

Rustam, Raḥaš, Yazd und Sīmurǧ – Die Sage von Rustam und Sohrāb in der Version der Mandäer; Ein Beispiel für Akkulturation

Gabriele Dold-Ghadar¹



aus: V. Enderlein, W. Sundermann, Schāhnāme, Miniaturen und Texten der Berliner Handschrift von 1605, Leipzig/Weimar, 1988

1. Eberhard Karls Universität Tübingen, E-mail: GabrieleDold_Ghadar@yahoo.de

Das Phänomen der Akkulturation

Kultur, so Thomas F. Glick/Oriol Pi-Sunyer, umfasst nicht nur Kernelemente wie Ideologien, Philosophien, Wertsysteme und Religionen, sondern alle Fähigkeiten, Gewohnheiten und intellektuelle wie materielle Konstrukte eines Menschen in einer Gesellschaft–wobei Kultur niemals in einem dauerhaften Zustand verharre, sondern stets ein System mit multiplen *feed-backs* sei.

Melville Herskovits beschreibt Kultur als „*the man-made part of the environment*“² und Roger Keesing begreift sie als ein „*System von Wissen, Glauben und Meinen*“, das innerhalb der Möglichkeiten des menschlichen Gehirns Informationen verarbeite und „*interne Modelle der Realität*“ kreierte, welches Akteure innerhalb der Gesellschaft, in die sie hineingeboren werden, als unbewusstes Regelwerk anerkennen.³

Akkulturation definiert der Duden als Übernahme von Elementen einer fremden Kultur durch den Einzelnen oder eine Gruppe und kulturellen Anpassungsprozess.

In diesem Zusammenhang bedauert George M. Foster, dass es zwar viele Studien über akkulturierte Völker gebe, aber nur wenige über deren Akkulturation und führt aus, dass im Zuge selektiver Prozesse innerhalb einer non-formalen (also nicht von Gesetz wegen „verordneten“) Akkulturation eine Kontaktsituation neue Ideen und Dinge hervorbringen könne, die nicht Teil der vorher existierenden Kulturen waren.⁴ Auf die Mandäer bezogen liest sich das bei Kurt Rudolph wie folgt:

A survey of demonstrable Persian (Iranian or Zoroastrian) elements in the Mandaean religion clearly shows that the Mandaeans had, in the course of their history, diversely adapted to their greater surroundings without losing their identity.⁵

Die Erkenntnis, dass Akkulturation in ihrem weiteren Verlauf zu einer graduellen und relativ schmerzlosen Assimilation einer Gruppe an eine

2. Melville Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, 1966, S. 305, Gabriele Dold-Ghadar, *Pers-Andalus, Iranische Kulturdenkmäler in „al-Andalus al-aqṣā“*, Berlin, 2016, S. 169 ff.

3. Roger M. Keesing, *Theories of Culture*, *Annual Review of Anthropology*, 3, 1974, S. 73-97.

4. George M. Foster, *Culture and Conquest*, Chicago, 1960, S. 8.

5. Kurt Rudolph, *Mandaeans iii. Interaction with Iranian Religion*, *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, 2012, abgerufen 15.09.2020.

andere führen kann,⁶ unterstützt die Aussage Kurt Rudolphs, dem wir grundlegende Forschungsergebnisse und Übersetzungen aus dem mandäischen Schrifttum verdanken. Dies mag das Phänomen erklären, dass die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in das mesopotamische Kulturgebiet eingewanderte Gruppe der Mandäer eine uns aus dem *Shāhnāme* bekannte, von Friedrich Rückert nachgedichtete und 1838 erstmals veröffentlichte Legende nicht nur adaptiert, bzw. adoptiert, auf ihre Bedürfnisse zugeschnitten und insbesondere den Ausgang entsprechend modifiziert und inhaltlich abgewandelt hat, sondern die mandäische Sage darüberhinaus als einzig wahre begreift.

Tales are great travelers

Mit dem Motto „Tales are great travelers“ leitet Melville Herskovits seine Untersuchung gleichartiger, über die Welt verstreuter Geschichten und Gleichnisse ein.⁷ Sie sind aber nicht nur großartige Reisende, sondern, wie das Nachfolgende zeigt, auch brillante Verwandlungskünstler.

Sie kennen weder Grenzen noch ideologische oder religiöse Vorbehalte und begeistern durch ihre Dramatik und ihren moralisch-pädagogischen Lehrcharakter. Ihr Erfolg und ihre Popularität beruht auf ihrer Anpassungsfähigkeit und durch ihre traditionell mündliche Überlieferung erfahren sie nicht nur schnelle Verbreitung innerhalb zusammenhängender geographischer Gebiete, sondern auch mannigfaltige, dem Hörerkreis angepasste, maßgeschneiderte Variationen.

Diese individuellen Modifikationen führen uns aufs Neue deutlich vor Augen, dass Religion sich nicht von Kulturzugehörigkeit abkoppeln lässt. Trotz und vielleicht gerade wegen seiner religiösen Diversität ist ein Volk ein lebendiger, bunter Garten – und keine Monokultur. Und wie die verschiedenen Pflanzen in einem solchen „Paradeisos“ (av. pairi-daēza), fühlen sich Menschen jenseits ihrer Religionszugehörigkeit vornehmlich verbunden mit dem Boden, aus dem sie ihre Kraft ziehen, mit dem Kulturraum, in dem sie leben, mit dessen Geschichte und Geschichten. Jan Assmann versucht eine Definition:

Mythos ist eine fundierende Geschichte, [...] die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. [...] Völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität [...] gehört er ins kulturelle Gedächtnis

6. Thomas F. Glick/Oriol Pi-Sunyer, 1969, S. 138-141.

7. Herskovits, 1966, S. 269.

des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft. Die Beispiele haben gezeigt, dass der kulturellen Erinnerung etwas Sakrales anhaftet.⁸

In der Einleitung zu seinen Orientalischen Königsgeschichten charakterisiert Carl Friedrich Paul Ernst (1866-1933) im Zusammenhang mit Herodots Geschichtsschreibung auch geschichtliche Ereignisse als „Höheres als gewöhnliche Wirklichkeit“, in denen „die dichtende Kraft von Generationen und Völkern das Wesentliche, das Menschliche, der Vergangenheit abgebildet hat.“⁹

Dass mythologische Tradition Quentchen von „historischer Wahrheit“ enthält, macht sowohl Lady Ethel Stefania Drower als auch Edmondo Lupieri an der uns noch fragmentarisch erhaltenen *Haran-Gawaiitha*¹⁰-Legende fest, eine mandäische Weltgeschichte von den mythischen Anfängen bis zu ihrem apokalyptischen Ende.¹¹

Jürgen Ehlers erinnert daran, dass sich das in der iranischen Bevölkerung vorhandene Wissen über die eigene Geschichte bis in die Moderne hinein größtenteils aus dem *Shāhnāme* speiste und „in später sasanidischer Zeit, also im 6. oder 7. Jh. n.Chr. eine erste offizielle Zusammenfassung der persischen Geschichte und Vorgeschichte bzw. der alten Mythologie“ entstand, „die als ein Teil der Vorgeschichte betrachtet wurde.“ Dieses *Khwadāy-nāmāg* (mp. *khwatāy-nāmāk*, „Buch der Könige“), ein uns nicht mehr erhaltenes mittelpersisches Epos, das, wie viele andere Pahlavī-Werke, im 8. Jh. ins Arabische und, nachdem das Original verloren gegangen war, ins Persische rückübersetzt wurde, habe als Überlieferer alten Kulturgutes und kostbare geschichtliche Quelle mit einer Fülle an Informationen über Sitten, Kunst und Gebräuche die persische Kultur bis auf den heutigen Tag beeinflusst.¹²

8. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1999, S. 52-53/84.

9. Einleitung von Carl Friedrich Paul Ernst zu: Herodot, *Orientalische Königsgeschichten*, Hamburg, o. J., S. 5.

10. „Diwan der großen Offenbarung“, legendärer Bericht über Ursprung und Geschichte der Mandäer.

11. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, Nachdruck New Jersey, 2002, S. 5-10, Edmondo Lupieri, *The Mandaean*, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 12.09.2020.

12. Jürgen Ehlers, *Schāhnāme, Die Rostam-Legenden*, Stuttgart, 2016, S. 382-384.

Dieser Umstand trifft auch auf die mandäische Historie und Genese zu, um die sich vielerlei Sagen und Legenden ranken. Kurt Rudolph sieht in den zahlreichen volkstümlichen Überlieferungen, die Lady Drower und Rudolf Macuch gesammelt und publiziert haben, „die gestalterische Phantasie und das Vermögen der Mandäer“ bestätigt, „aus der eigenen und benachbarten (bes. iranischen) Tradition in immer neuer Weise zu schöpfen.“ Und obwohl es „mit der Chronologie der mandäischen Literatur sehr im argen steht, da sie kaum zeitgeschichtliche Anspielungen aufweist“ lasse sich „durch eine innere stil- und motivgeschichtliche Analyse, die besonders die verschiedenen Lehrinhalte der Texte herausarbeite, sehr gut nachweisen, dass die mandäische Traditionsgeschichte einen langen Zeitraum umspanne, der mindestens in das 1. Jh. n. Chr. reiche.“¹³

Dies wird in den Lady Drower mündlich anvertrauten und in ihrem Werk über die Mandäer im Irak und Iran festgehaltenen überlieferten Legenden sehr deutlich: Nicht nur erfahren wir, wie die Mandäer, „deren daunenartiges, langes weißes Haar den gesamten Körper außer den Handinnenflächen überzog und auf diese Weise Kleidung entbehrlich machte“, den Berg der *Maddai*¹⁴ zusammen mit ihrem Ganzibrā¹⁵ für ein besseres Land weiter im Norden verließen,¹⁶ sondern auch eine mandäische Version der Rustam-und-Sohrāb-Sage:

Die Perser schrieben davon im *Shāhnāme*, aber ihre Geschichte ist nicht die wahre. Nur wir Šubba kennen die wahre Geschichte und haben sie vom Vater an den Sohn weitertradiert.

Diese kühne Behauptung scheint bei genauerer Betrachtung weder abwegig, noch entbehrt sie eines realen literaturgeschichtlichen Hintergrundes.

Das *Khwadāy-nāmag* gilt neben anachronistischem Sagengut aus dem Avesta¹⁷ als eine der Quellen für das wesentlich später verfasste *Shāhnāme* (Königsbuch) von Firdausī (940-1020). Ibn al-Muqaffa' brachte das

13. Kurt Rudolph, Die Mandäer, in: Die Gnosis, Vol. 3, Koptische und mandäische Quellen, Düsseldorf, Zürich, 1997, S. 178-179.

14. „Ṭūrā ḡMadai“ (pers. Keilschrift: māda), die alte Bezeichnung für Medien, wird heute von den Mandäern als „Ṭūrā ḡMandai“ interpretiert. Kurt Rudolph, Die Mandäer I, Göttingen, 1960, S. 134.

15. „Schatzmeister“, Titel mandäischer Lichtwesen und der Bischöfe, s. Rudolph, 1997, S. 201.

16. E. S. Drower, The Mandaean of Irak and Iran, Sage XII, S. 319.

17. Enderlein/Sundermann, 1988, S. 9, 84, Richard Nelson Frye, The Heritage of Persia, Costa Mesa, 1993, S. 246.

Khwadāy-nāmag ins Arabische, wodurch, so Theodor Nöldeke „die wichtigsten Gestalten der persischen Heroenzeit während des 8. Jahrhunderts Eingang in die arabische Litteratur fanden“¹⁸ und auch Rustam, der *Tahamtan*, als persischer Held etabliert war. Epischer – meist mündlich tradiert – Stoff aus Sistān¹⁹ wurde auch von Asadī Tūsī (-ca. 1072-73) verarbeitet, der angab, die Garšāsp-Abenteuer einem früheren Werk entnommen zu haben, das auch Ferdausīs *Shāhnāme* ergänzt hat. François de Blois hält es für möglich, dass Abū'l Mu'ayyad Balḥīs (10. Jh.) Prosawerk *Šāhnāma-ye bozorg* nicht nur hierfür die Quelle war, sondern auch für das anonyme *Tārīḫ-e Sīstān*, in dem das *Ketāb-e Garšāsp* Erwähnung findet.²⁰

Jaakko Hämeen-Anttila bietet eine breite Diskussion über die zeitliche und örtliche Einordnung des *Khwadāy-nāmag*, das Richard Payne als kontinuierlich weitererzählt und auf die Umstände lokaler Eliten zugeschnitten charakterisiert, sich seinerseits aus alten Sagen und archivierten Texten speiste und vermutlich aus der Regierungszeit von Khusraw Anūshīrwān (reg. 531–579) oder Khusraw Parwīz (reg. 590–628) stamme, in dem aber weder die Sistānis noch Rustam eine Rolle spielten. Man gehe überdies davon aus, dass es mehrere Werke dieses Titels gegeben habe, die oft in Details differierten. Material über Rustam und seine Söhne Farāmarz und Sohrāb, die Helden aus Sistān, so Hämeen-Anttila, finden sich im ebenfalls von Ibn al-Muqaffa' ins Arabische übersetzte *Nuz'hatnāme* sowie im *Kitāb al-Sakīsarān* – vor allem aber im Repertoire parthischer Geschichtenerzähler.²¹

Zāl and Rustam aus dem Geschlecht der mythologischen Dynastie von Sām, dem Sohn von Narimān, Enkel von Garšāsp, Vater von Zāl und Großvater von Rustam, werden nicht im Avesta erwähnt. Ob sie aus einer anderen Quelle stammen, oder die Rostam-Sagen ursprünglich in den nicht mehr existenten Legendenzyklen des *Khwadāy-nāmag* in der späten Sāsānidenzeit inkorporiert waren, wie De Bruijn in Erwägung zieht, muss

18. Theodor Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, Berlin und Leipzig, 1920, S.14/15.

19. gem. Ehlers, 2016, S. 373/374 entspricht das zur Partherzeit von den Saken (aus dem Norden zugewanderte Skythen) bewohnte, auch Sagastān oder Nīmrūz genannte Gebiet „Zāvolestān“ dem mystischen Stammland Sāms, dessen Familie, wie auch die von Zāl dort als Unterkönige herrschten.

20. François de Blois, *Garšāsp-Nāma*, G. Lazard, Abū'l-Mo'ayyad Balḥī, beides in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 02.10.2020.

21. Jaakko Hämeen-Anttila, *Khwadāy-nāmag The Middle Persian Book of Kings*, Leiden/Boston, 2018, S. 138, 223-232.

dahingestellt bleiben.²² Jaakko Hämeen-Anttila mutmaßt bezüglich des Kitāb as-Sakīsarān,²³ die Figur „Rustam“ könnte angelehnt sein an den Partherkönig Gondophares (20-46 n.Chr.), dem Herrscher von Sakastān (Sagistān/Sīstān) mit der Hauptstadt Zābul.²⁴ Andere Spekulationen kreisen um eine Vermischung von Rustam und Garšāsp/Kərəsāspa.

Jürgen Ehlers vermutet, dass der Rustam-Zyklus samt dem im Avesta überlieferten Riesenvogel Šimurǧ und Rustams Pferd Raḥš einem eigenständigen Legendenkreis aus Sīstān entstamme, wobei Rustam, ein „Sagzī“ (Saker),²⁵ und dessen Vorfahren als Könige über Sīstān figurieren. Dem liege möglicherweise eine parthische Tradition zugrunde, die mit der Gründung eines skythischen Königreichs im iranischen Osten während des ersten nachchristlichen Jahrhunderts im Zusammenhang stehe. Šimurǧ (*saēna*, skr. *śyēnā*, mp. *sēn murw*), gemäß F. C. de Blois möglicherweise ursprünglich ein alter arischer Gott aus vorzoroastrischer Zeit, stelle dabei bereits im Avesta einen Vogel dar, dessen Federn heilende Kräfte haben. Ehlers erinnert daran, dass der Wundervogel aus der iranischen Mythologie, der im *Shāhnāme* dreimal als Beschützer auftritt, indem er den vom Vater ausgesetzten Zāl rettet und bei Rustams Geburt und im Kampf gegen Esfandiyār hilft, mit dem arabischen „Phönix“ ‘*anqā*’ und dem *Garuḍa* aus der hinduistischen Mythologie konnotiert, der im *Panchatantra* ebenfalls als Vogel-Gott figuriert.²⁶

Richard Payne führt in diesem Kontext aus, dass die Mechanismen iranischen Imperialismus‘ bei Hunnen und Türken, die sich in einer iranischen Art präsentierten, eine Fortsetzung erfahren habe. Dieser

22. JTP de Bruijn, Rustam in the Iranian legend, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 30.09.2020.

23. Jaakko Hämeen-Anttila, 2018, S. 138.

24. Maryam Musharraf, Love and Chivalry in Persian Old Stories, Tehran, 2017.

25. *Sagzī* ist der pejorative Name für Rustam. Ehlers, 2016, S. 373/374.

26. Ehlers, 2016, S. 388-389, 399, 403, F. C. de Blois, Šimurǧh, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 30.09.2020.

Vogel steht in der Mystik als Metapher für Seele. Das Gleichnis der Vögel beschreibt die Erfahrung der Identität der Einzelseele mit dem göttlichen Wesen (Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt, 1995, S. 434). In ‘Attārs Vogelgesprächen machen sich Tausende von Vögeln unter der Führung des Wiedehopfs auf, um ihren sagenhaften König Šimurǧ zu suchen und, nachdem sie sieben Täler der Suche durchquert haben (Liebe, Wissen, Loslösung, Einigkeit, Verwirrung und Zurückhaltung des Selbsts), erreichen lediglich dreißig von ihnen das Ziel und realisieren durch den Blick in einen Spiegel, dass sie selbst Šimurǧ (pers.: dreißig Vögel) sind.

iranische mythologisch-historische Rahmen wiederum habe der daraus resultierenden politischen Kultur seine Sprache der Legitimation und Repräsentation gegeben. So hätten iranische und sogdische Autoren auf denselben „Speicher von Legenden“ mit einem „gemeinsamen Set von Figuren und Formeln“ zugegriffen, die mündlich und schriftlich umliefen, um die Gegenwart durch die mystische Vergangenheit zu präsentieren und damit politischen Akteuren und deren Aktionen Legitimation zu verleihen. Insbesondere Rustam als „Produkt der Vereinigung eines iranischen Helden mit der Tochter eines paganen Herrschers“, der die Lücke zwischen Iran und Zentralasien überbrückt und deren politische Kulturen und die sie unterscheidenden Merkmale in die mythisch-historische Vergangenheit projiziert habe, komme in mythischen Geschichten des Ostens und Texten der Hunnen eine der im *Shāhnāme* vergleichbare wichtige Position zu. Dass man bei Rustam mit einer „hybriden“ Heldenfigur rechnen müsse, sieht er nicht nur in den Heldentaten Rustams gegen die Hunnen (mp. *xyōn*) in einem fragmentarisch erhaltenen sogdischen Text bestätigt, sondern auch in den Wandmalereien von Pandschakent, einer der westlichsten sogdischen Städte im Nordwesten Tadschikistans, die ihn als „hephtalitischen Helden“ darstellen.²⁷

Lady Drower - another great traveler

Mit dem (obschon als despektierlich zu wertenden) Satz „Die Phantasie der mandäischen Erzähler kennt keine Grenzen“²⁸ trifft Rudolf Macuch doch gleichsam den Nerv dieses Aufsatzes.

Wie die uns überlieferte Tragödie von Rustam und Sohrāb – es ist die Sage XIV aus dem Korpus der sogenannten „Rostam-Legenden“ innerhalb der Heldensagen im *Shāhnāme* – in der mandäischen Gemeinschaft rezipiert (und verändert) wurde, hat Lady Drower in ihrem Werk über die Mandäer im Irak und Iran festgehalten.

Ethel Stefana Drower (1879–1972), die 1923 erstmals mit Mandäern im Irak in Kontakt kam, schrieb 1937 über die Mandäergemeinschaften im Irak und Iran und begann Ihre Übersetzungsarbeit. Danach betrieb sie

27. Payne, 2016, S. 16, 28, 29, 32, Grenet, 2002, S. 218-219 in: *Regional Interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephtalite Periods*, in: *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, 2002.

28. Rudolf Macuch, *Zur Frühgeschichte der Mandäer*, in: *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 9, Leipzig, 1965, S. 655.

jahrzehntelange Feldforschung im Südirak und brach durch die Veröffentlichung vieler Photos und der Beschreibung des mandäischen Alltags und religiösen Brauchtums mit den Traditionen wissenschaftlicher Konventionen.

Nicht immer fand sie offene Türen – Ressentiments entsprangen der Furcht der Mandäer, Interna ihrer Religion Fremden gegenüber preiszugeben, weshalb sie sich aus Vorsicht mittels einer *reservatio mentalis*, wie sie auch Juden und Schiiten (*taqīya*) praktizieren, tarnten.

Lady Drower, die bis in ihre Achtziger wissenschaftlich aktiv war, verfügte bereits vor ihrer Zeit im Irak über ein Renommee als Autorin und bemächtigte sich autodidakt der mandäischen Sprache. Gleichzeitig gilt sie als bedeutendste Kollektorin mandäischer Manuskripte, bei deren Beschaffung ihr hauptsächlich der mandäische Priester Sheikh Neḡm behilflich war, ohne den es wohl die Drower Collection in der Bodleian Library nicht gäbe. Er informierte sie über Texte, die – vorwiegend aus dem Iran – käuflich zu erstehen waren, deren Preise und Zustand und führte die Verhandlungen.



Der erste mandäische Text, den sie übersetzte und 1949 veröffentlichte, das *Sfar Malwašia: The Book of the Zodiac* (Buch der Astrologie), gilt gleichzeitig als geschichtliche Quelle. Ab 1959 publizierte sie neben esoterisch exegetischer Literatur ihre englische Übersetzung des Korpus' mandäischer Liturgien (*Qulastā*) und rituelle Kommentare, unter denen *Alf Trisar Šūialê* („1012 Fragen“) die umfassendsten und komplexesten innerhalb eines Textkompendiums darstellen.²⁹

Zusammen mit Rudolf Macuch verfasste sie in jahrzehntelanger Arbeit ein mandäisches Wörterbuch, das 1963 erschien und beide mit Erstaunen feststellen ließ, dass gesprochenes Mandäisch noch in den 1953er Jahren in Hūsistān lebendig war.

29. Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean, Ancient Texts and Modern People*, New York, 2002, S. 12 ff.

Der ihr in enger Freundschaft verbundene Silberschmid Hirmiz (Hormizd) bar Anhar entstammte einer Priesterfamilie – schon sein Großvater war *ganzibrā* und stand in hohem Ansehen ob seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit – und versorgte sie während ihrer Jahre im Irak mit mündlich überlieferten Sagen, die ihm vom Vater zugeflossen waren, mit Wissen über Brauchtum, Folklore, Magie, aber auch mit kurzweiligem Klatsch und Tratsch.

Mit seinem schönen grauen Bart und seinem attraktiven Lächeln, so charakterisiert sie ihn wertschätzend in ihrem Vorwort zu ihrem Buch „The Mandaeans of Iraq and Iran“ und dem Kapitel mit den Legenden, sei der kluge Handwerker gleichzeitig Mystiker und Visionär, Poet und Naturliebhaber, obwohl er nie eine Schule besucht habe und weder schreiben noch lesen könne.³⁰

Mandäische Version der Shāhnāme-Sage XIV von Rustam und Sohrāb

Wenn plötzlich ein scharfer Windstoß kommt und die noch unreife Orange in den Staub wirft, würden wir ihn dann wohl tyrannisch nennen oder etwa gerecht? Würden wir etwa sagen, er sei tüchtig und tugendhaft, oder hätte er für uns keinen Anstand? Wenn der Tod recht und billig ist, was ist dann Ungerechtigkeit? Was ist dann der ganze Lärm und all das Geschrei um Gerechtigkeit? Dein Verstand kann dieses Geheimnis nicht erfassen, und kein Weg führt dich hinter diesen Schleier. Jeder kommt an das Tor der Gier nach dem Wissen über den Tod, doch dieses Tor öffnet sich niemandem. Vielleicht bringt dich der Tod zu einem besseren Ort, indem du im Jenseits Ruhe findest.³¹

Der Abschnitt, der Jürgen Ehlers Übersetzung der Legende von Rustam und Sohrāb vorangestellt ist, kreist um die Kernbegriffe „Leben“ und „Tod“, die in der mandäischen Version in einen gänzlich anderen Bezug zu Gerechtigkeit, Vergeltung, oder Bestimmung gesetzt sind. Lady Drower hat sie – innerhalb einer Sammlung von Geschichten aus dem bis dato lediglich mündlich umlaufenden Sagengut – textualisiert:

30. Drower, 2002, S. viii, 249-250.

31. Ehlers, 2016, S. 109.

Rustam³², von dessen Kraft und Ruhm Ihr gehört habt, stammte aus Afghanistan. Eines Tages wagte er sich mit seinem Pferd bis nach Turkestan. Weil er die Jagd liebte, jagte er Gazellen, zahmür, Vögel und anderes Wild und lebte von dem, was er jagte. Es wehte ein laues Windchen, die Luft war angefüllt vom Duft wilder Blumen. Sein Pferd Raḥaš³³ war intelligent und verstand seinen Herren so gut, dass er selbst seinem leisesten Befehl gehorchte und ihn innig liebte. Rustam nahm das Zaumzeug von seinem Kopf und sagte (eines Tages) zu ihm:

Geh und friss! Das Gras und die Kräuter sind hier gesund und ich will schlafen.

Weil die Luft süß war und Raḥaš graste, schlief Rustam ein. Als er aus seinem Schlaf erwachte, rief er sein Pferd, aber das Pferd kam nicht und obwohl er es suchte, fand er es nicht, weil das Tier gestohlen worden war. Es schnürte ihm das Herz zu und sein Geist war beunruhigt, weil er Raḥaš, der kein normales Pferd war, so liebte. Er war das Fohlen eines Meeres-Hengstes, der aus dem Meer aufgestiegen war und einer Stute, die nahe dem Ufer festgebunden war, und die er gedeckt hatte. Kein Pferd trug Rustam so gut wie Raḥaš. Rustam ging zum König von Turkestan und sagte zu ihm: „Wenn Du mir mein Pferd nicht zurückgibst, das Deine Leute von mir weglockten, werde ich Dich und Deine Soldaten töten“. Rustam wusste, dass die Menschen von Turkestan die Sprache der Pferde verstehen – und tatsächlich hatten sie Raḥaš mit lieblichen Worten gelockt und ihm süßes Wasser und fettes Gras versprochen. Der König von Turkestan sprach anständig mit ihm, weil er wusste, dass Rustam sehr stark war und sagte zu ihm: „Sei unser Gast, trink und ruh Dich aus! Mit Gottes Hilfe wird Dein Pferd gefunden werden.“

Rustam trat ein, setzte sich und trank den Wein, den sie ihm anboten. Danach gaben sie ihm Speise und einen Raum, in dem er alleine schlafen konnte. Dann sagten sie zu ihm: „Dein Pferd wurde von den Leuten von Sistān gestohlen!“

Rustam verließ sie daraufhin, machte sich auf nach Sistān, um sein Pferd dort zu suchen, aber die Leute dort sagten zu ihm: „Sei nicht

32. Anm. Drower, 2002, S. 384, Fn 1: Rustam, ein Held des Sonnentyps, entspricht Samson, Gilgamesh, einem frühen König von Uruk, Herakles und St. Georg und Raḥaš ist vermutlich das Pferd des Sonnenwagens.

33. رخس ,np. rot, blutrot, fuchsrot, glücklich, Glanz, Blitzen, Funkeln; راکش , rākšā, mand. Hengst, Ross, E. S. Drower/R. Macuch, A Mandaic Dictionary, Oxford, <https://www.slideshare.net/hossamhisham96/mandaic-dictionary>.

zornig mit uns – Dein Pferd ist nicht bei uns. Der König von Chīn hat es.“

Daraufhin zog Rustam nach Chīn und kam an das Schloss des dortigen Königs. Vor dem Schloss befand sich ein Brunnen, den man „Perlenbrunnen“ nannte. Eine Brise wehte süß und Bäume und Blumen wuchsen neben dem Brunnen, der die Brise beduftete. Er legte sich nieder und schlief neben dem Wasserbecken, das nahe an dem Weg lag, der zum Schloss führte. Die Tochter des Königs von Chīn war eine Sandgöttin (‘arafat tidrab raml) und las Omen im Sand und sah darin geschrieben, dass sie keinem anderen Mann gehören solle als Rustam – dem Einzigen unter den Männern. Sie hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, täglich zu dem Perlenbrunnen hinunterzusteigen, um darin zu baden und so ging sie auch an diesem Tag. Sie zog ihre Kleider aus, ging nackt zum Wasser hinunter und wusch sich. Da wurde sie gewahr, dass sie jemand aus den Blumen heraus beobachtete, woraufhin sie schnell ihr Haar löste, damit es wie ein Umhang (‘abāyah) um sie fiel. Sie dachte sich, dass es Rustam sein müsse, weil sie im Herzen seine Augen erkannte. Sie ging auf ihn zu, begrüßte ihn und sagte: „Suchst Du Raḥaš?“ Er fragte sie: „Wie hast Du das erraten?“ Sie antwortete: „Du bist Rustam, ich weiß es.“ Das Mädchen war jung und süß und hatte viele Verehrer mit den Worten: „Ich will nur Rustam zum Manne nehmen“ zurückgestoßen. Nun sagte sie zu Rustam: „Wenn Du mich nimmst, kann ich Raḥaš für Dich finden und ihn Dir bringen!“

Er sah sie an und liebte sie und sagte: „Ich will Dich nehmen – ich bin in Wirklichkeit froh, das zu tun!“ Sie sagte zu ihm: „Komm! Du musst meines Vaters Gast sein!“ Und so führte sie ihn zu ihrem Vater, der Rustam höflich grüßte und sagte: „Friede sei mit Dir!“ Rustam antwortete: „Mit Dir der Friede!“ Danach sagte der König von Chīn auf Pehlawāni zu ihm: „Willkommen! Ich bin entzückt, Rustam zu Gast zu haben!“ Rustam fragte ihn nach seinem Pferd, weil er wusste, dass der König von Chīn es den Leuten von Sīstān abgekauft hatte, die es gestohlen hatten.

Der König verneinte und sagte: „Dein Pferd ist nicht bei uns.“ Daraufhin war Rustam erzürnt und sagte: „Ich bin sicher, dass mein Pferd bei Euch ist und wenn Ihr nicht von ihm ablasst, werde ich Euch und Eure Krieger schlachten.“

Der König sprach zu sich selbst: „Wir müssen eine List anwenden“ und zu Rustam: „Wir werden nach dem Pferd sehen: Wir werden fragen, wo es ist. Sei nicht ärgerlich. Du bist unser Gast und wir wollen, dass Du Dich wohl fühlst. Ich werde versuchen, Dein Pferd zu finden und, wenn Gott will, wird es gefunden werden.“ So blieb Rustam drei Tage bei ihnen, ging danach zum König und sagte: „Ich liebe Deine Tochter! Gib sie mir zur Frau!“ Der König antwortete:

„Sehr gerne – denn es gibt keinen besseren Mann auf der Welt als Dich! Und meine Tochter sehnt sich schon lange nach Dir.“

Der König von Chīn war's zufrieden und Rustam und das Mädchen waren glücklich.

Sie riefen einen 'alim und setzten einen Ehevertrag auf und die Hochzeitsfeierlichkeiten dauerten sieben Tage lang. Gäste wurden unterhalten und die Nacht zum Tag gemacht, weil Lichter alle Räume erhellten. Dann fragte Rustam seine Braut: „Wo ist mein Pferd?“ Sie antwortete: „Ängstige Dich nicht: Ich habe es!“ Die Prinzessin hatte eine Stute und just als sie Rustam sah und sich in ihn verliebte, sah auch die Stute Raḥaš und verliebte sich in den Hengst. Nun hatte die Stute ein Fohlen von Raḥaš und die Prinzessin musste ihrem Ehemann Hengst und Fohlen zeigen. Als das Pferd seinen Herren sah, galoppierte es auf ihn zu und legte seine Nase auf seine Schulter und Rustam küsste sein Pferd und liebte es, weil er es sehr liebte.

Rustam hatte Kenntnis von der Sonne, die sie Yazdān Pāk³⁴ oder Hūr nannten und er war der Herr, den sie anbeteten. Rustam hatte viel an geheimem Wissen und in unseren Geschichten steht, dass er, welche Kraft er sich auch immer von der Sonne erbat, je nach dem Stand der Sonne erhielt. Vom Morgen bis Mittag war seine Kraft gewaltig, aber am Nachmittag nahm seine Kraft ab. Vor der Zeit, von der ich Euch erzähle, war Rustam in der Wildnis in den Bergen und an Plätzen, wo es Goldminen gab und es war genau zu dieser Zeit, dass er sein Wissen erwarb. So groß war die Kraft, die Gott ihm gab, dass nicht einmal 2000 Kämpfer etwas gegen ihn auszurichten vermochten. Ja, die Pehlawān³⁵ waren weise, aber er war weiser als sie alle zusammen! Die Pehlawān waren Meister des Wissens, weil, wenn sie beteten, niemand fähig war, sie zu bezwingen durch die Kraft, die ihnen durch Yazdān Pāk verliehen war. Es kam sogar vor, dass es nicht einmal einem König oder Anführer, der hie oder da mit einer Armee kam, um gegen sie zu kämpfen, möglich war, sich ihm auch nur zu nähern durch diese Kraft. Wenn einer von unserem Volk tief in die geheimen Doktrinen eingedrungen ist, enthüllt er und enthüllt und enthüllt bis dī! er zur geheimsten Doktrin kommt – die ebenfalls ihnen gehörte. Aber wenn so ein Mensch mit Dir spricht – obwohl er Deine Fragen richtig beantwortet – wird er über dieses innere Wissen Stillschweigen bewahren. Er ist jemand, der nicht ausplaudert was er sieht. Wenn immer ich einen melka oder 'uṭra sehe, bin ich entzückt

34. Yazdān (Götter, Geister), pāk (rein, pur, heilig).

35. Die Bezeichnung bezieht sich auf die Parther. S.D.N. Mackenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971, S. 64: pahlawīg (p'hlwbyk', mp. phlw'nyg, np. pahlawānī), und ihr Land in Nordostiran (altpers.: parθawa, parth. parθaw, mp. pahlaw).

und spreche darüber, aber er sagt nichts über das, was er sieht. Er kennt seinen Weg und geht ihn.

Die Religion der Pehlawān und die unsrige folgten zu Beginn derselben Straße, aber wir entdeckten neues Licht und folgten ihm, während sie so weitermachten wie vorher. In unserer Religion darf geheimes Wissen nicht weitergegeben werden: Jeder muss es selbst erlangen. Gott öffnet einen Weg denjenigen, die ihn gehen können. Die meisten der Menschen auf dieser Welt haben weltliches Wissen, aber sie schlafen. Schlafen! Sie gehen wie im Schlaf, und die Erleuchteten wissen das. Aber wenn Gott einen Wahrheitssucher sieht, kann er ihn erwecken.

Rustam ging also zum König von Chīn und sagte: „Ich möchte meinen Vater und mein Volk sehen.“ Der König von Chīn antwortete: „Geh in Gottes Namen, aber lass Deine Frau bei mir, denn der Weg ist lang und schwierig. Wenn Euer Ehren wiederkehrt, will ich sie Dir zurückgeben.“

Rustam hatte einen Armreif mit talismanischen Gravuren, der mit wertvollen Steinen besetzt war. Nur er verstand diese geheimen Inschriften zwischen den Rubinen, Smaragden und Diamanten. Er gab ihn seiner Frau und sagte: „Wenn Du mir eine Tochter schenkst, so soll sie, wenn immer sie in Not kommt, ihn einem reichen Kaufmann zeigen. Er wird sie mit allem ausstatten, was sie wünscht, weil der Armreif so viel wert ist wie ein Königreich.“

Rustam zog los und ging zu seinem Volk zurück und ließ den Armreif bei seiner Frau. Sie war schwanger und als die Zeit ihrer Niederkunft nahte, brachte sie einen herrlichen Jungen zur Welt, der bereits im Alter von drei Jahren ältere Jungen im Ringkampf bezwingen konnte, weil er so stark war wie sein Vater. Mit sieben war er bereits ein so guter Reiter, dass ihn nicht einmal die Pehlawān übertreffen konnten und er ritt gerne in die Wüste hinaus.

Als er seine Mutter fragte: „Mutter, wo ist mein Vater? Wer ist er?“, wollte die ihm nicht sagen, dass Rustam, sein Vater, sie verließ und antwortete ihm: „Dein Großvater ist Dein Vater - liebt er Dich denn nicht zärtlich?“ und bat ihren Vater, dies den Jungen glauben zu lassen. Aber als der Bursche fünfzehn war, kam er zu ihr und zwang sie, ihm die Wahrheit zu sagen: „Du musst es mir nun sagen. Wer war mein Vater?“ Sie antwortete: „Die Wahrheit ist: Rustam von Afghanistan ist Dein Vater!“

Als er dies hörte, ging er zu seinem Großvater und bat ihn um eine Eskorte von 10.000 Soldaten, damit er ausziehen und seinen Vater finden könne. Er ritt auf dem Fohlen, das von Raḥaš mit der Stute seiner Mutter gezeugt wurde. Die Art seiner Geburt war folgende: Weil es so groß war, dass es seine Mutter nicht zur Welt bringen

konnte und sie fürchteten, sie würde sterben, kam ein Chirurg und öffnete den Bauch seiner Mutter.³⁶ So kam es auf die Welt und war dem Vatertier so ähnlich wie ein Portrait dem Original. Der Junge hatte einen alten Soldaten bei sich, der sich gut an Rustam erinnern konnte. Er verabschiedete sich von seinem Großvater und küsste ihn. Seine Mutter küsste ihn ebenfalls und weinte um ihn, weil sie ihn so zärtlich liebte. Der Junge umarmte sie und weinte auch, sagte aber: „Hab keine Angst! Ich werde zurückkommen!“

Aber die Mutter sagte: „Oh Yazd³⁷, ich kann nicht ertragen, Dich gehenzulassen, weil ich Dein Gesicht vor dem Morgen, vor dem Mittag und vor der Nacht sehen möchte.“

Der Bursche sagte: „Und ich möchte meinen Vater am Morgen, Mittag und Abend sehen und Dich ebenfalls. Ich möchte Euch beide zusammen haben, so dass wir immer glücklich sein können.“ Dann küsste er seine Mutter und ging mit den Worten: „Wenn Gott will, werde ich zurückkehren und meinen Vater mitbringen.“ Bevor er ging, legte sie ihm den Armreif an und sagte: „Wenn Dein Vater dies sieht, weiß er, dass Du sein Sohn bist.“ Rustam marschierte davon mit seiner Entourage, den 10.000 Reitern. Wenn immer sie in ein Land kamen, erbot ihm der dort regierende Sultan seine Gefolgschaft und wurde sein Untertan. Dann zogen sie weiter und nahmen Soldaten des einen Landes mit in das nächste. Auf diese Weise wurde seine Armee immer größer und jedes Land, durch das er kam, war ihm untertan und er der Lehensherr. Drei Jahre lang war der Grünschnabel mit seiner Armee unterwegs, eroberte und kämpfte. Niemand konnte ihrer Stärke widerstehen. Zuletzt kamen sie an die Grenze von Īrān. Der Jugendliche schickte zum Shah und sagte: „Gib mir Deine Gefolgschaft, werde mein Vassal – oder ich kämpfe gegen Dich.“ Der Shah von Īrān wusste, dass Yazd und seine Armee aus dem Lande Chīn kamen und die Länder erobert hatte, die sie passierten und dass alle Könige dieser Länder seine Vasallen geworden waren. Der Shah aber konnte nicht einfach auf Grund einer Frage sein Land aufgeben und bereitete sich auf einen Kampf vor. Es gab eine gewaltige Schlacht und die Pehlawān – Tausende zugleich in einer Schlacht – stellten sich dem fremden Heer. Der Shah, der Sultan von Īrān, schickte dann nach Rustam, weil er befürchtete, dass Yazd sich durchsetzen könnte und nach seinem Thron greifen. Am Morgen kam Rustam auf seinem Pferd zum Shah galoppiert und der Shah sagte zu ihm: „Du musst mit diesem Prinzen kämpfen und ihn davon abhalten, mich zu entthronen.“ Rustam wartete bis zur Nacht und tarnte sich als darwīš

36. Über eine vergleichbare Sektio berichtet das *Shāhnāme*, mit der auf Anraten Šimurgs Rūdābe von Rustam entbunden wurde.

37. Die Mandäer gehen davon aus, dass es sich bei Sohrāb aus dem *Shāhnāme* um einen Sohn Rustams mit einer anderen Frau handelte. (Drower, Fn 5, S. 384).

(das Gewand, das er trug, war weiß und wie unser *rasta*³⁸) und bat Yazdān Pāk, ihn unsichtbar zu machen, damit er unerkannt in das Lager gelangen könne. So geschah es und er ging durch das Lager, ohne dass ihn auch nur einer der tausend Soldaten bemerkte. Es war Vollmond und hell. Vier Reihen Soldaten standen vor Yazds Zelt Wache und an den vier Granatäpfeln (die vier Knöpfe der Zeltpfosten) von Yazds Pavillon waren vier Wachen postiert. Rustam ging an allen vorbei und obwohl sie Fußschritte gehört und Ausschau gehalten hatten, hatten sie doch niemanden gesehen, weil Rustam durch die Macht von Yazdān Pāk unsichtbar war.

Rustam kletterte am Zeltseil hoch an die Spitze des Pavillons und schnitt mit seinem Dolch eine Öffnung hinein, sodass er ins Zeltinnere gelangen konnte. Das Zelt war durch den Glanz einer großen Perle erleuchtet, die bei Yazd lag, solange er schlief und diese war eine *durrah*³⁹, ein Geschenk, das Yazd von seinem Großvater, dem König von Chīn für seinen Großvater Zāl, den Vater von Rustam, mit sich führte. Dieser Zāl war ebenfalls kräftig und weise, da Rustams Leute sich alle durch Stärke und Weisheit auszeichneten. Sie lebten in der Wildnis und verachteten den Lärm und die Unruhe der Menschen und liebten es, süße Luft zu atmen und das Gesicht von Yazdān Pāk zu betrachten. Sie waren ein Volk des Wissens.

Als Rustam hinabgestiegen war und den Burschen betrachtete, bemerkte er, wie schön er war und begann ihn zu lieben. Sein Herz schlug heftig und er war tief bewegt durch das Gefühl der Zuneigung.

Der Junge schlief und seine erste Absicht war es, ihn aufzuwecken, ihn zu töten und zu gehen. Das war sein erster Gedanke. Aber als er ihn so schlafen sah dachte er, den Vollmond vor sich zu sehen und wurde verwirrt beim Anblick seiner Schönheit. Er sagte zu sich: „Ich kann diesen Pehlawāni nicht aus seinem Schlaf zerren, um ihn zu töten! Ich kann ihn nicht abschlachten!“ So stach er seinen Dolch in das Kissen, auf dem der Bursche schlief, als Zeichen dafür, dass er ihn hätte töten können, aber davon Abstand nahm. Danach verließ er ihn und ging hinaus.

Am Morgen wachte der Bursche auf und sah den Dolch neben sich im Kissen und den Riss im Zelt. Er rief seine Generäle und Offiziere und zeigte ihnen den Riss und den Dolch und sagte: „Kommt, seht her! Was ist das? Warum betrat jemand mein Zelt und tötete mich nicht?“

38. Die rituelle mandäische Kleidung. Sie besteht aus 5 Teilen, zu denen auch ein Gürtel (*himyāna*) gehört. Mit ihrem Weiß symbolisiert sie das Licht, mit dem die reine Seele überzogen ist.

39. Drower, Fn 6: Diese Perlenart ist strahlender als die *lu'lu'* und wurde in uralten Zeiten im Meer gefunden. Vermutlich ein Kristall (s. *durr-nağaf*).

Warum haben die Soldaten ihn nicht niedergemetzelt? Wie kann es sein, dass sie jemandem erlaubten, mein Zelt zu betreten?“

Sie befragten die Wachen: „Habt Ihr denn nichts gesehen? Saht Ihr niemanden?“ Sie antworteten: „Wir hörten ein Geräusch, als ob jemand vorbeigehe, schauten nach, aber sahen nichts.“ Der Prinz sagte zu seinen Beratern: „Was sagt Ihr dazu, oh Ihr wuzarā‘?“ Ein alter, weiser wazīr antwortete ihm: „Derjenige, der kam, muss ein Meister der Weisheit gewesen sein und befähigt, unsichtbar zu bleiben.“ Der Bursche war beunruhigt durch die merkwürdige Sache, die passiert war. Als er hinausging und zu den Zelten des Feindes sah, bemerkte er unter ihnen ein neues, grünes Zelt und erinnerte sich daran, dass seine Mutter ihm von dem grünen Pavillon seines Vaters erzählt hatte. Er bestieg sein Pferd und galoppierte hinauf zu dem Hügel, von wo er alle Zelte sehen konnte. Rustam legte abermals seine Verkleidung an und stieg auf sein Pferd und ritt, um zu sehen, wer der Reiter war, der ihn vom Hügel herab erspähte. Als er zu ihm hinaufkam, begrüßte der Bursche seinen Vater und sagte zu ihm: „Bist Du nicht Rustam?“

Rustams Herz schwang sich zu dem Jungen und er empfand eine große Zuneigung für ihn. Aber er antwortete: „Rustam! Es ist schwierig für Dich, ihn zu sehen! Ich bin ein darwīš!“

Der Junge sagte: „Wenn Du Rustam bist, bitte ich Dich, mir die Wahrheit zu sagen.“

Aber Rustam, weil er einen Hinterhalt befürchtete und wusste, dass man ihm nach dem Leben trachtete, verneinte, Rustam zu sein und je mehr er dies bestritt, desto tiefer wurde die Liebe zu dem Burschen und seine Augen verrieten ihn, weil aus ihnen Tränen flossen.

Der Soldat, der Rustam kannte, wurde gefangengenommen und zum Shah gebracht, dem er sagte, dass der Fremde, der die invadierende Armee anführte, Rustams Sohn sei. Als jener dies hörte, erschrak er und dachte: „Wenn Rustam und sein Sohn sich versöhnen, werden sie stärker sein als wir alle zusammen und mich entthronen. Wir sollten sie sich gegenseitig töten lassen!“ und er bat den alten Soldaten, Ruhe zu bewahren und kein Wort darüber zu verlieren von dem, was er gehört hatte.

Inzwischen schrie Rustam den Jungen an: „Ich bin nicht Rustam! Ich bin ein darwīš! Geh zurück zu deinen Leuten, denn wenn Rustam kommt, wird er Dich töten!“ Der Bursche, der in das noble Gesicht des darwīš blickte, konnte das nicht glauben und insistierte weiter: „Du bist Rustam! DU!“

Rustam sagte: „Glaub das niemals! Ich bin nicht Rustam! Wenn Du denkst, ich sage nicht die Wahrheit und wollte kämpfen, dann werden wir miteinander ringen!“ Der Bursche sagte: „Gut! Steig ab!“ Danach

wandten sich alle Blicke der Soldaten, des Shah und auch die von Zāl, der mit ihm war, den beiden zu. Die Armee des Burschen stand im Halbrund auf der einen Seite der Ebene und die des Shah auf der anderen, um dem Kampf zu folgen. Rustam und der Bursche stiegen ab und begannen den Ringkampf und jeder trachtete danach, seinen Gegner zu Boden zu werfen.

Zāl hatte in der vergangenen Nacht Rustam im Traum mit seinem abgeschnittenen rechten Arm gesehen. Die beiden begannen also zu ringen und zu kämpfen. Der Bursche war sehr stark, ergriff seinen Vater und warf ihn zu Boden. Dann zog er seinen Dolch, aber der Pehlawān, der dabeistand, sagte: „Nein, es ist nicht Sitte, beim ersten Niederwerfen zu töten! Der Verlierer muss drei Mal niedergeworfen werden!“

Als Rustam fiel, war Zāl, sein Vater, alarmiert und fürchtete, dass der Junge das Königreich erobern und an sich reißen würde. Aber der Herrscher von Irān lachte vor sich hin und sagte zu sich: „Wer außer Rustams Sohn könnte Rustam niedergeworfen haben?“ Er hielt jedoch Rat und hoffte, dass beide vernichtet würden.

Zāl sah, wie der Shah lächelte und fragte ihn: „Warum lächelst Du, wenn wir niedergeschlagen werden?“ Der Shah antwortete: „Ich lachte, weil Gott immer jemanden erschafft, der stärker ist als der Starke.“ Daraufhin ging Zāl zu Rustam und sagte: „Letzte Nacht hatte ich einen schlimmen Traum von Dir. Ich sah, dass Dein rechter Arm abgeschnitten war.“ Und er drängte ihn: „Entscheide für Dich. Sei auf der Hut!“ Rustam ging zu einem Brunnen, den man wie die anderen „Perlenbrunnen“ nannte, nahm seine Kleidung ab und wusch sie und reinigte auch sich selbst. Er stellte sich in nördliche Richtung und betete mit dem Gesicht nach rechts gewandt in die Richtung der Sonne, wo Šamiš und die zehn melki mit ihm den Tag regieren. Danach legte er seine frisch gewaschene rasta an und betete zu Melka Zīwā⁴⁰ und Yazdān Pāk. Yazdān Pāk ist der Pahlawi-Name für Šamiš, den die Pehlawāni nach der alten Sitte der Šubba verehrten.

Rustam betete Folgendes: „Gib mir Kraft von Dir, um diesen Burschen niederzuwerfen!“ Denn diejenigen, die wissen, erhalten solche Stärke von der Sonne, dass sie sogar durch Erde waten können, als wäre es Wasser.

Der Bursche sagte zu denen, die um ihn waren: „Warum schicken sie nicht Rustam gegen mich? Warum schicken mir die Pehlawān nicht Rustam, den Helden, damit ich mit ihm ringen kann?“

Der Shah der Iraner lachte abermals und diejenigen um den Jungen sagten: „Lachst Du über uns?“ Der Shah erwiderte: „Ihr könnt diesen

40. Rudolph, 1997, S. 201, Zīwā: „Glanz“, Beiname vieler Lichtwesen.

Mann nicht mehr niederwerfen, denn wenn er gebetet hat, ist er unbesiegbar und fähig, welche Tat auch immer umzusetzen.“

Rustam kehrte zum Kampf zurück und seine Brust war geschwollen und er schritt vertrauensvoll. Er sagte: „Sei froh zu kämpfen – lass uns ringen! Lass uns uns gegenseitig messen im Zweikampf.“

Danach stiegen sie hinab in die Ebene und trafen aufeinander. Der Vater erfasste den Sohn und schleuderte ihn mit einer solchen Macht zu Boden, dass sein Leib aufriss.“

Bis hierher folgt die mandäische Version derjenigen des *Shāhnāme*. Nun aber nimmt die Geschichte einen anderen Lauf: Sīmurǧ, der in der mandäischen Rezeption weibliche Wundervogel, wird nach der Offenbarung beider Kontrahenten und der Entlarvung der wahren Gesinnung von Kay Kā'ūs zum Retter.

Die Feder des Sīmurǧ

Inzwischen hatte Zāl, der durch seinen Traum beunruhigt war, damit begonnen, Zaubersprüche zu rezitieren und gab eine Feder des Sīmurǧ ins Feuer, damit er erscheine.

Nachdem der Junge von seinem Vater zu Boden geschleudert worden war, öffnete er die Augen und sagte: „Warum hast Du mich so schnell erlegt? Sagtest Du nicht, der Sieger müsse seinen Gegner drei Mal zu Boden werfen, bevor er ihn tötet? Warum dieser Schwindel? Hast Du keine Angst vor meinem Vater? Wenn er hört, wie Du mich getötet hast, wird er Dich töten, egal ob Du ein Vogel in der Luft oder tief in der Erde wärst. Er wird Dich finden, wo auch immer Du bist. Wo willst Du Dich vor ihm verstecken?“

Rustam sagte zu ihm: „Wer ist Dein Vater?“

Der Junge antwortete: „Mein Vater ist Rustam!“

Rustam erwiderte: „Dein Vater ist Rustam?“

Der Bursche gab zurück: „Ja, und dies ist sein Merkmal und Zeichen“ und zeigte ihm den Armreif.

Danach ergriff sein Vater einen großen Stein und schlug sich – verrückt vor Kummer – gegen den Kopf. Als Zāl dies sah, wunderte er sich: „Warum schlägt Rustam seinen Kopf?“ Und die Soldaten, die das beobachteten, waren verblüfft. Zāl wunderte sich über alle Maßen und fuhr fort, seine Zaubersprüche zu rezitieren. Er näherte sich Rustam, der ihn anschrte: „Ich habe meinen Sohn erschlagen!“

Zāl sagte: „Das also war es, was ich in meinem Traum sah! Aber der Shah hat eine Salbe, die alle Wunden heilt!“ Sie brachten also den

Burschen zum Shah und baten: „Gib uns etwas von Deiner Salbe!“ Der Shah, der ihnen nichts davon geben wollte, antwortete: „Es ist nichts davon übrig, ich habe keine!“

So flog Simurğ zu Zāl und sie sagte zu Rustam: „Was Rustam! Du hast Deinen Sohn getötet?“

Rustam schrie in seiner Verzweiflung ihr entgegen: „Ich bin Dein Bittsteller! Ich bin Dein Bittsteller! Finde mir ein Mittel, um meiner Tat zu entkommen!“ Simurğ hat die Gabe von Gott, Wunden heilen können, indem sie sie leckt. Genau wie Ayar, die reine, unverschmutzte Luft, von Gott kommt, kommt auch ihr Atem vom Atem des Lebens und so behielt ihr Atem die Seele des Jungen in dessen Körper. Die Kraft, die sie ihm gab, stammte vom Reich des Lichts und er kam zu sich und sagte zu ihr: „Ich sprach mit meinem Vater, aber er verleugnete sich! Zuerst überwältigte ich ihn, aber sie sagten, dies müsse drei Mal geschehen. Er ging weg, ich weiß nicht wohin, und als er zurückkehrte, warf er mich zu Boden und brach meinen Leib auf.“

Sie sagte zu ihm: „Der Geist Deines Vaters war umnachtet. Wie kam es, dass er Dich nicht erkannt hat?“ Der Bursche sagte: „Es war Gottes Wille.“ Simurğ sagte: „Fürchte Dich nicht! Ich werde Dich heilen und Du wirst so stark sein wie zuvor, aber Du darfst Dich nicht bekümmern oder ängstlich sein!“ Rustam sagte zu Simurğ: „Ich bin Dein Bittsteller! Töte mich, aber heile den Jungen!“ Und er hieß die Pehlawān, ihn zu töten. Simurğ sagte zu Yazd: „Fürchte Dich nicht. Du wirst geheilt werden, aber Rustam muss Dich ein ganzes Jahr lang auf seinem Kopf tragen. Jeden Sonntag werde ich kommen und Dir Kraft geben, damit Du ohne Essen leben kannst.“

Nach einer Stunde lag der Bursche da wie jemand, der schläft. Sein Blut arbeitete. (Sieh nur, welche Weisheit Simurğ von Gott hatte und welche Wunder sie vollbringen konnte.)

Während dieser Stunde konnte er sprechen und unterhielt sich mit seinem Großvater darüber, wie er hergekommen war: „Was wird nur meine Mutter denken! Denn als ich meinen Vater traf, war es lediglich zu dem Zweck, dass er mich so behandelte und sie war es, die mich hierherschickte. Von Chīn bis Īrān ist jede Nation in meiner Hand.“ Eine Stunde lang konnte er so sprechen, dann fiel er in einen tiefen Schlaf. Zāl weinte, aber der Junge konnte nicht mehr sprechen. Simurğ sagte zu ihm: „Weine nicht! Sei nicht furchtsam, der Junge wird sich nach einem Jahr erholt haben!“

Zāl sagte: „Von jetzt bis in einem Jahr ist es eine lange Zeit! Wie soll ich es aushalten, von ihm so eine lange Zeit getrennt zu sein?“ Rustam sagte zu seinem Vater: „Wenn Du so sprichst, werde ich mich töten! Es war Gottes Wille, dass es so gekommen ist, obwohl es hart war und

ich will ihn mit Freuden auf meinem Kopf tragen!“ Sie legten den Jungen in eine Kiste. Rustams Töchter kamen und küssten ihn und sagten: „Wir werden ihn vielleicht wohlbehalten in einem Jahr wiedersehen.“ Sīmurǧ tröstete sie und sagte: „Weint nicht!“ Denn Sīmurǧ ist ein Geist, nicht ein normaler Vogel und ihre Kraft kommt von Simat-Héi⁴¹, die mit Melka Ziwā ist.

Rustam setzte die Kiste auf seinen Kopf und sagte: „Ich werde ihn tragen, solange ich Kraft dazu habe – wenn es sein muss, auch länger als ein Jahr!“ Er legte seine rasta an und ging hinaus in die Wildnis – die Kiste auf seinem Kopf. Nachdem Sīmurǧ den Jungen überall abgeleckt hatte, flog sie weg und hieß Rustam, sie am Sonntag wieder zu treffen. Rustam zog weiter in die Wüste hinaus und trug den Jungen auf seinem Kopf. Er lebte von dem, was er unterwegs fand: von Johannisbrotbaum (Heuschrecken?), Honig, Früchten und Wurzeln.⁴² Sīmurǧ – hatte sie nicht gesagt, dass sie jeden Sonntag komme? – hielt ihr Versprechen. Es gibt eine Region nahe dem Kārūn-Fluss, die man at-Ṭīb⁴³ nennt. An diesem Ort, der einst den Nāsurai und Mandäern gehörte, gab es keine gefährlichen Tiere wie etwa Skorpione, Schlangen oder Moskitos. Die Luft dort ist rein und es liegt ein Zauber über dem Ort, der alle gefährlichen Kreaturen fernhält. Die Araber kennen ihn und ihre ‘ulamā’ sprechen voller Lob von diesem Heilort. Sein Name war früher nicht at-Ṭīb, sondern „Maṭa d’Nāsurai“. Bevor Sīmurǧ wegflog, hatte sie Rustam geheißsen, sie hier zu treffen, an diesem Ort, weil die Gebete und die Devotionen der Nāsurai diesen Ort rein gemacht und alle üblen Dinge und alle Kreaturen der Dunkelheit verbannt hatten. Er ging deshalb und sie kam und leckte den Jungen mit ihrer Zunge und gab ihm Kraft von Āyāt Hiwel Ziwā⁴⁴.

Rustam sah Sīmurǧ an und als sie sagte: „Fürchte Dich nicht! Er wird geheilt werden!“ wurde sein Herz leicht.

So verging ein Jahr und Sīmurǧ kam jeden Sonntag an diesen Platz, leckte den Jungen und gab ihm Kraft. Als nun das Ende dieses Jahres nahte, war Sīmurǧ sehr glücklich und freudvoll und Rustams Herz jubelte, als sie zu ihm sagte: „Heute wird Dein Sohn genau so gesund sein wie er vorher war und sogar noch besser.“ Sie kam und betete zu

41. Simat Hiia (oder Simt d-Hiia, „Schatz des Lebens“) ist ein weiblicher Geist des Lebens, die Mutter aller Geschöpfe, die Atem haben. Drower/Macuch, 1936, S. 327, Drower, 2002, S. 27.

42. Dieser Topos findet sich in vielen Religionen. Verbannung in die Wüste und Überleben durch Verzehr von wilden Kräutern soll Ordal oder Bestrafung auch bei den Essenern gewesen sein.

43. Der Haran-Gawaiṭa hat einen Hinweis auf eine Siedlung von Naṣurai in at-Ṭīb.

44. Hibil: Abel, Lichtbote, himmlischer Adamit; gem. Drower, 2002, S. 252 handelt es sich bei Hibil Ziwā um das göttliche Wesen, das der von ihm neben der Lichtwelt geschaffenen „dunklen, irdischen“ Welt am nächsten ist.

Gott mit ihren ausgebreiteten Flügeln. Sie betete zu den 'uṭri und den melki und zu Šamiš. Danach breitete sie ihre Flügel über dem Burschen aus und sah ihn an. Dī, dī, dī, dī! und ganz sanft bekam seine Seele Kraft.

Rustam schaute wie jemand in Trance, mit hochgestreckten Armen, froh, aber staunend.

Dī! Der Bursche erhielt seine Seele zurück und sein paḡra (irdischer Leib) begann, wieder zu funktionieren. Er war stärker als zuvor. Seine Augen begannen zu funkeln und zu schauen und er fing an, in das Gesicht von Simurḡ zu lächeln. Er nieste und setzte sich auf und mit diesem Niesen kehrte seine Seele vollständig in ihn zurück, weil, wenn jemand krank wird und seine Seele nur leicht an ihn gebunden ist, und er niest, kommt seine Seele zu ihm zurück.

Yazd setzte sich also auf und genau wie eine Schlange ihre Haut abstreift, warf er die seine ab und erschien darunter sauber und schön. Er stand auf und fiel vor Simurḡ nieder, küsste sie und sagte: „Ich bin Dir sehr dankbar, dass Du mich in dieser Welt behalten hast.“ Viele Leute hatten sich an jenem Tag versammelt, um dieses Wunder zu bestaunen und seit dieser Zeit wurde der Ort aṭ-Ṭīb genannt. Bis zum heutigen Tag heißt er so.

Rustam und Yazd gingen zu Zāl, der den Burschen ergriff und ihn umarmte und ihn fragte: „Geht es Dir gut?“ Und der Junge erwiderte: „Es geht mir gut!“

Ein ganzes Jahr lang war Jubel und entsprechend des allgemeinen Wunsches wurde der Bursche zum Shah erkoren und als Dankopfer für seine Genesung sieben Schätze den Armen gespendet. Die Nachrichten, dass Rustam seinen Sohn erschlagen hatte, erreichten schließlich auch die Mutter des Jungen. Sie war voll schwarzer Gedanken und nahm 100.000 Soldaten von ihrem Vater und zog mit ihnen bis zur Grenze von Rustams Land. Rustam erhielt die Kunde, dass sich eine Armee näherte, um das Königreich zu erobern. Er verkleidete sich als darwiš und ging eines frühen Morgens hinaus, um zu sehen, wer ihr Anführer sei.

Seine Frau trug einen Schleier, der sie komplett verhüllte – ausgenommen ihrer Augen, denn so war es Brauch – und sie saß auf ihrem Pferd. Er erkannte sie nicht, aber sobald sie ihn sah und in ihm trotz seiner Verkleidung ihren Mann erkannte, versuchte sie, mit einer Keule seinen Kopf zu treffen.

Rustam sagte zu ihr: „Schlägt ein Pehlawāni einen anderen ohne Ankündigung und ohne Grund? Es ist nicht damit getan!“

Sie erwiderte: „Ich habe Grund, Dich zu schlagen!“ und er bemerkte an ihrer Stimme, dass sie kein Mann war und sagte zu ihr: „Du bist

eine Frau und kein Pehlawāni und was ist der Grund, dass Du mich schlagen und töten willst?“

Sie begann zu weinen und konnte ihre Hand nicht weiter gegen ihn erheben, weil sie ihn sehr liebte.

Er brachte sein Pferd nah an sie heran und sie sagte: „Du hast Yazd getötet!“ Er antwortete: „Weine nicht! Er lebt! Er lebt und alles ist gut!“ Sie enthüllte ihr Gesicht und sagte: „Er ist tot: Wie kann es ihm gut gehen? Wo ist er?“

Die Pehlwanīya gingen, um Yazd zu bringen. Als sie zu ihm sagten: „Deine Mutter ist hier mit einer Armee und will Dich sehen“, galoppierte er eiligst zu ihr, weil er sich danach sehnte, sie zu sehen. Sie erkannte ihn schon von weitem und ritt ihm entgegen. Dann stiegen beide ab und stoben aufeinander zu. Sie zog ihn in ihre Arme und sie umarmten einander. Sie weinte: „Bist Du wirklich Yazd und kein Traum?“ Er antwortete: „Ich bin es höchstpersönlich und kein Traum.“ Daraufhin kam Zāl in einem Howdah auf einem Elefanten angeritten, woraufhin alle in den Howdah stiegen und zurückkehrten: Rustam, sein Sohn und alle anderen. Die Prinzessin küsste Zāls Hand und der alte Mann war entzückt von ihr. Alle waren glücklich, sehr glücklich – wie glücklich!⁴⁵

Gutes Denken, gutes Sprechen, gutes Tun – eine Synopse

Nicht nur die Namensabweichung von Rustams Sohn und der veränderte Schluss der mandäischen Version fallen ins Auge, sondern auch unterschiedliche Details im Kern.

Rustam, der große Kämpfer, der „die Welt mit Recht und Edelmut⁴⁶ bestückte, der Herr von Zābulistān, reitet im *Šāhnāme* in die Mark Ṭūrān⁴⁷, wo sich „sieben oder acht Türkenreuter“⁴⁸ seines mit übernatürlichen

45. Drower, 2002, *The Simurgh: the True History of Rustam and his Son*, S. 369-385, ins Deutsche übertragen durch die Verfasserin.

46. Prods Oktor Skjærvø, *dād o daheš*, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 25.08.2020.

47. Zur Definition des Gebietes s. C. E. Bosworth, Ṭūrān, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 02.10.2020: „[Land des] Tūr“, des Sohnes des 6. mythischen Urkönigs Fereydūn“, Richard Payne: *The Making of Turan. The Fall and Transformation of the Iranian East in Late Antiquity*, in: *Journal of Late Antiquity* 9, 2016, S. 4-41.

Ṭūrān wurde als Terminus in der Spätantike geläufig und beschreibt in der iranischen Epik ein „feindliches, nicht-iranisches Land“ jenseits von Khorasan und dem Oxus, weshalb es als Heimat der Türken und anderen nicht-iranischen Völkern gilt.

48. Friedrich Rückert, *Rostam und Suhrab, Eine Heldengeschichte in zwölf Büchern*, Stuttgart, 1846, Neuauflage erschienen im Hanse-Verlag, o. J., S. 5 ff.

Fähigkeiten ausgestatteten Pferdes Raḥš habhaft machen und er sich „an den sauren Gang“⁴⁹ macht und „betrübt im Herzen zur Türkenstadt Semengān“ zieht.⁵⁰ In der mandäischen Version ist „Rustam aus Afghanistan“ nach Turkestan unterwegs, wo der dortige König ihn zur Wiederauffindung seines Pferdes an „die Leute von Sīstān“ und den König von Chīn weiterverweist. Dessen Tochter, die ein Fohlen von „Raḥaš“ besitzt, verführt ihn am „Perlenbrunnen“ und verspricht ihm unter der Voraussetzung, dass er sie heirate, sein Pferd wiederzufinden. Im *Shāhnāme* legt sich Tahmīne, die Tochter des Königs von Semengān–ebenfalls mit dem Versprechen, seinen Raḥš wiederzubeschaffen–zu ihm und wird schwanger. Bei seinem Abschied zieht er „ein kostbares Gesprang“ ab und gibt es ihr mit der Anweisung, es entweder einer Tochter als Aussteuer zu verwahren oder einem Sohn als Erkennungszeichen anzulegen. In der mandäischen Version richtet sich die Bestimmung bezüglich des Armreifs mit talismanischen Inschriften, die nur Rustam versteht, lediglich an eine Tochter. Im *Shāhnāme* antwortet die Mutter wahrheitsgemäß auf die Frage des Sohnes nach dem Vater, woraufhin Sohrāb nicht nur den Armreif erhält, sondern auch vor Afrāsiyāb von Turān, dem Feind seines Vaters gewarnt und über den Vasallenstatus von Semengān aufgeklärt wird. Die mandäische Legende lässt die Mutter zunächst den Großvater als Vater angeben und erst nach einer zweiten Anfrage die Wahrheit offenbaren, woraufhin sich der Spross Rustams mit dem Fohlen, das von Raḥaš mit der Stute seiner Mutter gezeugt wurde, und das wegen seiner Größe durch einen Chirurgen entbunden worden war, auf die Suche nach seinem Vater macht.

Dem Zweikampf zwischen Vater und Sohn ist in der mandäischen Fassung ein Besuch Rustams im Zelt seines schlafenden Sohnes vorgeschaltet, während dessen er–durch einen Mantel der Unsichtbarkeit getarnt–große Zuneigung zu ihm entwickelt und mit seinem Dolch lediglich das Kissen zerschneidet, auf dem er liegt. Am anderen Tag macht sich der Sohn zum „grünen Pavillon“ auf, den ihm seine Mutter genannt hat, und stellt Rustam zur Rede. Obwohl der sich verleugnet, gewinnt er noch mehr Zuneigung zu ihm. Im nachfolgenden Kampf entgeht Rustam nur durch eine List dem sicheren Tod. Das *Shāhnāme* lässt Rustam danach den „Berggeist“⁵¹

49. Rückert, 1846, S. 7.

50. Nahe Aybak, der Hauptstadt der nordafghanischen Provinz Samangān, liegt die Ausgrabungsstätte des buddhistischen Klosterkomplexes *Taht-e Rostam* (4./5. Jh.), das in die Legende Eingang fand.

51. Rückert, 1846, S. 132.

um die Wiederherstellung seiner vollen Kraft für die nächste Kampfesrunde bitten. In der mandäischen Ausführung stellt er sich in nördliche Richtung und betet mit dem Gesicht nach rechts gewandt in Richtung der Sonne, wo Šamiš und die zehn Melki mit ihm den Tag regieren. Danach legt er seine frisch gewaschene *rasta* an und bittet *Melka Zīwā* und *Yazdān Pāk* um den Sieg, während sein Vater Zāl⁵² Zaubersprüche rezitiert und den (weiblichen) Wundervogel Sīmurǧ ruft, indem er eine Feder von ihm ins Feuer wirft.

Nachdem der Sohn unterliegt und sich Vater und Sohn erkennen, wird in beiden Versionen zu Kai Kā'ūs geschickt: Im *Shāhnāme* ist es ein Heiltrunk, in der mandäischen Fassung eine Heilsalbe, die der König nicht bereit ist, zu geben. Mit der Verzweiflung Rustams endet die Story im *Shāhnāme*. Hier aber beginnt die mandäische „Heilsgeschichte“ mit dem Wirken von Sīmurǧ, die die Wunden des Erschlagenen leckt und ihm Atem spendet, so dass er das Geschehene eine Stunde lang laut reflektieren kann, bevor er in einen tiefen Schlaf fällt. Am Ende des Jahres, in dem Rustam ihn in einer Kiste auf dem Kopf durch die Wüste getragen hat, betet Sīmurǧ mit ihren ausgebreiteten Flügeln zu Gott, zu den 'uṭri, den melki und zu Šamiš, woraufhin die Seele in den Jungen zurückkehrt, der sich wie eine Schlange häutet und dessen Körper sich dadurch verjüngt. Das „Happy-End“ wird mit der besänftigten Mutter Yazds vollkommen und mündet in ein großes Freudenfest.

Das Element der Tragödie bei Rustam und Sohrāb

Tragedy is a drama which shows a part of life of a great hero who has had a catastrophic life and death. [...] It must be said that these are the nature of a tragic art which occur to be a lesson for others.⁵³

Das Motiv der Sage vom Zweikampf zwischen Vater und Sohn ist nicht nur im iranischen Kulturkreis populär, wo indo-iranischer Stoff aus vorzoroastrischer Zeit seinen Weg ins *Shāhnāme* fand. Auch der irische Held Cú Chulainn tötet seinen Sohn Connla ohne ihn zu erkennen. Ob der

52. Zāl, der wegen seiner weißen Haare bereits kurz nach seiner Geburt von seinem Vater Sām abgelehnt und im Elburs-Gebirge ausgesetzt wurde, damit er dort sterbe, wurde der Legende nach dort ebenfalls von Sīmurǧ ernährt und zusammen mit dessen Jungen aufgezogen. Daraus folgte ein lebenslanges Versprechen Sīmurǧs an Zāl, zu Hilfe zu kommen, wenn er sie durch das Verbrennen eines ihrer Federn rufe. (Drower, 2002, S. 384-385).

53. Ebrahimi, M., Taheri, A., The Tragedy in the Story of Rostam and Sohrab in Ferdowsi's Shahnameh, Journal of History Culture and Art Research, 2017, Vol. 6 (1), S. 104.

Zweikampf zwischen Vater und Sohn im germanischen Hildebrandslied aus dem 9. Jh. ebenso tragisch endet wie das iranische Pendant im *Shāhnāme*, ist nicht überliefert.

Die Hauptaspekte der Tragik im *Shāhnāme* haben Mokhtar Ebrahimi und Abdollah Taheri herausgearbeitet. Tragik als Darstellung „ernster und wichtiger Handlungen“, die zur Katastrophe und üblicherweise zum Tod des Helden führen, sei auf das Phänomen der Macht und seiner Akteure zurückzuführen und brauche zwei Haupt-Protagonisten auf einer Bühne. In der uns vorliegenden Legende verkörpere Rustam dabei denjenigen, der seinen Willen anderen aufzwingt und Sohrāb den, der unter dessen Macht leide.⁵⁴

Unter der Regie von Schicksal und Vorsehung führen Hybris, Nichtbeachtung ethischer Werte, Fehlentscheidungen, Lügen, Intrigen, Täuschung und Interaktionen zwischen Ehre und Schmach im Krieg zwischen Gut und Böse zur Katastrophe.

Rustam scheint seine Worte an Sohrābs Mutter Tahmine bei der Übergabe des Armreifes vergessen zu haben:

Wenn dir das Schicksal eine Tochter bringt, dann nimm es, um es in ihre Locken zu flechten. Es soll für sie ein guter Stern und ein glückliches Omen sein. Wenn dir aber von Gott ein Sohn gegeben wird, binde ihm das Geschmeide um den Arm, so wie es sein Vater getragen hat. Unser Sohn wird Sāms Gestalt haben und die Eigenschaften der Hochherzigen besitzen. Er wird den stolzen Adler aus den Wolken herunterholen, und die Sonne wird nicht unfreundlich auf ihn scheinen.⁵⁵

Wenn aber einen Sohn dir die Gestirne reichen,
so bind ihm um den Arm, wie ich es trug, das Zeichen.
Des Vaters Zeichen sei an seinem Arm bewahrt,
und wachsen wird er selbst nach seines Vaters Art.
Gleich seiner Ahnen Stamm wird der aus Heldensamen
Erzeugte sein, es bleibt nicht ungenant sein Namen.
Ist er erwachsen, send ihn mir nach Iran zu!⁵⁶

Kognitive Dissonanz und Selbsttäuschung führen – bewusst oder unbewusst – zu einer aller Logik widersprechenden, scheinbar unausweichlichen, fatalen Fehleinschätzung der Realität.

54. Ebrahimi, Taheri, 2017, S. 97 ff.

55. Ehlers, 2016, S. 113, 114.

56. Rückert, 1846, S. 13.

Ich habe von der Tochter des Königs von Samangān einen Sohn, doch er ist noch klein. Noch weiß dieses mir so teure Kind nichts vom Kämpfen. Ich habe Gold und viele Edelsteine durch Boten zu seiner Mutter geschickt und bekam die Antwort, dass nicht mehr viel fehlte, bis dieses liebe Kind zu einem Manne herangewachsen wäre. Es hieß, er tränke schon Wein mit Lippen, die noch nach Milch röchen, und zweifellos würde er bald ein Krieger sein.⁵⁷

Aber auch Sohrāb hat – bewusst oder unbewusst – Anteil an dem tragischen Ende, indem er durch Unterlassung eine rechtzeitige Aufklärung verhindert.

Die Spange trug ich nicht am Arme: vor Verlust
Sie zu bewahren, trag ich hier sie auf der Brust.
Reiß das Gewand hier auf am Busen, das mich drückt,
Und sieh das Zeichen, das den Sohn von Rostem schmückt!⁵⁸

Überheblichkeit und Ignoranz machen sowohl Rustam als auch Sohrāb im *Shāhnāme* taub gegenüber Warnungen und blind für innere Wahrnehmungen oder äußere Zeichen, die Reflektion und eine Aufklärung ermöglicht und das drohende Unglück abwenden hätte können. Ihre von Vorurteilen getragenen Gedanken machen sie unsensibel für Menschen und Situationen. So nehmen im Widerstreit der Gedanken und Taten die Geschehnisse ihren Lauf und gereichen dem Zuschauer zum Lehrstück.

Schließlich wird das vermeintlich unabwendbare Schicksal für das eigene Versagen verantwortlich gemacht und das Geschehene akzeptiert: nach kläglicher Selbstverteidigung, unter Selbstmitleid, hilflos-klingenden Schuldzuweisungen an das Pferd Raḥš oder die „giftige“ Schmuckspange und einer pathetisch zur Schau gestellten Reue.

Das aus der griechischen Mythologie bekannte und in die Religionen eingeflossene Element der Tragödie, in der für gewöhnlich ein Held und sein unaufhaltsames Schicksal – zumeist sein gewaltsamer Tod – im Mittelpunkt steht und damit auch das der Passion, fehlt in der mandäischen Version ebenso wie die aus der Herodot'schen Geschichtsschreibung nicht wegzudenkende Strafe für Hybris, Ignoranz göttlicher Zeichen oder Versuchung der Götter.

Tränen, die gemäß der zoroastrischen Lehre der Seele die Überquerung der *Činvad*-Brücke erschwert bis verhindert, weil demjenigen, der im Leben

57. Ehlers, 2016, S. 127-128.

58. Rückert, 1846, S. 138.

„ungerechtfertigt gejammert und geweint“ und damit die Seelen der Verstorbenen im Jenseits erreicht hat, es, wie auch den Betrauten, unmöglich wird, den mit Tränen angefüllten Fluss zu überqueren, so dass er in den Abgrund stürzt,⁵⁹ sind auch nach mandäischer Vorstellung von Übel für den Verstorbenen. Weil sie zu einem Fluß werden, den der Verstorbene durchqueren muss, sind sie ebenso wie das Aschestreuen auf die Häupter, das Zerreißen der Kleider oder Ausreißen der Haare, die danach seine Füße umschlingen, gemäß den einschlägigen Vorschriften im Rechten Ginzā⁶⁰ sowie im Johannesbuch schlichtweg verboten.⁶¹

Wenn euch um die Seelen weh ist, die aus eurer Mitte scheiden, so löscht Unmut und Wehleid aus eurem Herzen und haltet Trauer und Klage fern von euren Pforten. Denn von Trauer und Klage werden Dämonen und Dews gebildet. Sie eilen den Seelen auf dem Wege voraus und bedrängen sie im Zöllnerhause. Wenn ihr nach ihnen verlangt und sie liebet, so verrichtet Fürbitte, Gebet und Lobpreis für sie, rezitieret Hymnen, leset Gebetsordnungen und veranstaltet Totenmessen, damit der große (Gott) voll Erbarmens mit ihnen werde. Glanz wird ihnen dann vorangehen, Licht ihnen nachfolgen. Boten des Lebens werden ihnen zur

Rechten, Engel des Lichtes zur Linken sein, und sie werden von den Wachthäusern und den siedenden Kesseln erlöst werden.⁶²

Meine Auserwählten! Liebet die Almosenspende und liebet den Sonntag, damit ihr (der Seele) eine Brücke über das Meer gelegt werde. Eine Brücke soll ihr über das Meer gelegt werden, an dessen Ufer tausend mal tausend stehen. Tausend mal tausend stehen an dessen Ufer, doch von tausend wird nur einer hinübergelassen. Von tausend wird einer hinübergelassen und von |zweitausend zwei. Sie lassen hinüber die Seelen, die eifrig und des Lichtortes würdig sind.⁶³

Und das Leben ist siegreich – „*Uhiia zakin*“

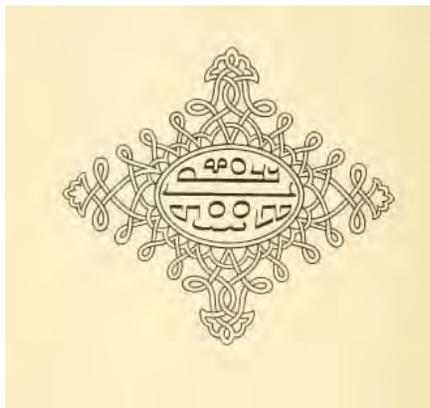
59. „Ardā Virāz Nāmag“ in der Übersetzung von Ph. Gignoux: *Le Livre d’Ardā Virāz*, Paris, 1984, S. 170 ff.

60. „Einen jeden, der über einen Toten weint, wird man in Wasserbäche stellen, wenn sie voll sind. [...] Wer sich die Haare um den Toten ausrauft, den wird man in den Berg, in den Finsterberg einschließen“, Mark Lidzbarski, *Ginzā (Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer)*, Göttingen, 1925, S. 19.

61. Drower, 2002, S. 180, Kurt Rudolph, 1997, S. 361.

62. Lidzbarski, *Rechter Ginzā (GR)*, 1925, S. 21.

63. Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, Vol. 1, Leipzig, o. J., ders., Vol. 2 (Übersetzung, Kommentar), Gießen, 1915, S. 102/103 enthält Psalmen (*draši*) von Johannes dem Täufer, Uranfänge, Diskurse von Shem/Šum, Erscheinung von *Anōš* (Enosh) in Jerusalem, Konversion von Miryai.



„Drasha d'Yahya“ - „Der Codex des Johannes“ aus: Lidzbarski, 1915, S. 303

An unzähligen Stellen des Rechten und Linken Ginzā⁶⁴ und am Ende jedes Kapitels im Johannesbuch liest man neben der Kurzform "*uhīia zakin*" auch die lange Schlussformel "*uhīia zakin uzakia gabra dasgia lka*" ("Und das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der bis hierher gelangt ist") oder "*mishtaiin uhīia zakin*" ("Herrlich und siegreich ist das Leben").⁶⁵ „Das Leben ist siegreich über alle Werke, in alle Ewigkeit, und siegreich ist Jāwar-Zīwā und seine Helfer, siegreich sind Hibil, Šitil und Anōš, und siegreich ist das Volk der Nāsōrāer, sowie die Priester und Mandāer, die an ihrem Namen und Zeichen festhielten, gepriesen sei das Leben, das Leben ist siegreich, und siegreich ist *Mandā dHaije*, sowie die seinen Namen lieben.“⁶⁶

Die der Lehre der Mandāer immanente Lebensfreude, deren „Blick zu intensiv auf das Jenseits gerichtet“ ist, „als daß sie den Ereignissen dieser Welt viel Aufmerksamkeit schenkten“,⁶⁷ wo sich ausschließlich Priester die Sorge um das Seelenheil angelegen sein lassen und die Laien gedanklich

64. Der Ginzā (Schatz) oder *sidrā rabbā*, das Heilige Buch der Mandāer, ist ein Codex, der vornehmlich die Themenkreise Kosmogonie, Genesis, Gebete und Legenden umfasst und dessen größerer rechter Teil eine Sammlung von meist belehrenden Traktaten mythologischen und kosmologischen Inhalts (Schöpfung, Beschreibung der Taufe von *Mandā dHaijē* im himmlischen *Yardna*, Legende von Adam, dessen und Evas Tod und die Geschichte seines Sohnes *Šitil*) enthält. Der linke Teil handelt ausschließlich von der Seele und ihrem Aufstieg in das Lichtreich und ist umgekehrt zum rechten Teil angeordnet.

(Rudolph, 1997, S. 176, Sabah Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaeen Holy Book the Ginza Rba*, Dissertation, London, 2013, S. 52 ff.).

65. Lidzbarski, 1915, Gabriele Mayer, *Das Johannesbuch der Mandāer*, Dissertation, Heidelberg, 1996, Kap. 18, S. 46.

66. Lidzbarski, *Linker Ginzā (GL)*, 1925, S. 268, 442.

67. Lidzbarski, 1925, S. X.

ganz in einem möglichst glücklichen Hier und Jetzt bleiben, schließt sowohl Passion als auch Askese, die sogar gemäß des Ginzā unter Strafe steht, aus.⁶⁸ Der starke Wille zum Weiterleben und der Wunsch nach glücklicher Harmonie vertragen sich nicht mit Entsagung oder gar Selbstaufgabe – erst recht nicht für den heldenhaften Sohn eines Heroen:

Die Uthras und Könige [...] kosten nicht den Geschmack des Todes, sie haben keinen bösen, trüben oder harten Tag, und kein Kummer ist in ihrer Seele. Für ihre Jahre gibt es keine Zahl, für ihr ganzes Leben kein Maß. Sie alle sind frohgemut und prangend in Freude ohne Trübsal. Sie schreiten leichten Schrittes dahin und schweben über jener weißen Erde des Äthers. In den Glanz, der über ihnen aufgegangen ist, ist keine Finsternis gemischt.⁶⁹

Here, on earth, we live only temporarily, as in a prison; it is a suffering place. But we are going to a beautiful place. Everything and everybody have a heavenly counterpart; trees, too. [...] When you die, your soul goes back to its origin. The soul is given to the child by God. And at the end of life, the beginning becomes the end – like a big pot of water. The water always moves; it is a never-ending cycle.⁷⁰

Das Abbild (mand. *dmuṭa*) des himmlischen Archetyps (mand. *mabda*) gelangt gemäß der individuellen mandäischen Eschatologie von der Lichtwelt (mand. *mšunia kušā*⁷¹) in die irdische Welt (mand. *tibil*), von der es nach Erfüllung seines Auftrages siegreich wieder zurückkehrt, um sich endgültig mit seinem himmlischen Urbild wiederzuvereinigen.⁷²

Eine zentrale Rolle in der mandäischen Heilslehre⁷³, die in vielerlei Hinsicht mit den iranischen Vorstellungen korrespondiert, spielt also die Rettung der Seele (mand. *nišimta, mānā*), die am dritten Tag nach dem Tod, abgetrennt durch den Todesengel *Šauriil* (Azrael), aber geschützt durch

68. „Die Faster und Fasterinnen werden in die Feuerbrände hinabstürzen.“ (Lidzbarski, GR, 1925, S. 375).

69. Lidzbarski, GR, 1925, S. 12.

70. Jacobsen Buckley, 2002, S. 30.

71. *Mšunia kušā* ist die von den Abkömmlingen Adams und Evas bewohnte, ideale Welt der Mandäer (Drower, 2002, S. 54-55) und konnotiert nach Kurt Rudolph mit der Paradies-Vorstellung des Gartens von Yima und des frühen jüdischen Pardes Kušā. Rudolph, 1960, S. 126.

72. Drower, 2002, S. 54-56 verweist auf das iranische Paar *daēna/urvān* und *fravaši*; Mayer, 1996, S. 134, 150.

73. Kurt Rudolph, 1998. S. 270 zu dem aus dem christlichen Kontext entlehnten Terminus „Soteriologie“: „Die mandäische Soteriologie ist primär auf die Befreiung der Seele vom Körper nach dem Tode und deren glückliche Heimkehr zur Heimat konzentriert. Vorbildhaft geschieht dies in der Urzeit an Adam.“

Qamamir Zīwā,⁷⁴ den nun obsolet gewordenen Körper verlässt und zu einer langen und gefährlichen Reise durch dämonischen Stationen der sieben Planeten und zwölf Zeichen des Zodiak⁷⁵ ins Lichtreich zu ihrem himmlischen „Zwilling“ aufbricht. Auf dieser Reise wird sie nicht nur von ihren guten Taten begleitet, sondern auch von den himmlischen Adamiten und Lichtwesen Hibil (Abel), Šitil (Seth) and Anōš (Enosh), den „drei Söhnen des lebendigen, glänzenden, leuchtenden, hellen, prangenden Stammes“,⁷⁶ die den Frommen als „Botschafter“ (mand. *šganda*, *šliha*), „Helfer“ (mand. *adyaura*, mp. *ayār*) oder „Erlöser“ (mand. *parwanqa*, mp. *parwānag*) bereits zu Lebzeiten an die Seite gegeben sind.⁷⁷

Wenn die Seele am Ende der Purifikationszyklen auch die Prüfung durch die Waage des *Abaṭur Muzania* (ähnlich dem gerechten zoroastrischen Richter *Rašnu razišta/Rašn i-rāst*)⁷⁸ bestanden hat, wo sie gegen die leichte und sündenfreie Seele von Šitil in der rechten Schale aufgewogen wird, gelangt sie in einem Lichtschiff über den Fluss, der die Welt umspannt und kann sich in der Lichtwelt mit ihrem Doppel verbinden. Sollte die Seele allerdings noch Mängel aufweisen, muss sie zur weiteren Reinigung in eine sogenannte Wachstation (mand. *maṭ arta/maṭ araṭ a*).⁷⁹

Das zoroastrische Pendant hierzu ist uns in der Himmels- und Höllenreise von *Ardā Wirāz*, dem „Gerechten“, überliefert, der nach Narkotisierung mit „Vištāsp-Bilsenkraut“ und Wein von *Sraoša (Srōš)*, dem Wächter der *Činvad*-Brücke und Vermittler zwischen *Ahura Mazda* und den Menschen, zusammen mit dem Feuergott *Adur* (mp. *ātur*⁸⁰) über die *Činvad*-Brücke die fünf Stufen bis zum *garōdmān* (Paradies, mp. *garōdšmāna*), dem höchsten Himmel (*wahišt*) *Ahura Mazdas* und den ihn umgebenden *Amesha Spenta* (den „heiligen Unsterblichen“⁸¹) gelangt. Sie ist die Wohnung der Seelen, die der Todesengel (av. *Astō.vidōtu*, mp. *Astwihād*, später av.

74. Drower, 2002, S. 197.

75. Rudolph, 1960, S. 122 ff.

76. Lidzbarski, 1925, S. 283, 284.

77. Edmondo F. Lupieri, *Mandaeans in History*, Encyclopedia Iranica, online-edition, abgerufen 02.10.2020, Mackenzie, London, 1971, S. 15, 65.

78. Mary Boyce, *Zoroastrians, Their religious beliefs and practices*, Nachdr. London/New York, 1984, S. 27.

79. Drower, 2002, S. 54-55, Jacobsen Buckley, 2002, S. 35, Näheres über die mandäische Vorstellung bezüglich Seelenwanderung und nachtodliche Phänomene bei Drower, 2002, S. 197 ff.

80. Mackenzie, 1971, S. 5.

81. Boyce, 1984, S. 21.

Vīzarəša, mp. *Vīzareš*) nach dem Tod des Menschen vom Körper trennt und die danach auf ihrer Reise *Ahriman* und die *dēv* passieren müssen, damit sie *Ahura Mazda* nach dieser Reinigungsprozedur (*frašgird*) durch ihre guten Taten erreicht. Auch in die Vorhölle (*hammistagān*) und Hölle (*dušox*) wird er hinabgeführt, wo er des Vollzugs der Strafen für Übertretungen der religiösen Vorschriften ansichtig wird.⁸²

Mandāiyi – Bhiri zidqa – Nasuraivī: Die Mandäer



Darfash, *drabsha*, das mandäische Banner, die Standarte, auch Lichtstrahl,
Religionssymbol: Kreuz mit Taufrobe und Myrtenzweig

Die mandäische Rezeption des Rustam-Stoffes lenkt unseren Blick auf die Gedankenwelt der Gnostik und die Vielfalt des religiösen Erbes aus dem synkretistischen Milieu Mesopotamiens und Irans mit der letzten, heute noch vor allem in der Diaspora existenten gnostischen Täufersekte, die sich selbst *mandāiyi* („Mandäer“, die „Unterrichteten“ – von west-aramäisch: *mandā* „Wissen“⁸³) nennen. Andere Selbstbezeichnungen sind *bhiri zidqa*

82. Ph. Gignoux, *Le Livre de Arda Viraz*, Paris, 1984, S. 145 ff.

83. Drower/Macuch, 1936, S. 247.

(Auserwählte der Rechtschaffenheit) und *našuraiyī* (Našoräer, Eingeweihte, Wächter oder Besitzer geheimer Rituale und geheimen Wissens). Die muslimische Fremdbezeichnung ist *šobba* oder *šābi 'ūn* und gab Anlass zu Verwechslungen mit den Sabäern in Harrān, deren Benennung auch von anderen Religionsgemeinschaften beansprucht und auch anderen zugesprochen wurde.⁸⁴ Julius Heinrich Petermann (1801-1876) mit seinem bereits 1860/1861 erschienenen zweibändigen Bericht und Nicolas Siouffi (1829-1901), der 1880 erste Studien über die Religion der „Soubbas ou Sabéens“ veröffentlichte, konnten dies aufklären und durch die Publikationen von Ethel Stefania Drower gelangte, wie bereits erwähnt, 1937 erstmals Wissen über den Alltag der Mandäergemeinschaften im Irak und Iran an die Öffentlichkeit.

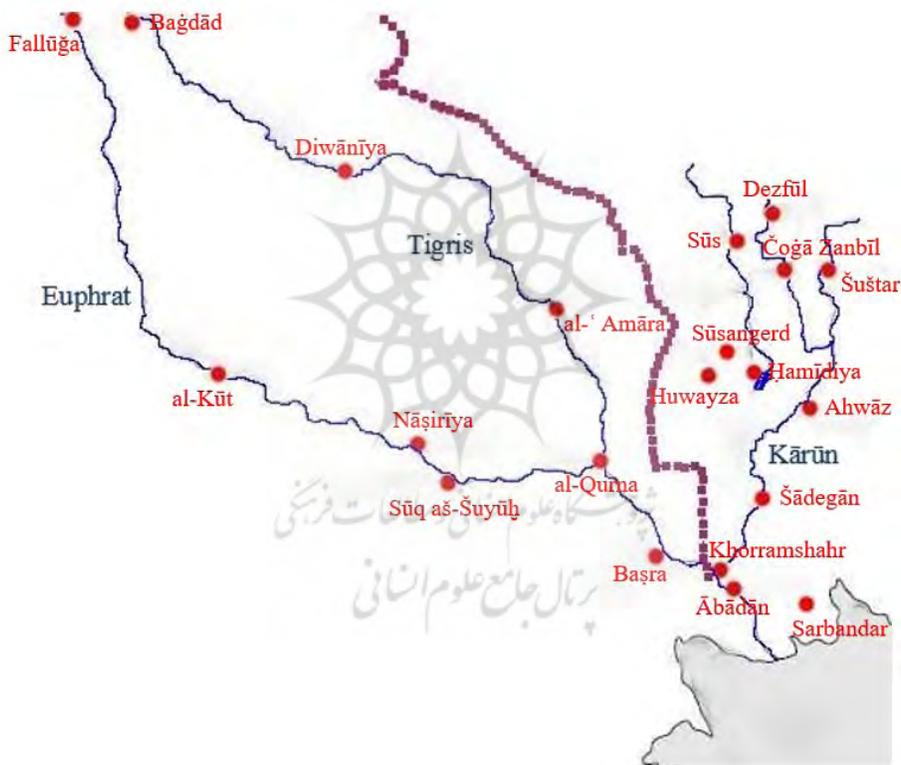
Das älteste syrische Zeugnis über die Mandäer finden wir in Theodore Bar Konais *Scholion* aus dem 8./9. Jh. Im Westen hörte man erstmals 1290 durch den Dominikanermönch Ricoldo da Montecroce von den Mandäern, der sie unter die „merkwürdigsten Dinge“ subsumierte, die er jemals gesehen habe. Eine erste Beschreibung sogenannter „Sabaei“ und deren Schriften stammt von dem Maroniten Abraham Acchellensis aus dem Jahr 1660. Der schwedische Gelehrte Matthias Norberg, der noch nicht die Eigenständigkeit der mandäischen Sprache und Schrift erkannte, verfasste 1816 eine erste Ausgabe des *Ginzā*, dem 1867 eine *Ginzā*-Ausgabe ohne Übersetzung von H. Petermann folgte. Julius Euting veröffentlichte im selben Jahr das kanonische Gebetbuch *Qolastā* („Preisung“) mit Hymnen und Liedern und 1904 einen ersten „Diwan“ der Mandäer. Eine genaue Übersetzung aus dem *Ginzā* publizierte erstmals Wilhelm Brandt im Jahre 1893. Henri Pognon veröffentlichte 1892 „Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte“ und in den Jahren 1898/99 erstmals eine Sammlung von Zaubertexten auf Tonschalen und Bleitafeln. Mandäische Texte folgten 1902 von Mark Lidzbarski (1868-1928), der 1905 eine kritische Ausgabe des mandäischen Johannesbuches und 1920 des *Qolastā* veröffentlichte, 1921 mandäische Legenden auf charakenischen Münzen aus Südbabylonien beschrieb und 1925 eine vollständige Übersetzung des *Ginzā* publizierte. 1913 erschien die Arbeit von James A. Montgomery, 1930 die von C. R. Driver und 1937 die von C. H. Gordon und Lady Drower, die später einen zweiten Diwan sowie die Legende des *Haran Gawaitha*, einem

84. Lidzbarski, 1915, S. VI.

mythisch-legendären Bericht über Ursprung und Geschichte der Mandäer, ins Englische brachte.

Ab den 1960er Jahren leisteten Kurt Rudolph (1929-2020) und Rudolf Macuch (1919-1993) mit ihren Forschungen und vielfältigen Publikationen bedeutende Beiträge zur Mandäerforschung. Jorunn Jacobsen Buckley veröffentlichte 1993 auf der Grundlage der Handschriften der Bodleian Library in Oxford den *Diwan Malkuṭa 'elaiṭa* („höchstes Königtum“), einen Kommentar zur Priesterweihehandlung.

Vom Jordan an Euphrat, Tigris und Kārūn



Traditionelle mandäische Haupt-Siedlungsgebiete liegen diesseits und jenseits des irakisch-iranischen Grenzstreifens in Khūzestān an den Flusssystemen des Euphrat, Tigris und Kārūn.

Als mandäische Ansiedlungen im Irak gelten vornehmlich Baghdad, Diwānīya, al-'Amāra (vormals Mīsān), Bašra, Sūq aš-Šuyūḥ, al-Kūt, Dī Qār

(Nāširīya) und das Schriftzentrum Ṭīb, deren Bewohner Yaqut als „Nabatäer“ bezeichnete, die ihre Abstammung auf Seth, dem Sohn Adams, zurückführen.⁸⁵ Im Iran sind zu nennen: Ābādān und Khorramshahr in Khūzestān, Doraq (heute Šādegān), Šuštar, Huwayza, Tehran und Šīrāz.⁸⁶ Von den Mandäern in Sarbandar, Sūsangerd, Huwayza, Ḥamidiya und Šādegān sollen viele nach Tehran, Karağ und Šīrāz gezogen sein. Der mandäische Anteil an der Bevölkerung im Iran betrug gemäß des International Religious Freedom Report des US State-Departements vom 15.09.2004 zwischen 5,000 and 10,000 Menschen.

Ungezählte wanderten nach Europa, Nordamerika und Australien aus, wobei Migration, wie nachfolgend zu sehen, kein neues Thema für die Gemeinschaft ist.

Was Jan Assmann am Beispiel der *lieux de mémoire* innerhalb einer Religion als kollektive Mnemotechnik definiert, mit der sich emigrierte Gruppen oder Individuen außerhalb des Herkunftslandes ein sogenanntes „portatives Vaterland“ schaffen und mit Hilfe einer „verinnerlichten und vergeistigten Form von Identität“ in die Lage versetzt werden, dadurch die „Grenzen zwischen Heimat und Fremde in einen anderen als den geographischen Raum“ zu ziehen,⁸⁷ setzt Mark Lidzbarski in Bezug zum Jordan (mand. *yardna*, fließendes Wasser): Die erzwungene Emigration „einer Gemeinschaft, für welche die Jordantaufe ein Gebot war und die natürlich in der Nähe des Jordan ihren Sitz hatte“ sei eine Übertragung von „Jordan“ auf „jedes fließende Wasser“ geworden – also auch auf Euphrat und Tigris. Er veranschaulicht dies im Vergleich mit „Siamesen“, denen, wenn sie „keinen weißen Elefanten“ fänden, „schließlich ein grauer oder gelber Elefant weiß sein“ müsse.⁸⁸ Einen Hinweis auf die westlichen Wurzeln der Mandäergemeinschaft liefere die Terminologie in Lehre und Kultus, die einen so starken Einfluss durch das Alte Testament und das Hebräische aufweise, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht finde. Zentrale religiöse Begriffe wie *yardna*, *kušā* (Wahrheit) und *mandā* deuteten darauf hin, dass der Ursprung im Westen zu suchen sei, wobei der biblische Name „Jordan“ Gemeingut der gesamten ältesten Gattung der

85. Yāqut ar-Rūmī, Mu'ağğam al-Buldān, Vol. 6, Cairo, S. 76, Šinasi Gündüz, The Knowledge of Life, Oxford, 1994, S. 57, Fn. 13.

86. Jacobsen Buckley, 2002, S. 6.

87. Assmann, 1999, S. 213 ff.

88. Lidzbarski, 1915, S. XIX.

Gnosis sei,⁸⁹ der sich gemäß des Ginzā „wie kein anderer Fluß im vorderen Asien in ausgesprochener Richtung von Norden nach Süden“ ergieße. Weil im Norden der Sitz der Götter verortet wird und der Jordan dem Göttersitz Hermōn entspringe, führe er göttliche Potenz mit sich und enthalte heilwirkende Kraft.⁹⁰

Über Anlass und Zeit der Emigration wird indes noch immer diskutiert. Die Täufergemeinschaft selbst bietet eine legendenhafte Erklärung um die zum Mandäertum konvertierte, ursprünglich jüdische *Mirjai*⁹¹ an, die gemäß mandäischer Lesart durch Zauberei schwanger geworden war. Um sie und ihren Sohn Jesus, der von seiner wahren mandäischen Natur abgewichen sei, ranken sich viele Sagen, die die Zerwürfnisse zwischen Mandäern und Juden widerspiegeln, *Mirjai* aber auch als den „Weinstock an der Mündung des Euphrat“ und „Heldin einer Legende über die Verpflanzung der mandäischen Religion von Jerusalem nach Babylonien“ darstellen.⁹² Auch dieser Aspekt fand Eingang in eine der mündlich umlaufenden Legenden, die Lady Drower in ihrem Buch verewigt hat: In „Nebuchadnezzar’s Daughter“⁹³ wendet sich der Babylonierkönig vom Judentum und den Juden ab und nimmt, nachdem bereits seine jüdische Tochter während eines Aufenthalts in Jerusalem zum Mandäertum konvertiert war, die mandäische Lehre an.

Als Grund für die mandäische Emigration von Palästina an die Flüsse und Marschen des heutigen Südirak und Nordwest-Iran (Ḥūzistān) nimmt man Feindseligkeiten zu Christen und Juden an, die wohl ab Ende des 1. Jhts. virulent wurden. Mandäische Polemik gegen beide Gemeinschaften hat Kurt Rudolph aus dem Rechten Ginzā zusammengetragen.⁹⁴

Darüber, wie früh die Mandäer Palästina verlassen haben, kann nur spekuliert werden. Der Enthauptung von Johannes dem Täufer, einem mutmaßlich in den 30-er Jahren v.Chr. praktizierenden Juden mit apokalyptischen Erwartungen, der die Taufe in fließendem Wasser einführte, schien keine unmittelbare Verfolgung seiner Anhänger gefolgt zu sein.

89. Lidzbarski, 1915, S. XVI, XVIII, XIX.

90. Mark Lidzbarski, 1925, S. V.

91. Für einen Austausch zwischen den Täufergemeinden könnte die Umformung des Namens Miriam/Mariam in *Mirjai* sprechen, die man so auch bei den Elchasaiten findet, Lidzbarski, Ginzā, 1925, S. X.

92. Lidzbarski, 1925, S. 123 ff, S. 132.

93. Drower, 2002, S. 282 ff.

94. Rudolph, 1997, S. 377 ff.

Auch nach ihrer Emigration scheinen die Beziehungen der Täufergemeinschaft zu christlichen Gemeinschaften einen feindschaftlichen Charakter gehabt zu haben.⁹⁵ Nach der Annäherung an das geistige Milieu Mesopotamiens, an babylonische Relikte und durch die Übernahme zoroastrischer Elemente wurde, nach Rudolf Macuch, der Mandäismus ein „sehr starkes Element im geistlichen Leben Südbabyloniens,“ was er an dem mandäischen Einfluss auf die elymäisch-charakenische Schrift, die mittelpersischen Ideogramme sowie auf „Mānī und den Manichäismus“ festmacht.⁹⁶ In diesem Zusammenhang erwähnt Jorunn Jacobsen Buckley die Anleihen, die der Manichäismus in Teilen seiner Hymnenliteratur an die mandäische Poesie gemacht hat.⁹⁷ Nach Kurt Rudolph kommt man nicht umhin, die „Mandäer und die *muḡtāsīlā* als ein und dieselbe Gruppe zu betrachten“.⁹⁸ Auch Werner Sundermann sieht Anhaltspunkte für „alte Verbindungen“ zwischen der synkretistischen Religion des 216 n. Chr. in Mardīnū bei Seleukia-Ktesiphon als Sohn eines parthischen Vaters⁹⁹ hineingeborenen Mani und dem mandäischen Konzept. Mani wurde in dem aus dem Ostjordanland stammenden Täufermilieu der Elchasaiten sozialisiert und 276 in Gondēšāpur hingerichtet.¹⁰⁰

Inwiefern die in Medinet Madi/Ägypten aufgefundenen, koptischen manichäischen Thomas-Psalmen Licht auf die Chronologie der Mandäer bringen können, ist an dieser Stelle nicht zu klären. Man vermutet in ihnen eine im 4. Jh. verfasste koptische Übersetzung eines syrischen Originaltexts aus dem späten 3. Jh.¹⁰¹ Sie werden Thomas (-ca. 276 n.Chr.), dem ersten Jünger Manis, der als Missionar nach Judäa und Ägypten ausgesandt wurde, zugeschrieben.

Im Gegensatz zu Rudolf Macuch, der ausführt, dass die Mandäer ihr Domizil am Jordan bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert verließen

95. Lidzbarski, 1925, S. XII.

96. Macuch, 1965, S. 660.

97. Jacobsen Buckley, 2002, S. 21, Torgny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm-Book*, Uppsala, 1949, S. 137-62, Carsten Colpe, *Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Vol. 7, 1964, S. 77-93, Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961.

98. Rudolph, 1960, S. 41.

99. Rudolph, 1960, S. 134, Fn. 4.

100. Werner Sundermann, *Mani*, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, 2001, abgerufen 04.10.2020.

101. Gündüz, *The Knowledge of Life*, S. 122-123.

und Hūzistān schon im 2. Jh. über Nordbabylonien und Medien erreichten,¹⁰² vermutet Kurt Rudolph ihre Emigration im 3. Jh.¹⁰³ Communis opinio ist, dass sie sich mit der Geburt Jesu sowohl von den Juden, als auch von den Christen distanziert und nach Jesu Tod – zur Zeit von Artaban II. (ca. 12-38 n. Chr.) von Palästina zunächst nach Harrān ausgewandert sind. Möglicherweise unter Artaban III. könnten sie sich gemäß des *Haran Gawaita* zunächst in medischen Bergklüften verbreitet haben, „wo keine Stämme über sie herrschten“ und „weil dort kein Weg für die jüdischen Herrscher war“. Die Handschrift des „*Alf trisar šuialē*“, ein Kompendium für Priester, enthält einen Hinweis auf 60.000 Naṣoräer, „die sich von den Zeichen der Sieben (Planeten) getrennt haben und in das Medische Gebirge hineingekommen sind, eine Stätte, wo keine Stämme über sie herrschten und wo sie Tempel bauten in dem Ruf des Lebens in einer Stadt, in der Artabanus König war.“ Nach gemutmaßten 15 Jahren sollen sie von dort nach Südbabylonien weitergewandert sein.¹⁰⁴ Die in Parthien zu späterer Zeit stattfindenden Judenverfolgungen mögen eine günstige Lage für die Mandäer geschaffen haben.¹⁰⁵ Der *Haran Gawaita* überliefert weiter, dass sie Kenntnis von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in den Jahren 69/70 n. Chr. hatten und gibt neben der Information einer frühen Ansiedlung nahe Bisotun den Namen des Partherkönigs Artaban als deren Protektor.¹⁰⁶ Da es insgesamt vier Partherkönige dieses Namens gab, ist dessen Identifizierung in der Wissenschaft bis heute nicht abgeschlossen.

Bis zum Regierungsantritt von Bahram I im Jahre 273 scheinen die Mandäer relativen Schutz genossen zu haben, bis „die ‚Hardubiäi‘ (Sassaniden) der Herrlichkeit ein Ende bereiteten und nur noch 170 Banner und bimandia (bit mandia) in „Baḡdād“ blieben.“¹⁰⁷

Zoroastrische Einflüsse bei den Mandäern

102. Rudolf Macuch, Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer, in: Christentum am Roten Meer, Vol. 2, ed. Altheim/Stiehl, Berlin, 1973, S. 258, ders.: Kurt Rudolph, Die Mandäer, in: Theologische Literaturzeitung, Vol. 10, 1962, S. 739.

103. Kurt Rudolph, Die Mandäer heute: Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart, Zeitschrift für Religionsgeschichte 94, Nr. 2, 1994, S. 166–72.

104. Drower, 2002, S. 5-10, Macuch, 1965, S. 651.

105. Rudolf Macuch, Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen, in: Theologische Literaturzeitung, Nr. 6, 1957, S. 403, 405, 406.

106. Macuch, 1965, S. 652, 654.

107. Rudolph, 1960, S. 45.

Zu den im Vorhergehenden erwähnten Religionsinhalten aus dem Westen, die bereits eine Verschmelzung biblischer Komponenten mit gnostischen Elementen darstellen, gesellten sich nach der Wanderung der Mandäer Anteile, die an aus der späten Achaimenidenzeit überkommene, bis in die Sāsānidenzeit transportierte und vor allem von gnostischen Strömungen im Westiran übernommene zurvanistische¹⁰⁸ sowie manichäische Inhalte anklingen.

Innerhalb eines strikten dualistischen Systems ist die Lichtwelt (*ālmā dnuhrā*) mit ihrem „Herrn der Größe“ (*mara dṛabuta*), dem „Großen Geist“ (*mānā rba*), „König des Lichts“ (*malka dnuhra*) und des Lebens (*hiia/haijē*) in Opposition zur Welt der Dunkelheit (*ālmā dhšuka*) positioniert. Gemäß der Theorie der vier Äonen verbleiben die Mandäer (nach der das 3. Weltzeitalter beendenden biblischen Flut) als die einzigen Abkömmlinge des „reinen Samens“ von Adam im derzeitigen vierten und letzten Weltzeitalter, das vom Wächter und Lichtboten ʿUṭra Anōš und Noah mit seiner Frau bewacht wird. Jede Weltepoche endet in Zerstörung: durch Epidemien, Feuer und Wasser. Erneute menschliche Besiedelung erfolgt jeweils aus einem sagenhaften Reich im „Gebirge des Nordens“, wo Bihram (np. Bahrām, mp. Vahrām/Varhām) der Große residiert. Unter der Führung von Šitil, Adams Sohn und Wächter über das zweite Weltalter, etablierte sich demnach das wahre Nasoräertum (*nāširūtā*, Kenner geheimer Weisheit). Neben den Adamiten Šitil, Hibil und Anōš deckt die ambivalente Rūhā mit dem Beinamen „die Heilige“ (*qadišta*),¹⁰⁹ als (böser) Geist und im makrokosmischen Bereich als Mutter alles Bösen, insbesondere der „Sieben“ Planeten und „Zwölf“ Tierkreiswesen und des Finsternisherrschers ʿUr, ein beachtliches geographisches wie emotionales Territorium ab. Der Tradition zufolge brachte Hibil sie aus der infernaln in die diesseitige Welt, damit sie Leben ermögliche. Sie stellt den personifizierten Atem dar, mit dem der irdische Mensch ausgestattet ist.¹¹⁰ Bezüglich der Anthropogenie treten deutliche Übereinstimmungen mit dem gnostischen Inhalt der aus dem 1.- 4. Jh. stammenden Apokryphen innerhalb des koptischen Nag-Hammadi-Schriftrollenfundes zutage – insbesondere mit einer Genesis, wie sie dort aus der „Hypostase der

108. Boyce, 1984, S. 68-70.

109 Rudolph, 1997, S. 203.

110. Kurt Rudolph, Mandaeans iii. Interaction with iranian religion, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 20. 09.2020.

Archonten“ mit einem Demiurgen Saklas bekannt ist.¹¹¹ Sie könnten einen weiteren Hinweis auf die ursprüngliche Verortung der Mandäer im Westen liefern.

Im Vergleich zum zoroastrischen Konzept, das ebenfalls sieben von Göttern geschaffene Emanationen und eine spätere Vermischung (*gumezišn*) von Licht und Dunkelheit durch *Angra Mainyu* kennt,¹¹² kennt die mandäische Genesis den aus der Lichtwelt gefallenen Demiurgen (*Ptahil*) und seinen unreinen, mit den 12 Zeichen des Zodiak korrespondierenden Söhnen, den Planeten- und Zodiak-Geschöpfen,¹¹³ durch die die Welt ein Teil der Dunkelheit wurde, in der Adam lediglich durch die ihm vom *Großen Leben* oder *Großen Mānā*, *Mandā dHaijē*¹¹⁴ gesandte Seele ein Leben ermöglichte. Die *Mandā dHaijē* inhärenten Eigenschaften Licht, Duft, angenehme Stimme, Eloquenz und Schönheit decken sich mit den fünf Qualitäten *Ahura Mazdās*¹¹⁵ und wie dessen Antagonist *Ahriman* (*Angra Mainyu*) bildet *malka d-hšuka*, der König der Dunkelheit, zu ihm den Gegenpol. Er entstammt der von 'Ur beherrschten Unterwelt, einem schlangenartigen Wesen (*Leviathan*), das an *Aži Dahāka* (mp. *Azdahāk/Aždahāk*, np. *Aždahā*, *Žahhāk*) anklingt.¹¹⁶

Bezüglich der mandäischen Kosmogonie und Weltentstehung ist nach Kurt Rudolph mit einer späteren Adaption an das iranisch-zoroastrische

111. Boyce, 1984, S. 25 ff., Martin Krause in: *Die Gnosis, Koptische und mandäische Quellen*, Düsseldorf/Zürich, 1997, S. 3 ff., Kurt Rudolph, *Coptica – Mandaica: Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten*, in: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib*, ed. M. Krause, Leiden, 1975, S. 191–216, Deutsche Übersetzung: Ursula Ulrike Kaiser, *Die Hypostase der Archonten (NHC II,4)*, De Gruyter, 2013.

112. Die Vorstellung ist ein „Himmel aus Stein und fest wie eine riesige, runde Muschel, in deren Unterseite Wasser gegossen war, auf dem die Erde lag wie ein großer flacher Teller. Ins Zentrum der Erde plazierten sie nebst dem Feuer drei belebte Kreaturen in Form einer Pflanze, eines Bullen (*gav-aēvōdāta*) und eines Menschen (*gayo-maretan*). Schließlich zermalmten sie die Pflanze, schlachteten den Bullen und den Menschen und setzten, weil die sich danach multiplizierten, damit einen nie endenden Reproduktionsprozess in Gang.“ Boyce, 1984, S. 12 ff., dies. *Gāv II*. In *Zoroastrianism*, in: *Encyclopaedia Iranica*, abgerufen 23.10.2020.

113. Rudolph, 1965, S. 180 f., 208.

114. „Gnosis (Erkenntnis) des Lebens, Name des bedeutendsten Lichtboten und Erlösers“, Rudolph, 1997, S. 202.

115. Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, in: Kurt Rudolph, *Mandaean, Interactions with Iranian Religion*, *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 27.09.2020, Rudolph, 1960, S. 118 f.

116. Rudolph, 1960, S. 125, Fn. 2.

Konzept zu rechnen, nach der die Erschaffung der Welt und des Menschen als alleinigen Akt des *malka dnuhra* postuliert wird.¹¹⁷

Von *drabša* bis *tāgā* – mittelpersische Lehnwörter im mandäischen Kult und Ritus

Den hohen Grad der Assimilation der immigrierten Täufergemeinschaft lässt sich nicht zuletzt auf sprachlichem Gebiet ablesen. Nach Rudolf Macuch und Mark Lidzbarski schlug sich starker parthischer Einfluss im mandäischen Wortschatz nieder.¹¹⁸ Neben iranischen, spezifisch zoroastrischen Elementen, die ausführlich bei E. S. Drower beschrieben sind¹¹⁹ und Aspekten der Wasser- und Totenzeremonien, der Gebetszeiten und des Fest-Kalenders,¹²⁰ die Kurt Rudolph untersuchte, arbeitete Geo Widengren den mit circa 125 Wörtern iranischer Herkunft nicht unbeträchtlichen Lehnwort-Bestand an religiösen Termini, darunter die Bezeichnung ritueller Kleidung und Versatzstücken des religiösen Kultus im Mandäischen heraus, von dem ungefähr 50 aus parthischer Zeit zu stammen scheinen.¹²¹

Dies umfasst neben der Benennung des mandäischen Symbols, dem mit Tuch und Myrtenzweig geschmückten Banner *drabša* oder *drapša* (mp. *drapš*), der Bezeichnung des Erlösers und Retters *parwanqa* (mp. *parwānag*) und des Gesandten *padibra* (mp. *pādēbār*, *padgam*, np. *peyām-bār*, *peyḡam-bār*), auch Attribute des priesterlichen Ornats mit *rāsta* (pers. *rāst* "wahr, gerade"), dem heiligen Gürtel *himyāna* (mp. *himyān*) oder *qamar* (mp. *kamar*), dem Mundschal *pandāma* (mp. *pandām*), der Priesterkrone *tāgā* (mp. *tāg*), des Turbans *burziṅqa* (mp. *barzang*), des rituellen Stockes *margna* (mp. *mārgan*)

117. Kurt Rudolph, *Die Mandäer II*, Göttingen, 1965, S. 362-369.

118. Macuch, 1965, S. 652, 654.

119. Drower, S. 225-239.

120. Der mandäische Fest-Kalender ist, obwohl heute integriert an das islamische Mondjahr, an das sasanidische und zoroastrische Sonnenjahr angelehnt (Drower, 1962, S. 83 ff.; Rudolph 1961, S. 331 ff.). Es gibt 6 Hauptfeste: 2 Neujahrsfeiern – das „große Neujahrsfest“ (*Dihba rba* oder *Nauruz rba*) am 1. Tag, das „kleine Neujahrsfest (*Nauruz zuṭa*) am 6. und 7. Tag des Wintermonats, an denen die Tore des Himmels offen sind und der Seelen der Verstorbenen gedacht wird. Das Hauptfest ist *Parwanaiya* oder *Panja* in den 5 letzten Tagen des 8. Monats (*šumbulta*) und deckt sich mit dem persischen *farvardagān* (mp. *frawardigān*), dem "Fest der Fravašis.

121. Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, in: Kurt Rudolph, *Mandaeans, Interactions with Iranian Religion*, *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 27.09.2020.

oder *gawāza* (av. *gavāza*, mp. *gavāz*), mit dem die mandäische Bischöfe (*ganzibrā*, „Schatzmeister“, mp. *ganṣwar*) ausgestattet sind. Der Handschlag mit der rechten Hand (*kuštā*) bezeugt Treue und entspricht dem iranischen rituellen Gruß und Händedruck *hamāzōr*.

Resümee und „Sitz im Leben“

Dass ein Held wie Rustam mehr als nur einen Sohn gezeugt hat, geht schon aus dem Rustam-Korpus selbst hervor, wo neben Sohrāb auch Bakhtiyār und Farāmarz, ein Sohn mit einer indischen Prinzessin, erwähnt werden. Um nicht in den Ruch der Verfälschung zu geraten, war es hier also klug, für eine vom *Shāhnāme* divergierende Version einen anderen Vornamen zu wählen.

Welche Schlussfolgerungen aber lassen sich aus dem mandäischen Ausgang der Legende ziehen, die sich hier nicht als Episode innerhalb einer Saga, sondern als eine in sich geschlossene Geschichte präsentiert? Wie hätte wohl das *Shāhnāme*-Epos fortgeschrieben werden müssen, wenn nicht nur der aus „*Zāvolestān*“ stammende Rustam, sondern auch dessen Sohn, der Mutter und Großvater in „*Chīn*“ zurückließ, überlebt und aktiv in das politische Geschehen eingegriffen hätte? Was, wenn die Befürchtungen von Kay Kā'ūs wahr geworden wären? Wir erinnern uns: Um seinen Thron vor dem Zugriff eines mächtigen, wiedervereinigten und obendrein in direkter Linie verwandten Helden-Paares zu bewahren, unterband er nicht nur deren gegenseitiges Erkennen, sondern nahm darüber hinaus schließlich den Tod des Sohnes billigend in Kauf. Der „*Turanier*“ Afrāsiyāb aber war am iranischen Thron ebenso interessiert wie Sohrāb, den er im Bestreben, seinen Vater dort zu installieren, militärisch ausgerüstet hatte. Sohrāb seinerseits wiederum hatte bereits einen späteren Coup gegen Afrāsiyāb und dessen Entthronung zugunsten einer Vereinigung von Ṭurān und Ērān ins Auge gefasst.¹²²

Spiegelt der veränderte Verlauf der mandäischen Version möglicherweise Hoffnungen einer religiösen und ethnischen Minderheit angesichts einer nachteiligen gesellschaftspolitischen Aufstellung oder gar Bedrängnis wider? Müsste man die divergierende Legende deshalb in einen politischen Gesamtzusammenhang stellen? Um sich dieser Frage befriedigend nähern zu können, wären Kenntnisse über die Entstehungszeit der alternativen Legende vonnöten.

122. Ehlers, 2016, S. 116.

Aber anders als die zeitliche Rückverfolgungsoption bei religiösem Überlieferungsgut durch Kolophone, die sich, weil das Kopieren heiliger Texte als ehrenvoll hinsichtlich der individuellen Eschatologie gilt, in Abschriften des religiösen Korpus' finden und ganze Stammbäume von priesterlichen Schreiberfamilien über Jahrhunderte hinweg offenbaren,¹²³ ist mündlich tradiertes Material schwer datierbar und selbst Mark Lidzbarski, der davon ausgeht, dass dessen Verschriftlichung wohl in Babylonien in vorislamischer Zeit stattgefunden hat,¹²⁴ kapitulierte angesichts der Ermangelung jeglicher zeitlichen Fixierungsmöglichkeit. Dies gilt für das Rustam-Narrativ des *Šāhnāme* im selben Maße wie für die hiervon abweichende Fassung der Mandäer, die die „wahre Geschichte“, also eine Art „Ur-“ oder zumindest „Parallelversion“ für sich reklamieren.

Die erste erfasste Kopistin des Linken Ginzā ist Šlama, Tochter der Qidra, die in das Jahr 200 datiert werden kann – mehrere Generationen vor dem berühmten Kopisten Zazai dGawazta in den 270er Jahren, dem Jahrzehnt, in dem Mani starb.¹²⁵ Bezüglich des „Johannesbuches“ mit dem auch im Islam verehrten Propheten im Titel wird vermutet, dass „die vielen, bei den Mandäern umlaufenden religiösen Traktate erst nach dem Beginne des Islams zu größeren Werken vereinigt“ wurden.¹²⁶ Dieses Phänomen kennt man auch von den zoroastrischen „Alt“-Gläubigen, für die es zur Erlangung eines Dīmī-Status' ebenfalls galt, sich als „Schriftbesitzer“ zu legitimieren.

Auf der Suche nach einem zeitlichen Anhaltspunkt für die Entstehung der mandäischen „Rustam-und-Yazd“-Legende richtet sich der Blick zunächst auf den Sonntag, an dem Šimurğ jeweils zur „Behandlung“ erscheint und der – innerhalb einer scharfen Abgrenzung zum Judentum – apologetisch sowohl im Rechten Ginzā, als auch im Johannesbuch thematisiert wird. Dabei zieht Mark Lidzbarski in Erwägung, dass die Einführung der Sonntagsfeier auf den Druck von christlicher Seite

123. Gem. Jorunn Jacobsen Buckley weisen sie auch eine Vielzahl von matrilinearen Angaben auf und Hinweise auf Kopistinnen, die nicht nur Bibliotheken besaßen, sondern auch in der Liturgie als Priesterinnen wirkten.

124. Lidzbarski, 1925, S. VII.

125. Jacobsen Buckley, 2002, S. 4,5,11, 152, 159, dies. The Evidence for Women Priests in Mandaism, in: JNES, Vol. 59/2, 2000, S. 93–106.

126. Lidzbarski, 1915, S. VI, Şinasi Gündüz, The Knowledge of Life, Journal of Semitic Studies, 3, 1994, S. 36.

(möglicherweise von christlichen Stämmen) zurückgehen könnte, weil sie erst in jüngeren Texten gefordert werde.¹²⁷

O gepriesener Sonntag, reiner Hüter des Lichtes, Äther, reines Licht, Retter, der ganz Wohltat ist, Unsichtbarer, Unendlicher! Sei mir ein Erhörer und erhöre mich, sei mir eine Stütze und stütze mich, sei mir ein Aufrichter und richte auf diese meine Seele.¹²⁸

[...]daß das Leben älter ist als der Tod, das Licht älter als die Finsternis, die Guten trefflicher sind als die Bösen, das Süße angenehmer ist als das Bittere, der Tag älter ist als die Nacht, der Sonntag älter ist als der Sabbat, das Nāšaräertum älter ist als das Judentum, die oberen Wesen älter sind als die unteren, der Jordan lebenden Wassers älter ist als das trübe Wasser des Ortes der Finsternis.¹²⁹

Während der Partherzeit, die gekennzeichnet war durch Kämpfe gegen den „nomadischen Imperialismus“ der Hunnenstämme an der Ostgrenze Irans und Auseinandersetzungen mit Türkenstämmen, die sich in die sāsānidische Zeit bis ins 5. Jh. hineinzogen, scheinen die Mandäer relativen Schutz genossen zu haben. Dass dies nicht bis in die Sāsānidenzeit anhielt, dokumentiert die Kartīr-Inschrift von Naqš-e Rostam (ca. 275 n.Chr.), wo sie als „Nazarener“ (n'čr'y) aufgeführt werden und zusammen mit anderen zu bekämpfenden *zindīq* wie Juden, Christen und Manichäer bereits zu einer Zeit als Gefahr für die damalige staatliche Ordnung relevant waren, als der manichäische Religionsstifter Mani möglicherweise bereits inhaftiert, die manichäische Mission im Westen aber bereits in vollem Gange¹³⁰ und wenig später auch der Osten gegenüber gnostischem Gedankengut offen war.

Richard Payne zeigt uns die sich vermutlich auch schon in damaliger Zeit unübersichtlich präsentierende Gemengelage der Chioniten (Einfälle in iranisches Gebiet um das Jahr 350), Kidariten, Alkhan und Hephtaliten (Einfälle im Laufe des 5. Jhts.) auf, die als undifferenzierbare Masse feindlicher Stämme aus der Steppe unter das Kollektiv „Hunnen“

127. Lidzbarski, 1925, S. XII, C. E. Bosworth, Lakhmids, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 24.09.2020. Die überwiegend paganen Laḥmidēn (300-602), sāsānidische Vasallen in al-Hīra, dem geistigen Zentrum der Nestorianer, sollen Ende des 3. Jhts. Manichäern Schutz geboten haben, die Banū Ġassān nahmen wohl im 5. Jh. das monophysitische Christentum an.

128. Lidzbarski, 1915, S. 68.

129. Lidzbarski, 1925, GR, S. 285.

130. Gündüz, S. 120-122.

subsumiert und dämonisiert wurde. Als „kulturelle und geographische Antithese“ und „uranfänglichen Widersacher“, die die iranischen „Zwillinge Staat und Religion“ bedrohten, machten sie diese Kämpfe gleichsam zu einer Art „Heiligem Krieg“ Ērāns gegen „Turān“. ¹³¹ So ist vom Ende des 3. Jhs. (unter Bahram II. 273-293) bis ins 5. Jh. der Titel *Sakanšāh* sāsānidischer Prinzen in Sīstān und bis etwa 360 mehrerer Kronprinzen der Sāsāniden mit dem Titel *Kušānšāh* im Osten Irans, in Afghanistan und Gandhāra belegt. ¹³²

Eine besondere Bedeutung kommt hier womöglich den Sogdiern (γw'kr) mit ihren zahlreichen Fürstentümern zu, einem "Schlüsselvolk zwischen Griechenland und China" ¹³³ mit intensiven politischen Beziehungen zu jenen „Hunnen“, unter denen Kidariten und Alkhan ab 380 baktrisches und sogdisches Territorium im nördlichen Afghanistan, Tadschikistan und Usbekistan eroberten. Gleichzeitig mit der Konsolidierung der Herrschaft der Alkhan im 5. und 6. Jh. waren sogdische Städte nicht nur räumlich, sondern auch hinsichtlich der Infrastruktur „dramatisch gewachsen“ ¹³⁴ und die Sogdier hatten sich auf dem expandierenden internationalen Handelsmarkt um 600 n. Chr. bestens positioniert. ¹³⁵ In dem von Étienne de La Vaissière als durch Abhängigkeiten, Kollaborationen, Nahtstellen und Verflechtungen verbundenen, durchgängigen Raum kommerzieller Netzwerke bezeichneten „Eurasia“ galten Sogdier, die in den Oxusländern eine wesentliche Rolle spielten, als bedeutende Fernhändler mit einer beträchtlichen Hinterlassenschaft an Dokumenten, Inschriften und Graffiti. Sogdische Überlandhändler, die, wie auch spätere „globalplayers“, ¹³⁶ nicht nur Waren, sondern auch religiöse Inhalte speditierten und zu denen sich die im Sāsānidenreich verfolgten Manichäer geflüchtet hatten, von wo aus sie bis China missionieren konnten, wurden im Sāsānidenreich generell – vermutlich nicht ganz zu Unrecht – gleichzeitig als Boten, Botschafter und

131. Payne, 2016, S. 21, 27, 28.

132. Étienne de La Vaissière, *Kushanshas*, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 24.09.2020.

133. dazu: Hans Wilhelm Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit*, Darmstadt, 1992.

134. Payne, 2016, S. 9, 16.

135. Richard Frye, *The Merchant World of the Sogdians*, in: *The Heritage of Central Asia*, Princeton, 1996, S. 183, 187.

136. Gabriele Dold-Ghadar, 2016, S. 143-168.

Spione betrachtet.¹³⁷ Die sogdische Handels-*Lingua franca*, könnte sich, so Josef Wiesehöfer, als mittelpersische Sprache innerhalb des persischen Sprachkorpus' bis weit in den Westen verbreitet haben.¹³⁸

Wenn auch über Zeit und Anlass der mandäischen Rustam-und-Yazd Legende lediglich spekuliert werden kann, so ist dennoch davon auszugehen, dass sich die Mandäer im Laufe der Generationen vollständig an ihre neue Heimat assimiliert und mit der politischen Entwicklung ihres Lebensumfelds kritisch auseinandergesetzt haben. Es deutet vieles darauf hin, dass außenpolitische Vorgänge ab Ende des 3. Jahrhunderts mit ihren systeminhärenten innenpolitischen Rückwirkungen der Entstehung einer solchen Legende Boden bereitet haben könnten. Vielleicht können wissenschaftliche Synergieeffekte mit aus verschiedenen Disziplinen zusammengetragenem Material in künftigen Studien mehr Licht ins Dunkel der mythologisch durchwobenen Vergangenheit bringen.



137. Étienne de La Vaissière, *Sogdian Traders*, trsl.: James Ward, Leiden, 2005, in: HdO, 8, S. 186, 227 ff.

138. Wiesehöfer, 1998, S. 166. Hinweise auf vorislamische sogdische Handelskontakte in den Mittelmeerraum sowie sogdisch-sprechende Menschen in Sizilien bis ins 20. Jh. gibt Maurice Lombard, 1971, S. 113.