

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

„Zarathustras Religion. Ritualistik, Lehren und Ethik im Wandel der Geschichte“ by
Manfred Hutter

was originally published in

Religionen unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich
KWR / edited by KWR, Vol. 19, 2013, issue 1, pages 10-15, 23, 35

This article is used by permission of Kontaktstelle für Weltreligionen, Wien.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Zarathustras Religion: Ritualistik, Lehren und Ethik im Wandel der Geschichte

Die Anhänger der auf Zarathustra zurückgeführten Religion werden weltweit auf kaum über 150.000 Personen geschätzt. Die Faszination des Zarathustra spiegelt sich in Mozarts Zauberflöte oder Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. – Ein kurzer Überblick über 3000 Jahre Geschichte.

► Der Evangelist Matthäus erwähnt jene Weisen, die nach der Geburt Jesu von Osten aufgebrochen sind, um Jesus mit ihren Geschenken als König der Juden zu huldigen (Mt 2,1-12). Der griechische Text des Neuen Testaments bezeichnet diese „Weisen“ als *magoi*, wobei das griechische Wort im damaligen Sprachgebrauch noch nichts mit der späteren (abwertenden) Bedeutung „Magie“ zu tun hatte. Denn die *magoi* – ursprünglich eine Priesterbezeichnung in der vorislamischen Religionswelt Irans – galten in der antiken Welt ursprünglich als Vermittler von religiösen Kenntnissen, die erst im Laufe der Zeit als „Magie und Zauberei“ abgewertet wurden. Trotz dieser Bedeutungsverschiebung ist die positive Nuance des Wortes nie vollkommen geschwunden. Daher bleibt – von der klassischen Antike über mittelalterliche und neuzeitliche Philosophen – eine Tradition erhalten, die Zarathustra als einen dieser iranischen „Weisen“ in Europa bekannt macht; teilweise führt diese „Faszination“ über Zarathustra dazu, dass er in der frühen Neuzeit als einer der Vorläufer biblischer Propheten oder als ein Vertreter einer „alten Theologie“ (*prisca theologia*) (miss)verstanden wird, die das Christentum vorbereiten.¹ Als ab der Mitte des 18. Jahrhunderts anhand iranischer Quellen neue Erkenntnisse über die Religion Zarathustras gewonnen werden, bleibt zunächst die Vorstellung von Zarathustras „Weisheit“ populär, wie – außerhalb religiöser Kontexte – die literarische Figur des Weisheitslehrers und Priesters Sarastro in der „Zauberflöte“ oder der philosophisch-literarische Protagonist in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ zeigen.²

Im Ursprungsgebiet Iran lebt die größte Zahl von Anhängern der Religion, gefolgt von den Religionsangehörigen in Mumbai (Indien), wo sie wegen ihrer „persischen“ Herkunft als Parsen bezeichnet werden. Auch in Großbritannien und in Nordamerika gibt es größere Gemeinschaften, während im deutschsprachigen Raum nicht mehr als 1000 Angehörige der Religion leben.³

1. Von Zarathustra zum Zoroastrismus: Dualismus – Polytheismus – Monotheismus

Die systematisch fassbare Religion geht auf Zarathustra⁴ zurück, wobei sich eingebürgert hat, sie – in Anlehnung an die griechische Namensform Zoroaster für den Religionsstifter – als Zoroastrismus zu bezeichnen. Am wahrscheinlichsten ist, dass der Religionsstifter gegen Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. oder zu Beginn des 1. Jahrtausends v.Chr. in Nordostiran in einer sesshaften Gesellschaft lebte, deren Lebensgrundlage Ackerbau und Viehzucht (v.a. Rinder und Kamele) bildeten. Die politische Autorität lag in den Händen kleiner lokaler Fürsten, die auch religiöse Macht besaßen. Zarathustra, der bereits in seiner Kindheit eine Priesterausbildung und Kenntnisse über Opferpraxis, Kosmologie und Mantren als wirkmächtige Formeln erhielt, hatte mit etwa 30 Jahren ein Offenbarungserlebnis und soll – entsprechend der zoroastrischen Tradition – im Alter von 77 Jahren gestorben sein.

Quellen⁵ für die Kenntnisse über Zarathustra sind die in altavestischer Sprache verfassten so genannten Gathas („Hymnen“) und der Yasna Haptanhaiti; beide Textgruppen gehen wahrscheinlich auf den Religionsstifter selbst zurück bzw. sind eventuell anonym in der frühesten Phase der Religion entstanden. Inhaltlich bilden sie den Kern jener Liturgie, die der Verehrung des von Zarathustra als höchsten, aber nicht als einzigen Gott verkündeten Ahura Mazda mit Lobgesängen und Opfern dient. In den Generationen nach dem Religionsstifter entstanden weitere neue Texte, die bereits in jungavestischer Sprache abgefasst sind. Hervorzuheben sind die Yashts, d.h. Hymnen, die sich an einzelne Gottheiten wenden und mythologische, teilweise auch episch-legendarische Inhalte wiedergeben. Zum besseren Verständnis des Avesta kam ab der Sassanidenzeit (3.-7. Jhdt. n.Chr.) die Praxis auf, avestische Texte in die mittelpersische Sprache zu übersetzen und mit Kommentaren von Priestern zu versehen.

Gleichzeitig entstanden ab dieser Zeit – und vermehrt im 9. Jhd. nach der islamischen Eroberung des Iran – theologische Werke in mittelpersischer Sprache. Für den gläubigen Zoroastrier stellen diese mittelpersischen Texte eine zusätzliche wichtige Informationsquelle für die Religion dar, obwohl sie im Unterschied zum Avesta nicht als geoffenbarte Heilige Schrift gelten.

Soweit es sich ermitteln lässt, steht Zarathustras Lehre in engem Zusammenhang mit älteren indo-iranischen Vorstellungen, was die zoroastrischen Konzepte von Gottheiten bzw. Dämonen nicht unbeeinflusst gelassen hat. Entscheidend für Zarathustras „Theo“-logie ist die Ausrichtung der Verkündigung nach einem Dualismus zwischen Gut und Böse, der sowohl auf geistiger als auch auf materieller Ebene fassbar wird.⁶ Zwei gegensätzliche Prinzipien bestimmen dabei das Schicksal der Menschen und des Kosmos, wobei für den von Zarathustra gelehrt Dualismus wesentlich ist, dass der Mensch sich durch seine eigene Wahl für das Gute oder das Böse entscheiden muss und somit seinen Platz innerhalb dieses Dualismus bestimmt. Dass der Dualismus von Beginn an mit der Kosmologie verbunden ist, betont bereits Zarathustra in den Gathas; denn der gute Geist und der böse Geist haben am Anfang ihre jeweilige Entscheidung für einen der beiden dualistischen Pole getroffen (Y. 30,3-6; Y. 45,2). Aufgrund dieses Dualismus ordnet Zarathustra die Gottheiten seiner Umwelt neu, so dass ein spiegelbildliches polytheistisches Pantheon von Göttern und Dämonen entsteht. Dabei spielt eine Rolle, dass sich einzelne Götter und Geistwesen durch die eigene Wahl für das Gute oder das Böse entschieden haben. Das zeigt, dass die Dämonen (*daēvas*) von Zarathustra eben als (wertende) Umstrukturierung älterer religiösen Vorstellungen theologisch konstruiert wurden. Genauso zeigen die altavestischen Texte, dass an der Spitze der Götterwelt zwar Ahura Mazda steht, nicht aber als einziger Gott. Charakteristisch für Ahura Mazda ist seine Weisheit in Verbindung mit der rechten Weltordnung und Wahrheit (*asha*), durch die er den Kosmos als Schöpfer des Lebens erhält. Ihm entgegengesetzt wirkt Angra Mainyu, der als böser Geist als Repräsentant der widergöttlichen Kräfte schlechthin gesehen wird und der Ahura Mazdas gute Schöpfung mit Hilfe der Lüge (*drug*) bekämpft. Wie Angra Mainyu von einem Heer von Dämonen umgeben ist, so ist Ahura Mazda der Anführer einer Gruppe geistiger Wesen, die ab den jungavestischen Texten als Amesha Spentas bezeichnet werden:⁷ Asha („Wahrheit“), Vohu Manah („Gutes Denken“), Khshatra Vairya („die zu wählende Herrschaft“), Armaiti („Rechtgesinntheit“), Ameretat („Unsterblichkeit“) und Haurvatat („Ganzheit“). Gemeinsam mit Ahura Mazda bilden sie eine Siebenergruppe, die später auch als Eigenschaften Ahura Mazdas umgedeutet wurden.

Neben der Gruppe der Amesha Spentas kennt der frühe Zoroastrismus aber auch weitere Gottheiten, ohne jedoch die dominierende Position Ahura Mazdas in Frage zu stellen. Zu diesen „verehrungswürdigen“ Gottheiten (Yazatas) zählen z.B. Mithra und Anahita, die ab der Achämenidenzeit (5. Jhd. v. Chr.)

besonders geschätzt werden. Die Achämenidenzeit ist dabei als ein Abschnitt der Religionsgeschichte des Zoroastrismus zu betrachten, der noch in einer weiteren Hinsicht bedeutsam ist: Da Palästina nach dem so genannten Babylonischen Exil innerhalb des politischen Herrschaftsgebietes des Iran lag, wurden Vorstellungen des Zoroastrismus auch in der nachexilischen Religion in Israel bekannt, so dass davon auch einige Impulse für die Entwicklung der biblischen Religion ausgegangen sind.⁸ In biblischen Büchern wie z.B. Tobit, Esther, Daniel lassen sich iranische Einflüsse erkennen. Auch hinsichtlich der individuellen Jenseitsvorstellung sowie der Apokalyptik ist festzustellen, dass Schriften des Judentums, die zeitlich etwa ab dem 3. Jhd. v. Chr. einsetzen, dieses Thema im Gegensatz zu den frühen biblischen Überlieferungen viel ausführlicher behandeln. Wahrscheinlich sind solche schon in der älteren biblischen Tradition inhärenten Ansätze durch die Begegnung mit dem Iran weiter entfaltet worden. Im Iran selbst, wo seit der Partherzeit auch jüdische Gemeinden existierten, ist eine erneute Veränderung zu beobachten, indem im 1. bis 2. Jhd. n. Chr. Verethraghna als im Kampf siegreicher Gott an Bedeutung gewinnt.⁹ Im Laufe des 4. Jhdts. n. Chr. wurde die zoroastrische Religion weitgehend dominierend im persischen Sasanidenreich; Ohrmazd, Mihr und Anahid – so lauten nunmehr die mittelpersischen Namen der alten Götter Ahura Mazda, Mithra und Anahita – werden als Garanten der Herrschaft und des Wohlergehens des Landes verehrt, Anahita als Fruchtbarkeit schenkende Göttin hat sich zweifellos auch in der alltäglichen Religionsausübung großer Beliebtheit erfreut. Nachdem die Expansion des Islam in der Mitte des 7. Jhdts. das Sassanidenreich als politische Größe beseitigt hat, kommt es in den folgenden zweieinhalb Jahrhunderten zu einer Umkehrung der religiösen Verhältnisse, indem der Zoroastrismus immer mehr an den (geographischen) Rand gedrängt wurde, um letztlich nur noch als geduldete religiöse Minderheit weiter zu existieren, was einen wesentlichen Einschnitt in der Geschichte der Religion markiert: Die Vergeistigung Ahura Mazdas und der Amesha Spentas sowie die Neuinterpretation der Yazatas als „Engel“ in Anlehnung an islamische Glaubensvorstellungen durch zo-

Entscheidend für Zarathustras „Theo“-logie ist die Ausrichtung der Verkündigung nach einem Dualismus zwischen Gut und Böse,...

Manfred Hutter

Die Vergeistigung Ahura Mazdas und der Amesha Spentas ... ermöglichte dem Zoroastrismus im Iran, sich gegen den islamischen Vorwurf, einen Polytheismus zu vertreten, zu behaupten..

Manfred Hutter

roastrische Theologen ermöglichte dem Zoroastrismus im Iran, sich gegen den islamischen Vorwurf, einen Polytheismus zu vertreten, zu behaupten.

2. Die rituelle Bewältigung des Lebens

Am Dualismus von Gut und Böse, Wahrheit und Lüge bzw. Reinheit und Unreinheit orientieren sich auch die Praxis und Ethik dieser Religion. Die Durchführung der Riten obliegt der Priesterschaft, wobei

Laien an den „inneren“ Ritualen, die von den Kultspezialisten für das Heil der Gemeinde oder des Einzelnen ausgeführt werden, wenig beteiligt sind. Rituale dienen dabei dazu, die Welt Ahura Mazdas – als Ausdruck des Guten, der Wahrheit, des Reinen – gegenüber der „Gegen-Welt“ Angra Mainyu zu schützen und die gute Schöpfung bzw. Geschöpfe Ahura Mazdas zu stärken. An dieser Stärkung des Guten hat sich jeder Gläubige zu beteiligen.¹⁰

Im Mittelpunkt der heutigen Liturgie der Zoroastrier steht die alltägliche Durchführung des sogenannten Yasna-Rituals, das nach der modernen Interpretation den Zweck erfüllt, Ahura Mazda und das göttliche Licht zu erfreuen. Die Ausführung dieser Liturgie geschieht im Feuertempel, wobei in der Mitte des Altars ein Feuer brennt, das auch nach Abschluss der Liturgie nicht gelöscht wird. Das Ritual besteht heute bei den Parsen in Indien in der Rezitation der 72 Kapitel des Yasna-Textes, wobei die Rezitation durch rituelle Symbolhandlungen verstärkt wird.¹¹ Eine wichtige Rolle spielt dabei die Verwendung des so genannten Haoma, wie die Zubereitung, die Weihe, das Konsumieren und das Libieren von Haoma zeigen. Religionsgeschichtlich ist noch zu erkennen, dass der Genuss des aus der Haoma-Pflanze (wohl eine Ephedra-Art) gepressten Saftes schon im vorzoroastrischen Iran in Ritualen verwendet wurde; durch die Vermischung des Haoma-Saftes mit anderen Substanzen erzielte diese Flüssigkeit ekstatisch-berauschende Wirkung. Da Zarathustra diese Wirkung ablehnte, wurde durch seine Reform nur noch der Haoma-Saft ohne Zusätze verwendet. Allerdings deutet man den Genuss von Haoma liturgisch neu, indem man dieser Pflanze eine auf den geistigen Bereich übertragene Kraft zuschreibt, die eine Veränderung des Bewusstseins bewirkt; dadurch erfahren die Mitglieder der Religionsgemeinde ihre Zugehörigkeit zur geistigen Welt (*mēnōg*).¹² Einen ersten Höhepunkt erreicht die Liturgie während der Rezitation von Y. 9-11, wenn gefilterter Parahaoma, geweihtes Wasser und zerstoßene Haoma- und

Granatapfelzweige getrunken werden. Dem Parahaoma wird dabei nicht jene spirituelle Macht zugeschrieben, die dem „echten“ Haoma innewohnt. Abschließend libiert der Hilfspriester viermal geweihtes Wasser, ehe sich die Rezitation des „Glaubensbekenntnisses“ (Y. 12-13) anschließt. Anlässlich der Rezitation von Y. 22-27 spielt Haoma wieder eine wichtige Rolle: Zu Beginn von Y. 24 kommt es zur zweiten Pressung der Haomazweige – die erste geschah bereits während der vorbereitenden Riten (*paragna*) –, wobei die Haomazweige mit Mörser und Stößel zerkleinert werden. Durch das Pressen von Haomazweigen entsteht Saft, der den göttlichen Wesen angeboten wird, um sie zu erfreuen und zu stärken. Für die symbolische Überhöhung ist ferner erwähnenswert, dass das Zerstoßen der Zweige im Mörser zugleich den kosmischen Kampf Ahura Mazdas gegen Angra Mainyu darstellt. Jeder Schlag vertreibt die anwesenden Daewas. Eine dritte Pressung der Haoma- und Granatapfelzweige findet während der Rezitation von Y. 33 statt. Nach der Schlusslitanei an die gesamte Schöpfung (Y. 70-71) reichen die beiden Priester einander die Hände, wodurch die Stärkung aller Gläubigen (*ašauuan*) ausgedrückt wird. Abschließend verlassen die Priester das Ritualareal, um geweihtes Haoma als Libation in einen Brunnen zu gießen, als Segnung und Stärkung des Wassers und der materiellen Schöpfung.

Dieses Ritual wird heute in einem Feuertempel von zwei Priestern durchgeführt – in historischen Zeiten waren es sieben Priester – wobei die Teilnahme der Gemeinde dafür nicht relevant ist. Allerdings sollen die Gläubigen täglich den Tempel besuchen, um vor dem Feuer zu beten. Das Sakralfeuer gilt seit Langem als Repräsentant Ahura Mazdas; wer im Tempel vor dem heiligen Feuer betet, weiß sich in der Gegenwart Ahura Mazdas. Traditionelle Zoroastrier bezeichnen das Sakralfeuer daher gerne als „König“ oder „Herr“ und sprechen über es, als ob es ein lebendiges Wesen wäre. Die Bedeutung des Feuers innerhalb des Zoroastrismus spiegeln auch die unterschiedlichsten „Weihegrade“ des Feuers wieder: Das heiligste Feuer ist das so genannte Atash Bahram; Tempel mit einem Feuer solcher höchster Heiligkeit gibt es heute noch an acht verschiedenen Stellen in Indien, während es im Iran nur noch zwei solche Feuertempel mit einem Feuer dieser Heiligkeitskategorie gibt. Die Heiligkeit des Atash Bahram schließt aber zugleich aus, dass es für die täglichen Rituale im Tempel verwendet wird. Bei den Ritualen dürfen nur Feuer „niedrigster“ Heiligkeit, so genannte Atash Dadgah, herangezogen werden. Diese Abstufungen hinsichtlich der verschiedenen Arten von Feuer zeigen deutlich die Wertschätzung des Sakralfeuers als Symbol der göttlichen Gegenwart, was Zoroastrier in islamischer Umgebung oft dem Vorwurf ausgesetzt hat, sie wären „Feueranbeter“.

Grundsätzlich ist dabei für die Durchführung von Ritualen kein Feuertempel¹³ notwendig, wobei wir aus der Geschichte des Zoroastrismus wissen, dass Rituale früher im Wohnhaus des Priesters durchgeführt wurden. Allerdings haben eigene Feuertempel den Vorteil, dass in ihnen die rituelle Reinheit leichter bewahrt werden kann. Da aber die Errichtung von Feuertempeln auch einen finanziellen und organisatorischen Aufwand erfordert,



*Univ.-Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter
Seit 2000 Ord. Universitätsprofessor für
Vergleichende Religionswissenschaft
am Institut für Orient- und Asienwissen-
schaften, Universität Bonn*

ist festzustellen, dass erst im 19. Jahrhundert die Zahl der Tempel in Indien deutlich angestiegen ist, als aufgrund des wirtschaftlichen Aufschwungs der Parsen der finanzielle Rahmen gegeben war, dass einzelne Personen Tempel und Sakralfeuer stifteten, da dies als ethisch verdienstvolles Werk angesehen wird.¹⁴ Architektonisch befinden sich dabei im Erdgeschoß neben dem Feuerraum, dem Gebetsraum und dem Versammlungsraum weitere Räume, auch im Obergeschoß sind weitere Räume eingerichtet, in denen auch „äußere“ Rituale wie etwa die Initiation eines Kindes in die Religionsgemeinschaft, Hochzeiten oder Totengedenktage durchgeführt werden können. Wichtig für jede Tempelanlage sind auch ein Brunnen sowie ein Granatapfelbaum und eine Dattelpalme, da man die Blätter bzw. Zweige dieser Bäume bei der Durchführung von „inneren“ Ritualen, wie z.B. dem Yasna-Ritual, braucht.

Um der Präsenz Ahura Mazda entsprechend gegenüber zu treten, erfordert der Besuch eines Feuertempels die Einhaltung von Reinheitsvorschriften; daher sind bereits zu Hause Reinigungsriten durchzuführen, ehe man weiße Kleidung anzieht, um im Idealfall zu Fuß zum Feuertempel zu gehen. Dies hat den Hintergrund, dass man nicht unterwegs durch den Kontakt mit anderen z.B. in einem Autobus „verunreinigt“ werden möchte. Bei Ankunft im Tempel ist trotz dieser vorbereiteten „Reinheit“ erneut eine rituelle Reinigung zu vollziehen, das so genannte *Pādyāb-kusti*-Ritual¹⁵. Danach führt der Weg den Gläubigen in den Versammlungsraum; dieser ist oft mit Porträts der Stifter und Wohltäter des Tempels, aber auch mit modernen Bildern Zarathustras geschmückt. Vor dem Betreten des Gebetsraums zieht man die Schuhe aus und steigt auf einen Teppich, da die Erde ebenfalls zu den heiligen Elementen gehört, die nicht verunreinigt werden dürfen, wenn man sie mit bloßen Füßen betreten würde. Im Gebetsraum liegen auch Gebetsbücher auf, in indischen Tempeln in Gujarati und Englisch, in iranischen Tempeln in Persisch und Englisch. Diese Gebetsbücher enthalten sowohl Übersetzungen aus dem Avesta als auch

jüngere Gebete und Hymnen. Vom Gebetsraum aus kann man in den Feuerraum mit dem Sakralfeuer blicken, um zu beten. Das Feuer brennt – sowohl in den Tempeln in Iran wie auch in Indien – in einer Metallvase. Während in Indien strikt darauf geachtet wird, dass nur Parsen den Tempel betreten, dürfen im Iran auch Nicht-Zoroastrier die Feuertempel besuchen. In der Stadt Yazd, die eine sehr alte und traditionsreiche zoroastrierte Gemeinde hat, besuchen am

iranischen Neujahrsfest (*Nowrūz*) auch Muslime den alten Feuertempel.¹⁶ Wenn somit der Blick auf das Sakralfeuer durch ein Fenster für Laien zum Gebet möglich ist, so darf der Raum als Allerheiligstes, in dem das Feuer in der Metallvase brennt, in der Regel nur von Priestern betreten werden; nur in Ausnahmefällen oder bei Abwesenheit eines Priesters darf auch ein Laie den Feuerraum betreten, um das Verlöschen der Flamme zu verhindern. Denn ein Feuer, das einmal im Tempel installiert ist, muss andauernd brennen; daher muss es an fünf Zeiten des Tages rituell „aktiviert“ werden, indem die „Feuerspeisung“ vollzogen wird, die das Verlöschen verhindert. Ist es dafür in Ausnahmefällen notwendig, dass die Feuerspeisung durch einen Laien vorgenommen wird, so muss sich dieser durch die Durchführung des neuntägigen Bareshnum-Rituals in einem Zustand der kultischen Reinheit befinden; um das Sakralfeuer nicht zu verunreinigen, muss er auch – wie Priester bei der Durchführung von Ritualen – ein Mund- und Nasenschutz Tuch tragen, damit gesichert ist, dass kein Speichel beim Atmen (oder Sprechen des Gebetes) in die Flamme geraten kann. Denn Speichel (wie auch andere Körperausscheidungen) gilt den Zoroastriern als verunreinigende Substanz.

Der Besuch im Feuertempel wird von manchen Zoroastriern – aufgrund der Begegnung mit anderen Religionen – oft auch als „Wallfahrt“ verstanden. Iranische Zoroastrier haben zusätzlich eine – in Indien unbekannte – Praxis, nämlich „Wallfahrten“ zu Schreinen als „heiligen“ Orten,¹⁷ wobei die Praxis der Errichtung solcher „Wallfahrtsorte“ im Iran im 19. Jhd. einen deutlichen Aufschwung genommen hat. Allerdings handelt es sich dabei um keine Neuerfindung jener Zeit. Denn manche dieser Wallfahrtsorte reichen (legendarisch) bis in die Sasanidenzeit zurück. Dabei ist nicht in allen Fällen anhand der Ursprungslegenden mehr zu klären, ob der Ausgangspunkt des jeweiligen Wallfahrtsortes im volkstümlichen Islam oder im lokalen Zoroastrismus gelegen ist. Insofern zeigt dieses Wallfahrtswesen eine religiöse „Ökumene“ der Volksfrömmigkeit.

Ebenfalls durch die rituelle Bewältigung und Überwindung von Unreinheit – und damit des Bereiches von Angra Mainyu – ist der Umgang mit dem Tod geprägt. Die Jenseitserwartung des individuellen Toten kennt ein Gericht, wobei der Tote die Činvat-Brücke überqueren muss, die sich für den Frommen weitet, für den Sünder jedoch verengt; der Fromme wird dabei von seinem Gewissen, das ihm in der göttlichen Gestalt der Daena entgegenkommt, ins Paradies geleitet – ein Paradies, das bildhaft als Garten und Lichtreich Ahura Mazdas beschrieben wird. Am Ende der Zeiten wird Saoshyant, eine Messiasgestalt, schließlich die ganze gute Schöpfung erneuern und vervollkommen, indem die schlechte Schöpfung Angra Mainyus endgültig überwunden wird. Dementsprechend ist die Beseitigung eines Leichnams von der Frühzeit des Zoroastrismus an dadurch gekennzeichnet, dass diese Unreinheit nicht die Welt der Lebenden schädigen kann. Um dies zu gewährleisten, dient die Aussetzung des Leichnams in unbewohnten Gebieten oder die Beisetzung in einem Steinsarkophag; Letzterem liegt die Vorstellung zugrunde, dass dadurch die Verunreinigung der Erde als göttliches Element verhindert wird.¹⁸ Denn vor allem Begräbnisstätten sind dabei die Orte, an denen die Daevas und die Leichenhexe Nasu ihre Zuflucht nehmen. Die Wahl des Bestattungsortes dient dabei dazu, die Verunreinigung der eng mit Ahura Mazda verbundenen Elemente Feuer, Wasser und Erde zu vermeiden. Dadurch schied eine Leichenverbrennung genauso aus wie ein Begräbnis im bloßen Erdboden, weshalb zoroastrische Grabbauten Stein- oder Felsanlagen sein mussten. Die Option für eine Leichenaussetzung als „bessere“ Bestattungsform wurde schließlich ab der Mitte des 1. Jahrtausend n.Chr. als einzige theologisch legitime Bestattungspraxis angesehen. Nach der Islamisierung des Iran wurde es im 9. Jhd. n.Chr. notwendig, für die ausgesetzten Toten spezielle Bauwerke zu errichten, um Leichenschändung zu verhindern. Diese sogenannten „Türme des Schweigens“ sind erhöhte Plattformen, die nach oben hin offen und von einer Mauer umgeben sind. Die Bestattungspraxis ist bis in die Gegenwart in Indien in Gebrauch geblieben, in den 70er Jahren des 20. Jhdts. n.Chr. ist sie jedoch im Iran verschwunden.

3. In Gedanken, Worten und Werken: Ethik und Caritas

Trotz der Betonung der rituellen Seite muss auch die Ethik mit den Riten übereinstimmen, wobei Zarathustra welthistorisch die Bedeutung zukommt, als Erster die Ethisierung von Religion propagiert zu haben. Der individuelle Gläubige ist ab seinem 15. Lebensjahr zur Einhaltung der religiösen Gebote aufgefordert, die ethische Umsetzung der Religion lag in traditioneller Weise primär auf dem Gebiet der Landwirt-

schaft, zeichnet sich aber – ausgehend von den Parsen des 18. Jhd. – auch durch die Fähigkeit aus, Industrialisierung und Technisierung aufzugreifen; ebenfalls erwähnenswert sind die seit dieser Zeit entstandenen Einrichtungen des Wohlfahrtswesens.

Der von Zarathustra propagierte Dualismus wird durch die Formel „Gutes Denken – Gutes Reden – Gutes Tun“ in den Bereich der Ethik übergeleitet.¹⁹ Diese Formel *humata hūxta huuaršta* ist bereits im Yasna Haptanhaiti belegt, so dass man sie dem Religionsstifter selbst in den Mund legen darf. Zugleich zeigt dies, dass selbst ein Ritualtext wie der Yasna Haptanhaiti nicht von der Ethik getrennt werden darf. Gleich in der Eröffnungszeile des siebenteiligen Yasna wird diese Dreieinheit thematisiert (Y. 35,2): „Der guten Gedanken, guten Worte, guten Werke, die hier und anderswo verwirklicht werden und verwirklicht worden sind, Bewillkommener sind wir, nicht sind wir Tadler von guten (Dingen).“ Da im Zoroastrismus der Dualismus systematisch ausgebildet ist, liegt es von Anfang an nahe, dass diese Formel auch negativ vorkommt, so etwa in der Form *dušmata dužuxta dužuuarašta* („schlechtes Denken – schlechtes Reden – schlechtes Handeln“). Diese Formulierung ist zwar nur jungavestisch belegt, dürfte aber dem Religionsstifter kaum fremd gewesen sein. Als ältesten Beleg kann man das zoroastrische Glaubensbekenntnis ansehen, worin es heißt (Y. 11,17): „Ich nehme mir vor zu unterlassen alles, (was) übel gedacht und übel gesagt und übel getan (ist).“ Während der rechtschaffene Zoroastrier sich gegen das schlecht Gedachte, schlecht Gesagte oder schlecht Getane wenden oder es im Fall eines Vergehens wieder gutmachen soll (Vr. 20,2), raten die Daevas den Menschen genau das Gegenteil (Vd. 18,17). Dass sich dieses ethische Verhalten auch auf das Jenseitsgeschick der Seele auswirkt, zeigt der so genannte *Haloxt Nask*:²⁰ Die gute Seele wird nach dem Überschreiten der Činvat-Brücke von der Daena ins Paradies geleitet. Dort setzt sie nach dem ersten Schritt den Fuß „im gut Gedachten“ nieder, nach dem zweiten Schritt „im gut Gesagten“, nach dem dritten Schritt „im gut Getanen“. Der vierte Schritt führt die Seele des gerechten Menschen endgültig ins Paradies, denn er setzt seinen Fuß in den anfanglosen Lichtern nieder (HN 2,15). Was hier in der Begegnung des Frommen mit der Daena ausgeführt ist, wird in der eschatologischen Mythologie noch weiter entwickelt. Denn die Daena wird in der nachavestischen Literatur immer stärker mit den guten oder schlechten Taten der Menschen identifiziert, so dass dieser Mythos der „Jungfrau der guten Taten“ die ethische Seite des Zoroastrismus nochmals deutlich macht:²¹ Die Daena verwirklicht sich in der Praxis der Werke.

Aus diesen ethischen Grundlagen ergab sich auch eine

Grundlage für den Einfluss, den Parsen in der Gesellschaft Bombays während der britischen Kolonialzeit ausüben konnten, da sie Handel und Unternehmertum förderten.²² Dies brachte in Indien ab dem 17. Jhd. einen wirtschaftlichen Aufschwung für die Parsen. Zu den zentralen Wirtschaftsbe- reichen gehörten u.a. der Baumwollhandel, das Finanz- und Bankwesen sowie der Schiffsbau. Mit dem Handel entstan- den Netzwerke über ganz Indien, d.h. außerhalb des engen geographischen Siedlungsraumes der Parsen. Dadurch kam es im späten 19. Jhd. und in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. zur Entstehung von kleinen Parsen-Gemeinden (*anjuman*) landesweit. Die aus den wirtschaftlichen Unternehmungen erzielten Gewinne erlaubten dabei den Parsen die finanzielle Unterstützung der eigenen Religionsgemeinde, was sich in der Errichtung von zahlreichen Feuertempeln²³ in den Parsen-Wohnsiedlungen spiegelt; auch die Finanzierung von Wohnsiedlungen, die als Orte der Reinheit die religiöse Lebensführung als Beitrag zur Unterstützung der guten Schöpfung Ahura Mazdas gegen Angra Mainyu erleichtern, sind als ethisch verdienstvolle Werke zu interpretieren, ge- nau so wie die Unterstützung der iranischen Gemeinden, die in der Mitte des 19. Jhdts. einen sozialen und wirtschaftlichen Tiefpunkt erreicht hatten,²⁴ der nur durch die Unterstützung der Glaubensbrüder und -schwestern aus Indien überwun- den werden konnte. Aber auch die Anlage von Brunnen und Bewässerungsanlagen, die der Bevölkerung zugute kamen, sind ein Ergebnis der zoroastrischen Ethik. Wasser ist eng mit dem Ritual verbunden, da z.B. Tempelbrunnen jene Orte sind, an denen Reinigungsrituale durchgeführt werden. So wurden viele öffentliche Brunnen auch als „fromme Werke“ gestiftet. Solche karitativen Tätigkeiten und die Unterstüt- zung des Gemeinwohls²⁵ sind bis zur Gegenwart eine häufig praktizierte Möglichkeit der Religionsangehörigen, ethische Anforderungen ihrer Religion im Alltag zu verwirklichen.

4. Zusammenfassung: Zarathustra und die globale Religionsgeschichte

Die Ethik, die den Zoroastrismus prägt, gibt der Religion bis heute einen Rückhalt, die Rituale und das Bemühen um Wahrheit bzw. um das Gute auch in einer globalen Welt, in der sich Zoroastrier als Minderheiten in ihren beiden „alten“ Ländern sowie in Ländern der Diaspora befinden, trotz der Herausforderungen durch gesellschaftliche Veränderungen lebendig zu erhalten. Probleme hat die Religionsgemein- schaft damit, dass die Zugehörigkeit zur Religionsgemein- schaft nur auf dem „Geburtsweg“ möglich ist. In einer pluralen Welt entstehen damit unweigerlich Probleme in Hinblick auf Kinder bzw. Partner in religionsverschiedenen Ehen. Denn die Minderheitensituation, in der sich Zoroastrier befinden, bringt mit sich, dass es – trotz der endogamen Hei-

ratsregeln – praktisch kaum eine Familie gibt, die von der Faktizität der Mischehen nicht betroffen wäre.²⁶ An dieses äußere Faktum hängen sich mehrere Fragen: Gehört der Ehepartner, der eine Mischehe eingegangen ist, noch zur Religionsgemeinde (und hat er Zugang zu den Sozialleistung der Gemeinde)? Darf eine solche Mischehe überhaupt nach zoro- astrischem Ritual geschlossen werden? Sind Kinder solcher Ehen Zoroastrier oder nicht? Kann der nicht-zoroastrische Ehepartner sich der Religion anschließen? Kann eine Frau, die zu einer Heirat mit einem Muslim gezwungen wurde, wieder zur guten Religion zurückkehren? Mit zunehmender Zahl der Mischehen kann auch der Wunsch von Ehepartnern, der Religion Zarathustras beizutreten und am religiös-gesell- schaftlichen Leben teilnehmen zu dürfen, immer schwerer negiert werden. Die iranischen Zoroastrier nehmen sowohl hinsichtlich der Mischehen und der Konversionen eine offener Haltung ein als indische Zoroastrier. Aufgrund des muslimischen Umfeldes und möglicher Restriktionen ermuntern iranische Priester zwar nicht zu Konversionen und Mischehen, aber entsprechende Fälle werden leichter akzeptiert als in Indien. Schließlich bringt die Diaspora auch Einzelpersonen, die keine angeheiratete Verwandtschaften in der Religion haben, als Konversionswerber hervor. Hier stehen Fragen für das 21. Jhd. an, von deren Lösung die Zukunft der Religionsgemeinschaft in einer globalen Welt beeinflusst werden wird. □

Trotz der Betonung der rituellen Seite muss auch die Ethik mit den Riten übereinstimmen, wobei Zarathustra welthistorisch die Bedeutung zukommt, als Erster die Ethisierung von Religion propagiert zu haben.

Manfred Hutter

Anmerkungen

¹ Vgl. zu dieser Rezeptionsgeschichte v.a. Michael Stausberg: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Belin 1998; Manfred Hutter: *Zoroaster und Europa*, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 94 (1999) 421-433.

² Jenny Rose: *The Image of Zoroaster. The Persian Sage Through European Eyes*, New York 2000, 120ff., 173ff.; Michael Stausberg: *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Bd. 1*, Stuttgart 2002, 5f. (= 2002a).

³ Zur Verbreitung außerhalb Indiens und Irans siehe Michael Stausberg: *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Bd. 2*, Stuttgart 2002, 263-377 (= 2002b); John Hin- nells: *The Zoroastrian Diaspora. Religion and Migration*, Oxford 2005. Zum deutschsprachigen Raum speziell siehe Manfred Hutter: *Zoroastrismus in Deutschland*, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. 10. Ergänzungsliefe- rung*, München 2005, VIII-21, S. 1-10.

Fortsetzung auf S. 23

⁴ Zu Gesichertem und Legendarischem über Zarathustra siehe Stausberg 2002a, 21-68; Manfred Hutter: Zoroaster iii. Zoroaster in the Avesta, in: *Encyclopaedia Iranica Online-edition* [<http://www.iranica.com/newsite/home/index.isc>], 20. Juli 2009. – Eine leserliche und preiswerte Gesamtdarstellung des Zoroastrismus bietet Michael Stausberg: *Zarathustra und seine Religion*, München 2005, in der er die Ergebnisse der umfangreichen Studien Stausberg 2002a; 2002b prägnant wiedergibt.

⁵ Einen Überblick zum Forschungsstand des Avesta liefern z.B. Manfred Hutter: Heilige Schriften des Zoroastrismus, in: Udo Tworuschka (Hg.): *Heilige Schriften. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, 131-143; Stausberg 2002a, 69-153; Kianoosh Rezanian: Von der altiranischen Dichtung zur Yasna-Liturgie. Über die Kanonisierung der liturgischen avestischen Texte im Zoroastrismus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010) 199-228.

⁶ Vgl. Manfred Hutter: Der gute Gott – der böse Gott. Dualistische Grundmuster des Zoroastrismus, ihre Problematik und ihr Weiterwirken, in: *Religionen unterwegs*, 6.Jg. (2000), Heft 4, 18-24. Zur religionswissenschaftlichen Problematik, den Zoroastrismus in „klassische“ Muster wie „Monotheismus“ oder „Dualismus“ einzubetten, siehe auch Almut Hintze: Monotheismus zoroastrischer Art, in: Jan Assmann / Harald Strohm (Hg.): *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus*, München 2012, 63-92.

⁷ Johanna Narten: *Die Ameša Spentas*, Wiesbaden 1982; Dorothea Lüddeckens / Ramiyar Karanjia: *Days of Transition. The Parsi Death Rituals*, Göttingen 2011, 41-48.

⁸ Vgl. zur Frage der Beziehungen zwischen Israel und Iran in nachexilischer Zeit den Überblick bei Gregor Ahn: Israel und Persien, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (2001) 309-311 mit weiterer Literatur; ferner Reinhart G. Kratz (Hg.): *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh 2002.

⁹ Zur noch immer relativ beschränkten Kenntnis der religiösen Verhältnisse des Zoroastrismus in der Partherzeit vgl. Bruno Jacobs: Zur Religion der Parther, in: Ursula Hackl / Bruno Jacobs / Dieter Weber (Hg.): *Quellen zur Geschichte des Partherreiches. Textsammlung mit Übersetzungen und Kommentaren. Bd. 1*, Göttingen 2010, 145-164.

¹⁰ Für eine aktuelle Beschreibung der zoroastrischen Ritualistik siehe Michael Stausberg: *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Bd. 3*, Stuttgart 2004 sowie die klassischen Studien von Jivanji J. Modi: *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, 2nd ed., Bombay 1937.

¹¹ Firoze M. Kotwal / James W. Boyd: *A Persian Offering. The Yasna. A Zoroastrian High Liturgy*, Paris 1991; Stausberg 2004, 306-335; Rezanian 2010, 212-214.

¹² Vgl. dazu auch Manfred Hutter: Weltliche und geistige Berauschung. Die Bedeutung von Haoma im Zoroastrismus, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 11 (1996, ersch. 1997) 185-208.

¹³ Zu Einrichtung der Feuertempel vgl. Stausberg 2004, 126-203; Modi 1937, 199-230, Marzban J. Giara: *Global Directory of Zoroastrian Fire Temples*, 2nd ed., Mumbai 2002, x-xiv.

¹⁴ Details bei Stausberg 2004, 168f.

¹⁵ Stausberg 2004, 275-278; Modi 1937, 83-90.

¹⁶ Stausberg 2004, 176 Anm. 309.

¹⁷ Vgl. zu solchen Schreinen zuletzt Robert Langer: *Pirān und Zeyāratgāh: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zoro-*

Fortsetzung von S. 23

thustrier im neuzeitlichen Iran, Leiden 2008, 144-148; ferner Stausberg 2004, 558-577.

¹⁸ Vgl. Manfred Hutter: The Impurity of the Corpse (nasā) and the Future Body (tan ī pasēn). Death and Afterlife in Zoroastrianism, in: Tobias Nicklas / Friedrich V. Reiterer / Joseph Verheyden (Hg.): *The Human Body in Death and Resurrection*, Berlin 2009, 13-26; Manfred Hutter: Die Parsen und ihre Toten. Traditionelle Praxis vor den Herausforderungen der Gegenwart, in: Hans Gerald Hödl / Veronica Futterknecht (Hg.): *Religion nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*, Wien 2011, 138-149; Lüdeckens / Karanjia 2011, 65-87.

¹⁹ Manfred Hutter: Gedanken – Worte – Werke. Zarathustras Ethik in der Umformulierung Manis, in: Peter Anreiter / Hermann M. Ölberg (Hg.): *Wort – Text – Sprache und Kultur*, Innsbruck 1998, 23-32, v.a. 24-27;

²⁰ Dorothea Lüdeckens / Ramiyar Karanjia: *Days of Transition. The Parsi Death Rituals*, Göttingen 2011, 49-58; Werner Sundermann: Die Jungfrau der Guten Taten, in: Philippe Gignoux (Hg.): *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, Paris 1992, 159-173, v.a. 160-162.

²¹ Sundermann 1992, 165-167.

²² Stausberg 2002b, 18-34.

²³ Stausberg 2004, 190-194; Giara 2002, 8-60.

²⁴ Stausberg 2002a, 153-165.

²⁵ Jesse S. Palsetia: *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*, Leiden 2001, 35-64.

²⁶ Vgl. Rashna Writer: *Contemporary Zoroastrians. An Unstructured Nation*, Lanham 1994, 106-129; Stausberg 2002b, 52-61; Palsetia 2001, 320-325.