

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

„*Naturvorstellungen im Zoroastrismus*“ by Manfred Hutter

was originally published in

Zeitschrift für Religionswissenschaft, Vol. 1, 1993, No. 2, pages 13-27

[DOI 10.1515/0019.13](https://doi.org/10.1515/0019.13)

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

Naturvorstellungen im Zoroastrismus

Inhalt

Da Zarathustra am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. in einer Viehzüchtergesellschaft aufgewachsen ist, lassen schon die ältesten Teile des Avesta die Wertschätzung der Tierwelt (Kamel, Rind, Pferd) erkennen. Dieser Gegebenheit wird in der dualistischen Lehre Rechnung getragen, als die genannten Tiere zu fördern sind. Mit der Verpflanzung des Zoroastrismus nach Westiran findet man zusätzlich zwei neue Komponenten: Aus dem medischen Bereich wird die Wertschätzung des Hundes übernommen, und gleichzeitig kommt es zu einer Orientierung am Ackerbau, so daß Ackerbau zu einer Chiffre für die zoroastrische Religion wird. Dies ist zugleich der ideelle Hintergrund für die Anlage der Paradiesgärten unter den Achämeniden und Sasaniden, die auch als Abbild des Jenseits gelten. Letztlich resultiert daraus eine Wertschätzung des Lebens in allen Formen bis in die Ethik der heutigen Anhänger der Lehre Zarathustras.

Es ist in historischen Wissenschaften nicht immer leicht, aus dem eigenen Forschungsbereich etwas zu »aktuellen« Fragestellungen beizutragen; zu groß erscheint nämlich oft die Zeitspanne zwischen dem Objekt dieser Forschungen und der Gegenwart. Im vorliegenden Beitrag hoffe ich allerdings, eine gewisse Kontinuität der Historie zur Aktualität darstellen zu können. Denn der Umgang mit der Natur, der sich von der Verkündigung Zarathustras über die Lehrentfaltung im Zoroastrismus bis auf die Lebenswelt der modernen Parsen auswirkt, war nicht bloß eine jeweils zeitbedingte Fragestellung. Vielmehr galt es durch die ganze Geschichte des Zoroastrismus, sich den Anforderungen der Natur zu stellen und das Leben dementsprechend verantwortlich zu gestalten. Daraus resultiert schließlich auch, daß es den Anhängern der Religion Zarathustras bis heute immer wieder gelungen ist, aufgrund ihrer Einstellung zur Natur ihr Leben nicht nur positiv (auch im ökonomischen Sinn) zu gestalten, sondern zugleich als Religionsgemeinschaft zu überleben; einige Etappen des Umgangs mit der Natur im Zoroastrismus möchte dieser Beitrag aufzeigen.¹

¹ Der vorliegende Aufsatz wurde in etwas geänderter Form am 4. Februar 1992 als Gastvortrag am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Bonn vorgetragen.

1. Zarathustras geistige Heimat in der Viehzüchtersgesellschaft

»Des frommen Zarathustra Spitama Segnung und Schutzgeist verehren wir nun, des ersten, der das Gute gedacht, des ersten, der das Gute gesagt, des ersten, der das Gute getan hat, des ersten Priesters, des ersten Kriegers, des ersten seßhaften Bauern, des ersten Offenbarers, des ersten, der Offenbarungen empfangt, der als erster für sich verdient und empfangen hat: das Rind und die Segnung und das Wort und Gehorsam für das Wort und die Herrschaft und alles vom Herrn geschaffene, wahrheitsentstammte Gute. [...] Bei dessen Geburt und Heranwachsen Wasser und Pflanzen sich freuten, bei dessen Geburt und Heranwachsen Wasser und Pflanzen zunahmen« (Yt 13,88.93).²

Wenn dieser Lobpreis Zarathustra als ersten Priester, Krieger und Bauern anspricht, so ist dies zwar mehr eine Reminiszenz an die drei entsprechenden sozialen Stände als ein verlässliches Zeugnis über den Beruf des Religionsstifters, doch bietet dieses Zitat aus dem Frawardīn-Yašt einen guten Einstieg in unser Thema: Obwohl wir über Zarathustras Leben aus den altavestischen Gāthās recht wenig wissen, so besteht an seiner Historizität kein Zweifel. Aufgrund der in den Gāthās enthaltenen Realien sowie linguistischer Erwägungen läßt sich erschließen, daß Zarathustra sehr wahrscheinlich seine Lehre in Nordostiran verkündet hat; neuere Forschungen haben als Zeitpunkt dieser Verkündigung das Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. ergeben, womit die ältere Datierung, die Zarathustra als Zeitgenossen der ersten Achaemeniden im 6. Jh. angesehen hat, hinfällig geworden ist. Die Gesellschaft, der Zarathustra angehört, zeigt eine dreiteilige Gliederung in den Stand der Priester, der Krieger und der Hirten. Welch großen Wert der Viehbesitz in dieser Gesellschaft dargestellt hat, zeigt das avestische Onomastikon: Mit Tierbezeichnungen zusammengesetzte Personennamen sind nicht selten; so finden wir sechs Namen, die einen Bezug zum Kamel erkennen lassen,³ allen voran Zarathustra, was man vielleicht mit »der Kamele fördert« übersetzen kann; ebenfalls erwähnt sei Frašaoštra, ein früher Förderer der neuen Religion und Schwiegervater Zarathustras, dessen Namen man als »der ausgezeichnete Kamele besitzt« deuten kann. Da das baktrische Kamel zu einem noch unbestimmten Zeitpunkt des 2. Jahrtausends v. Chr. gezähmt worden ist,⁴ ist uns hiermit gleichzeitig ein weite-

2 Übersetzung nach H. Lommel, *Die Yāšt's des Avesta*, Göttingen 1927, 122 f.

3 M. Mayrhofer, *Zum Namengut des Avesta*, Wien 1977, 16 und Anm. 47; vgl. die Belege bei ders., *Iranisches Personennamenbuch*. Bd. 1: Die altiranischen Namen, Fasz. 1, Wien 1979, Nr. 19.62.126.331.390.416.

4 D. B. Grigg, *The Agricultural Systems of the World. An Evolutionary Approach*, Cambridge 1974, 116. - Zur Kamelzucht siehe auch die Literatur bei Mayrhofer, *Namengut...* 44.

rer Terminus post quem für die Lebenszeit Zarathustras gegeben.⁵ Der materielle Wert des Kamels wird dabei mit Gold (Vd 14,11), der Wert des Pferdes mit Silber aufgewogen (Vd 14,11; vgl. auch Vd 7,42), allerdings scheint in Vd 22,3f.20 das Pferd als wertvolleres Tier betrachtet zu werden. Diese Höhereinschätzung des Pferdes kann dabei eventuell auf die Kriegerschicht zurückgehen, die das Pferd in Kampf und Wettrennen einsetzte, so daß man in diesem Bereich auch einige entsprechende Personennamen findet: Einer der ersten, die Zarathustra ihre Unterstützung geben, ist Vištaspa, »dessen Pferde (für das Wettrennen) losgebunden sind«; genauso ist sein Vater Auruuā.aspa einer, der »schnelle Pferde hat«.⁶ Ideologisch über dem materiellen Wert von Kamel und Pferd steht das Rind in der Verkündigung Zarathustras, aber auch als ökonomische Grundlage darf es nicht übersehen werden; dementsprechend ist auch hier das avestische Namensgut reichhaltig: Zarathustras Mutter hat den Namen Duγδōuā, was als »mit gemolkene Kühen« zu übersetzen ist, ein nicht näher bekannter Gläubiger wird Hugu, der »schöne Rinder hat«, genannt, um aus diesem semantischen Bereich lediglich zwei Beispiele anzuführen.⁷ Typologisch, aber auch inhaltlich gehört noch der älteste Zarathustra-Sohn Isat.vāstra, »der Weideland begehrt«, hierher.⁸ Bestand an Tieren kann nur gewährleistet bleiben, wenn die notwendige Weide vorhanden ist, so daß man darin durchaus einen Programmnamen sehen kann: Der Besitz von Weide als Ziel, da die Lebensgrundlage für die Gesellschaft zur Zeit Zarathustras im Viehbestand besteht, so daß in Ys 31,9 f. festgestellt wird, daß der Nicht-Viehzüchter letztlich keinen Anteil an der Religion haben kann.

Berücksichtigt man diesen sozialen und wirtschaftlichen Hintergrund⁹ der Zeit Zarathustras, so ist es nicht überraschend, daß seine Verkündigung immer wieder Anklänge an die Natur zeigt. Begriffe aus der Tier- und Pflanzenwelt kommen dementsprechend häufig im Avesta vor, wobei Zarathustra damit nicht nur die Realität beschreibt, sondern diese Begriffe auch immer wieder im symbolischen Sinn für seine Verkündigung überhöht. Sieht man die altavestischen Texte, d. h. vor allem die Gāthās¹⁰ und den Yasna Haptanhāiti¹¹, auf diese Fragestellung hin durch, so findet man häufig die Begriffe Kuh/Rind (*gauu-*), Weide (*vāstra-*) und

5 Die Datierung Zarathustras bei M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*. Vol. I: The Early Period, Leiden 1975, 190 (zwischen 1400 und 1000 v. Chr.); dies., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979, 18 (zwischen 1700 und 1500 v. Chr.), die immer weiter zurückgeht, beachtet den Zeitpunkt der Kamel domestikation zu wenig.

6 Belege bei M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch...*, Nr. 57.379; insgesamt finden sich über 20 Namen im Avesta, die mit dem Kompositionsglied *aspa-* »Pferd« zusammengesetzt sind.

7 Belege bei M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch...*, Nr. 109.174; unter Einschluß der mit *uxšan* »Stier« komponierten Namen gibt es etwa ein Dutzend derartiger Namen.

8 M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch...*, Nr. 190.

9 Vgl. dazu zuletzt auch H. P. Hasenfratz, »Zarathustra«, in: P. Antes (Hg.), *Große Religionsstifter*, München 1992, 9-31 und 209-212, hier 18 f., 21, 23, sowie J. K. Amighi, *The Zoroastrians of Iran. Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York 1990, 46-48.

10 S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, Leiden 1975 (= Aclr 8); H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, Bd. 1, Heidelberg 1959.

11 J. Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden 1986.

Kleinvieh (*pasu-*) mit den dazugehörigen Ableitungen;¹² von letzteren darf man besonders die Formen *vāstriia-* und *fšānghiia-* hervorheben. Beide kann man als »Bauer« übersetzen, allerdings muß - zur Verdeutlichung - gesagt werden, daß es sich dabei nicht um Ackerbau treibende, sondern um viehzüchtende Bauern handelt; erst Texte des jüngeren Avesta legen ihr Augenmerk auch auf den Getreideanbau. Im Mittelpunkt der Gāthās finden wir neben der Aufforderung, das Weideland zu schützen und zu pflegen, vor allem die Sorge um einen besonderen Schutz des Rindes:¹³ Die Klage des Rindes, das von räuberischen Gruppen, aber auch durch Auswüchse der vorzarathustrischen Religion geschädigt wird, zieht sich wie ein Topos durch viele Texte der Verkündigung Zarathustras; so lesen wir etwa Ys 29,1:¹⁴

»Euch klagte die Seele des Rindes: Für wen habt ihr mich gebildet? Wer hat mich gestaltet? Mich haben Mordrausch, Gewalttat, Fesselung, Grausamkeit und rohe Kraft gebunden. [...] Ich habe keinen anderen Hirten außer euch; so verschafft mir gute Hirtentätigkeit.«

Auf der vordergründigen Ebene soll mit dieser Klage sicherlich der Schutz des Tieres ausgedrückt werden, aber J. P. Asmussen betont zu Recht, die Verkündigung Zarathustras »hätte kaum die Stärke zum Überleben gehabt, wäre sie ausschließlich eine Ermahnung zur Fürsorge für das Rind/die Kuh und die Weide gewesen«.¹⁵ Nicht das Rind als solches ist heilig, sondern weil es Symbol des Lebens wird, ein Symbol, das in der von Viehzucht lebenden Gesellschaft Zarathustras unmittelbar verstanden wurde.

2. Zarathustras Dualismus und der doppelte Kosmos

Wie wirken sich nun solche sozialen Gegebenheiten und die Naturverbundenheit auf die Lehre Zarathustras aus? In der vorhin genannten Klage des Rindes wird Ahura Mazdā, der weise Herr, als höchste Gottheit in der Verkündigung Zarathustras angesprochen. Daß Zarathustra diesen Gott trotz seiner Naturverbundenheit an die Spitze der neuen Religion stellt, ist bemerkenswert, da schon in der Gotteswahl eine Ethisierung der Verkündigung deutlich wird, die gerade in unserem Zusammenhang besonderes Interesse verdient: Gott ist nicht mehr eine Manifestation

12 Vgl. die Zusammenstellung der in den Gāthās verwendeten Begriffe bei J. P. Asmussen, »Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras«, in: *AoF* 8, 1980, 159-170, hier 167-169. Zu *gauu-* und *vāstra-* im YH siehe Narten, *Yasna...*, 97-106.

13 G. G. Cameron, »Zoroaster the Herdsman«, in: *IJJ* 10, 1968, 261-281, hier 263, betont, daß von den 16 (bzw. 17) Gāthās wenigstens 14 eine Anspielung auf die Kuh bringen.

14 Vgl. H. Humbach, *Gathas...*, 80; S. Insler, *Gāthās...*, 28 f.

15 J. P. Asmussen, »Ideen und Begriffe...«, 164, vgl. weiter G. G. Cameron, »Zoroaster...«, 267 ff.

der lebensspendenden Kraft eines Wettergottes oder einer Fruchtbarkeitsgottheit, genausowenig die einer astronomischen Erscheinung wie Mond oder Sonne; solche Phänomene sind lediglich Geschöpfe Ahura Mazdās, wie man gerade an der Abkehr von den alten indo-iranischen Gottheiten der Fruchtbarkeit sehen kann; denn die vor allem durch G. Dumézil¹⁶ vertretene These, daß die Aməša Spəntas solche Gottheiten fortsetzen, hat viel für sich. Der im Veda mit der Kriegerkaste (*kṣatriya*) verbundene Indra scheint als Xšaθra von Zarathustra spiritualisiert worden zu sein, Armaiti kann als Äquivalent und Fortsetzerin der Fruchtbarkeitsgöttin Arəduui Sūrā Anāhitā gelten, die erst in achaemenidischer Zeit wieder Eingang in den Zoroastrismus gefunden hat,¹⁷ die beiden Aməša Spəntas Hauruatāt und Amər ətatāt übernehmen im iranischen System die Stelle der beiden indischen Aśvins. Daß letztere drei Wesenheiten ihre enge Beziehung zur Natur auch in der Spiritualisierung durch Zarathustra nicht verloren haben, zeigt sich darin, daß sie gleichzeitig die Schutzgenien der Erde, des Wassers bzw. der Pflanzen sind.¹⁸ Ahura Mazdā steht über diesen Wesen, denn die Antwort auf die rhetorischen Fragen nach dem Ursprung der geschaffenen Dinge, die wir in einer Gāthā lesen (Ys 44,3-6), kann letztlich immer nur »Ahura Mazdā« lauten; für selbst aktiv tätige Fruchtbarkeits- oder Astralgottheiten ist kein Platz mehr:¹⁹

»Das frage ich dich, sage es mir recht, o Herr, welcher Mann ist durch seine Zeugungstätigkeit der Vater des Wahrseins? Wer hat den Weg der Sonne und der Sterne geschaffen? Wer ist es, durch den der Mond wächst und abnimmt? [...] Wer hält die Erde unten und den Wolkenhimmel, daß er nicht herabfalle? Wer (schuf) das Wasser und Pflanzen? [...] Welcher Meister hat Licht und Finsternis erschaffen? Welcher Meister hat den Schlaf geschaffen und das Wachen? Wer ist es, durch den Morgen, Mittag und Nacht (geschaffen sind), welche den Verständigen an sein Tagewerk erinnern? [...] Für wen hast du die trächtige, freudebereitende Kuh geschaffen?«

Ahura Mazdā ist ein völlig transzendenter Gott, das Symbol des Guten, dem als Gegenspieler Angra Mainyu, das Symbol des Bösen, gegenübersteht. Diese dualistische Denkweise ist das entscheidende Merkmal, das die ganze Verkündigung Zarathustras durchzieht und dem alles andere untergeordnet wird. Sowohl die spirituelle (*mēnōg*) als auch die irdische Welt (*gētīg*) sind in dieses Schema eingeordnet, so daß praktisch ein doppelter Kosmos entsteht, nämlich der Bereich Ahura Mazdās mit den Aməša Spəntas, den guten Tieren, den nutzbringenden Pflanzen und dem Weideland; all dem steht der Bereich Angra Mainyus gegenüber mit sei-

16 G. Dumézil, *Naissance d'archanges: essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945; vgl. J. Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, Bombay 1973, 137-140, sowie C. S. Littleton, *The New Comparative Mythology*, Berkeley 1966, 74-77.

17 Vgl. Yt 5 sowie die Erwähnung der Göttin in den altpersischen Königsinschriften, z. B. A²Sd 3 f. oder A²Sa 4,4 f.

18 J. Narten, *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden 1982, 124-126 und 134-146.

19 Vgl. H. Humbach, *Gathas...*, 117 f.; S. Insler, *Gāthās...*, 66 f.

nen Anti-Göttern, den schädigenden Tieren wie Ungeziefer sowie dem Ödland. Den Machtbereich Angra Mainyus gilt es zu bekämpfen, den Bereich Ahura Mazdäs zu fördern, so daß die Stellung zur Natur immer positiv oder negativ ist.

3. Die Pflanzen und Tiere

Seit der Schöpfung zieht sich durch die Geschichte diese Ambivalenz;²⁰ denn als Ahura Mazdā die Pflanzen als vierte Schöpfung geschaffen hatte (GrBd Ia, 11), wuchsen diese inmitten der Erde, ohne Dornen, frisch und süß. In der Abfolge der Schöpfungswerke - die Pflanzen entstanden nach dem Himmel, dem Wasser und der Erde - werden die Pflanzen der Aməša Spənta Amərətātāt, der »Unsterblichkeit«, zugeordnet (GrBd III 19). Dementsprechend ist der Nutzen der Pflanzen für die Heilung aller Krankheiten sehr hoch einzuschätzen, obwohl der Widersacher sich mit diesen Pflanzen vermischt, so daß sie Dornen bekamen und vergiftet wurden (GrBd XVI 1f.). Um dem aber entgegenzuwirken, sind aus den Pflanzen der ursprünglichen Schöpfung 10.000 Arten entstanden, um Heilmittel gegen die 1.000 vom Widersacher geschickten Krankheiten zu liefern (GrBd VI d, 2f.; vgl. GrBd XVI 3). Die Stellen aus dem Bundahišn²¹ können dabei zwar als relativ junge Systematisierung dieser Vorstellungen gelten, doch lassen sich dieselben Vorstellungen schon im avestischen Korpus finden: Denn in Yt 12,17 wird darauf angespielt, daß sich inmitten des Vouru.kaša-Sees ein Baum befindet, der gute Heilmittel, kräftige Heilmittel birgt, der Baum heißt Višpō.biš (»Allheiler«), und die Samen aller Pflanzen sind auf ihm niedergelegt. Auch in Vd 5,19 wird nochmals auf diesen Baum im Vouru.kaša-See angespielt, der an dieser Stelle als Huu-āpī (»der gutes Wasser hat«) bezeichnet wird; bei ihm wachsen alle Pflanzen Ahura Mazdās, in allen Arten und in unendlicher Zahl. Wahrscheinlich darf man diesen Baum im Vouru.kaša-See mit dem an anderer Stelle als Gaokərəna bezeichneten Baum identifizieren, um den herum »Ahura Mazdā die Heilkräuter, zahlreich zu vielen Hunderten, zahlreich zu vielen Tausenden, zahlreich zu vielen Zehntausenden« angebracht hat (Vd 20,4; vgl. Yt 1,30). Der Gaokərəna-Baum gilt in den Pahlavi-Schriften schließlich auch als jene Pflanze, bei der das Haoma für die Auferstehung produziert wird (GrBd VI d 6; XXIV a 1-6).

Aus diesen Hinweisen fällt es nicht schwer, den Schluß zu ziehen, daß die ursprüngliche Pflanze als viertes Schöpfungswerk gut und für den Menschen lebensspendend war. Erst durch Angra Mainyus Gegenschöpfung wurde sie in ihrem Wert gemindert.

20 Vgl. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism...*, 137 f.; M. Schwartz, »The Old Eastern Iranian World View according to the Avesta«, in: I. Gershevitch (ed.), *Cambridge History of Iran*. Vol. 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 640-663, hier 644 f.

21 Der Große Bundahišn ist ein "Sammelwerk" und Compendium des zoroastrischen Wissens, das zwar frühestens am Ende der Sasanidenzeit zusammengestellt wurde, aber alte Traditionen gut bewahrt, vgl. dazu M. Boyce, *Zoroastrians...*, 136; J. Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran...*, 43 f. - Für Übersetzung und Edition siehe B. T. Anklesaria, *Zand-Akasih. Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English*, Bombay 1956.

Durchaus vergleichbar damit ist die Erschaffung der Tiere: Sie sind das fünfte Schöpfungswerk Ahura Mazdās, werden durch das Rind symbolisiert und leben in Airiia Vaējah, dem besten Ort und dem Mittelpunkt der Welt (GrBd Ia, 12); ihr Schutzgenius unter den Amāša Spāntas ist Vohu Manah (GrBd III 14). Genauso wie die Pflanzen fallen auch die Tiere den Anfeindungen Angra Mainyus zum Opfer, indem er schädliche Tiere, etwa Schlangen, Fliegen oder Heuschrecken als Exponenten seiner Gegenschöpfung hervorbringt und sie in die guten Gegenden schickt, um diese zu verderben.²² Daß an erster Stelle und als Symbol für die Erschaffung der Tierwelt das Rind steht, hat im Avesta nun insofern eine besondere Wirkung, als häufig alles nach diesem Tier bewertet wird; so sprechen die Texte mehrfach vom »fünffachen Rind« (Yt 13,10; 19,69), um die kanonischen Tiergattungen anzuführen: »Wir verehren jedes ›Rind‹, das im Wasser und auf dem Lande lebt und das sich fliegend bewegt und in der Freiheit haust, und die auf der Weide heimischen (›Rinder‹),« heißt es in Ys 71,9, gleich wie in Vr 1,1 die Ratus (»Schutzgeister«) der Tiere dieser fünf Lebensbereiche angerufen werden. Das Rind (*gauu-*) steht nicht nur an den genannten Stellen als Synonym für »Tier« allgemein, sondern auch zahlreiche Komposita zeigen, daß das Rind fast der alleinige Maßstab im Bereich der zoroastrischen Tierwelt ist:²³ So kann hier *gauuasna-* (Yt 10,128) angeführt werden, womit das Rotwild bezeichnet wird, auch pahlavi *gospand* »Kleinvieh« ist zu nennen, was auf avestisch *gaospānta-* (Vd 21,1) zurückgeführt werden kann. Wie bedeutsam diese Benennungsart dabei gewesen ist, sieht man wohl am besten daran, daß noch im Neupersischen eine vergleichbare Terminologie weiterlebt, was zugleich deutlich macht, daß auch im islamischen Persien gewisse Aspekte des zoroastrischen Naturverständnisses nicht geschwunden sind.²⁴ An einschlägigen Ausdrücken ist hier etwa auf *gāv i kūhī* oder auf *gāv i daštī* hinzuweisen; beides sind Bezeichnungen für »Tiere« im allgemeinen, die wörtlichen Bedeutungen sind »Rind des Gebirges« bzw. »Rind der Steppe«.

Hinsichtlich der Bedeutungsverallgemeinerung im Avesta ist noch das Wort für Hund (*span-*) anzuführen; der Hund spielt in zahlreichen Abschnitten des Vidēvdāt eine wichtige Rolle, vor allem im Zusammenhang mit dem Totenkult: Bei der sogenannten *sagdid*-Zeremonie²⁵ wird der Tote dem Blick eines Hundes ausgesetzt, ehe die weiteren Bestattungsriten ausgeführt werden; dieses Ritual dürfte dabei in einem Zusammenhang mit der Vorstellung stehen, daß zwei Hunde die Cin-

22 Vd 1,2.4.14; vgl. auch den Katalog schädlicher Tiere in GrBd XXII.

23 Vgl. M. Schwartz, »The Old Eastern Iranian World View...«, 645 f.; vgl. auch W. Voigt, *Die Wertung des Tieres in der zarathuštischen Religion*, München 1937, 38: »In erster Linie werden jene Tiere verehrt, die die Tierwelt in ihrer Gesamtheit vertreten.«

24 Vgl. dazu auch N. Rastegar, »Das heroische Naturbild in Firdausis Šāhnāme«, in: B. Scholz (Hg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt*, Graz 1989, 137-147, hier 137, wo betont wird, daß das Naturverständnis für die Iraner zu allen Zeiten ein »wesentlicher Bestandteil ihres religiösen Denkens und Rituals« gewesen ist. Als weiteres Beispiel zum Weiterleben zoroastrischer Naturvorstellungen vgl. etwa die Beschreibung des Frühlings durch den np. Dichter Nāmi aus dem 18. Jh. (U. von Melzer, *Erzählungen aus Persien*, Graz 1991, 171).

25 M. Boyce, *A History of Zoroastrianism...*, 303, 330; J. Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran...*, 79, 83 f.; A. Kammenhuber, »Totenvorschriften und ›Hunde-Magie‹ im Vidēvdāt«, in: *ZDMG* 108, 1958, 299-307, hier 302 f.

vat-Brücke bewachen (Vd 13,9). Die außergewöhnlich hohe Wertschätzung des Hundes ist mehrfach aufgefallen, so daß der Hund überhaupt als heiligstes Tier in der iranischen Religion angesehen wurde.²⁶ Allerdings ist zu betonen, daß der Hund diese Wertschätzung im ursprünglichen Zoroastrismus nicht gehabt hat; denn die Stellen, in denen der Hund genannt wird, stammen durchweg aus dem Vidēvdāt, d. h. aus jenem Teil des Avesta, von dem recht wahrscheinlich gemacht werden kann, daß er erst in spät- oder nachachaemenidischer Zeit aus dem medischen Bereich mit älteren zoroastrischen Vorstellungen verbunden worden ist. Für unsere terminologische Überlegung ist dies allerdings nur von untergeordneter Bedeutung: Ähnlich wie das Wort für »Rind« kann auch das Wort für »Hund« sehr verallgemeinert werden, so daß sowohl der Otter²⁷ als auch der Igel im Avesta als »Hund« angesprochen und dementsprechend geschätzt werden (vgl. Vd 13,50-56), andererseits gilt der Wolf als Geschöpf Angra Mainyus und daēvischer Gegenpart des Hundes.

Die Tierwelt Irans ist genauso in die zoroastrische Religion einbezogen worden wie die Pflanzenwelt, indem auch hier wiederum - bedingt durch den strikten Dualismus - gute und dämonische oder, nach kultischer Terminologie, »reine und unreine« Tiere gegenüberstehen. Tiere, die für den Menschen keinen Nutzen haben oder gar schädlich sind, sind Geschöpfe Angra Mainyus und als solche zu bekämpfen. Allen voran stehen dabei unter dem Oberbegriff *xrafstra* Reptilien, Insekten und Schlangen, die als Ahura Mazdās Widersacher ersten Ranges gelten.²⁸ Welches religiöse Verdienst die Vernichtung solcher Lebewesen bedeutet, sieht man am besten daran, daß zu den Ausrüstungsgegenständen jedes Priesters ein sogenannter »Xrafstratöter« gehört (Vd 14,8; 18,2), d. h. ein Gegenstand, mit dem solche Schädlinge erschlagen werden können. Das Erschlagen von 10.000 *xrafstra*-als Sühne für schwere Sünden (vgl. Vd 14,5f.) macht ebenso deutlich, daß solches Ungeziefer als Manifestation der Welt Angra Mainyus par excellence gegolten hat. Der Gläubige, der alltäglich den Geschöpfen der Natur begegnet, ist somit immer erneut vor die zoroastrische Wahl zwischen Gut und Böse gestellt.

4. Die Bearbeitung der Natur und die Welt als Garten

Aufgrund der zoroastrischen Ethik, die vom Menschen verlangt, am Sieg des Guten über das Böse selbst aktiv mitzuwirken, ergibt sich, daß jeder Gläubige seinen Beitrag zur Weltverbesserung leisten muß, indem er den Lebensbereich Angra Mainyus und der Dämonen einschränkt. Am deutlichsten bringt dies wohl jener bekannte Abschnitt aus dem Vidēvdāt zum Ausdruck, der als »Lob des Ackerbaus«

26 Vgl. W. Voigt, *Die Wertung des Tieres...*, 27 f. mit weiterer Literatur sowie mit der richtigen Einschränkung Kammenhuber, »Totenvorschriften...«, 302.

27 Vgl. auch np. *sag i daryā* "Otter" und *sag i ābī / sagābī* "Biber".

28 Vgl. W. Voigt, *Die Wertung des Tieres...*, 34 f.; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism...*, 298; siehe weiter AWN 14,6 f. (P. Gignoux, *Le livre d'Ardā Virāz*, Paris 1984, 64 f.) und F. Vahman, *Ardā Wirāz Nāmag*, Copenhagen 1986, 249 f.

bezeichnet werden kann; für die Geschichte des Zoroastrismus ist dieser Abschnitt insofern interessant, als er zeigt, daß gegenüber den Gāthās und dem älteren Avesta eine Neuorientierung eingetreten ist; nicht mehr die Viehzucht stellt die ausschließliche Lebensgrundlage dar, sondern genauso die Pflege des Getreides, so daß man hier von Landwirtschaft im vollen Sinn - nämlich Viehzucht *und* Ackerbau - sprechen kann; wahrscheinlich sind diese unterschiedlichen ökonomischen Gegebenheiten dahingehend zu deuten, daß die Verbreitung der Lehre Zarathustras aus den peripheren Gebieten ins Zentrum Irans zu einer Begegnung mit der dort vielleicht seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. verbreiteten Ackerbaukultur geführt hat.²⁹ Die daraus folgende geänderte wirtschaftliche Grundlage wird zugleich religiös gedeutet. So wie die Gāthās den Symbolwert des Rindes verwenden, gewinnt nun das Getreide einen analogen symbolischen Wert. Denn in dem fiktiven Gespräch zwischen Ahura Mazdā und Zarathustra, das in Vd 3,23-33 überliefert ist, geht es um die Vorzüge der Bearbeitung des Bodens. Zarathustra fragt dabei:

(23) »O Schöpfer (der stofflichen Welt), ašawürdiger! Wer befriedigt viertens mit größter Zufriedenstellung die Erde hier?« Da sagte Ahura Mazdā: »Wahrlich, wo man am meisten, o Spitama Zarathustra, durch Aussäen anbaut: Getreide und Gräser und Pflanzen mit eßbaren Früchten, indem man zur Wüste hin Wasser schafft, [...]. (24) Denn nicht (ist) diese Erde froh, die lange ungepflügt dalag, die vom Pflüger zu pflügen (ist), die ein gutes Werk darum wünscht vom Bewohner, ebenso(wenig) die schöngewachsene Frau, die lange kinderlos ist, die darum ein gutes Werk wünscht von ihrem Mann. (25) Wer diese Erde bearbeitet, o Spitama Zarathustra, mit dem linken Arm und dem rechten, mit dem rechten Arm und dem linken, (der) schafft Gewinn, man könnte wirklich meinen, wie ein lieber Mann seiner lieben Frau auf dem gepolsterten Lager ruhend einen Sohn oder (andern) Gewinn verschafft.«

Der Text fährt fort, daß nur wer die Erde selbst bearbeitet, Nahrung empfangen soll, während ein untätiger Mann sein Leben durch Betteln fristen muß. Schließlich erreicht das Gespräch den Höhepunkt, als Zarathustra fragt (Vd 3,30-33):

»O Schöpfer der stofflichen Welt, ašaehrwürdiger! Was ist der Kern der mazdayasnischen Religion?« Da sagte Ahura Mazdā: »Wenn man tüchtig Getreide baut, o Spitama Zarathustra! (31) Wer Getreide durch Aussäen anbaut: der baut das Aša an, der führt die mazdayasnische Religion vorwärts, der bringt die mazdayasnische Religion zum Gedeihen [...]. (32) Wenn es Getreide gibt, dann fangen die Daēvas (vor Angst) zu schwitzen an; wenn es Körner gibt, dann verlieren die Daēvas die Fassung; wenn es Mehl gibt, dann heulen die Daēvas; wenn es Teig gibt, dann furzen die Daēvas.«

29 Vgl. M. Schwartz, »The Old Eastern Iranian World View...«, 662: "The Aryan imposition of cattle-oriented pastoralism seems to have gradually ceded to a new emphasis on agriculture."

Ackerbau und die Kultivierung des Bodens werden somit zu einem Kampf gegen die dämonische Welt, so daß jedes brachliegende Land in Besitz genommen werden muß. Man versteht daher gut, daß auch Bußkataloge auffordern, diesen Kampf gegen die Dämonen aufzunehmen. Denn als Sühne für die Tötung eines Otters wird dem Gläubigen u. a. vorgeschrieben, daß er ein urbar zu machendes Grundstück mit einem Bewässerungskanal umgibt und dadurch fruchtbar macht (Vd 14,12f.); wer nicht bereit ist, diese Sühne zu leisten und so Buße zu tun, bleibt auf immer ein »Geselle im Haus der Drug« (Vd 14,18 mit Zitat aus Ys 49,11). Denn wie in anderen Bereichen des Alten Vorderen Orients³⁰ gelten auch im Zoroastrismus Ödland und Steppe als Wohnorte der Dämonen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch die königlichen Garten- und Parkanlagen der Achaemeniden- und Sasanidenzeit in die Diskussion hereinnehmen. In einer umfangreichen Untersuchung hat W. Fauth gezeigt, daß die Gartentradition »der achaemenidischen und sasanidischen Großherren keine isolierte, auf iranische Kulturverhältnisse beschränkte Errungenschaft war, sondern eine durch Gepflogenheiten und Überlieferungen medisch-persischer Sozietät teilweise modifizierte Form des vorderasiatischen Hortus regalis.«³¹ Dabei hat er sicher richtig gesehen, daß diese Vorstellung über weite Teile des Alten Orients verbreitet war, wobei sich die Verbindung zwischen Garten und König bis nach Sumer ins 3. Jahrtausend zurückverfolgen läßt.³² Worin jedoch die Modifizierung dieser Tradition in Iran bestand, darauf geht Fauth nicht näher ein. Aufgrund des bisher Ausgeführten darf angenommen werden, daß die Ausgrenzung eines besonderen Stück Landes als Garten sozusagen ein Kulturland par excellence darstellt, bewässert, mit guten Pflanzen und Tieren versehen und mit einer Schutzmauer gegen das Ödland und den Bereich der Dämonen abgegrenzt. Dementsprechend lobt Darius seinen Satrapen Gadatas, weil dieser das Land kultiviert, genauso wie Artaxerxes II. von der Errichtung eines umhegten Gartens (ap. *paridaida*-) berichtet. Solche Gärten fanden dabei im ganzen achaemenidischen Reich auch außerhalb des eigentlichen Kernlandes Verbreitung.³³ Zieht man ins Kalkül, daß sowohl die Achaemeniden als auch die Sasaniden Zoroastrier waren, so wird man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Anlage solcher »königlicher Gärten« den König als rechthgläubigen Zoroastrier hinstellen sollte, der durch einen solchen Garten ein Stück Land in höchster Weise fruchtbar macht. Neben den Gartenanlagen ist hier die Neu-Kultivierung des Landes unter den Sasaniden zu nennen. War auch die Pflege des Bodens grundsätzlich ein religiöses Werk, so ermöglichte dieser agrarische

30 Vgl. etwa M. Hutter, »Dämonen und Zaubereien. Aspekte der Magie im Alten Vorderasien«, in: *Grenzgebiete der Wissenschaft* 37, 1988, 215-230, bes. 220 f.

31 W. Fauth, »Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur«, in: *Persica* 8, 1979, 1-53, hier 15.

32 Vgl. W. Fauth, »Der königliche Gärtner...«, bes. 13-19.

33 Zur Verbreitung solcher Anlagen vgl. M. A. Dandamayev, »Royal Paradeisoi in Babylonia«, in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Leiden 1984 (= AcIr 23), 113-117; für den Gadatas-Brief siehe den umfangreichen Kommentar von F. Lochner-Hüttenbach, »Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas«, in: W. Brandenstein; M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, 91-98; die genannte Artaxerxes-Stelle ist A2Sd 3 f.

Aufschwung gleichzeitig die politische Blüte des Reiches; denn durch die militärischen Erfolge der ersten Sasaniden war es notwendig, neuen Lebensraum zu beschaffen, was unter anderem dadurch geschah, daß es in Khuzistan und im Diyala-Becken zu einer enormen Ausweitung des kultivierten Landes gekommen ist. In sasanidischer Zeit hat das kultivierte Ackerland im iranischen Bereich größere Ausmaße als jemals vorher oder nachher erreicht³⁴. Somit gehen hier politisch-weltliche und spirituell-religiöse Interessen Hand in Hand, was allerdings völlig im Rahmen der Ethik des Zoroastrismus bleibt. Denn der Dualismus anerkennt sowohl für die materielle als auch für die spirituelle Welt, daß sie jeweils Anteil am Guten wie am Schlechten haben. Dementsprechend ist es ein religiöses Verdienst, schon in dieser Welt die guten Geschöpfe zur Vervollkommnung zu bringen, so daß *frašo.kərđti*, die »Wunderbarmachung der Welt«, nicht erst in der Endzeit beginnt, sondern ihren Anfang schon in der Gegenwart hat. Wer jetzt Pflanzen und Tiere fördert und pflegt, wird dafür auch im Jenseits belohnt werden, wie die Vision des Ardā Wirāz zeigt.³⁵

Der Dualismus hat das zoroastrische Naturverständnis immer wieder beeinflußt, so daß hier wenigstens marginal nach dem Naturverständnis des Manichäismus, der zweiten dualistischen Religion in Iran, gefragt werden soll. Der Manichäismus ist in seinem Dualismus wesentlich radikaler als der Zoroastrismus, so daß die Natur als ein Teil der materiellen Welt von Mani vollkommen negativ bewertet wird.³⁶ Denn die Entstehung des vegetabilen und animalischen Lebens ist in der manichäischen Kosmogonie unmittelbar mit den Dämonen verbunden, wenn uns der Mythos folgendes berichtet:³⁷ »Pflanzen, Blumen, Kräuter - sowohl samenlose als auch Gewächse jeder anderen Art - wurden gesät und wuchsen. Und in sie mischte Az selbst ihr eigenes Ich hinein.« Dadurch wird die Pflanzenwelt vollkommen geschädigt, man könnte sagen »dämonisch verseucht«. Nicht besser ist es um den Ursprung der Tierwelt bestellt, die auf die weiblichen Dämonen zurückgeführt wird. Die dunkle Seite der Tierwelt spiegelt sich dabei mehrfach im kosmogonischen Mythos Manis wider, wenn die Mächte der Finsternis mit einer ausführlichen Tiermetaphorik beschrieben werden: sie sind geflügelt, giftig, und haben

34 R. N. Frye, »The Political History of Iran under the Sasanians«, in: E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran*. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 116-180, hier 131 f.

35 AWN 14,8 f. (P Gignoux, *Le Livre...*, 64 f.); vgl. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism...*, 298.

36 Vgl. zum Folgenden M. Hutter, »Die Erlösungsbedürftigkeit der Natur. Dämonisches und Göttliches in den Pflanzen und Tieren nach dem iranisch-manichäischen Mythos«, in: B. Scholz (Hg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt*, Graz 1989, 97-109, hier 98 f. Zur negativen Sichtweise des Gartens vgl. auch die Parabel in M 2 I V ii 29-37, die erzählt, wie ein Elefant wegen seines Verlangens nach dem duftenden Garten des Königs stirbt (F. C. Andreas; W. B. Henning, »Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II«, in: SPAW 1933, 292-363, hier 306). - Für die iranischen Komponenten im Manichäismus siehe zuletzt K. Rudolph, »Mani und der Iran«, in: A. van Tongerloo; S. Giversen (ed.), *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Lovanii 1991, 307-321.

37 M 7981 I R i 1-7; M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte*, Wiesbaden 1992 (= StOR 21), 39 f., Z. 237-243.

Reptiliengestalt³⁸, andere Stellen sprechen von löwengestaltigen Dämonen. Von der zoroastrischen Ambivalenz zur Natur ist im Manichäismus nur noch die negative Seite als selbständige Kategorie übriggeblieben; denn jene manichäischen Aussagen, die eine gewisse positive Sichtweise der Natur erkennen lassen, sind von der Erlösungslehre bedingt:³⁹ Die Pflanzenwelt ist einzig unter dem einen Aspekt zu schützen, daß in ihr Teile des göttlichen Lichtes festgehalten sind; um diese Lichtteile nicht zu schädigen und zu verletzen, muß man zur Sicherheit auch die Pflanzen schützen. Aktiv aber Pflanzen zu züchten oder Ackerbau zu betreiben, wäre für einen Manichäer ein Mitwirken am Werk der Dämonen. Somit setzt sich Mani deutlich von den zoroastrischen Naturvorstellungen ab, obwohl er seine Einstellung zur Natur nicht ohne diese Voraussetzungen herausgebildet hat. Gerade ein jüngst von W. Sundermann veröffentlichtes sogdisch-manichäisches Fragment kann in diesem Zusammenhang angeführt werden: Der Text beschreibt Buddha als »Manichäer vor Mani«; darin heißt es: »Und der Buddha beauftragte seine Jünger, den Vögeln und Hunden Gaben darzubringen. Aber das sind nicht jene sichtbaren Vögel und Hunde, denen jetzt die Unwissenden und Narren (etwas) geben.«⁴⁰ Die Bezugnahme auf die Hunde in diesem Text läßt sich wohl nur aus der Stellung dieser Tiere im Zoroastrismus verstehen; die manichäische Umdeutung liegt dabei darin, wenn betont wird, daß es sich nicht um die Tiere der sichtbaren Welt handelt. Diese können eine solche Wertschätzung nur durch Unwissende erfahren, wobei es nicht verfehlt sein dürfte, bei diesen »Unwissenden« an Zoroastrier zu denken. Auch die im Dēnkard überlieferten Thesen, die der zoroastriische Theologe Ādurbad ī Māraspandān aus dem 4. Jh. gegen den Manichäismus formuliert, zeigen nochmals den Gegensatz zwischen manichäischen und zoroastrischen Auffassungen von der Natur:⁴¹ Den rechtgläubigen Aussagen Ādurbads, daß man sich lediglich davor hüten muß, Rinder und Kleinvieh unrechtmäßig zu schlachten, werden dabei die Irrlehren⁴² Manis hinsichtlich der Vermeidung von Ackerbau und der Vernichtung der Tierwelt gegenübergestellt. Zwischen beiden Auffassungen von der Funktion der Natur innerhalb des Erlösungsgeschehens gibt es somit keine Verbindung, da Mani sich in diesem Punkt radikal von den zoroastrischen Vorstellungen abgesetzt hat.

Kehren wir nach diesem kleinen inneriranischen Exkurs zum Zoroastrismus zurück. Welchen Symbolwert die Natur in dieser Religion hat, ist vielleicht am deutlichsten daran sichtbar, daß das Wort »Paradies« letztlich auf den altiranischen

38 Das manichäisch-mittelpersische Wort *frystr* entspricht dem Pahlavi-Ausdruck *xrafstar*, vgl. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism...*, 298.

39 Vgl. M. Hutter, »Erlösungsbedürftigkeit...«, 102-104.

40 M 5030 V 4-12 bei W. Sundermann, »Manichaean Traditions on the Date of the Historical Buddha«, in: H. Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha. Part 1*, Göttingen 1991, 426-438, hier 437 f.

41 Dk 178,4-8; T. Ollson, »The Refutation of Manichaean Doctrines in Dēnkard 3.200«, in: A. van Tongerloo; S. Giversen (ed.), *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Lovanii 1991, 273-283, hier 278 f.

42 *Dawistan*: "speak (daevic)": D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, 25.

Ausdruck *paridaida*-⁴³ zurückgeht, der die umhegten und gepflegten Gärten bezeichnet, von denen vorhin die Rede war. Das Paradies ist ein wundervoller Garten mit allen guten Pflanzen und guten Tieren, wobei man das Jenseits als »idealisiertes Abbild der irdischen Welt«⁴⁴ bezeichnen kann. In voll entwickelter Form tritt uns diese Vorstellung dabei im Bundahišn entgegen, wenn wir in Kapitel XXX lesen:⁴⁵

(5) »Und nachher tragen sie diese Seele weg, ob sie nun denen, die rechtfertig sind, oder den glaubensfeindlichen gehört. Wenn rechtfertig, dann kommt unterwegs ihr eine Kuhgestalt entgegen, fett und voll Milch, von welcher der Seele Wohlbefinden und Sanftmut zukommen. Wiederum kommt ihr ein Mädchen entgegen, schön von Gestalt, mit weißen Kleidern, von 15 Jahren, womit in jeder Hinsicht die Seele zufrieden sein kann. Wiederum erscheint ein Garten, voll von Blättern und Bäumen, voll von Wasser, voll von Früchten, voll von Gedeihen, wovon der Seele Wonne und sanftes Denken zukommen. Es ist ein paradiesisches Land. [...] (7) Wenn jene Seele aber glaubensfeindlich ist, dann kommt ihr eine Kuhgestalt entgegen, ohne Milch, elend und schauerhaft, von welcher der Seele dürre Trockenheit und elendes Fett zukommen. Wiederum kommt ein Mädchen, schauerhaft und von häßlicher Gestalt, in welcher Geringschätzung zum Ausdruck kommt, die in jeder Hinsicht grauenhaft ist, von welcher der Seele Furcht und Zittern zukommen. Wiederum erscheint ein Garten, ohne Wasser, ohne Bäume, ohne Wonnen, von welchem schlechtes Denken der Seele zukommt. Es ist ein höllisches Land.«

Es entspricht dem Dualismus vollkommen, wenn Himmel und Hölle hier in gänzlich gegensätzlichen Bildern gezeichnet sind; die Bilder selbst zeigen jedoch gut Bekanntes: Die Kuh und der Garten voll mit Blüten und Früchten, irdische Ideale, die hier ihre Vervollkommnung (*frašo.kərəti*) erhalten haben,⁴⁶ genauso wie die Hölle jene unfruchtbaren irdischen Wohnsitze der Daēvas widerspiegelt. Man darf also zu Recht sagen, daß die Naturverbundenheit Zarathustras, die seit den Gāthās in den Texten - in unterschiedlichen Nuancen - immer wieder greifbar war, für die ganze iranische Religionsgeschichte prägend wurde; denn wie teilweise der iranische Islam⁴⁷ konnte sich auch Mani - zumindest auf metaphorischer Ebene - der

43 Vgl. zur Etymologie W. Brandenstein; M. Mayrhofer, *Handbuch...*, 137.

44 F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien 1964, 117.

45 Zit. nach G. Widengren, *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden 1961, 178, §§ 5.7; vgl. B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsih...*, 258-261.

46 Auch das Mädchen fügt sich in diese Symbolik ein, denn im Vergleich mit Hadōxt Nask 2 und Yt 5 sieht man, daß dieses Mädchen in einer Weise beschrieben wird, die der Fruchtbarkeit spendenden Göttin Anāhitā entspricht, zum Mädchen vgl. auch F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen...*, 101-103 und J. Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran...*, 223.

47 Vgl. N. Rastegar, »Das heroische Naturbild...«, 142-145, der betont, daß dem heroischen Naturbild des Šāhnāme das zoroastrisch-dualistische Naturbild zugrundeliegt; auch auf die Vorliebe für Gärten im iranischen Islam und bei den Moghuln ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen.

Gartensymbolik nicht verschließen, wie unlängst Wolf B. Oerter hinsichtlich der manichäischen Eschatologie gezeigt hat.⁴⁸ Neben den dort angeführten Texten kann besonders auf den parthischen Text M 47 verwiesen werden,⁴⁹ in dem Mihršāh, der Herrscher von Mesene, auf seinen wunderbaren Garten verweist und danach Mani fragt: »In dem Paradies, (das) du verkündigst, wird da solch ein Garten sein wie dieser mein Garten?« Da erkannte der Apostel seinen ungläubigen Gedanken. Da zeigte er durch seine Wundermacht das Lichtparadies mit allen Göttern, Gottheiten und dem unsterblichen Lufthauch des Lebens und Gärten aller Art und auch andere prächtige Erscheinungen, die dort sind.« Aufgrund dieser Vision bekehrt sich Mihršāh zum Manichäismus. - Manis Gärten liegen außerhalb der Welt der Hyle, außerhalb der Vergänglichkeit, da sie lediglich eine Metapher für das ersehnte Lichtparadies sind, wie auch in einem parthischen Hymnus auf Mani⁵⁰ deutlich wird: Der Apostel verwendet darin das Bild vom Garten und Bäumen, um damit seine Bemühung für die Religion zu symbolisieren. Der manichäische Glaube, der in dieses Lichtparadies führt, muß sich in der Beschreibung der Idealisierung der irdischen iranischen Welt bedienen, einer Welt, deren Gärten durch den Zoroastrismus ihre Blüten und Früchte hervorgebracht haben.

5. Abschließende Erwägungen

Die materielle Welt (*gētīg*), von der wir einen Teil näher betrachtet haben, wird im Zoroastrismus als gut oder böse gesehen, wobei es die Aufgabe der Gläubigen ist, ihren Beitrag für *frašo.kərēti* zu leisten; Erneuerung der Welt beginnt aber bereits im *hic et nunc*, so daß es im Frawarānē (Ys 12), dem zoroastrischen Glaubensbekenntnis,⁵¹ das täglich gebetet wird, bezeichnenderweise heißt:

»Ich verwünsche die Daēvas. Als Mazdāanhänger, als Zarathustraanhänger will ich das Glaubensgelübde ablegen, den Daēvas feind, Ahuras Lehre zusetzen, als Preiser der Aməša Spəntas, als Anbeter der Aməša Spəntas. Dem guten schätzerreichen Ahura Mazdā erkenne ich alles Gute zu, [...] dem ašahrwürdigen, prächtigen hoheitsvollen, dem das Rind (zu eigen ist). [...] Für die heilige gute Ārmaiti entscheide ich mich; sie soll mein sein; ich schwöre ab dem Diebstahl und Raub des Rindes. [...] Wes Glaubens die Wasser, wes Glaubens die Pflanzen, wes Glaubens das guttätige (Ur)Rind, wes Glaubens Ahura Mazdā, der das Rind, der den ašagläubigen Mann er-

48 W. B. Oerter, »Das Motiv vom Garten. Betrachtungen zur manichäischen Eschatologie«, in: A. van Tongerloo; S. Giversen (ed.), *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Lovanii 1991, 263-272, bes. 269-271.

49 W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin 1981, 102 f., Z. 1579-1607.

50 M 5, vgl. die Übersetzung bei H. J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts*, Opladen 1989, 126 f.

51 Vgl. dazu auch M. Boyce, *A History of Zoroastrianism...*, 253 f.

schuf, wes Glaubens Zarathustra war, [...] nach diesem Glauben und (dieser) Lehre bin ich ein Mazdāanbeter.«

Aus dieser Überzeugung haben die Mazdāyasnier nicht nur bis heute überlebt, sondern es gelang ihnen auch, ihre Natur und Umwelt so zu gestalten, daß sie möglichst großen Ertrag aus der von Ahura Mazdā geschaffenen Erde ziehen konnten. Denn die Parsen Bombays gehören zu den wirtschaftlich bestsituierten Gruppen Indiens; die wirtschaftliche Blüte ermöglicht ihnen nicht nur karitative Tätigkeiten⁵², sondern wir finden Hinweise, daß auch während des 19. und 20. Jhs. Anstrengungen unternommen werden, um Brunnen zu graben, landwirtschaftliche Projekte zu fördern oder öffentliche Gartenanlagen zu errichten.⁵³ Daß auch das heilige Rind⁵⁴ nach wie vor in den Tempelanlagen einen Ehrenplatz⁵⁵ hat, ist wegen der Selbstverständlichkeit kaum der Erwähnung wert. So soll jene zoroastri-sche Katechismussentenz, die zwar aus dem Neuen Testament (Gal 6,7) adaptiert wurde, aber inhaltlich in richtiger Weise die Spiritualisierung der Naturvorstellungen des Zoroastrismus ausdrückt, am Ende als Zusammenfassung der Heilskomponente der Natur im Zoroastrismus stehen: Jeder Zoroastrier ist Gott gegenüber verantwortlich für seine Taten, wobei als Prinzip gilt: »Was ihr sät, werdet ihr auch ernten!«⁵⁶

52 Vgl. die ausführlichen Angaben bei J. R. Hinnels, »The Flowering of Zoroastrian Benevolence. Parsi Charities in the 19th and 20th Centuries«, in: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden 1985 (= AcIr 25), 261-326; weiterhin F. K. Dadachanji, *Parsis. Ancient and Modern and Their Religion*, Karachi 1986, 116 f., 121-124, 167-171.

53 Vgl. F. K. Dadachanji, *Parsis...*, 91 f., 95, 98, 105. - Zur wirtschaftlichen Situation der Zoroastrier in Iran, die im Vergleich zu Indien schlechter war, vgl. J. K. Amighi, *The Zoroastrians of Iran...*, 92 f., 105 f., 348-352.

54 Es sei aber angemerkt, daß modernistische Strömungen innerhalb des Parsismus Tendenzen erkennen lassen, die die kultische Reinigung mittels Kuhurin (*gōmēz*) aufgeben möchten, vgl. S. S. Hartman, *Parsism. The Religion of Zoroaster*, Leiden 1980, 16.

55 S. S. Hartman, *Parsism...*, 22 f. und Tf. XVI a, b.

56 J. J. Modi, *A Catechism of the Zoroastrian Religion*, Bombay 1962, 42, hier nach S. S. Hartman, *Parsism...*, 14; vgl. auch H. P. Hasenfratz, »Zarathustra...«, 31, der betont, daß der Zoroastrismus eine "ökologische" Religion sei.