

Manfred Hutter

Leichenaussetzung und Erdbestattung

Eine Entwicklung im iranischen Zoroastrismus als Minderheitenreligion in islamischer Umgebung

Zusammenfassung

Für den Zoroastrismus, der im Sasanidenreich Staatsreligion war, bedeutete die islamische Eroberung des Iran einen entscheidenden Einschnitt, da sich dadurch eine schrittweise Wendung von einer privilegierten Position hin zur Religion einer Minderheit vollzog. Diese neue Situation bleibt dabei nicht ohne Rückwirkung, wobei hier ein notwendig gewordenenes Zugeständnis an die islamische Umwelt beispielhaft illustriert wird. Die Sitte der Leichenaussetzung erfährt eine zweifache Änderung: Zunächst kommt es zur architektonischen Neueinführung der »Türme des Schweigens« (daxma), in denen die Leichen den Blicken und der potentiellen Schändung durch Nicht-Zoroastrier entzogen werden; in unserem Jahrhundert kommt es schließlich überhaupt zur Aufgabe dieser Sitte. Es zeigt sich also, wie eine lokale religiöse Gruppe als Minderheit gezwungenermaßen darauf angewiesen ist, ihren Glauben in Auseinandersetzung mit der Mehrheit speziell zu gestalten, ohne deshalb dem Kern des Glaubens untreu zu werden. Ferner läßt sich beobachten, daß dieser religiöse Wandel auch von der sozialen (und ökonomischen) Situation der Zoroastrier beeinflusst worden ist. Die sich – im Bezug auf die grundlegende religiöse Norm des Avesta – dadurch verändernden Traditionen erlauben daher gerade für den Zoroastrismus im Iran, von einer lokalen Religion zu sprechen, deren Unterschiede zur zahlenmäßig wesentlich größeren Gruppe der Parsen nicht übersehen werden sollen.

1. Bestattung und Leichenaussetzung im Avesta

Unter dem Aspekt einer »lokalen Religionsgeschichte« kann man danach fragen, was für eine bestimmte Religion in einer andersreligiösen Umgebung typisch ist und wie diese Umgebung auf die erstere zurückwirkt. Im Kontext des Totenrituals des Zoroastrismus sieht man, daß bereits innerhalb der Bestattungssitten des Avesta unterschiedliche Vorstellungen aufgrund der Einbettung in ein gesellschaftliches und kulturelles Umfeld existieren, wobei für die

vorliegende Untersuchung dieser Rückbezug auf das Avesta in doppelter Hinsicht bedeutsam ist: Das Avesta liefert nämlich die theologische Begründung der Leichenaussetzung, allerdings verdeutlicht der Vergleich mit dem Avesta auch den späteren lokalen Wandel dieser Sitte. Den Ausgangspunkt dafür bietet der avestische Ausdruck *daxma*; etymologisch ist eine Rückführung des Wortes auf die indoeuropäische Verbalwurzel **dhmbh-* »beerdigen« möglich, so daß *daxma* ursprünglich »Grab, Bestattung« bedeutet.¹ In dieser Bedeutung finden wir das Wort im Avesta, wobei ihm sowohl positive als auch – öfter – negative Konnotationen zukommen. Denn in Verbindung mit der zentralen Vorstellung, daß der Tod verunreinigt und jeder, der mit dem Bereich des Todes in Berührung kommt, dem Wirken der Leichenhexe Nasu ausgesetzt ist, will man diesen Bereich meiden. Es ist daher naheliegend, daß ein *daxma* als Aufenthaltsort der Dämonen, der Krankheiten und der schlechtesten Menschen gilt, dessen Zerstörung als verdienstvolles Werk anzusehen ist (vgl. Vd. 7,49-58). Genauso wird die Erde verunreinigt, wenn man darin Leichname von Menschen oder Hunden begräbt oder wenn man darauf *daxmas* errichtet, um darin Menschen zu bestatten (Vd. 3,8f); hingegen wird die Erde zufriedengestellt, wenn man solche Grabbauten abträgt (Vd. 3,12f), so daß die darin Bestatteten der Sonne und der Luft ausgesetzt werden.

Neben diesen negativen Aussagen bezüglich eines *daxma*, bei denen offensichtlich an eine Art Mausoleum zu denken ist, findet das Wort im Sinn von »Leichenaussetzungsstätte« positive Verwendung: Der Leichnam soll zu einem passenden *daxma* hingeschafft werden (Vd. 8,2), wo er wenigstens ein Jahr lang in Sonne und Regen liegt (Vd. 7,45f; 5,14), wobei die Unterlassung einer solchen Leichenaussetzung eine Sünde ist, die der Tötung eines Rechtgläubigen gleichkommt. In Vd. 6,49-51 finden wir die Vorschrift, daß die Knochen gesammelt und außer Reichweite von Hunden, Wölfen oder Füchsen niedergelegt werden sollen, genauso wie Vd. 5,14 regelt, daß die ausgesetzten Leichen von den Vögeln gefressen werden können. Die geraffte Bestandsaufnahme der Aussagen des Avesta zeigt Widersprüche, die so zu erklären sind:² Man darf sagen, daß der geläufige Terminus *daxma* »Grab« sekundär als Bezeichnung auf die Leichenaussetzungsstätten übertragen wurde. Ferner läßt die Terminologie erkennen, daß im frühen Zoroastrismus der Übergang vom Begräbnis, das mit einem Jenseits in der Unterwelt korreliert, zur Aussetzung

1) K. Hoffmann 1965, 238; übernommen von M. Boyce 1975, 109 und 1984, 13 f. Daß es sich bei einem *daxma* ursprünglich um ein Grab handelte, vermutete bereits J. Darmesteter 1892, 158 Anm. 10. – Zur modernen Bezeichnung »Türme des Schweigens«, die im 19. Jh. von einem britischen Kolonialbeamten in Bombay geprägt wurde, vgl. J. J. Modi 1922, 70 Anm. 1.

2) Vgl. v. a. H. Humbach 1961, 99-101 und M. Boyce 1975, 113 f., 324 f.; ferner B. Schlerrath 1986, 311 f.

der Leichen in Verbindung mit der Vorstellung eines himmlischen Jenseits noch nicht allgemein vollzogen war. Da aber letztere Jenseitsvorstellung von Zarathustra propagiert worden ist, gilt die Aussetzung der Toten als verdienstvoll, ein Begräbnis hingegen als verwerflich, eine Norm, an der die zoroastrische Praxis bis in die jüngste Zeit festgehalten hat.

2. Daxmas als »Türme des Schweigens« ab der frühislamischen Zeit

Das Eindringen des Islam in Persien bedeutet einen religionsgeschichtlichen Einschnitt, so daß ab dem 9./10. Jahrhundert die Zoroastrier auf die neue Situation reagieren mußten, was in den Bestattungssitten einen deutlichen Niederschlag fand. War es bislang unproblematisch gewesen, die Toten auf Bergen oder fernab von Siedlungen in der Wüste auszusetzen, kam es jetzt erstmals zur Notwendigkeit einer architektonischen Gestaltung des *daxma*; denn die unlängst von L. Trümpelmann vertretene Annahme, daß in Sar Mashhad (Fars) ein solcher »Turm des Schweigens« bereits aus der Sasanidenzeit erhalten geblieben sei, der als Bestattungsort des zoroastrischen Oberpriesters Kir-dir aus dem 3. Jahrhundert zu betrachten wäre, bleibt vorerst unbeweisbar.³ Bei den errichteten *daxmas* sind dabei zwei Typen unterscheidbar:⁴ Beim einfacheren Typ wird ein vorspringender Berghang durch eine Lehmziegelmauer abgegrenzt, wobei er gelegentlich mit einer Innenmauer in zwei Abschnitte geteilt werden kann. Die naturbedingte Lage verhindert dabei in manchen Fällen, daß der Eingang zu einem solchen *daxma* nach Osten ausgerichtet ist. Ursprünglich führten außen keine Stiegen zu dem hoch gelegenen Eingang hinauf, sondern der Zugang dürfte über Leitern erfolgt sein. Der andere Typ ist ein runder Turm, der entweder in Ebenen errichtet wurde oder dort, wo eine natürliche Abgrenzung eines Bergareals nicht gegeben war. Der runde

3) L. Trümpelmann 1992, 17 f. und das Foto ebd. 36. Gegen diese Annahme spricht m. E. unter anderem folgendes: Die Größe des Turmes (Durchmesser ca. 80 m) und die Breite des Tores (1,95 m) spiegeln imposante Ausmaße wieder, die erst in wesentlich späterer Zeit wieder erreicht werden. Problematisch bleibt aber ein Hügel inmitten des Bauwerks mit etwa 28 m Durchmesser, von dem Trümpelmann vermutet, daß es sich dabei um die Reste eines kleinen Gebäudes handelt; eine solche Bausubstanz läßt sich aber innerhalb anderer »Türme des Schweigens« nicht nachweisen. – Vgl. auch M. Boyce 1975, 328, die betont, daß es keine Hinweise (weder schriftlich noch archäologisch) dafür gibt, daß künstliche Stätten zur Aussetzung der Toten vor der islamischen Zeit geschaffen worden wären.

4) M. Boyce 1974, 3 f.

Bau besteht meist aus Stein, wobei die hohe Ummauerung verhindert, daß von außen ein Blick hineingeworfen werden kann; innen befindet sich dabei eine Vertiefung, in die die Knochen geworfen werden können. Durch die künstliche Anlage ist es bei diesem Typ problemlos möglich, den – wiederum von außen stiegenlosen – Zugang nach Osten auszurichten. Dieser Turmtyp wurde dabei nicht nur von den nach Indien ausgewanderten Zoroastriern in der neuen Heimat weitergepflegt, sondern hat sich bis heute erhalten.⁵

Weshalb es zu einer architektonischen Gestaltung der Leichenaussetzungsstätten kam, hat v. a. zwei Ursachen, die mit der mehrheitlich islamischen Bevölkerung zusammenhängen: Einerseits ist die zoroastrische Gemeinde darauf bedacht, mit dieser in den Augen der Moslems abscheulichen Sitte nicht deren Unwillen heraufzubeschwören bzw. deren religiöse Gefühle zu verletzen. Durch die Errichtung der Ummauerung wird der Leichnam den Blicken der Andersgläubigen entzogen, darüber hinaus werden die Toten in Persien bekleidet ausgesetzt, damit nicht der Anblick eines nackten Körpers religiösen Unwillen hervorruft.⁶ Andererseits stellt die Ummauerung aber auch einen Schutz für den Toten dar, der dadurch nach Möglichkeit vor einer Leichenschändung bewahrt bleiben soll. Daß diese Gefahr im Laufe der Geschichte des Nebeneinanders von Zoroastriern und Moslems in Persien immer wieder gegeben war, ist mehrfach bezeugt. So etwa wissen wir, daß im 10. Jahrhundert ein wohlhabender Zoroastrier in Ray einen *daxma* errichtete, daß es aber unmittelbar nach der Fertigstellung einem Moslem gelungen ist, auf die Mauern des Bauwerks zu klettern, um von dort den Gebetsruf erschallen zu lassen, wodurch der *daxma* als moslemisches Bauwerk beansprucht war, auch wenn es funktionell keinen moslemischen religiösen Bedürfnissen dienen konnte.⁷ Aber auch die nicht ganz seltenen Berichte über Restaurierungen an *daxmas* lassen erkennen, daß die Türme des Schweigens zeitweise ein beliebter Zielpunkt waren, durch deren absichtliche Beschädigung die zahlenmäßig unterlegene Gemeinde der Zoroastrier unterdrückt werden konnte.⁸

5) Daß das feucht-heiße Klima in Gujarat und später in Bombay der Totenaussetzung weniger zuträglich ist als das trockene iranische Klima, führte dazu, daß die indischen Formen modifiziert werden mußten, indem sogenannte *pāvis* eingeführt wurden, auf denen die einzelnen Leichen niedergelegt wurden; genauso wurde aus Holzkohle und Sand eine Filtermethode entwickelt, um durch die Leichenfäulnis die Erde nicht zu verunreinigen, vgl. M. Boyce 1974, 5; vgl. ferner die architektonischen Beschreibungen bei J. Darmesteter 1892, 155 f. und J. J. Modi 1922, 70 f.

6) M. Boyce 1989, 151.

7) M. Boyce 1984, 158.

8) Die Angst vor Leichenschändung hat allerdings in unserem Jahrhundert auch zu einer Umkehrung geführt: Nach einer Befragung in Nasrabad (Ende der 60er Jahre)

Der eben beschriebene Brauch kennzeichnet den Zoroastrismus seit der islamischen Eroberung Persiens, wobei in der Mitte des vorigen Jahrhunderts – mit finanzieller Unterstützung der Parsen aus Bombay, die Manekji Limji Hataria zur ideellen und praktischen Hilfe der Glaubensbrüder nach Persien sandten – praktisch bei allen größeren Siedlungen der Zoroastrier neue *daxmas* errichtet wurden.⁹ Soweit – inzwischen nicht mehr verwendete – *daxmas* im heutigen Iran noch zu sehen sind, gehen sie meist auf diese Bau- und Restaurationsphase zurück. Der letzte *daxma* wurde dabei im Jahr 1963 in Sharifabad in der Nähe der Stadt Ardekan etwa 50 km nördlich von Yazd errichtet, wobei man darin in gewisser Weise zugleich etwas Symbolhaftes sehen kann:¹⁰ Sharifabad ist jener Ort, in dem die alten Traditionen am besten bewahrt geblieben sind, so daß man noch vor drei Jahrzehnten weder Kosten noch Mühen scheute, an der traditionellen Bestattungsweise festzuhalten, obwohl andere zoroastrische Gemeinschaften davon bereits abgegangen waren. Daran wurde wenigstens bis zum Ende der Pahlavi-Dynastie in Sharifabad, der »Stronghold of Zoroastrianism«, wie Mary Boyce die Ortschaft bezeichnet, festgehalten. Mit der Aufgabe des *daxma* von Sharifabad ist dieses Proprium des Zoroastrismus im Iran geschwunden.

3. Der neuerliche Wandel der Bestattungssitten im 20. Jahrhundert

Als man im Iran des 20. Jhs. anstelle der Leichenaussetzung zum Begräbnis zurückkehrt, gewinnt der iranische Zoroastrismus ein lokales Sondergepräge im Unterschied zu den indischen Parsen. Der Start dieser Entwicklung ist in Teheran geschehen: Teheran gehört nicht zu den alten Siedlungszentren der Zoroastrier; Manekji gibt im Jahr 1854 an, daß die Gemeinde nur etwa

würden die meisten Befragten eine Leichenaussetzung gegenüber einem Erdbegräbnis vorziehen, wenn sie nicht in einer islamischen Umgebung leben würden und die Toten vor einer Schändung sicher wären. Eine moderne Form der Leichenschändung besteht auch darin, daß Luftaufnahmen der ausgesetzten Toten – mit entsprechend abwertendem Kommentar – durch Zeitungen verbreitet werden, vgl. dazu M. Fischer 1973, 64 f., ferner Mobed Ardeshir Azargoshasp bei A. Khodadadian 1975, 197.

9) Einige von Manekji initiierte Neubauten von *daxmas*: Sharifabad (1863), Yazd (1864), Kerman (1867), Qanat-ghesan (Mitte der 50er Jahre); zu Manekji siehe M. Boyce 1984, 210 und 1989, 192.

10) Vgl. M. Boyce 1989, 192 f.

50 Mitglieder hat, um 1900 umfaßt sie etwa 325 Personen, ehe ein rapides Wachstum beginnt, so daß 1979 etwa 15000 Zoroastrier in der Hauptstadt lebten, d. h. wohl die Hälfte aller iranischen Gläubigen.¹¹ Die ursprünglich kleine Gemeinde benutzte dabei den *daxma* von Ray¹². Mit dem Regierungsantritt von Reza Shah Pahlavi kommt es nun zu einem gravierenden Einschnitt:¹³ Arbab Kay Khosrow Shahrokh, der in Bombay ausgebildet worden war und 1909 auch als erster zoroastrischer Vertreter – nach mehr als 1000 Jahren – ins iranische Parlament kam, war in jenen Jahren die führende Persönlichkeit der zoroastrischen Gemeinde Teherans. Aufgrund seiner Ausbildung in Indien war er zugleich mit dem europäischen Modernismus bekannt geworden, so daß er an eine Reform des Zoroastrismus dachte. Dazu kam, daß Reza Shah Pahlavi Druck auf die Zoroastrier ausübte, die Sitte der Totenaussetzung, die islamischem religiösen Empfinden entgegenstand, aufzugeben. Beide Faktoren führten dazu, daß im Jahr 1926 Shahrokh als Vertreter der zoroastrischen Gemeinde ein Landstück kaufen konnte, um darauf den ersten zoroastrischen Friedhof¹⁴ zu errichten. Das Geld dafür kam einerseits von der wohlhabenden zoroastrischen Händlerschicht, andererseits gab der Staat das Land zum halben Preis den Zoroastriern, obwohl die jüdische Gemeinde Teherans bereit gewesen wäre, dafür den vollen Kaufpreis auszulegen, um das Landstück für ihre religiösen Bedürfnisse zu erwerben. Dies zeigt deutlich, daß hier staatliche Interessen – und wohl auch ein gewisser Druck – mitspielten, um eine Änderung in den Bestattungssitten herbeizuführen. Denn darüber hinaus wurde von Reza Shah Pahlavi veranlaßt, den *daxma* von Ray zuzumauern, so daß er nicht mehr verwendbar war. Die letzte Leichenaussetzung in Teheran ist dabei auf das Jahr 1937 datierbar. Unter dem Druck von außerhalb nützten auch die energischen Proteste der Parsen von Bombay nichts, die diese Entwicklung als unorthodox brandmarkten.¹⁵ – Teherans Vorreiterrolle – und auch der Einfluß von Shahrokh auf den Gemeindevor-

11) Folgende Vergleichszahlen sind erwähnenswert: 1854 lebten 6658 Zoroastrier in Yazd und Umgebung, 450 in Kerman; um 1900 war die Zahl in Yazd und Umgebung auf 10000, um 1940 auf 12000 Personen angestiegen; im Zusammenhang mit der islamischen Revolution haben wenigstens 2000 Zoroastrier Iran verlassen. – Zahlenangaben nach M. Boyce 1984, 210, 218 und P. de Breuil 1984, 204.

12) Vgl. die Fotos bei L. Trümpelmann 1992, 18.

13) Vgl. zum Folgenden v. a. J. K. Amighi 1990, 177-179; ferner P. de Breuil 1984, 205.

14) *Ārāmgāh-e Zartuštīān-e Tehrān*, auch *kāx-e firuza* oder *qasr-e firuza* (»Türkispalast«) genannt; zum Friedhof von Teheran vgl. auch A. Khodadadian 1975, 124 f.

15) M. Fischer 1973, 157 Anm. 1 nennt Proteste, die von drei Seiten formuliert wurden, von der »Iran League« in Bombay, der »Irani Zoroastrian Anjoman« in Bombay und von der »Zoroastrian Ladies' Association« in Yazd.

steher von Kerman, Soroush Soroushian¹⁶ – führten bereits zwei Jahre später dazu, daß auch in Kerman am Fuß des Berges, auf dem sich der von Manekji errichtete *daxma* erhebt, ein *ārāmgāh* angelegt wurde;¹⁷ allerdings blieb es bis in die Mitte der 60er Jahre in Kerman jedem einzelnen überlassen, ob er auf traditionelle oder moderne Weise bestattet werden wollte. Länger konnte sich die – zahlenmäßig in jenen Jahren noch immer größte – Gemeinde von Yazd diesen Neuerungen widersetzen; 1970 waren in der Ebene von Yazd noch sechs *daxmas* in Betrieb, allerdings gab es aufgrund des moslemischen Drucks bereits eine stillschweigende Vereinbarung mit dem Gesundheitsministerium, diese *daxmas* außer Betrieb zu stellen.¹⁸ Allerdings war es auch in Yazd bereits möglich, sich auf dem Bahá'í-Friedhof am Fuß der beiden Hügel, auf denen die *daxmas* von Yazd¹⁹ stehen, beisetzen zu lassen, bevor dieser in einen zoroastrischen *ārāmgāh* umgewandelt wurde.²⁰

4. Theologische Konsequenzen und der Verlust eines lokalen Propriums der Religion

Der beschriebene Wandel mag vorderhand lediglich als praktische Änderung einer alten Tradition erscheinen, die als Zugeständnis an die moslemische Mehrheit und den iranischen Staat gemacht wurde. Denn auch Muhammad Reza Shah Pahlavi hat 1960 die Zoroastrier ermuntert, die alte Sitte aufzugeben, obwohl er andererseits Zoroastrisches als national-iranisches Gedankengut förderte. Dennoch berührt dieser Wandel tiefgreifend die theologischen Grundlagen, was allerdings bislang von der zoroastrischen Priesterschaft Irans kaum aufgearbeitet worden ist.²¹ Es gehört zu den grundlegenden Vorstellun-

16) Shahrokh kann Soroushian auch in Kalenderfragen auf seinen Reformkurs bringen, vgl. M. Boyce 1984, 221.

17) Vgl. die Fotos bei J. Bauer 1973, 125, 128.

18) M. Fischer 1973, 157 nennt dabei folgende *daxmas*: zwei in Sharifabad, einer in Elabad für die Dörfer im Nordwesten von Yazd, einer in Cham für die Dörfer im Südwesten der Stadt und zwei in Yazd selbst; von letzteren wurde einer bereits 1971 geschlossen. Dieselben Ortschaften gibt auch Mobed Ardeshir Azargoshasp noch für das Jahr 1973 an, vgl. seine Stellungnahme bei A. Khodadadian 1975, 197.

19) Vgl. das Foto bei L. Trümpelmann 1992, 40.

20) Vgl. M. Fischer 1973, 356 f.

21) Die Stellungnahme von Mobed Ardeshir Azargoshasp aus Teheran bei A. Khodadadian 1975, 198, daß Zarathustra hinsichtlich solcher Sitten jedem die freie Entscheidung gelassen hätte, zu handeln, wie er es für richtig hält, bewältigt diese Änderung theologisch keineswegs.

gen, daß durch einen Leichnam die Elemente Erde, Wasser und Feuer²² nicht verunreinigt werden dürfen, was im strikten Sinn nur zum Teil aufrecht erhalten werden kann:

- Einigermaßen gelöst wurde das Problem, die Erde nicht zu verunreinigen. Denn die Toten werden jetzt in einem Zementsarg bestattet, wodurch zwar eine Trennung der Leiche von der Erde und vom Regen- oder Fließwasser gegeben ist; neben der materiellen Verteuerung dieser Begräbnisart bringt dies aber zugleich mit sich, daß ein solches Erdbegräbnis den Leichnam der Dunkelheit übergibt. Wenn ursprünglich die Leichen in der Sonne ausgesetzt wurden und der Eingang zu einem *daxma* nach der aufgehenden Sonne im Osten ausgerichtet war, so waren die Toten symbolisch nach Ahura Mazdas Licht orientiert. Dunkelheit als Sphäre Angra Mainyus war von den Toten fernzuhalten, und zoroastrische Polemiken gegen die islamischen Erdbegräbnisse²³ betonen immer wieder, daß nicht nur die Erde verunreinigt wird, sondern dadurch zugleich der Tote dem Reich der Dunkelheit übergeben wird. Diese Symbolik ist jetzt verloren.
- Problematischer stellt sich die Situation hinsichtlich der Reinheit des Wassers dar. Zwar verhindern die Zementsarkophage, daß der begrabene Leichnam mit dem Wasser in Berührung kommt. Eine andere Neuerung berücksichtigt dies allerdings nicht:²⁴ Traditionell wurde im wesentlichen nur der Ort um den Toten gewaschen, unter Aufnahme islamischer und europäischer Gepflogenheiten kam es zur Leichenwäsche, eine Änderung, die zunächst in Teheran ohne größeren Protest eingeführt wurde; gleichzeitig wurde bei den Reinigungsriten Kuhurin (*gômêz*) als Reinigungssubstanz durch Wasser und Seife²⁵ ersetzt, weil Urin – aus moslemischer Sicht – verunreinigt. Beides korreliert miteinander, ist aber im heutigen Verhältnis genau umgekehrt proportional zu den Vorschriften des Vidēvdāt. Genauso sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß die neuen Friedhöfe bewässert sind, so daß die Toten unter dem schattigen Grün der Bäume liegen. Daß dabei erneut Wasser in den Unreinheitsbereich des Todes geleitet werden muß, bleibt dabei ebenso unberücksichtigt wie die

22) Zur Frage der Reinhaltung des Feuers bei gleichzeitiger Aufgabe der Leichenaussetzung wurde – in Bombay – 1905 bereits der Vorschlag gemacht, Krematorien zu errichten, in denen die Toten elektrisch verbrannt werden, da elektrischer Strom kein Feuer darstellt (E. Kulke 1974, 98; M. Fischer 1973, 64); m. W. ist dieser Reformvorschlag bislang nicht realisiert worden.

23) M. Boyce 1989, 194.

24) J. K. Amighi 1990, 178. – Vgl. auch das Foto eines »Leichenwaschhauses« bei J. Bauer 1973, 124.

25) A. Khodadadian 1975, 139 Anm. 1.

Tatsache, daß *daxmas* als Orte, wo die Leichenhexe und Dämonen ihr Unwesen treiben, im Ödland zu liegen haben, und nicht im einem Garten.

- Mit der Einführung der Friedhöfe ist eine weitere Änderung zu beobachten, die die Sphäre der von den Toten ausgehenden Unreinheit einschränkt. Ausgehend von Angaben im Vidēvdāt (vgl. z. B. 5,27 ff.; 6,30 ff.; 12,1 ff.), in welchem Grad oder in welcher Entfernung eine Leiche denjenigen verunreinigt, der damit zu tun hat, waren *daxmas* nicht nur fernab der Siedlungen angelegt, sondern zugleich insofern unzugänglich, als nur mehr die Leichenträger einen *daxma* nach Abschluß der Einweihungszeremonien betreten durften.²⁶ Auf den Friedhöfen sind diese Einschränkungen nicht mehr gegeben: Man geht bis zum Grab des Verstorbenen, das nun – analog islamischer und christlicher Gepflogenheit – mit einem Grabstein markiert ist, auf dem auch vermerkt wird, wer hier liegt; gelegentlich wird dies jetzt sogar als ausdrückliches Motiv angegeben, weshalb eine Erdbestattung der Aussetzung des Leichnams vorzuziehen sei.²⁷ Genauso hat man keine Scheu vor dem physischen Kontakt mit dem Grab, denn man legt Gaben – Blumen und Früchte – auf das Grab.

Der Bruch mit der Tradition, der in Teheran unter Kay Khosrow Shahrokh seinen Anfang genommen hat, hatte Ursachen, die innerhalb und außerhalb der Gemeinde gelegen sind, und die sich gegenseitig beeinflusst haben. Mit der Aufgabe der *daxmas* wurde dabei zugleich ein Unterscheidungsmerkmal zwischen dem islamischen und dem zoroastrischen Persien aufgegeben, zugleich entstand dadurch aber ein neues Unterscheidungsmerkmal zwischen iranischen und indischen Anhängern der Lehre Zarathustras. Wie lange dies eine lokale Erscheinung unter den iranischen Zarathustriern bleiben wird, vermag ich nicht zu sagen. Denn auch bei den Parsen gibt es seit Beginn des Jahrhunderts Bestrebungen, die Totenaussetzung aufzugeben. Aus ästhetischen und hygienischen Gründen diskutieren Reform-Parsen immer wieder diese Praxis und argumentieren, daß man sie – ohne Verzicht auf Rechtgläubigkeit – ändern kann, da sie in den Gathas nicht bezeugt ist.²⁸ Bis heute haben die Traditionalisten die Oberhand behalten; allerdings müssen auch sie zugestehen, daß dort, wo eine Bewahrung der alten Tradition – etwa in der Diaspora oder durch äußeren Druck der Mehrheit – nicht möglich ist, es er-

26) Vgl. etwa die Beschreibung der Hinweistafel vor dem *daxma* von Kerman, die E. G. Browne 1926, 516 gibt; zu den Einweihungsriten siehe J. J. Modi 1922, 251 f.

27) Vgl. die Ergebnisse der Befragung in Nasrabad bei M. Fischer 1973, 65, ferner A. Khodadadian 1975, 124 f. hinsichtlich des Friedhofs von Teheran.

28) Vgl. etwa E. Kulke 1974, 98; S. S. Hartman 1980, 16.

laubt ist, sich lokalen Bestattungssitten anzuschließen.²⁹ Somit dürfte letztlich die Aussetzung der Toten im Zoroastrismus eine Erscheinung sein, deren endgültiges Verschwinden kaum aufzuhalten sein wird.

5. Literatur

- Amighi, Janet Kestenberg, 1990: *The Zoroastrians of Iran. Conversion, Assimilation, or Persistence*. New York.
- Bauer, Josef, 1973: *Symbolik des Parsismus. Tafelband* (Symbolik der Religionen 18). Stuttgart.
- Boyce, Mary, 1974: »An Old Village *Dakhma* of Iran«, in: Philippe Gignoux; Ahmad Tafazolli (Hg.), *Mémorial Jean de Menasce*. Louvain, 3-9.
- Boyce, Mary, 1975: *A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The Early Period* (Handbuch der Orientalistik I,8,1,2). Leiden.
- Boyce, Mary, 1984: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London.
- Boyce, Mary, 1989: *A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Based on the Ratanbai Katrak Lectures, 1975* (Persian Studies Series 12). Lanham.
- Browne, Edward Granville, 1926: *A Year amongst the Persians. Impressions as to the Life, Character, and Thought of the People of Persia*. Cambridge.
- Darmesteter, James, 1892: *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique. 2^{ème} volume: La loi (Vendidad) – l'épopée (Yashts) – le livre de prière (Khorda Avesta)*. Paris.
- De Breuil, Paul, 1984: *Histoire de la religion et de la philosophie Zoroastriennes*. Monaco.
- Fischer, Michael M. J., 1973: *Zoroastrian Iran between Myth and Praxis*. PhD. University of Chicago, Chicago.
- Hartman, Sven S., 1980: *Parsism. The Religion of Zoroaster* (Iconography of Religions 14,4). Leiden.
- Hoffmann, Karl, 1965: »Av. *daxma*-«, in: *KZ* 79, 238.
- Humbach, Helmut, 1961: »Bestattungsformen im Vidēvdāt«, in: *KZ* 77, 99-105.

29) Vgl. etwa K. P. Mistree 1982, 59; F. M. Kotwal; J. W. Boyd 1982, 50. – Daß in Not-situationen ein Erdbegräbnis nie völlig unmöglich war, zeigt etwa das Beispiel aus Kerman vom Jahr 1719, als die Menge der bei der afghanischen Invasion getöteten Zoroastrier lediglich mit Erde überhäuft werden konnte, vgl. M. Boyce 1984, 191.

- Khodadadian, Ardeshir, 1975: *Die Bestattungssitten und Bestattungsriten bei den heutigen Zarathustriern in Iran*. Unveröffentlichte phil. Diss., Freie Universität Berlin, Berlin.
- Kotwal, Firoze M.; Boyd, James W., 1982: *A Guide to the Zoroastrian Religion. A Nineteenth Century Catechism with Modern Commentary* (Studies in World Religions 3). Chico.
- Kulke, Eckehard, 1974: *The Parsees in India. A Minority as Agent of Social Change*. München.
- Modi, Jivanji Jamshedji, 1922: *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay.
- Mistree, Khojeste P., 1982: *Zoroastrianism. An Ethnic Perspective*. Bombay.
- Schlerath, Bernfried, 1986: »Bestattung (2)«, in: Carsten Colpe (Hg.), *Altiranische und zoroastrische Mythologie* (Wörterbuch der Mythologie 4). Stuttgart, 310-312.
- Trümpelmann, Leo, 1992: *Zwischen Persepolis und Firuzabad. Gräber, Paläste und Felsreliefs im alten Persien*. Mainz.