

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Probleme iranischer Literatur und Religion unter den Achämeniden”
by Manfred Hutter

was originally published in

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft volume 127, issue 4, 2015, pp.
547–564.

URL: <https://doi.org/10.1515/zaw-2015-0034>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Manfred Hutter*

Probleme iranischer Literatur und Religion unter den Achämeniden

DOI 10.1515/zaw-2015-0034

Den Raum iranischer und nicht-iranischer Völker des Achämenidenreiches umschreibt Dareios I. (522–486) in seiner dreisprachigen Inschrift auf dem Felsen über dem heutigen Ort Bisutün in programmatischer Weise:

Es kündigt Dareios, der König: Dies (sind) die Länder, die mir zuteil wurden; nach dem Willen Ahuramazdās war ich ihr König: Persien, Elam, Babylonien, Assyrien, Arabien, Ägypten, (die Völker) die am Meer (wohnen), Lydien, Ionien, Medien, Armenien, Kappadokien, Parthien, Drangiana, Areia, Chorasmien, Baktrien, Sogdien, Gandhāra, Sakien, Sattagydien, Arachosien, Mekrān, im ganzen 23 Länder.¹

Nach dem so genannten Babylonischen Exil war das Gebiet des heutigen Israel als Provinz Jehud Teil dieses Reiches. Dadurch geriet die »Welt der Bibel« in den persischen Kultur- und Verwaltungsbereich, der Spuren hinterlassen hat. Es ist nicht Ziel dieses Beitrags, iranische Einflüsse auf die Bibel zu diskutieren, sondern ich möchte drei Themen zum Forschungsstand der iranischen Religionsgeschichte besprechen, die bei Fragen nach möglichen Einflüssen berücksichtigt werden müssten. Dabei handelt es sich um die mündliche Überlieferung des Avesta und die Konsequenzen für ein Verständnis des Avesta als »Heiliger Schrift«, um den Fragenkomplex bzgl. des »historischen« Zarathustra und der Entstehung des Zoroastrismus bzw. der mazdayasnischen Religion sowie um das Verhältnis von »iranischen« und »elamischen« religiösen Traditionen im Kerngebiet der Achämeniden.

¹ Rüdiger Schmitt, *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden* (Wiesbaden: Reichert, 2009), 38f., § 5f.

Anmerkung: Vortrag auf der Tagung »Die Hebräische Bibel und die Perser – Literaturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Rolle der Perser in den Schriften Israels und des antiken Judentums« der Fachgruppe Altes Testament der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 14.–17. 05. 2015 in Eisenach.

*Kontakt: **Manfred Hutter**, Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Adenauerallee 4–6, D-53113 Bonn, mhutter@uni-bonn.de

1 Die Bedeutung der Oralität für die avestische Überlieferung

1.1 Die Problematik der Verschriftlichung des Avesta

Aufgrund der Vorstellung von kanonischen »Heiligen Schriften« ist die Religionswissenschaft und Iranistik lange davon ausgegangen, dass im so genannten Avesta die »Heilige Schrift« als normative Quelle des Zoroastrismus vorliegt. Diese Vorstellung vermittelt noch in jüngerer Zeit Heidemarie Koch mit ihrer Deutung der möglichen Funktion des so genannten Zendān-e Soleimān in Pasargadai, der Hauptstadt von Kyros, und der Ka^cbe-ye Zardošt, in der Nähe von Persepolis:

Es wäre also denkbar, dass man in den beiden turmartigen Gebäuden eine frühe Niederschrift des Avesta aufbewahrt hätte, zunächst in Pasargadai und dann, nachdem unter Dareios die Hauptstadt nach Persepolis verlegt worden war, in dem dorthin kopierten Gebäude bei den Grablegen der Achämeniden-Könige. Um diese wertvolle Schrift sicher zu verwahren, wäre der hochliegende Bau ... gut geeignet.²

Diese Annahme weist einige nicht unerhebliche Probleme auf. Die Funktion der beiden Bauwerke ist keineswegs gesichert, wobei der Erhaltungszustand des Zendān-e Soleimān keine sichere Interpretation erlaubt, außer dass der Bau wohl der so genannten Ka^cbe-ye Zardošt ähnlich gewesen sein wird.³ Gravierender gegen die Interpretation sprechen aber ideologische und schriftgeschichtliche Gründe. Die Achämeniden-Dynastie weist zwei Stränge auf, nämlich die Linie des Kyros von Anšan, dem Großvater von Kyros dem Großen, der Pasargadai als Hauptstadt wählte, und die konkurrierende Linie des Dareios in Persepolis. Da Kyros Arsames, den Großvater von Dareios, entmachtet hatte, hat sich Dareios mit seiner Machtübernahme völlig von Kyros distanziert. Die altpersischen Inschriften des Dareios erwähnen Kyros an keiner Stelle, d. h. es ist eine versuchte *damnatio memoriae* durch Totschweigen; diesen totalen Bruch mit der Linie des Kyros markiert Dareios auch durch die Gründung seiner Hauptstadt Persepolis aus dem Nichts, um eine Abgrenzung gegenüber Pasargadai (und dem noch älteren

2 Heidemarie Koch, »Iran,« in *Religionen des Alten Orients. Hethiter und Iran*, Volkert Haas und Heidemarie Koch, Grundrisse zum Alten Testament 1,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011): 17–144, hier 86.

3 Vgl. Klaus Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 31 (Berlin: De Gruyter, 1971), 186–199; 204–208. Leo Trümpelmann, *Zwischen Persepolis und Firuzabad. Gräber, Paläste und Felsreliefs im alten Persien*, Zaberns Bildbände zur Archäologie 1 (Mainz: Zabern, 1992), 31 f.

Zentrum Anšan) zu ziehen.⁴ Eine »Kopie« des Zendān-e Soleimān in der Ka^cbe-ye Zardošt im Umfeld der neuen Hauptstadt Persepolis als »Aufbewahrungsort« eines schriftlichen Avesta wäre jedoch dem vollkommen konträr, da dadurch die »Kontinuität« zu und nicht der Bruch mit Kyros kaum wirkmächtiger hätte ausgedrückt werden können.

Gegen die Existenz des schriftlichen Avesta im Zendān oder in der Ka^cbe spricht aber auch die Schriftgeschichte. Dareios rühmt sich in seiner umfangreichen dreisprachigen Bisutūn-Inschrift, dass er als Erster auf »Iranisch« hat schreiben lassen – eben diese Prunkinschrift auf der Felswand. Dabei ist sich die Forschung einig, dass die elamische Version die älteste Version dieser Inschrift ist, sodass Dareios' Behauptung der »Schrifterfindung«⁵ für die altpersische Version glaubwürdig ist. Dies heißt aber zugleich, dass wir keine Zeugnisse hinsichtlich der Verschriftlichung von iranischen Sprachen – und dazu gehören die Sprachen des Avesta – vor dem Altpersischen (und damit zur Zeit des Dareios) haben. Wenn Koch zur Stützung ihrer Annahme darauf verweist,⁶ dass die theologisch-mittelpersische Tradition der Zoroastrier die Zerstörung von frühen Niederschriften des Avesta durch Alexander den Großen (bzw. den »Verfluchten«, *gizistag*, der mittelpersischen Überlieferung) überliefert und auch der römische Schriftsteller Plinius die Existenz einer Bibliothek heiliger Bücher der Zoroastrier in Alexandrien um 200 v. Chr. erwähnt, so bleibt wohl die Intention solcher Zeugnisse unbeachtet: »Alexander der Verfluchte« ist der stereotype Vernichter der Tradition, dem – in spätsasanidischer oder frühislamischer Zeit – die Vernichtung der Religion zugeschrieben wird, sodass diese mittelpersischen Quellen historisch für die Schriftlichkeit des Avesta wertlos sind. Das Plinius-Referat über Alexandrien mit den zoroastrischen Büchern hingegen gehört in das antike (und spätantike) Bild von Zarathustra als Philosophen oder Weisheitslehrer, dem – gemeinsam mit Ostanes – Bücher zugeschrieben werden;⁷ aber auch daraus ist keine positive historische Aussage über ein schriftliches Avesta während der Achämeniden- oder frühen Partherzeit zu gewinnen. Die erste Verschriftlichung der

4 Vgl. Daniel T. Potts, *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State* (Cambridge: University Press, 1999), 35. François Vallat, »Darius, l'héritier légitime, et les premiers Achéménides,« in *Elam and Persia*, Hg. Javier Álvarez-Mon und Mark B. Garrison (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011): 263–284, hier 276–280.

5 Schmitt, *Inschriften*, 87, § 70. Vgl. Vallat, »Darius«: 270.

6 Koch, »Iran«: 86. Zu den mittelpersischen Berichten über die Verschriftlichung (und Alexanders Vernichtung) des Avesta vgl. die sorgfältige Analyse aller Quellen durch Alberto Cantera, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Iranica 7 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2004), 106–118.

7 Vgl. z. B. Jenny Rose, *The Image of Zoroaster. The Persian Mage Through European Eyes*, Persian Studies Series 21 (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000), 40f. Vgl. ferner Manfred Hutter, »Ostanes,« *RAC* 26 (2014): 626–634.

avestischen Überlieferung hat erst – mit einer eigens dafür entwickelten (Laut-) Schrift – unter den Sasaniden (zwischen dem 4. und 6. Jh. n. Chr.) stattgefunden, vielleicht in Reaktion auf christliche und manichäische »Buchreligiosität«. ⁸ Eine »kanonische« Buchidee ist erst in der Auseinandersetzung der Zoroastrier mit dem frühen Islam vor der Herausforderung, als »Schriftbesitzer« (*ahl-e ketāb*) anerkannt zu werden, voll zum Tragen gekommen. Der Begriff »Avesta«, dessen Grundbedeutung nach neuerer Erkenntnis wahrscheinlich »Testament, letzter Wille« ist, dürfte aus dem Christentum entlehnt und als Begriff für das Textkorpus erst durch den Kontakt mit dem Christentum – und dessen Bezeichnung der Bibel als Altes bzw. Neues »Testament« – in Gebrauch gekommen sein. ⁹

1.2 Gab es in der Achämenidenzeit Kenntnisse eines mündlichen »Avesta«?

Was hat es daher mit dem »Avesta« unter den Achämeniden auf sich? Es geht um Oralität, worauf in den letzten Jahren vermehrt das Augenmerk der Forschung gelegt wurde. Dieser Forschungszugang bzgl. der Überlieferung des Avesta betont, dass man damit rechnen muss, dass die (fast nur) mündliche Überlieferung des Avesta weit in die Sasanidenzeit hineinreicht. ¹⁰ Die in dieser Zeit auch entstandenen (mechanischen) mittelpersischen Übersetzungen zeigen dabei, dass der avestische Text nicht mehr als lebendiger Text verstanden wurde. Die orale Überlieferung des Avesta bis zur »Schriftwerdung« und die damit verbundene Notwendigkeit, einen Text auswendig zu lernen, der nicht die eigene Muttersprache ist, kann dabei sprachliche Fehler im überlieferten Text erklären.

⁸ Vgl. z. B. Manfred Hutter, »Manichaeism in Iran in the Fourth Century,« in *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, Hg. Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann und Peter Zieme (Berlin: Akademie Verlag, 2000): 308–317, hier 313 f. Michael Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 79 f. Cantera, *Studien*, 163.

⁹ Werner Sundermann, »Avesta und Neues Testament,« in *Philologia et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2001): 258–266. Vgl. Philip G. Kreyenbroek, *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, Hg. Kianoosh Rezaia, Göttinger Orientforschungen Iranica NF 16 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013), 88.

¹⁰ Cantera, *Studien*, 146–162. Antonio Pananio, »The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts,« in *The Transmission of the Avesta*, Hg. Alberto Cantera, *Iranica* 20 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012): 70–97, hier 79–84. Siehe ferner Prods O. Skjærvø, »Zarathustra. A Revolutionary Monotheist?,« in *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Hg. Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011): 317–350, hier 318. Vgl. auch Kreyenbroek, *Teachers*, 35.

Für unser »Textverständnis« des Avesta hat dies einige Konsequenzen. Zunächst ist in Erinnerung zu rufen, dass die Avesta-Edition von Karl F. Geldner (und die noch ältere von Niels Ludwig Westergaard) vollkommen veraltet sind.¹¹ Dies ist zwar bekannt, bedeutet aber zugleich, dass Übersetzungen von Avestatexten nicht nur auf einer unvollkommenen Text- und Manuskriptgrundlage beruhen,¹² sondern auch häufig noch davon ausgehen, dass es sich um literarische Werke – als »geschriebene« Literatur – handele.¹³ Die Notwendigkeit, hier unter (vergleichender) Erschließung aller Handschriften den ritualistischen Charakter der Texte entsprechend zu berücksichtigen, ist dabei nicht zu übersehen. Die Konsequenz eines solchen Umgangs mit avestischen Texten ist aber, dass davon die Idee des Avesta als »Heiliger Schrift« in Zukunft neu zu beurteilen sein wird. Für die Achämenidenzeit heißt dies, dass wir weit entfernt von einer verbindlichen »Heiligen Schrift« sind, sondern später verschriftete Überlieferungen vor uns haben, aus denen wir nur Hinweise auf die Rituale ableiten können, wie sie für Priester relevant sind. Vom heutigen Textbestand des Avesta ausgehend kann man sagen, dass der Yasna, der Visperad und der Vidēvdād Texte der so genannten »langen« (oder großen) Liturgie sind, andere Texte den »kleinen« Ritualen zuzuweisen sind. Eine weitere Gruppe des heute überlieferten Avesta sind »devotionale« Texte, v. a. die Yašts als Hymnen an Götter, die in den offiziellen Ritualen möglicherweise eine geringere Rolle gespielt haben.¹⁴ Sicherlich muss hinsichtlich dieser »Textverteilung« kritisch eingestanden werden, dass sie eine Rekonstruktion ist, die versucht, aufgrund der Verwendung der Texte (und Handschriften) seit der islamischen Zeit Älteres zu rekonstruieren. Möglicherweise ist eine solche Konstruktion nicht völlig zutreffend, sie kann aber auf alle Fälle deutlich machen, dass unser Textbestand des Avesta nicht unhinterfragt

¹¹ Zum Wert dieser Editionen siehe Alberto Cantera, *Vers une édition de la liturgie longue Zoroastrienne: pensées et travaux préliminaires*, Studia Iranica Cahier 51 (Leuven: Peeters Press, 2014), 35–42. Miguel Ángel Andrés-Toledo, »A Revision of Geldner's Critical Edition,« in *The Transmission of the Avesta*, Hg. Alberto Cantera, Iranica 20 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012): 433–438.

¹² Dies gilt v. a. für die »Gesamtübersetzungen« durch Fritz Wolff, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen* (Straßburg: Trübner, 1910) und James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 3 Bde. (Paris: Leroux, 1892–1893).

¹³ Vgl. dazu z. B. Skjærvø, »Zarathustra«: 319.

¹⁴ Zur Unterscheidung zwischen »rituellen« und »devotionalen« Avestatexten (nach dem heutigen Textbestand) vgl. Almut Hintze, »Avestan Literature,« in *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion*, Bd. 1, *A History of Persian Literature*, Hg. Ronald E. Emmerick und Maria Macuch (London: Tauris, 2009): 1–71. Zur Frage des Umfangs eines »Großen Avesta«, d. h. der Rekonstruktion der ursprünglich dazugehörigen Texte aufgrund von Hinweisen in der mittelpersischen Literatur, das alle – d. h. nicht nur die für die Liturgie relevanten – Texte umfasst, vgl. Cantera, *Édition*, 15–23.

als Quelle für die Beschreibung des Zoroastrismus in der achämenidischen Zeit herangezogen werden kann. Denn für die Achämenidenzeit muss damit gerechnet werden, dass einzelne Priester (oder lokale Priesterschulen) jeweils »ihre« Avestatexte hatten, die mündlich nebeneinander tradiert und gepflegt wurden.

Für die Frage, wie viel »Avesta« in der Achämenidenzeit bekannt war, sind die altpersischen Inschriften als für die grundsätzliche Verschriftlichung und nicht für orale Überlieferung komponierte Texte aufschlussreich. Dabei konnte Prods Oktor Skjærvø zeigen, dass die altpersischen Inschriften »Zitate« aus dem Avesta aufweisen, jedoch nicht im wörtlichen Sinn, sondern im Sinn der politischen Nutzbarmachung;¹⁵ deutlich werden solche »Zitate« in der Bisutün-Inschrift des Dareios:

Es kündet Dareios der König: Dies (sind) die Länder, die abtrünnig wurden; Trug machte sie abtrünnig, weil diese (Männer) das Volk belogen. Dann hat Ahuramazdā sie mir in die Hand gegeben; wie es mein Wunsch (war), so behandelte ich sie.

Es kündet Dareios, der König: Du, wo immer, der du später König sein wirst, vor Trug hüte dich gar sehr! Der Mann, der dem Trug anhängt, den bestrafe streng, wenn du so denken solltest: Mein Land soll gefestigt sein.¹⁶

Der Text weist eine Reihe von Übereinstimmungen bzw. Anspielungen zum altavestischen Text Yasna 30 auf:¹⁷ das Thema, dass durch Trug die Menschen getäuscht wurden; die Übergabe dieser Übeltäter in die Hand des Guten; ihre Bestrafung; das Ganze wird als Wort des Königs bzw. im Yasna-Text als Wort des Gottes hingestellt. Auch eine Reihe anderer Aussagen in den altpersischen Inschriften greift auf avestisches Gedankengut zurück. So wird nicht nur der Trug/die Lüge mehrfach genannt,¹⁸ sondern Ahuramazdā soll das Land vor einem (feindlichen) Heer, vor Missernte (ap. *dušiyāra*) und vor Lüge beschützen.¹⁹ Neben »Lüge« sind auch die beiden anderen Wörter interessant: Das »Heer« (ap. *hainā*) spielt wohl auf den avestischen Begriff *haēnā* (Yt. 10:8; 19:54) an, womit das Heer der Dämonen bezeichnet wird. Eine andere Stelle im Avesta (Yt. 8:50–56) spricht davon, dass man mit Hilfe des Gottes Tištriya die Hexe »Missernte« (*dužyariia*) und das feindliche Heer (*haēnā*) abwehren kann. Die

¹⁵ Prods O. Skjærvø, »The Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the Texts,« in *The Transmission of the Avesta*, Hg. Alberto Cantera, Iranica 20 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012): 3–48, hier 12–15.

¹⁶ Schmitt, *Inschriften*, 78 f., § 54 f.

¹⁷ Skjærvø, »Tradition«: 12 f.

¹⁸ Vgl. z. B. Schmitt, *Inschriften*, 41, § 10 (Bisutün-Inschrift); vgl. ebd. 106, § 3 (DNb).

¹⁹ Vgl. schon Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. I, *Babylonier, Syrer, Perser*, Studienbücher Theologie 4,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 1996), 239.

Verwendung solcher Begriffe zeigt, dass in den Inschriften ein religiöses und politisches »Programm« formuliert wird, das man avestisch-theologisch durch solche »Zitate« begründet. Die Feinde des Königs sind zugleich Feinde der Religion. Genauso findet man die positive Verwendung von avestischen Vorstellungen in altpersischen Inschriften. Xerxes betont in einer Inschrift aus Persepolis, dass er glücklich im Diesseits und selig im Jenseits sein möge.²⁰ Das altpersische Wort *artavan*, »selig«, entspricht formal dem avestischen *ašauuan*. Beide Wörter sind Ableitungen vom Nomen *arta-* bzw. *aša-*, d. h. von »Wahrheit« im Gegensatz zum »Trug«. Dass die Achämeniden programmatisch die Wahrheit betonten, zeigt sich auch im königlichen »Programmnamen« Artaxerxes (*artaxšaça-*), »derjenige, dessen Herrschaft durch Wahrheit geschieht«.²¹ Eine solche Terminologie der altpersischen Inschriften, die mit zentralen Begriffen der avestischen Überlieferungen korreliert, zeigt ohne Zweifel, dass avestische Überlieferung in der Achämenidenzeit bekannt war, und dass die Achämeniden mit solchen »Zitaten« sich dieser avestischen Vorstellungen bedienten.

2 Religionsgeschichtliches zu den Anfängen des »Zoroastrismus«

2.1 Die Problematik der Historizität Zarathustras

Der »Religionsstifter« Zarathustra wird von der Mehrheit der Forschung auf das Ende des 2. oder an den Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. datiert,²² eine späte Datierung²³, die Zarathustra zu einem älteren Zeitgenossen der frühesten Achämeniden macht, ist eine Außenseitermeinung. Was lässt sich daher historisch verlässlich über Zarathustra sagen? Die oben genannten Avesta-Texte nennen den Namen Zarathustra häufig, auch in der griechischen Überlieferung²⁴ begeg-

²⁰ Schmitt, *Inschriften*, 167 § 6 (XPh).

²¹ Zum Namen siehe Manfred Hutter, *Iranische Personennamen in der Hebräischen Bibel*. Irantisches Personennamenbuch 7,2 (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015), 36 f. mit Literatur.

²² Vgl. den Überblick z. B. bei Hutter, *Religionen*, 195–197. Stausberg, *Religion*, 26 f. Hintze, »Literature«: 25 f. Almut Hintze, »Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives,« in *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Hg. Michael Stausberg und Yuhán Sohrab-Dinshaw Vevaina (Chichester: Wiley Blackwell, 2015): 31–38. In der Datierungsfrage spielen dabei auch die linguistischen Unterschiede zwischen dem so genannten »Altavestischen« und dem »Jungavestischen« – zwei Sprachstufen der avestischen Überlieferung – eine Rolle.

²³ Z. B. Koch, »Iran«: 143 f.

²⁴ Vgl. Rose, *Image*, 40 f.

net dieser Name in gräzisiertem Form als Zoroaster ab dem 5. Jh. v. Chr., erstmals bei Xanthos von Lydien, wobei die Namensnennung ihn jedoch nicht als klar umrissene historische Person, sondern als mythische Gestalt in »grauer« Urzeit – 6000 Jahre vor Xerxes oder 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg – darstellt. Konträr dazu steht der Befund der altpersischen Inschriften, in denen der Name nie belegt ist, aber auch die drei ältesten griechischen Autoren, die ausführlich über die achämenidische Zeit berichten – Herodot, Ktesias als Arzt am Hof von Artaxerxes II., und Xenophon als Söldner im Heer von Kyros dem Jüngeren –, erwähnen bei ihren Informationen über die Achämeniden nie den Namen Zarathustra.²⁵ Diese Diskrepanz hat in jüngerer Zeit einige Autoren dazu geführt, deutliche Skepsis hinsichtlich der Historizität Zarathustras zu formulieren, ausdrücklich zunächst (und am pointiertesten) Jean Kellens. Er verneint die Möglichkeit, aus den altavestischen Texten Aussagen über diesen »Religionsstifter« zu gewinnen, vollkommen, denn diese Quellen zeigen nur mythologische Elemente über Zarathustra.²⁶ Und da das Avesta dialektal auch nicht exakt geographisch in die iranische Sprachgeschichte einzuordnen ist, kann man daraus auch keine Rückschlüsse auf die genaue Heimat »Zarathustras« gewinnen. Möglicherweise geht Kellens mit seiner Ablehnung eines historischen Zarathustra einen Schritt zu weit, zumal seine Interpretation nicht beweisbar ist; aber man muss – und da ist Skjærvø uneingeschränkt Recht zu geben²⁷ – methodisch darauf hinweisen, dass wir für den ostiranisch-zentralasiatischen Raum am Ende des 2. oder zu Beginn des 1. Jahrtausends keine historischen Quellen besitzen, die die Existenz Zarathustras beweisen oder widerlegen können. Auch für eine »späte« Datierung (ins 7. oder 6. Jh.) haben wir für diesen Raum keine historischen Quellen, die eine Entscheidung treffen ließen. Würde man ihn – rein hypothetisch – in den Westiran lokalisieren (wogegen jedoch die linguistische Grobeinordnung des Avestischen spricht, das linguistisch in die Nähe von – allerdings deutlich jüngeren – ostiranischen Sprachen gehört), so stellt sich bzgl. der Historizität jedoch das Problem, dass wir vom 2. Jahrtausend bis in die frühe Achämenidenzeit zwar zahlreiche Quellen (assyrisch, babylonisch, urartäisch – teilweise ins Gebiet des späteren Medien hineinreichend, elamisch, altpersisch, aramäisch und griechisch) haben, die über den Westiran in unterschiedlicher Weise Auskunft geben – aber eben-

²⁵ Vgl. Skjærvø, »Zarathustra«: 336.

²⁶ Vgl. z. B. Jean Kellens, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Übers./Hg. Prods Oktor Skjærvø (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2000), 83–94. Jean Kellens, »The Gāthās, Said to Be of Zarathustra,« in *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Hg. Michael Stausberg und Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (Chichester: Wiley Blackwell, 2015): 44–50.

²⁷ Skjærvø, »Zarathustra«: 333–336.

falls nie Zarathustra (oder eine maßgebliche iranische religiöse Persönlichkeit, die man als Zarathustra interpretieren könnte) erwähnen.

Um das Problem thesenartig zu formulieren: Wir können die historische Existenz Zarathustras nicht beweisen, aber wir können auch nicht die historische Nicht-Existenz Zarathustras beweisen. Dadurch werden wir aber immer stärker (auch im Zusammenhang der Einschätzung des Avesta als mündlicher Dichtung) herausgefordert, kritisch die Tatsache zu bedenken und zu berücksichtigen, dass wesentlich mehr unseres Wissens über Zarathustra das Ergebnis der gläubigen Legendenbildung als von historischen Fakten ist. Dies muss in religionshistorischen Analysen des so genannten Zoroastrismus (und damit eines nicht unerheblichen Teils der Religionswelt im Achämenidenreich) beachtet werden. Sonst kann man aufgrund westlich-europäischer Forschungstradition – z. T. unbewusst und in bester Absicht – in Bezug auf das Avesta leicht vom Modell einer »Heiligen Schrift« vergleichbar der Bibel und in Bezug auf Zarathustra von einem »Prophe-ten« vergleichbar den biblischen Gestalten zu Fehldeutungen verleitet werden.

2.2 Zur Entstehung des »Zoroastrismus«

Eine solche »De-Konstruktion« Zarathustras führt unweigerlich zur Frage der Verortung des »Zoroastrismus« innerhalb der indo-iranischen Religionsgeschichte, wobei man von Ahuramazdā auszugehen hat. Drei Fakten sind dabei unstrittig festzuhalten:

- (a) In den historisch datierbaren altpersischen Inschriften ab Dareios ist der Gottesname als Eigenname belegt, dessen zwei Namenselemente *ahura*- »Herr« und *mazdā*- »Weisheit« bereits zu einem festen Kompositum Ahuramazdā zusammengefügt worden sind.
- (b) Einen anderen Befund zeigt die altavestische Überlieferung, die die Verehrung des »Herrn Weisheit« bezeugt, jedoch nicht den festgefügteten Eigennamen verwendet; lediglich sechsmal begegnet nämlich in den Gāthās die direkte Wortfolge Ahura Mazdā (als zwei getrennte, voll flektierte Wörter), während die Mehrheit der Belege entweder nur Mazdā oder Mazdā Ahura (teilweise durch Metrik auch weit voneinander im Satzgefüge getrennt) nennt.
- (c) Anders als beispielsweise Mithra, Haoma oder Yama, um lediglich sehr bekannte Gottheiten zu nennen, die sowohl in der frühesten indischen wie iranischen Religionsgeschichte nachweisbar sind und somit ihre Wurzeln in der indo-iranischen Kultur haben, kann (Ahura) Mazdā nur einem Teil der iranischen Religionswelt zugeordnet werden.

Welche Konsequenzen hat man daraus zu ziehen? Das altiranische (avestische) Wort *mazdā*- »Weisheit« entspricht etymologisch dem vedischen kosmischen Prinzip *medhā* »Weisheit«, wobei letzteres ein Femininum ist, d. h. nicht die direkte Entsprechung zum männlichen Gott sein kann.²⁸ Daher können das iranische und das indische Konzept nicht die direkte Fortsetzung einer gemeinsamen indo-iranischen Vorstellung sein, sondern man muss sagen, dass eine abstrakte kosmische Größe »Weisheit« im frühen Iran – nach dem Zeugnis der altavestischen Überlieferung – als personifizierte und verehrens-werte Gottheit neben anderen »Herren« (*ahurās*; vgl. z. B. Y. 30:9; 31:4) in das religiöse Weltbild eingeführt wurde.²⁹ Der aus priesterlicher Reflexion im Kontext von Ritualausführungen neu geschaffene »Herr Weisheit« bzw. »weisheitsverleihende Herr« reiht sich in eine Reihe von anderen in ähnlicher Weise »personifizierten« und »deifizierten« Eigenschaften ein, die in den altavestischen Gāthās (als während der Durchführung von Ritualen rezitierten strophischen Texten) genannt sind: so etwa »Gutes Denken«, die »Beste Rechtlichkeit« oder die »zu wählende Macht«. Ob diese Entwicklung in der altiranischen Religion einem »historischen« Zarathustra zugeschrieben werden kann oder nur noch anonymen Priestern als Ritualspezialisten, ist dabei für die eigenständige religionsgeschichtliche Entwicklung im iranischen Raum (gegenüber einem indo-iranischen Hintergrund bzw. der ältesten indischen Religion) sekundär. Wesentlich daran ist vielmehr, dass (Ahura) *Mazdā* eine theologische Neuschöpfung (spätestens im frühen 1. Jahrtausend v. Chr.) ist, die als Eigengut (und fortwährend wirkendes Eigengut) der iranischen Religionswelt zu bewerten ist.³⁰ Die damit verbundene Religion kann man daher am besten als »Mazdaismus«³¹ bezeichnen, da die Schaffung Ahura *Mazdās* das Proprium der Religion ist – und nicht eine (historische oder mythische) Figur Zarathustra. Daher ist auch verständlich, dass die Inschriften der Achämeniden zwar immer wieder Ahuramazdā als wichtigsten iranischen Gott nennen,³² Zarathustra aber in den Inschriften nie vorkommt.

²⁸ Vgl. Kreyenbroek, *Teachers*, 4; 10–12.

²⁹ Im Jungavestischen wird *ahura*- auch in Bezug auf andere Götter verwendet, z. B. Mithra Yt. 10:25.69; Apamnapāt Y. 2:5; 65:12.

³⁰ Da Ahura *Mazdā* eine Neuschöpfung der iranischen Religionsgeschichte ist, gibt es logischerweise auch keinen »vor«- oder »nicht«-zoroastrischen Mazdaismus, vgl. Kreyenbroek, *Teacher*, 12f.

³¹ Da die Bezeichnung »mazdayasnische Religion/Daēna« schon in Texten des Avesta vorkommt (vgl. Skjærvø, »Zarathustra«: 334 f.), ziehen Angehörige der Religion diese Religionsbezeichnung dem Begriff »Zoroastrismus« gerne vor.

³² Vgl. auch die elamische Version der Bisutūn-Inschrift, wo *uramasda nap harrīyanam* »Ahuramazdā, der Gott der Arier/Iraner«, genannt ist. Die altpersische Fassung (Schmitt, *Inschriften*, 82 § 62) lässt diesen interpretierenden Zusatz weg.

Wenn vorhin die anderen »Herren« (*ahurās*) neben dem »Herrn Weisheit« erwähnt wurden, führt dies nochmals zu den schon im Altavestischen bezeugten Göttern (*ahurās*) zurück, d. h. personifizierten bzw. deifizierten Eigenschaften, wie man Y.31:4 einigermaßen klar entnehmen kann; diese Strophe lautet wie folgt:

Wenn Wahrheit, die man anrufen soll, Mazdā und die (anderen) Ahurās hier sind, gemeinsam mit Aši und Bester Redlichkeit, dann will ich erlangen mit Gutem Denken die zu wählende Macht für mich, durch deren Vermehrung wir die Lüge überwinden können.³³

Diese »Herren«, die im Jungavestischen als Gruppe der so genannten Aməša Spəntas systematisiert werden, stehen als – personifizierte – Eigenschaften auf gleicher Ebene wie die – personifizierte – Weisheit (Mazdā). Damit ist aber klar, dass es unzutreffend wäre, wenn man für das Altavestische annimmt, dass (Ahura) Mazdā die einzige Gottheit ist. Während die Ahurās im Zitat eher abstrakt bleiben, werden andere Stellen durchaus konkreter, wenn sie als »Kinder« (Ahura) Mazdās genannt werden. Genauso kann man an den Gott Sraoša (Y. 43:12; 44:15; 45:5) oder den »Gestalter des Rindes« (Y. 29:2) denken, die in den Ritualtexten erwähnt werden, ebenso Airiāman (Y. 54:1), der schnell kommen möge zur Unterstützung der Männer und Frauen.³⁴ Dass die jungavestische Tradition (besonders auch in den »Andachtshymnen«, den Yašt) das »Pantheon« der mazdayasnischen Religion noch konkreter darstellt, ist dabei nicht ein »Abweichen« von einem – in der älteren Forschung angenommenen – Monotheismus zu einem (dekadenten) Polytheismus, sondern eine kontinuierliche Fortsetzung, aber keineswegs grundsätzliche »Gegenentwicklung«. Soweit wir somit die Grundideen des Mazdaimus rekonstruieren können, wird deutlich, dass wir es sicherlich nicht mit einem Monotheismus – als Ergebnis einer religiösen Reform – zu tun haben; die Monotheisierung dieser Religion ist erst ab der islamischen Zeit geschehen.

Ein damit verbundener – wenigstens in aller Kürze anzusprechender – Aspekt bezieht sich auf den Dualismus.³⁵ Dabei ist eine Polarität zwischen »Wahrheit« (*aša*) und »Lüge« (*drug*) bereits im Altavestischen fassbar. Beachtenswert ist aber auch, dass die verschiedenen Götter nicht prinzipiell in einen festen Dualismus eingebettet waren, sondern eine Wahlentscheidung für »Wahrheit« oder »Lüge« getroffen haben (Y. 30,3–6; 45:2), oder sie sind aufgrund ihres falschen Denkens zu Anhängern der Lüge und *daēuuās* geworden (vgl. Y. 32:3–5). Ein onto-

³³ Vgl. auch Helmut Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, In Collaboration with Josef Elfenbein and Prods O. Skjærvø, Part 1 (Heidelberg: Carl Winter, 1991), 127.

³⁴ Vgl. zu diesen Göttern zuletzt Skjærvø, »Zarathustra«: 344. Stausberg, *Religion*, 96 f.

³⁵ Vgl. z. B. Hutter, *Religionen*, 198 f. Skjærvø, »Zarathustra«: 337–341.

logischer Dualismus liegt somit dem Mazdaismus ursprünglich nicht zugrunde, doch haben sich – offensichtlich aus dem kultischen Kontext der Verehrung von *daēuuās* und *ahurās* als außermenschlichen Wesen durch deren Zuweisung zum Bereich der Wahrheit oder Lüge – in jungavestischer Zeit dualistische Tendenzen mehr und mehr entfaltet, ohne dass diese (selbst nach dem Zeugnis später mittelpersisch-theologischer Systematisierungen) je flächendeckend normativ geworden wären.

Was heißt dies für die weiteren Überlegungen hinsichtlich der Achämeniden? Die jungavestischen mündlichen Überlieferungen sind in substanziellen Teilen wohl um 600 v. Chr. bekannt gewesen, wobei nochmals der weitgehende rituelle – und nicht systematisch-theologische – Inhalt dieser Traditionen zu betonen ist. Dass die jungavestische Tradition in Yt.13:88 Zarathustra a-historisch als den ersten Priester (sowie ersten Krieger und ersten Bauern) kennzeichnet, trägt insofern zu Recht einer historischen Entwicklung Rechnung, als die rituelle Überlieferung den Händen von Priestern entspringt, wobei es divergierende Priestertraditionen gegeben hat, was avestische Begriffe wie *kauui*, *karapan* bzw. *usij* für Vertreter anderer Ritualtraditionen noch zeigen, die manchmal – dualistische Strukturierungen aufgreifend – als Anhänger der Lüge charakterisiert werden.³⁶ Überlieferungswürdig war dabei das, was für die kultische Verehrung von Gottheiten durch Priester, die ihre Legitimation von der Berufung auf (einen fiktiven ersten Priester) Zarathustra herleiteten, wichtig war. Dieses Bild fügt sich typologisch in Vorstellungen, die auch andere antike Religionen kennen. So zeigen die frühesten Überlieferungen für die vedische Religionsgeschichte ebenfalls primär ein Interesse an Ritual- und Opferpraxis, deren Ursprünge gelegentlich einzelnen Priester(familie)n oder -schulen zugeschrieben werden; philosophisch-systematisierende oder theologisch-kommentierende Quellen treten erst einige Jahrhunderte später hinzu. Insofern ist der frühe Mazdaismus durchaus ein »Normalfall« in einer solchen vergleichenden Perspektive, was auch für die Rolle der mazdayasnischen Religion im Achämenidenreich zu beachten ist.

3 Zu den religiösen Verhältnissen im Kernland der Achämeniden

In der Achämenidenzeit ist mit einer religiösen Vielfalt im westiranischen Kerngebiet zu rechnen, wie eine – vordergründig – unauffällige Information aus einem Verwaltungstext in Persepolis zeigt: Hier begegnet uns ein elamischer *šatin-*

³⁶ Stausberg, *Religion*, 92.

Priester mit Namen Bagapāta, d. h. »vom Gott Baga beschützt«, der der mazdayasnischen Göttin Spendarmat opfert.³⁷ Diese religiöse »Mehrschichtigkeit« in der Persis illustriert auch gut das Nebeneinander von drei Priesterbezeichnungen aus den verschiedenen Verwaltungstexten – *šatin* bezeichnet die elamischen Priester, *magu* ist der Begriff für westiranische, ursprünglich nicht-mazdayasnische Priester und **ātravaxš-* bezeichnet einen mazdayasnischen Priester, dem (zumindest in etymologischer Deutung des Wortes) die Funktion zukommt, das rituelle Opferfeuer zu pflegen.³⁸ Solche elamischen Verwaltungstäfelchen aus Persepolis aus dem Zeitraum zwischen 509 und 494 v. Chr. geben interessante Einblicke in die religiösen Verhältnisse unter den Achämeniden.³⁹ Es ist zweifellos ein Verdienst von H. Koch,⁴⁰ dass sie maßgeblich zur Erschließung dieser Texte seit fast vier Jahrzehnten beigetragen hat, auch wenn ihre Interpretation Zarathustras als etwas älterem Zeitgenossen der frühesten Achämeniden und als beinahe prophetischem Verkünder eines Monotheismus manchmal zu einer nicht ganz ausgewogenen Interpretation dieser Texte führte.

Einen Einstieg in die Frage der religiösen Situation im Achämenidenreich bietet das *lan*-Opfer. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein Staatsopfer für Ahuramazdā,⁴¹ sondern es ist ein elamischer Opfertyp, der für unterschiedliche (elamische sowie iranische) Götter durchgeführt werden kann.⁴² Diese Opferpraxis existierte bereits in mittel-elamischer Zeit, als es in der Persis und im elamischen Gebiet sicher noch keine mazdayasnische Religion gab. Auch hinsichtlich des so genannten *šip*-Opfers, das wohl ebenfalls seine Wurzeln in der mittel-elamischen Zeit hat,⁴³ zeigen die Verwaltungstexte, dass es sowohl für eine elamische Gottheit (Zizkurra) als auch für Ahuramazdā ausgerichtet werden konnte und als königliches Fest im Spätherbst regelmäßig zelebriert wurde, wobei die Menge der geschlachteten Opfer(mahl)tiere (Schafe, Ziegen, Geflügel, Rinder) auch auf eine

37 Kreyenbroek, *Teachers*, 15.

38 Koch, »Iran«: 133. Wouter F. M. Henkelman, *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, *Achaemenid History* 14 (Leiden: NINO, 2008), 235 mit Anm. 516.

39 Potts, *Archaeology*, 320–325. Henkelman, *Gods*, 79–83. Wouter F. M. Henkelman, »Parnakka's Feast. Šip in Pārsa and Elam,« in *Elam and Persia*, Hg. Javier Álvarez-Mon und Mark B. Garrison (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011): 92f. Matt Waters, *Ancient Persia. A Concise History of the Achaemenid Empire, 550–330 BCE* (New York: Cambridge University Press, 2014), 103–108.

40 Zuletzt Koch, »Iran«: 108–137, vgl. z. B. auch Heidemarie Koch, »Zur Religion der Achaemeniden,« *ZAW* 100 (1988): 393–405; darin hat die Autorin ihre Sichtweise im Wesentlichen schon dargelegt.

41 So wiederum Koch, »Iran«: 129–131.

42 Henkelman, *Gods*, 244–252. Henkelman, »Feast«: 93f.

43 Henkelman, *Gods*, 549f. Henkelman, »Feast«: 122.

große Teilnehmerzahl schließen lässt. Für die Entwicklung der persischen religiösen Vorstellungen ist dabei aufschlussreich, dass wir für die mittelelamischen Formen des *šip*, aber auch für andere elamische Feste feststellen können, dass sie anscheinend in Open-Air-Heiligtümern, auf Hügeln und in der Nähe von Wasserläufen gefeiert wurden, was möglicherweise von den Persern für Teile ihrer religiösen Praxis (vgl. Herodot 1:131; Strabo 15:3,13 f.) rezipiert wurde. Dass Wasserläufe und Berge als göttliche Wesen verstanden werden konnten, zeigen einige Opfer, die ihnen nach dem Ausweis der Persepolis-Täfelchen dargebracht wurden.

Solche Wechselwirkungen im »Festkalender« zwischen »elamischen« und »iranischen« Göttern machen die strikte Trennung von Religionen offensichtlich problematisch, sodass Wouter Henkelman betont, dass die Religion der Achämenidenzeit als »heterogeneous unity of religious beliefs and cultic practices that emerged from a long Elamite-Iranian coexistence«⁴⁴ charakterisiert werden kann. Ein Blick auf einige Götter, die in den Persepolis-Täfelchen nachzuweisen sind, kann dies illustrieren: Dabei sollte man erwähnen, dass Ahuramazdā in den Persepolis-Täfelchen relativ selten genannt ist, wenn allerdings, dann in den meisten Fällen gemeinsam mit anderen Göttern.⁴⁵ Erwähnen kann man beispielsweise die Göttin Mišduši⁴⁶ (^{AN}*mi-iš-du-ši*) oder den Gott Nairyosanha (^{AN}*na-ri-šá-an-ka*); beide kommen auch in den jungavestischen Texten vor, letzterer als ein göttlicher Bote, der Name Mišduši ist wohl mit dem avestischen Wort *mišda* zu verbinden, und die Göttin entspricht Aši aus dem avestischen Pantheon (vgl. auch Yt. 17). Andere Verwaltungstexte nennen Ahuramazdā und »alle Götter« (Mišebaka = *Visaibagā) nebeneinander.⁴⁷ Diese Formulierung findet eine Entsprechung in den altpersischen Königsinschriften, wenn von »Ahuramazdā und den anderen Göttern, die es gibt« oder von »Ahuramazdā zusammen mit allen Göttern« die Rede ist.⁴⁸ Diese Formulierungen zeigen keinen hierarchischen Unterschied zwischen Ahuramazdā und den »anderen« Göttern, sodass man nicht daraus schließen sollte, dass die Gruppe der *Visaibagā lediglich »untergeordnete Geister« seien, wie Koch als Deutung vorschlägt, da sie von einem zoroastrischen Monotheismus ausgeht.⁴⁹ Dies ist sprachlich jedoch dem Textbefund (der elamischen Texte, der altpersischen Inschriften und der avestischen Überlieferung) nicht angemessen. Denn auch wenn Ahuramazdā – in den altpersischen

⁴⁴ Henkelman, »Feast«: 98. Vgl. detaillierter Henkelman, *Gods*, 334–337.

⁴⁵ Vgl. Potts, *Archaeology*, 346. Henkelman, *Gods*, 213.

⁴⁶ Henkelman, *Gods*, 528; Koch, »Religion«: 402.

⁴⁷ Henkelman, *Gods*, 325 mit Anm. 755; 528.

⁴⁸ Vgl. z. B. die Bisutün-Inschrift (Schmitt, *Inschriften*, 82 f., § 63) oder die Dareios-Inschrift DPd aus Persepolis (Schmitt, *Inschriften*, 116, § 3).

⁴⁹ Koch, »Iran«: 115–118.

Inschriften – unstrittig als Größter der Götter gilt, so war er nie der einzige Gott. Dadurch ist es aber auch unproblematisch, wenn in den Inschriften ab Artaxerxes II. zwei der »anderen Götter, die es gibt«, explizit mit Namen genannt sind, nämlich Anahita und Mithra, die gemeinsam mit Ahuramazdā den Herrscher und sein Werk beschützen sollen.⁵⁰

Somit spiegeln diese verschiedenen Quellen ein Neben- und Miteinander unterschiedlicher religiöser Traditionen im persischen Kernland des Achämenidenreiches wider, was häufig als Argument genommen wurde, dass die Religion unter den Achämeniden eben kein »Zoroastrismus« gewesen sein konnte. Denn diese verschiedenen Götter wären nicht mit der angenommenen monotheistischen Religion vereinbar bzw. seien nur als Verfälschung der Religion Zarathustras durch die Mager zu interpretieren.⁵¹ Ein solches Urteil bzgl. der Religion in der Persis geht – wie oben gezeigt wurde – von unzulässigen Annahmen aus. Die noch in der Achämenidenzeit ausschließlich mündliche Überlieferung des Avesta als Rezitationstext bei Ritualen stellt nicht die Frage nach »den anderen Göttern, die es gibt« (oder nicht gibt), wobei auch im Avesta die Existenz von Göttern im Plural keineswegs bestritten ist, auch wenn – aufgrund der Wahl der »Lüge« – manche Götter als Gegengötter bewertet werden. Dies ist aber kein Monotheismus, sondern ein Wertungsmodell, das auch die altpersischen Inschriften und (bei notwendigen Anlassfällen) die Religionspolitik der Achämeniden aufgreifen.

Der in dieser Hinsicht wichtigste und bekannteste Text ist die so genannte »Daiva-Inschrift« von Xerxes (486–465), wobei die Frage, welche Götter hier als *daiva* bewertet werden, häufig diskutiert wurde; die zentralen Zeilen lauten:

Es kündigt Xerxes, der König: Als ich König geworden war, – es ist da unter diesen Ländern, die oben (aufgezählt worden sind), (eines, das) in Aufruhr war. Da(raufhin) hat Ahuramazdā mir Beistand gebracht; nach dem Willen Ahuramazdās habe ich dieses Land geschlagen und es (wieder) an den (rechten) Platz gesetzt.

Und unter diesen Ländern war eines, wo zuvor (die) *daivas* verehrt wurden. Da(raufhin) habe nach dem Willen Ahuramazdās ich diese *daiva*-Stätte zerstört und angeordnet: »(Die) *daivas* sollen nicht (länger) verehrt werden!« Wo auch immer zuvor (die) *daivas* verehrt worden sind, da habe ich Ahuramazdā verehrt zur rechten Zeit und mit rechtem Zeremoniell.⁵²

Im Kontext der Inschrift handelt es sich bei diesen *Daivas* um »falsche Götter«, wobei die Interpretationen, wer diese »falschen Götter« sind, drei Richtungen

⁵⁰ Vgl. z. B. A²Sa § 2 f. bei Schmitt, *Inschriften*, 191 f.

⁵¹ So wiederum Koch, »Iran«: 137.

⁵² Schmitt, *Inschriften*, 166 f. § 4.

weisen: die Zerstörung des Marduk-Heiligtums in Babylon; die Zerstörung der Akropolis; ein inneriranisches Vorgehen gegen Kultstätten nichtmazdayasnischer Gottheiten.⁵³ Hinsichtlich solcher Deutungen auf ein einzelnes historisches Ereignis ist dabei einzuwenden, dass in diesem Fall die Daiva-Inschrift wohl konkreter formuliert worden wäre. Sehen wir daher auf die parallele Struktur des Textes: Es ist *ein* Land in Aufruhr und *ein* Land verehrt die *daivas*. Dieses Land wird geschlagen und neu geordnet, und die *daivas* werden geschlagen, und das Ritual wird neu geordnet. – Dieser Parallelismus ist dabei eine grundsätzlich politische Aussage, die religiös konnotiert wird: Wer gegen den Herrscher einen Aufstand unternimmt, verstößt gegen den Willen Ahuramazdās – und damit begeht der »Aufständische« dieselbe falsche Wahl wie die *daivas*, die sich gegen Ahuramazdā entschieden haben. Die politisch notwendige Konsequenz ist daher nicht nur die weltliche Niederschlagung des Aufstands, sondern auch die Vernichtung der daivischen Seite des Aufstands, indem die Rituale für Ahuramazdā als »richtige« Wahl durchgeführt werden. In einer solchen Lesart sagt die Daiva-Inschrift aber nichts über einen konkreten Aufstand in der Regierungszeit des Xerxes aus, sondern sie ist – vergleichbar der Bisutūn-Inschrift des Dareios⁵⁴ – ein Beispiel eines »indirekten Zitats« aus dem Avesta in einer altpersischen Inschrift, das auf die »falsche« Wahl der Daēuuās in Y. 32 anspielt. Diese Interpretation der Inschrift erlaubt aber keine weiteren Schlüsse hinsichtlich des Umgangs mit anderen Religionen, zeigt aber, dass Denkstrukturen der mazdayasnischen Religion für die achämenidische Politik relevant waren.

Somit führen diese Beobachtungen zum religiösen Pluralismus im Kernland der Achämeniden zu folgendem Ergebnis: Die mazdayasnische Religion spielt neben anderen Religionen eine gleichwertige Rolle, wobei die verschiedenen religiösen Vorstellungen nebeneinander und miteinander existierten; wie die Verwaltungspraxis der Persepolis-Täfelchen zeigt, ist hinsichtlich der religiösen Praxis »staatlicherseits« keine Bevorzugung der elamischen bzw. mazdayasnischen Religion geschehen. Anders stellt sich das Bild jedoch in Bezug auf die politische »Nutzbarmachung« von Religion dar, wenn die altpersischen Königsinschriften eine klare Option für die mazdayasnische Religion erkennen lassen. Weshalb es diese Bevorzugung gab, erklärt Philip Kreyenbroek dadurch, dass die mazdayasnische Religion – besser als die lokale elamische Religion – als verbind-

⁵³ Vgl. zu dieser in ihrer Deutung häufig (und kontrovers) diskutierten Inschrift z. B. Stausberg, *Religion*, 162f.; 173f. Waters, *Persia*, 118f. – Die Deutung der *daivās* als nicht-mazdayasnischer Gottheiten, gegen die Xerxes vorgeht (so z. B. Hutter, *Religionen*, 240), ist aufzugeben.

⁵⁴ Vgl. z. B. die »treulosen« Elamiter, die Ahuramazdā nicht verehrt haben, sodass mit ihnen in vergleichbarer Weise wie mit dem in der Daiva-Inschrift genannten Land und den *daivās* verfahren wird; Schmitt, *Inschriften*, 89, § 72.

dende Größe für die vielschichtige iranische Bevölkerung im politischen Kontext des Achämenidenreiches geeignet war.⁵⁵ Diese Interpretation ist möglich, sie setzt aber – zwar unbeweisbar, aber auch schwer widerlegbar – voraus, dass alle iranischen Völker, die in der eingangs genannten »Länderliste« des Dareios vorkommen, der mazdayasnischen Religion zugetan waren. Da wir über Meder, Parther, Chorasmier, Baktrier, Sogden oder Saker keine aussagekräftigen Quellen hinsichtlich der religiösen Verhältnisse dieser Völker in der Mitte des 1. Jahrtausends besitzen, sind darüber keine plausiblen Aussagen möglich. Daher schlage ich eine alternative Erklärung der (politischen) Bevorzugung der mazdayasnischen Religion gegenüber der elamischen Religion durch Dareios vor, die in der Dynastiegeschichte der Achämeniden begründet wird: Die Gründung des Achämenidenreiches durch Kyros den Großen geschieht durch jene Dynastielinie, deren Wurzeln in Anšan (und damit in der elamischen Geschichte Irans) liegen. Da Dareios sich von der Kyros- bzw. Anšan-Linie der Dynastie klar distanziert, hat er nicht nur seine Hauptstadt Persepolis »aus dem Nichts« gegründet, um den Neuanfang zu markieren, sondern auch die »iranische« mazdayasnische Religion politisch zur tragfähigen Religion gemacht, um auch dadurch einen klaren Schlussstrich gegenüber Kyros, Anšan und der elamischen Religion als politischem Faktor zu ziehen. Solche Verflechtungen von Politik und religiöser Vielfalt im achämenidischen Iran sind dafür zu berücksichtigen, wenn nach religiösen Einflüssen aus dem Iran auf die Welt der Bibel gefragt wird.

Zusammenfassung: Die lange mündliche Überlieferung des Avesta als nicht fest umrissenes Corpus zeigt, dass der Gott (Ahura) Mazdā kein monotheistisches System repräsentiert, sondern er neben anderen Göttern verehrt wurde. Die Hervorhebung Ahuramazdās in den achämenidischen Königsinschriften seit Dareios ist politisch motiviert, weil dadurch eine programmatische Distanzierung zu Elam ausgedrückt wurde, wohingegen im Alltag ein religiöser Pluralismus herrschte.

Abstract: The oral transmission of the Avesta tells us that the god (Ahura) Mazdā is not part of a monotheistic belief system. His prominent position expressed by the royal inscriptions of the Achaemenids has been motivated by political reason to separate the Achaemenid dynasty in the line of Dareios from traditions stemming from Elam, while in everyday life we encounter various forms of religious traditions.

55 Kreyenbroeck, *Teachers*, 13; 16.

Résumé: La longue transmission orale de l'Avesta comme corpus non clairement défini, montre que le dieu (Ahura) Mazdā ne se concevait pas dans un système monothéiste, mais qu'il fut adoré parmi d'autres dieux. La mise en avant d'Ahuramazdā dans les inscriptions royales achéménides depuis Darius est motivée politiquement. Par là on exprime une distanciation programmatique par rapport à Elam, alors que dans le quotidien un pluralisme religieux domine.