

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Iran“ by Manfred Hutter

was originally published in

Religionen und Kulturen der Erde. Ein Handbuch by Anton Grabner-Haider and Karl Prenner (Eds.). – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. – pp. 35-46

This document has been published under the Creative Commons License Attribution [CC-BY-NC-ND 3.0 DE](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/).

This article is used by permission of [Publishing House Wissenschaftliche Buchgesellschaft \(wbg\)](https://www.wbg.de/).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Manfred Hutter

III. Iran

Der Kulturraum iranischer Völker, wie er uns seit dem späten 2. Jt. v. C. fassbar wird, erstreckt sich weit über die Grenzen der heutigen Islamischen Republik Iran hinaus. Auf Grund dieser geographischen Ausdehnung ist die Tatsache, dass wir in der vorislamischen iranischen Kulturgeschichte unterschiedliche Religionen finden, nicht überraschend. Der überwiegende Teil der Quellen – v. a. für das erste vorchristliche Jahrtausend – gibt uns jedoch in erster Linie aussagekräftig Einblick in den Zoroastrismus. Diese Religionsbezeichnung leitet sich von Zarathustra ab, dessen Lebenszeit man wahrscheinlich an das Ende des 2. Jt. v. C. datieren kann. Im Mittelpunkt seiner Verkündigung steht dabei die Betonung, dass sich Ahura Mazda an der Spitze einer hierarchisch aufgebauten Götterwelt befindet, wobei das Verhältnis Ahura Mazdas zu den anderen Göttern und Geistwesen im Laufe der Geschichte und theologischen Entwicklung mehrfach einem Wandel unterlegen ist. Ohne dass dabei Ahura Mazdas Vorrangstellung je in Frage gestellt worden wäre, wurde die Existenz anderer Götter bis zur Begegnung mit dem monotheistischen islamischen Gottesbild im 7. Jh. n. C. nicht grundsätzlich geleugnet, wenngleich die Ablehnung „falscher“ Götter formuliert werden konnte; ein bekanntes Beispiel dafür ist die sog. altpersische (= ap.) „Daiva-Inschrift“ von Xerxes (486–465).

(§ 3) „So sprach Xerxes, der König: durch die Gunst Auramazdas sind dies die Länder, in denen ich König war außerhalb Persiens; ich regierte über sie. ... Mein Gesetz, es hielt sie fest.

(§ 4b) Unter diesen Ländern gab es (einen Ort), wo ursprünglich *daivas* verehrt worden waren. Dann zerstörte ich durch die Gunst Auramazdas jenes Heiligtum der *daivas* und ließ verkünden: Die *daivas* sollen nicht verehrt werden. Wo ursprünglich *daivas* verehrt wurden, dort verehrte ich Auramazda zur rechten Zeit und in richtiger Weise.“

Im Kontext der Inschrift handelt es sich bei diesen Daivas um „falsche Götter“, andere Aussagen charakterisieren solche Götter als „Hirngespinnste“ oder als Produkt der Verwirrung des Bewusstseins des Gläubigen. Damit wird zwar aus der Position des Zoroastrismus eine theologische Entscheidung gegen solche Götter formuliert, die aber zugleich erkennen lässt, dass wir es sowohl im Achämenidenreich (ca. 558 bis 330 v. C.), unter der Dynastie der Parther (ca. 240 v. C. bis 224 n. C.) und während der Sasanidenherrschaft (224 bis 651 n. C.) keineswegs nur mit einer einzigen Religion im Iran zu tun haben. Auf einige Facetten der religiösen Entwicklung im Achämenidenreich und im Sasanidenreich will dieser kurze Beitrag beispielhaft eingehen. Jene beiden großen politischen Gebilde haben ihr Stammland jeweils im Südwesten der heutigen Islamischen Republik Iran und haben zugleich sowohl weit in den Westen als auch in den Osten bis nach Zentralasien ausgegriffen. Repräsentativ ist die Aufzählung dieser verschiedenen Gebiete, wie sie bereits Dareios I. (522–486) in seiner dreisprachigen Inschrift auf dem Felsen über dem heutigen Ort Behistun (§ 6) liefert:

„Es verkündet Dareios, der König: Dies sind die Länder, die mir zuteil wurden – durch die Gunst Auramazdas war ich ihr König: Persien, Elam, Babylonien, Assyrien, Arabien, Ägypten, die Meer-

bewohner, Lydien, Ionien, Medien, Armenien, Kappadokien, Parthien, Drangiana, Areia, Choresmien, Baktrien, Sogdien, Gandhara, Skythien, Sattagydien, Arachosien, Maka, insgesamt 23 Länder.“

Dieses Textstück lenkt unseren Blick ins geographische Gebiet östlich des heutigen Iran – u. a. nach Afghanistan, Turkmenistan und Uzbekistan –, wo die Frage nach Religionen und Kulturen im vorislamischen Iran anzuknüpfen hat. Auch Zarathustras Tätigkeit beschränkte sich dabei geographisch etwa auf jenen Bereich.

1. Ahura Mazda, die Daivas und die anderen Götter

Ahura Mazda, in den ap. Inschriften als Auramazda geschrieben, wird von den Achämeniden als größter Gott verehrt. Seine Großtaten sind die Schöpfung, aber auch die Garantie der Herrschaft. Ferner ist er derjenige, der seine Gunst Menschen und Königen erteilt, und ihnen sowie dem Land das Gute und das Glück während des Lebens und die Seligkeit im Tod gewährt. Es finden sich mehrfach Aussagen wie beispielsweise folgende aus einer wahrscheinlich in Hamadan gefundenen Goldtafel mit ap. Inschrift (D2Ha):

„Der große Gott (ist) Auramazda, der diese Erde erschaffen hat, der jenen Himmel erschaffen hat, der den Menschen erschaffen hat, der das Glück erschaffen hat für den Menschen, der Dareios (II.) zum König gemacht hat, den einen zum König von vielen, den einen zum Gebieter von vielen.“

Dieses Profil des Gottes weist uns den Weg zum religiösen System des Zoroastrismus, jener Religion, die nicht nur im Achämenidenreich weit verbreitet war, sondern eine ungleich längere Vorgeschichte hat. Für Zarathustra war Ahura Mazda derjenige Gott, den er in den Mittelpunkt seiner Verkündigung rückt. Dies erfahren wir teilweise aus den sogen. Gathas des Zarathustra, die im heutigen Yasna-Abschnitt des Avesta, des heiligen Buches der Anhänger Zarathustras, erhalten geblieben sind. Ahura Mazda zeichnet sich durch Weisheit aus, die zugleich die rechte Weltordnung, das *asha*, garantiert und durch welche der Gott den Kosmos hält (Y. 44,3ff), das Leben erschafft (Y. 50,11), Gutes und Böses im Kosmos sieht (Y. 31,13) und den Rechtschaffenen den Weg zu sich zeigt (Y. 33,5; 43,3). Umgeben wird Ahura Mazda von einem untergeordneten Hofstaat anderer Götter. Diese Vorstellungen Zarathustras stammen aus den ältesten schriftlichen Quellen zur iranischen Religionsgeschichte, sowohl Hymnen als auch Prosatexte, die während der Durchführung eines Rituals von Priestern und der Gemeinde der Gläubigen rezitiert wurden. Im Mittelpunkt dieses Rituals steht die Verherrlichung Ahura Mazdas als Schöpfer sowie der vergöttlichten Elemente Wasser und Feuer (Y. 36,1; 37,1f):

„Mit der Gemeinde dieses Feuers hier nahen wir dir zu Beginn, o Ahura Mazda, dir samt deinem heilvollsten Geist, der ein Übel für denjenigen ist, den du für das Übel bestimmt hast. So verehren wir nun Ahura Mazda, der die Kuh und die Wahrheit geschaffen hat, die Wasser geschaffen hat und die guten Pflanzen, das Licht geschaffen hat und die Erde und alles Gut durch seine Herrschaft und Größe und Schaffenskräfte.“

Dieser Lobpreis im Ritual enthält implizit auch die Ablehnung von Angra Mainyu, dem bösen Geist und Widersacher Ahura Mazdas. Dieser Gegensatz wurde in den Generationen

nach dem Religionsstifter von den Gläubigen immer stärker und systematischer formuliert. Angra Mainyu wird dabei mehr und mehr zum völligen Gegenpart Ahura Mazdas. Daher heißt es, dass er seit Beginn der Schöpfung gegen den guten Gott Ahura Mazda im Kampf liegt und gegen alle guten Schöpfungswerke eine negative Gegenschöpfung hervorbringt, z. B. Leid, Krankheiten, schädliche Tiere und Giftpflanzen, aber auch Gegengötter, die so genannten *daēuuas*, als deren Anführer Angra Mainyu fungiert (Vd. 19,43).

Das avestische Wort *daeuua* bzw. die entsprechende ap. Form *daiva* ist für die Frage nach iranischen Religionen in mehrfacher Hinsicht interessant. Sprachlich ist das Wort mit dem indischen Sanskrit-Begriff *deva*, „Gott“, und lateinischen Wort *divus*, „göttlich“, eng verwandt. Man muss annehmen, dass damit ursprünglich eine besondere Gruppe von Göttern benannt war, die von manchen Iranern verehrt wurden. Zarathustra und seine Anhänger haben jedoch diesen Göttern keine Verehrung und Wertschätzung entgegengebracht, sondern sie schrittweise abgewertet und als negative Wesen betrachtet, die sich gegen die „gute“ Religion Zarathustras gestellt haben. Wenn Xerxes in seiner vorhin genannten Daiva-Inschrift davon spricht, dass die *daivas* nicht mehr verehrt werden sollen, so heißt dies für den Religionshistoriker, dass es neben den Anhängern der Religion Zarathustras im Iran auch Angehörige anderer Religionen gegeben haben muss, deren Glaubensvorstellungen uns aber nicht mehr bekannt sind, sieht man von der Aussage ihrer Gegner ab, die darauf hinausläuft, dass sie mit den *daivas* die falschen iranischen Götter verehren.

Verbinden wir unsere Überlegungen zu Ahura Mazda, Angra Mainyu und den *daeuuas* nochmals mit einer historischen und geographischen Perspektive, so ist zu sagen, dass die Verkündigung Zarathustras vom Ende des 2. Jt. in den nachfolgenden fünf bis sechs Jahrhunderten auf zwei Wegen in den Westen Irans gekommen ist. Der eine Weg führte in die östlichen Gebiete des heutigen Iran, in der Antike das Gebiet der Provinzen Seistan/Drangiana, wo sich einzelne Zentren wohl bereits in der ersten Hälfte des 1. Jt. etabliert haben, etwa am Hamun-See (vgl. Yt. 19); der andere Weg führte über die heutige Stadt Ray südlich von Teheran ins Gebiet des modernen Iranisch-Aserbaidjan bzw. das antike Medien, wo erste Spuren der zoroastrischen Verehrung Ahura Mazdas etwa ab dem 8. Jh. v. C. fassbar sind. In beiden – geographisch weit voneinander getrennten und damals politisch nicht verbundenen – Bereichen hat sich die Religion Zarathustras in unterschiedlicher Weise entwickelt, v. a. in Medien hat die dort ansässige Priesterklasse der Magi sich nicht nur den Lehren Zarathustras angeschlossen, sondern in Wechselwirkung diese Religion auch bereichert, indem sie teilweise ihre eigenen Ritualpraktiken mit Vorstellungen von kultischer Reinheit und Unreinheit, aber auch eventuell astrologische Interpretationen in die Religion integriert haben; dabei mag es auch Wechselwirkungen zum nordmesopotamischen und kleinasiatischen Raum gegeben haben.

Aus dem medischen Raum ist aber noch eine weitere religionsgeschichtliche Entwicklung erwähnenswert: Hier war nämlich anscheinend eine eigenständige Form der Verehrung des Gottes Mithra bekannt. Mithra ist ein alter indo-iranischer Gott, der im vedischen Indien verehrt wurde, der aber auch zu den angesehenen Göttern im Zoroastrismus gehörte, obwohl Zarathustra selbst diesen Gott anscheinend nicht hoch schätzte und seine Verehrung eliminieren wollte, allerdings ohne Erfolg. Schließlich ist Mithra durch den römischen Mithras-Kult bekannt. Geht man auf dem Weg einer vergleichenden Religionswissenschaft der Frage nach, wie sich diese einzelnen Formen der Mithra-Verehrung zueinander verhalten, so kommt man durch Vergleich und Rekonstruktion u. a. zu folgendem

Ergebnis: Man hat davon auszugehen, dass Mithra gerade bei den Medern eine besondere Wertschätzung erfahren hat, die sich jedoch von der Verehrung Mithras im Zoroastrismus in zwei Punkten zu unterscheiden scheint. Dieser westiranisch-medische Mithra ist a) als Gott verstanden worden, den man in enge Beziehung zur Sonne gebracht hat, und b) eine seiner (mythologischen) Großtaten besteht darin, dass er anscheinend auf Grund der Opferung eines Stieres einen Schöpfungsakt vollzieht, durch den das Wachstum der Pflanzen ermöglicht wird. Beide Vorstellungen sind dem Zoroastrismus fremd, spiegeln sich allerdings in geänderter Form noch in den wesentlich jüngeren römischen Mithrasmysterien wider. Daraus kann man den Schluss ziehen, dass diese Form der Mithra-Verehrung anscheinend das Relikt einer weiteren, uns aber nicht mehr in Originalquellen vorliegenden „Mithra-Religion“ im (Nord)-Westen Irans des 1. Jt. v. C. zu sein scheint, die einerseits auf die Entwicklung der Mithrasmysterien des Römischen Reiches, aber schon vorher auch auf die Wertschätzung Mithras im späten Achämenidenreich gewirkt hat.

Die Überlegungen konzentrierten sich bislang im Wesentlichen auf Götter, da sich daran – kurz resümierend – zweierlei deutlich machen lässt:

a) Die sorgfältige Analyse einzelner Götter, ihrer Herkunft und ihrer Aufgabenbereiche zeigt, dass wir es mit mehreren unterschiedlichen Religionen im Iran zu tun haben; dominierend ist der Zoroastrismus gewesen, aber auch eigene religiöse Vorstellungen der Meder können bei einer solchen Fragestellung nicht mehr beiseite gelassen werden. Genauso muss man sich der Tatsache bewusst bleiben, dass im Südwesten Irans bis in die Achämenidenzeit seit der Mitte des 3. Jt. v. C. bezeugte religiöse Vorstellungen der Elamier weiterlebten, wobei elamische Verwaltungstexte aus dem 5. Jh. zugleich zeigen, dass es zu gewissen Einflüssen des Zoroastrismus auf die Religion der Elamier gekommen ist.

b) Diese iranischen Religionen unterlagen nicht nur selbst einem beständigen Wandel, sondern haben sich auch gegenseitig beeinflusst. Ein Faktor, der solche gegenseitigen Beeinflussungen ermöglicht hat, liegt darin, dass der iranische Raum bis in die Mitte des 1. Jt. v. C. politisch nicht großflächig organisiert war – und es dadurch auch keinen Rahmen für eine großflächige „Normierung“ von Religion gegeben hat. Diese setzte erst unter den späteren Achämeniden ein, als es unter Artaxerxes II. (405–359) zu einigen Reformen innerhalb des Zoroastrismus gekommen ist. In dieser Zeit rückte die Verehrung des Feuers insofern in das Zentrum des zoroastrischen Kultes, als man nunmehr das Feuer als ständige Darstellung und Präsenz Ahura Mazdas betrachtete; dies führte dabei u. a. auch zur schrittweisen Etablierung sog. Feuertempel. Ein anderer Reformaspekt des Zoroastrismus dieser Zeit besteht darin, dass nunmehr Mithra und Anahita als jene Gottheiten Ahura Mazdas endgültig zur Seite treten, die königliche Herrschaft und Wohlstand für das Land verleihen (A²Sa 4f; A²Sd 3f); die ursprünglich aus dem Osten Irans stammende Göttin Anahita Aredvi Sura, deren Aufgabenbereiche zunächst eng mit dem Wasser und der daraus resultierenden Fruchtbarkeit verbunden waren, gewann dabei auch eine astrale Komponente und wurde für die nächsten Jahrhunderte – bis zur späten Sasanidenzeit – die weibliche Hauptgottheit des Zoroastrismus schlechthin.

Damit ist aber auch der Weg geöffnet, eine gewisse religiöse Einheitlichkeit im Iran zu etablieren, die den Zoroastrismus (wenngleich mit internen Unterschieden) zur flächendeckenden Religion in den zentralen Gebieten des iranischen Kulturraums macht, andere Religionen Irans jedoch zusehends aus dem Blickfeld verschwinden lässt. In den folgenden Überlegungen zu kultischen Praktiken wollen wir uns daher auf den Zoroastrismus allein konzentrieren.

2. Kultpraktiken

Der vorhin angesprochene Gegensatz zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu im Zoroastrismus zieht sich als roter Faden durch diese Religion, wobei es zu einem systematischen Dualismus von gut und böse bzw. von Wahrheit und Lüge kommt, der die ganze Praxis dieser Religion geprägt hat. Der Mensch ist dabei sowohl durch sein ethisches als auch durch sein rituelles Verhalten aufgefordert, für sich das Gute oder die Wahrheit zu wählen, und sich damit für die Seite Ahura Mazdas bzw. für das gute Prinzip zu entscheiden. Diese Wahlmöglichkeit prägt dabei nicht nur die individuelle Religionsausübung, sondern strukturiert und systematisiert auch Ritualhandlungen und Lebenssituationen. An zwei zentralen Punkten möchte ich dies beschreiben, am Yasna-Ritual und der Vorstellung vom Tod als Angriff Angra Mainyus auf den Menschen.

Das Yasna-Ritual

Im Mittelpunkt noch der heutigen Liturgie der Zoroastrier steht die alltägliche Durchführung des so genannten Yasna-Rituals, das nach der modernen Interpretation den Zweck erfüllt, Ahura Mazda und das göttliche Licht zu erfreuen. Nun ist es zwar kaum zulässig, eine moderne Ritualpraxis unhinterfragt auf die Frühgeschichte einer Religion zurückzuprojizieren, doch spiegeln sich darin einige Elemente wider, die nicht nur symbolisch den Kampf zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu memorieren, sondern deren Durchführung durch archäologische Funde bereits spätestens für die Achämenidenzeit wahrscheinlich gemacht werden kann. Im Verlauf des Rituals geschieht die Vorbereitung, Weihe, Pressung, Konsumation und Libation des Saftes der Haoma-Pflanze; dass dabei der Zoroastrismus hier eine ältere Kultpraxis aufgegriffen, aber zugleich ihrer ekstatischen Züge entkleidet hat, sei nur nebenbei erwähnt. Einen ersten Höhepunkt erreicht der Ritualverlauf in der Liturgie, indem gefilterter ungeweihter Haoma-Saft und mit geweihtem Wasser vermischte zerstoßene Haoma- und Granatapfelzweige getrunken werden. Anschließend gießt der amtierende Priester viermal geweihtes Wasser aus und rezitiert das zoroastrische Glaubensbekenntnis. Eine weitere Pressung von Haoma-Zweigen bzw. das Zerstoßen der Zweige durch Mörser und Stößel ergibt wiederum eine Flüssigkeit, die Ahura Mazda und den übrigen göttlichen Wesen zur Stärkung angeboten wird. Aufschlussreich ist die Deutung der Schläge, durch die die Pflanze zerkleinert wird: Nach der Überzeugung der Priester und der Gläubigen bekämpft jeder Schlag auf diese Pflanze Angra Mainyu und vertreibt die Daēuvas als Mächte des Bösen. Schließlich wird noch ein dritter Satz von solchen Zweigen zerstoßen, wiederum begleitet von der Rezitation von Hymnen auf die verschiedenen Gottheiten des Zoroastrismus, ehe die ganze Liturgie mit einer Schlusslitanei, die die Schöpfung Ahura Mazdas verherrlicht und die Stärkung seiner Schöpfung gegenüber den Angriffen Angra Mainyus ausdrückt, endet. – Die Durchführung dieser Liturgie wird somit zu einem großen Symbol, das alltäglich den Kampf zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu darstellt, aber zugleich auch die Siegesgewissheit zum Ausdruck bringt, dass die gute Schöpfung Ahura Mazdas – durch das rituelle Mitwirken der Priester – immer gegen die Welt des Bösen Bestand haben wird, auch wenn die endgültige Überwindung Angra Mainyus erst am Weltende geschehen wird.

Für zwei Elemente dieses Rituals gibt es interessante archäologische bzw. bildliche Quellen, die auf einer Durchführung dieser Liturgie schon in der Achämenidenzeit schlie-

ßen lassen. Aus Persepolis stammt eine Anzahl von Mörsern und Stößeln zur Bereitung des Haoma-Saftes, wobei die Fundumstände zwar nur Einblick in die administrative „Buchhaltung“ über Herkunft und Gebrauch dieser Gegenstände gibt; d. h. diese Mörser stammen nicht aus einem kultischen Fundensemble, doch ist die Herstellung solcher Gegenstände nur sinnvoll, wenn sie für den kultischen Gebrauch verwendet wurden. Diese Gegenstände stammen aus der Zeit des Xerxes. Dass es sich dabei um Mörser für Haoma handelt, ist durch weitere Funde solcher Mörser aus Baktrien zu stützen, bei denen durch chemische Untersuchungen noch Spuren von Ephedra nachgewiesen werden konnten, jene Pflanze, mit der man Haoma botanisch identifiziert. Aus Ephedra lässt sich dabei durch Zerstoßen ein Saft gewinnen, dessen Wirkstoffe stimulierend sind, ohne jedoch schwer wiegende psychotropische Auswirkungen zu haben. – Auch ein zweites Element des Rituals, die mehrfach im Ritualverlauf genannten Barəsmān-Zweige, die die Priester auf den Opfertisch legen, sind bereits ein altes Element der iranischen (und auch indischen) Kultpraxis. Den Ausdruck *barəsmān* kann man mit dem altindischen Wort *barhis*, dem „Opferstreu“, verbinden; jenes Opferstreu wird in den Ritualen der altindischen vedischen Religion auf dem Opferplatz ausgebreitet, um diesen zu reinigen. Auch im Yasna-Ritual ist dieser „Reinigungscharakter“ der Barəsmān-Zweige nicht geschwunden, allerdings in der Handhabung der Zweige geht das zoroastrische Ritual andere Wege; denn die Barəsmān-Zweige werden nicht nur am Boden bzw. Opfertisch niedergelegt, sondern auch als Bündel von Priestern getragen, vergleichbar mit einer bildlichen Darstellung auf Reliefs aus der Achämenidenzeit, die Priester mit solchen Bündeln vor dem Feuer – als Symbol Ahura Mazdas – bei Kulthandlungen zeigen.

Rekapituliert man den Ritualverlauf und die – hier v. a. bezüglich der Altersbestimmung genannten – Ritualgegenstände nochmals, so kann man folgendes Fazit formulieren: Das Yasna-Ritual ist eine der zentralen Kulthandlungen in der iranischen Religionswelt, durchgeführt zur Verherrlichung Ahura Mazdas, aber symbolisch zugleich darauf ausgerichtet, den Bereich Angra Mainyus zu bekämpfen. Dies geschieht einerseits durch das Zerstoßen der Haoma-Zweige, andererseits durch die Verwendung der Barəsmān-Zweige als Reinheitssymbole, um dadurch der Unreinheit keinen Raum zu lassen. Denn Unreinheit ist jener Bereich, in dem sich die Welt Angra Mainyus voll entfalten kann; dies lässt sich im Folgenden verdeutlichen, wenn Praktiken im Umgang mit dem Tod beschrieben werden.

Die rituelle Vermeidung der Unreinheit im Todesbereich

Eine Fülle von zoroastrischen Ritual- und Verhaltensvorschriften bezieht sich auf den Komplex von „rein“ und „unrein“. Dieses antagonistische Paar durchzieht den Kosmos und die Theologie der Religion, wobei der Tod bzw. der Leichnam einer der zentralen Bereiche der Unreinheit ist, der es Angra Mainyus und den Daēuuas gestattet, in die gute und reine Schöpfung einzudringen. Vor allem Begräbnisstätten sind dabei die Orte, an denen die Daēuuas und die Leichenhexe Nasu ihre Zuflucht nehmen; in Vidēvdēt (7,54–57) lesen wir etwa folgendes:

„An diesen Leichenstätten, o Spitama Zarathuštra, die auf der Erde hier aufgeschüttet werden, da-rein die toten Menschen gelegt werden: Dort ist der Daēuua, dort der Daēuua-Verehrer, dort der Genosse der Daēuuas, dort der Gefährte der Daēuuas, dort kommen die Daēuuas zusammen. ...

Diese Leichenstätte bildet ja eine Stütze der Daēuuas, solange der Gestank davon noch wahrnehmbar ist. An diesen Leichenstätten entstehen Krankheit und Krätze und Fieber ... und Fieberfrost.“

Interessant ist die zoroastrische Vorstellung, dass sich umso mehr Daēuuas bei der Leichenstätte eines Menschen versammeln, um sich seiner zu bemächtigen, je rechtschaffener der Verstorbene zu Lebzeiten war. Dadurch wird der Bereich des Todes ein von den Gläubigen zu meidender Ort, um nicht von der Macht der Daēuuas und der von ihnen ausgehenden Unreinheit kontaminiert zu werden, was einen Angriffspunkt für weitere Daēuuas bieten würde. Dementsprechend hat bereits der frühe Zoroastrismus ausführliche Reinigungsrituale entwickelt, die im Fall des Todes durchzuführen sind, aber auch die Begräbnisart trägt dem Rechnung.

Man kann feststellen, dass der frühe Zoroastrismus zwei Begräbnisarten nebeneinander gekannt hat, die unterschiedliche Jenseitsvorstellungen widerspiegeln, nämlich sowohl ein „Begräbnis“, das mit der Vorstellung eines unterirdischen Jenseits korreliert, und die Leichenaussetzung, die mit einem himmlischen Jenseits korrespondiert. Wichtiger als diese unterschiedlichen „Lokalisierungen“ ist aber die Vorstellung, dass die Bestattungsstätte ein Ort der Unreinheit ist, was noch an dem bereits im Avesta bezeugten Terminus *technicus* für den Bestattungsort, nämlich *daxma*, deutlich wird. Sprachlich ist nämlich dieses Wort auf eine verbale Grundlage **dhmbh-* zurückzuführen, was „beerdigen“ heißt; ein *daxma* ist dem Wortsinn nach somit ein „Grab“; einige Beschreibungen im Avesta lassen dabei noch erkennen, dass es eine Art von *daxmas* gegeben hat, die man sich durchaus als festes Bauwerk etwa in der Art eines „Mausoleums“ vorstellen kann, das errichtet, aber auch abgerissen werden kann. Andere Textstellen im Avesta beschreiben das *daxma* jedoch als offene Stätte, an der der Leichnam im Freien ausgesetzt wurde – ohne bauliche Maßnahme, allerdings mit der Betonung, dass sich eine solche frei liegende Leichenaussetzungsstätte fernab von der Zivilisation befinden muss, die nur von „Bestattungsspezialisten“ aufgesucht werden darf, einerseits zum Zweck der Bestattung der Verstorbenen, andererseits aber auch, um nach einer gewissen Zeit die durch die Einwirkung von Tieren, Luft, Regen und Sonne vom Fleisch befreiten Knochen zu sammeln, um diese in besonderen Behältern beizusetzen. Diese unterschiedlichen Bestattungspraktiken lassen sich dabei während der vorislamischen Zeit im Iran nachweisen, wobei jedoch unübersehbar ist, dass sich die Option für eine Leichenaussetzung als „bessere“ Bestattungsform immer mehr durchzusetzen begann und etwa ab der Mitte des 1. Jt. n. C. als einzige theologisch legitime Bestattungspraxis angesehen wurde. In frühislamischer Zeit wurden daher zur Durchführung dieser Bestattungspraktiken die sogen. „Türme des Schweigens“ als architektonische Einrichtung neu geschaffen. Von begründeten Ausnahmen abgesehen ist die Leichenaussetzung dabei im strikten Sinn bis in die jüngste Zeit die für die Parsen in Indien einzige zulässige Bestattungspraxis geblieben, während im islamischen Iran im Laufe des 20. Jh. diese Praxis schrittweise einem Begräbnis in Zementsarkophagen gewichen ist.

In einem Punkt waren sich aber die unterschiedlichen Bestattungspraktiken einig: Sie dienten alle auf ihre Art dazu, den Kontakt mit der vom Leichnam ausgehenden Unreinheit und dem Bereich Angra Mainyus und der Dämonen zu unterbinden. Die Wahl des Bestattungsortes bzw. der Bestattungspraxis war nämlich geeignet, die Verunreinigung der eng mit Ahura Mazda verbundenen Elemente Feuer, Wasser und Erde zu vermeiden. Dadurch schiedene Leichenverbrennung genauso aus wie ein Begräbnis im bloßen Erdboden, wes-

halb zoroastrische Grabbauten Stein- oder Felsanlagen sein mussten. Einige bekannte Beispiele für zoroastrische Grabbauten der Achämeniden- bzw. Sasanidenzeit seien hier genannt: Das Mausoleum des Kyros in Pasargadae ist als Grabbau unbestritten, auch für die beiden turmartigen Gebäude in Pasargadae, nämlich das sog. Zendan-e Suleiman, bzw. in Naqš-e Rostam, die sog. Ka'ba-ye Zardušt, lässt sich möglicherweise die Funktion als Grabbau feststellen. Die massive Bauweise ist dabei geeignet, die vom Toten ausgehende Unreinheit von der Umgebung festzuhalten, so dass sich diese Bauten durchaus in die Begräbnisriten und -vorgaben einfügen. Aber auch die Felsgräber der Achämenidenherrscher in Naqš-e Rostam bzw. Persepolis können – wenngleich architektonisch anders gestaltet – unter dieser Funktion als *daxma* „Begräbnisort“ verstanden werden, da sie nicht den zoroastrischen Vorstellungen widersprechen. – Dass daneben auch die Leichenaussetzung praktiziert wurde, wird v.a. durch die Existenz künstlicher, in den Fels gehauener Nischen deutlich, die von der Achämenidenzeit bis in die späte Sasanidenära datiert werden können. Dabei angebrachte Inschriften zeigen, dass es sich um Bestattungsplätze handelt. Auf Grund der Größe der Nischen scheidet jedoch die Möglichkeit einer Ganzkörperbestattung aus, so dass in ihnen wohl nur die Knochen beigesetzt werden konnten. Damit stehen diese Nischen in direkter Verbindung mit der Leichenaussetzung, wobei die von Fleisch befreiten Knochen hier sekundär gesammelt wurden.

Somit lässt sich dieser Abschnitt zusammenfassen: Diese kurzen Hinweise zur Bestattungspraxis im vorislamischen Iran zeigen einen Pluralismus innerhalb des zoroastrischen Kultes. Doch vermögen sowohl die massiven Steinbauten bzw. Felsgräber als auch die offenen Nischen (und die damit zu verbindenden Aussetzungsstätten für die Toten) jeweils auf ihre Weise zu garantieren, dass vom Ort der Bestattung keine Unreinheit ausgeht, durch die Angra Mainyu und die Daēuuas Macht über die Lebenden gewinnen könnten. Insofern dienen auch die Bestattungsformen dazu, innerhalb der dualistischen Spannung zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu Position für die gute Welt Ahura Mazdas zu beziehen.

3. Die Förderung des Zoroastrismus durch die Sasaniden und Manis „Reform“

Mit der Herrschaft der Sasaniden (224–651 n. C.) beginnt im Iran historisch eine neue Ära, die auch für den Zoroastrismus – zumindest nach Ausweis unserer Quellenlage – einen neuen Aufschwung bietet. Der sogen. Tansar-Brief betont dabei, dass es unter dem ersten Sasaniden, nämlich Ardešir, auf Geheiß des Herrschers zu einer Sammlung und Förderung zoroastrischer Traditionen gekommen ist, die eine zoroastrische Staatskirche darstellen; denn Staat und Religion gelten als Zwillinge aus einem gemeinsamen Mutterschoß, deren Zusammenwirken für beide Seiten von Nutzen ist. Nun wird man dem erst in islamischer Zeit entstandenen Tansar-Brief, der die „gute alte Zeit“ der Religion verherrlichen will, historisch zwar nicht in jeder Einzelheit Glauben schenken, aber in der Tendenz ist für unsere Fragestellung eines wichtig: Unter den Sasaniden kommt es zu einer – erstmaligen – zumindest ansatzhaft systematischen Verbindung zwischen Religion und Staatswesen, was zwar einen innerzoroastrischen Pluralismus nicht verschwinden lässt, aber zugleich das Bemühen zoroastrischer Priester erkennen lässt, so gut es geht „normierend“ in die Gesellschaft einzugreifen.

Jedoch kam es in dieser Zeit auch zu einer neuen religionsgeschichtlichen Entwicklung im Iran, indem der Manichäismus hier Fuß fasste. Diese Religion geht auf den Religionsstifter Mani (216–277 n. C.) zurück, der eine Religion verkündete, die v. a. aus iranischen und gnostisch-christlichen Elementen zusammengesetzt ist. Als Grundlehre kennt Mani – vergleichbar dem Zoroastrismus – einen ausgeprägten Dualismus zwischen Licht und Finsternis sowie zwischen Gut und Böse, der mit der Lehre von den „Drei Zeiten“ gekoppelt wird: Ursprünglich existierten die beiden Prinzipien Licht und Finsternis unvermischt nebeneinander, dann kam die Zeit der Vermischung der beiden Prinzipien, bis in der Endzeit der Zustand der unvermischten Existenz beider Prinzipien wieder hergestellt werden wird. Während der Zeit der Vermischung wird das göttliche Licht durch die dämonischen Mächte der Finsternis immer wieder geschädigt, wobei beide Mächte seit der Erschaffung der Welt in einem andauernden Kampf miteinander stehen. Der Mensch ist in diesen Kampf als Geschöpf der Mächte der Finsternis einbezogen, muss aber zugleich aus der Finsternis befreit werden. Eine Erlösergottheit bringt dem Menschen die notwendige „Gnosis“ (Erkenntnis), wodurch er sich an seine Göttlichkeit erinnert und sich von den Mächten der Finsternis trennt. Ziel des menschlichen Lebens ist es dabei, so gut es geht zur Befreiung des göttlichen Lichtes aus der Gefangenschaft in der Materie beizutragen, wozu v. a. die strengen ethischen Vorschriften beitragen. Wie der einzelne Mensch selbst die Erlösung der Lichtelemente aus der Finsternis unterstützen kann, so ist auch der Kosmos eine Maschinerie der Lichtbefreiung: Sonne und Mond läutern alltäglich die göttlichen Teile aus Pflanzen, Tieren und der Materie, um so dem Ziel näher zu kommen, das Göttliche wieder vom Dämonischen zu scheiden, wobei dieses Ziel endgültig im großen Weltenbrand erreicht sein wird. Dann gehen alle Lichtwesen ins oberste Paradies ein, während die Dämonen in das Gefängnis der Finsternis gesperrt werden, so dass wieder jener reine Zustand herrscht, der in der Urzeit existierte. – Diese Lehre hat Mani dem Sasanidenherrscher Šabuhr I. (241–273) mehrfach vorgetragen, wobei er seine systematische Lehrschrift über die beiden Prinzipien unter dem Titel *Šabuhragan* dem Herrscher widmete. Mani nimmt dabei nicht nur besonders stark auf zoroastrische Traditionen Bezug, sondern erhebt vor dem zoroastrischen Publikum zugleich den Anspruch, nichts anderes als Zarathustras Lehre in einem neuen Kleid wiederum zu verkünden. Dies bringt zwar missionarischen Erfolg, ruft aber gleichzeitig die Opposition der zoroastrischen Priesterschaft hervor. Während Šabuhr selbst Mani eine Zeit lang favorisiert, ohne den Manichäismus jedoch zur Staatsreligion zu erheben, so ändert sich unter Šabuhrs Nachfolgern die politische Situation – teilweise unter dem Einfluss des zoroastrischen Priesters Kerdēr, so dass Mani und der Manichäismus verfolgt werden. Mani selbst stirbt 277 im Gefängnis.

Für den weiteren Gang der iranischen Religionsgeschichte ist die Auseinandersetzung zwischen dem zoroastrischen Priester Kerdēr und dem „Reformer“ Mani sicher entscheidend gewesen; denn letztlich ging es beiden darum, die „wahre iranische“ Religion zu verkünden, wobei sich beide auf Zarathustra berufen haben. Kerdērs Bemühen um die Rechtgläubigkeit führte dabei nicht nur zur Förderung des Zoroastrismus, sondern auch zur Verfolgung von Nicht-Zoroastriern, die es im großflächigen Sasanidenreich – außerhalb des iranischen Kerngebietes – in durchaus größerer Zahl gab. In seiner Inschrift, die er auf der vorhin genannten Ka'ba-ye Zardušt in den 80er Jahren des 3. Jh. anbringen ließ, schreibt er Folgendes:

„Und die (Irr-)Lehren Ahremans und der Daevas verschwanden aus dem Reich und wurden unglaubwürdig gemacht. Und die Yahud, Sraman, Brahman, Nasura, Christen, Maktag und Zandiq wurden im Reich zerschlagen, ihre Götzenbilder wurden zerstört und die Behausungen der Daevas wurden vernichtet und zu Stätten und Sitzen der Götter gemacht.“

Die Aufzählung der Religionen, die Kerdēr hier gibt, ist vollständig: Juden, Buddhisten, Hindus, syrisch und griechisch sprechende Christen, Täufer (Elkasaiten) und Manichäer. Dies ist sozusagen der Endpunkt der Religionspolitik Kerdērs. Damit war im Laufe des 4. Jh. der Weg zu einer „sasanidischen Staatskirche“ frei. Ohrmazd, Mihr and Anahid – in diesen mittelpersischen Namensformen sind uns nun die alten Götter Ahura Mazda, Mithra und Anahita vertraut – werden als Garanten der Herrschaft und des Wohlergehens des Landes im Staatskult verehrt, Anahita als Fruchtbarkeit schenkende Göttin hat sich zweifellos auch in der alltäglichen Religionsausübung großer Beliebtheit erfreut. Darstellungen von Priesterinnen oder Tänzerinnen vermögen dabei auch einen Eindruck zu vermitteln, dass bei Festen zu Ehren von Anahita im Rahmen des zoroastrischen Jahres weltliche und religiöse Freude ein gesellschaftlich verbindendes Ganzes im Sasanidenreich ergaben. Ein Zusammenwirken von Religion und Gesellschaft wird auch an anderen Beispielen deutlich. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang der Priester Adurbad i Mahraspandan: Während der Regierungszeit Šabuhrs II. (309–379) dürfte er die treibende Kraft hinter Šabühr II. gewesen sein, um im Streben, den Zoroastrismus besonders zu fördern, auch eine Christenverfolgung in der Mitte des 4. Jh. im Iran zu initiieren. Allerdings war dieses Vorgehen neben religiösen Motiven zweifellos auch von politischen Motiven geprägt, da die Christen als mögliche Kollaborateure mit oströmisch-byzantinischen Interessen gesehen wurden. Nach dem Ende der Verfolgungen kam es daher im Laufe des 5. Jh. zu einer schrittweisen Distanzierung der persischen Christen von der oströmischen Kirche, indem die Perser sich letztlich rechtlich als persisches Christentum konstituierten, was ihre Stellung gegenüber dem staatlich favorisierten Zoroastrismus und der von zoroastrischen Werthaltungen geprägten Gesellschaft sicherlich verbesserte.

4. Ein kurzes Fazit

Die weite geographische Ausdehnung Irans machte es sowohl während der Achämenidenzeit als auch während der Dynastie der Sasaniden unmöglich, dass – trotz verschiedentlicher Versuche – eine „religiöse Monokultur“ des Zoroastrismus entstehen konnte. Die Existenz anderer Religionen forderte dabei auch während der Sasanidenherrschaft den Zoroastrismus zu inhaltlich-theologischen Reflexionen heraus, so dass ab dem 4. Jh. systematische Versuche einsetzten, die auf Zarathustra zurückgeführte Überlieferung zu sichern. Zoroastrische Priester begannen, diese Überlieferungen neu zu sammeln und wahrscheinlich erstmals mit einer eigens zu diesem Zwecke erfundenen Schrift aufzuschreiben. Dadurch entsteht mit dem sog. Avesta ein festes „Buch“. Da man die alte aus dem Ostiran stammende avestische Sprache längst nur mehr im kultischen Bereich verwendet hatte, setzte zugleich auch eine reichhaltige Kommentierung dieser religiösen Tradition in der mittelpersischen Alltagssprache ein, ein Prozess, der seinen Höhepunkt und zugleich Abschluss im 9. Jh. fand. Diese letzte literarische Blüte geschah allerdings bereits in der Erkenntnis, dass auf Grund der politi-

schen Eroberung des Sasanidenreiches durch arabische Truppen in der Mitte des 7. Jh. der Islam die Religion Zarathustras als staats- und gesellschaftsprägende Größe unwiederbringlich abgelöst hatte. Damit war zweifellos der größte Einschnitt in der iranischen Religionsgeschichte geschehen, der zwischen dem 8. und 10. Jh. zu wesentlichen – und bis heute grundlegenden – Wandlungsprozessen des Zoroastrismus geführt hat. In theologischer Hinsicht wurde vor den Ansprüchen des Islam einerseits der Forcierung des Avesta als normativen Textes und „heiliger Schrift“ Rechnung getragen, so dass die in der Sasanidenzeit aufgekommene Option für den Zoroastrismus als Buchreligion mit dem schriftlichen Avesta ausgebaut wurde; andererseits wurde der mit diesem „Offenbarungsbuch“ ausgestattete Zarathustra zugleich als Verkünder eines ausschließlich monotheistischen und transzendenten Gottes neu interpretiert, der von Engeln als geistigen Wesen umgeben wird. In demographischer Hinsicht vollzog sich insofern ein zweifacher Wandel, als manche Anhänger Zarathustras über mehrere Stationen nach Indien auswanderten, wo deren Nachfahren – eingedenk der „persischen“ Herkunft – bis in die Gegenwart als Parsen bezeichnet werden, deren Zahl heute ungefähr 76.000 beträgt. Andere Anhänger Zarathustras verblieben im Iran, mussten sich aber immer stärker in entlegene Gebiete zurückziehen, wobei v. a. die von Wüsten umgebene Stadt Yazd mit den umliegenden Ortschaften für rund ein Jahrtausend das Zentrum des iranischen Zoroastrismus geworden ist, ehe seit der Mitte des 20. Jh. durch Verbesserung von Verkehrsmöglichkeiten und wirtschaftlicher Infrastruktur die Hauptstadt Teheran ein Anziehungspunkt für Zoroastrier wurde. Dadurch lebt heute mehr als die Hälfte der etwa 60.000 iranischen Zoroastrier in Teheran, denen innerhalb des Rahmens der Islamischen Republik Iran gesellschaftliche Akzeptanz als Vertreter bodenständiger iranischer Kultur zugebilligt wird. Aufgrund der Globalisierung und Auswanderung sowohl aus Indien als auch aus dem Iran leben heute auch außerhalb dieser beiden Länder etwa 30.000 Anhänger der Religion Zarathustra.

Literatur

- Boyce, Mary: *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago 1984.
- Boyce, Mary: *Zoroastrianism. Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa 1992.
- Choksy, Jamsheed K.: *Purity and Pollution in Zoroastrianism. Triumph over Evil*, Austin 1989.
- Choksy, Jamsheed K.: *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997.
- De Jong, Albert: *Traditions of the Magi. Zoroastrians in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997.
- Godrej, Pheroza J./Mistree, Firoza P. (Hg.): *A Zoroastrian Tapestry. Art, Religion and Culture*, Ahmedabad/Middletown 2002.
- Humbach, Helmut: *The Gathas of Zarathustra*, 2 Bände, Heidelberg 1991.
- Hutter, Manfred: *Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos*, in: Karl M. Woschitz/Manfred Hutter/Karl Prenner: *Das manichäische Urdrama des Lichtes*, Wien 1989, S. 153–236.
- Hutter, Manfred: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996, S. 183–246.
- Hutter, Manfred: *Heilige Schriften des Zoroastrismus*, in: Udo Tworuschka (Hg.): *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000, S. 131–143.
- Kotwal, Firoze M./Boyd, James: *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, Paris 1991.
- Lommel, Herman: *Die Yäsht's des Avesta*, Göttingen 1927.

- Modi, Jivanji Jamshedji: *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937 [reprint 1995].
- Narten, Johanna: *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden 1986.
- Shaked, Shaul: *Dualism in Transformation*, London 1994.
- Stausberg, Michael: *Die Religion Zarathustras*, 2 Bände, Stuttgart 2002.
- Trümpelmann, Leo: *Zwischen Persepolis und Firuzabad. Gräber, Paläste und Felsreliefs im alten Persien*, Mainz 1992.
- Wolff, Fritz: *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Straßburg 1910.