

ASSMANN · STROHM · HRSG.

---

ECHNATON UND ZARATHUSTRA

# Lindauer Symposien für Religionsforschung

herausgegeben von  
Jan Assmann und Harald Strohm

Band 3

Jan Assmann · Harald Strohm · Hrsg.

# ECHNATON UND ZARATHUSTRA

---

Zur Genese und Dynamik des  
Monotheismus

Wilhelm Fink

Urheberrechtlich geschütztes Material!  
© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München

Umschlagabbildung:  
Reliefbildnis des Königs Echnaton um 1345 v. Chr.,  
Amarna (?); Kalkstein  
Foto: Harald Strohm

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5349-5

Urheberrechtlich geschütztes Material!  
© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München

## Inhalt

Vorwort von Harald Strohm . . . . .	7
Einführung von Jan Assmann . . . . .	11
JAN ASSMANN	
Echnaton, Tutanchamun und Moses . . . . .	13
FRANZ MACIEJEWSKI	
Der Gottesstaat von Amarna. Zum Beziehungsaspekt der Atonreligion . . . . .	41
ALMUT HINTZE	
Monotheismus zoroastrischer Art . . . . .	63
MICHAEL STAUSBERG	
Zoroastrische Unterscheidungen . . . . .	93
HARALD STROHM	
Varuna, Ahura Mazda und Zarathushtra – Zur Genese des altiranischen Monotheismus . . . . .	119
BERNHARD LANG	
Die Religion der Leviten und ihre Gegner – Alternativen zu einer archaischen Lebenshaltung im Alten Testament . . . . .	161
VERENA LENZEN	
Mose als Erinnerungsgestalt und Identitätsfigur im Judentum. . . . .	181
LÉON WURMSER	
„Archaische Erbschaft“, Selbstwiderspruch des Monotheismus und der „Toleranzmidrasch“ . . . . .	195
REINHARD SCHULZE	
Der „Herr der Welten“ und der mekkanische Götterkult. Zur Ontogenese der koranischen Offenbarung . . . . .	213

JOHANN KREUZER

Wozu Drei? Überlegungen zu Augustinus'

Trinitätsspekulation . . . . . 273

MANFRED SCHNEIDER

Götterpolitik. Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ . . . . . 293

ALMUT HINTZE

## Monotheismus zoroastrischer Art

„Il pensiero religioso dell’Iran zoroastriano presenta un’ indiscutibile originalità: mentre non si può prescindere dall’idea di un dio creatore onnisciente, l’universo intero si svolge, si sviluppa e s’accresce come una manifestazione della stessa divinità. Da qui il valore sacrale degli elementi del cosmo, la santità del fuoco, della terra, della luce, dell’ acqua.“ (Gherardo Gnoli, Osservazioni (a.a.O. Anm. 61), 191).

### 1. Einleitendes

Dem zeitgenössischen Betrachter bietet der Zoroastrismus das verwirrende Bild einer Religion, in welcher ein Gott, Ahura Mazdā, oder, in seiner mittelpersischen Form, Ohrmazd, verehrt wird und neben ihm eine Menge anderer ‚verehrungswürdiger‘ Wesen, *yazatas*. Zu letzteren gehören nicht nur Gottheiten wie zum Beispiel die Wasser- und Fruchtbarkeitsgöttin Anāhitā oder Mithra, der die Personifizierung des ‚Vertrages‘ darstellt, oder Ārmaiti (‚Rechtgesinntheit‘), Aši (‚Belohnung‘), Sraoša (‚das Zuhören‘) und Rašnu (‚Gerechtigkeit‘), sondern auch Naturphänomene wie die Erde, das Wasser, der Wind, die Sonne, der Mond und die Sterne. Außerdem werden auch Texte verehrt, Ritualpflanzen wie zum Beispiel *haoma* und Ritualwerkzeuge wie zum Beispiel Mörser und Stößel. Ferner hat die göttliche Welt Ahura Mazdās einen Feind, Angra Mainyu im Avestischen und Ahreman im Mittelpersischen, die Verkörperung des Bösen, dessen einziges Ziel es ist, Unordnung und Zerstörung über Ahura Mazdās perfekte Welt zu bringen. Die zoroastrische Religion weist so monotheistische, polytheistische und dualistische Merkmale gleichzeitig auf.

Das Verhältnis der zoroastrischen Religion zu diesen drei gerade erwähnten Kategorien wird seit dem Beginn der akademischen Disziplin diskutiert, ohne daß ein Konsens erreicht wäre. Ansichten unterscheiden sich je nach dem, welcher der drei Begriffe in den Vordergrund gestellt wird, und meistens werden zwei davon in Anspruch genommen. Boyd und Crosby zum Beispiel beantworten die Frage des Titels ihres Aufsatzes „Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?“

dahingehend, daß der Zoroastrismus von einem kosmogonischen Dualismus ausgehe und im Laufe der Zeit in einen eschatologischen Monotheismus einmünde.<sup>1</sup> Demgegenüber akzeptiert Kellens, zumindest in Bezug auf die ältesten Texte, die Gathas, kosmischen Dualismus nur für das Gegensatzpaar *aša-* ‚Ordnung‘ und *druj-* ‚Trug‘, jedoch nicht für die beiden Geister, *mainyus*, welche seiner Ansicht nach richtige und falsche menschliche Geisteskräfte bezeichnen.<sup>2</sup> Hinsichtlich der Termini Polytheismus und Monotheismus bemerkt Kellens, der die hervorragende Rolle von Ahura Mazda betont, daß die zwei Alternativen so absurd seien wie die sprichwörtliche halbvolle oder halbleere Flasche und daß keiner der Termini alleine ausreiche.<sup>3</sup> Für Panaino hingegen ist der Mazdäismus synonym mit Monotheismus wegen Ahura Mazdäs hervorragender Stellung im Religionssystem.<sup>4</sup>

Eine der Schwierigkeiten der Diskussion liegt in der Tatsache begründet, daß die Inhalte der Begriffe Monotheismus, Polytheismus und Dualismus nicht auf der Grundlage der zoroastrischen Religion definiert sind, sondern auf der anderer Religionen, insbesondere der jüdisch-christlichen. Von seiner frühesten Bezeugung an bezeichnet der Ausdruck Polytheismus die Verehrung ‚falscher‘ Götter im Gegensatz zu der des einen Gottes der Juden und Christen und hat somit negative Konnotationen. Er kommt von dem griechischen Nomen

- 
- 1 James W. Boyd and Donald A. Crosby, „Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 47, 1979, 557–588, wo auch andere Ansichten besprochen sind. Michael Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im alten Iran“, in: Manfred Krebernik und Jürgen van Oorschot (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster 2002 (Alter Orient und Altes Testament, Bd. 298) 91–111, hier: 94, macht auf Pettazzonis Beobachtung aufmerksam, daß Dualismus und Monotheismus sich nicht gegenseitig ausschließen. Vgl. auch Anm. 33.
  - 2 Jean Kellens und Eric Pirart, *Les Textes vieil-avestiques*, 3 Bde., Wiesbaden 1988–1991, Bd. 1, 26 und „La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et autres méthodes d’approche“, in: *Journal Asiatique* 285, 1997, 31–72 (zu Y 30.3); Jean Kellens, *Zoroastre et l’Avesta ancien*. Paris 1991, 51 f. (= *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*. Translated and Edited by Prods Oktor Skjærvø. Costa Mesa 2000, 75 f.).
  - 3 Kellens, *Zoroastre* (a.a.O. Anm. 2), 53 (= *Essays*, 77) und Kellens und Pirart, *Textes veil-avestiques* (a.a.O. Anm. 2) Bd.1, 31.
  - 4 Antonio Panaino, „Per una definizione possibile del «monoteismo» Mazdäico. Note e considerazioni comparative con i grandi monoteismi giudaico-cristiani“, in: M. Perani (Hrsg.), *L’interculturalità dell’ ebraismo*, Ravenna 2004, 15–34, hier: 32.



πολυθεΐα, welches in den Werken von Philon von Alexandrien (ca. 15 BCE–ca. 50 CE) belegt ist. Philon verwendete den Ausdruck polemisch im Sinne von ‚Götzenverehrung‘, die von Nicht-Juden praktiziert werde. Jean Bodin entlehnte das Wort vom Griechischen und verwendete es in seiner *Démonomanie des sorciers*, erschienen im Jahre 1580. Der Ausdruck ‚Monotheismus‘ wurde etwas später geschaffen als Antonym zu Polytheismus und bezeichnet den Glauben an einen einzigen Gott. Bezeugt ist er zuerst 1660 in den Schriften des englischen Philosophen Henry More, der ihn in Bezug auf seine eigene Religion, das Christentum, verwendet.<sup>5</sup>

Seit der Aufklärung bildeten die beiden Termini eine Dichotomie von sich gegenseitig ausschließenden Gegensätzen. Hierbei wurde die Bezeichnung „Monotheismus“ von der jüdisch-christlichen Tradition in Anspruch genommen und erhielt größeres Prestige als der Ausdruck „Polytheismus“, welcher auf nicht-jüdisch-christliche Religionen angewendet wurde und als Herausforderung von und in Opposition zu Monotheismus verstanden wurde.<sup>6</sup> Mit anderen Worten, die emische Selbstwahrnehmung der jüdisch-christlichen Tradition stellte Wertmaßstäbe bereit für den etischen wissenschaftlichen Diskurs über Monotheismus und Polytheismus.<sup>7</sup> In den letzten Jahrzehnten wurde die Tauglichkeit der Monotheismus-Polytheismus-Dichotomie zu Recht in Frage gestellt, da sie auf Kategorien basiert, welche ungeeignet sind, Traditionen zu beschreiben, die diese Dichotomie als „polytheistisch“

5 Siehe Francis Schmidt, „La naissances des polythéismes (1624–1757)“, in: Archives des Sciences Sociales des Religions 59, 1985, 77–90; Gregor Ahn, „‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen“, in: Manfred Dietrich und Oswald Loretz (Hrsg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992, Neukirchen-Vluyn 1993, 1–24, hier: 5–6 und „Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?“, in: Manfred Oeming und Konrad Schmid (Hrsg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich 2003 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82), 1–10, hier: 1 mit Literatur.

6 Burkhard Gladigow, „Polytheismus“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1998, Bd. 4, 1998, 321–330, hier: 321–323.

7 Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im alten Iran“ (a.a.O. Anm. 1), 92; Ahn, „Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?“ (a.a.O. Anm. 5).

klassifiziert.<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang wurde der Terminus „Polytheismus“ allmählich von seinen negativen Konnotationen befreit<sup>9</sup> bis hin zur Definition einer neuen Art von Polytheismus als „polysymbolischer Religiosität“.<sup>10</sup> Der Begriff des Monotheismus jedoch scheint nach wie vor weitgehend auf der Grundlage des Gottesbildes der Juden, Christen und Muslime definiert zu sein, dessen Hauptmerkmal Allmächtigkeit ist. Wie Alan Williams richtig bemerkt, „it remains questionable how far Western scholars have been able to overcome their own Christian, Jewish, Muslim and other ideological backgrounds in deciding what and how they write about Zoroastrianism“ und betont, daß es notwendig sei, die zoroastrische wie jede andere Religion aus sich heraus und in ihrem eigenen Kontext zu verstehen.<sup>11</sup> Zum Problem der Klassifikation kommt das der Übersetzung, da viele allgemein übliche Übersetzungswörter für zoroastrische Fachausdrücke in modernen europäischen Sprachen Assoziationen mit der jüdisch-christlichen Tradition hervorrufen.<sup>12</sup>

Eine angemessene Beschreibung der zoroastrischen Religion ist offensichtlich nicht möglich, wenn Termini auf diese Religion angewendet werden, deren Inhalte auf der Basis anderer Religionen definiert sind. An-

8 Ahn, „Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen“ (a.a.O. Anm. 5); Burkhard Gladigow, „Polytheismus und Monotheismus“, in: Manfred Krebernik und Jürgen van Oorschot (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster 2002 (Alter Orient und Altes Testament, 298), 3–20, hier: 8.

9 Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im alten Iran“ (a.a.O. Anm. 1), 92 f. mit Literatur.

10 Lonnie D. Kliever, „Polysymbolism and Modern Religiosity“, in: *The Journal of Religion* 59, 1979, 169–194, hier: 178.

11 Alan V. Williams, „The Continuum of ‚Sacred Language‘. From High to Low Speech in the Middle Iranian (Pahlavi) Zoroastrian Tradition.“, in: Nile Green and Mary Searle-Chatterjee (Hrsg.), *Religion, Language, and Power*, New York und Abingdon 2008, 123–142, hier: 130.

12 Um Alan Williams nochmals zu zitieren: ... „neither the common noun ‚god‘ nor the proper name ‚God‘ is adequate as a translation of the Pahlavi (Middle Persian) proper noun Ohrmazd (Avestan Ahura Mazda) ‚Wise Lord‘; the reason is that the theological character of Ohrmazd/Ahura Mazda does not correspond to that of the God described in Jewish or Christian biblical scriptures, nor indeed to that of the Qur’anic Allah. ... for very similar reasons the Pahlavi common noun *yazad* is not adequately translated as ‚god‘ or ‚God‘, nor angel, sprite, daemon, peri, or any other exotic concoction of the thesaurus.“ (Williams, *The Continuum of ‚Sacred Language‘* (a.a.O. Anm. 11), 129).

statt die Frage zu stellen, ob der Zoroastrismus monotheistisch oder polytheistisch ist – eine Frage, deren Legitimität zu Recht in Frage gestellt wird –, hoffe ich im Folgenden die eigenartige Mischung von scheinbar mono- und polytheistischen und dualistischen Merkmalen zu beleuchten. Hierbei werde ich einen besonderen Aspekt des zoroastrischen Schöpfungsmythos untersuchen, nämlich die wohlbekanntere Vorstellung von Ahura Mazda als dem Schöpfer der geistigen und körperlichen Welt.

## 2. Die Allwissenheit von Ahura Mazda

Es besteht allgemeine Übereinstimmung unter Forschern, daß im Zoroastrismus Ahura Mazda der Gott ist, der alle anderen göttlichen Wesen an Bedeutung überragt. Von den ältesten Quellen, den Gathas und dem Yasna Haptanghaiti bis zur Gegenwart ist alle religiöse und rituelle Verehrung auf ihn ausgerichtet, wengleich bisweilen indirekt, wie wir sehen werden. Die dem Ahura Mazda gewidmete Hymne, Yašt 1, bietet eine Liste seiner Namen, welche unterschiedliche Aspekte seiner Persönlichkeit bezeichnen. Die Namen nennen ihn als den Schöpfer und Ordner der Welt, und beschreiben ihn als wohlütig, heilend, schützend, großzügig, Wohlstand und Fruchtbarkeit gebend. Er hat Autorität, herrscht nach seinem Wunsch, ist mächtig und unantastbar. Vor allem aber ist er klug und weise. Er sieht alles und weiß alles. Antonio Panaino hat in seiner Ausgabe dieses Textes gezeigt, daß die Attribute, die Ahura Mazda beigelegt werden, die semantischen Felder von Schöpfung und Ordnung, Schutz und Wohlwollen, Glücklichkeit, Weisheit, Einsicht und Herrlichkeit abdecken. Panaino betont richtig, daß Allwissenheit das herausragende Merkmal von Ahura Mazda ist.<sup>13</sup>

Der Begriff der Allwissenheit ist auch im Namen des Gottes, Ahura Mazda ‚Weiser Herr‘, lexikalisiert. Das erste Glied des zweiteiligen Namens, *ahura-*, ist das Substantiv ‚Herr‘, das im Avesta als Titel von Menschen und Göttern verwendet wird, ähnlich wie englisch ‚lord‘ und deutsch ‚Herr‘.<sup>14</sup> Der zweite Teil des Namens, das Nomen *mazdā-*,

13 Antonio Panaino, The lists of names of Ahura Mazda (Yašt I) and Vayu (Yašt XV), Roma 2002 (Serie orientale Roma XCIV), 107–109, 112; Raffaele Pettazzoni, The all-knowing God; researches into early religion and culture, authorised translation by H. J. Rose, London 1956, 132–134.

14 Wash E. Hale, *Ásura-* in Early Vedic Religion, Delhi 1986; Johanna Narten, „Zarathustra und die Gottheiten des Alten Iran“, in: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 56, 1996, 61–89.

scheint genau dem vedischen Nomen *medhā́*-, ‚Weisheit‘ zu entsprechen. Eine solche Entsprechung ist jedoch nur scheinbar, da im silbenzählenden Metrum der Gathas der viermal belegte Akk.Sg. *mazdāṃ* dreisilbiges *mazdām* darstellt. Dagegen hat die entsprechende vedische Form des Akk.Sg., *medhām*, im Rigveda nur zwei Silben. Das avestische und das vedische Nomen besteht daher zwar jeweils aus denselben lexikalischen Bestandteilen, nämlich dem indogermanischen Nomen \**m̥ns-* (der doppelten Nullstufe des s-Stammes \**menos-* ‚Gedanke‘), und dem Verbum \**d̥eh<sub>1</sub>-* ‚setzen‘, jedoch deutet die unterschiedliche Silbenzahl darauf, daß die beiden Nomina morphologisch verschieden sind. Der av. Göttername *mazdā-* ist ein maskulines Nomen agentis, ein Wurzelnommen mit der Grundbedeutung ‚der sein Denken setzt‘. Ved. *medhā́-* hingegen ist eine Ableitung von diesem Wurzelnommen mit dem Suffixes *-ā-*. Es ist ein feminines Verbalabstraktum und bezeichnet die Handlung des ‚sein Denken Setzens‘, und als *nomen rei actae* ‚die Weisheit‘. Das feminine Verbalabstraktum ist auch einmal im Avesta in der Form des Akk.Sg. *mazdāṃ* bezeugt. Formal ist die Form nicht vom Akk.Sg. des Gottesnamens zu unterscheiden. Im Textzusammenhang des Yasna Haptanhaiti (Y 40.1) jedoch, in welchem sie vorkommt, kann sie nicht Teil des Gottesnamens, sondern nur das Verbalabstraktum ‚Weisheit‘ sein.<sup>15</sup>

Die Bedeutung des Namens des Gottes Ahura Mazda kann somit als ‚Weiser Herr‘ angesetzt werden. Der Name bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß der Gott ein Handelnder ist, der seinen ‚Gedanken‘ (*manah-*) auf etwas ‚setzt‘ und der alles bemerkt. Eine solche Bedeutung stimmt mit der Beschreibung der Gottheit in den Texten überein. Im Avesta zum Beispiel ist eines seiner Attribute ‚allwissend‘ (*vīspō. vīdūuā* Yt 12.1)<sup>16</sup>, und nach den mittelpersischen Quellen sind ‚Allwissenheit und Güte‘ Ohrmazds Hauptmerkmale:

(1) IrBd TD2 2.12–13 *Ohrmazd bālistīg pad harwisp-āgābih ud wēbih*

Ohrmazd (war) in der Höhe in Allwissenheit und Güte.<sup>17</sup>

15 Für weitere Einzelheiten siehe Almut Hintze, *A Zoroastrian Liturgy. The Worship in Seven Chapters* (Yasna 35–41), Wiesbaden 2007 (Iranica 12), 284 f. mit Literatur.

16 Vgl. auch Boyd und Crosby, „Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?“ (a.a.O. Anm. 1), 578.

17 Tahmuras D. Anklesaria, *The Būdāhishn: Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2 Brought from Persia by Dastur Tirāndaz and Now Preserved in the Late Ervad Tahmuras' Library. With an Introduction by Behramgore T.*

Ahura Mazdās Persönlichkeit ist somit vor allem durch Allwissenheit und Güte charakterisiert. Allmächtigkeit hingegen, welche als das Hauptmerkmal des abrahamischen Gottes angesehen werden kann, kommt zwar vor, spielt aber keine große Rolle. So deuten Beiwörter wie ‚nach Wunsch herrschend‘, *vasō.xšaiiqs* Y 43.1, darauf, daß Ahura Mazdā als derjenige angesehen wird, der alles unter Kontrolle hat. Ein Attribut wie dieses ist vermutlich jedoch nicht deshalb mit ihm verbunden, weil er als alles, einschließlich das Böse, umfassend angesehen wird, wie es bei dem abrahamischen Gott der Fall ist, sondern aus zwei anderen Gründen. Der erste ist Ahura Mazdās Intelligenz, welche die aller anderen überragt und durch welche er in der Lage ist, alles, einschließlich das Böse, zu verstehen. Er herrscht über das Böse nicht durch seine Allmacht, sondern durch seine Intelligenz. Der zweite Grund ist, daß im theologischen System des Avesta Ahura Mazdā alleine und über allem steht, ohne negativen Widersacher. Vor diesem Hintergrund sind gelegentliche Erwähnungen der ‚Allmacht (*wisp tawānih*) des Schöpfers Ohrmazd‘ in den mittelpersischen Texten zu sehen, obwohl Ahreman in diesen zu Ohrmazds direktem Widersacher geworden ist.<sup>18</sup>

### 3. Der Ursprung der geistigen Schöpfung

Neben Allwissenheit und Güte ist Schöpferkraft das herausragende dritte Merkmal von Ahura Mazdā. Seine schöpferische, lebengebende Kraft hat den Namen *spənta-mainiiu-*. Diese schöpferische Kraft hat ein symmetrisches negatives Gegenstück, *atjra-mainiiu-* oder ‚zerstörerische Kraft‘, der gerade erwähnte Ahreman der mittelpersischen Texte. Die Gathas beschreiben die beiden Kräfte als sich gegenseitig ausschließende Gegensätze, die nichts miteinander gemeinsam haben (Y 45.2) und von denen der eine ‚Leben‘ und der andere seine Verneinung, ‚Un-Leben‘, d.h. schlechtes Leben oder ‚Nicht-Leben‘, d.h. Tod (*gaēmca ajiāitimcā* Y 30.4, s.u. Nr. 20) hervorbringt.

Anklesaria, Bombay 1908, 2; Behramgore T. Anklesaria, Zand-Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn, Bombay 1956, 4 f., Kap. 1.1.

18 Zum Beispiel Škand-Gumānig Wizār 3.6, vgl. Boyd und Crosby, „Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?“ (a.a.O. Anm. 1), 579 für eine Interpretation dieser Textstelle.

In den Gathas wird Ahura Mazda angesprochen als ‚Vater‘ (*ptā*) der Wahrheit (*aša-* Y 44.3, 47.2), des Guten Gedankens (*vohu-manah-* Y 31.8, 45.4), der lebenspendenden Kraft (*spənta-mainiu-* Y 47.3),<sup>19</sup> und der Rechtgesinntheit (*ārmaiti-* Y 45.4), die als seine ‚Tochter‘ beschrieben wird (*dugədā*). Ahura Mazda bringt diese als seine Kinder aus sich selbst hervor. Sein biologisches Verhältnis zu ihnen ist in den Gathas nicht nur durch Verwandtschaftswörter zum Ausdruck gebracht, sondern auch durch den Ausdruck ‚Zeugung, Geburt‘, avestisch *zq̄da-*, einer Ableitung von dem Verbum *zan* ‚zeugen, gebären‘:<sup>20</sup>

19 An der entsprechenden Textstelle, Y 47.3, bieten alle textkritisch wichtigen Handschriften die Lesart *tā*. Kellens und Pirart, *Les textes vieil-avestiques* (a.a.O. Anm. 2) Bd. III 215 und II 7, 245 interpretieren die Form *tā* als Instr. Sg. des Demonstrativpronomens, doch ist eine solche Form im Kontext dieser Strophe syntaktisch schwer unterzubringen. Obwohl die Pahlaviversion von Y 47.3 kein Wort für ‚Vater‘ bietet, so ist doch Bartholomae's Ansicht vorzuziehen, dergemäß die Form *tā* den Nom. Sg. von *p(i)tar-* ‚Vater‘ darstellt (Beiträge zur altiranischen Grammatik V. Bezzensbergers Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 13, 1888, 54–93, hier: 54f. und Altiranisches Wörterbuch. Strassburg 1904, 905, 906 Anm. 4). Bartholomae stützt seine Analyse mit dem Hinweis auf die vorangehenden Verszeile Y 47.2c, in der Ahura Mazda als ‚Vater der Wahrheit‘ (*aša-*) angesprochen wird. Außerdem findet sich eine Parallele für den Verlust von anlautendem *p-* vor *-t-*, welchen Bartholomae's Erklärung voraussetzt, in YAv. *tūiriia-* ‚Bruder des Vaters‘, < *\*ptarūia-* (Karl Hoffmann und Bernhard Forssman, *Avestische Laut- und Formenlehre*. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Innsbruck 2004 (IBS 115), 94, §60.f; Manfred Mayrhofer, *Lautlehre (Segmentale Phonologie des Indogermanischen)*. Indogermanische Grammatik, vol. I.2, Heidelberg 1986, 138 Anm. 172). Eva Tichy, „Zur Vertretung interkonsonantischer Laryngale im Indoiranischen“, in: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 45, 1985, 229–244, hier: 232, 243 Anm. 25, vermutet, daß in der in den Gathas viermal belegten einsilbigen Nom.Sg.-Form *p(a)tā* das anlautende *p-* wiederhergestellt wurde, möglicherweise analog zum Vokativ Sg. *\*pitar*. Nach anderen Autoren, die ebenfalls Y 47.3 *tā* als den Nom.Sg. von *p(i)tar-* ‚Vater‘ auffassen, ist die Form *tā* jungavestisch (Robert S.P. Beekes, „The neuter plural and the vocalization of the laryngeals in Avestan“, in: *Indo-Iranian Journal* 23, 1981, 275–287, hier: 284; Xavier Tremblay, *La déclinaison des noms de parenté en -ter- en indo-européen*, Innsbruck 2003 (IBS 106), 17f.), während Helmut Humbach (*Die Gathas des Zarathustra*, Heidelberg 1959, Bd. II 74 und *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*. In collaboration with J. Elfenbein and P.O. Skjærvø. Heidelberg 1991 (Indogermanische Bibliothek), Bd. II 192) die Verbindung *tā spəntō* statt *\*ptā spəntō* in Y 47.3 als durch Dissimilation entstanden erklärt.

20 Jean Kellens, „L'âme entre le cadavre et le paradis“, in: *Journal Asiatique* 283, 1995, 19–56, hier: 42f., beschreibt diesen Vorgang als „mariage avec soi-

(2) Y 44.3 *kasnā zqθā \*ptā ašahiiā paouruiiō*

Wer ist durch Zeugung der uranfängliche Vater der Wahrheit?

Die Antwort auf diese Frage ist natürlich Ahura Mazda. In Y 43.5 wird erwähnt, daß der Sänger ‚ich‘ Ahura Mazda beim Erzeugen des Lebens ‚gesehen‘ hat:

(3) Y 43.5 *spəntəm at θrā mazdā mənghī ahurā*

*hiiat θrā atjħōuš zqθōi darəšəm paouruuīm*

Als heilvollen denke ich dich, Weiser Herr,

wenn ich dich als den in der Erzeugung des Lebens Uranfänglichen sehe.

Verwandtschaftsausdrücke im Zusammenhang mit seiner geistigen Nachkommenschaft finden sich auch im Jungavestischen, wo Ahura Mazda ‚Vater und Gebieter‘ der Heilvollen Unsterblichen heißt:

(4) Yt 19.16 (= Yt 13.83)

*yaēšqm asti haməm manō*

*haməm vacō haməm šīiaoθnəm*

*hamō pataca frasāstaca*

*yō daðuūā ahurō mazdā*

(Die Heilvollen Unsterblichen) denen derselbe Gedanke zu eigen ist,

dasselbe Wort, dieselbe Tat,

derselbe Vater und Gebieter,

der Schöpfer Ahura Mazda.

Eine sozusagen ‚zweite Generation‘ geistiger Nachkommenschaft erscheint im Jüngerem Avesta, wenn Ahura Mazda beschrieben ist als der ‚Vater‘ (*pitār-*) und *ārmaiti-*, die in den Gathas seine ‚Tochter‘ genannt wird,<sup>21</sup> als die ‚Mutter‘ (*mātar-*) der Belohnung (*aši-*, Yt 17.16). Letztere hat als ‚Brüder‘ (*brātar-*) das Hören (*sraoša-*), die Gerechtigkeit (*rašnu-*) und den Vertrag (*miθra-*), und sie ist ‚Schwester‘ (*xʷatjhar-*) des Mazda verehrenden Glaubens (*daēnā- māzdaiiasni-* Yt 17.16) und der Amesha Spentas (Yt 17.2).

Eine Variation dieser Metapher ist die Beschreibung der Amesha Spentas als die ‚schönen Formen‘ oder ‚Gestalten‘ (*kəhrpasca ... srīrā*), welche Ahura Mazda annimmt:

même“ und bemerkt richtig, daß dieser ein Vorgänger der Verwandtenheirat ist.

21 Zu *ārmaiti-* im indoiranischen Kontext, siehe Prods Oktor Skjærvø, „Ahura Mazda and *Ārmaiti*, Heaven and Earth, in the Old Avesta“, in: *Journal of the American Oriental Society* 122, 2002, 399–410.

(5) Yt 13.81 *yeṯhe uruua maθrō spəntō*  
*aurušō raoxšnō frādərərō*  
*kəhrpasca yā<sup>2</sup> raeθraiiēiti*  
*sṛirā aməšanəm spəntanəm*  
*vərazdā<sup>2</sup> aməšanəm spəntanəm*  
 (Ahura Mazda), dessen Seele die Heilvolle Formulierung ist,  
 weiß, scheinend, von fern sichtbar;  
 und die Gestalten, welche er annimmt<sup>22</sup>  
 (sind) die schönen (Gestalten) der Heilvollen Unsterblichen,  
 die gewachsenen<sup>23</sup> (Gestalten) der Heilvollen Unsterblichen.

Ahura Mazda ist hier wie ein Mensch beschrieben mit einem geistigen Teil, einer Seele (*uruuan-*), welche in seinem Fall der Heilvollen Formulierung (*maθra*) entspricht, und einem körperlichen Teil, seiner sichtbaren Gestalt (*kəhrp-*), welche aus den Heilvollen Unsterblichen besteht. Das Nomen *kəhrp-* bezeichnet die sichtbare Form des Gottes auch im Yasna Haptanghaiti. In Y 36.6 werden ‚diese Lichter hier‘, welche das mit Ahura Mazdās himmlischem Feuer vereinigte Ritualfeuer mit einschließen, als des Gottes ‚schönste Gestalt seiner Gestalten‘ angesprochen:

(6) Y 36.6 *sraēštəm aṯ tōi kəhrpəm kəhrpəm*  
*āuuāēdaiiamahī mazdā ahurā*  
*imā raocā*  
*barəzištəm \*barəzəmanəm auuaṯ*  
*yāṯ huuarē auuāci*

22 Da die wörtliche Bedeutung des Verbums *raēθraiiē-* ‚mischen‘ ist, dürfte die zugrundeliegende syntaktische Struktur dieses Satzes sein: ‚und die Gestalten, mit denen er (seine eigene Gestalt) vermischt, sind die schönen Gestalten der Heilvollen Unsterblichen‘. Der Satz ist dann parallel zu Yt 8.13, 16 und 18, wo *raēθraiiē-* den Akk. *kəhrpəm* regiert, welcher durch den Instr.Sg. *kəhrpa* ergänzt ist. Der Instr.Sg. bezeichnet in Yt 8 die verschiedenen ‚Gestalten‘, mit denen der Stern Tištrya seine eigene Gestalt ‚vermischt‘. In der in Yt 8 erzählten Geschichte nimmt Tištrya in dreimal zehn Nächten erst die Gestalt eines fünfzehnjährigen Jünglings an, dann die eines Bullen und schließlich die eines Pferdes.

23 Die Form *vərazdā* ist Nom.Pl.fem. des Verbaladjektivs des Verbums *vərad* ‚wachsen‘ (Bartholomae, AirWb. (a.a.O. Anm. 19), 1369). Ahura Mazdās geistige Schöpfung scheint somit in einem Reifungsprozess ‚gewachsen‘ zu sein. Für einen möglichen Zusammenhang zwischen diesem Detail und einer Stelle in den Pahlavi Rivāyat des Dādestān ī Dēnīg 46.3, nach dem Ohrmazd die materielle Welt aus einem ‚Körper‘ hervorbrachte, siehe unten 83 mit Anm. 49 und 50.



Deine herrlichste Gestalt der Gestalten ist,  
 (so) verkünden wir, o Weiser Herr,  
 dieses Licht hier,  
 seit jene höchste der Höhen dort  
 Sonne heißt.<sup>24</sup>

Das Licht ist demnach als Ahura Mazda's schönste sichtbare Gestalt (*kəhrp-*) angesehen, und alle seine Gestalten werden zusammenfassend verehrt in

(7) Y 71.4 *višpəmca kərəfš ahurabe mazdā yazamaide*  
 Und wir verehren jede Gestalt des Weisen Herrn.

In diesen Zusammenhang könnte auch eine Stelle aus dem mittelpersischen Bundahišn gehören, in der es heißt, daß Ohrmazd die Gestalten (*kirb*, die mittelpersische etymologische Entsprechung von Av. *kəhrp-*) seiner eigenen Geschöpfe aus sich selbst heraus, von seinem eigenen Selbst, welches aus ‚körperlichem‘ (*gētīy*) Licht besteht, ‚hervorbrachte‘ (*frāz brēhēnīd*):<sup>25</sup>

(8) TD2 11.2–3 *Ohrmazd az ān ī xwēš xwadīh \*kē gētīy rōšnih kirb ī dāmān ī xwēš frāz brēhēnīd.*  
 Von seinem eigenen Selbst, welches körperliches Licht ist, schuf Ohrmazd die Gestalt seiner eigenen Geschöpfe.<sup>26</sup>

Im Lichte der avestischen Vorstellung, daß Ahura Mazda Gestalt (*kəhrp-*) in der Form der Amesha Spentas annimmt, dürfte der Pahlavi Ausdruck *kirb ī dāmān ī xwēš* ‚die Gestalt seiner eigenen Geschöpfe‘ der Bundahišn Stelle sich auf Ohrmazds geistige Schöpfung beziehen,<sup>27</sup> die sonst im mittelpersischen Schöpfungsmythos auch als die Schöpfung im ‚geistigen Zustand‘, *mēnōyihā*, beschrieben wird:

(9) IrBd TD2 4.4–5 *u-š mēnōyihā ān dām ī pad ān abzār andar abāyēd frāz brēhēnīd*

24 Johanna Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*. Wiesbaden, 1986, 41.

25 Vgl. Prods Oktor Skjærvø, „Iranian Elements in Manicheism. A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I“, in: R. Gyselen (Hrgs.), *Au carrefour des religions. Hommages à Philippe Gignoux*, Paris 1995 (Res Orientales 7), 263–284, hier: 272 mit Anm. 25, der diesen Pahlavimythos mit verschiedenen altavestischen Stellen verbindet. Siehe ebenda, 269 Anm. 15 auch zur Umschrift *mēnōy* und *gētīy* (statt *mēnōg* und *gētīg*).

26 Anklesaria, *Zand-Ākāsīh* (a.a.O. Anm. 17), 14 f., Kap. 1.44.

27 Vgl. Skjærvø, „Iranian Elements in Manicheism“ (a.a.O. Anm. 25), 269.

Und er brachte die Schöpfung im geistigen Zustand hervor, die als jenes Instrument notwendig ist.<sup>28</sup>

Im avestischen und mittelpersischen Schöpfungsmythos stammen alle guten geistigen, oder *mainiiuuua-*, Geschöpfe somit direkt von Ahura Mazda ab. Die Vorstellung, daß sie aus derselben Substanz wie der Gott bestehen, ist im Avestischen durch die Nomina ‚Zeugung, Geburt‘ (*zaθa-*) und Verwandtschaftsausdrücke (‚Vater‘, ‚Tochter‘) bezeichnet, im Mittelpersischen durch Ohrmazds ‚eigenes Selbst‘ (*xwēš xwadīh*).

Die Vorstellung, daß Ahura Mazda die gute geistige Welt aus sich selbst hervorbrachte, findet sich nicht nur im Avesta und in der Pahlavi-Literatur, sondern auch in der späteren Tradition wie zum Beispiel in den Handschriften Pt4 und Mf4, welche den Avestatext des Yasna mit Pahlaviübersetzung und -Kommentar beinhalten. Beide Handschriften, die vermutlich um 1780 kopiert wurden, stammen von einer Handschrift ab, die im Jahre 1495 C.E. (864 Anno Yazdegerd) von Hōšang ī Syāwaxš ī Šahryār ī Baxtāfrīd ī Šahryār in Isfahan geschrieben wurde. Eine ausführliche Einleitung auf den ersten Folios der beiden Handschriften bietet nicht nur zwei Kolophone, sondern auch eine Zusammenfassung zoroastrischer Lehren:

(10) Pt4 fol.2v20–3r6; Mf4 fol.2r1–9<sup>29</sup>  
*ud čiyōn ohrmazd ī xwadāy ī mēnōyān mahist ud abzōnīgtoṃ*  
*pad bun dahišn ud pad dād ud rawāg būdan ī dām ī xwēš*  
*ud abāz dāstan ī ēbgat ud petyārag az dām ī xwēš*  
*ud abaydāg kardan ahreman ud dēwān ud har druzīh ud wattarih*  
*ud kardan ī rist-āxēz ud tan ī pasēn rāy*  
*amhraspand ud hamāg yazad ud dēn ī weh ī mazdēsnañ*  
*az tan ī xwēš tāšīd ud āfrīd ud pad abēzagīh frāz brēhēnid*

Und insofern Ohrmazd, der Herr, der größte und heilvollste der geistigen Wesen,

– in der Urschöpfung und im Geschaffen- und Geläufigwerden seiner eigenen Schöpfung,

28 Anklesaria, Zand-Ākāsīh (a.a.O. Anm. 17), 6 f., Kap. 1.13.

29 Facsimiles von Pt4 wurden von Arash Zeini auf der Website des Avestan Digital Archive publiziert. Für Facsimiles von Mf4 (= D90), siehe Kaikhusroo M. JamaspAsa und M. Nawabi, The Manuscript D90, Yasnā with its Pahlavi Translation. 2 parts, Shiraz 1976 (The Pahlavi Codices and Iranian Researches vols. 19–20). Die Einleitung findet sich außerdem auch in den anderen zu dieser Familie gehörenden Handschriften G14, T6, E7, und T54 der Meherji Rānā Library, Navsari.

und um den Feind und Widersacher von seiner eigenen Schöpfung zurück-  
zuhalten,  
und um Ahreman und die Dämonen und jede Trughaftigkeit und Übelheit  
zu vernichten,  
und um der Auferstehung der Toten und des künftigen Körpers willen –,  
die Amahraspands und jeden Verehrungswürdigen und die gute Religion  
der Mazdā-Verehrer  
aus seinem eigenen Körper formte, erschuf und in Reinheit hervorbrachte.

#### 4. Ahreman und seine böse Schöpfung

In den Gathas und den altpersischen Inschriften sind die Daivas (Av. *daēnuua-*), die etymologische iranische Entsprechung der vedischen ‚Götter‘ (*devá-*), Ahura Mazdās kultische Konkurrenten, nicht aber Angra Mainyu. Da die Daivas und ihre Verehrer vehement abgelehnt werden, weist die mazdayasnische Religion Merkmale auf, die Jan Assmann als ‚mosaische Unterscheidung‘ charakterisiert hat.<sup>30</sup> Vom systematischen Standpunkt aus gesehen ist Angra Mainyu der Widersacher nicht von Ahura Mazdā, sondern von Spenta Mainyu. Die Entwicklung im Jüngeren Avesta und in der späteren Tradition ist dahingehend, daß die Daivas zu Angra Mainyus üblen Produkten ‚herabgestuft‘ und schließlich zu den Dēws der Pahlavi Texte werden.<sup>31</sup> Spenta Mainyu hingegen wird ‚hochgestuft‘ und verschmilzt letztlich mit Ahura Mazdā.<sup>32</sup> Diese Entwicklung resultiert in dem direkten Gegensatz zwischen Ahura Mazdā/Ohrmazd und Angra Mainyu/Ahreman im Jüngeren Avesta und in den Pahlavitexten. Der Gegensatz zwischen Ohrmazd und Ahreman wurde bisweilen von nicht-zoroastrischen Beobachtern dahingehend interpretiert, daß die beiden ebenbürtig seien und sogar daß der Zoroastrismus zwei Götter, einen guten und einen bösen, habe. Eine solche Zwei-Götter-Lehre, welche als ‚Dytheismus‘

30 Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003; siehe auch Michael Stausbergs Beitrag in diesem Band.

31 Clarisse Herrenschmidt und Jean Kellens, „\*Daiva“; in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopedia Iranica* 6, 1993, 599–602.

32 Siehe Johanna Narten, *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden 1982, 39–41; Philip Kreyenbroek, „On Spenta Mainyu’s Role in the Zoroastrian Cosmogony“, in: Carol Bromberg (Hrsg.), *Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*. *Bulletin of the Asia Institute* 7, 1993, 97–103.

zu bezeichnen wäre, ist jedoch für die zoroastrische Tradition unzutreffend.<sup>33</sup>

Im Avesta bezeichnet das Verbum *fraca kərət-* (e.g. Y 9.8 *fraca kərəntat*), das wörtlich ‚schneiden‘ bedeutet, Angra Mainyus Tätigkeit des Hervorbringens seiner eigenen, bösen Schöpfung. Die Tatsache, daß das avestische Verbum den etymologischen Vorgänger von mittelpersisch *frāz kirrēnīd* darstellt, ist ein weiteres Anzeichen für das Ausmaß, zu dem die mittelpersischen Darstellungen auf avestischen Traditionen beruhen.<sup>34</sup> Im ersten Kapitel des Bundahišn ist Ahremans Schöpfungstätigkeit in parallelen, jedoch negativen Ausdrücken zu der von Ohrmazd beschrieben. So erschuf Ohrmazd ‚die Form seiner eigenen Geschöpfe‘, d.h. seine geistige Schöpfung ‚von seinem eigenen Selbst‘, *az ān ī xwēš xwadīh*, von seinem ‚körperlichen Licht‘ (*gētīy rōšnih*, TD2 11.2),<sup>35</sup> während Ahreman seine Schöpfung (*dām frāz kirrēnīd*) aus ‚körperlicher Finsternis‘ (*az gētīy tārīgih*, TD2 11.10) hervorbrachte. Aus seinem eigenen Selbst, das aus körperlicher Finsternis besteht, machte Ahreman ‚anfangslose Finsternis‘ und aus ‚anfangsloser Finsternis‘ kam wiederum ‚falsche Rede‘ hervor:

(11) TD2 12.1–2 *az gētīy tārīgih ān ī asar tārīgih dād az asar tārīgih drō-gōwišnih frāz būd*

Aus körperlicher Finsternis schuf er anfangslose Finsternis; aus anfangsloser Finsternis kam falsche Rede hervor.<sup>36</sup>

Aus ‚anfangsloser Finsternis‘ brachte Ahreman auch die ‚Gestalt‘ (*kirb*) seiner eigenen geistigen Schöpfung hervor:

33 Raffaele Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, Bologna 1920, 96; Antonio Panaino, „A few remarks on the Zoroastrian conception of the status of *Azgra Mainyu* and of the *Daēvas*“, in: *Démons et merveilles d'Orient. Res Orientales* 13, 99–107, hier: 102, und „Per una definizione possibile del «monoteismo» *Mazdāico*“ (a.a.O. Anm. 4), 21 f. mit Anm. 19; Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im alten Iran“ (a.a.O. Anm. 1), 94.

34 Zur Bedeutungsentwicklung dieses Verbuns von ‚schneiden‘ zu dämonischem ‚erschaffen‘ siehe Bruce Lincoln, „Pahlavi *kirrēnīdan*: Traces of Iranian Creation Mythology“, in: *Journal of the American Oriental Society* 117, 1997, 681–685.

35 Anklesaria, *Zand-Ākāsīh* (a.a.O. Anm. 17), 14, Kap. 1.44.

36 Anklesaria, *Zand-Ākāsīh* (a.a.O. Anm. 17), 14 f., Kap. 1.49.

(12) TD2 12.5–6 *az asar ī tārīgīh ān tan frāz kirrēnīd*

*u-š xwēs tan dām andar ān kirb bē dād*

Und aus anfangsloser Finsternis brachte er jenen Körper hervor und er schuf seine eigene Schöpfung in jener Gestalt.<sup>37</sup>

In den Pahlavitexten findet sich die Aussage, daß Ahreman keine materielle Schöpfung habe, welche seiner geistigen Schöpfung entspreche.<sup>38</sup> Das Avesta andererseits listet die ‚rötliche Schlange‘ (Vd 1.2), den ‚Drachen Dahāka‘ (Y 9.8) und die ‚korntragenden Ameisen‘ (Vd 1.6) unter Angra Mainyus körperlichen Schöpfungen neben einer großen Anzahl von Übeln weniger materieller Natur wie zum Beispiel unerwünschte Naturerscheinungen (Winter Vd 1.2 und 19, Hitze Vd 1.18, Tod und Krankheiten Vd 20.3, 22.2) und menschliche Handlungen (Zweifel Vd 1.7 und 15, übertriebenes Klagen Vd 1.8, Begraben von Leichen Vd 1.12, 16). Obwohl einige von Angra Mainyus Schöpfungen eine materielle Form haben, sind alle sekundärer Natur, da Angra Mainyu nur in der Lage ist, sie als Gegenmittel hervorzubringen, um Ahura Mazdās Schöpfungen Schaden zuzufügen.<sup>39</sup>

## 5. Der Ursprung der körperlichen Welt

In den Gathas (z.B. Y 44.3–5) und im Yasna Haptanghaiti wird Ahura Mazdā als Schöpfer nicht nur der geistigen, sondern auch der körperlichen Welt verehrt. Y 37 wird besonders häufig in der zoroastrischen Tradition rezitiert:

37 Der Text folgt hier teilweise der Handschrift TD1 NPŠH d'm BYN ZK klp. TD2 hat NPŠH tn' d'm W MN klp. Vgl. Anklesaria, Zand-Ākāsīh (a.a.O. Anm. 17), 16, Kap. 1.49.

38 Shaul Shaked, „Some notes on Ahrimen, the evil spirit, and his creation“, in: Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends, Jerusalem 1967, 227–234.

39 Gherardo Gnoli, „Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus“, in: Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea, Roma 1995, 213–231, hier: 219 f.; Shaul Shaked, Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran, London 1994 (Jordan Lectures 1991), 23.

(13) Y 37.1 *iθā āt̄ yazamaidē ahurəm mazdām*  
*yā gāmcā ašəmčā dāt̄*  
*apascā dāt̄ uruuarāscā vaṅ<sup>v</sup> hīs*  
*raocāscā dāt̄ būmīmčā*  
*vīspācā vohū*

Y 37.2 *ahiiā xšaθrācā mazēnācā hauuapaṅhāišcā*

In dieser Weise verehren wir nun den Weisen Herrn,  
 der das Rind und die Wahrheit geschaffen hat,  
 (der) die Wasser und die guten Pflanzen geschaffen hat,  
 (der) das Licht und die Erde geschaffen hat  
 und alles Gute

Y 37.2 durch seine Herrschaft, Größe und Fertigkeit.

In einem der ältesten Texte des Jüngeren Avesta wird der ‚Viehzüchter‘ als ‚Vater‘ des ‚Rindes‘, der ‚Wahrheit‘ und der ‚Existenz‘ des wahrhaften Mannes und der wahrhaften Frau angesprochen:

(14) Y 58.4 *ḡšūmā astī ašauuā vərəθrajā vahištō*  
*ḡšūšā carəkərəmahi*  
*hē ptā gēušcā ašaṅhācā*  
*ašāonascā ašāuuairiiāscā stōiš*  
*haiθiiō vaṅhuda*

Der Viehzüchter ist wahrhaft, Widerstand brechend, der beste.

Wir preisen den Viehbesitzer.

Dieser (ist) der Vater des Rindes und der Wahrheit.<sup>40</sup>

Für das Dasein des wahrhaften (Mannes) und der wahrhaften (Frau)<sup>41</sup>  
 (ist dieser) der wahre Spender des Guten.

40 Die in den Handschriften Pt4 und Mf4 (a.a.O. Anm. 29) belegte Form *ašaṅhācā*, der Gen.Sg. des Nomens *aša-* ‚Wahrheit, Ordnung‘, ist weder mit altavestisch *ašaxiiācā* noch mit jungavestisch *ašabecā* identisch und stellt eines der wichtigsten Argumente dar, welche den Ansatz einer eigenen Sprachstufe rechtfertigen, die Xavier Tremblay am treffendsten als „mittelavestisch“ bezeichnet, siehe Xavier Tremblay, „Le pseudo-gâthique. Notes de lecture avestiques II“, in: Antonio Panaino und Andrea Piras (Hrsg.), Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, 6–11 October 2003, Milano 2006, 233–281, hier: 247.

41 Die Handschriften Pt4 und Mf4 des Iranischen Pahlavi Yasna und K5 des Indischen Pahlavi Yasna bieten die Lesart *ašāuuairiiāscā stōiš*, welche Karl Friedrich Geldner, Avesta (The sacred books of the Parsis, 3 Bde., Stuttgart 1889–1896, Bd. I 206) ediert hat. Andere Handschriften jedoch lesen *ašā vairiiāscā stōiš*. Letztere Lesart erinnert an den altavestischen Ausdruck *vairiiā stōiš* ‚von wünschenswerter Existenz‘ in Y 43.13. Außerdem zeigt die Pahlaviübersetzung *ahlāyih kāmagān-iz stī* ‚die Existenz des Verlangens nach Wahrhaftig-

Die Auffassung von Bartholomae, AirWb. (a.a.O. Anm. 19), 1029, das Rind sei Sprecher von Y 58.4–5 ist schwer mit der Verbalform ‚wir preisen‘ in der 1. Person Plural zu vereinigen. Es ist daher wahrscheinlicher, daß die Priester Sprecher dieser Verse sind. Die Ansicht, daß das Adjektiv *fšūmant-* ‚viehzüchtend‘ sich metaphorisch auf Ahura Mazda bezieht, wird durch Yt 1.13 gestützt, wo das Adjektiv als einer der Namen von Ahura Mazda auftritt, und zwar zusammen mit dem Namen des Textstückes von Y 58.4–7:

(15) Yt 1.13 *fšūmā nąma ahmi*  
*fšūšō.mąθra nąma ahmi*

Ich bin ‚Viehzüchter‘ mit Namen.

Ich bin ‚Mantra des Viehbesitzers‘ mit Namen.

Ebenso wie die Gathas (Y 44.3, 47.2) stellt dann auch Y 58.4 Ahura Mazda als den ‚Vater‘ der ‚Wahrheit‘ dar. Die Verbindung von ‚Wahrheit‘ und ‚Kuh‘ als ‚Kinder‘ von Ahura Mazda erinnert an den Aus-

---

keit, daß die Übersetzer der mittelpersischen Zeit Y 58.4 im Lichte der Gathastelle interpretierten. Unter Hinweis auf die Pahlaviversion und da sonst im Alt- und Jungavestischen die feminine Form von *ašauuan-* *ašaoni-* lautet, zieht Eric Pirart („Les fragments vieil-avestiques du Y 58“, in: *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli* 52, 1992, 225–247, hier: 235 mit Anm. 39) die Lesart *ašā vairiūšcā stōiš* vor und übersetzt die letzten drei Zeilen von Y 58.4 ‚C’est le père de la Vache et du Rta, du Rtavan qui est avec le Rta et de la Sti de choix‘. Die Übersetzung von Tremblay („Le pseudo-gâthique“ (a.a.O. Anm. 40), 257 und *Le Yasna 58 Fšūšō Mąθra hađaoxta. Annuaire 107<sup>e</sup> année, Collège de France, Paris 2007, 683–694, hier: 689 f.*) ist ähnlich: ‚c’est lui le père du bœuf, de l’Ordre, du fidèle de l’Ordre selon l’Ordre et de la possession désirable‘. Pirart unterstützt die im Avestischen ungewöhnliche Verbindung von *ašauuan-* mit dem Instrumental *ašā* ‚wahrhaft durch die Wahrheit‘, welche seine Interpretation fordert, durch eine vedische Parallele in RV 4.42.4. Die Lesart *ašāuuairiūšcā*, der Gen. Sg. des fem. Stammes *ašāuuairi-*, stellt den einzigen avestischen Beleg der Entsprechung von Ved. *ṛtávarī-* dar (Bartholomae, AirWb. (a.a.O. Anm. 19), 257). Diese Interpretation ist gestützt durch die im Jungavestischen geläufige Verbindung von *ašauuan-* mit *sti-* ‚Existenz‘, obwohl in dieser Verbindung sonst nur die maskuline Form belegt ist (Bartholomae, AirWb. 251, 1592f.). Da die gewöhnliche Form des Femininum *ašaoni-* eine Neuerung darstellt, kann *ašāuuairi-* als Archaismus betrachtet werden. Hoffmann deutet letztere als Dialektform (vgl. Eva Tichy, „Vedisch *ṛtávan-* und avestisch *ašauuan-*“, in: *Die Sprache* 32, 1986, 91–105, hier: 100, 104 mit Literatur), doch kann sie auch als mittelavestisch, wovon Y 58.4 der Hauptzeuge ist, angesehen werden, vgl. die vorangehende Anm.

druck *yā gāmcā ašəmcā dāt* in dem oben zitierten Y 37.1 (Nr. 13), wo das Paar als Ahura Mazda's Schöpfung auftritt.<sup>42</sup> In den auf Y 58.4 folgenden Anrufungen sprechen die Verehrer unter dem Zitat von Gathastellen die Heilvollen Unsterblichen als ihre eigenen Schöpfer an:

(16) Y 58.5 *yaθā nā dātā aməšā spəntā*  
*aθā nā θrāzdūm* (= Y 34.7c)  
*θrāzdūm nā vaŋhauuō*  
*θrāzdūm nā vaŋ<sup>v</sup>hīš*  
*θrāzdūm nā aməšā spəntā buxšaθrā huδā<sup>h</sup>hō*  
*naēcim tēm aniiēm yūšmaŋ vaēdā ašā aθā nā θrāzdūm*  
 (= Y 34.7c)  
 So wie ihr, o Heilvolle Unsterbliche, uns geschaffen habt,  
 „So beschützt uns!“ (= Y 34.7c)  
 Beschützt uns, o ihr Guten (männlichen),  
 Beschützt uns, o ihr Guten (weiblichen),  
 Beschützt uns, o gutherrschende, gut-gebende Heilvolle Unsterbliche,  
 „Einen anderen (Beschützer) als euch kenne ich nicht durch die Wahrheit.  
 So beschützt uns!“ (= Y 34.7c)

Auch im späteren Jungavestischen sind Ahura Mazda und die Heilvollen Unsterblichen als Schöpfer der körperlichen Welt dargestellt. Die Vorstellung von Ahura Mazda als dem ‚Schöpfer‘ (*dātar-*, sein stehendes Beiwort) der körperlichen Welt ist formalisiert in der Anrede, die zwar meist abgekürzt ist, jedoch gelegentlich in ihrer vollen Form auftritt wie zum Beispiel in Vd 2.1 und in Yt 1.1:

(17) Yt 1.1 *ahura mazdā mainiiō spəništa*  
*dātarə gaēθanəm astuuaitinəm ašāum*  
 O Weiser Herr, heilvollster Geist,  
 Schöpfer der körperlichen Welt, wahrhafter!

Ahura Mazda ist hier mit dem ‚heilvollsten Geist‘ identifiziert. Andere Textstellen nennen ‚die Geschöpfe des Heilvollen Geistes‘, *spəntabe mainiiūš dāmaŋ* (Yt 10.142), und Spenta Mainyu hat dasselbe Beiwort, *daduuš*, ‚der geschaffen hat‘ wie Ahura Mazda, so zum Beispiel:

(18) Yt 10.143 *yō daduuš spəntō mainiiuš*  
 der Schöpfer, der Heilvolle Geist.

<sup>42</sup> Bemerkte wurden diese Parallelen bereits von Tremblay, *Le Yasna* 58 Fšūš Maθra haθaoxta (a.a.O. Anm. 41), 691.



Es wurde oben, (75 f. mit Anm. 32) bereits erwähnt, daß im Religions-system des Avesta Ahura Mazdā keinen direkten Widersacher hat, wohl aber *spənta- mainiiu-* einen in *aṅra- mainiiu-*. Beide schaffen, wobei der heilvolle Geist eine gute Schöpfung hervorbringt und der böse Geist eine schlechte, zum Beispiel in

(19) Y 57.17<sup>43</sup> *yō nōiṭ pascaēta hušx' afa*  
*yaṭ mainiiū dāmaṇ daiḍītəm*  
*yasca spəntō mainiiuš yasca aṅrō*  
*hišārō ašabe gaēḍā*  
*yō vīspāiš aiiṇca xšafnasca*  
*yūdiieiti māzaniaēibiū haḍa daēuuāēibiū*

(Sraoša), welcher nicht geschlafen hat

seitdem die beiden Geister die Geschöpfe zu schaffen pfl egten<sup>44</sup>

– er, der heilvolle Geist und er, der Böse –,  
 die Lebewesen der Wahrheit bewachend;

(Sraoša,) welcher alle Tage und Nächte lang  
 mit den Māzanischen Dämonen kämpft.

Diese Stelle basiert auf der gathischen Vorstellung, daß jeder der beiden Geister oder Kräfte (*mainiiū*) seine eigene Schöpfung hervorbringt, welche seiner Natur entspricht:

(20) Y 30.4 *aṭcā hiiṭ tā hēm mainiiū jasaētəm paouruuīm dazdē*  
*gaēm cā ajiiāitīm cā yaḍācā aṅhaṭ apəməm aṅhuš*  
*acištō drəguuatəm aṭ ašāunē vahištəm manō*

Und als diese beiden Geister zuerst zusammentrafen, da erschafft (der jeweilige Geist)

Leben und Nicht-Leben und daß letztlich das Leben

der Trughaften sehr schlecht sein wird. Aber für den Wahrhaften wird es den besten Gedanken geben.

Nicht nur Ahura Mazdā und *spənta- mainiiu-*, alle Heilvollen Unsterblichen sind als Schöpfer und Beschützer der körperlichen Welt dargestellt, so außer in dem oben unter Nr. 16 zitierten Y 58.5 zum Beispiel auch in

43 Ähnlich auch Yt 13.76 and Yt 15.43; zu diesen und anderen Stellen vgl. Kreyenbroek, „On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony“ (a.a.O. Anm. 32), 99.

44 Zur Form *daiḍītəm*, der 3. Pl. Dual Opt.Präs.Akt. von der Wurzel *dā* ‚geben; setzen‘, die die wiederholte Handlung in der Vergangenheit ausdrückt, siehe Karl Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik Bd II., hrsgg. von Johanna Narten, Wiesbaden 1975, 610.

(21) Yt 19.18 *yōi hōnti āṛhqm dāmanqm*

*yaṣ ahurabe mazdā*

*dātarasca marəštarasca*

*Ṣarəštarasca aišiiāštarasca*

*nipātarasca nišharətarasca*

(Die Heilvollen Unsterblichen,) welche von diesen Geschöpfen

des Ahura Mazdā

die Schöpfer und Gestalter,

die Bildner und Achthaber,

die Beschützer und Bewacherer sind.

Während das Avesta wenig weitere Einblicke erlaubt, wie im Detail die körperliche Welt entstand,<sup>45</sup> so ist doch deutlich, daß sie als von Ahura Mazdā über die Amesha Spentas kommend dargestellt ist. In diesem Zusammenhang zu sehen ist auch die gelegentliche, wenn auch, wie Narten gezeigt hat, noch nicht systemhafte Zuordnung von körperlichen und geistigen Schöpfungen, dergemäß zum Beispiel die Erde der Rechgesinntheit (*ārmaiti-*) entspricht, das Rind dem Guten Gedanken (*vohu manah-*), das Metall der Wünschenswerten Herrschaft (*xšaθra-vairiia-*), Wasser der Unversehrtheit (*hauruuatāt-*) und die Pflanzen der Unsterblichkeit (*amərətātāt-*).<sup>46</sup> Die spätere vollständige und systemhafte Zuordnung, wie sie in den Pahlavitexten vorliegt, könnte durch die im Avesta gut bezeugte Vorstellung motiviert sein, daß Ahura Mazdā die körperliche Welt aus den Amesha Spentas machte, nachdem er letztere aus sich selbst hervorgebracht hatte.

Die Vorstellung, daß die körperliche Schöpfung sekundär ist und der geistigen Schöpfung entstammt, findet sich auch in den mittelpersischen Quellen. So wird im Bundahišn betont, daß die geistige Schöpfung primär ist und die materielle aus den Amahraspands stammt:

(22) TD2 14.1–2 *mēnōy nazdist gētīy az amahraspandān*

Die geistige Schöpfung (ist) zuerst, die körperliche (kommt) von den Heilvollen Unsterblichen.<sup>47</sup>

45 Yašt 13.1–81 handelt hauptsächlich davon, wie Ahura Mazdā die materielle Welt einrichtete.

46 Narten, Die Aməša Spəntas im Avesta (a.a.O. Anm. 32), 147 f.

47 Anklesaria, Zand-Ākāsīh (a.a.O. Anm. 17), 16–17, Kap. 1.53. Zu einer Stelle im Dēnkard (DkM 43.11–14), welche die Amahraspands als die geistigen (*mēnōy*) Gegenstücke und das ‚Selbst‘ (*xwadih*) der materiellen Schöpfungen darstellt, siehe Shaul Shaked, „The notions of *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their relation to eschatology“, in: Acta Orientalia 33, 1971, 59–107, hier: 77.

Die Art und Weise, wie die körperliche Welt von der geistigen Welt abstammt, ist auf unterschiedliche Weise in verschiedenen Pahlavitexten beschrieben. Alle stimmen jedoch darin überein, daß es in diesem Prozess zwei Phasen gibt, eine vor und eine nach dem Angriff des Bösen. Nach einer Darstellung im Bundahišn machte Ohrmazd in der Phase vor dem Angriff des Bösen ein Exemplar von jeder körperlichen Schöpfung, und zwar dieses wiederum in zwei chronologisch aufeinanderfolgenden Stadien, zuerst die körperliche Schöpfung in geistiger Form und dann dieselbe in körperlicher Form.<sup>48</sup>

Ohrmazd hat nicht nur die geistige Schöpfung aus sich selbst heraus hervorgebracht, sondern, zumindest nach der Darstellung in Kapitel 46 der Pahlavi Rivāyat des Dādestān ī Dēnīg, auch die körperliche Schöpfung. Er hielt die Geschöpfe in einem Körper 3.000 Jahre lang und ‚ließ sie wachsen und immer schöner werden‘ und ‚schuf dann eines nach dem anderen aus seinem eigenen Körper‘ (*u-š pas ēk ēk az tan ī xwš hamē brēhēnid* 46.3), den Himmel vom Kopf und die Erde von den Füßen.<sup>49</sup> Die Vorstellung der Reifung erinnert an eine Stelle im Avesta, Yt 13.81 (oben Nr. 5), an der es heißt, daß die spirituelle Schöpfung ‚gewachsen‘ sei. In ihrer spirituellen Entstehungsphase scheint somit die körperliche Schöpfung ebenso wie die geistige einen Reifungsprozess im Körper Ohrmazds durchgangen zu haben. Mit anderen Worten, Ohrmazd war sozusagen ‚schwanger‘, erst mit der geistigen und später mit der körperlichen Schöpfung in ihrem geistigen Zustand.<sup>50</sup> In diesem Zusammenhang kann dann auch die Feststellung

48 Zu den drei Stadien der Schöpfung, siehe Shaked, „The notions of *mēnōg* and *gētīg*“ (a.a.O. Anm. 47), 65f.

49 Alan Williams, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. 2 Parts. Copenhagen 1990, Bd. 1 160f., Bd. 2 72f. und „A strange account of the world's origin: PRDd. XLVI“, in: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden 1985 (Hommages et Opera Minora, vol. XI), II 683–697, hier: 686, 691. Zu einer Stelle im Bundahišn, an der einzelne Teil des menschlichen Körpers einem der Amahraspands zugeordnet werden, wobei die Seele, Wahrnehmung und andere Geisteskräfte Ohrmazd entsprechen, das Fleisch dem Wahman, usw., siehe Shaked, „The notions of *mēnōg* and *gētīg*“ (a.a.O. Anm. 47), 82 mit Anm. 75. Ein avestischer Vorläufer dieser Vorstellung könnte in dem oben, unter Nr. 16 zitierten Y 58.5 vorliegen, wo die Verehrer erklären, daß die Amesha Spentas ‚uns geschaffen haben‘.

50 Die avestische Parallele Yt 13.81 stützt die Ansicht von Williams, daß dieser Schöpfungsbericht, welchen Williams als „strange“ charakterisiert, eher in der zoroastrischen Tradition begründet ist als auf Fremdeinflüssen beruht, wie seine Vorgänger annahmen. Parallelen für die Vorstellung eines ‚kosmischen

des Bundahišn gesehen werden, daß Ohrmazd die ‚Mutterschaft‘ (*mādarīh*) seiner geistigen Schöpfung und die ‚Vaterschaft‘ (*pidarīh*) seiner körperlichen Schöpfung hat.<sup>51</sup>

Es war das eine Exemplar einer jeden Schöpfung von Ohrmazd, das dann von Ahreman entweder wie das Wasser verunreinigt oder wie das Rind und der Mensch getötet wurde. Nach einer der Versionen des Schöpfungsmythos im Bundahišn, Kapitel 7 (TD2 71.12–73.5), nachdem Ahreman die verschiedenen einzig-geschaffenen Exemplare verunreinigt oder getötet hatte, nahm Ohrmazd, der in seiner Allwissenheit die körperlichen Geschöpfe sowohl in einer geistigen wie in einer körperlichen Form geschaffen hatte, die (unzerstörbare) geistige Form jeder seiner körperlichen Geschöpfe, im Pahlavi als ‚Spiegelbild‘ (*ēwēnag*) und ‚Gestalt‘ (*kirb*) bezeichnet, und reinigte ein jedes in den verschiedenen himmlischen Sphären, die Ahreman bei seinem Angriff unzugänglich waren, nämlich Erde, Wasser und Pflanzen in den Sternen, das Tier im Mond und den Menschen in der Sonne. Von diesen gereinigten ‚Spiegelbildern‘ schuf er dann die körperliche Schöpfung in ihrer körperlichen Form noch einmal, aber dieses Mal in ihrer Vielfalt, nämlich 282 Tierarten, männlich und weiblich, und den Menschen als Mann und Frau.<sup>52</sup> Es ist in der Darstellung der Entstehung der körperlichen Schöpfung in der ‚Post-Angriff-Phase‘, daß die Texte die größte Vielfalt in der Formulierung der Schöpfungsmythos aufweisen.<sup>53</sup>

---

Körpers‘ in Berichten über den Ursprung der Welt in anderen indogermanischen Traditionen werden dann besser als gemeinsames Erbgut als als Entlehnung erklärt.

51 Zu dieser Stelle siehe Williams, „A strange account of the world’s origin“ (a.a.O. Anm. 49), 685.

52 Anklesaria, Zand-Ākāsīh (a.a.O. Anm. 17), 86–89; für weitere Einzelheiten siehe Almut Hintze, „The Cow that Came from the Moon: The Avestan Expression *māh-gaociθra*“, in: Bulletin of the Asia Institute, Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Prods Oktor Skjærvø, edited by Carol Altman Bromberg, Nicholas Sims-Williams, and Ursula Sims-Williams 19, 2005 [2009], 58–66, hier: 61.

53 Zu unterschiedlichen Versionen des Schöpfungsmythos, siehe Philip Kreyenbroek, „Cosmogony and Cosmology. I. In Zoroastrianism/Mazdäism“, in: E. Yarshater (Hrsg.), Encyclopaedia Iranica 6, 1993, 303–307.

## 6. Die Verehrung der Yazatas

Die Beziehung zwischen körperlicher und geistiger Welt ist, wie wir gesehen haben, grundlegend für zoroastrisches Denken. Sie basiert auf der Annahme, daß die körperliche Welt aus der geistigen Welt stammt und letztere von Ahura Mazdā. Alles, das zu Ahura Mazdās geistiger und körperlicher Welt gehört, ist potentiell in der Lage, verehrt (*yaz*) zu werden und daher *yazata-* oder *yesniia-* ‚verehrens-wert‘ zu sein.<sup>54</sup> Im Gegensatz dazu ist alles, das mit Angra Mainyu in Beziehung steht, *a-iesniia-*, ‚der Verehrung unwürdig‘. Das Avesta beschreibt Ahura Mazdā als den größten und besten der *yazatas* (Yt 17.16, Y 16.1). Es gibt eine Menge von ungenannten geistigen und körperlichen Yazatas, und von den geistigen gibt es hunderte und tausende, wie aus Yt 6.1 hervorgeht:

(23) Yt 6.1 *huuarəxšaētəm aməξəm raēm*  
*auruuat. aspəm yazamaide*  
*āat̥ yaξ huuarə raoxšnō tāpaiieiti*  
*āat̥ yaξ huuarə raocō tāpaiieiti*  
*hištənti mainiiauuā̄r̥hō yazatā̄r̥hō*  
*satəmca hazat̥r̥əmca*

Wir verehren die strahlende Sonne, die unsterbliche Pracht,  
 die schnelle Pferde hat.

Wenn die leuchtende Sonne warm wird,

wenn die Sonne, das Licht warm wird,

(dann) stellen sich die geistigen Verehrungswürdigen  
 zu Hunderten und Tausenden ein.

Zu den mit Namen genannten Verehrungswürdigen gehören die Amesha Spentas (Vr 8.1, 9.4), der Vertrag (*miθra-* Yt 10.6, 98 etc.), das Hören (*sraoša-* Y 3.20), Brechen des Widerstandes (*vəθəθraγna-* Yt 14.1), Dāmōiš Upamana (Y 2.15 etc.), Nairyō.sar̥ha (Ny 5.6 etc.), der Enkel der Wasser (*apqm napāt-* Yt 19.52) und Aufrichtigkeit (*aršti-* Y 57.33). Mit Namen genannt sind von den körperlichen Yazatas der Wind (*vaiiu-* Yt 15.1), das Feuer (*ātar-* Y 3.21), der Berg *uši.darəna-* (Y 2.14), die Erde (*zam-* S 1.28, 2.28), und Zarathustra (Y 3.12).<sup>55</sup> Ein

54 Vgl. Shaked, „The notions of *mənōg* and *gētīg*“ (a.a.O. Anm. 47), 75.

55 Bartholomae, AirWb. (a.a.O. Anm. 19), 1279; Abraham V.W. Jackson, „Die iranische Religion“, in: W. Geiger and E. Kuhn (eds.), Grundriss der iranischen Philologie. Bd. 2: Litteratur, Geschichte und Kultur, Strassburg, 1896–1904, 612–708, hier: 640–646.

Yazata kann mit einem ‚Ritual, in dem sein Name genannt wird‘ (*aoxtō.nāmana yasna*) verehrt werden,<sup>56</sup> aber alle sind als in Beziehung zu Ahura Mazdā stehend und ihm untergeordnet gesehen. Bezeichnet ist dies durch die Formel *āhūiriiehe aoxtō.nāmanō yazatabe* ‚des zum Herrn gehörenden Verehrungswürdigen, der mit seinem eigenen Namen angerufen wird‘ (Y 3.20 von Sraoša, Y 3.21 vom Feuer, Ātar).

Die Sichtweise, daß alles, was von Ahura Mazdā kommt, ‚verehrungswürdig‘ ist, ermöglicht es der mazdayasnischen Tradition, andere Gottheiten zu absorbieren und als *yazata*- in sein eigenes Pantheon einzuverleiben. Die Bedingung ist, daß ein *yazata*- Ahura Mazdā untergeordnet ist und seinem Zwecke dient, nämlich der letztlichen Vertreibung des Bösen aus der körperlichen Welt, die Ahura Mazdā geschaffen hat. So zum Beispiel verlangt Ahura Mazdā die Verehrung der Gottheit *Arəduuī Sūrā Anāhitā* und legitimiert auf diese Weise ihren Kult als Gottheit neben sich selbst, ohne daß dadurch seine eigene herausgehobene Stellung bedroht würde:

(24) Yt 5.1 (= Yt 13.4, Y 65.1)

*mraoŋ ahurō mazdā spitamāi zaraθuštrāi*

*yazaēša mē hīm spitama zaraθuštra*

*yaŋ arəduuīm sūrāŋ anāhitāŋ*

*pərəθū.frākāŋ bāšaziiŋ*

*vidaēuuŋ ahurō.ŋkašāŋ*

*yesniiŋ aŋ<sup>v</sup>he astuuaitē*

*vahmiiŋ aŋ<sup>v</sup>he astuuaitē*

Ahura Mazdā sagte zu Spitāma Zaraθuštra:

Verehren mögest du mir, O Spitāma Zaraθuštra,

Arəduuī Sūrā Anāhitā,

welche sich weit verbreitet, Heilung bereitet,

die Dämonen ablehnt, die Lehre des Herrn annimmt,

die dem körperlichen Leben verehrensvert,

dem körperlichen Leben preisenswert ist.

Im Gegensatz zu den Daēvas sind die Yazatas daher im Prinzip keine kultischen Konkurrenten für Ahura Mazdā, sondern unterstützen und stärken seine Position.

In den Gathas ist Ahura Mazdā wie ein Mensch beschrieben: Er hat Ohren (Y 51.3 *gəušā-*), Augen (Y 31.13 *cašman-*), Hände (Y 43.4 *zasta-*), eine Zunge (*hizū-* Y 31.3) und einen Mund (*āb-* Y 28.11, 31.3),

<sup>56</sup> Zu diesem Ausdruck siehe Antonio Panaino, „Philologica Avestica IV. Av. *yaštay-lyešti-*; *yašta-*; Phl. *yašt*“, in: *Studia Iranica* 23, 1994, 163–185, hier: 172 f.

und er sieht, hört, spricht und lehrt. Auch die Pahlavitexte, zum Beispiel *Šāyast nē Šāyast* 15.1–4,<sup>57</sup> geben anthropomorphe Beschreibungen des Gottes, der aber dennoch als ein gänzlich geistiges Wesen, und daher unberührbar, dargestellt ist. Der Text beschreibt, wie Zardušt vor Ohrmazd saß und sich mit dem Gott unterredete. Dabei sah Zardušt, daß Ohrmazd wie ein Mensch ‚einen Kopf, Hände und Füße, Haare, ein Gesicht und eine Zunge‘ hatte und sogar wie Menschen Kleider trug. Zardušt wünschte daher, die Hand des Gottes zu ergreifen, aber Ohrmazd antwortete ihm, daß dies nicht möglich sei, da er, Ohrmazd, geistig und unberührbar sei (*mēnōy ī agriftār hom dast ī man grifan nē tuwān* ŠnŠ 15.2). Zardušt bestätigte, daß er sich dessen bewußt sei und auch, daß die anderen geistigen Wesen, nämlich *wahman*, *ardwahišt*, *šahrewar*, *spandarmad*, *hordād* und *amurdād* ebenso unberührbar seien. Da diese geistigen Wesen unsichtbar würden, sobald Zardušt sich aus der Gegenwart Ohrmazds entfernte, fragte Zardušt, ob in der körperlichen Welt zusätzlich zu sichtbaren Wesen auch Ohrmazd und die sieben Amahraspands (*ham tō ud ān haft amahraspand yašt bawēd ayāb nē* ŠnŠ 15.3) verehrt werden sollten. Ohrmazd antwortete:

(25) ŠnŠ 15.4 *Ohrmazd guft kū šnawē ō tō gōwam spitāmān zarduxšt kū amā har tan-ē dāyag-ē xwēš ō gētīy dād ēstēd kē rāy ān xwēškārih ī pad mēnōy kunēd pad gētīy andar tan ī ōy rawāg kunēd.*

Ohrmazd sagte: Höre zu, ich sage dir, Spitāmān Zarduxšt, daß jeder einzelne von uns der körperlichen Welt seine eigene Amme gegeben hat, wodurch er jene Tätigkeit, welche er in der geistigen Welt ausübt, in seinem entsprechenden Körper in der körperlichen Welt geläufig macht.

Der Ausdruck *dāyag* ‚Amme‘ ist ein weiterer Terminus, der zum Vokabular der Fortpflanzung gehört. Er könnte hier als eine Metapher für die materielle Schöpfung in ihrer geistigen Form interpretiert werden, welche an anderen Stellen als ‚Spiegelbild‘ (*ēwēmag*) oder ‚Gestalt‘ (*kirb*) beschrieben ist (siehe oben S. 84 mit Anm. 52). Ohrmazd zählt dann die körperlichen Entsprechungen der geistigen Wesen auf:

(26) ŠnŠ 15.5 *gētīy ān ī man kē ohrmazd hom mard ī ahlaw ud wahman gōspand ud ardwahišt ātaxš ud šahrewar ayōšust ud spandarmad zamīg ud nāirīg ī nek hordād āb ud amurdād urwar.*

57 Für eine Ausgabe dieses Textes siehe Firoze M. Kotwal, *The Supplementary Texts to the Šāyest nē-Šāyest*, København 1969 (Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, *Historisk-filosofiske Meddelelser* 44,2), 56–67.

Die körperliche Form von mir, der ich Ohrmazd bin, ist der rechtschaffene Mann, und Wahman (ist) das Vieh und Ardwašiš das Feuer und Šahrewar das Metall und Spandarmad die Erde und die tugendhafte Frau und Hordād das Wasser und Amurdād die Pflanze.

Des Weiteren erklärt Ohrmazd, daß durch die Pflege der körperlichen Schöpfungen die entsprechende geistige Schöpfung verehrt wird, und er trägt auf, daß jeder Mensch solche Pflege lernen und ausüben soll:

(27) ŠnŠ 15.6 *kē pahrēz ī ēn har haft hammōxtēd xūb kunēd ud šnāyēnēd ā-š hagriz ruwān ō xwēših ī ahreman ud dēwān nē rasēd ka-š pahrēz ī awēšān kard ā-š pahrēz ī ēn har haft amahraspandān kard bawēd ud pad gētīy hamāg mardōm hammōxtan abāyēd.*

Der, welcher die Pflege eines jeden der sieben lernt, tut gut und erfüllt seine Pflicht. Dann gerät seine Seele niemals in den Besitz von Ahreman und den Dämonen.

Wenn er deren Pflege ausübt, dann wird von ihm die Pflege eines jeden der sieben Amahraspands ausgeübt. Und in der körperlichen Welt soll alle Menschheit sie lernen.

Der Rest dieses Kapitels, ŠnŠ 15.7–31, beschreibt ausführlich die verschiedenen Weisen, auf denen ein jedes der sieben geistigen Wesen durch die Pflege seines entsprechenden körperlichen (*gētīy*) Gegenstückes (*hangōšīdag*) verehrt wird. Durch Ausübung einer solchen Pflege sammeln Menschen gute Taten an, die ihnen ‚guten Ruf‘ (*husrawīh*) in der körperlichen Welt bringen und ihnen nach dem Tod helfen, das ‚beste Licht von Ohrmazd‘ (*wahišt rōšnih ī ohrmazd*) zu erlangen.

Ehrrerbietung gegenüber der körperlichen Welt kommt auch in den Gebeten des Khorde Avesta zum Ausdruck, die zu rezitieren sind beim Anblick von Bergen (*namāz Kūh*, Y 6.13), von Vieh (*namāz gōspandān*, Vd 21.1–2) und von fließendem Wasser (*namāz āb*, das Ardisvūr Anāhitā preist).<sup>58</sup> Der Anblick der Sonne, des Mondes, von Flüssen und Bergen, das Verfügen über Essen und Trinken und Heilmittel gegen Krankheiten sind für den Mazdā-Verehrer religiöse Handlungen,

58 Firoze M. Kotwal und Almut Hintze, *The Khorda Avesta and Yašt Codex E1. Facsimile Edition*. Wiesbaden, 2008 (Iranica 16), 32–34. Bestimmte Gebete sind auch zu rezitieren beim Anblick eines Aussetzungsortes (*namāz dādḡāh*, Y 26.7) und beim Betreten eines Dorfes, einer Stadt oder eines Landes (*namāz šahrhā*, Y 1.16).



die zum Preis von Ahura Mazdās Gegenwart in der körperlichen Welt ausgeführt werden.<sup>59</sup>

Die Ehrerbietung, die der körperlichen Welt erbracht wird, war wohl eines der Hauptmerkmale, das Mazdā-Verehrer auswies. In ihren Verfolgungen von Zoroastriern, die zum Christentum übergetreten waren, verlangten die Mobeds des Sasanidenzeit von den Abtrünnigen, daß sie die Rückkehr zu ihrem angestammten Glauben dadurch beweisen sollten, daß sie die Elemente, insbesondere Feuer, Wasser und die Sonne verehrten. In der sogdischen Version der Geschichte der Persischen Märtyrer unter Šāpūr II sagt zum Beispiel der Großmobed zu den Christen:

(28) C2 68R.22–23 *n(m)[']c brt' qw xwr s' 't žwīq'*

Erweist der Sonne Verehrung und ihr werdet leben.<sup>60</sup>

Vom Standpunkt des Mobeds war die Erweisung einer solchen Verehrung der Beweis der Verehrung von Ohrmazd als dem Urheber einer perfekten geistigen und körperlichen Welt, aber für den Christen war eine solche Handlung als Götzenverehrung verwerflich. Von den Kontroversen mit Apostaten der Sasanidischen Zeit bis zu John Wilson im neunzehnten Jahrhundert war die Verehrung der Elemente einer der Punkte, in dem die Mazdā-Verehrer besonders polemisch angegriffen wurden.

## 7. Ausklang

In zwei grundlegenden Studien der Begriffe *mēnōy* und *gētīy* in den Pahlavitexten haben Gherardo Gnoli und Shaul Shaked unabhängig voneinander gezeigt, daß in der mittelpersischen Kosmologie *gētīy* nicht alleine besteht, sondern von einem geistigen, *mēnōy*, Prototypen abstammt.<sup>61</sup> Ferner hat Gnoli richtig festgestellt, daß die zoroastrische

59 Vgl. zum Beispiel die Geschichte in Dēnkard, Book 6 D5, Shaul Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI) by Aturpāt-i Ēmētān*, Boulder, Colorado 1979, 180–183, zusammengefaßt in Shaked, „The notions of *mēnōg* and *gētīg*“ (a.a.O. Anm. 47), 74.

60 Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin 1985 (Berliner Turfantexte XII), 143. Zu einer Episode in den Akten der Syrischen Märtyrer, siehe Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im alten Iran“ (a.a.O. Anm. 1), 107 f.

61 Gherardo Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina Mazdāica della creazione“, in: *Annali del Istituto Orientale di Napoli* 13, 1963, 163–193; Shaked, „The notions of *mēnōg* and *gētīg*“ (a.a.O. Anm. 47).

Kosmologie weder Belege noch Raum hat für den Begriff der *creatio ex nihilo*, welche vor ihm namhafte Forscher wie Zaehner, Moulton und Casartelli postuliert hatten. Auf der Grundlage von Y 31.11, wo es heißt, daß Ahura Mazdā durch seinen Gedanken schafft, hatte zum Beispiel Zaehner gefolgert: „since he (i.e. Ahura Mazdā) thinks all things into existence, his creation is *ex nihilo*“.<sup>62</sup> Casartelli fand die Vorstellung der *creatio ex nihilo* an einer Stelle im Bundahišn (IrBd 30.5–6), an welcher es heißt, daß Ohrmazd sagte, es sei schwieriger, etwas zu schaffen, das zuvor nicht existierte, als etwas, das vorher existierte, vom Tode aufzuwecken. Gnoli wendet ein, daß nach den Pahlavitexten Ohrmazd die körperlichen Geschöpfe nicht aus Nichts machte, sondern aus ihrem jeweiligen geistigen Prototypen. Die geistige, *mēnōy*, Welt ist wie die Wurzel, und die körperliche, *gētīy*, Welt ist wie die Frucht. So wie die Frucht nicht ohne die Wurzel existieren kann, so kann die körperliche Welt nicht ohne ihre geistige Quelle bestehen. Von diesem Standpunkt aus gesehen stellt sich tatsächlich die Frage der *creatio ex nihilo* nicht.<sup>63</sup>

Während Gnolis Argumente überzeugend sind, können wir sogar noch einen Schritt weitergehen. Wie wir gesehen haben, stammt nicht nur die körperliche Welt von der geistigen ab, sondern die gute geistige Welt selbst kommt von Ahura Mazdā/Ohrmazd, dem Ursprung alles Guten. Die Vorstellung, daß die geistigen Geschöpfe von Ahura Mazdā abstammen und somit von demselben Stoff gemacht sind, aus dem auch der Gott besteht, ist von äußerster Wichtigkeit für die zoroastriische Kosmologie. Denn es ist von diesen guten geistigen Wesen, die im Avesta kollektiv *aməša- spənta-* genannt werden, von denen letztlich die physische Welt abstammt. Über die geistigen Wesen kommt daher auch die physische Welt letztlich von Ahura Mazdā. Obwohl sekundär zur geistigen Welt, ist die materielle Welt daher genauso gut und vollkommen wie die geistige Welt. Die positive oder in Ugo Bianchis Terminologie „pro-kosmische“, Sichtweise der materiellen Welt ist eines der Merkmale, das die zoroastriische Tradition von anderen Traditionen

62 Robert Charles Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, 54 f.

63 Gnoli, „Osservazioni“ (a.a.O. Anm. 61), 170–174 und „Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo“, in: *Annali del Istituto Orientale di Napoli* 12, 1962 117–118 Anm. 99, wo verschiedene Forschungsansichten referiert sind. Vgl. auch Hintze, *A Zoroastrian Liturgy* (a.a.O. Anm. 15), 165–167.

unterscheidet.<sup>64</sup> Statt *creatio ex nihilo* trifft für den Zoroastrismus daher eher der Begriff *creatio ex deo* zu.

Der Vorstellung, daß die körperliche Welt von der geistigen abstammt, entsprechen zwei besonders auffällige Merkmale zoroastri-scher Religionspraxis. Das eine ist die Verehrung von geistigen und körperlichen Verehrungswürdigen (*yazatas*). Da die körperliche Welt von Ahura Mazda abstammt, ist sie im Prinzip genauso gut wie die geistige und daher ebenso verehrungswürdig, *yazata-*, wie die geistige Welt und wie Ahura Mazda selbst. Vom zoroastrischen Standpunkt aus gesehen ist es nicht nur legitim, sondern notwendig, neben Ahura Mazda auch seine geistigen und körperlichen Schöpfungen zu vereh-ren. Die Gründe dafür sind zum einen, daß diese von ihm abstammen und zum anderen, daß Ahura Mazda sie hervorgebracht hat, um das Böse zu besiegen. Wer seine Geschöpfe verehrt, verehrt somit nicht nur Ahura Mazda, sondern auch seinen Plan, das Böse zu besiegen. Das zweite Merkmal sind die Reinheitsgesetze. Da die stoffliche Welt letzt-lich von Ahura Mazda kommt, ist es von äußerster Bedeutung, daß sie rein gehalten wird. Die Pflege und Reinhaltung der materiellen Welt ist auch eine Art der Verehrung von Ahura Mazda. Eine solche Pflege wird täglich ausgeübt, indem die Gesetze zur Reinhaltung der Schöp-fungen beachtet werden, wie sie im *Vidēvdād* überliefert sind und in der religiösen Tradition gelehrt werden.

Die eigenartige Mischung der am Anfang dieses Aufsatzes genann-ten monotheistischen, dualistischen und polytheistischen Merkmale, welche die zoroastri-sche Religion dem Beobachter bietet, scheint somit sinnvoll zu sein. Ich habe versucht, das gleichzeitige Vorhandensein dieser Merkmale aus den Texten dieser religiösen Tradition heraus zu erklären. Wir haben gesehen, daß von diesem Standpunkt aus gesehen jedes der drei Merkmale einen wesentlichen, unabdingbaren Bestand-teil des Systems darstellt. Zusammen genommen bildet ihre Summe eine in sich geschlossene Theologie mit einem bemerkenswerten Grad von Konsistenz. Innerhalb des Rahmens des oben ausgeführten zoroa-strischen Begriffes von Schöpfung wird der Polytheismus vom Mono-theismus absorbiert. Letzterer wiederum benötigt den Dualismus zur Lösung nicht nur des Problems des Bösen in der Welt, sondern auch des der kultischen Konkurrenten: Die alten, indoiranischen Götter (*daēnuu-*) werden zu Produkten des Bösen und zusammen mit ihren

64 Ugo Bianchi, „The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion“, in: *Temenos* 16, 1980, 10–25, hier: 16; Williams, *The Continuum of ‚Sacred Language‘* (a.a.O. Anm. 11), 132–133.

Anhängern, den Daēva-Verehrern (*daēuua-iiasna-*) als ‚trughaft‘ (*druuant-*) verworfen. Als Resultat sind in der zoroastrischen Religion die Begriffe von Monotheismus, Dualismus und Polytheismus so eng miteinander verflochten, daß es nicht möglich ist einen davon zu entfernen, ohne das System zum Zusammenbruch zu bringen.