

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

Heilige Schriften des Zoroastrismus by Manfred Hutter

was originally published in

Heilige Schriften : eine Einführung / herausgegeben von Udo Tworuschka. –
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – pp. 131-143

This document has been published under the Creative Commons License Attribution
CC-BY-NC-ND 3.0 DE

This article is used by permission of Publishing House Wissenschaftliche
Buchgesellschaft (wbg).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

HEILIGE SCHRIFTEN DES ZOROASTRISMUS

Von MANFRED HUTTER

1. Die Erforschung des Avesta

Die Kenntnis der Literatur des Zoroastrismus beginnt unbestritten mit Abraham-Hyacinthe Anquetil du Perron,¹ der ab 1758 in Surat (Indien) zweieinhalb Jahre lang die Rituale der Parsen studieren und verschiedene zoroastrische Manuskripte erwerben konnte. Mit seiner 1771 erschienenen Übersetzung dieser Manuskripte – v.a. des Visprad, des Vidēvdād, des Mihr Yašt und einiger Gebete – war es erstmals möglich, ein einigermaßen fundiertes Bild der Religion Zarathustras zu liefern. Anfangs umstritten, haben erst weitere Forschungen des Dänen Rasmus Rask bzw. des Franzosen Eugène Burnouf der Pionierleistung von Anquetil du Perron die unbestrittene Anerkennung verschafft. Den Abschluß der ersten Forschungsepoche zum Avesta bildet der Däne Niels Ludvig Westergaard² mit seiner zwischen 1852 und 1854 erschienenen Edition des Avesta.

Eine neue Epoche der Forschungsgeschichte leitet jene Edition ein, die Karl Friedrich Geldner zwischen 1886 und 1895 besorgte und die bis heute gültig ist. Geldner konnte dabei rund 150 verschiedene Handschriften berücksichtigen, d.h. fünfmal so viel, wie Westergaard zur Verfügung hatte. Die sprachliche Erschließung des Avesta – genannt seien beispielsweise Karl Hoffmann, Helmut Humbach, Jean Kellens und Johanna Narten – hat dabei in den letzten Jahrzehnten durch die Genannten und z.T. durch deren Schüler wesentliche Fortschritte gemacht, wobei diese Phase der Erforschung des Avesta noch in vollem Gange ist.

¹ Vgl. N. K. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th Centuries*, Berlin 1988, 155–165.

² Vgl. etwa R. Schmitt, *Niels Ludvig Westergaard und seine Avesta-Ausgabe*, in: N. L. Westergaard, *Zendavesta or The Religious Books of the Zoroastrians*, Wiesbaden 1993, v–xiv, der auf das Verhältnis der Westergaardschen Ausgabe zur Geldnerschen Ausgabe eingeht.

2. Chronologie und Charakterisierung des Avesta

Das Wort „Avesta“ läßt sich bis in die Sasanidenzeit zurückverfolgen, wo die mittelpersische Wortform *abestāg* (*'pyst'k*) bezeugt ist, die wahrscheinlich als „Lobpreis“ (altiranisch **upa-stāvaka*) zu deuten ist. Als Fachterminus für die Schriften des Zoroastrismus findet man das Wort auch im Syrischen (*'bstg*), Arabischen (*al-abastāq*) und Neupersischen (*āwastā*). Davon ausgehend wird auch die Sprache dieser Texte als „avestisch“ bezeichnet. Im Unterschied zu „Avesta“ bezieht sich der Begriff *zand* („Kommentar“, „Erklärung“) auf die Übersetzung (und die damit verbundene priesterliche Kommentierung) der Texte ins Mittelpersische (Pahlavi).

Die im heutigen Avesta erhaltenen Texte zeigen zwei deutlich voneinander getrennte Sprach(stuf)en, das Altavestische und das Jungavestische. In altavestischer Sprache sind die Gāthās, einige kürzere Formeln und der Yasna Haptanhāiti (= YH) abgefaßt, weshalb die Bezeichnung „altavestisch“ gegenüber dem älteren Terminus „gāthisch“ vorzuziehen ist. Linguistisch ist das Altavestische auf einen engen Raum in Nordostiran beschränkt. Umstritten ist in der jüngeren Forschung, ob es gerechtfertigt ist, daß man das Altavestische als Sprache Zarathustras ansprechen kann;³ gewisse Vorbehalte in dieser Hinsicht haben Helmut Humbach sowie Jean Kellens, die eher der Hypothese den Vorzug geben, daß Zarathustra lediglich eine bereits traditionelle religiöse Sprache für seine religiösen Zwecke aufgegriffen hat. Auch wenn die Zurückführung der altavestischen Texte auf einen (identifizierbaren) individuellen Autor nicht gesichert ist, so ergibt sich aus linguistischen Erwägungen, daß dieses Textkorpus wohl noch vor dem Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. entstanden ist, jenes Zeitpunkts, der – will man nicht annehmen, daß *alles* in der Biographie des Religionsstifters historisch unfixierbar ist – zugleich als spätester Zeitpunkt des Wirkens des Religionsstifters anzunehmen ist.⁴ – Der größere Teil der im Avesta vorhandenen Texte ist „jungavestisch“⁵, wobei der Unterschied der beiden Sprachen so groß ist, daß ohne eine spezifische Übung ein gegen-

³ Vgl. H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*. In Collaboration with J. Elfenbein and P. O. Skjærvø, Part 1: Introduction – Text and Translation, Heidelberg 1991, 8.56f.; J. Kellens/F. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*. Vol. 1, Wiesbaden 1988, 20–22; P. O. Skjærvø, *Hymnic Composition in the Avesta*, in: *Die Sprache* 36 (1994, erschienen 1996), 199–243, hier 201 f.207 f.

⁴ Zur möglichen Datierung und Lokalisierung Zarathustras vgl. M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996, 190–197.

⁵ Vgl. Skjærvø, *Hymnic Composition*, 202.

seitiges Verstehen nur rudimentär möglich ist. Die Formulierung der jungavestischen Texte hat erst einige Generationen nach der Zeit, aus der die altavestischen Texte stammen, eingesetzt und erstreckt sich auf den Zeitraum zwischen 900 und 500 v. Chr.; auch diese Texte sind mündlich überliefert worden und lassen sich nicht mehr auf individuelle Autoren zurückführen. Ebenso wie die altavestischen stammen auch die jungavestischen Texte aus dem Nordostiran, wobei beide avestischen Sprachen – beginnend mit dem 8. Jh. v. Chr. – mündlich über Medien in die Persis (als Kernland der Achämeniden) vermittelt worden sind. Dieser Überlieferungsweg bedingt wegen der sprachlichen Differenzen zwischen der altpersischen Sprache im westlichen Achämenidenreich und dem Avestischen, daß im Westiran kaum mehr „avestische“ Texte neu geschaffen werden konnten, sondern das „Avestische“ zu einer Schulsprache der zoroastrischen Liturgie geworden ist.

Literarisch muß man die Anfänge des Avesta somit als „mündliche Dichtung“ charakterisieren, d. h., man findet darin einen gewissen Formelschatz oder sich wiederholende Phrasen, die bei unterschiedlichen Gelegenheiten in jeweils neuer Form kombiniert werden konnten. Eine erste Fixierung⁶ dieser Überlieferung hat wohl bereits unmittelbar nach der jungavestischen Periode eingesetzt, indem sie als für das zoroastrische Ritual relevante Dichtung „kanonisch“ festgelegt wurde, zumal im Ritualvollzug wesentlich ist, daß der Wortlaut des „Ritualtextes“ getreu bewahrt und weitergegeben werden kann. Religionspolitische Überlegungen der medischen und/oder achämenidischen Herrscher mögen diesen Prozeß der Fixierung des mündlichen Avesta unterstützt haben. Als Träger der mündlichen Überlieferung sind die Magi in Medien anzusprechen. Aufgrund von phonetischen Besonderheiten, die das Avestische zeigt, argumentiert Karl Hoffmann, daß ein Teil der Überlieferung aus Ostiran in die Persis direkt über Seistan und Arachosien gelaufen sein muß. Eventuell hat der Achämenide Dareios letzteren Überlieferungsweg favorisiert, um mit ostiranischen Priestern in der Persis ein Gleichgewicht zu den medischen Magi zu schaffen.⁷ Wenn die mittelpersische Tradition von zwei (schriftlichen) Avesta-Versionen spricht, die in Istaxr (bei Persepolis) bzw. in Šiz (in Medien) existieren, so spiegelt diese Tradition noch die Konkurrenz zwischen einem südwest- und einem nordwestiranischen Zentrum der Avestaüberlieferung wider, wobei die Tradition von Istaxr sich erst in der Sasanidenzeit als endgültige Norm durchsetzen konnte.

In dieser Form ist das Avesta rund 1000 Jahre lang (fast) nur mündlich

⁶ Vgl. Skjærvø, *Hymnic Composition*, 207–210.

⁷ Vgl. K. Hoffmann/J. Narten, *Der sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989, 80.89 f.

weitergegeben worden. Denn die in mehreren mittelpersischen Texten wiedergegebene Geschichte des Avesta ist historisch nicht ganz unproblematisch, auch wenn sie die traditionelle zoroastrische Sichtweise wie folgt bestimmt⁸: Nachdem Zarathustra die Offenbarung erhalten hat, wird sie von Vištāspa bzw. einem Dareios, Sohn des Dareios, schriftlich in zwei Fassungen niedergelegt, die später Alexander zerstört. Ein parthischer Herrscher namens Valaxš versucht eine erste Restituierung des Avesta. Schließlich ist es unter den Sasaniden Ardešīr und Šābuhr I. sowie Šābuhr II. und Khosrow I. jeweils zu neuen redaktionellen Bearbeitungen des Kanons gekommen; unter Khosrow kommt es zu einer ersten Avesta-Version in der Umgangssprache, d.h. zu einer Übersetzung ins Pahlavi. – Problematisch an dieser Tradition ist v.a. die frühe Verschriftlichung des Avesta. Denn eine schriftliche Fixierung eines Avesta-Kanons hat es vor den Sasaniden nicht gegeben. Erst die in dieser Tradition genannte dreifache Revision des Avesta unter Ardešīr/Šābuhr I., Šābuhr II. und Khosrow deutet den Wechsel von der mündlichen zur schriftlichen Überlieferung des Avesta an. Erste Ansätze einer Verschriftlichung im späten 3. oder frühen 4. Jh. geben Hinweise in manichäischen Texten, die von „zarathustrischen Büchern“⁹ sprechen, ohne daß man dabei jedoch an einen schriftlichen Gesamttext des Avesta denken darf. Ein solcher ist nämlich erst mit der Erfindung der aus der Pahlavi-Schrift abgeleiteten Avesta-Schrift möglich geworden, die im 4. Jh. geschehen ist, eventuell in der Zeit des Priesters Ādurbād ī Mahraspandān, dem die zoroastrische Tradition eine wichtige Rolle in der Geschichte des Avesta zuschreibt. Dadurch wurde die mündliche Aussprache in eine phonetische Schrift umgesetzt, wodurch ein sogenannter „sasanidischer Archetypus“¹⁰ des Avesta entstanden ist, bei dem schriftliche und mündliche Form exakt übereingestimmt haben und der die endgültig kanonische Textform dargestellt hat. Die uns erhalten gebliebenen Handschriften führen allerdings – aufgrund textkritischer Analysen – lediglich auf einen einzigen „Subarchetyp“ des Avesta aus dem 11. Jh. n. Chr. zurück; das bislang älteste Manuskript stammt dabei aus dem Jahr 1278 (K 7a, ein Manuskript zum Visprad). – Der schwindenden Sprachkompetenz im Avestischen tragen frühzeitig Übersetzungen Rechnung; die von der Tradition auf Khosrow zurückgeführte Praxis der Übersetzung in die mittelpersische Umgangssprache bleibt lebendig, mit der Auswanderung nach Indien kommt es im 12. Jh. durch den zoroastrischen

⁸ Eine Übersetzung einschlägiger Passagen aus Dk III; Dk IV; AWN 1 bietet M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester 1984, 114; vgl. Humbach, *Gāthās*, 50–55.

⁹ Vgl. die koptischen *Kephalaia* (I 7,27ff) oder den mittelpersischen Text M 16.

¹⁰ Vgl. Hoffmann/Narten, *Archetypus*, 34–37.

Theologen Neryōsangh zur Übersetzung des Avesta ins Sanskrit, was auch die Handschriftenüberlieferung in der Folge beeinflusst. Schließlich sind aus dem Pahlavi im 17./18. Jh. auch eine neupersische und im Jahr 1818 zwei Übersetzungen in Gujarati angefertigt worden, die die Bedürfnisse der heutigen Gläubigen in Iran bzw. Indien (und in der Diaspora) zum Großteil erfüllen.

Umfang und Inhalt des unter den Sasaniden festgelegten Avesta-Kanons lassen sich nur noch durch den heutigen Textbestand sowie durch Hinweise aus den mittelpersischen zoroastrischen Schriften rekonstruieren, wobei sich folgendes Bild ergibt: Der Text umfaßte ursprünglich 21 Nasks („Bücher“), wobei Nask zugleich als *terminus technicus* für die gesamte sakrale Überlieferung verwendet wird, der man sich im Studium widmet (Y. 9,22). Im 8. und 9. Buch des Dēnkard, einer zoroastrischen Enzyklopädie des 9. Jh., findet sich eine Inhaltsangabe¹¹ der einzelnen 21 Nasks, die in drei Siebenergruppen geordnet waren: die „gāthischen Nasks“, die den Text der Gāthās und dazugehörige Kommentare enthalten haben, die Hadag-mānsarīg-Gruppe, deren Inhalte ritualbezogen sind, und die Dādīg-Gruppe, die sich mit Rechtsfragen befaßt. Aus letzterer Gruppe ist mit dem Vidēvdād ein Nask vollständig erhalten geblieben. Auch der heutige Textbestand von Y. 14–16.22–54 und 56 dürfte einen ursprünglichen Nask aus der gāthischen Gruppe einigermaßen getreu bewahrt haben. Von den anderen 19 Nasks bietet der heutige avestische Text nur noch einen kleinen Ausschnitt.

3. Die „Bücher“ des Avesta

3.1 Der Yasna

3.1.1 Entstehung und Form

Der Yasna (abgekürzt Y.) umfaßt im heutigen Textbestand 72 Kapitel (*hāiti*) unterschiedlichen Alters, wobei alle erhaltenen altavestischen Texte innerhalb des Yasna überliefert sind. Von diesen haben v.a. die sogenannten Gāthās (Y. 28–34.43–51.53) die größte Aufmerksamkeit in der Forschung erhalten. Das avestische Wort *gāthā* bezieht sich auf das Metrum und bezeichnet eine „strophische Form“ oder eine „Hymne mit einer bestimmten strophischen Form“. Während die westliche Forschung häufig noch – der sekundären Einteilung des Yasna in einzelne *hāitis* folgend – von 17 Gāthās spricht, zählt die zoroastrische Tradition – mit größerer literaturgeschichtlicher Berechtigung – nur fünf Gāthās, die mehrfach ge-

¹¹ Vgl. die Tabelle bei J. Kellens, *Avesta*, in: *Enclran* 3 (1989), 35–44, hier 37.

meinsam mit dem sogenannten YH genannt werden, wie es z. B. in Y. 71,6 heißt: „Alle fünf ašaheiligen Gāthās verehren wir, den ganzen Yasna Haptanhāiti verehren wir.“ Folgende Texte gehören zu diesem zentralen altavestischen Textbestand: Ahunavaitī-Gāthā (Y. 28–34), Yasna Haptanhāiti (Y. 35–41), Uštavaitī-Gāthā (Y. 43–46), Spəntamainyū-Gāthā (Y. 47–50), Vohuxšathrā-Gāthā (Y. 51) und Vahištōišiti-Gāthā (Y. 53). Hervorzuheben ist dabei, daß erst vor etwas mehr als einem Jahrzehnt durch Johanna Narten philologisch und linguistisch begründet worden ist, daß der YH zu Recht als altavestischer Text zu bewerten ist, indem es ihr gelungen ist, deutlich zu machen, daß zwischen den Gāthās und dem YH keine unüberbrückbaren Gegensätze vorliegen, wenn man berücksichtigt, daß erstere metrisch gebundene Sprache sind, letzteres jedoch Kunstprosa; damit ist diese Literaturform – worauf auch Jean Kellens¹² hinweist – nicht nur in Indien, sondern auch im Iran bezeugt.

Der gesamte altavestische Textabschnitt Y. 28–53 (mit den jungavestischen Einschüben in Y. 35,1 als nachträglicher Einleitung zum YH sowie der Anrufung der Elemente in Y. 42 und dem Lobpreis auf die Göttin Aši in Y. 52) wird von vier kurzen Gebeten gerahmt, die sprachlich ebenfalls dem Altavestischen zuzuordnen sind: Y. 27,13 ist das *Ahuna Vairiia*-Gebet, das als erstes gelernt wird und als wirkmächtige Hilfe gegen die Dämonen gilt; Y. 27,14 ist das *Ašəm Vohū*-Gebet, ein *mąθra*, mit dessen Hilfe man seinen Geist auf *aša* (Wahrheit) richtet; Y. 27,15 bringt den Text des *Yeñhē hātqm*-Gebetes. Diese drei Gebetsformeln sind den Gāthās vorangestellt, mit dem *Airiāman Išiiā* in Y. 54,1 wird der Abschnitt der Gāthās abgeschlossen.

Der größere Textbestand des Yasna ist in jungavestischer Sprache verfaßt, nämlich die Kapitel 1–27 sowie 54–72. Hervorgehoben sei Y. 9–11, traditionell als Hōm-Yašt bezeichnet, d. h. ein Text, der sich formal und inhaltlich von den Yasna-Hymnen insofern unterscheidet, als er – analog zu den Hymnen im Yašt (abgekürzt Yt.) – nur an eine Gottheit (*yazata*) gerichtet ist, während sich die Texte des Yasna im Regelfall an mehrere Gottheiten wenden. Ebenfalls erwähnenswert ist Y. 56–57, eine an Sraoša gerichtete Hymne, die in ihrer Zielrichtung mit Yt. 11 vergleichbar ist.

3.1.2 Theologische Aussagen

Die Bedeutung zunächst des altavestischen Textkorpus liegt darin, daß es sich dabei um den Kern des zoroastrischen Rituals handelt, was nach

¹² Vgl. J. Kellens, *Zoroastre et l’Avesta ancien. Quatre leçon au Collège de France*, Paris 1991, 18–21, der allerdings zugleich betont, daß zwischen den Gāthās und dem YH auch linguistische Inhomogenitäten festzustellen sind, weshalb er das Altavestische in die beiden Dialekte „gāthisch“ und „yasna-haptanhāitisch“ gliedert; vgl. ferner Kellens/Pirart, *Textes*, 36–39.

philologischen Forschungen von H. Humbach, J. Narten und J. Kellens nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Weder in den Gāthās noch im YH liegt somit eine systematische Darbietung der Lehre Zarathustras – etwa im Sinn von „Predigten“ – vor, sondern diese Texte dienen liturgischen Zwecken, um den Lobpreis Ahura Mazdas als höchsten Gott und der Schöpfung adäquat auszudrücken. Diese Verehrung geschieht dabei in psalmenähnlicher Weise oder durch rituelle Handlungen, durch die auch die Verehrung der Elemente, des Feuers und Wassers und der damit verbundenen „kleinen“ Gottheiten einbezogen wird. Behält man dies im Auge, so ist zu betonen, daß trotz z. T. unterschiedlicher Terminologie und Aussagen¹³ zwischen den Gāthās und dem YH kein grundsätzlicher dogmatischer Widerspruch besteht. Der heutige Yasna-Text entspricht sowohl funktionell als auch theologisch diesem altavestischen „Urritual“, wobei die Yasna-Liturgie heutzutage das Herzstück der zoroastrischen Liturgie ist, deren alltäglicher Vollzug etwa zweieinhalb Stunden dauert.¹⁴ Das Ritual wird dabei von zwei Priestern *für* die Gemeinde (und nicht *mit* der aktiven Teilnahme der Gemeinde) mit dem Zweck durchgeführt, Ahura Mazda und die geistigen Wesen (*yazatas*) zu erfreuen, wobei die Liturgie zugleich auch den kosmischen Kampf zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu symbolisiert.

Die vier altavestischen Gebete¹⁵ werden im Rahmen des Rituals häufig (gelegentlich mehrfach hintereinander) rezitiert. Auch schwere Vergehen werden durch sie gesühnt und rückgängig gemacht, wie etwa V. 18,43.49 zeigt, worin auf die ersten drei dieser kurzen Gebete und auf den YH Bezug genommen wird. Ihre Wirkmächtigkeit, d. h. ihr Mantra-Charakter, kommt dabei immer wieder zum Ausdruck, weshalb bis heute verschiedene Handlungen mit einer dieser Gebetsformeln begonnen werden.

3.2 Der Vidēvdād

3.2.1 Entstehung und Form

Der Vidēvdād (abgekürzt V.), das „Gesetz gegen die Dämonen“, hat 22 Kapitel und ist der einzige Abschnitt (Nask) des ursprünglichen Avesta, der vollkommen erhalten geblieben ist. Das erste Kapitel behandelt der Reihe nach die Schöpfung der besten geographischen Regionen durch

¹³ Vgl. die Aufstellung bei J. Narten, *Der Yasna Haptañhāiti*, Wiesbaden 1986, 29 f.

¹⁴ Vgl. dazu F. M. Kotwal/J. W. Boyd, *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, Paris 1991; ferner Hutter, *Religionen*, 229–232.

¹⁵ Vgl. Humbach, *Gāthās*, 7.

Ahura Mazda und die negativen „Gegenschöpfungen“ durch Angra Mainyu. Kap. 2 berichtet von den Taten des Urzeithelden Yima, wobei dieses Kapitel formal z. T. wiederum den Yašts vergleichbar ist. Mit Kap. 3 beginnen Reinheitsvorschriften im weitesten Sinn: Man findet u. a. Angaben hinsichtlich der Bearbeitung der Erde und Hinweise, sie nicht zu verunreinigen (V. 3); zentralen Raum nehmen Vorschriften zur Behandlung von Leichen zur Vermeidung von Unreinheit ein (V. 5–12); dem Hund – teilweise wegen seiner Rolle im Totenritual – ist ein eigener Abschnitt gewidmet (V. 13); weiters werden im Detail Fragen der Unreinheit von Frauen im Zusammenhang mit Menstruation und Geburt (V. 15; 16) oder sonstige Formen von Unreinheit (V. 17; 18) behandelt. Etwas anders gelagert sind die letzten vier Kapitel: Zunächst wird eine Episode der versuchten Verführung Zarathustras durch Angra Mainyu erzählt (V. 19), während V. 20–22 verschiedene medizinische Inhalte haben.

Obwohl formal-inhaltlich im Vidēvdād weitgehend ein juristischer Text vorliegt, wird er seit langem im Ritual rezitiert und mit dem Yasna und dem Visprad auf eine Stufe gestellt. Die Verwendung dieser drei Teile des Avesta im Ritual spiegelt sich auch in der handschriftlichen Überlieferung wider, denn viele Yasna-Handschriften enthalten auch den Text von Vidēvdād und Visprad (abgekürzt Vr.). Ebenfalls erwähnenswert hinsichtlich der handschriftlichen Überlieferung sind die beiden sogenannten Vendidad-(Vidēvdād-)Sade-Manuskriptfamilien, die den Avesta-Text von Y., Vr. und V. ohne Übersetzung ins Pahlavi oder/und Sanskrit enthalten, weshalb die Bezeichnung *sāde* („rein“) üblich ist.¹⁶

3.2.2 Theologische Aussagen

Wegen der kultischen, zivilen und strafrechtlichen Gesetze sowie der ausführlichen Reinheitsvorschriften hat der Vidēvdād neben dem Yasna zentrale theologische Bedeutung.¹⁷ Da die Bewahrung von Reinheit bzw. die Beseitigung von Unreinheit als Teilnahme am kosmischen Gegensatz zwischen der guten und der bösen Schöpfung in Zeiten der Auseinandersetzung mit nichtzoroastrischen Religionen oder unter Fremdherrschaft besonders relevant ist, bekommt die Aktualisierung der Reinheitsvorschriften immer wieder eine innerweltliche Komponente. Daher ist es

¹⁶ Zur Charakterisierung von Avesta-Manuskripten allgemein vgl. Humbach, *Gāthās* 65 f. und Kellens, *Avesta* 40 f.: Es ist zu unterscheiden, ob es sich um „reine“ (*sāde*) Manuskripte handelt, die nur den Avesta-Text enthalten, oder ob auch eine Pahlavi- und ferner eine Sanskritübersetzung beigegeben wurden; letztere Praxis geht dabei auf den indischen Zoroastrier Neryōsangh aus dem 12. Jh. zurück.

¹⁷ Vgl. J. K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism. Triumph over Evil*, Austin 1989; ferner Hutter, *Religionen*, 234–237.

verständlich, daß es Indizien dafür gibt, daß die „Endredaktion“ des Vidēvdād erst nach der Achämenidenzeit geschehen ist, analog wie – nicht-avestische – Texte aus der Zeit der islamischen Vorherrschaft besonders häufig den Themenkreis „rein/unrein“ ansprechen. Die im Vidēvdād grundgelegten Verhaltensregeln haben dem Zoroastrismus dabei nicht nur sein (gesellschaftliches) Gepräge verliehen, sondern auch zur Bewahrung der Religion in einer Minderheitensituation beigetragen. Die in diesem Text festgelegten Reinheitsvorschriften sind dabei bis ins 19. Jh. strikt eingehalten worden und haben in zentralen Punkten bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren, auch wenn seit den 60er Jahren ein Rückgang in der Befolgung einzelner Vorschriften unübersehbar ist.

3.3 Die Yašts

3.3.1 Entstehung und Form

Für den Religionshistoriker aufschlußreich sind die 21 Yašts. Bei diesen Texten handelt es sich um Anrufungen und Preisungen von Gottheiten, im Unterschied zu Y. und Vr. ist ein Yašt in der Regel jeweils einer Gottheit gewidmet. Die literaturgeschichtliche Wertung einzelner Yašts¹⁸ ist unterschiedlich, v. a. Yt. 1–4 sind jüngere Kompositionen, die hauptsächlich aus Zitaten aus anderen Texten zusammengestellt worden sind, wobei allerdings die Unterscheidung „Länge“ vs. „Kürze“ nicht automatisch ein „Qualitätskriterium“ ist, wie gelegentlich behauptet wird. Grundsätzlich sind alle Yašts mehrteilig, wobei der Hauptteil in der Regel in mehrere Abschnitte zerfällt, die jeweils mit der gleichlautenden Anfangsformel beginnen. Zentrale Themenkreise, die im jeweiligen Hauptteil anklingen, sind v. a. die Beschreibung der Gottheit, ein mythologischer oder legendarischer Abschnitt, die Formulierung des Wunsches der Gottheit nach entsprechender Verehrung und die Bitte des Adoranten um das Wissen hinsichtlich der „richtigen“ Verehrung. Insofern kann man durchaus davon sprechen, daß für alle Yašts grundlegend ist, daß sie einen „Verehrungsauftrag“ haben, der meist seinen Ausgang in einem Zwiegespräch zwischen Zarathustra und Ahura Mazda nimmt. Formal erwähnenswert ist auch der in den meisten Texten vorhandene Adorantenkatalog, der eine Liste von Gläubigen nennt, die die im Yašt gepriesene Gottheit bereits verehrt haben.

Die Abfolge der Yašts, wie sie in den Manuskripten vorliegt, ist eine lite-

¹⁸ Vgl. zuletzt E. Tichy, *Indoiranische Hymnen*, in: W. Burkert/F. Stolz (Hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Freiburg 1994 (= OBO 131), 79–95, hier 93 f.; ferner Skjærvø, *Hymnic Composition*, 210–213.231–234.

raturgeschichtliche Zusammenstellung, die anscheinend von jener Reihenfolge beeinflusst ist, in der die Gottheiten (*yazatas*) im Kalendertext Y. 16 angeführt sind. Allerdings spielen die Yašts im alltäglichen Ritual kaum eine Rolle, wobei die „langen“ Yašts nur bei besonderen Anlässen oder Festen im Ritual verwendet worden sein dürften. Diese nachrangige rituelle Bedeutung bringt mit sich, daß die handschriftliche Überlieferung geringer ist als beim Yasna, wobei auch kaum Pahlavi-Übersetzungen erhalten geblieben sind. Mehrfach sind einzelne Yašts handschriftlich gemeinsam mit dem Khorda Avesta in einem gemeinsamen Manuskript überliefert. Insgesamt zeigt sich dabei, daß die Sorgfalt, die die Schreiber dem Yasna zukommen ließen, bei diesen Texten nicht in gleicher Form vorliegt.

3.3.2 Theologische Bedeutung

Der sogenannte „Adorantenkatalog“ gibt dem Religionshistoriker in gewisser Weise Aufschluß darüber, daß die Yašts nicht nur „Verehrungstexte“, sondern auch „Legitimationstexte“ sind. Man kann nämlich erkennen, daß diese Texte die Absicht verfolgen, religiöse Konzepte, die zur Zeit der Entstehung der altavestischen Texte noch nicht voll entfaltet waren, zu propagieren, wozu die Reihe der genannten Adoranten die nötige Legitimation verleihen soll. Insofern liefern die Yašts als jungavestische Texte inhaltliche Bestätigungen für die Entwicklung von der altavestischen zur jungavestischen Periode des Zoroastrismus. Ebenfalls inhaltlich bedeutsam sind die Texte wegen ihrer mythologisch bzw. legendarisch beschreibenden Abschnitte, wobei letztere einen Zweig der mündlichen epischen Tradition Irans bewahren, deren späte Ausläufer noch in der mittelpersischen und neupersischen Epik faßbar werden.

Als weitere Texte seien hier nur der Visprad, das sogenannte Khorda Avesta sowie einige Avesta-Fragmente erwähnt.

4. Die Kommentierung des Avesta

Die erste Kommentierung des Avesta sind inneravestische Zitierungen. Beispielsweise sei auf einen Abschnitt im Visprad hingewiesen, der auf Gāthās und Yasna Haptanhāiti Bezug nimmt (Vr. 14,4; 16,4; 18,3; 19,3; 20,3; 23,3). – Leider nur noch ansatzhaft erhalten ist die avestische Kommentarliteratur. Ursprünglich hat es diesbezügliche Nasks gegeben, die allerdings größtenteils verloren sind. Nur in Y. 19–21 ist ein solcher jungavestischer Kommentar, der sogenannte Bagān Yašt, zu den drei altavestischen Gebeten (Mantren) aus Y. 27,13–15 erhalten geblieben.

Der Bagān Yašt – als jungavestischer Kommentar zu altavestischen Tex-

ten – kann als erste uns noch greifbare „Erklärung“ (*zand*) von Avesta-Stellen gelten, die sich für die Erklärung und Kommentierung auch der Übersetzung bedient. Wenn man Prods O. Skjærvø folgt,¹⁹ dürfte ein solches Vorgehen für das Verständnis von avestischen Texten bereits im medischen und achämenidischen Iran verbreitet gewesen sein, letzteres war möglicherweise auch ein Vorläufer für die als *Zand* zu charakterisierenden Texte in Pahlavi; auch für die parthische Zeit darf man wohl damit rechnen, daß es solche kommentierende Übersetzungen gegeben hat. Die den Avesta-Handschriften beigegebenen Übersetzungen ins Pahlavi weisen dabei in der Regel drei Merkmale auf²⁰: Sie bestehen aus einer slavischen Wort-für-Wort-Übersetzung, erklärenden Bemerkungen zum Satz oder Vers und schließlich längeren oder kürzeren Kommentierungen inhaltlich-sachlicher Art zum Thema des jeweiligen Abschnittes. Letztere Kommentierungen sind dabei in jenen Fällen umfangreich, wo es um das tägliche Leben geht, wobei die Kommentierung auch auf zeitbedingte Umstände eingeht.

Indirekt setzen auch die 55 erhaltenen Pahlavi-Texte die Kommentierung des Avesta fort.²¹ Aus orthodox zoroastrischer Sicht gelten diese Überlieferungen dabei im Unterschied zum Avesta nicht als kanonisch, d.h., sie werden nicht als Texte betrachtet, die von Zarathustra als Offenbarung empfangen worden sind.

5. Avesta und religiöses Leben

Die beiden Sprachen des Avesta (und die Avesta-Schrift) erfordern eine spezielle Ausbildung, wobei traditionellerweise nur Priester diese Kenntnis erlangt haben. Dadurch war den Laien der direkte Zugang zur ihrer „Heiligen Schrift“ bestenfalls ansatzweise möglich, so daß wir auch keine Quellen darüber haben, die belegen würden, daß das Avesta – läßt man die jüngste Vergangenheit beiseite – von Laien zur religiösen Vertiefung gelesen worden wäre. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der traditionelle Zoroastrismus deutlich in seiner Stellung zu seinem heiligen „Buch“ gegenüber anderen Buchreligionen wie Judentum, Christentum, Manichäismus oder Islam. Auch gebildete „Laien“ waren (und sind) in ihrem Zugang zum Avesta auf Übersetzungen in Neupersisch oder Gujarati be-

¹⁹ Vgl. Skjærvø, *Hymnic Composition*, 203 f.

²⁰ Vgl. J. C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956, 39–44.

²¹ Vgl. die Beschreibung dieser Werke bei Tavadia, *Sprache*, 45–128; ferner Hutter, *Religionen*, 189f.

schränkt, wobei für die Parsen im 20. Jh. auch englische Übersetzungen hinzukommen. Textausgaben des Khorda Avesta, die von Laien als „Gebetsbücher“ verwendet werden, sind dabei im Regelfall im Iran in arabisch-persischer bzw. in Indien in lateinischer Schrift gedruckt, um so den – sprachlich-grammatikalisch unverständlichen – Wortlaut wenigstens im Schriftbild den Gläubigen zugänglich zu machen.

Der de facto geringen Kenntnis des Avesta als „Text“ steht die Wertschätzung des Avesta als „Heiliger Schrift“ gegenüber. Denn die Begegnung mit dem Avesta findet v. a. im Zusammenhang mit der Durchführung der verschiedenen Rituale statt, die das Leben eines Zoroastriers prägen, sei es die Teilnahme am Yasna-Ritual, seien es Reinigungsriten oder Initiationsriten. Den traditionell „Frommen“ gilt dabei Zarathustra als Autor des ganzen Avesta, während in „Reformkreisen“ Zarathustra „nur“ als Autor der Gāthās gilt; diese – v. a. unter Parsen bzw. unter den seit den letzten Jahrzehnten in Europa bzw. Nordamerika lebenden Zoroastriern verbreitete – Sicht ist als Ergebnis jener abendländischen Forschung zu sehen, die seit dem vorigen Jahrhundert die „Autorenschaft“ Zarathustras für die Gāthās postuliert hat. Auch wenn diese wissenschaftliche Sichtweise in den letzten Jahren nicht mehr mit derselben Überzeugung vertreten werden kann als in früheren Jahrzehnten, hat sie doch das Selbstverständnis mancher Kreise der Religion Zarathustras beeinflusst.

Die Ausbreitung des Zoroastrismus in eine neue europäische bzw. nordamerikanische Umgebung beginnt sich indirekt auf die Kenntnis des Avesta auszuwirken. Denn diese „Exil-Zoroastrier“ sind zum überwiegenden Teil Laien, die für (die Gründung und) den Bestand einer religiösen Gemeinde selbst verantwortlich sind. Da dazu „Frömmigkeit“ allein nicht ausreichend ist, sondern auch „Gelehrsamkeit“ vonnöten ist, zeigt sich, daß diese Laien sich vermehrt um die inhaltliche Kenntnis und um ein besseres Verständnis des Avesta bemühen. Dieser religiöse Wandel von Teilen der Religionsgemeinschaft ist dabei auch unter den Parsen zu beobachten, wo Anstrengungen unternommen werden, Kenntnisse über die eigene Religion – besser als dies in früheren Zeiten der Fall war – zu vermitteln, um durch die bessere Kenntnis der eigenen Religion dem Rückgang der Zahl der Gläubigen wehren zu können. Daß dabei die Kenntnis des Avesta eine besondere Rolle spielt, ist nicht nur naheliegend, sondern zeigt zugleich, daß die „Heilige Schrift“ des Zoroastrismus beginnt, einen neuen Rang zu gewinnen, nicht nur als Ritualtext für die Priester, sondern vermehrt als Glaubensurkunde und Glaubensquelle, die das tägliche Leben der Laien als Gläubige zu bestimmen vermag.

*Auswahlbibliographie**Quellen und Übersetzungen ausgewählter Texte*

- M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester 1984.
 F. M. Kotwal/P.G. Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*. Bd. 1 ff., Paris 1992ff.
 K. F. Geldner, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Stuttgart, 1886–1895.
 H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*. In Collaboration with J. Elfenbein and P. O. Skjærø, Part 1: Introduction – Text and Translation, Heidelberg 1991.
 K. M. JamaspAsa, *Aogəmadaēcā. A Zoroastrian Liturgy*, Wien 1982.
 J. Kellens/F. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*. Vol. 1, Wiesbaden 1988.
 H. Lommel, *Die Yāšt's des Avesta*, Göttingen 1927.
 J. Narten, *Der Yasna Haptaŋhāiti*, Wiesbaden 1986.
 N. L. Westergaard, *Zendavesta or The Religious Books of the Zoroastrians*, Copenhagen 1852–54 [Neudruck Wiesbaden 1993].
 F. Wolff, *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*, Straßburg 1910.

Einführende Sekundärliteratur

- M. Boyce, *Zoroastrianism. Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa 1992.
 K. Hoffmann/J. Narten, *Der sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibungen und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden 1989.
 M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996, 183–246.
 J. Kellens, *Avesta*, in: *EncIran* 3 (1989), 35–44.
 J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçon au Collège de France*, Paris 1991.
 M. Stausberg, *Zoroastrismus*, in: P. Antes (Hrsg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, 161–186.312–313.