

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Der gute Gott – der böse Gott. Dualistische Grundmuster des Zoroastrismus, ihre Problematik und ihr Weiterwirken” by Manfred Hutter

was originally published in

Religionen unterwegs 6, Vol. 4 (2000), 18–24.

This article is used by permission of [Forum für Weltreligionen](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Der gute Gott – der böse Gott

Manfred Hutter

Dualistische Grundmuster des Zoroastrismus, ihre Problematik und ihr Weiterwirken

Nach der von Zarathustra verkündeten iranischen Religion geht der Kosmos zwar auf einen guten Gott zurück, doch hat ein göttlicher Gegenpart zu allen guten Erscheinungen ein negatives, schädigendes Gegenüber geschaffen. Diese Dichotomie durchzieht die ganze materielle und geistige Welt, und das Gute und Böse liegen bis zum eschatologischen Kampf im Streit miteinander. Mani, der aus dem Iran stammende Urheber des Manichäismus, hat diesen Dualismus insofern modifiziert, als er das Geistige für gut und das Materielle für böse erklärt, wobei die Verbreitung des Manichäismus solches Gedankengut weit über die Grenzen Irans hinaus trägt. Beide Religionen liefern dabei unterschiedliche Erklärungsmodelle für die Erscheinungen in der Welt und prägen dadurch die Ethik und das Engagement des Menschen in der Welt, der sich immer wieder unter der Macht des bösen Gottes für den guten Gott entscheiden muß und dadurch mit all seinen Lebensäußerungen innerhalb der Polarität von Gut und Böse steht.

Setzt man bei alltäglichen Sprachgewohnheiten ein, so ist es nicht schwierig, eine ganze Reihe von polaren Wortpaaren festzustellen. Polaritäten wie Himmel und Hölle, licht und dunkel, Geist und Materie, Mann und Frau, gut und böse, rein und unrein oder oben und unten sind einige solche Beispiele. Sieht man näher auf diese Beispiele, so fällt auf, daß sie insofern eine Wertung und Hierarchie widerspiegeln, als der gesellschaftlich positiv besetzte Begriff meist zuerst genannt wird bzw. – in gegenseitiger Wechselwirkung – der zuerst genannte Begriff positiv oder höherwertiger verstanden wird; auch der Titel „Der gute Gott – der böse Gott“ folgt diesem Sprachgebrauch. Dualistische Weltbilder oder Religionen liefern zwar vordergründig durchaus stimmige Erklärungen, aber in ihrer Tiefenschicht bleiben sie nicht unproblematisch. Zurecht formulierte daher Gernot Wießner vor einigen Jahren:¹ „Von der manichäischen Teilung der Welt in die Welt der Guten, der Reinen und in die Welt des Bösen, des Unreinen bis hin zum Kampf gegen das Unreine, das Böse, ist [...] nur ein kleiner Schritt.“ Mit der „manichäischen Teilung der Welt“ ist das Stichwort für eine der beiden Religionen gefallen, deren dualistische Weltsicht hier behandelt werden soll, nämlich der im 3. Jahrhundert n. Chr. entstandene Manichäismus; die andere Religion, deren Dualismus hier betrachtet werden soll, ist der Zoroastrismus, dessen Anfänge bis an das Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. zurückreichen. Die Problematik der dua-

listischen Erklärungsmodelle ist dabei nicht so sehr der geistige Kampf gegen das Böse, sondern die Möglichkeit, diesen Kampf auch innerweltlich in Abwehrhaltung auf den „Anderen“ zu applizieren. Welche theologischen Modelle der Zoroastrismus und Manichäismus dazu entwickelt haben, sei daher im Folgenden systematisch dargestellt.

1. Grundlinien des Dualismus im Zoroastrismus

Der älteste in der Religionsgeschichte individuell faßbare Religionsstifter ist Zarathustra; die griechische Überlieferung der klassischen Antike nannte ihn Zoroaster, wovon auch die Bezeichnung seiner Religion als Zoroastrismus abgeleitet wird. Zarathustra lebte und wirkte ungefähr 1200-1000 v. Chr. im Ostiran, d. h. etwa im Gebiet des heutigen Turkmenistan oder Uzbekistan. Direkte Quellen seiner Verkündigung sind die im Avesta bewahrt gebliebenen Gathas, die den Hymnen der vedischen Religion Indiens vergleichbar sind.² Die Gathas, das weitere jüngere Avesta, das im Laufe des 1. Jahrtausends v. Chr. schrittweise entstanden ist, und eine reichhaltige theologische Literatur in mittelpersischer Sprache, deren endgültige Textform erst nach der Islamisierung des Iran im 8. und 9. Jahrhundert n. Chr. geschaffen wurde, sind zentrale Quellen für die Erschließung der Glaubensvorstellungen und Weltsicht dieser Religion. Von ihrer Genese her steht Zarathustras Lehre in einem Naheverhältnis zu älteren indo-

iranischen Vorstellungen, was die zoroastrischen Konzepte von Gottheiten bzw. Dämonen nicht unbeeinflusst gelassen hat. Entscheidend für Zarathustras „Theo“-logie ist die Ausrichtung der Verkündigung nach einem Dualismus, so daß die zoroastrische Sichtweise des Kosmos als eines der bekanntesten religionsgeschichtlichen Beispiele für Dualismus gilt. Die Art des zoroastrischen Dualismus muß aber näher betrachtet werden.

Nimmt man von den Gathas den Ausgang, um die ursprüngliche Form von Zarathustras Dualismus festzustellen, so wird als erstes deutlich, daß das Denken der Gathas von einem Dualismus zwischen „Wahrheit“ (*asha*) und „Lüge“ (*drug*) durchzogen ist. Die Entscheidung für eine Seite dieser Polarität durchzieht dabei von Anfang an die Verkündigung Zarathustras, wobei die Wahl für die „Wahrheit“ zugleich das prägende Element seiner Theologisierung des Kosmos wird. Dies zeigen bereits einige bekannte Stellen der Gathas. So ist von den beiden Geistern (*mainiiu*) die Rede, die sich von Anfang an gegenüberstehen und die eine entscheidende Wahl treffen (Y. 30,3-6): „Und diese beiden ersten Geister [...] sind ja im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte; zwischen diesen beiden haben die Rechthandelnden richtig entschieden, nicht die Schlechthandelnden. Und als diese beiden Geister zuerst zusammenkamen, schufen sie Leben und Nichtleben, und dass zuletzt das schlechteste Dasein für die Lügenhaften sei, aber für den Wahrhaftigen das Beste zu denken. Von diesen beiden Geistern wählte sich der Lügenhafte, das Schlechteste zu tun, Wahrsein aber (erwählte sich) der sehr verständige Geist [...]. Zwischen diesen beiden haben auch die Daewas nicht richtig unterschieden.“

In ähnlicher Weise thematisiert eine weitere Stelle der Gathas diese anfängliche Wahl (Y. 45,2): „Also will

ich verkünden die beiden ersten Geister des Daseins, von denen der Verständigere also sprach zu dem Bösen: Nicht gehen unsere Gedanken, nicht unsere Lehren, nicht unsere Verstandeskkräfte, nicht unsere Worte noch Taten, nicht unsere geistigen Naturen noch unsere Seelen zusammen.“

Aufschlußreich an solchen Stellen ist für den zoroastrischen Dualismus, daß die älteste Form zwar als Polarität von Wahrheit und Lüge gesehen wird, die Götter aber nicht von Anfang in diesen Dualismus eingebettet waren, sondern einzelne Götter und Geistwesen erst durch die eigene Wahl ihre Wesensbestimmung erhalten haben, d.h. für Zarathustra selbst läßt sich ein ontologischer Dualismus in aller Schärfe nicht nachweisen. Denn die Daewas sind auf Grund des schlechten und falschen Denkens erst zu Anhängern der Lüge geworden (Y. 32,3-5): „Aber ihr Daewas seid alle Abkömmlinge aus schlechtem Denken, und (der), welcher euch hoch verehrt aus Lüge und Hochmut; auch eure Taten, durch die ihr bekannt wurdet in dem Siebentel der Erde, sind gegensätzlich. Indem ihr das befehlt, was ganz schlecht ist, so dass die Menschen, die es tun, den Daewas immer mehr wohlgefällig werden und dabei vom Guten Denken sich entfernen (sowie) vom Willen Ahura Mazdas und von der Wahrheit abgehen, dadurch betrügt ihr den Menschen um Seligkeit und Unsterblichkeit, welches Tun euch, ihr Daewas, durch schlechtes Denken und schlechtes Wort der schlechte Geist gelehrt hat, damit dadurch der Lügner herrsche.“

Hält man sich diese drei gathischen Stellen zum Dualismus vor Augen, so werden einige Nuancen klar: Es fehlt der dezidierte Gegensatz zwischen Ahura Mazda als „gutem Gott“ und seinem späteren systematischen Gegenpart Angra Mainyu als „bösem Gott“, was aber zugleich bedeutet, daß man für den ältesten Zoroastris-

mus nicht von zwei völlig gleichwertigen göttlichen dualistischen Prinzipien sprechen sollte. Die Geistwesen (*mainiiu*) und die Daewas (*daeuaa*) sind in den Gathas außermenschliche Wesen, denen man so wie den Gathas Verehrung entgegenbringt. Der entscheidende theologische Unterschied zwischen diesen Wesen liegt dabei ursprünglich nicht in einer seismäßigen Differenzierung, sondern je nach dem darin, ob man sie dem Bereich der Wahrheit oder der Lüge zuordnet. Ihre teilweise Zuordnung zur Sphäre der Lüge ermöglicht dabei auch die Neustrukturierung der Gesellschaft, indem auch jene Menschen, die sich der geistigen Wahl Zarathustras nicht anschließen, materiell-historisierend zu Anhängern der Daewas und konkreten innerweltlichen Feinden gemacht werden; zu ihnen gehören etwa jene religiösen und rituellen Gegner Zarathustras, die in den Gathas als *kauui*, *karapan* bzw. *usij* und als diejenigen, die Lüge (*drug*) in der Welt verwirklichen, bezeichnet werden.

Zugleich ermöglicht das Modell der Wahl zwischen Wahrheit und Lüge bereits Zarathustra, das ihm bekannte altiranische Pantheon nach diesen beiden Polen neu zu strukturieren. Der Polytheismus, mit dem der Religionsstifter vertraut gewesen ist, wird in der Neuverkündigung der Lehre umstrukturiert und in ein dualistisches System eingeordnet. Die Neuorientierung führt dabei auf semantischer Ebene zu einer Verschiebung in der Terminologie, indem Zarathustra die beiden ursprünglich in seiner Umwelt relativ synonymen Begriffe, nämlich *ahura* „Herr“ bzw. *daeuaa* „Gott“, einer Umdeutung unterzieht; zur vollen Entfaltung kommt diese Entwicklung jedoch erst in jungavestischer Zeit.

Während die Ahuras, allen voran Ahura Mazda, fortan die Götter schlechthin sind, verlieren die Daewas ihre positive Göttlichkeit und werden zu Antigöttern bzw. Dämonen.

Religionshistorisch erwähnenswert ist

dabei, daß der Polytheismus als System, das dem Priester Zarathustra vorlag, nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Verändert haben sich die Kompetenzen der verschiedenen Götter, wobei eine Ethisierung das neue Bezugssystem war. Wenn in der Forschungsgeschichte zur iranischen Religion mehrfach die Meinung vertreten worden ist, daß Zarathustra als erster - nach Ausweis der Gathas - einen Monotheismus vertreten habe, so ist dies aus den altavestischen Texten nicht ablesbar, die deutlich die - auch positiv anerkannte - Existenz anderer Gottheiten zeigen.³ Allerdings hat Zarathustra von der Gruppe der Ahuras den Ahura Mazda klar in den Mittelpunkt und in eine Vorrangstellung gerückt, wobei diesem die Erschaffung irdischer und geistiger Lebewesen zugeschrieben wird, die ihrerseits zu wahrer oder falscher Rede ihre Stimme erheben können (Y. 31,11f).

Das Modell der Gathas, daß der Mensch sich für die Wahl zwischen Gut und Böse jeweils entscheiden muß, klärt dabei nicht grundsätzlich die Frage, weshalb es überhaupt Böses in der Welt gibt, so daß der jüngere Zoroastrismus zwei parallele Denkmodelle nebeneinander entwickelt hat.

Seit der späten Achämenidenzeit im 4. Jahrhundert v. Chr. findet man erstmals jene theologische und priesterliche Spekulation, die man als Zurvanismus bezeichnet. Ausgehend von der vorhin genannten Gatha-Stelle in Y. 30, ist es offensichtlich im Westiran (und davon weiterwirkend in Kleinasien) zu einem Erklärungsmodell gekommen, das den im Avesta unbedeutenden Gott Zurvan, die ungeschaffene Zeit, an die Spitze des zoroastrischen Pantheons gestellt hat; die in Y. 30 genannten beiden ersten Geister werden dabei in dieser Deutung als Söhne Zurvans interpretiert und zugleich mit Ahura Mazda bzw. Angra Mainyu identifiziert. Dadurch kommen zurvanistische Theologen einerseits zu einer spiegelgleichen Symmetrie, indem sie das duale (und

gleichwertige) Paar Ahura Mazda/Angra Mainyu schaffen, wobei sie in dieser Paarbildung auch weitere avestische Textstellen interpretieren, andererseits entfernen sie sich jedoch insofern von der zoroastrischen „Orthodoxie“, als mit Zurvan eine neue Gestalt an die Spitze des Pantheons gerückt wird. Man muß jedoch betonen, daß es sich beim Zurvanismus eher um eine theologische Denkrichtung und nicht um eine eigenständige „Konfession“ des Zoroastrismus mit einem eigenen, vom „orthodoxen“ Zoroastrismus getrennten Kult und selbständigen Gemeinden handelt. Verbreitung fand diese Richtung eher im nordwestlichen und nördlichen Persien, was durch Hinweise auf Zurvan in griechischen Überlieferungen aus Kleinasien, aber auch durch parthische und armenische Traditionen indirekt bestätigt wird. Denn in parthischen Texten der Manichäer wird die höchste manichäische Gottheit, der „Vater der Größe“, vorzugsweise als Zurvan bezeichnet; diese Namensgebung hat nur dann Sinn, wenn man annimmt, daß unter den parthisch-sprachigen Zoroastriern Zurvan die erste Position im Pantheon innehat, vor seinem Sohn Ohrmazd. Am ausführlichsten überliefert der armenische Kirchenschriftsteller Eznik von Kolb im 5. Jahrhundert n. Chr. in seinem Traktat „Über Gott“ (bzw. „Wider die Sekten“) den Mythos von Zurvan und seinen beiden Zwillingssöhnen Ohrmazd und Ahreman, wie Ahura Mazda und Angra Mainyu in sprachlich jüngerer Form heißen: „Bevor irgend etwas existierte, sagen sie, weder Himmel noch Erde noch Geschöpfe, die im Himmel und auf Erden sind, war Einer namens Zurvan, was Schicksal oder Glücksglanz bedeutet. Tausend Jahre verrichtete er Opfer, daß ihm ein Sohn würde, dessen Name Ohrmazd wäre. [...] Und während er dieses überdachte, wurden Ohrmazd und Ahreman im Mutterschoß empfangen; Ohrmazd infolge des Opferverrichtens und Ahreman infolge des Zweifels

daran. [...] Dann begannen Ohrmazd und Ahreman Geschöpfe zu machen, und alles, was Ohrmazd machte, war gut und recht, was aber Ahreman tat, war böse und unrecht.“

Der Antagonismus zwischen Ohrmazd und Ahreman im zurvanistischen Denken imponiert zweifellos durch seine Systematik, wobei diese Systematik so weit geht, daß die Spitzenposition Zurvans - außerhalb des Entstehungsmythos - praktisch vollkommen in den Hintergrund tritt, so daß man in der praktischen Glaubenswirklichkeit davon ausgehen kann, daß dieses Modell eine flächendeckende Erklärung des Bösen zu bieten vermag, indem Gutes und Böses auf die beiden göttlichen Zwillinge zurückgeführt wird, wobei ihre gegenteilige Existenz in zwei Verhaltens- und Denkweisen des Ausgangsprinzips verlagert wird, d.h. hier finden wir eine relativ schlüssige, aber neue Erklärung für den Dualismus.

Ein zweites Erklärungsmodell setzt bei der guten Schöpfungstätigkeit Ahura Mazdas ein und interpretiert diese ebenfalls mit Hilfe der beiden Geister, wie sie in den Gathas (Y. 30,3; vgl. Y. 57,16) beschrieben wurden. Ahura Mazda wird dabei - als dominierender Strang innerhalb des Zoroastrismus - mit dem guten Geist identifiziert, wobei mit allen Schöpfungswerken Ahura Mazdas eine sekundäre Gegenschöpfung durch Angra Mainyu korrespondiert. Mehrere jungavestische Textstellen betonen dies (z.B. Vd. 1; Vd. 22,1f), ausführlicher erzählerisch ausgestaltet wird die gegnerische Schöpfungstätigkeit Ahremans auch in der mittelpersischen zoroastrischen Literatur; im sog. Bundahishn lesen wir (GrBd 1,1-5.13-17): „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 anfangsloses Licht. Jene Allwissenheit und Güte sind insgesamt (die) des Ohrmazd.“

[...] Ahreman 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. [...] Ohrmazd wußte in seiner Allwissenheit, daß der Böse Geist existiere und in (seinem) neidigen Sinn plane, daß er sich vermische. Von Anfang bis zum Ende (wußte er), mit wievielen Mitteln jener das ausführen werde. Und in geistiger Form schuf er jene Geschöpfe, die als jene Mittel notwendig waren. 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 größer waren als seine eigenen, floh er zurück in die Finsternis und brachte viele Dämonen hervor, Geschöpfe der Zerstörung, die für den Kampf geeignet sind.“

Es kann hier nicht auf das umfangreiche Einleitungskapitel des Bundahishn eingegangen werden, aber einige Details werden bereits in dieser Textpassage klar: Während Ohrmazd als agierend dargestellt wird, kann Ahreman jeweils nur *re*-agieren – indem er die Existenz Ohrmazd anzugreifen versucht, indem er gegen die Welt von Ohrmazd seine dämonischen Gegengeschöpfe hervorbringt. Daß Ahreman keine völlig unabhängige und eigenständig gleichwertige Existenz gegenüber Ohrmazd besitzt, drückt das Eingangskapitel des Bundahishn einerseits dadurch aus, daß gesagt wird, daß Ohrmazd eben nur „Wissen im nachhinein“ besitzt, d.h. das Böse ist immer einen Schritt hinter

Manfred Hutter,

geboren 1957 in Feldbach (Österreich); Studium der Katholischen Theologie (Dr.theol.1984) und Vergleichenden Sprachwissenschaft in Verbindung mit einer Fächerkombination aus Orientalistik und Alter Geschichte (Dr.phil.1991) in Graz, Würzburg und Wien. 1990 Habilitation für Religionswissenschaft an der Universität Graz; derzeit Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn. Forschungsschwerpunkte: Religionen des Vorderen Orients und des indischen Kulturraumes.

Neuere auf die Thematik bezogene Publikationen: *Manis kosmogonische Shanbuhagan-Texte*, Wiesbaden 1992 (= *Studies in Oriental Religions* 21). *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I: Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996 (= *Studienbücher Theologie* 4/1). *Lexikon der christlichen Antike*, gemeinsam hg. mit J.B. Bauer unter Mitarbeit von A. Felber, Stuttgart 1999 (= *Kröner Taschenausgabe* 332)

dem Guten zurück, und daß nur die Welt Ohrmazds in geistiger und materieller Form in Erscheinung tritt, während die Welt Ahremans nur geistig ist. Da der Zoroastrismus eine durchaus weltzugewandte Religion ist, drückt diese Aussage zweifellos die Unvollständigkeit Ahremans und seiner Schöpfung aus. – Sprachlich zwar neu, aber theologisch durchaus in kon-

sequenter Fortsetzung dieser Unvollkommenheit Ahremans gegenüber Ohrmazd formulieren manche mittelpersischen Texte überhaupt, daß Ahreman nicht existent ist, sondern nur die Götter. Denn als Überlieferung der „Alten Weisen“ wird folgendes tradiert: „Die Götter existieren, die Dämonen existieren aber nicht“ (Dk 6,98) bzw. „Ahreman hat nie existiert und wird nie existieren“ (Dk 6,278).

Solche Aussagen stellen die grundsätzliche Existenz Ahremans in Frage, d.h. sowohl die jungavestischen als auch die mittelpersischen Traditionen lassen keine vollkommene Symmetrie zwischen einem „guten“ Gott und einen „bösen“ Gott erkennen. Anders formuliert heißt dies aber auch, daß der „orthodoxe“ Zoroastrismus letztlich kein wirkliches Gegeneinander zweier göttlicher Prinzipien kennt. Dies bestätigt indirekt auch die zoroastrische (und manichäische) Polemik gegen den vorhin genannten Zurvanismus; diese Polemik richtet sich nämlich nicht gegen die Annahme eines obersten Gottes „Zurvan“, sondern die Polemik greift die Vorstellung an, daß Ohrmazd und Ahreman als Zwillingenbrüder gelten; dies würde nämlich voraussetzen, daß ein „guter“ und ein „böser“ Gott substanzial vergleichbar wären und einen vollkommen symmetrischen Dualismus darstellen würden.⁴

2. Die Integration des biblischen Monotheismus und des zoroastrischen Dualismus in Manis Lehrsystem

Mani (216-277), der Begründer des Manichäismus, wuchs zunächst in der jüdisch-christlichen Täufergemeinschaft der Elkasaiten auf, wo er ein gnostisches Lehrsystem entwickelte, das er ab den 40er Jahren des 3. Jahrhunderts n.Chr. v.a. im westlichen Sasanidenreich verkündete. Die Grundzüge des Lehrsystems sind uns in vom Religionsstifter selbst

stammenden Schriften – z.B. das „Lebendige Evangelium“, das „Gigantenbuch“ oder das „Shabuhrgan“ – faßbar. Bereits Jünger der ersten Generation trugen zur Verbreitung der Religion im Römischen Reich, aber auch über weite Teile Ostirans bei, so daß der Manichäismus in seiner Blütezeit zu einer Weltreligion geworden war, deren größte Ausdehnung sich von Spanien bis nach China erstreckte, wodurch ein reichhaltiges und authentisches Quellenmaterial vorliegt.⁵ Trotz seiner religiösen Herkunft aus einem monotheistischen Kontext zeigt auch Manis Lehrsystem deutliche dualistische Züge, deren Einbettung in Manis Kosmologie und Theologie vom Zoroastrismus nicht unberührt geblieben ist.

Diese „zoroastrisch-dualistische Fortbildung“ von Manis System gilt es hier zunächst zu betrachten. Das Heilsgeschehen, das im manichäischen Mythos im Zentrum steht, kreist um die Rettung des in das Reich der Finsternis gefallen Lichtes. Der manichäische Mythos rechnet mit der Existenz der Reiche des Lichts und der Finsternis, die durch den Luft-raum 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. Diese manichäische Vorstellung, die eventuell im Gigantenbuch belegt ist, referiert Severus von Antiochien in seiner 123. Homilie: „Das Gute, das sie Licht und Baum des Lebens genannt haben, hat die Gegenden im Osten, Westen und Norden inne, die mittäglichen und südlichen aber der Baum des Todes.“ Und weiters: „So ist der Baum des Lebens [...]: seine Erde umfaßt drei Regionen, die des Nordens, die außen und unten ist, (die) des Ostens und (die) des Westens außen und unten. [...] Kein fremder Körper ist um den Baum des Lebens herum oder unterhalb von ihm, auch nicht an einem (anderen) Orte von den drei Regionen, sondern das

Seinige ist unten und außen, nördlich, östlich und westlich. Nicht gibt es etwas, was ihn umgibt und einschließt auf einer der drei Seiten [...]. Sein Licht und seine Gutheit sind unsichtbar, damit er nicht dem schlechten Baum, der sich im Süden befindet, einen Anlaß zur Begierde gebe und damit er nicht für ihn ein Anlaß werde, erregt und gequält zu werden und in Gefahr zu kommen.“

Das auch biblisch vertraute Bild der beiden Bäume des Lebens bzw. des Todes symbolisiert hier die beiden ewigen Seinsbereiche, wobei kein Zweifel an dem absoluten Vorrang der Macht des Lichtes besteht; das Reich der Finsternis ist zusätzlich mit Unwissenheit geschlagen, analog wie im Zoroastrismus Ahreman mit „bloßen Wissen im nachhinein“ ausgestattet ist, ein Motiv, das auch im Manichäismus variierend aufgegriffen wird. Aufgrund dieser qualitativen Unterschiede entstehen im Herrscher der Finsternis Neid und Eifersucht, als er durch Zufall von der Existenz des Lichtes erfährt, so daß er vom Verlangen erfüllt wird, es in seine Gewalt zu bringen; der Anlaß für den kosmischen Kampf ist damit gegeben, der sich nach der Vermischung von Licht und Finsternis über die Schöpfung der Welt bis zur erneuten Trennung des Lichtes von der Finsternis in der Endzeit erstrecken wird.

Die Vorstellung, die Mani hier in seinem Mythos verarbeitet hat, ist zwar iranisch, doch läßt dieser mythologische Beginn der manichäischen Lichtlehre und des damit verbundenen Dualismus 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. 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. Diesem Streben nach Optik oder Ästhetik trägt auch Rechnung, daß unter Manis Werken immer wieder das parthische „Ardahang“ genannt wird, d.h. ein Bildband, in dem Mani seine Kosmologie und Vorstellung der Welt des Lichts und der Finsternis illustriert hat.

Ein weiteres iranisches Element, auf das Mani in seinem Dualismus aufbauen kann, das aber auch biblisch nicht unbekannt ist, ist der Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge. Die Betonung der „Wahrheit“ als Synonym für die richtige Lehre und für das Gute ist dabei von Mani übernommen worden, wenn er den „Weg der Wahrheit“ zeigt oder jeder Manichäer mit dem „Siegel des Glaubens und der Wahrheit“ geprägt wird. Obwohl die ethische Komponente von Lüge und Wahrheit – wie im Zoroastrismus – auch im Manichäismus nicht schwindet, geht Mani jedoch einen gnostischen Schritt weiter, indem er zu einer neuen Gleichsetzung kommt: Für ihn ist die Wahrheit nur gut und nur geistig, während die Lüge nur böse und nur materiell ist. Im Kölner Mani Kodex (p. 65,16ff) wird daher folgerichtig formuliert, daß mit der Schöpfung der Welt das Fundament aller guten und bösen Taten gelegt wurde, so daß die Welt – obwohl sie nach der manichäischen Kosmologie, im Unterschied zu gnostischen Kosmologien, von einer Lichtgottheit geschaffen wurde – dem Bereich der Finsternis und des Bösen angehört. In dieser Radikalität wendet sich Mani vom zoroastrischen Dualismus ab und wird gnostisch-antikosmisch, so daß auch die elkasaitische Reinigung in der Taufe verworfen wird, wie der Kölner Mani-Kodex ausführlich beschreibt (p. 82,23-85,12): „Auch das aber hat keinen Wert, daß ihr [d.h. die Elkasaiten] euch jeden Tag im Wasser tauft. [...] Daher betrachtet an euch selbst, was es mit eurer Reinheit auf sich hat. Es ist nämlich unmöglich, euren Leib ganz rein zu machen; denn jeden Tag gerät der Leib in Bewegung und

kommt wieder zur Ruhe, weil die Nahrungsrückstände ausgeschieden sind. Folglich handelt ihr in dieser Sache ohne das Gebot des Heilands. Die Reinheit, von der geschrieben steht, ist also die Reinheit durch die Gnosis, d.i. die Trennung des Lichts von der Finsternis, des Todes vom Leben und der lebendigen Wasser von den erstarrten. Ihr sollt deshalb erkennen, daß ein jedes von seinem Gegensatz wesensverschieden ist, und dann werdet ihr die Gebote des Heilands halten, damit er eure Seele von der Vernichtung und dem Verderben erlöst. Das ist die in Wahrheit rechte Reinheit, die zu verwirklichen euch aufgegeben ist. Ihr seid jedoch davon abgewichen, habt die Waschungen eingeführt und praktiziert die Reinigung des Leibes, der sehr unrein und in Ekelhaftigkeit geformt worden ist.“

Der manichäische Radikalismus und Dualismus stellt somit die ganze Materie in den Bereich der Finsternis und eines bösen Prinzips, wodurch Mani zugleich eine ausgeprägte „Vermeidungsethik“ entwickelt. Eine solche Vorstellung motiviert die Kritik an den Elkasaiten, deren materielle „Taufen“ nutzlos werden, da sie das Problem des Bösen für Mani nicht bewältigen.

Damit sind wir beim für den Manichäismus am grundlegenden Punkt angelangt: Das Böse ist in Manis Lehre eine von Anfang an existierende eigenständige Größe, die dem Guten gegenübersteht. Da Mani seine erste religiöse Prägung in einem monotheistischen Kontext erfahren hat, kann man die Entstehung seines Dualismus als radikalen Versuch des Protestes gegen den (biblischen) Monotheismus verstehen. „Wo immer eine monotheistische Religion entsteht, entsteht auch dieser Protest – vorausgesetzt, es gibt einen Menschen mit einem Gehirn in seinem Kopf. Jede Behauptung, daß die Welt von einem guten und mildtätigen Gott erschaffen wurde, muß die Frage hervorrufen, warum letzten En-

des die Welt vom Guten so weit entfernt ist.“ Diese Formulierung von Walter B. Henning⁶ trifft durchaus auf den Manichäismus zu, trennt ihn aber zugleich nochmals – trotz der vorhin angesprochenen iranischen Elemente im Dualismus – vom Zoroastrismus. Mani löst diese Frage durch seine konsequente Neudeutung⁷ der christlichen Tradition, indem er Jesu Tod akzeptiert, aber die Ursache für diesen Tod auf jenen menschlichen Personenkreis

Wie weit neigen Paarbildungen und Gegensatzpaare zu einer dualistischen Wertung der Welt?

Manfred Hutter

verlegt, der sich gegen die Lehre Jesu gestellt hat; wenn dabei solche Personen von Mani zugleich als „irdische“ Vertreter der widergöttlichen Macht angesehen werden, so finden wir hier eine analoge Historisierung, die bereits der frühe Zoroastrismus anklingen ließ, wenn irdische Widersacher von Zarathustras Lehre als Angehörige der „Lüge“ bewertet wurden. In einem weiteren Schritt interpretiert Mani aber – vor einem gnostisch-kosmischen Hintergrund – Jesu Tod zugleich überweltlich und doketisch, d.h. Jesus wurde nicht wirklich getötet, sondern nur für eine beschränkte Zeit durch die Macht der Finsternis und der Lüge gebunden, die Gegenspieler des Vaters des Lichtes (bzw. Zurvans, wie manichäisch-parthische Texte mit iranischer Terminologie sagen) sind.

Dadurch verwandelt Mani den christlichen Monotheismus zu einem Dualismus, der aus zoroastrischen Elementen genährt wird, ohne den christlichen Ausgangspunkt völlig zu leugnen. Der gute christliche Gott wird dabei nicht mehr für das aktuelle Böse „verantwortlich“ gemacht, weil Mani ein dualistisches Gegenprinzip unter der Symbolik der Finsternis in sein

System einbaut. Selbst das christliche Theologumenon des Heilswerts des Todes Jesu – als Sohn des göttlichen Vaters – braucht dadurch nicht aufgegeben werden. Es wird aber völlig anders interpretiert, da durch Jesu Tod zwar die (zeitweilige) Gefangenschaft des göttlichen Lichtes in der Materie der Finsternis beginnt, aber wegen der Vermischung des göttlichen Lichtes mit der Finsternis setzt im kosmologischen Heilsdrama auch die Überwindung der Finsternis ein. Da die Tötung Jesu jedoch durch die Mächte der Finsternis oder den „Teufel“ geschieht, wird der gute Gott von einer Beteiligung am Tod Jesu befreit. Der Opfer- oder Sühnecharakter des Todes Jesu und die damit verbundene herausfordernde Frage, warum Gott den Tod seines eigenen Sohnes verlangt, ist für Mani in seiner dualistischen Sicht kein brennendes Thema mehr.

3. Zusammenfassung

Rekapitulieren wir nochmals die religionshistorischen Traditionsstränge: Für den Zoroastrismus kann man von einem Dualismus sprechen, der jedoch nicht von zwei göttlichen Prinzipien seinen Ausgangspunkt nimmt, sondern vom Dualismus von Wahrheit und Lüge. Der Mensch steht dabei zwar alltäglich in seinem Verhalten vor der Wahl, sich für das eine oder das andere – und somit auch für Ahura Mazda (Ohrmazd) bzw. Angra Mainyu (Ahreman) – zu entscheiden, aber dadurch wird weder Ahreman zu einem grundsätzlich negativen Prinzip, noch muß erklärt werden, weshalb Ohrmazd Böses zuläßt. Vielmehr wichtig ist nämlich für den Zoroastrier, daß er sich aktiv um die Beseitigung des Unheils (dessen Form als Gegenschöpfung Angra Mainyus erklärt werden kann) bemüht, um die gute Schöpfung Ahura Mazdas in der Welt zu fördern. Dieser „optimistische“ Blick des Zoroastriers auf die Zukunft – bis hin zum Vollkommenwerden der Welt in der Eschatologie

– löst nicht die Frage nach den ontologischen Ursprüngen des Bösen, liefert aber in seiner ethischen Zukunftsorientiertheit einen lebensbejahenden Impuls zur Gestaltung der Welt. – Mani hingegen geht von einem christlichen Monotheismus aus,⁸ wie noch die Eröffnungszeilen seines „Lebendigen Evangeliums“, die im Kölner Mani Kodex (p. 66,4-15) zitiert sind, zeigen: „Ich Mani, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes, des Vaters der Wahrheit, aus dem ich bin, der lebt und bleibt in alle Ewigkeit, der vor allem war und der nach allem sein wird. Alles, was geworden ist und was werden wird, besteht durch seine Kraft.“

Hält man sich vor Augen, daß nach dem kosmogonischen Mythos der Manichäer vieles jedoch Schöpfung der antigöttlichen Mächte ist, so muß man entweder annehmen, daß Manis „Lebendiges Evangelium“ eine innermanichäische „Häresie“ darstelle – was nicht überzeugend ist –, oder man muß zugestehen, daß die biblisch fundierte Ausdrucksweise des Beginns des Evangeliums jene religionshistorische Entwicklung widerspiegelt, derzufolge Manis Dualismus erst eine Reaktion auf das Ungenügen des Monotheismus hinsichtlich der Herkunft des Bösen ist. In dieser Spannung zweier letztlich schwer vereinbarer theologischer Modelle bleibt Mani; zwar liegt seine eindeutige Option auf dem Dualismus, aber vollständig vermochte sich der Manichäismus nie vom monotheistischen Christentum zu trennen, so daß der Vorwurf der Kirchenväter, der Manichäismus sei ein deviates und häretisches Christentum, nicht völlig ohne religionshistorische Berechtigung ist. Die gelegentliche Relativierung des Dualismus in der manichäischen Lehre zeigt aber zugleich, wie schwer es ist, einen Dualismus auch theoretisch radikal durchzuhalten.

Obwohl Zoroastrismus und Manichäismus somit dualistisches Denken in ihre jeweiligen Theologien integrie-

ren, sind die dualistischen Muster keineswegs identisch; dies hat bereits im 4. Jahrhundert der zoroastrische Theologe Adurbad i Mahraspandan in der thesenhaften Gegenüberstellung seiner eigenen „wahren“ Religion gegenüber der „lügnerischen“ Religion Manis erkannt, wobei der Mensch mitten in diesem Dualismus steht. Das Menschenbild des Zoroastrismus betont, daß die Dämonen vom menschlichen Körper fernzuhalten, die Götter jedoch als Gäste in den menschlichen Körper aufzunehmen sind.

Dem steht Manis Vorstellung gegenüber, daß der menschliche Körper selbst dämonisch ist und die Götter in diesem Körper gefangen sind. Diese Thesen Adurbads beinhalten indirekt, daß der Mensch Kampfplatz der dualistischen Mächte wird und jeder sich in diesem Kampf bewähren muß. Trotz der unterschiedlichen Menschenbilder und der daraus resultierenden Einstellung zur Welt bleibt dabei der Kampf ungleich; denn selbst der radikale Manichäismus greift zu einer Metapher, die die beiden Prinzipien ungleich bewertet; Severus von Antiochien zitiert Manichäer nämlich wie folgt: „Der Unterschied zwischen den beiden Prinzipien ist so groß wie der zwischen einem König und einem Schwein. Das eine lebt an seinem Ort wie in einem königlichen Palast, das andere wälzt sich wie ein Schwein im Schlamm, frißt und ergötzt sich an Fäulnis oder liegt zusammengerängt wie eine Schlange in ihrem Loch.“ Das Bild von König oder Schwein, aber auch die vorhin genannte Charakterisierung Ahremans mit seinem „Wissen jeweils erst im nachhinein“ sind Metaphern, die mehr über die jeweilige eigene Wahrnehmung der Wirklichkeit als über ontologische Gegensätze zwischen „Gut“ und „Böse“ auszusagen vermögen. Unbeschadet der religionshistorischen Genese der zoroastrischen bzw. manichäischen „Teilung der Welt“ neigt der Betrachter dieser Welt dazu, sich auf die Seite der Guten gegenüber ei-

nem dualistischen „Rest der Welt“ zu stellen. Die dualistische Teilung in „Wir“ und „Nicht-Wir“ oder in „Könige“ und „Schweine“ vermag zwar Mechanismen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu steuern, vermag aber nicht, den Ursprung des Bösen endgültig zu klären. Hier erfährt auch der Dualismus letztlich genauso seine Grenze wie ein Monotheismus, die dann problematisch wird, wenn der innermenschliche Kampf gegen *das Böse* historisiert wird zu einem Kampf gegen *die Bösen*.

Anmerkungen

¹ Gernot Wießner: Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte, in: Dietz Lange (Hg.): Religionen – Fundamentalismus Politik, Frankfurt 1996, 47-64, hier 55

² Für einen literaturgeschichtlichen Überblick zum Avesta siehe Manfred Hutter: Heilige Schriften des Zoroastrismus, in: Udo Tworuschka (Hg.): Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 131-143; Übersetzungen der Gathas bieten z.B.

Herman Lommel: Die Gathas des Zarathustra, Basel 1971 oder Helmut Humbach: The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts. 2 Bde., Heidelberg 1991

³ Daß die altavestischen Texte und somit Zarathustra selbst – einen Polytheismus zeigen, betont in neuerer Zeit zu Recht etwa Humbach 1991. Gherardo Gnoli: Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus, in: Bert G. Fragner u.a. (Hg.): Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies, Roma 1995, Seite 213-231 geht in seinem wichtigen Beitrag zum zoroastrischen Dualismus hingegen von einem Monotheismus aus, wodurch einige seiner Ergebnisse zu modifizieren sind.

⁴ Vgl. auch Werner Sundermann: How Zoroastrian is Mani's Dualism, in: Luigi Cirillo/Alois van Tongerlo (Hg.): Atti del terzo congresso internazionale di studi „Manicheismo e oriente cristiano antico“, Leuven 1995, 343-360, hier 348-350 (= Manichaeic Studies 3)

⁵ Einen repräsentativen Querschnitt an Übersetzungen manichäischer Texte bieten z.B. Alexander Böhlig/Jes P. Asmussen: Die Gnosis 3: Der Manichäismus, Zürich 1980; Hans-Joachim Klimkeit: Hymnen und Gebete der Religion des Lichts, Opladen 1989; Manfred Hutter: Manis kosmogonische Shabuhragantexte, Wiesbaden 1992

⁶ Walter B. Henning: Zoroaster, in: Bernfried Schlerath (Hg.): Zarathustra, Darmstadt 1970, 118-164, hat dies 160f für die Entstehung des zoroastrischen Dualismus formuliert.

⁷ Sundermann 1995, Seite 357-360

⁸ Vgl. Ludwig Koenen: How Dualistic is Mani's Dualism, in: Luigi Cirillo (Hg.): Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del secondo simposio internazionale, Cosenza 1990, Seite 1-34, hier Seite 24f.

