

christen gestatten, an heidnischen Opferfeiern teilzunehmen, wenn ihnen dadurch nur ein Teil am Opferfleisch zufiel oder kostbares Rauchwerk⁴⁴. So mußte der Metropolit Antonij schon im Todesjahre Filofej's von Massenabfällen und all ihren Folgen berichten⁴⁵. Trotz dieser Mängel hätte das Lebenswerk Filofej Leščinskijs Erfolg haben können, wenn die russische Kirche eine organisierte Mission gekannt hätte. Leider war noch auf lange Zeit die Heidenmission der *persönlichen* Initiative seeleneifriger Männer überlassen, die eben nicht zu dicht gesät sind. Wenn von den Bekehrten Filofej's doch etliche dem neuen Glauben treu blieben, so nur auf die Art der alten russischen Mission: sie wurden Christen im gleichen Maße, wie sie sich der russischen Lebensweise anpaßten. Als die russische Kirche im 19. Jahrhundert die Arbeit an den Heiden wiederaufnahm, fand man fast überall nur mehr Reste dessen, wofür der Pionier der Sibirienmission mehr denn einmal mutig sein Leben eingesetzt hatte.

PROF. DR. ALOIS CLOSS, (GRAZ)

ALTPERSIENS RELIGIÖSE LEISTUNG UND TRAGIK¹

Zwischen den beiden halbinsularen Entstehungszentren von Weltreligionen, dem völkerreichen Vorderindien und dem menschenarmen Arabien, erhebt sich das Hochland von Iran als höchst bedeutsames Mittelstück des Zuges alter Hochkulturen vom Mittelmeer über Vorderasien nach Indien und China.

Es hat sich in religiöser Hinsicht zu hervorstechender Eigenart entfaltet und war in der Gesamtgeschichte der Frömmigkeit von beträchtlicher Bedeutung.

Noch gewichtigere Aussagen zu machen, etwa solche, wie sie um 1930 herum in Schwung kamen, als man hier geradezu das Hauptquellgebiet aller Hochkultur und die Wurzel der gemeinsamen Grundsubstanz vom Alten und Neuen Testament feststellen zu können glaubte, verbieten klare Tatsachen. Derartige Übertreibungen waren nur die Auswirkungen einer wissenschaftlichen Kinder-

⁴⁴ ODD V n. 2.

⁴⁵ ODD VII n. 282, Brief vom 20. 11. 1727.

¹ Der nachstehende, aus einem Grazer Universitätsvortrag erweiterte Aufsatz möchte einen Beitrag liefern zur religionsgeschichtlichen Aufhellung des entsprechenden Missionsfeldes. D. Red.

krankheit, nicht einmal so sehr der zunächst zuständigen Disziplin, der iranischen Sprach- und Altertumskunde, als anderer Fächer, die, wie die vergleichende Kunst- (Strzygowski) und Religionsforschung (Reitzenstein), sich nur u. a. auch mit dieser Gegend zu befassen hatten. Keiner von den Meistern der Iranistik wird sich heute noch die Mühe nehmen wollen, jene verstiegenen Meinungen auf das richtige Maß zurückzuführen, oder wo es verdient wäre, sie ganz zurückzuweisen. Wollte dies aber doch einer von ihnen tun, so gäbe es auch für ihn keinen besseren Weg zu diesem Ziele, als den Kern von all dem, was in weiser Beschränkung und mühevолlem Ringen mit besonderen Schwierigkeiten von den Berufensten auf diesem Gebiete über das wirkliche Bild der Religionsentwicklung dieses Landes erarbeitet wurde, der breiteren Öffentlichkeit aufzuschließen.

Wenn nun an unserer Universität, deren angesehener Iranologe, Hans Reichelt, während des Krieges gestorben ist, durch den ethnologischen Religionshistoriker, in diesem Sinne über die altiranische Religionsentfaltung berichtet werden soll, so darf der Vertreter eines solchen Faches sich deshalb an diese Aufgabe heranwagen, weil er sich bei dem genannten Gelehrten u. a. auch auf diesem Arbeitsfeld einige Quellkenntnis erworben hat. Ohne jede Bekanntschaft mit den einzelnen Gruppen von Originaltexten vermag sich niemand selbständig den Weg zwischen den in den elementarsten Fragen so hart gegeneinander stehenden Anschauungen der führenden Männer dieser Wissenschaft zu bahnen. Wer die Thesen von Herzfeld, Christensen, Nyberg, Lommel und H. H. Schaefer zu einem einheitlichen Bild zusammenfassen will, muß nicht selten zwischen oft gänzlich voneinander abweichenden Übersetzungen wortreicher Abschnitte wählen und hierzu den ursprünglichen Wortlaut, sei es des sogenannten Awesta², d. h. des älteren Teiles der hl. Literatur der Perser, oder auch der religiösen Pehlevischriften, d. h. der bereits in nachalexandrinischer Zeit entstandenen mittelpersischen National-

² Vom Awesta, das allein den Rang einer heiligen Schrift im Denken der alten Iranier einnahm, wird jetzt durch Altheim F. (Awestische Textgeschichte, Halle 1949) wahrscheinlich gemacht, daß wesentliche Bestandteile davon schon früh, und zwar in aramäischer Schrift, aufgezeichnet worden seien, daß aber dann im 2. Jahrhundert n. Chr. unter dem Einfluß des griechischen Alphabets eine Umschrift vorgenommen worden sei, und zwar nicht in Westiran, wo 100 Jahre später der Kanon zusammengestellt wurde, sondern noch im westlichen Teil Ostirans. Zum Grundstock des Awesta, zu den *Gāthās* soll es schon früh, im nicht mehr erhaltenen Teil des Gesamtawesta, nicht weniger als drei Kommentare gegeben haben.

literatur beurteilen. Desgleichen ist die richtige Kombination der in ihren Angaben oft so verschiedenen antiken und sonstigen fremdvölkischen Nachrichten, insbesondere der Araber, mit dem einheimischen Quellbestand, den Inschriften wie den Büchern, nur solchen möglich, die sich im allgemeinen kulturellen und sprachlichen Hintergrund der iranischen Frömmigkeitsentwicklung wenigstens einigermaßen umgesehen haben.

Mitten in die ethnologische Betrachtung der gesamtiranischen Religionsverhältnisse führt uns der Name des Landes, Iran, hinein. Er geht über die Form Eran auf Aria(na) zurück, einen Namen, der nach Strabo insbesondere an einer Landschaft im Nordosten dieses Gebietes haftete. Sein Grundelement „arisch“ begegnet zwar auch im Nordwesten inmitten der Meder, in der Bezeichnung eines ihrer Teilstämme, der Arizantoi. Doch scheint er noch urhafter weiter im Norden von jenem Ariana, in dem *Airyanem vaējah*³, d. h. wohl Samen(land) der Arier genannten Areal am unteren Oxus verwurzelt zu sein. Das Überraschendste daran ist aber nicht, daß hier gerade dieser der sprachlichen Urgemeinschaft der Ostindogermanen eigene Ausdruck fort dauert, sondern daß überhaupt ein alter indogermanischer Volksname hier zum Namen des ganzen Landes geworden ist, denn dies war sonst bei keinem anderen Teilstück des Hochkulturgürtels der Fall. Aber auch bei diesem Vorstoße sind die dem Uriartum entsprungenen Stämme durchaus nicht in volksleeres oder nur von Primitiven⁴ besetztes Land eingewandert, so daß es ohne weiteres verständlich wäre, sie hier in der Rolle des namengebenden Elementes anzutreffen. Tatsächlich waren nicht einmal die im Südosten siedelnden drawidischen Stämme, die noch spät als Aethiopi und Parikanii erwähnt sind, reine Tiefkulturstämme, noch weniger die stark mit Mesopotamien in Verbindung stehenden Völker, über die sich im Nordwesten des Landes die Meder gelagert haben, am allerwenigsten aber die wohl schon seit 4000 v. Ch. im Lande befindlichen Elamier um Susa herum, die im Prähistorischen kulturelle Verbindung zum donauländischen Kreis aufweisen. Unter jenen submedischen

³ Aus drucktechnischen Gründen unterbleiben von nun an die Längezeichen der Vokale, sowie das i nach a (d. h. wir schreiben *Armati* statt *Armaiti*), und das stumme e erscheint als gewöhnliches e.

⁴ Als eigentliche Primitive kommen wohl nur die weddiden Hwajija in Frage (Müller H. v., in: Zt. f. Rassenkunde 1935, 2. Bd. S. 282), während die Dravidas im Südosten nach neuesten Forschungen bereits Megalithiker waren. Über Völkerschichtungen in Iran vgl. Hüsing G., MAGW 1916, S. 199 ff.), das Rassenkundliche erörtert Field H. in: Field Mus. of Natural History Anthropological Series 29, 1939.

Völkern sind die Lulu deshalb erwähnenswert, weil einer ihrer Könige dort, wo die Hauptverbindungsstraße zwischen Mesopotamien und Iran das Zagrosgebirge durchbricht und wo auch persische Großkönige später Siegesdenkmäler errichteten, schon als ein seine Feinde gefesselt hinwegführender Sieger und auf der Rückseite des betreffenden Denkmals als ein von einer Göttin mit der Herrschaft belehnter Fürst dargestellt ist, genau so wie sich nachher die persischen Könige abbilden ließen. Am meisten wissen wir von der Religion der Elamier⁵ aus den vielen Inschriften, die uns in der Sprache dieses Kulturvolkes erhalten sind. Weil manche davon als Übersetzung danebenstehender persischer Texte erhalten sind, kann man wenigstens einen Teil dieser Inschriften auch lesen und daraus immerhin einige Kenntnis der einheimischen Religion gewinnen. Die hervorragendste Gestalt unter den vielen Götternamen ist wohl die *Kiriša*, d. h. die große Königin. Ihr Haupttempel lag im Süden des Landes, in Lijan, und sie galt als Totengöttin. Ein Wesen dieser Art hat aber später am wenigsten nachgewirkt. Auch sonst tapen wir hier über die Substratreligion noch weit ärger im Dunklen als in Indien, wo sich in der letzten Zeit (Mf. Mayrhofer)⁶ die Schleier über den verschiedenen ethnischen Komponenten der Ureinwohner und deren Religionen doch einigermaßen zu lüften beginnen. Dagegen ist es bisher nicht einmal dem auch im Elamischen bestens bewanderte Wiener Feinkenner und Beurteiler des Iran, F. W. König, gelungen, die Dinge in dieser Richtung wesentlich aufzuhellen. Vielleicht werden aber doch nach und nach die Veränderungen, die das Arische in Iran erfahren hat, an klaren Spuren eines allmählichen Wiederdurchschlagens vorarischer Religiosität deutlicher hervortreten. Nach der vorläufigen Lage scheint aber der Name Iran für dieses Gebiet gerade in religiöser Hinsicht wohl begründet. Was uns nämlich in den hl. Büchern dieses Landes überliefert ist, ist dem Kern nach arischen Ursprunges, wenn auch nicht alles in gleicher Weise dem Urarischen noch nahe steht.

Verlieren sich die Religionsverhältnisse im iranischen Lande nach unten hin, von den Ariern nach abwärts gerechnet, in ziemliches Dunkel einer stark zusammengesetzten Urbewohnerschaft, so sind sie nach oben hin schärfstens abgeschnitten durch den Einbruch einer Weltreligion von der fremdvölkischen Welt Arabiens her, des

⁵ Die Götter Elams behandelte zuerst H. De Genouillac und G. Hüsing und zuletzt F. Bork (Zt. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 48, 1933).

⁶ Saeculum 2, 1951, S. 54 ff.

Islam. Die Invasion erfolgte schon wenige Jahre nach dem Tode Muhammads, hauptsächlich vom Gebiet benachbarter Beduinenvölker her, die im Zuge der zunächst einsetzenden militärischen Zusammenfassung der arabischen Völker gerade vorher von den Sendboten des ersten Nachfolgers des Propheten unterjocht worden waren. Trotz besonders heftigen Widerstandes in den Bergen war der Sieg der Scharen Allahs bald ein vollständiger und daran hat sich bis heute nichts geändert. Doch gibt es außer einer kleinen Gruppe, die damals außer Landes zog und sich in Bombay ansiedelte, den etwa 90 000 kaufmännischen Parsen, die heute fast das ganze Eisenbahnwesen Indiens in der Hand haben, im Lande selbst noch eine etwa 9000 Gärtner umfassende Gruppe von altgläubigen Iranern, von den Mohammedanern Ungläubige, Geber genannt, gerade im Kern des Landes, in der Gegend des Ortes Jesd, der den Namen der später zu erklärenden *Yazatas* trägt. Die Gebers waren ihrem Glauben treu geblieben, als schon alle anderen, um sich die hohen Steuern zu ersparen, die der Islam den Anhängern nichtislamischer, aber schriftbesitzender Religionen auferlegte, sich dem Stern des arabischen Gottesmannes unterworfen und die altiranischen Religionsgebräuche aufgegeben hatten. Zu einer Erneuerung der Erinnerung an den versunkenen Glauben kam es nicht einmal im 16. Jahrhundert, als bei einem Dynastiewechsel der alte Königsgedanke wieder hervorgeholt wurde. Was trotzdem im Islam selbst an Anregungen aus der iranischen Zeit lebendig blieb, braucht deswegen nicht gering eingeschätzt zu werden, nur bedurfte es zum genaueren Erweis einer sehr sorgfältigen Untersuchung, die noch niemand geleistet hat. Vor allem ist es bei jenen Dingen, an die man gemeiniglich in diesem Zusammenhang zuerst denkt, nämlich bei der sogenannten persischen Mystik, schwer, konkrete Anknüpfungspunkte im vorislamischen Persertum festzustellen. Keinesfalls gehört der Schiitenglaube, obwohl er in Persien sein Hauptzentrum hat, zu diesen durch das altiranische Wesen bedingten Erscheinungen, denn er war im Irak als solcher schon vorhanden, bevor er über den Zagros drang, und als er in Iran, erst gelegentlich jenes Dynastiewechsels, zur Staatsreligion erhoben wurde, geschah dies nicht aus einem nationalen Bestreben heraus. Die neue Arbeit von Spuler, B. (Iran in frühislamischer Zeit. 1951) macht das lange Fortleben und zuletzt trotzdem fast gänzliche Absterben der alten Religion in Iran gut verständlich.

Von den wesentlich arischen Religionselementen, die in diesem Lande am stärksten und eigenartigsten zur Entfaltung kamen,

heben wir nur jene beiden hervor, an die jedermann zuerst denkt, wenn vom iranischen Glauben und Kult die Rede ist: die Feuerverehrung und die Annahme zweier gegensätzlicher Prinzipien, den Dualismus. Ein Blick auf die physiographische Karte macht das Hervortreten gerade dieser beiden Merkmale in dieser Gegend der Erde wohl verständlich. Denn nirgends auf der Welt finden sich so viele teilweise stetig brennende Erdölstellen und Vulkane beisammen und nirgends sonst stehen totenstarre Salzwüsten derart neben frucht- und blütenreichstem Gartenland wie hier. Das erst in jüngster Zeit durch Goddard und Erdmann K. (1941) voll aufgedeckte System der persischen Feuerheiligtümer, das noch bis spät in die islamische Zeit hinein⁷ wie ein Lichtnetz mit einigen besonders bevorzugten und höchstverehrten Stätten über das ganze Land verbreitet war, hatte einst mit der Feuerhegung in Felskammern an weit vorragenden Berglehnen begonnen; das Feuer stand dabei, wohl im Zusammenhang mit urarischer Denkweise, in Beziehung zur Sonne. Aber es gibt jetzt noch südlich von Susa in Masdjid i Suleiman mitten unter den Bohrtürmen der früheren angloiranischen Erdölgesellschaft Ruinen eines solchen Sakrums, dessen Errichtung offenkundig durch die dort dem Boden entweichenden Gase und die daraus entstehende ewige Flamme veranlaßt war, und bereits antike Schriftsteller, Plinius (hist. nat. II, c. 105—107) und Strabo (XVI, 1, 4), kennen eine innere Verbindung von bestimmten Feuerheiligtümern mit austretendem Erdfeuer, das dortzulande kaum im Gegensatz zum Himmelsfeuer erlebt und für teuflisch gehalten wurde. Jeder Ort und Gau, sowie von einem bestimmten Zeitpunkt an auch das Königshaus, hatten ihr eigenes heiliges Feuer, wobei das Königsfeuer Beziehungen auch zum Ahnenkult hatte. Zum mindesten in der Sassanidenzeit verehrte man auf besonderen Höhen ein eigenes Priester-, ein Bauern- und ein Kriegerfeuer. Das zuletzt genannte, *Adhur Gushnasp* bezeichnete, im heutigen Takt i Suleiman südöstlich vom Urmiasee, war in der Sassanidenzeit gleichzeitig Reichsfeuer und der König wallfahrtete dorthin. Nachdem er vom Pferde abgestiegen war, ging er zu Fuß zum Heiligtum, mit Opferzweigen (*Baresman*) in der Hand, und zwar tat er dies gleich nach der Thronbesteigung und nach einem Siege, aber auch nach einer Niederlage. Der Vorgang der Feuerverehrung ist uns im mittelpersischen Denkart IX, 12 beschrieben. Man erschien vor dem Feuer mit einem Tuch vor dem Mund, um es nicht zu verunreinigen.

⁷ Kramers J. H., Feuertempel in Fars in islamischer Zeit. ZDMG 1938, S. 10.

gen, trug geweihte Zweige und Handschuhe und legte unter Absingung des großen Feuerlobliedes mittels Zangen ausgewähltes trockenes Holz aufs Feuer. Für den Dualismus kann man nicht im selben Maße einen Anschluß ans Urrarische feststellen wie beim Feuerkult. In diesem Punkte hat der Iran in noch höherem Maße geneuert, und es war wohl erst die große Verkündergestalt dieses Gebietes, die das stark ins Ethische gewendete Wesen des Licht-Finsternisgegensatzes zuerst gelehrt hat, wie es zum charakteristischen Kernstück dieser Gegend geworden ist.

Damit sind wir aber bereits bei der monumentalsten Erscheinung der ganzen iranischen Religionsgeschichte angelangt, bei der Persönlichkeit Zarathuštras. Wenn wir von Palästina absehen, steht ihr weder im Mittelmeergebiet, noch in Mesopotamien eine nur einigermaßen vergleichbare Gestalt gegenüber. Der ägyptische Ketzerkönig war zwar sicher auch eine bedeutende religiöse Individualität, aber er stellt einen anderen, dem prophetischen beinahe gegensätzlichen Typ dar. Die mittelpersische Überlieferung, die in diesem Punkte schon weit in vordrchristliche Zeit zurückreicht (Christensen), verlegt das Auftreten des iranischen Religionsgenies in die Mitte eines Zyklus von viermal dreitausend Jahren. Nach anfänglicher Getrenntheit von Licht und Finsternis sei es im zweiten Zeitalter zu einer Vermischung gekommen. Der rückläufige Gang, die Entmischung, beginnt mit dem Auftreten Zarathuštras, des „nützlichen Gesellen“, und sie soll durch einen seiner Nachkommen, der aus dem im Hamunsee liegenden Samen des ersten Zarathuštra in einem badenden Mädchen erweckt werden wird, unter einem großen kosmischen Ordal vollendet werden, nämlich in einem Ström von Metallen, die aus den Bergen ausfließen, worin die Bösen verbrennen. Seine Rolle als Saoshyant, das heißt „der, der nützen wird“, als der persische Messias, führt er auf diese Weise großartig zu Ende.

Man kann aus dieser Zeitrechnung nichts Zwingendes über die Geschichtsdaten des gewaltigen Verkünders erschließen. Doch wissen wir aus dem Zusammentreffen verschiedener Umstände heute mit ziemlicher Sicherheit, daß er Zeitgenosse des Vaters des Königs Darius gewesen ist, d. h. also doch auch tatsächlich in der Mitte der altiranischen Entwicklung, d. h. schon in der Zeit des achamanidischen Großkönigtums gewirkt hat. Wie immer es um die mehrfach bezeugte Herkunft aus dem Westen, dem Gebiet der Meder, bestellt sein mag, seine Lehrtätigkeit spielte sich im Nordosten des Landes ab, wo ja auch der Vater des Darius, Vištaspa, Vizekönig war. Es

ist dies eine Gegend, wo es neben viel Pferden und einem heiligen Gehege von Orakelpferden in Nisäa auch viel Kamele gab, also jene Tiergattung, auf die sich der zweite Namensteil des Gottesmannes, *uštra*, bezieht⁸. Das allein wäre freilich nicht entscheidend. Aber da in einem Teilbuch der Hl. Schrift der Perser, des Awesta, nämlich im *Uendidad*, im ersten Kapitel, gewissermaßen eine Missionsgeschichte des Zarathuſtrismus vorliegt und darin das früher erwähnte Samenland der Arier, *Airyanem Vaejah* am unteren Oxus, in der Nähe des Aralsees als das Ausgangsland⁹ dieser Lehre erscheint und die Angaben in den 17 Gathas, d. i. in den von Zarathuſtra selbst stammenden „Preisliedern der Ehrfurcht“ damit gut übereinstimmen, wird man mit diesem Gebiet als dem Urland des zarathuſtrischen Evangeliums wohl rechnen können. Dort gab es auch noch ein Nebeneinander von sesshaften und nomadisierenden Stämmen. Zarathuſtra forderte in dieser Situation „Pflege das Rind und bebaue den Acker!“ Diejenigen, die meinen, er habe nur die Sache sesshafter Viehzüchter, nicht aber die des Ackerbaues vertreten, sehen daran vorbei, daß er in seiner Lehre die Landwirtschaft oft erwähnt und daß einer seiner moralisierenden Lehrbegriffe, nämlich *Armati*¹⁰, ursprünglich Beziehung zur „geduldigen“ und fruchtbaren Erde hatte, sich also kaum bloß auf den Heimatboden von sesshaften Viehzüchtern beziehen konnte. Eine deutliche religiöse Note kommt in seine an sich zunächst rein profane Forderung allein schon dadurch hinein, daß sie gegen das kultische Verschwenden des Rindes unter Rauschtrankfesten, wie sie unter Leitung der *karapans* geübt wurden, gerichtet ist. Außerdem wird sie vom Redner aber noch ausdrücklich im Namen seines

⁸ Nach W. Schmidt (Zt. f. Ethnologie 1951, S. 201 ff.) kamen in der Schicht I von Rana Ghundai, Afghanistan, aus der Zeit vor 3000 v. Chr. u. a. auch Reste eines gezähmten Pferdes zutage. Über Kamelzucht siehe Schmidt W., ebd. S. 28 f. Die nicht zuletzt mit der Pferdezucht zusammenhängenden soziologischen Formen zur Zeit Zarathuſtras behandelt lichtvoll G. Hermes (Anthropos 1938), während über Feudalismus in Persien D. Morgan 1913 schrieb.

⁹ Zu den interessanten Ausführungen von H. S. Nyberg (Religionen des alten Iran. Leipzig 1938, S. 313 ff.) über das in diesem Punkte entscheidende erste Kapitel des *Uendidad* vgl. jetzt Christensen A., in: Danske Selskab. Hist. phil. Med. 29, 1943.

¹⁰ Das nach Ausweis des Rigveda ursprünglich viersilbige Wort *Armaiti* stand vor der Ethisierung oder, wie Nyberg meint, Kollektivisierung durch Zarathuſtra nicht nur mit der Viehzucht (Yasna 47, 3), sondern auch mit dem Pflanzenbau (Yasna 48, 6) in Beziehung. Doch waren die Gathaleute gewiß weit mehr Viehzüchter als Ackerbauer, ähnlich wie es etwa heute noch die Osseten und die Talish im Kaukasus sind, gegenüber den vorwiegend agrarischen Swanen und Tschetschenen.

höchsten und einzigen Gottes, des *Ahura Mazda*, d. h. des Weisen Herrn, erhoben, von dem er sich dazu angerufen weiß. Er, der von Haus aus in seinem Stamm ein *zaotar*, d. h. ein Priester war, der mit Opfergüssen und mit dem Pressen des wilden Rhabarber zum sogenannten *Haotrank* zu tun hatte, fühlt sich nun als ein *matharan*, d. h. ein zur Übermittlung des *mathra* Ahura Mazdas, d. i. des Spruches, des Befehles des göttlichen Herrn Berufener, sonach als ein Prophet im edelsten Sinne des Wortes. Es fehlt dabei nicht ein gewisses Moment der Ekstase, die aber nur durch das Singen von Liedern herbeigeführt wird. Dabei kommt es äußerlich nur zu verzückten Ausrufen, wie insbesondere eines solchen, der sich auf den endgültigen Triumph Zarathuštras beim Schlußgericht bezieht und „*Ya-ahi*“! lautet. Vom Schamanismus ist dieser enthusiastische Zustand deutlich dadurch getrennt, daß keine Geister herbeigerufen werden und weder eine Besessenheit durch einen Geist noch auch das Erlebnis einer Jenseitsreise durch den Ekstatiker erkennbar ist. Auch sonst war dieser feierliche Mann allem Rauschhaften, insbesondere der Hanfekstase, abgeneigt, so daß der Unterschied sowohl gegenüber den orgiastischen Propheten der Kananäer (A. Heschl, Bespr. v. Closs, WZKU 1938 S. 284 f.) und auch den vielerlei Arten von Propheten auf noch naturvölkischer Stufe (Schlosser K., in Zt. f. Ethnologie 75, 1950) viel klarer gegeben ist, als etwa gegenüber den Propheten der Israeliten¹¹.

Von diesen hebt sich das seine aber wieder durch ein anderes Merkmal besonders ab. Das Wesen seiner Ekstase ist nämlich die Erlangung mystischer Schau. Nicht ohne Grund nannte er seine Religion die *daena*, was, insofern das Wort von *day* d. i. schauen kommt, soviel bedeutet wie ein durch innere Schau gewonnenes Wissen über die höhere Welt und das richtige menschliche Verhältnis zu dieser. Ahura Mazda erscheint dabei als der das *Rta* fordernde und zum Dienst daran herausrufende Herr, und nicht als ein Offenbarer von Jenseitsgeheimnissen und von göttlichen Ratsschlüssen über die Menschen. Eine Errungenschaft persönlicher Erkenntnis in der Ekstase, vielleicht sogar schon des Propheten selbst, war auch die andere Bedeutung des Wortes *daena*, die wir später, erst in mittelpersischen Quellen, zur Bezeichnung der Vorstellung

¹¹ Die Erwähnung der persischen Sibylle durch Varro hat, obwohl sie sich auf den Alexanderfeldherrn Nikanor stützt, keinen Rückhalt in den Religionsverhältnissen des Iran, es handelt sich wohl überhaupt nur um eine Personifikation der persischen Prophetie im allgemeinen, zumal auch der Araber Mutahhar Ibn Tahir außer Zarathuštra nur Helden, wie Thraetona, noch als persische Propheten kennt.

von einem schönen Mädchen treffen, das dem fromm verstorbenen Anhänger Zarathuštras auf der „Scheiderbrücke“, d. h. auf dem schmalen Steg begegnet, den jeder Mensch nach seinem Tode zwischen Diesseits und Jenseits zu überschreiten hat. Auch diese *daena* hängt mit demselben Wort *day* d. i. schauen zusammen. Jenes Mädchen ist ja auch nichts anderes als das bessere Ich des Verstorbenen, die Summe aller jener Seiten seines Wesens, die ihn mit der zarathuštrischen Gemeinde derer, denen das mystische Schauen „gegeben“ war, verbindet. Der Ausdruck für diesen Gabencharakter sowohl jenes mystischen Schauens als auch der Zugehörigkeit zum Anhängerkreis Zarathuštras, nämlich *maga*, enthält wegen des Zusammenklingens mit der Bezeichnung der Magier ein besonders schwieriges Rätsel für die Forschung, dem wir erst später noch etwas näherrücken können.

Zarathuštras scharfes Ankämpfen gegen die *karapan* und ihren blutig rasenden und lebensverschwendenden Kult trug ihm die besondere Feindschaft eines ihrer Priester, des *Grehma*, ein, den Herzfeld für den von Darius unterjochten Magier Gomata hält. Grehmas Gönner war Bendva, ein Fürst, der von Herzfeld dem Cambyses gleichgesetzt wird. Dem Treiben Grehmas gelang es, Zarathuštras Stellung im Lande *Airyanem Vaejah* an der unteren Daitya, das heißt im Mündungsgebiet des Oxus in den Aralsee, unhaltbar zu machen. Der Prophet mußte fliehen und zwar zur Winterszeit. In seinen Liedern spürt man seine tiefe Erbitterung über einen „abgefallenen“ Großbesitzer, der ihn an der Grenze bei eisiger Kälte von seiner Schwelle wies und sich auch der draußen stehenden, im Froste zitternden Pferde, nicht erbarmte. Bei einem Stamm, der als turanisch bezeichnet wird, dessen Leute aber nur indogermanische Namen haben, so daß man annehmen muß, daß es wohl ein skythischer, gewiß aber nicht ein türkischer Stamm gewesen ist, fand Zarathuštra dann Unterkunft und beim dortigen Fürsten auch für seine Lehre Gehör. Es war ein Volk an der Mündung des zweiten großen Flusses in diesem zentralasiatischen Zweistromland, am Jaxartes, dessen weiblicher Schutzgeist die Grundlage für eine später zu erwähnende, von Zarathuštra noch nicht gepredigte Göttin abgegeben hat.

Der so gänzlich im Gedanken an den Weisen Herrn verwurzelte, und mithin in einer Art von Monotheismus sich geistig bewegende Missionär mochte wohl geringeres Interesse an den bei den Turern verehrten großen Sondergottheiten gefaßt haben, als etwa seine dortigen Anhänger ihnen ein solches, ohne von ihm hierin ge-

tadelt worden zu sein, weiter bewahrt haben mögen. Ob er damit einem, wie *Widengren*¹² glaubt, bei den Urariern noch vorherrschenden Himmelsgottglauben nähergeblieben ist, mag wegen der m. E. doch recht schwachen Beweisgründe des genannten Autors und vor allem wegen der Ablehnung gerade der *Deven*, d. i. von mit dem Himmelsgott zusammenhängenden uranischen Geistern, wie u. a. den Dioskuren, durch die zarathuſtrische Religion dahingestellt bleiben. Nur solche Gestalten, die ganz ins Abstrakte und Ethische gewendet sind, wie beispielsweise die gute Gesinnung (*Uohu manah*), der Gehorsam (*Sraoša*), die Gefügigkeit (*Armati*), Gesundheit (*Haurvatat*) kennt der Prophet selbst in der Umgebung Ahura Mazdas, gewissermaßen als die Vermittler seiner Gnade an die Menschen, sie heißen später *Amrta Spentas*¹³, d. h. die „unsterblichen Wirksamen“ und im *Yasna Haptahati*, dem literarischen Niederschlag der frühesten Theologie nach dem Ableben Zarathuſtras, werden sie *yazatas*, d. h. die Verehrungswürdigen, genannt; es ist dasselbe Wort, das in der Neuzeit der kurdische Religionsstamm der Yeziden zur Selbstbezeichnung verwendet. Das Hauptlehrstück dieser ältesten theologischen Formulierungen, die enge Verbindung des Feuers mit dem *rta*, oder wie es im Dialekt der Hl. Schrift, des Awesta, heißt, des *aša*, d. i. des Begriffes für die kosmische Ordnung als verpflichtender Norm für den Menschen, ist schon in der zarathuſtrischen Lehre gegeben gewesen. Obwohl selbst kein *athravan*, d. h. kein Feuerpriester, bekennt sich der Sänger der *Gathas* doch als einen Verehrer des Feuers, eben mit besonderem Bezug auf *Aša*, an das er bei diesem Kult namentlich denke. Mit diesem Glaubensartikel wurzelt er wohl am meisten und tiefsten in der urarischen Weltanschauung.

Daß alle einigermaßen verlässlichen Nachrichten über ihn mit seinem Wirken unter den Turen aufhören, und nach einer nicht glaubwürdigen sassanidischen Quelle sein Ende durch Mord von

¹² In der Schrift „Hochgottglaube im alten Iran“ (Leipzig 1938) glaubte G. Widengren an verschiedenen Gottheiten der Iranier, darunter auch am Windgott Vayu, noch die Merkmale des alten grundindogermanischen Gottes des Taghimmels zu erkennen; dabei ist es aber bereits fraglich, wie weit in der urarischen Stufe noch dieser Gott im Vordergrund stand.

¹³ Die wertvolle Studie des theologischen Religionsforschers F. König über die Amesha Spentas (Bespr. v. Closs Al., *Anthropos* 1936, S. 999 f.) fand nun ihre Fortsetzung in der Darstellung des Kernstückes der altiranischen Religion, des Zarathuſtrismus durch den selben Autor in: *Christus und die Religionen der Erde*. Wien 1951, Bd. 2, S. 607 ff.) Das von F. König dabei entworfene Bild wird im hier vorliegenden Aufsatz in den Rahmen der Gesamtentwicklung gerückt.

seiten eines Turers in einem Tempel in Balch, also in Baktrien, herbeigeführt worden sein soll, trägt kaum etwas bei zur inneren Vollendung seines historischen Porträts.

Soviel an diesem Persönlichkeitsbild noch umstritten ist, die wesentliche Kluft des historischen Zarathuſtra gegenüber dem von Nietzsche zum Namensträger seines dionysischen Lebensevangeliums erhobenen Geisteshelden gleichen Namens steht außer Zweifel. Der altiranische Heilige hat, ein Verfechter positivsten Ethos, nichts gemeinsam mit dem heroischen Nihilismus des kulturkritischen Einsamen an den Gestaden des Mittelmeeres und an der Schweizer Perlenkette von Seen zwischen firmbedeckten Dreitausendern. Das Leben mit dem Adler und insbesondere mit der Schlange war ihm ebenso fremd wie die Lehre von der ewigen Wiederkehr. In diesem Punkte ist der Abgrund besonders kraß, denn der geschichtliche Zarathuſtra vertrat das genaue Gegenteil, die endgültige Verklärung (*akereti*, später *frašo kereti*). Das hindert freilich nicht, daß doch auch wieder ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden im Grunde genommen so antinomischen Gestalten besteht. Hat doch Nietzsche schon die Spiegelsche Übersetzung der Gatha's gekannt und benützt (vgl. Wesendonck, Preuß. Jb. 233, 1927, S. 56 ff.). Ein gemeinsames Band besteht in der fanatischen Wahrheitsliebe¹⁴, in der Forderung nach Gesundheit, in der Kulturgerichtetheit und damit betonten Diesseitsnote der Frömmigkeit des echten Zarathuſtra. Ja, sogar das Motiv seines Lachens, hat, wie wir durch Augustin wissen, einen Anhaltspunkt in der frühen Überlieferung über den Perserpropheten; man sagte ihm ein Lachen schon bei seiner Geburt, wohl wegen seines tiefen Optimismus, nach.

An der kritischen Schneide der Problematik zwischen den vor- und nachzarathuſtrischen Verhältnissen und damit der Mitte, in der Zarathuſtra innerhalb der iranischen Gesamtentwicklung steht, liegt jenes wichtige Merkmal seiner Lehre, das er in dem Worte *Chšathra*, d. h. „Reich“, „das wünschenswerte Reich, das Ahura Mazda geben wird“, zusammenfaßt. Gelehrte wie J. W. Hauer meinen sogar in diesem Punkte eine Rückverbindung zu altari-

¹⁴ Ein Vergleich mit dem Artikel von Thurnwald R. „Die Lüge bei den Naturvölkern“ in: Die Lüge (hrsg. v. Lipmann und Plaut, Leipzig 1927, S. 396 ff.) eröffnet zunächst nur, was die Handhabung der Lüge gegen Geister betrifft, lehrreiche Ausblicke auf das Gegensätzliche im Iranischen; würde aber genauer das Wesen der Wildbeuter in diesem Punkte gegenüber höheren Naturvölkern abgegrenzt, so ergäbe sich wohl auch Aufschlußreiches nach der Seite der Übereinstimmung.

schem Wesen und Zustand erkennen zu dürfen, als hätten die Urarier um den Kaspisee herum bereits ein frühes Reich gebildet und seien aus diesem allmählich nach Indien (vielleicht über eine Zwischenbildung im Mitannireich) und nach Iran durch weiß Gott welche Ursachen abgedrängt worden. Die Annahme eines solchen urarischen oder gar urindogermanischen Yimareiches um den Kaspisee erweist sich nun allerdings im Lichte neuester russischer Ausgrabungen um den Kaspisee (siehe Jettmar, K., in: Archiv f. Völkerkunde III, Wien 1948, S. 13 ff.) als reine Unmöglichkeit, denn zu Beginn des 3. Jahrtausends befand sich die Bevölkerung jener Gegend noch im Stadium einer primitiven Fischer- und Jägerkultur; die ostkaspische Kultur aber (Heine-Geldern R. in: Paideuma 4, 1950, Kt. S. 53), ist herrschaftlich undurchsichtig¹⁵. Da andererseits die Bildung des medischen Reiches und dann des persischen, rasch nach dem Westen weltreichlich ausholenden Großstaates nach den neuesten Erkenntnissen noch vor Zarathuſtra eingesetzt hat, ohne daß bis Darius irgendein Anzeichen für eine zarathuſtrische Ideologie dieser Reichsbildungen spürbar wäre, und auch der Osten und Nordosten Irans schon seit Kyros dem persischen Großreich einverleibt war, bedarf es zum mindesten jener ohnedies höchst luftigen Annahme gar nicht, um den Reichsgedanken Zarathuſtras, d. i. an ein Reich Gottes, nämlich des Gottes Ahura Mazda, an eine geschichtliche Vorentwicklung anzuschließen. Daß der Prophet die Gründung des Kyros und die Erweiterung durch Kambyzes für diesem Reichsideal entsprechend gehalten haben müsse, folgt daraus keineswegs mit Notwendigkeit. Seit wir aber wissen, daß schon die älteren Achamaniden Magier, d. h. Angehörige des ursprünglichen Seherstammes der Meder, die in Raga ihr Zentrum hatten, zu Erziehern ihrer Prinzen auswählten, ist es nicht mehr von der Hand zu weisen, daß auch sonst seherisch erfüllte Menschen, gleichviel ob mit dem Magiern in Verbindung oder nicht, sich über das Reich und seine innere Grundlage religiöse Gedanken machten.

In einer dem zarathuſtrischen Ethos konformen Variante begegnen wir einer derartigen Ideologie gewissermaßen als Kern der Königsreligion am Hofe selbst, in den Inschriften Darius I und Xerxes I. Insbesondere die des Xerxes hat, erst um 1936 näher bekannt ge-

¹⁵ Die nun zum geringsten Teil schon ausgegrabenen Hügel von Shah Tepe südlich des Kaspisees erweisen sich, soweit sie bereits bekannt wurden, jedenfalls stark kulturell nach dem Vorderen Orient verbunden (Jettmar K., l. c.) und im besten Fall sind sie erst von einem späteren Zeitpunkt an indogermanisch. Eine höhere Herrschaftsform ist auch aus ihnen nicht zu erschließen.

worden, durch ihre programmatische Verbindung des *Rtag*glaubens mit Ahura Mazda und durch ihre Gegenstellung zu den *Daevas* die Forscher überrascht und tief beeindruckt. Schwierigkeiten macht bei beiden Königen die zarathuſtrafremde Bezeichnung des Ahura Mazda als *baga*, die auf medische Redeweise hindeutet, wie ja auch der diese Bezeichnung enthaltende Landschaftsname *Bagistan* auf die Meder zurückweist. Die Meinung mancher Gelehrter, daß diese Koppelung *baga* und Ahura Mazda selbst insofern spezifisch medisch sei, als ob Ahura Mazda eben ursprünglich das Hauptnumen der Meder und damit auch ihres Teilstammes, der Magier, gewesen wäre, hat dadurch eine wesentliche Stütze verloren, daß der bedeutende Orientalist A. Ungnad (OLZ [46] 1943 S. 193 ff.) die in assyrischen Inschriften vorkommende Benennung eines medischen Numens als *Assara Masaš* in ihrer gänzlichen Unbezogenheit auf Ahura Mazda erwiesen hat. Ein weiterer Unterschied zwischen der Königsreligion und dem Zarathuſtraglauben besteht in der Verehrung auch von *vithia бага*, wahrscheinlich Ahnengeistern der Herrscherfamilie, denen Feuerheiligtümer, ähnlich jenem vor den Felsengräbern Nask i Rustem südlich von Persepolis, errichtet wurden. Diese sind wohl identisch mit den *ayadana*, die der von Darius besiegte Rebell Gomata zerstört hatte, die vom König aber neu errichtet wurden. Es machte Schwierigkeiten, sich recht vorzustellen, wieso diese Zerstörung von einem *Maguš*, als welcher Gomata bezeichnet wird, ausgegangen sein kann, wenn inzwischen am Königshofe selbst, wenigstens in Darius, der Zarathuſtrismus schon Fuß gefaßt hatte. So versuchte man dieses Wort *Maguš* vom Namen der Magier zu trennen. Brandenstein deutete es auf Grund von gr. μαγεύς, d. i. der Teigmacher, als Titel für einen Hofbeamten nach Art des Mundbäckers¹⁶. Gomata wäre dann überhaupt kein *magavan* und kein Magier¹⁷ gewesen (ZDMG 92, S. 681).

Zarathuſtra war der Kult von Königsahnen ebenso fremd, wie sich auch sonst kein Kult von Ahnengeistern (*Fravartis*¹⁸) in den Gathas erwähnt findet. Allerdings besteht auch kein Anhaltspunkt dafür,

¹⁶ Brandenstein W. stützt dabei eine Ansicht von F. W. König (ZDMG 92, S. 681) die aber von Hinz W., ZDMG 98, S. 171) abgelehnt wird.

¹⁷ Nach Benveniste E. (Les Mages dans l'Anc. Iran, Paris 1938) haben die Magier nichts zu tun mit den *magavar* und Scheftelowitz I. dachte (ARW 17, S. 241) an einen assyrischen Ursprung der Bezeichnung Magier.

¹⁸ Die Form *fravarti* ist gegenüber der jüngeren, im Awesta gebräuchlichen, nämlich *fravaši*, wenigstens durch Eigennamen schon für eine frühere Zeit belegt.

daß er sie zu den *Daevas* gerechnet und direkt bekämpft hätte. Dasselbe dürfte auch vom Gott Mithra gelten, der neben den *Fravartis* bei den nordiranischen, von Zarathuštra missionierten Stämmen in höchstem Ansehen stand. Nun kommt aber gerade dieser Gott und die *Fravarti* (Schutzgeist) des Flusses Raha, d. h. des Jaxartes, seit Artaxerxes II in Iran immer stärker in den Vordergrund, und zwar vor allem am Königshofe, letztere jetzt unter dem Namen *Anahita*, d. h. die (vom Devenschmutz) „Unbefleckte“, ihre hochgöttlichen Züge erhielt sie aber wohl nur durch eine Verschmelzung mit der babylonischen Großgöttin Ištar, weniger mit einer nicht näher faßbaren elamischen Nahunte oder gar Nahiti (hierüber J. Langdon JRAS 1924, S. 65) und sicher nicht mit der erwähnten Totengöttin Kiriša. Mit anderen Worten, im jüngeren Achamanidentum kam es zu einer Mischung zwischen dem Zarathuštrismus und älteren, nichtdevaisch empfundenen Volksgöttern und sogar mit ausländischem Götterwesen. Der Niederschlag dieses Prozesses findet sich in den Jašt's, die viele ältere Züge dieser Gottheiten und der *Fravartis* enthalten und insofern wie eine Mythenbrekzie anmuten, mitten im immer mehr mythenarm werdenden Iran.

Dieser Synkretismus steigert sich noch in der hellenistischen Aera, wo das aus dem Partherstamm, einem im dritten Jahrhundert v. Ch. in Iran eingedrungenen sakischen Element, hervorgegangene Aršakidengeschlecht die jüngste Entwicklung fortführte.

Mit den Sassaniden, einer von einem Anahitapriester Südpersiens abstammenden Dynastie, setzt dann die letzte Phase ein, in der man möglichst zur vorhellenistischen Grundlage zurückkehrte, den Kanon der heiligen Schriften sammelte und das Königtum nicht nur national erneuerte, sondern religiös noch weiter aufhöhte. Doch ist diese Schlußperiode sonst unverkennbar durch eine mehrfache Verschlechterung des Zarathuštrismus gekennzeichnet, die wohl auf den nun erst recht klar zutage tretenden uns ansteigenden Einfluß der Magier zurückgeht. Zu diesen Schädigungen der Urlehre des Meisters gehört wohl auch die ebenfalls erst durch die sie in diese Religion hineingebrachte Sitte, die Leichen den Vögeln zum Fraße vorzuwerfen, damit Erde und Feuer nicht durch die Kadaver verunreinigt werden. Nach Herodot waren es die Magier, die von altersher diese in den Gathas noch nicht erwähnte Bestattungsweise pflegten. Der Name für die Leichentürme, in denen man die Aussetzung zum Zweck der raschen Skelettierung der Leiber heute noch vornimmt, *Daxma*, bedeutet etymologisch den

Scheiterhaufen, was darauf hindeutet, daß die Form des Scheiterhausens in ein Gerüst zur Leichenaussetzung umgewandelt wurde. Die Verdrängung von früherem Leichenbrand beim Fortschritt der zarathuätrischen Mission ist in mehreren Gegenden Irans bezeugt. Wenn wir uns nun aber von diesem mehr neutralen Umschwung im Zarathuätrismus durch das Hineinwachsen der Magier in diesen den herabziehenden Einflüssen des Magiertums zuwenden, so machen sich solche in den drei folgenden Erscheinungen bemerkbar:

1. Dadurch, daß nun nicht mehr die alten Lichtgötter, sondern vor allem die ruhelosen Scharen der Gespenster den verteuflten Deven gleichgesetzt werden und außerdem auch die sichtbare Schöpfung in einen ahurischen (vom guten Gotte bewirkten) und in einen devaischen (vom bösen Geist bewirkten) Teil ideologisch zerlegt wird, bricht nun das in die persische Religion ein, was man heute so gerne mit dem Ausdruck Dämonisierung¹⁹ mit Recht brandmarkt. Das literarische Produkt dieser Depravation ist der *Vendidad*, das „gegen die Deven gegebene Gesetz“, in dem man angeleitet wird, wie die dämonische Welt mitsamt den devaischen Wesen der sichtbaren Welt, wie insbesondere Schlangen und Fliegen, bekämpft und wie die von ihnen ausgehende Verunreinigung der Menschen und der Erde behoben werden kann.

2. Während früher nur der Gute und der Böse Geist (*Vohu manah* und *Ako manah*, später *angra manyu* und zuletzt *ahriman*) sich gleichwertig als die „feindlichen Zwillinge“, etwa ähnlich wie Schlaf und Tod, gegenüberstanden, Ahura Mazda selbst aber noch erhaben über dem Kampf der beiden thronend gedacht war, war inzwischen der obere Weltenherr selbst in die Partnerschaft zu Ahriman herabgezogen worden. Nun aber macht sich unter den Magiern wieder ein Streben nach Überkuppelung der Gegensätze bemerkbar und sie bedienen sich hierzu eines alten, schon im Aufbau des mazdayasnischen Festkalenders vom Jahre 485 vor Chr. spürbaren Begriffes *Zrvan* (Aussprache *Zruvan*, gemäß H. H. Schaefer, in: ZDMG 1941, S. 268), der soviel wie Zeit bedeutet. Hatte man diesen Zeitgott, entsprechend dem Saturn bei den Griechen und dem Kala bei den Indern, schon in der hellenistischen Ära als schreckhaft empfunden und ihn mit einem Löwenkopf und mit einer Schlange um den Hals dargestellt (E. Swo-

¹⁹ Christensen A., Essai sur la démonologie iranienne. Danske Akad. København 17, 1, 1941.

b o d a²⁰), so trat er jetzt in die Rolle des höchsten Einheitsprinzipes ein, doch nicht so sehr als waltender Weltgott, sondern als personifiziertes Schicksal und wie überall, wo ähnliches geschah, war der Sieg einse solchen Gottes auch hier mit dem Verlust an Geborgenheitsgefühl im Göttlichen und damit an edelreligiöser Substanz verbunden.

Hatte sich der iranische Himmel auf diese Weise grimmig verdüstert, so geriet die mazdayasnishe Gemeinschaft, die den Namen zarathuſtrisch, trotz ihres weiter anhaltenden Bekenntnisses zu Ahura Mazda und seinem Propheten, kaum mehr verdiente, in die unterdrückerischen Methoden einer inquisitorischen und gewalttätigen Staatskirche hinein. Der König thronte, obwohl auch jetzt nicht Gott gleichgestellt, von nun an nur mehr hinter einem Vorhang und außerdem mußte einer, der sich ihm zur Audienz nahte, genau so wie beim Feuerkult ein Tuch vor dem Munde halten, um die Luft des Herrschers nicht durch seinen Atem zu verunreinigen. Der Fluch der freien Welt lastet auf diesem Zeitalter, das zuerst auf einer prophetischen Glaubensgrundlage, das später in den Islam übernommene und auch im hochmittelalterlichen Christentum aus andersartigen, römischen, Wurzeln herausgebildete Institut der iuridischen Gesinnungsverfolgung großgezüchtet hat.

Für alle drei Verfallsformen das unleugbare Hervortreten der Magier in diesem unrühmlichen Ausklang des Mazdahismus verantwortlich zu machen, scheint vielleicht voreilig, erweist sich aber doch als berechtigt. Nur haben wir jetzt der früher schon herandrängenden Frage schärfer ins Auge zu sehen, was denn die Magier, im Grunde genommen, waren und wie solch verderbliche Wirkungen gerade von ihnen ausgehen konnten, wo doch immerhin einiges dafür spricht, daß Zarathuſtra, wenn er schon nicht zu ihnen gehörte, doch von ihnen Anregungen übernommen haben könnte, und daß doch sie selber schon früh sich an seiner Lehre entzündet haben und am Ende doch sogar schon am Achamanidenhofe früh seine heftigsten Eiferer gewesen sein könnten. In dieses ärgste Dunkel der iranischen Religionsgeschichte ein wenig neues Licht gebracht zu haben, ist das Verdienst des Jesuitenpaters M e s s i n a, der beim berühmten Iranisten M a r k w a r t in Berlin seine

²⁰ Der Artikel dieses Althistorikers „Die Schlange im Mithraskult“ (Öst. Jb. 1936) ist hier zu nennen, weil der Zrvankult mit dem Mithraskult verschmolzen ist und infolgedessen zwei verschiedene Funktionen der Schlange im Mithraskult erkennbar werden. Zu H. H. S c h a e d e r's Aufsatz „Der iranische Zeitgott und sein Mythos“ (ZDMG 1941) vgl. R e u t e r H., Die Zeit. E. religionsgesch. Untersuchung (o. O. 1941).

Dissertation über die Stellung der Magier im Zarathustrismus (1931) ausgearbeitet hat. Er bringt Beweise dafür, daß die Magier allgemein als solche berühmt waren, die durch Lieder zaubern, und ein Teil von ihnen ist schon früh mit den sterndeutenden Chaldäern (Monographie von Lenormant 1925) und durch sie auch mit den ägyptischen Zauberern in Verbindung getreten. In der nachalexandrinischen Zeit wurden dann die „hellenisierten“ Magier (Cumont 1936) für einen Mittelpunkt der damals immer mehr in den Vordergrund drängenden zwangvollen Bewältigung des Übernatürlichen gehalten, d. i. für jener Methode, die nach ihnen den Namen Magie (Closs al., Lexikon f. Theol. VI, 781 ff.) trägt. Messina hat jedoch der Meinung Stoff zugeführt, daß die ursprünglichen Magier, d. i. jene, die zuerst als ein Stamm der Meder aufscheinen, ein ambivalentes, zwischen Zauber und Ehrfurchtshaltung, d. i. echter Religion schwebendes Wesen gezeigt hätten und daß daher ein Mann wie Zarathuštra die ihm gewordene Erkenntnis schon als *maga*, d. h. als Gabe im Sinne der von den Magiern in der Ekstase empfangenen Eingebungen deuten und dementsprechend seine Gesinnungsgenossen auch als *magavan* werten konnte, während umgekehrt die geistig weniger von Mesopotamien beeinflusste Schicht der Magier verhältnismäßig rasch zu seiner Lehre Zugang gewinnen und in seiner Religion so auch allmählich zur Führung gelangen konnte. Dem würde nicht notwendig widersprechen, daß im typischen Buch der zarathuštrisch gewordenen Magier, im *Vendidat*, das Magiergebiet um Raga als letztes von allen persischen Ländern genannt und so als das der zarathuštrischen Religion zuletzt gewonnene und in ihr zur Geltung gelangte hingestellt wird.

Wenn nun aber das Emporkommen der Magier im Zarathuštismus zur Hauptursache der früher genannten dreifachen Depravation der Urlehre wurde, so liegt darin eine um so größere Tragik, je weniger die Magier ursprünglich nur Zauberer waren und je mehr dann trotzdem unter den in die zarathuštrische Gemeinschaft eingegangenen Magiern das Zauberwesen überhandnahm. Die größte Verkehrung lag wohl im dritten Punkt, in der Einengung und Verhärtung zu einer totalitären Volksreligiösität, die sich im Zarathuštrotema in Raga eine Organisationsspitze politischer Sakralität geschaffen hat. An sich war die Urlehre des Propheten durchaus auch zu anderen Völkern hin geöffnet, wie denn Zarathuštra selbst zu einem, wenn auch verwandten, Fremdvolk als Missionär gegangen war. Man ist aber auch in späterer Zeit im

Mazdahismus nie zu einer ähnlichen religiösen Vorbetonung des Iranischen gekommen wie der Islam zu einer solchen der arabischen umma. Und nachdem die Scheidung der Welt in eine ahurische und devische Schöpfung dogmatisch durchgeführt war, verteilte man keineswegs die Menschen auf diese beiden Gruppen, sie blieben vielmehr alle, einschließlich der Affen, als der zehnten und niedersten Spezies der Menschen (Bundahisn, c. 14) als Nachkommen Gayomards, des Urmenschen, auf seiten der Welt Ahura Mazdas. Auch das undefinierbare, aber doch deutlich gegebene Fluidum von Reichgottesgläubigkeit, das sich früh von Iran aus nach dem Westen verbreitet und dort die augustinische und mittelalterliche Stimmung mit anregt²¹, gehört zum weltreligiösen Ansatz im Zarathustrismus. Nur fehlte ihm das Moment des Erlösungsgedankens, denn der *Hadoxt Nask*, in dem Reitzenstein es gefunden hat, ist nicht als so alt zu erweisen, daß man von ihm aus ein iranisches Erlösungsmysterium, d. h. eine in Iran selbst original entwickelte und die westlichen Länder erst dazu anregende Erlösungsgläubigkeit mit Sicherheit nachweisen könnte.

Zu Formen mit wesentlichem Einschlag von Erlösungsfrömmigkeit kommt es nur im mesopotamischen Randgebiet Persiens während der Hochblüte des Hellenismus, allerdings unter stärkster Mit- und Nachwirkung typisch iranischer Religionselemente in zwei Fällen: Zunächst durch das Hineinwachsen Mithras in den Kreis der Myterienreligionen, das ungefähr im ersten Jahrhundert n. Chr. irgendwo in Vorderasien erfolgte und im 3. Jahrhundert n. Chr. an den Militärgrenzen des römischen Reiches seinen Höhepunkt erreichte. Die Gestalt des Gottes als solche, ihr kämpferisches Ethos und die mystische Rolle der Stiertötung stammen aus dem iranischen Ausgangszentrum. Neu war daran vielleicht weniger die Verbindung Mithras mit der Stiertötung (Cf. Lommel, *Paideuma* III), um so mehr aber der Wandel von der Bedeutung der Stiertötung als Schöpfungsmysterium in eine erlösende Funktion.

²¹ Dies gilt jedoch nur im Sinne der vorsichtigen Formulierung von A. Carnoy (*L'idée du „Royaume de dieu“ dans Iran. Le Muséon 1920, S. 99 ff.*), der nur von einer „stimulation“ spricht, die von Iran auf das Judentum ausgegangen sei, nicht aber von der Übernahme einer iranischen Vorstellung durch das Judentum. Das Spezielle am christlichen Neuerlebnis (Prümm K. 1939) auch in diesem Punkte wird davon nicht betroffen und auch nicht von der unleugbaren Tatsache, daß noch nachher, trotz des Widerstandes, den Alexander d. Große fand, als er den spätpersischen Königs kult auch von den Griechen für sich forderte (Schacherneyr F., *Alexander d. Große. Graz 1949, S. 245 ff.*), mit dem Hellenismus sicher eine Welle östlichen Reichsdenkens nach dem Westen kam.

Aber die Anknüpfung erfolgte hier in allen Punkten mehr an die arische Volksreligion als an den Urzarathuſtrismus, innerhalb welchem das Wort Mithras nur einmal anklingt (Yasna 46, 5), und zwar in der Bedeutung der religiösen Gemeinschaftsbindung, auf die Zarathuſtra in seiner Weise gewiß nicht geringeren Wert legte als der mysterienhafte Mithraskult mit seinen Rückgriff auf den Begriff eines Vertragsgottes. Trotz des neu dazu erworbenen Erlösungsmotivs und der weit größeren Werbekraft im Ausland waren aber die Mithrasmysterien innerlich doch noch weiter entfernt vom Wesen einer Weltreligion als die Lehre der Gathas, denn sie waren zu sehr auf die seelische Lage der Beamten und der soldatischen Schützer des Staates abgezielt und zu wenig auf die existentielle Not des Menschen überhaupt.

Die zweite weltreligionsartige Bildung mit wesentlichen Wurzeln im Iranischen erklomm innerhalb der theosophischen Gnosis den obersten Platz. Der Manichäismus verdient wegen der überragenden Größe seiner Konstruktion und seines Erfolges in Ost-West, sowie in Anbetracht der tausend Jahre seines Bestandes, die er erreichte, diese Zuweisung an den höchsten Rang innerhalb der spätantiken Gnosis. In seinen Werbemethoden und im sozialen Aufbau ähnelt dieses System zwar noch mehr den Weltreligionen als der Mithraskult, aber sein inneres Wesen ist nicht Gehorsam gegen einen kundgewordenen Willen, sondern konstruktive Eigen-erkenntnis, wie sehr diese auch selber wieder als „Offenbarung“ und deren Aufleuchten als Anruf empfunden wurde. Der Stifter Mani, der in der Mitte des 3. Jahrhunderts mit seiner Lehre zuerst im persifzierten Babylonien hervortrat, stammte aus königlichem Parthergeschlecht und er wandte sich gegen die zrvanistische Abschwächung des strengen Dualismus. Durch seinen Vater, der mit Taufgnostikern des Mündungsgebietes im Zweiströmeland Gesinnungsgemeinschaft hatte, scheint er Berührung mit den Gnostikern gewonnen zu haben, ohne sich aber gerade den Taufriten zuzuwenden. Hatte schon früher, wie neuestens Brandenstein (Fontes Ambrosiani 27, 1951, S. 84 ff.) zu erhärten vermochte, die im Kreis der Zarathuſtrier aufgekommene Lehre, daß die Schöpfung zuerst durch 3000 Jahre rein geistig war²², auf Plato²³ gewirkt,

²² Die klassische Stelle des Großen Bundahišn 64, 16—18 findet sich im Urtext bei Nyberg H. S., Pehleviwörterbuch 1931 s. v. *menokik*, d. h. geistig, S. 150.

²³ Reitzenstein R., denkt (Plato und Zarathuſtra. Vorträge der Bibl. Warburg 1925/26) an Eudoxus von Knidos als Vermittler.

so wurde andererseits die platonische Leibabwertung der Gnosis²⁴ Manis am leichtesten zum Anlaß, die Erlösung als eine Befreiung von Lichtkeimen aus der Materie, die Zeugung aber als einen umgekehrten Vorgang aufzufassen. Zarathuſtra als Schöpfer des Hochgedankens, daß die menschliche Ehe ein Abbild des fruchtbaren Zusammenwirkens übernatürlicher Numina, wie Vohumanah und Armati, sei (siehe die Interpretation von Nyberg, S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, S. 151 f. zur letzten Gatha, Yasna 53), und als leidenschaftlicher „Heiler des Lebens“ hat zu dieser Grundeinstellung jedenfalls am wenigsten Pate gestanden. Sie entbehrt auch seines eminent kulturhaften Frömmigkeitsnomos. Das erweist sich auch an der historischen Wirklichkeit des Manichäismus. Denn dieser vermochte, obwohl sein Stifter unter den großen Verkündern über die jenseitige Welt der einzige war, der selbst sich als Künstler, und zwar als Miniaturenmalers betätigte, und obwohl auch sein System eine merkliche ästhetisierende Note an sich trägt, kein den kulturellen Prägungen der Weltreligionen auch nur einigermaßen gleichwertiges, in sich geschlossenes kulturelles Stilbild zu schaffen. Das besagt aber nicht, daß keinerlei kulturhafte Anregungen von dieser Lehre hätten ausstrahlen können. Ein Nachwirken des Manichäismus in der Parzivalsage nahm mit guten Gründen F. R. Schröder (1928) an; zum mindesten stammt das Motiv „Erlösung dem Erlöser“ der hochgnostischen Denkweise. Dem vom Grazer Gelehrten F. Suhtschek nach 1930 in Vorträgen und Aufsätzen unternommenen Versuch, den Ursprung des Parzivalstoffes noch in die sassanidische Ära zurückzuverlegen und ihn als einen Kampf der Ritter von Kuh i Chwadscha am Hamunsee²⁵ mit der buddhistischen Mönchsburg von Kapiſa nördlich des Kabul zu verstehen, begegnete H. Reichelt (WZKM 1933, S. 37 ff.) mit dem Einwand, daß die Wortgleichungen der Orts- und Sachnamen philologisch unmöglich seien, und daß die mit jenen Stätten verbundenen Helden Rustem und Faridun mit dem Wesen Parzivals nichts zu tun

²⁴ Über die tiefe Bestimmtheit der Gnosis im allgemeinen, nicht bloß des Manichäismus, aus einem iranischen Hintergrund siehe Widengren G., in: *Zt. f. Religions- u. Geistesgeschichte*. Leiden-Heidelberg 4, 1952, S. 2 ff.

²⁵ Ringbom L. J. (Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter, Stockholm 1950) hält das westiranische Siz (Aserbeidschan) mit seinem Kuppelbau und der kosmischen Bedeutung auch der Perle (als eines Symbols des Welt-samenkorns) für das Urbild der Gralsburg. Über Konvergenz der Quellen und über ethnologische Wurzeln der Gralsage handeln H. Closs und R. Nelli in: *Lumière du Graal*, Paris 1951, S. 50 ff. u. S. 13 ff.

hätten. Noch wichtiger scheint mir aber, daß der Geist der Parzivalsage, sowie er sich hinter der christlichen Umdeutung erschließen läßt, genau so wenig dem klassisch iranischen Frömmigkeitstyp entspricht wie der Manichäismus selber.

Nimmt der Mithraskult noch ausgiebig am kulturpositiven Kern der altpersischen Religiosität teil, weil er sich von der Entartung anderer Mysterienreligionen fernhielt und den Ordnungsmächten eine Stütze war, so verfiel der Manichäismus mit seiner Preisgabe der geistleiblichen Mitte des Menschentums der Unfruchtbarkeit, der Perversion des Religiösen. Doch blieb auch ihm unter allen gnostischen Systemen am deutlichsten das große Doppelsiegel des besten Kernes der altiranischen Religionsentwicklung noch aufgeprägt²⁶: das Bewußtsein unausweichlicher Entscheidung zwischen Gut und Böse und der Glaube an den endgültigen Sieg des Guten. In unseren Tagen, da das Abendland an der nötigen Selbsterneuerung und an seiner Mission für die Welt so von Grund auf gehemmt ist durch Pessimismus und durch die Ansicht, daß im gesellschaftlichen Leben Gut und Böse überall nur in Vermischtheit begegnen, gewinnt die Erinnerung an jene Form des Heidentums erhöhte Bedeutung, das den Menschen wie kein anderes auf die Seite des Lichtes und in den Dienst des Guten gerufen hat. Daß es in Sackgassen ausmündete, als das Christentum seinen Kerngedanken schon auf einer höheren religiösen Ebene zur Geltung brachte, ist das allgemeine Schicksal dessen, was nur gewisse Teilstücke einer ganzheitlichen Größe, in diesem Falle der Religion, einseitig entfaltet und dabei letzten Endes entweder der Übersteigerung oder der Enge des eigenen Wesens verfällt und dadurch im Konkurrenzkampf der Weltanschauungen unterliegt.

²⁶ Übereinstimmung in der Lehre von den 5 Lichtelementen weist nach Reitzenstein R., Mani und Zarathustra (NGGW 1923, S. 249 ff.).