

## Zoroastrismus

*Manfred Hutter*

### *1. Der Religionsstifter Zarathustra und die Geschichte des Zoroastrismus*

Analog zu anderen Religionsstiftern zeigt sich auch bei Zarathustra, dass eine exakte Biographie nur mit Vorbehalt zu erstellen ist, da bereits früh eine Legendenbildung eingesetzt hat. Er dürfte in der Kindheit in das Priesteramt eingeführt worden sein, hat aber als Ergebnis eines Offenbarungserlebnisses sein priesterliches Wissen neu strukturiert. Dabei ordnet er die ihm vertrauten Gottheiten in ein dualistisches System von Wahrheit und Lüge ein und billigt erstmals in der Religionsgeschichte der ethischen Verantwortung des Einzelnen großes Gewicht zu. Diese Betonung der Ethik, die mit dem äußerlichen Vollzug der Kulthandlung übereinstimmen muss, veranlasst Zarathustra alsbald, seine unmittelbare Heimat zu verlassen. Schließlich findet er in Vishtaspa einen ideologischen und materiellen Schutzherrn; traditionell wird dieses Ereignis in das 42. Lebensjahr datiert. Diese Lebenswende ermöglicht dem Religionsstifter, schrittweise eine Gemeinde aufzubauen. Nach der Tradition ist Zarathustra im Alter von 77 Jahren und 40 Tagen gestorben.

Fragt man nach Ort, Zeit und ursprünglichen Adressaten der Verkündigung, so ist festzustellen, dass Zarathustra in einer Umgebung aufgewachsen ist, für deren Wertebewusstsein der Hirtenstand dominierend war, woraus Naturverbundenheit und Wertschätzung des Rindes resultieren, ein Erbe des frühen Zoroastrismus und der vedischen Religion aus ihrem gemeinsamen indo-iranischen Ursprung. Das mehrfach im Avesta genannte Land Airyanam Vaejah gilt – trotz unwirtlicher Beschreibung – als bester Ort, weil der Religionsstifter offensichtlich dort beheimatet gewesen ist; als konkrete Lokalisierung sind unterschiedlich v. a. Baktrien oder Choresmien bis zum Fluss Syr Darya vorgeschlagen worden. Auch die Datierung des Religionsstifters hängt mit seiner Herkunft zusammen: Der sprachliche Vergleich des Avesta mit der altindischen Literatur, die Hinweise auf die Lebensbedingungen und archäologische Funde in dem in Frage kommenden Gebiet sind in Summe Indizien dafür, dass Zarathustras Wirken in die zweite Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. fällt, eher gegen Ende des Zeitraums. Die gelegentlich noch immer vertretene Forschungsmeinung, dass der Religionsstifter erst ein Zeitgenosse der frühen Achämeniden im 6. Jahrhundert v. Chr. gewesen wäre, ist nicht haltbar.

Die zunächst im Ostiran propagierte Lehre dürfte seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. über die Stadt Raga (heute Ray bei Teheran) in den medischen Bereich im Westiran gekommen sein. Die medische Priesterschaft (Magi) hat Zarathustras Lehre auch im Achämenidenreich bekannt gemacht, wenngleich Dareios I. (522–486) als Ausgleich zu den

medischen Zoroastriern auch Priester aus Arachosien im Osten Irans an den Achämenidenhof holte. Die politische Expansion der Achämeniden war dem Bekanntwerden der Religion mit einzelnen Zentren bis nach Kleinasien förderlich, aber auch die historischen Grundlagen für Kontakte zum nachexilischen Judentum waren dadurch gegeben, so dass zoroastrische Einzelaspekte in mehrfach gebrochener Tradition in Christentum und Islam absorbiert sind. An dieser (religions-)politischen Szenerie ändert sich unter den Parthern seit der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. nichts Grundlegendes, zumal die parthische Herrschaft ab Mithridates I. im 2. Jahrhundert den iranischen Kultureinfluss auf weite Teile Vorderasiens fortsetzt, eine Entwicklung, die seit den zwanziger Jahren des 3. Jahrhunderts n. Chr. unter den nachfolgenden Sassaniden weitergeht. Während der Sassanidenzeit lässt sich erstmals ansatzhaft beobachten, dass der Zoroastrismus zeitweilig den Status einer eng mit den staatstragenden Kräften verbundenen Religion gewinnt, was bis zur Verfolgung Andersgläubiger geführt hat. Während der Sassanidenzeit hat der Zoroastrismus noch ein plurales Erscheinungsbild, das verschiedenen innerzoroastrischen Positionen Platz lässt, ohne dass eine exakte Grenze zwischen „Orthodoxie“ und „Häresie“ gezogen würde.

Der Islam hat in der Mitte des 7. Jahrhunderts zwar das Sassanidenreich als politische Größe beseitigt, von einem damit verbundenen plötzlichen Religionswechsel kann man jedoch nicht sprechen; denn in manchen Gebieten Irans, allen voran in der Persis und in Mazandaran am Kaspischen Meer, blieb der Islam etwa 300 Jahre lang in der Minderheit. Dennoch stellt die islamische Machtübernahme für die Zoroastrier einen wesentlichen Einschnitt in der Geschichte der Religion dar. Als man sich der Gefährdung der eigenen religiösen Position fortlaufend mehr bewusst wurde, kam es im 9. und 10. Jahrhundert zur Sammlung der religiösen Traditionen. Die Dringlichkeit dieser Sammeltätigkeit zeigt sich daran, dass die Auseinandersetzung zwischen Zoroastrismus und Islam im 10. Jahrhundert ihren Höhepunkt erlangt: In den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts gibt es politische Versuche, erneut einen zoroastrischen Staat zu errichten; nach dem Scheitern kommt es 936 zum Exodus von zoroastrischen Gläubigen in den indischen Raum; in ihrer neuen Heimat werden die Neuankömmlinge wegen ihrer Herkunft aus Persien als „Parsen“ bzw. ihre Religion als „Parsismus“ bezeichnet. Als Folge davon entsteht im Parsismus ein zweiter Schwerpunkt der Religion neben dem iranischen Zoroastrismus. Die geographisch getrennten Bereiche sind keine eigenen „Konfessionen“, sondern bleiben eine theologische Einheit, wengleich die geographische Entfernung zur Entwicklung unterschiedlicher Praktiken führt. Der reichhaltige Briefverkehr zwischen 1478 und 1773, die so genannten Revayats, in denen Parsen-Gemeinden immer wieder theologische, religionsrechtliche und rituelle Auskünfte von iranischen Priestern einholen, halten die Gemeinschaft zwischen indischen Parsen und iranischen Zoroastriern aufrecht. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts brechen solche Kontakte weitgehend ab. Europäische Reisende aus dieser Zeit berichten, dass die Zoroastrier im Iran gegenüber

ihren Glaubensbrüdern und -schwestern in Indien wirtschaftlich in einer wesentlich schlechteren Situation gewesen sind. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt es daher zu Hilfeleistungen der Parsen für die Iranis, so dass ab 1880 wiederum ein leichter Aufschwung festzustellen ist. In der Mitte des 19. Jahrhunderts lebten in Yazd und Umgebung 6658 Iranis, in Kerman etwa 450, in der damals noch kleinen Hauptstadt Teheran ca. 50; demgegenüber gab es fast 150.000 Parsen in Indien. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wird wegen der zunehmend leichteren Mobilität Teheran das zahlenmäßige Zentrum der Iranis, zugleich dient während der Pahlavi-Dynastie die Rückbesinnung auf den Zoroastrismus dem iranischen Nationalbewusstsein: Mit Zarathustra beansprucht man eine Persönlichkeit der Geistesgeschichte für den Iran, und die Ausstrahlung des Zoroastrismus auf die antike Welt und die Weltreligionen wird als Beitrag Irans zur westlichen Kultur hervorgehoben. Die kulturelle Wertschätzung des Zoroastrismus als Teil Irans ist auch durch die islamische Revolution nicht vollkommen geschwunden. Heute leben über fünfzig Prozent der etwa 30.000 bis 45.000 Iranis in Teheran, rund 76.000 Parsen leben in Indien (drei Viertel davon in Bombay) und etwa 20.000 Anhänger des Zoroastrismus sind inzwischen in Diaspora-Ländern zu finden, v. a. in Nordamerika, Großbritannien und Australien.

## *2. Grunddimensionen des Zoroastrismus*

### *2.1. Ahura Mazda und das zoroastrische Pantheon*

Zarathustras Lehre greift ältere indo-iranische Vorstellungen auf, allerdings strukturiert Zarathustra die Götterwelt entsprechend dem Dualismus völlig neu. Die Neuorientierung führt dabei auf semantischer Ebene zu einer Verschiebung in der Terminologie, indem Zarathustra zwei in seiner Umwelt relativ synonyme Begriffe, nämlich ahura- „Herr“ bzw. daeuua- „Gott“ einer völligen Umdeutung unterzogen hat: Während die Ahuras, allen voran Ahura Mazda, in seiner Verkündigung fortan die Götter schlechthin sind, verlieren die Daevas ihre positive Göttlichkeit und werden zu falschen Göttern bzw. Dämonen schlechthin. Das avestische Wort daeuua- hängt etymologisch mit indoeuropäischen Wörtern für „Licht, leuchten“ zusammen, wahrscheinlich sind sie v. a. jene Gottheiten gewesen, die zur Zeit Zarathustras in jenen Bevölkerungskreisen besonders verehrt worden sind, die sich der neuen Lehre nicht angeschlossen haben. Ihre „Dämonisierung“ und die damit verbundene Negativierung der Semantik des Wortes ist bis heute lebendig geblieben, denn im Neupersischen bezeichnet *dew* die Dämonen und den Teufel.

An der Spitze der Götterwelt steht nach dem Ausweis der altavestischen Texte zwar Ahura Mazda, aber er ist keineswegs der einzige Gott. Für ihn ist die Weisheit charakteristisch, die in enger Verbindung mit der rechten Weltordnung und der Wahrheit (*asha*) steht, durch die er den Kosmos erhält. Ahura Mazdas (dualistischer) Widerpart ist Angra

Mainyu, der als böser Geist die gute Schöpfung mit Hilfe der Lüge (drug) bekämpft. So wie sich um Angra Mainyu eine Gruppe von Dämonen sammelt, so ist Ahura Mazda der Anführer von geistigen Wesen, die gemeinsam mit ihm als Siebenergruppe unter der Bezeichnung Amesha Spentas systematisiert werden: Asha („Wahrheit“), Vohu Manah („Gutes Denken“), Khshatra Vairya („die zu wählende Herrschaft“), Armaiti („Rechtgesinntheit“), Ameretat („Unsterblichkeit“) und Haurvatat („Ganzheit“). Ebenfalls zum avestischen Pantheon gehören die so genannten Yazatas („Verehrungswürdige“), Gottheiten, die z. T. in der indischen Religionsgeschichte ihre Pendanten haben, z. B. Mithra, Verethraghna, der Feuergott Atar, Yima als mythischer Herrscher des Totenreiches oder die mit Wasser und Fruchtbarkeit verbundene Anahita. Im Laufe der chronologischen und geographischen Entwicklung des Zoroastrismus haben diese Götter unterschiedlich nuancierte Entwicklungen und Rangsteigerungen bzw. -minderungen erfahren, unbestritten blieb lediglich die dominierende Position Ahura Mazdas, dessen Erscheinungsbild zusehends vergeistigt wurde. Dies ermöglichte schließlich in Reaktion auf den islamischen Monotheismus, dass Ahura Mazda zum einzigen Gott des Zoroastrismus geworden ist, dem die Amesha Spentas als Eigenschaften zugeordnet wurden; die Yazatas hingegen wurden – in Adaption islamischer Vorstellungen – als Engel neu interpretiert. Erst damit war der Weg zum zoroastrischen Monotheismus geebnet.

### *2.2. Der beständige Kampf der beiden Prinzipien*

Die beiden Prinzipien sind für die Welt im Zusammenhang mit Kosmogonie und Anthropogonie konstitutiv, so dass der Zoroastrismus zu Recht eines der bekanntesten religionsgeschichtlichen Beispiele für den Dualismus ist. Da der Dualismus alle Seinsbereiche durchzieht, führt er zu einer Lehre von einem doppelten Kosmos: Dem Bereich Ahura Mazdas mit den guten Göttern, den guten Tieren (z. B. Rind und Hund), den nutzbringenden Pflanzen und dem Weideland steht der Bereich Angra Mainyus gegenüber mit seinen Anti-Göttern, schädigenden Tieren wie Ungeziefer sowie Ödland. Den Machtbereich Angra Mainyus zu bekämpfen und die Größe Ahura Mazdas zu fördern, darin liegt die Zentralessage der „guten Religion“. Seit der kurzen ersten Zeit, in der die beiden Seinsbereiche voneinander getrennt waren, liegen die dualistischen Prinzipien in einem dauernden Kampf miteinander, der nach Ausweis jüngerer Überlieferung 12.000 Jahre lang andauern wird, ehe die Macht Angra Mainyus und seiner Dämonen schwindet, so dass am Weltende nur noch die von Ahura Mazda wieder vollkommen gemachte Schöpfung Bestand haben wird. Auch die Menschen werden an dieser eschatologischen „Wunderbarmachung“ (frashokereti) der Welt in der Auferstehung Anteil haben, doch ist der Mensch schon zu Lebzeiten verpflichtet, durch seine Ethik, d. h. die Entscheidung für das Gute oder für das Schlechte, zum Kampf der Prinzipien und zum Gelingen der guten Schöpfung beizutragen. Jeder einzelne Gläubige muss dabei die ethische Entscheidung individuell für sich treffen.

Der Dualismus ist ein bleibender Beitrag des Zoroastrismus zur Religionsgeschichte, der nicht nur jüdische Geistesströmungen, wie sie z. B. in Qumran fassbar werden, beeinflusst hat, sondern auch die Vorstellungen der Apokalyptik, die dem Kampf zwischen Gut und Böse großen Raum zubilligen, scheinen vom Zoroastrismus genauso wenig unberührt geblieben zu sein wie Elemente in den gnostischen Kosmologien; v. a. die manichäische Religion hat manches – auch mitbedingt durch die Lebensgeschichte des Religionsstifters Mani im 3. Jahrhundert n. Chr. – von diesem Dualismus neu interpretierend aufgegriffen.

Um das zoroastrische Lehrsystem darzustellen, liegt im so genannten Avesta eine Quellensammlung vor, deren Schriftlichkeit wahrscheinlich bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgt werden kann. Man muss jedoch berücksichtigen, dass in dieser Zeit nur ganz wenige Handschriften des „Avesta“ existiert haben, und der Großteil der Überlieferung verlief mündlich. Erst in der Auseinandersetzung mit dem Islam wird der Zoroastrismus „Buchreligion“, und Zarathustra wird jetzt – als Folge des Fremdeinflusses, aber auch aus Legitimationsgründen – von den Gläubigen als „Prophet“ interpretiert, so dass zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert immer stärker das Bewusstsein vom „Avesta“ als kanonischem Buch mit einem fixierten Umfang entsteht, wobei schließlich die europäische Gelehrsamkeit seit dem 18. Jahrhundert insofern ihren Beitrag zur „Buchwerdung“ liefert, als Texte, die in avestischer Sprache geschrieben und von den Gläubigen tradiert worden waren, gesammelt und – aufgrund der gemeinsamen Sprache – auch als zusammengehöriges Textcorpus gedeutet wurden – eine europäische Fremdeutung, die von den Gläubigen in Iran und Indien aufgenommen wurde; dadurch gewinnt das „Avesta“ als materieller Text autoritativen Charakter, aus dem die Lehre des Zoroastrismus rekonstruiert wird. Der ursprüngliche „Sitz im Leben“ der Texte, nämlich deren Verwendung als Ritualtexte, deren Rezitation für den Kult unabdingbar ist, tritt dabei immer mehr hinter der angenommenen Funktion als Texte mit „Lehrinhalten“ zurück. Für die Darstellung von Glaubensinhalten des Zoroastrismus vermag daher das „Avesta“ zwar auch Auskunft zu geben, aber man darf den Quellenwert dafür nicht isoliert überschätzen. Dadurch gewinnen aber für die Darstellung der „Glaubenslehre“ die unterschiedlichen mittelpersischen Quellen an Bedeutung, genauso wie Überlieferungen der griechischen und lateinischen Antike sowie bei islamischen Autoren bewahrte Traditionen. Berücksichtigt man diese unterschiedlichen Quellen, so wird deutlich, dass ein aus dem Avesta rekonstruierter monolithischer Zoroastrismus nicht der gelebten Realität entspricht.

### *2.3. Aspekte religiösen Lebens und die Rituale*

Im Mittelpunkt des zoroastrischen Kultes steht das Yasna-Ritual. Bereits der Priester Zarathustra selbst hat in Grundzügen ein Ritual zusammengestellt, das durch den Opferkult und die Rezitation von hymnischen Texten den Kampf zwischen Ahura Mazda

und Angra Mainyu thematisiert hat. Denn jene avestischen Textabschnitte, die auf den Religionsstifter selbst zurückgeführt werden können, nämlich die so genannten Gathas und der Yasna Haptanhaiti, haben eine klar auf die Ritualpraxis ausgerichtete Zielsetzung. Die aktive Durchführung des Rituals beschränkt sich auf die Priester, während die Gläubigen praktisch in eine „Zuschauerrolle“ gedrängt werden. Der aktuelle Ritualverlauf, wie er v. a. von der traditionellen Bhagaria-Priestergruppe in Navsari (Indien) ausgeführt wird, ist wie folgt zu beschreiben: Die Liturgie dauert etwa zweieinhalb Stunden und findet am Vormittag statt, wobei die aufsteigende Sonne die mit Ahura Mazda verbundene Lichtsymbolik verdeutlicht. Der Hauptpriester und ein Hilfspriester eröffnen die Zeremonie, deren Verlauf von der Rezitation der 72 Kapitel des Yasna-Textes (= Y.) bestimmt ist, die von einzelnen Ritualhandlungen begleitet wird. Nach einer Anrufung Ahura Mazdas in Y. 1 wendet sich der Priester in der Litanei Y. 2 an die Baresman-Zweige. Das avestische Wort baresman ist mit altindisch *barhiṣ* = „Opferstreu“ zu verbinden, das bei den vedischen Opfern am Opferplatz ausgebreitet wird, so dass man hierin bewahrtes indo-iranisches Erbe im zoroastrischen Ritual sehen kann. Bei der Rezitation von Y. 8 werden die *dron*-Brote gekostet, Y. 9 ist mit dem Trinken von *Parahom* verbunden. Nach dem Glaubensbekenntnis (Y. 12–13) werden die Baresman-Zweige mit dem Faden einer Dattelpalme umwickelt; auch dieser Symbolgehalt geht in die indo-iranische Religionsgeschichte zurück: Die Verknotung der Zweige erinnert an die heilige Schnur (*kustig*), die ein Zoroastrier um seine Hüfte bindet, wenn er sich im Gebet an Ahura Mazda wendet, was zugleich Ausdruck seiner Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft ist. Ein religionsgeschichtliches Analogon zu dieser Gebetschnur ist die Brahmanenschnur in Indien. Wenn in der Folge während der Rezitation von Y. 22–27 *Haoma*-Zweige mit Mörser und Stößel zerkleinert werden, stellt dies symbolisch den kosmischen Kampf Ahura Mazdas gegen Angra Mainyu dar, wobei jeder Schlag die anwesenden *Daevas* vertreibt. Kaum rituell begleitet wird die Rezitation der Gathas und des Yasna Haptanhaiti, erst gegen Ende des Rituals finden wieder vermehrte Handlungen statt: Erneut werden die Baresman-Zweige mit einer Palmschnur zusammengebunden, dann werden Feuer (Y. 62) und Wasser (Y. 62,11f; 65; 68) gebeten, die dargebotene Libation anzunehmen. Eine Schlusslitanei an die gesamte Schöpfung (Y. 70–71) führt die Zeremonie ihrem Ende entgegen. Die beiden Priester reichen einander die Hände, um die Vereinigung aller Gläubigen mit Stärke auszudrücken. Abschließend verlassen beide Priester das Ritualareal, um durch die Libation von geweihtem *Haoma* die materielle Schöpfung zu segnen und zu stärken. Die Liturgie endet mit dem *Ashem-Vohu*-Gebet.

Lebensvorschriften, die aus dem Glaubensvollzug des Einzelnen kommen, betreffen das Bemühen um Beseitigung aller Form von Unreinheit, die unmittelbarer Ausdruck der Welt Angra Mainyus ist. Systematisch lassen sich drei große Bereiche unterscheiden: *xrafstra*, *hixra*, *nasu*. Der avestische Begriff *xrafstra* bezeichnet ursprünglich menschl-

che oder dämonische Ungeheuer; in den jungavestischen Texten kommt es insofern zu einer Bedeutungsverschiebung, als damit jegliches Ungeziefer als Erscheinung der daevischen Welt bezeichnet wird. Eine Aufzählung aus einem mittelpersischen Text (GrBd. 22,8–28) nennt beispielsweise Frösche, Schlangen, Eidechsen, Skorpione, Würmer, Ameisen oder Spinnen, aber auch gewisse Vögel und Landtiere; der Eifer der rituellen Tötung solcher Tiere hat dabei in der Gegend von Kerman bis ins 19. Jahrhundert angehalten. – Der zweite Bereich der Unreinheit, *hixra*, ist mit allen Arten menschlichen Ausflusses verbunden. Dazu gehören Speichel und Atem, weshalb die Priester bei allen Ritualhandlungen ein Tuch über Mund und Nase tragen, um das sakrale Feuer nicht zu verunreinigen; aber auch Haare oder Fingernägel sind zu nennen. Um diese Art von Unreinheit zu meiden, wurden etwa Frauen während der Menstruation religiös und sozial völlig isoliert; diese Beschränkungen wurden erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgegeben. – Ein dritter Bereich ist mit dem Begriff *nasu* „Leichnam, Aas“ verbunden. Unreinheit in diesem Sinn bezieht sich auf den Tod von Menschen oder Tieren; der Bereich des Todes ist Lebensplatz für die Leichenhexe *Nasu*. Zur Vermeidung bzw. Beseitigung weiterer Unreinheit dieser Art tragen die Begräbnisriten entscheidend bei. Die *Sagdid-Zeremonie*, der „Blick eines Hundes“, vertreibt die *Nasu*. Auch die Absonderung der Leichen von den bewohnten Gebieten auf Leichenaussetzungsplätzen (*daxma*) dient diesem Zweck, wobei die Aussetzung der Leichen in freier Wildbahn zum Fraß durch Vögel v. a. damit begründet wird, dass durch ein Begräbnis bzw. durch das Verbrennen des Leichnams entweder die Erde oder das Feuer als Elemente der guten Schöpfung verunreinigt würden. Im Iran ist im 20. Jahrhundert die Leichenaussetzung schrittweise aufgegeben worden, und der erste Friedhof wurde in den dreißiger Jahren in Teheran angelegt. Obwohl zunächst die Alternative Totenaussetzung oder Erdbegräbnis noch individuell zur Wahl gestanden ist, haben – unter politischem Druck – die religiösen Autoritäten eindeutig Letzteres gefördert, so dass der letzte iranische *daxma* Anfang der siebziger Jahre geschlossen wurde; in Indien wird die Praxis der Leichenaussetzung noch geübt, obwohl auch Bestattungen in elektrisch betriebenen Krematorien vorkommen.

Zur Beseitigung der Unreinheit dienen umfangreiche Reinigungsmittel und Riten, die von Spezialisten durchgeführt werden. Die wichtigste Reinigungszeremonie ist das so genannte *barashnom-e no shab*, die „Reinigung der neun Nächte“. Als Reinigungsritual *par excellence* ist es jedoch verallgemeinert worden, so dass nach einer seit dem Ende der Sasanidenzeit bezeugten Vorstellung jeder Zoroastrier wenigstens einmal im Leben sich diesem Ritus unterziehen sollte. Besonders notwendig ist das Ritual jedoch für Priester, die dadurch jede noch so kleine Spur von Unreinheit von sich entfernen müssen. Für die Durchführung des Reinigungsrituals spielt dabei „natürlicher“ bzw. „ksekriertes“ *Rindsurin* eine Rolle. Ursprünglich im Hausfeuer als Mittelpunkt der Familie begründet, hat die Sorge und Wertschätzung des Feuers im Zoroastrismus einen hohen

Stellenwert, da es als Repräsentant Ahura Mazdas angesehen wird. Als solches ist es nicht nur Verehrungsobjekt, sondern auch Mittel der Verehrung der Gottheit, was – historisch in unterschiedlichen Formen – in den Feuerheiligümern als zentralen Kultbauten der Religion seinen Niederschlag findet. Der Besuch eines Laien im Feuertempel dient primär dazu, dass man dort betet bzw. dem Feuer seine Verehrung erweist. Abhängig von der graduellen „Heiligkeit“ des Feuers haben die einzelnen Feuertempel eine unterschiedliche Rangordnung, der allgemeine Oberbegriff lautet Dar-e Mehr, vom Sprachgebrauch der Parsen ist auch die Bezeichnung Atash-Bahram-Tempel zu erwähnen, womit Tempel mit dem heiligsten Feuer bezeichnet werden; insgesamt gibt es in Indien nur acht Heiligtümer dieser höchsten Kategorie, in Iran lediglich vier und in den Diaspora-Gemeinden keines, obwohl immer wieder die Absicht geäußert wird, auch in Nordamerika eventuell einen solchen Tempel zu errichten. Einige Feuertempel niedrigeren Ranges gibt es auch in der Diaspora.

Trotz der Betonung der rituellen Seite ist der Zoroastrismus nicht im bloßen Ritualismus erstarrt, sondern die Ethik muss mit den Riten übereinstimmen. Dass bereits Zarathustra selbst die Notwendigkeit einer solchen Verbindung erkannt hat, geht aus der bekannten Formel „Gutes Denken – Gutes Reden – Gutes Tun“ hervor; Verehrung und Stärkung für Ahura Mazda kann der Gläubige nur dann bringen, wenn er alle drei Komponenten dieser Formel erfüllt, da darin ein Mitwirken des Menschen an der Schöpfung Ahura Mazdas gesehen wird. Der individuelle Gläubige ist ab seinem 15. Lebensjahr zur Einhaltung der religiösen Gebote aufgefordert, die ethische Umsetzung der Religion lag in traditioneller Weise primär auf dem Gebiet der Landwirtschaft, zeichnet sich aber – ausgehend von den Parsen des 18. Jahrhunderts – auch durch die Fähigkeit aus, Industrialisierung und Technisierung aufzugreifen; ebenfalls erwähnenswert sind die seit dieser Zeit entstandenen Einrichtungen des Wohlfahrtswesens als Ausdruck ethischen Bemühens, die Lebensbedingungen unterprivilegierter Gläubiger zu verbessern.

#### *2.4. Weltbezug und damit verbundene gegenwärtige Probleme*

Trotz der theoretischen Wertschätzung der Laien (auch der Frauen) bringt die Bedeutung des Ritualvollzugs eine dominierende Stellung des erbaren Priestertums mit sich, womit zwei Problemkreise verbunden sind: In den letzten Jahrhunderten hat – bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts – die Bildung der Priester signifikant abgenommen, wodurch ihre religiöse Kompetenz zumindest in Frage gestellt und ihr Ansehen geschwunden ist; erst jüngste erfolgreiche Bemühungen um qualitativere Priester(aus)bildung führt nun langsam zu einer Aufwärtsentwicklung. Gleichzeitig erfährt das Priestertum dadurch eine Krise, dass Priestersöhne zusehends öfter nicht mehr die vererbte Priesterlaufbahn einschlagen, sondern „weltliche“ Berufe wählen. Damit werden – bislang kaum rezipierte – Stimmen laut, die den Eintritt von Laien (und gelegentlich von Frauen) in die Priesterlaufbahn verlangen.



In gewisser Weise analog „vererbbar“ ist die Religionszugehörigkeit, was einen weiteren aktuellen Diskussionspunkt betrifft, nämlich Konversion und interreligiöse Eheschließungen. Beides hängt indirekt zusammen und wird von indischen und iranischen Zoroastriern unterschiedlich nuanciert, was sich auch in den verschiedenen Positionen der Gemeinden in der Diaspora widerspiegelt. Parsen unterscheiden in dieser Frage deutlich zwischen Religionszugehörigkeit und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Parsen, was auch das Recht beinhaltet, die religiösen (und sozio-religiösen) Einrichtungen der Parsen zu nutzen. Zwar leugnen Parsen nicht, dass jeder Mensch sich grundsätzlich für den Glauben an Ahura Mazda entscheiden kann, aber er wird dadurch nicht „Parse“ und kann daher auch seinen Glauben nicht wirklich leben, weil er weder Zugang zu den Feuertempeln hat, noch für sich Rituale vollziehen lassen kann und auch nicht im *daxma* bestattet wird. Dadurch sind auch Ehepartner(innen), die sich zur Religion bekehren wollen, nicht nur unerwünscht, sondern solche Ehen werden auch nicht akzeptiert; nach dominierender Meinung gelten nur Kinder, deren beide Elternteile Parsen sind, als Mitglieder der Religionsgemeinschaft. Etwas offener stellt sich die Situation unter den Iranis dar, die grundsätzlich bereit sind, (Rück-)Bekehrungen von Muslimen zum Zoroastrismus zu akzeptieren; allerdings wurde diese Tendenz nie besonders gefördert, um nicht die zumindest latent immer vorhandenen Spannungen zum Islam zu verstärken. Genauso verhält sich die iranische Priesterschaft weniger stringent in der Frage von Mischehen, obwohl man sich des Problems bewusst ist, dass eine Zoroastrierin, die einen Muslim heiratet, meist auch ihrer Religion den Rücken kehrt. Die unterschiedliche Einstellung von Iranis und Parsen in diesen Fragen wirkt dabei auch in den Diasporagemeinden weiter, wo theologische Argumente für Konversion und Mischehen, die Laien beibringen, eher von iranisch-stämmigen Priestern unterstützt und auch konkret verwirklicht werden.

### *3. Zusammenfassung*

Der Kern des Zoroastrismus ist der Glaube an den – inzwischen streng monotheistisch gedachten – Ahura Mazda. Die Akzentsetzung zwischen den beiden seit mehr als einem Jahrtausend existierenden iranischen und indischen Gemeinschaften im Verständnis der Religion variiert, da die Parsen-Gemeinde stärker auf die richtige Durchführung des Rituals, die Irani-Gemeinde stärker auf lehrmäßige Inhalte der Religion ihr Gewicht legt. Diese religionssoziologische Gegebenheit setzt sich auch in den seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs vermehrt zunehmenden Gemeinden außerhalb Indiens und Irans grundsätzlich fort, doch lässt sich in diesen Diaspora-Gemeinden seit etwas mehr als einem Jahrzehnt gelegentlich in Ansätzen beobachten, dass die ethnisch-kulturelle Herkunft zu Gunsten der Betonung eines gemeinsamen Zoroastrismus zu überwinden versucht wird; daraus resultiert auch, dass gerade von diesen Gemeinden vorsichtige

Tendenzen ausgehen, hinsichtlich der virulenten derzeitigen Konfliktpunkte – mangelnde Priesterzahl und Bestreben, das Priesteramt für Laien zu öffnen; Mischehen; Konversion – nach Neuerungen zu suchen.

### *Literatur*

#### *1. Quellen*

*Boyce, M.* 1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago. *Geldner, K. F.* 1886–1896, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*. Stuttgart. *Humbach, H.* 1991, *The Gathas of Zarathustra*, 2 Bde. Heidelberg. *Kellens, J./Pirart, E. (Hg.)* 1988–1991, *Les textes vieil-avestiques*, 3 Bde. Wiesbaden. *Lommel, H.* 1927, *Die Yasht's des Avesta*. Göttingen. *Narten, J.* 1986, *Der Yasna Haptanhaiti*. Wiesbaden. *West, E. W.* 1880–1897, *Pahlavi Texts*, 5 Bde. Oxford. *Wolff, F.* 1910, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*. Straßburg.

#### *2. Allgemeine Literatur*

*Boyce, M.* 1975, 1982, *A History of Zoroastrianism*, Bd. 1–2. Leiden; 1992, *Zoroastrianism. Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa. *Boyce, M./Grenet, F. (Hg.)* 1991, *A History of Zoroastrianism*, Bd. 3. Leiden. *Choksy, J. K.* 1997, *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York. *De Jong, A.* 1997, *Traditions of the Magi. Zoroastrians in Greek and Latin Literature*. Leiden. *Hutter, M.* 1996, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*. 183–246. Stuttgart. *Kellens, J.* 2000, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*. Costa Mesa. *Menant, D.* 1994–1996, *The Parsis*, 3 Bde. Bombay [franz. Original: *Les Parsis*, Paris 1898]. *Modi, J. J.* 1937, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay. *Shaked, S.* 1994, *Dualism in Transformation*. London. *Stausberg, M.* 1996, *Zoroastrismus*. In: *Antes, P. (Hg.)*, *Die Religionen der Gegenwart*, 161–186. München. *Stausberg, M.* 2002, *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, 2 Bde. 1. Stuttgart.

#### *3. Spezialliteratur*

*Amighi, K. J.* 1990, *The Zoroastrians of Iran*. New York. *Boyce, M.* 1989, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Lanham. *Choksy, J. K.* 1989, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*. Austin. *Colpe, C. u. a.* 1986, *Altiranische und zoroastrische Mythologie*. In: *Haussig, H. W. (Hg.)*, *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*, 161–487. Stuttgart. *Giara, M. J.* 1998, *Global Directory of Zoroastrian Fire Temples*. Bombay. *Gignoux, P. (Hg.)* 1992, *Recurrent Patterns in Iranian Religions*. Paris. *Hinnells, J. R.* 1996, *Zoroastrians in Britain*; 2000, *Zoroastrian and Parsi Studies*. Aldershot. Oxford. *Hoffmann, K./Narten, J.* 1989, *Der sasanidische Archetypus*.

Wiesbaden. *Hutter, M.* 1993, Naturvorstellungen im Zoroastrismus. In: *ZfR* 1, H. 2, 31–27; 1995, Leichenaussetzung und Erdbestattung. Eine Entwicklung im iranischen Zoroastrismus als Minderheitenreligion in islamischer Umgebung. In: *Kippenberg, H. G./Luchesi, B.* (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, 73–83. Marburg; 2000, Der gute Gott – der böse Gott. Dualistische Grundmuster des Zoroastrismus, ihre Problematik und ihr Weiterwirken. In: *Religionen unterwegs*, 6. Jg., H. 4, 18–24. *Kreyenbroek, Ph. G.* 2001, *Living Zoroastrianism. Urban Parsis Speak about their Religion*. Richmond. *Kulke, E.* 1974, *The Parsis in India*. München. *Maneck, S. S.* 1997, *The Death of Ahriman. Culture, Identity and Theological Change among the Parsis of India*. Bombay. *Palsetia, J. S.* 2001, *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*. Leiden. *Stausberg, M.* 1998, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin; 1998, *The Invention of a Canon. The Case of Zoroastrianism*. In: *Van der Kooij, A./van der Toorn, K.* (Hg.), *Canonization and Decanonization*, 257–277. Leiden. *Trümpelmann, L.* 1992, *Zwischen Persepolis und Firuzabad. Gräber, Paläste und Felsreliefs im alten Persien*. Mainz. *Writer, R.* 1994, *Contemporary Zoroastrians. An Unstructured Nation*. Lanham.