Rivalität und Konflikte zwischen Christen und Zoroastriern

Autor(en): **Hutter, Manfred**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **112 (2018)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-842389

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Rivalität und Konflikte zwischen Christen und Zoroastriern

Manfred Hutter

Die Anfänge des Christentums im Iran reichen ins 2. Jahrhundert zurück, als von Syrien ausgehend christliche Missionare das Land erreicht haben, wobei wahrscheinlich die ersten christlichen Gemeinden aus jüdischen Gemeinden im Partherreich hervorgegangen sind. Die Verbreitung des Christentums im darauffolgenden Sasanidenreich (226 bis 651) hat zwar dazu geführt, dass sich Zoroastrier der christlichen Religion angeschlossen haben, allerdings dürfte es zumindest in den ersten Jahrhunderten der Sasanidenherrschaft keine quantitativ nennenswerten Konversionen zum Christentum gegeben haben.[1] Zwar hat es zeitweilig Spannungen zwischen sasanidischen Autoritäten und Christen innerhalb des Staates gegeben, diese waren aber primär politisch motiviert und vom jeweiligen Verhältnis des Sasanidenreiches zum Oströmischen Reich abhängig, da im Falle eines negativen politischen Verhältnisses zwischen den beiden Machtblöcken die Loyalität der Christen zum Sasanidenreich von den iranischen – weltlichen wie religiösen – Autoritäten in Frage gestellt wurde. Daraus resultierende Verfolgungen spiegeln teilweise die sog. syrischen Märtyrerakten wider. Anscheinend erst im 6. Jahrhundert ist das Christentum ein für zoroastrische theologische Oberschichten jedoch relevantes und herausforderndes Thema geworden, v.a. wenn Angehörige des zoroastrischen Priesterstandes oder gebildete Zoroastrier sich der «fremden» Religion zugewandt haben. Deshalb finden sich ab diesem Zeitpunkt erste zoroastrische Aussagen, die sich gegen das Christentum wenden und sich mit der «fremden» – und aus Sicht der zoroastrischen Autoren «falschen» – Religion auseinandersetzen. Dabei ist einerseits zu beobachten, dass diese ablehnende Haltung des Zoroastrismus ge-

[1] Vgl. Marco Frenschkowski, Christianity, in: Michael Stausberg/Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, Chichester 2015, 457–475, hier 465.

SZRKG, 112 (2018), 91–104

genüber dem Christentum v.a. dazu dient, die eigene zoroastrische Identität als Grundlage des Iran zu bewahren, ein Aspekt, der nach dem politischen Zusammenbruch des Sasanidenreiches und der Machtübernahme durch islamische Herrscher in der Mitte des 7. Jahrhunderts noch zunimmt. Andererseits zeigt sich aber auch, dass durch die notwendig werdende Auseinandersetzung mit dem Islam[2] die Widerlegung des Christentums – v.a. unter dem Aspekt der Widerlegung des Monotheismus – ebenfalls neues (und nunmehr anders gelagertes) – Interesse erfährt.

Diese beiden unterschiedlichen Aspekte der Auseinandersetzung mit dem Christentum bedeuten, dass deswegen zoroastrische Quellen erst spät fassbar werden. Zwei Texte – allerdings beide erst in der islamischen Zeit verfasst – sind dabei die wichtigsten diesbezüglichen Quellen aus zoroastrischer Sicht: das sog. «Werk über die Religion» (*Dēnkard*), das eventuell auch einzelne bereits in der späten Sasanidenzeit virulente Themen erneut diskutiert, sowie die «Zerstreuung aller [Glaubens-]Zweifel» (*Škand Gumānīg Wizār*) als systematische Widerlegung christlicher Lehrinhalte. Als maßgebliche Quellen sind diese beiden Werke daher in den Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen zu rücken. Zusätzlich zu diesen Quellen geben auch – manchmal stereotype – Aussagen in Quellen zum syrischen Christentum Hinweise auf die Beziehungen zwischen Christen und Zoroastriern.

Daraus ergibt sich der dreiteilige Aufbau dieser kleinen Untersuchung. Den Ausgangspunkt liefert eine knappe historische Einordnung des Christentums in die Geschichte des Sasanidenreiches als Teil des dortigen religiösen Pluralismus. Dominierend in der religiösen Vielfalt während dieser vier Jahrhunderte ist der Zoroastrismus; erwähnenswert ist dabei aber, dass man für diese Zeit noch nicht mit einer einheitlich-kodifizierten Religionsform rechnen darf, sondern unterschiedliche Interpretation der Lehren Zarathustras noch nebeneinander existierten und diskutiert wurden.[3] Der zentrale Diskussionspunkt kreiste um den sog. Zurwanismus, d.h. um eine theologische Spekulation, die das Thema das Dualismus dahingehend interpretierte, als die «unerschaffene Zeit» (*zurwān ī akāranag*) als Ursprung des Guten und des Bösen Prinzips, verkörpert in den beiden antagonistischen Gottheiten Ohrmazd und Ahreman, angesehen wurde.[4] Dieser Denkrichtung gegenübergestellt ist der – aus späterer Sicht – «orthodoxe» Zoroastrismus, in dem Ohrmazd und Ahreman als zwei von Anbeginn existierende Wesen und Prinzipien einander gegenüberstanden. Diese

[2] Siehe dazu zuletzt Kianoosh Rezania, The *Dēnkard* Against its Islamic Discourse, in: Der Islam, 94 (2017), 336–362.

[3] Zum religionsinternen Pluralismus der Sasanidenzeit siehe z.B. Michael Stausberg, Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Bd. 1, Stuttgart 2002, 244–255.

[4] Siehe im Detail dazu Kianoosh Rezania, Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus, Göttingen 2010, 212–224, 230–240.

Denkrichtung konnte ab dem Ende der Sasanidenzeit den sog. Zurwanismus beseitigen, sondern entwickelte sich zugleich selbst aufgrund des monotheistischen Anspruchs des Islam ab dem 8. Jahrhundert, indem die dualistische Gegenüberstellung zwischen Ohrmazd und Ahreman minimiert wurde, wobei einzelne Stimmen sogar die Existenz von Ahreman in Frage stellten. Innerhalb solcher Entwicklungen im Zoroastrismus gewinnt dabei auch die Frage der Bewertung «anderer» Religionen eine Rolle, was in den beiden Kapiteln hinsichtlich der Diskussion über «falsche» Religion(en) aus Sicht des Zoroastrismus sowie der Widerlegung des Monotheismus der Christen ausgeführt wird.

Ein Überblick zum Christentum unter den Sasaniden

In der Sasanidenzeit hängt die gesellschaftliche Rolle der Christen mit dem politischen Verhältnis der Sasaniden zum römischen bzw. byzantinischen Nachbarn zusammen, indem die Christen als potenzielle Sympathisanten mit dem westlichen Imperium gesehen wurden. Dadurch kommt es zu zeitweiligen Verfolgungen von Christen, so etwa in der Mitte des 4. Jahrhunderts unter Šābuhr II. oder am Ende der Regierungszeit von Yazdegird II. (399–421).[5] Die schrittweise organisatorische Verselbstständigung der Christen im Iran gegenüber der (byzantinischen) Großkirche und dem Patriarchat von Antiocheia seit dem 5. Jahrhundert verbessert den Status der Christen im Iran, und der Metropolit von Seleukia-Ktesiphon wird das Oberhaupt der «Perserkirche». Aktive Mission bringt diese Form des Christentums zwischen dem 6. und 8. Jh. weit in (iranisch geprägte) Teile Zentralasiens sowie nach China und Indien.[6] Trotz des Iranbezugs bleibt Syrisch die zentrale Sprache im Kult, allerdings gab es seit dem vierten Jahrhundert eine (nicht erhaltene) mittelpersische Bibelübersetzung und Teile einer jüngeren mittelpersischen Psalmenübersetzung für liturgische Zwecke sind in der Turfan-Oase in Xinjiang im Nordwesten der heutigen Volksrepublik China gefunden worden.[7] Für die Rolle des Christentums zeigt die Analyse von Siegeln der Sasanidenzeit,[8] dass das Christentum seit dem 5.

5 Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 470f.; Wolfgang Hage, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007, 273f.; vgl. auch Wilhelm Baum/Dietmar W. Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000, 16–20; ferner Geoffrey Herman, Persian Martyr Acts under King Yazdgird I, Piscataway (NJ) 2016, xv–xix.

6 Vgl. Baum/Winkler, Apostolische Kirche des Ostens (wie Anm. 5), 34–56.

7 Friedrich C. Andreas/Kai Barr, Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen, Berlin 1933. Zur Existenz mittelpersischer Bibelübersetzungen siehe auch Carlo G. Cereti, Mardānfarrox ī Ohrmazddādān's *Škand Gumānīg Wizār*, in: Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies, 12 (2012–2013), 47–66, hier 61 mit weiterer Literatur.

8 Vgl. Judith A. Lerner, Christian Seals of the Sasanian Period, Leiden 1977; Rika Gyselen, Les témoignages sigillographiques sur la présence chrétienne dans l'empire sassanide, in: Rika Gyselen (Hg.), Chrétiens en terre d'Iran, Paris 2006, 17–78.

Jahrhundert neben dem Zoroastrismus ein wichtiger religions- und kulturgeschichtlicher Faktor des vorislamischen Iran war, wodurch der religiöse Pluralismus in der späteren Sasanidenzeit zunahm, zu dem man neben diesen beiden Religionen auch die – gegenüber den Christen quantitativ geringere – jüdische Präsenz beachten muss, wohingegen der Manichäismus ab dem 5. Jahrhundert aus den zentralen Gebiten des Sasanidenreiches weitgehend geschwunden ist.[9] Durch diese Zunahme von religiöser Vielfalt konnten zum Christentum bekehrte Zoroastrier teilweise auch hohe Ämter in der Verwaltung des Sasanidenreiches einnehmen, eine Praxis, die bis in die frühislamische Zeit andauerte. Zugleich führte dieser religiöse Pluralismus auch zu einer Entwicklung innerhalb des – in der frühen Sasanidenzeit dogmatisch noch wenig strukturierten – Zoroastrismus, indem einerseits religionsintern Differenzierung zwischen richtiger und abweichender Lehre vorgenommen wurden, religionsextern aber andere Religionen als «falsche» (*agdēnīh*) gewertet wurde, worauf im nächsten Abschnitt einzugehen ist. Dadurch kommt es am Ende der Sasanidenherrschaft wiederum zu Spannungen zwischen beiden Religionen, so dass die Interaktion zwischen Zoroastrismus und Christentum immer eine zeitweilige Geschichte der Auseinandersetzung ist, die im 6. und 7. Jahrhundert auch zur Verfolgung einzelner hochrangiger Christen führt, v.a. Konvertiten, die den Zoroastrismus verlassen haben.

Vor wenigen Jahren hat Peter Bruns treffend die Themen der Kritik des Zoroastrismus an Christen, wie diese im Martyrium von Bischof ᶜAqqebšmāᶜ (gest. 379) fassbar werden, zusammengefasst:[10]

> «die Verehrung des einen Gottes, die Weigerung, Sonne und Feuer anzubeten, die Verunreinigung des Wassers, die Askese der christlichen Bundessöhne und Kleriker, die Kriegsdienstverweigerung, die Verwerfung der Speisegebote, die Erdbestattung der Toten, die Vorstellung, die ahrimanischen Kreaturen wie die Kriechtiere etc. gingen auf den einen (guten) Schöpfer zurück, sowie schließlich der von den heiligen Schriften ausgehende ‹Schadenszauber›.»

9 Zum Judentum im Sasanidenreich siehe z.B. den grundlegenden Überblick von Jacob Neusner, Jews in Iran, in: Ehsan Yarshater (Hg.), The Cambridge History of Iran. Vol. 3(2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 909–923 sowie die minutiöse Untersuchung zu iranisch-jüdischen Wechselwirkungen von Shai Secunda, The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context, Philadelphia 2014. Für den Rückgang des Manichäismus vgl. Manfred Hutter, Manichaeism in Iran, in: Michael Stausberg/Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, Chichester 2015, 477–489, hier 479f. Allgemein zum religiösen Pluralismus in der Sasanidenzeit und den interreligiösen Spannungen vgl. auch Stausberg, Die Religion Zarathusthtras (wie Anm. 3), 235–244 sowie Kevin T. van Bladel, From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes, Leiden 2017, 98–121, der auch die kleine Religionsgemeinschaft der Mandäer innerhalb dieses Pluralismus entsprechend berücksichtigt.

10 Peter Bruns, Antizoroastrische Polemik in den Syro-Persischen Märtyrerakten, in: Geoffrey Herman (Hg.), Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context, Piscataway (NJ) 2014, 47–65, hier 52.

Eine kürzere, aber vergleichbare Liste von Vorwürfen wird gegen Mar Abā (und implizit gegen Christen) vorgebracht, wenn dem ehemaligen Zoroastrier vorgehalten wird, dass er Zoroastrier bekehre, die Verwandtenehe bekämpfe, die Autorität der zoroastrischen Priester missachte und schließlich selbst von der «guten Religion» abgefallen sei.[11] Wie bekannt, stammen unsere Information über solche Konfliktpunkte zwischen zoroastrischen und christlichen theologischen, ethischen und religionspraktischen Vorstellungen hauptsächlich aus den syrischen Märtyrerakten, so dass Christelle Jullien formuliert hat:[12]

> «Dagegen sind Hinweise auf heftige Streitigkeiten mit Christen in den mittelpers[ischen] Quellen sehr selten bezeugt, was einen Grund im zeitgenössischen, wachsenden Einfluss des Islam haben dürfte.»

Die Beobachtung ist zutreffend, auch wenn die chronologische Erklärung mit dem Aufkommen des Islam m.E. nicht die zentrale Ursache dafür sein dürfte. Zwar setzen sich mittelpersische Quellen, die im 9. Jahrhundert redigiert wurden oder neu entstanden – wie etwa das «theologische» Kompendium *Dēnkard*, das «Werk über die Religion», oder die theologische Apologie *Škand Gumānīg Wizār*, die «Zerstreuung aller [Glaubens-]Zweifel» – relativ umfangreich mit dem Islam, aber auch mit dem Christentum und anderen religiösen Strömungen auseinander.[13] Es ist jedoch zu beachten, dass auch jene zoroastrischen Texte, deren Entstehung noch in der Sasanidenzeit liegt, kaum inhaltliche Themen der Ablehnung des Christentums[14] zeigen. Daher sind die Hinweise auf den Zoroastrismus in den syrischen Texten eine wichtige Informationsquelle.[15]

[11] Siehe Manfred Hutter, Mar Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century, in: Carlo G. Cereti/Mauro Maggi/Elio Provasi (Hg.), Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia, Wiesbaden 2003, 167–173, hier 171; für eine weitere Zusammenstellung der Kritikthemen des Zoroastrismus am Christentum siehe Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 462–466. Zur Analyse einiger Themen der Auseinandersetzung zwischen Christen und Zoroastriern siehe auch die kleine Studie von Kianoosh Rezania, Einige Anmerkungen zur sasanidisch-zoroastrischen Religionspraxis im Spiegel der interreligiösen Dialoge der Christen und Zoroastrier, in: Claudia Rammelt/Cornelia Schlarb/Egbert Schlarb (Hg.), Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke, Münster 2015, 172–180.

[12] Christelle Jullien, Persien I., in: Reallexikon für Antike und Christentum, 27 (2015–16), 190–254, hier 240.

[13] Vgl. zum *Dēnkard* zuletzt Rezania, The *Dēnkard* Against its Islamic Discourse (wie Anm. 2), 336–362; zu *Škand Gumānīg Wizār* siehe z.B. Cereti, Mardānfarrox ī Ohrmazddādān's *Škand Gumānīg Wizār* (wie Anm. 7); Samuel Frank Thrope, Contradictions and Vile Utterances. The Zoroastrian Critique of Judaism in the Škand Gumānīg Wizār, PhD Dissertation, University of California, Berkeley 2012.

[14] Anders stellt sich die Situation gegenüber dem Manichäismus dar, vgl. dazu Hutter, Manichaeism in Iran (wie Anm. 9), 485–488. Anti-Judaica fehlen in zoroastrischen Quellen der Sasanidenzeit praktisch vollkommen, für die umfangreiche Ablehnung des Judentums im *Škand Gumānīg Wizār* siehe Thrope, Contradictions and Vile Utterances (wie Anm.13).

[15] Zu deren Quellenwert beachte auch die Bemerkungen von Rezania, Einige Anmerkungen zur sasanidisch-zoroastrischen Religionspraxis (wie Anm. 11), 172f.

Die zoroastrische Kritik an der «falschen» Religion (agdēnīh)

Bereits in vorislamischer Zeit hat der Zoroastrismus eine gewisse «Exklusivität» beansprucht. Als «iranische» Religion distanzierte man sich vom Nicht-Iranischen (und dazu gehört das Christentum), so dass es ein Anliegen war, die Angehörigen der eigenen Religion – auch in kleinen Siedlungen – vor dem «Glaubensabfall» zu bewahren, aber nicht, Andersgläubige zu «bekehren». So betont *Dēnkard* (Dk.) 3.140 ausdrücklich, dass sich Zoroastrier von den «Ungläubigen» fernhalten sollten. Dabei werden mehrere Formen der Verbindung bzw. Trennung unterschieden:[16] Verbindung mit Iranern und Trennung von Nicht-Iranern, Verbindung mit Angehörigen der «guten» Religion (*hudēn*), ihrem Kult und ihrer Wohltätigkeit sowie Trennung von Anhängern der «falschen» oder «schlechten» Religionen (*agdēn*) mit deren kultischen und anderen Handlungen und schließlich Verbindung mit den Mit-Gläubigen und Trennung von den Dämonen(verehrern). Interessant ist an dieser Stelle, dass die Trennlinien parallel entlang der ethnischen, religiösen und «häretischen» Unterscheidung verlaufen, wobei m.E. die ethnische Unterscheidung (Iran vs. Nicht-Iran) zugleich eine religiöse Trennlinie (*hudēn / agdēn*) für den Verfasser liefert. Überträgt man dies auf das Christentum der Sasanidenzeit, bedeutet dies, dass das Christentum als «nicht-iranische» (und schlechte) Religion gilt.

Zwar wissen wir, dass es Bekehrungen zum Zoroastrismus gegeben hat, aber aufschlussreich bleibt die «Skepsis» gegenüber diesen Bekehrten, die anscheinend «Zoroastrier zweiter Klasse» blieben. So diskutiert beispielsweise der Text *Hērbedestān* im 12. Kapitel über Neubekehrte[17] und wirft dabei die Frage auf, ob der Sohn eines zum Zoroastrismus Bekehrten überhaupt in der Priesterschule (*hērbedestān*) die Religion studieren darf (12.5f.). Anscheinend traut man dem Neubekehrten nicht ganz, inwieweit er es mit der neuen Religion ernst meint. Genauso interessant ist der Hinweis über einen Neubekehrten, von dem verlangt wird, dass er keinen (sexuellen) Kontakt mehr mit seiner Gattin hat. Soweit ist die Aussage wenig überraschend, wohl aber die weitere Erwähnung, dass der Neubekehrte auch weiterhin für seine Gattin finanziell sorgen muss, damit sich nicht die Christen um sie kümmern (12.3). Daraus kann man m.E. folgendes über das Verhältnis zum Christentum ablesen:

(a) Die Versorgung der nicht bekehrten Ehefrau soll gewährleistet werden, damit diese nicht Ansprüche gegen die zoroastrische Gemeinde erhebt, sondern – da

[16] Jason Mokhtarian, The Boundaries of an Infidel in Zoroastrianism. A Middle Persian Term of Otherness for Jews, Christians, and Muslims, in: Iranian Studies, 48 (2015), 99–115, hier 112. Siehe auch die Übersetzung durch Jean de Menasce, Le troisième livre du Dēnkart. Traduit du pehlevi, Paris 1973, 145.

[17] Vgl. Mokhtarian, The Boundaries of an Infidel (wie Anm. 16), 106f. Siehe auch die Übersetzung des *Hērbedestān*-Kapitels durch Firoze M. Kotwal/Philip G. Kreyenbroek, The Hērbedestān and Nērangestān. Volume 1: Hērbedestān, Paris 1992, 62–65.

der Lebensunterhalt gesichert ist – die Grenzen von der «schlechten» zur «guten» Religion nicht überschreitet.

(b) Genauso ist daraus abzuleiten, dass kein Interesse besteht, dass die Ehefrau sich der «guten» Religion anschließt.

(c) Ebenfalls wird deutlich, dass man – obwohl die Frau Christin bleibt – den Christen offensichtlich keinen Vorwand geben möchte, die zoroastrische Gesellschaft als «a-sozial» hinzustellen.

Wenn von «schlechter» bzw. «guter» Religion die Rede ist, so sind damit die beiden mittelpersischen Begriffe *agdēn(īh)* bzw. *hudēn(īh)* gemeint. Die «gute Religion» ist eine Selbstbezeichnung für den Zoroastrismus, während *agdēnih* weniger präzise ist, da damit alle «Ungläubigen» bezeichnet werden können – so in der Sasanidenzeit Christen, Querdenker und Manichäer.[18] In der spätsasanidischen und frühislamischen Zeit werden auch Araber (*tāzīg*) und Juden (*yahūd*) als Angehörige der schlechten Religion bezeichnet.[19] Man darf daher *agdēn* nicht für die Christen verallgemeinern, aber Aussagen bzgl. der «schlechten» Religion können auch als Polemik gegen die Christen verstanden werden. Dass man das Christentum als «nicht-iranische» Religion sieht, zeigt Dk. 3.29.[20] Das Christentum wird als «Religion der Römer» bezeichnet, was man zwar nicht als politisches Statement für die Begründung der Verfolgung von Christen deuten sollte, aber klar nochmals die Grenze zwischen der eigenen und der fremden Religion zeigt – und damit die Ablehnung des Christentums. Denn die Förderung und Stärkung des Zoroastrismus kann als Aufgabe der sasanidischen Herrscher für die «Zwillingsverbindung»[21] zwischen Staat und Religion gelten. Daher betont eine Stelle zu Beginn des vierten Buches im *Dēnkard*, dass sowohl Šābuhr II. (309–379) als auch Xusrō I. (531–579) sich erfolgreich für die Religion eingesetzt haben.[22] Šābuhr wendet sich gegen die Entfaltung der «schlechten» Religionen, die er zunächst vorgestellt bekommt, um dann sein Urteil (durch den Einfluss des Priesters Ādurbād) zu fällen, dass die falschen Religionen nicht toleriert werden sollen. In ähnlicher Weise untersucht auch Xusrō die Religion und unterstützt die Priester im Kampf gegen die Irrlehren.

[18] Letztere werden häufig als *zandīg* bezeichnet, die ihre eigene Interpretation (*zand*) der zoroastrischen Religion liefern, d.h. «Häretiker» sind; vgl. z.B. ihre Nennung in der Aufzählung der verschiedenen Religionen in Kerdīrs Inschrift von der Ka^{c}ba-ye Zardošt, Zeile 9f.; siehe für Text und Übersetzung Philippe Gignoux, Les quatre inscriptions du mage Kirdīr, Paris 1991, 60.69f.

[19] Vgl. Mokhtarian, The Boundaries of an Infidel (wie Anm. 16), 100f.

[20] Vgl. Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 472. Siehe auch die Übersetzung von de Menasce, Le troisième livre du Dēnkart (wie Anm. 16), 46f.

[21] Vgl. zu dieser Vorstellung Stausberg, Die Religion Zarathushtras (wie Anm. 3), 233–235 mit weiterer Literatur.

[22] Vgl. Jes P. Asmussen, Das Christentum im Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus, in: Studia Theologica, 16 (1962), 1–24, hier 10; Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 472. Siehe Text und Übersetzung der *Dēnkard*-Stelle bei Robert Ch. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, 7–9.

Die Abgrenzung der guten Religion gegenüber der falschen Religion und die identitätsstützende Funktion der iranischen Religion wird dabei in besonderer Weise herausgefordert, wenn Angehörige der Oberschicht die Religion verlassen, so dass die Idee einer religionsbegründeten «iranischen Identität» ins Wanken gerät. Dadurch liegt ein zentraler Punkt der zoroastrischen Auseinandersetzung mit den Christen auch auf der religionsrechtlichen Ebene, derzufolge ein «Glaubensabfall» die Todesstrafe nach sich zieht. Diese Strafe wird – wie die syrischen Märtyrerakten zeigen – auch vollzogen, aber offensichtlich liegt es den zoroastrischen Priestern nicht grundsätzlich daran, die vom Glauben Abgefallenen hinzurichten, sondern wir sehen immer wieder das Bemühen, die Abgefallenen für die «gute Religion» zurückzugewinnen, die deswegen vor der Hinrichtung lange im Gefängnis bleiben müssen, damit sie re-konvertieren.[23] Wer sich der Rückbekehrung verschließt, gehört jedoch der widergöttlichen Sphäre Ahremans an, was man aus der Bestrafung ableiten kann, wenn z.B. ein hingerichteter Christ an Ratten verfüttert wird – als Ausdruck der Vorstellung, dass dieser Christ wie die Ratte ein Geschöpf Ahremans ist und daher mit anderem «Ungeziefer» (*xrafstra*) auf einer Ebene steht.[24] Liest man somit die Märtyrerakten in Hinblick auf den Aussagewert für den Umgang der zoroastrischen Religion mit Konvertiten zur anderen Religionen, so zeigen diese Hinweise deutlich das Bemühen um Rekonversionen. Hinsichtlich der Literaturgattung der Märtyrerakten ist jedoch die Aufnahme solcher zoroastrischer Themen ausgezeichnet dafür geeignet, die Glaubensstärke des Märtyrers zu betonen, der den «weltlichen» Vorteilen und dem irdischen Leben – in der alten «heidnischen» Religion – zu widerstehen vermag, um dafür sein himmlisches Leben zu erhalten.

Trotz der angedrohten – und manchmal vollzogenen – Todesstrafe verlässt doch eine beträchtliche Zahl von zoroastrischen Priestern ihre angestammte Religion.[25] Dies stellt offensichtlich für die zoroastrischen Autoritäten ein nicht zu unterschätzendes Problem dar, da der Vorwurf der Bekehrung von Zoroastriern immer wieder genannt wird. Aufschlussreich ist auch ein Zeugnis des griechischen Historikers Menander in Bezug auf den Friedensschluss zwischen Byzanz und den Sasaniden im Jahr 561/62. Während die byzantinische Seite von den Sasaniden verlangt, dass Christen Freiheit gewährt werden muss, um ihren Gottesdienst ungehindert ausführen zu dürfen, auch die Toten in Erdbegräbnissen bestatten zu dürfen und nicht mehr zur Teilnahme an zoroastrischen Ritualen

[23] Vgl. z.B. die Hinweise auf Re-Konversionsbemühungen von Seiten der Zoroastrier bei Rezania, Einige Anmerkungen zur sasanidisch-zoroastrischen Religionspraxis (wie Anm. 11), 174.177.

[24] Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 471.

[25] Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 467.

gezwungen werden zu dürfen, verlangt die zoroastrische Vertragsseite, dass die Missionierung hochrangiger Zoroastrier unterbunden werden müsse.[26]

Somit lässt sich als Zwischenresümee festhalten: Die Abgrenzung der guten Religion gegenüber der *agdēnīh* ist ein zentraler Punkt des interreligiösen Konflikts bzw. der religiösen Interaktion in der Sasanidenzeit, wobei der Religionswechsel von hochrangigen und gebildeten Zoroastriern – aus der Perspektive des Sasanidenreiches – das «Iran-tum» des Staates in Frage stellte. Wer die Religion wechselt, verlässt nämlich die Einordnung in die sasanidische Gesellschaft, die Religion und Staat als – idealisierte – Zwillinge betrachtet. Damit wird der Abtrünnige aber zugleich ein Sünder, wobei das Thema des Glaubensabfalls mit der fortschreitenden Etablierung des Islam ab dem 9. Jahrhundert in zoroastrisch-theologischen Schriften weitere Beachtung erfährt.[27]

Die Polemik gegen den monotheistischen christlichen Gott

Der ausführlichste zoroastrische Text, der sich gegen das Christentum wendet, ist Mardānfarroxs *Škand Gumānīg Wizār*, die «Zerstreuung aller [Glaubens-] Zweifel» aus dem 9. Jahrhundert.[28] Mehrfach beruft sich Mardānfarrox auf den *Dēnkard* bzw. auf Ādurfarrbay als «Autor» bzw. maßgeblichen Redaktor des *Dēnkard*. Die ersten zehn Kapitel im *Škand Gumānīg Wizār* bieten eine Darstellung der Lehren des Zoroastrismus, und ab Kapitel 11 setzt sich der Autor mit den anderen Religionen seiner Zeit – Islam, Judentum, Christentum, Manichäismus – auseinander, um die Überlegenheit des Zoroastrismus darzustellen.

Das 15. Kapitel von *Škand Gumānīg Wizār* ist eine zoroastrische Widerlegung des Christentums.[29] Gleich zu Beginn findet sich folgendes polemisches Motiv hinsichtlich der Glaubwürdigkeit und des Rufs von Maria (15.5ff.):[30]

> «In Jerusalem, der Stadt der Juden, war eine Frau von schlechtem Umgang. Man bemerkte ihre Schwangerschaft und fragte sie: Von wem bist du schwanger? Und sie gab zur Antwort: Der Engel Gabriel ist zu mir gekommen und sagte: Du sollst vom Reinen Geist [Heiligen Geist] schwanger werden. Schauen wir (nun) auf jenes: Wer – außer jener Frau – hat den Engel Gabriel gesehen? Und weshalb soll man jene Frau für glaubwürdig halten? Wenn man sagt, wegen seiner Geistigkeit

[26] Antonio Panaino, Christians and Zoroastrians in the Fifty-Years Peace Treaty, in: Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies, 12 (2012–2013), 67–90, hier 70f. nach dem Historiker Menander, fragm. 6.1.398–407.

[27] Vgl. Mokhtarian, The Boundaries of an Infidel (wie Anm. 16), 113f.

[28] Edition des Textes von Jean de Menasce, Une apologétique mazdéenne du IXe siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes, Fribourg 1945. Zu literaturgeschichtlichen Fragen des Werkes siehe u.a. Thrope, Contradictions and Vile Utterances (wie Anm. 13), 5–13; vgl. auch Rezania, The *Dēnkard* Against its Islamic Discourse (wie Anm. 2), 342.

[29] Cereti, Mardānfarrox ī Ohrmazddādān's *Škand Gumānīg Wizār* (wie Anm. 7); Asmussen, Das Christentum im Iran (wie Anm. 22), 15–22.

[30] Zur Textgrundlage siehe de Menasce, Une apologétique mazdéenne (wie Anm. 28), 210f.

(*mēnōgīh*) konnte niemand jenen Engel sehen und wenn man wegen der geistigen Art jenes Engels (ihn) nicht sehen kann, dann wäre auch jene Frau deswegen nicht fähig gewesen, (ihn) zu sehen. Wenn man sagt, Gott ließ jene Frau ihn sehen wegen der Würde jener Frau – aber hat er (diese) Würde einem anderen nicht gegeben? Welchen Beweis (gibt es also), dass diese Frau die Wahrheit sagte?»

Das Motiv der «Fragwürdigkeit und Glaubwürdigkeit» Marias stammt sicher aus vorislamischer Zeit, ist auch in der jüdischen antichristlichen Polemik nicht unbekannt. Es wird jedoch im Islam nicht gegen Jesus und Maria verwendet, da Maria im Koran als Mutter Jesu hoch geschätzt wird. Insofern kann man hier eine vom Zoroastrier nicht genuin geschaffene, sondern rezipierte Polemik gegen das Christentum sehen. Da zwischen Juden und Christen das Verhältnis nicht immer spannungsfrei war, teilweise Juden im Sasanidenreich auch gute Beziehungen zur iranischen Oberschicht pflegten, ist es denkbar, dass dieses polemische Motiv über jüdische Vermittlung der zoroastrischen Apologetik zu Ohren gekommen ist.[31] Für Mardānfarrox liegt eine Schwäche des Christentums und der Christen darin, dass ihr Urheber Jesus von zweifelhafter Herkunft ist, so dass auch weitere Aussagen gegen die Religion in diesem Lichte zu sehen sind.

Die Diskussion über die Göttlichkeit Jesu betrifft dabei das Spannungsfeld zwischen dem Monotheismus, dem Dualismus und der Einheit Jesu mit Gott dem Vater. Die Kritik, dass der Messias selbst Gott sei, führt zur Frage, wie es sein kann, dass dann Gott sterben müsse – denn jeder, der geboren wird wie der Messias, muss auch sterben (15.29f.). Ebenfalls «un-göttlich» wäre, wenn Gott – für die menschliche Geburt – seinen himmlischen Thron aufgeben würde, um in einem dunklen und unreinen Mutterschoß geboren zu werden (15.31ff.). Damit kritisiert der zoroastrische Verfasser – aus der Perspektive einer strengen Dichotomie von rein und unrein – die christliche monotheistische Lehre, denn dann müsse das Unreine wie alles Negative vom guten Gott kommen. Aber weshalb schafft dann der gute Gott das Negative?

Ein weiterer Kritikpunkt am christlichen Dogma, den Mardānfarrox aufgreift, ist die Sohnschaft Jesu (15.59ff.). Wenn der Vater und der Sohn gleich sind, dann ist Gott genauso unwissend wie der Sohn, der nicht um die Stunde seines Kreuzestodes noch um den Tag der Auferstehung weiß, wobei Mardānfarrox hier auf das Matthäus-Evangelium (24:36) anspielt. Auch an weiteren Stellen bemüht sich der zoroastrische Verfasser für seine Widerlegung und Polemik gegen das Christentum, diese durch biblische Zitate oder Paraphrasen zu stützen.[32]

Die Gottessohnschaft Jesu wird auch von anderen Autoren als Thema gegen die Christen aufgegriffen, etwa vom Theologen Manūščihr im 9. Jahrhundert, der in seinem Werk *Dādestān ī Dēnīg* diskutiert, ob der Messias der Sohn Got-

[31] Asmussen, Das Christentum im Iran (wie Anm. 22), 23f.
[32] Vgl. Asmussen, Das Christentum im Iran (wie Anm. 22), 22f.

tes sei (DD 36.76–79).[33] Da aber Gott unsterblich ist, verstricken sich Christen in Lügen bzw. Widersprüche, wenn sie einerseits sagen, dass der Messias am Kreuz gestorben sei, während andererseits manche dies auch leugnen. Diesen innerchristlichen Widersprüchen stellt daher Manūščihr seine Lehre entgegen (DD 36.79): «Der rechtschaffene Thron Gottes (besteht) in der Kraft der Macht der Wahrheit. Dadurch besteht und erhält die reine mazdayasnische Religion in perfekter Weise ihre Stärke.»

Auch im Dk. 3.40 wird auf das Vater-Sohn-Verhältnis und die ewige Gemeinschaft von Vater und Sohn kurz eingegangen[34] – mit dem lapidaren Hinweis, dass eine solche Vorstellung absurd und unmöglich sei, da der Sohn nicht älter als der Vater (aber auch nicht gleich alt) sein kann. Zwar ist an dieser Stelle terminologisch nicht explizit von «Christentum» oder vom «Messias» die Rede, aber die Vater-Sohn-Dichotomie ist selbstredend klar.

Diese wenigen Beispiele – aus Texten der frühen islamischen Zeit – zeigen theologische Versuche, den Kern christlicher Lehrinhalte zu widerlegen. Mardānfarrox geht dabei in seinem *Škand Gumānīg Wizār* ausführlich und systematisch vor, wobei aber nicht zu übersehen ist, dass er seine theologische Apologie nicht nur gegen das Christentum, sondern auch gegen die drei anderen konkurrierenden Religionen (Islam, Judentum, Manichäismus) formuliert – in einer Zeit, als die «gute Religion» bereits auf dem unumkehrbaren Weg zur Minderheit im Iran war. Andere Stellen gehen nur beiläufig auf das Christentum ein, so dass sich hier nochmals eine Überlegung bzgl. der vorislamischen Zeit anschließen kann.

Offensichtlich zeigen diese – relativ späten – Stellen, dass die theologische Auseinandersetzung mit *agdēnīh*, mit fremder oder falscher Religion, erst in jener Zeit für den Zoroastrismus relevant wurde, als die vielleicht von manchen zoroastrischen Priestern der vor-islamischen Zeit als selbstverständlich angenommene Vorherrschaft der Religion als iranisches Identitätsmerkmal durch die gesellschaftliche und religionspolitische Veränderung mit dem Überhandnehmen des Islam schwindet. Dieser gesellschaftliche Wandel verlangt eine theologische Antwort, die versucht, die Wahrheit der «guten Religion» gegenüber den «falschen Religionen» (und eben nicht nur gegenüber dem Islam) zu formulieren – ein theologischer Versuch, der jedoch die Marginalisierung des Zoroastrismus nicht mehr zu stoppen vermag. Gegenüber der vor-islamischen Zeit ist dies in der theologischen Qualität eine Neuerung im Umgang mit den anderen Religionen, die man zuvor – aus der Position der quantitativen Überlegenheit – nicht anstrebte.

[33] Siehe den Text bei Mahmoud Jaafari-Dehaghi, Dādestān ī Dēnīg. Part 1. Transcription, Translation and Commentary, Paris 1998, 138–141.

[34] de Menasce, Le troisième livre du Dēnkart (wie Anm. 16), 53.

Zusammenfassung

Unter der Regierungszeit des Sasaniden Wahrām II. (276–293) formulierte der zoroastrische Priester Kerdīr seine Sicht der Bedeutung des Zoroastrismus und der anderen Religionen im Iran folgendermaßen:[35]

> «Und der zoroastrischen Religion und den Priestern wurde im Reich hohe Würde zuteil. Und die Götter, das Wasser, das Feuer und die Nutztiere erlangten im Reich große Zufriedenheit, aber Ahreman und den Daēwas widerfuhren große Schläge und großer Schaden. Und die (Irr-)Lehren Ahremans und der Daēwas verschwanden aus dem Reich und wurden unglaubwürdig gemacht. Und die Juden, Buddhisten, Hindus, syrischen und griechischen Christen, Täufer und Manichäer wurden im Reich zerschlagen, ihre Götzenbilder wurden zerstört und die Behausungen der Daēwas wurden vernichtet und zu Stätten und Sitzen der Götter gemacht. Und in allen Provinzen, an allen Orten, wurden in großer Zahl die Kulthandlungen der Götter vermehrt; und in großer Zahl wurden Wahrām-Feuer gegründet, und in großer Zahl wurden Priester froh und glücklich gemacht.»

Der Text Kerdīrs ist ein propagandistischer Text, zeigt aber deutlich einen Punkt des Umgangs des sasanidischen Zoroastrismus mit anderen Religionen. Es geht um die Stärkung der eigenen Religion und ihrer Kulthandlungen, ohne sich mit anderen Religionen in argumentativer Weise auseinanderzusetzen. Diese Linie lässt sich auch in der weiteren Sasanidenzeit beobachten, wie auch die «Referate» über die Religion aus den syrischen Märtyrerakten zeigen. Wenn dort – als Vorwurf gegen Christen – deren Weigerung genannt wird, die Elemente (Feuer, Wasser) zu verehren, die zoroastrischen Priester zu schätzen und am zoroastrischen Kult teilzunehmen,[36] tauchen jene Motive auf, die auch Kerdīr nennt. Kerdīrs Inschrift macht dabei in der Aufzählung der verschiedenen Religionen, deren Wirken er eingeschränkt hat, keinen Unterschied zwischen diesen einzelnen Religionen, die alle «nicht-iranisch» sind. Dadurch kann man sie unter der Sammelbezeichnung *agdēnīh* zusammenfassen, allerdings m.E. mit zwei Ausnahmen. So sind diese Religionen von den «Irrlehren» Ahremans zu unterscheiden, d.h. hier findet sich eine erste Differenzierung der Bewertung der religiösen Pluralität der Sasanidenzeit. Genauso ist m.E. aber auch auf die Bezeichnung *zandīg* hinzuweisen, wobei Kerdīr – zeitgeschichtlich zutreffend – an die Manichäer denkt. Die Bezeichnung *zandīg*, d.h. eine Person, die den *zand*

[35] Die Übersetzung von Kerdīrs Inschrift an der Kaᶜba-ye Zardošt folgt der Edition des Textes von Gignoux, Les quatre inscriptions (wie Anm. 18), 60f. – Zur umfangreichen und teilweise konträren Diskussion der beiden Termini Nasura und Krestyane, die ich als «syrisch(sprachig)e» bzw. «griechisch(sprachig)e» (oströmische) Christen verstehe, siehe u.a. de Menasce, Une apologétique mazdéenne (wie Anm. 28), 206f.; Frenschkowski, Christianity (wie Anm. 1), 467; Christelle Jullien/Florence Jullien, Aux frontières de l'iranité. «Nāṣrāyē» et «Krīstyonē» des inscriptions du *mobad* Kirdīr: Enquête littéraire et historique, in: Numen, 49 (2002), 282–335.

[36] Vgl. zu den Motiven Bruns, Antizoroastrische Polemik (wie Anm. 10), 52; Rezania, Einige Anmerkungen zur sasanidisch-zoroastrischen Religionspraxis (wie Anm. 11), 174f.

(Kommentar, Erläuterung) zur Religion liefert, ist dabei ein nicht unwesentlicher Begriff der religiösen Konkurrenz im Sasanidenreich; denn Mani und der Manichäismus beanspruchen, den «richtigen» Kommentar zur Verkündigung Zarathustras zu liefern, und damit stellt der Manichäismus theologisch die größere Herausforderung für die zoroastrische Religion dar als das Christentum unter den frühen Sasaniden.[37] Religionshistorisch führt dies dazu, dass der Manichäismus nachhaltiger verfolgt und aus dem Sasanidenreich vertrieben wurde, als dies hinsichtlich des Christentums der Fall war: Die Christen hatten die «falsche» (und «un-iranische») Religion (*agdēnīh*), die Manichäer die «häretische» Religion (*zandīg*), deren Häresie deswegen zusätzliche Brisanz beinhaltete, weil sie sich in eine iranische Form kleidete. Diese Unterscheidung zwischen den beiden Religionen sollte daher in der Frage der zoroastrischen Polemik gegen die Christen nicht außer Acht bleiben: Christen praktizieren ihre Religion nicht entsprechend den iranischen Riten, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird. Aber diese falsche Form der Religionsausübung bedarf während der Sasanidenzeit keiner tiefer gehenden theologischen Diskussion, was m.E. eine Erklärung dafür liefert, dass es in vor-islamischer Zeit keine substanziellen anti-christlichen zoroastrischen Texte gibt.

Rivalität und Konflikte zwischen Christen und Zoroastriern

Die Begegnung zwischen Christentum und Zoroastrismus begann schon im 3. Jahrhundert im Sasanidenreich, allerdings bekehrte sich erst seit dem 5. Jahrhundert eine signifikante Anzahl von Personen der sasanidischen Oberschicht zum Christentum. Dies führt zu Reaktionen der zoroastrischen Priester gegen die *agdēn*, die «falsche» oder «schlechte» Religion, die man als unpassend für die iranische Identität betrachtete. Daher diskutieren mittelpersische Texte die Notwendigkeit, Kontakte zum Angehörigen der *agdēn* zu vermeiden. Der Begriff *agdēn* bezieht sich dabei nicht nur ausschließlich auf das Christentum, sondern auch auf andere Religionen. Erst in der frühislamischen Zeit im Iran diskutieren (und widerlegen) zwei mittelpersische Texte, Dēnkard und Škand Gumānīg Wizār in größerer systematischer Form die christlichen Lehren. Die Ursache für diese nun aufkommende theologische Diskussion über das Christentum hängt mit der Minderheitensituation des Zoroastrismus aufgrund der Islamisierung Irans zusammen.

Dēnkard – Škand Gumānīg Wizār – gute / schlechte Religion (*hudēn / agdēn*) – Christenverfolgung – syrische Märtyrerakten.

Rivalité et conflits entre chrétiens et zoroastriens

La rencontre entre le christianisme et le zoroastrisme débuta au 3e siècle pendant le règne des Sassanides. C'est toutefois seulement à partir du 5e siècle qu'un grand nombre de membres de la classe supérieure des Sassanides se convertit au christianisme. Cela fit réagir les prêtres zoroastriens contre l'*agdēn*, la «fausse» ou la «mauvaise» religion, que l'on considérait comme inappropriée à l'identité iranienne. Pour cette raison, les textes moyen-perses relatent la nécessité d'éviter tout contact avec les adeptes de l'*agdēn*. Le terme «*agdēn*» ne fait pas seulement référence au christianisme, mais aussi à d'autres

[37] Siehe dazu – mit Literatur – Hutter, Manichaeism in Iran (wie Anm. 9), 478–480.

religions. Ce n'est qu'au début de la période islamique que deux textes moyen-perses, Dēnkard et Škand Gumānīg Wizār, discutent (et réfutent) de manière étendue et systématique les préceptes chrétiens. La cause de cette nouvelle discussion théologique sur le christianisme s'inscrit dans le contexte de la situation minoritaire des zoroastriens en raison de l'islamisation de l'Iran.

Dēnkard – Škand Gumānīg Wizār – bonne/mauvaise religion (*hudēn / agdēn*) – persécution des chrétiens – actions de martyrs syriens.

Rivalità e conflitti tra Cristiani e Zoroastriani

L'incontro tra Cristiani e Zoroastriani iniziò già nel terzo secolo sotto l'impero dei Sasani, ma solo dal quinto secolo un numero considerevole di persone appartenenti alla classe superiore dei zoroastriani si convertì al Cristianesimo. Ciò porta a una reazione dei sacerdoti zoroastriani contro l'*agdēn*, la religione «falsa» e «cattiva», considerata inadatta all'identità iraniana. Per questo i testi medio-persiani discutono della necessità di evitare i contatti con gli appartenenti all'*agdēn*. Il concetto di *agdēn* non si riferisce solamente al Cristianesimo, ma anche ad altre religioni. In Iran soltanto nei primi tempi dell'Islamismo due testi medio-persiani, Dēnkard e Škand Gumānīg Wizār, discutono (e controbattono) l'insegnamento Cristiano in modo più ampio e sistematico. La nascita di questa discussione teologica sul Cristianesimo è legata alla situazione di minoranza del zoroastrismo, a causa dell'islamizzazione dell'Iran.

Dēnkard – Škand Gumānīg Wizār – Religione buona / cattiva (*hudēn / agdēn*) – Persecuzione dei Cristiani – Atti dei martiri siriani.

Rivalry and conflicts between Christians and Zoroastrians

The encounter of Christianity with Zoroastrianism in the Sasanian Empire started already in the 3rd century. But it was only since the 5th century that a sizable number of Zoroastrians, mostly from the upper classes, converted to Christianity. This led to reactions by the Zoroastrian clergy against the adherents of the *agdēn*, the «false» or «bad» religion, as this religion was seen as unfitting to Iranian culture. Thus, Middle Persian texts discuss the necessity to avoid contacts with members of *agdēn*. This term is not restricted to Christianity, but can also be applied to other religions. It is only from the early Islamic period in Iran that two Middle Persian texts, the *Dēnkard* and the *Škand Gumānīg Wizār*, discuss (and refute) Christian teachings more systematically. The reason for this theological discussion about Christianity can be seen in the minority situation which Zoroastrianism faced in the Islamic period.

Dēnkard – Škand Gumānīg Wizār – good / bad religion (*hudēn / agdēn*) – persecution of Christians – Syrian Martyr Acts.

Manfred Hutter, Prof. Dr. phil. Dr. theol., Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn.