wollen die einzelnen Religionen eine – jeweils letztgültige und wahre – Antwort geben, wobei die Frage nach der Wahrheit das entscheidende Kriterium wird, was auch Mani selbst erfahren hat. Am Ende seines Lebens führt er mit Wahräm I. ein theologisches Streitgespräch über die Legitimität seiner Verkündigung, wobei er wie folgt seine Lehre verteidigt:⁷⁰ „Ich habe keinen Meister und keinen Lehrer, von dem ich diese Weisheit gelernt hätte [oder] von dem ich diese Dinge hätte. Sondern: als ich sie empfangen habe, habe ich sie von Gott durch seinen Engel empfangen. . . . Ich aber habe sie von ihm empfangen und den Weg der Wahrheit inmitten des Alls offenbart, auf daß die Seelen dieser Vielen gerettet würden und der Strafe entgingen. . . . Aber das ist die Gewohnheit, daß sich der Weg der Wahrheit bisweilen zeigt und bisweilen sich (wieder) verbirgt.“ Mani billigt hier zwar zu, daß es mehrere Wege der Wahrheit sukzessiv gibt, aber zu seiner Zeit ist doch er allein derjenige, der die Wahrheit in ihrer vollen Form zeigen kann. Das Wahrheitsmonopol, das er damit indirekt erhebt, muß aber an der innerweltlichen Realität der konkreten Ausformung des Manichäismus – und auch jeder anderen Religion⁷¹ – überprüft werden. Trotz der Selbsteinschätzung als *vera religio* darf diese Wertung nicht dazu verleiten, den Besitz der Wahrheit für statisch und unwandelbar zu halten, sondern ein Abgleiten der Wahrheit in den Irrtum ist nie ausgeschlossen. Dabei kann die Frage nach der

⁶⁸ Clem. Alex., Exc. ex Theod. § 78,2, zit. nach W. Foerster, Die Gnosis 1: Zeugnisse der Kirchenväter, 2. Aufl., Zürich 1979, S. 297.

⁶⁹ § 1, zit. nach K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 355.

⁷⁰ Hom. 47, 7–21; vgl. auch Hom. 5,5. – Zur historischen Einordnung dieses Gesprächs vgl. Hutter, (s. Anm. 17), S. 13 f., S. 30 f.

⁷¹ Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen hinsichtlich der Wahrheitsfrage in den Religionen bei M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen. In: ThQ 166 (1986), S. 164–184, hier S. 177–181; weiteres H. Küng, Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen. In: Conc(D) 22 (1986), S. 76–80, hier S. 78 und Waldenfels, (s. Anm. 67), S. 242–245.

Wahrheit nicht bloß auf der Ebene der *Orthodoxie* gestellt werden, sondern es kommt wesentlich auch auf die „angewandte“ Wahrheit in der *Orthopraxie* an.⁷² Die strengen und ausgefeilten Vorschriften hinsichtlich der manichäischen Ethik⁷³ sollen offenbar dazu beitragen, auch innerweltlich diese Wahrheit möglichst unversehrt zu bewahren, um dadurch dem Schicksal der anderen Religionen zu entgehen.⁷⁴ Allerdings ist anzumerken, daß die manichäische Ethik trotz ihres hohen Anspruchs – nicht in allen Belangen vollkommen ideal ist, da die Ethik weitgehend auf der Bereitung des Heils für die *Electi* beruht. Deutlich wird das, wenn man die Gerichtsrede Jesu des Glanzes aus dem *Šābuhragān*⁷⁵ mit der biblischen Vorlage in Mt 25, 31–46 vergleicht: Während nach der biblischen Religion alles zum Heil angerechnet wird, was man dem Geringsten getan hat (Mt 25, 40), so führen nach dem *Šābuhragān* ausschließlich die den *Electi* dargebrachten guten Werke und Almosen zur Erlösung.

Wahrheit als Ideal, das in den Religionen verkündet werden will, unterscheidet sich wie auch unser manichäisches Beispiel zeigt – von der jeweils konkreten (historischen) Religion. Von da her ist es konsequent, wenn Mani andere Religionen nur bedingt als Wege zum Heil anerkennt und sie seiner Verkündigung unterordnet. Heil und Wahrheit stehen immer über den historischen Religionen, die daher als Ganzes auch nicht als Heilswege gelten können⁷⁶ weder für Mani noch in einem anderen interreligiösen Dialog. Trotz dieses richtigen Ansatzes hat Mani mit seinem Inklusivismus und Synkretismus ein Modell in der Begegnung mit anderen Religionen gewählt,⁷⁷ das letztlich ungeeignet und ungenügend war, um im religiösen und kulturellen Pluralismus, der im Sasanidenreich und in Zentralasien bereits gegeben war, den eigenen Anspruch auf Wahrheit durchzusetzen und die religiöse Identität zu bewahren. Die synkretistischen Elemente haben indirekt Manis Anspruch auf Wahrheit sogar von innen ausgehöhlt, da dadurch das manichäische Spezifikum so stark überlagert wurde, daß z. B. in Zentralasien und China ein buddhisierter Manichäismus von den lokalen Formen des Buddhismus nur mehr schwer zu unterscheiden war. In Verbindung mit religionspolitischen Verfolgungen hat dies als religionsinterne Ursache zum Untergang des östlichen Mani-

⁷² Für ethische Vorstellungen als Kriterium „wahrer“ Religion vgl. Küng, (s. Anm. 71), S. 77 und Waldenfels, (s. Anm. 67), S. 245.

⁷³ Zur Bedeutung der Ethik im Manichäismus vgl. Hutter, (s. Anm. 1), S. 201–210.

⁷⁴ Vgl. nochmals oben Anm. 61.

⁷⁵ MacKenzie, (s. Anm. 27), S. 506, S. 508, Z. 93–96. Zu der sich daraus ergebenden Zweiklassengesellschaft des Manichäismus vgl. Hutter, (s. Anm. 1), S. 208 f.

⁷⁶ Zum Problemkreis „Religionen als Heilswege“, der auch für die historische Forschung relevant ist, vgl. Seckler, (s. Anm. 71), S. 178 f.

⁷⁷ Vgl. dazu auch die Überlegungen bei Colpe, (s. Anm. 33), S. 25–27 hinsichtlich des kulturellen Synkretismus, der für den Manichäismus ebenfalls eine Rolle spielt; vgl. ferner Küng, (s. Anm. 71), S. 76 und Waldenfels, (s. Anm. 67), S. 243 für ungeeignete Wege im Umgang mit anderen Religionen.

chäismus beigetragen.⁷⁸ Obwohl die inklusivistische Begegnung mit den älteren Religionen und die Übernahme von Elementen derselben in synkretistischer Form hinsichtlich der missionarischen Erfolge viel Positives brachte, erwachsen daraus negative Konsequenzen: Von außen gesehen bekam der Manichäismus das Etikett einer Häresie – des Christentums, des Zoroastrismus, des Buddhismus; im Innern ging dadurch jedoch die Identität verloren, so daß der Manichäismus als Weltreligion die Spannungen zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus nicht bewältigen konnte.

⁷⁸ Der Untergang des Manichäismus im Westen hatte, obwohl auch hier zahlreiche Elemente des Christentums synkretistisch aufgenommen wurden, hauptsächlich äußere Ursachen, genauso wie in Iran der Druck des Islam das Verschwinden der Religion Manis bewirkt hat; für historische Details des Endes dieser Weltreligion vgl. H. J. Klimkeit, *Der Untergang des Manichäismus in Ost und West*. In: *Der Untergang von Religionen*. Hg. H. Zinser, Berlin 1986, S. 113–124.