

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*Zoroaster und Europa* by Manfred Hutter

was originally published in

*Orientalistische Literaturzeitung*. – Berlin: De Gruyter. – 94(1999,4/5), column 421-433

[10.1524/olzg.1999.94.45.421](https://doi.org/10.1524/olzg.1999.94.45.421)

This article is used by permission of Publishing House De Gruyter.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

## Zoroaster und Europa<sup>1</sup>

Von Manfred Hutter

Der iranische Religionsstifter Zarathustra vom Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. und die auf ihn zurückgehende bzw. zurückgeführte Religion sind in unterschiedlicher Weise Thema zweier Dissertationen, deren gemeinsame Besprechung insofern gerechtfertigt ist, als beide Arbeiten sich nicht auf die iranischen (Primär-)Quellen beziehen, sondern „europäische“, antike bzw. (früh)neuzeitliche Quellen analysieren. Diese „europäischen“ Sichtweisen des Religionsstifters lassen es daher auch angebracht erscheinen, hier durchgehend die aus der griechischen Überlieferung stammende Namensform „Zoroaster“ für den Religionsstifter zu verwenden.

In der an der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht entstandenen Dissertationen von Albert de Jong geht es um die Kenntnis des Zoroastrismus in der antiken griechischen und lateinischen Literatur. Die zentrale Themenstellung de Jongs besteht darin aufzuzeigen, inwiefern die antiken Quellen relevante Aussagen zur Rekonstruktion der iranischen Religionsgeschichte bieten, wobei eines der wesentlichen Ergebnisse dieser Untersuchung darin besteht, daß es de Jong aufzuzeigen gelungen ist, daß die antiken Quellen aufschlußreiche Ergänzungen – v. a. hinsichtlich der Religionsausübung durch Laien – gegenüber den priesterlich bestimmten avestischen bzw. mittelpersischen Quellen zum Zoroastrismus bieten (vgl. S. 14–19). Eine völlig andere Zielsetzung bestimmt die als Dissertation am Seminar für Religionswissenschaft der Universität Bonn entstandene Dissertation von Michael Stausberg über Zoroaster als Teil der europäischen Religionsgeschichte. Dem Verfasser geht es nicht um die Thematik, ob – oder inwiefern – der Zoroastrismus (bzw. allgemeiner formuliert: iranische Kultur) Einfluß auf die europäische Geistesgeschichte genommen hat, sondern in welcher Weise der Name „Zoroaster“ von europäischen Denkern und Autoren verwendet wurde, um ihre eigene Denkwelt damit zu umschreiben oder zu propagieren (vgl. S. 19–22).

Der Themenkreis „Zoroaster und Europa“ ist das gemeinsame Band für beide Arbeiten, wobei dieser Titel

zugleich methodisch die Unterschiede festhält: Während de Jongs Buch einen Teil der Religionsgeschichte Europas betrifft – zumindest einige der darin behandelten antiken Autoren hatten Kontakt mit Zoroastriern bzw. dem Zoroastrismus am äußersten geographischen Rand Europas –, so interessiert sich Stausberg für die europäische Religionsgeschichte, d. h. um religiöse (Sinn)-Deutungen, die durch die Rezeption Zoroasters neu entstehen, aber nicht Teil des Zoroastrismus als lebende Religion sind.<sup>2</sup> Die gemeinsame Besprechung beider Bücher ist trotz dieser unterschiedlichen Ausgangssituation deswegen möglich, weil die Texte der klassischen Antike nicht nur Grundlage der Zoroaster-Rezeption der frühen Neuzeit waren, sondern die Zoroastrismus-Rezeption der Antike bereits z. T. Elemente zeigt, auf die die „europäische“ Geistesgeschichte immer wieder – mit positiven oder negativen Absichten – rekurriert.

### 1. Zoroaster in europäischen Quellen

Den Schwerpunkt von de Jongs Quellenanalyse bilden die Texte von fünf antiken Autoren, die jeweils mit einer kurzen Einleitung, Übersetzung und ausführlichem Kommentar dargestellt werden: Herodots „Historien“ aus dem 5. Jh. v. Chr. (S. 76–120), der relevante Abschnitt aus Strabos „Geographie“ aus den Jahren um die Zeitwende (S. 121–156), die beiden Kapitel über den Zoroastrismus in Plutarchs „Isis und Osiris“ aus dem 1. Jh. n. Chr. (S. 157–204), die „Darstellung des Lebens und der Bedeutung großer Philosophen“ des Diogenes Laertius aus dem 3. Jh. (S. 205–228) und die „Historien“ des Agathias aus dem 6. Jh. (S. 229–250). Die chronologische Streuung der Quellen von mehr als einem Jahrtausend erlaubt nicht, die Aussagen der Quellen zu harmonisieren, obwohl Herodot für die nachfolgende griechische Überlieferung mehrfach zum Bezugspunkt wird. Zwar war Herodot selbst nie im Iran, lebte aber am geographischen Rand des Achämenidenreiches und konnte durch Iraner in Kleinasien jene Informationen erlangen, die ihm erlauben, die iranischen Gegebenheiten seiner Zeit zu beschreiben. Für den Quellenwert Herodots und Strabos aufschlußreich ist dabei ein Vergleich beider, aus dem nicht nur deutlich wird, daß zu Strabos Zeit zoroastrische Rituale in Kappadokien anscheinend anders durchgeführt wurden als in zen-

<sup>1</sup> Rezensionssatz zu: Albert de Jong: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill 1997, xii + 496 S. (= *Religions in the Graeco-Roman World*, 133); Michael Stausberg: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Teile, Berlin: Walter de Gruyter 1998, xl + 1084 S. (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 42).

<sup>2</sup> Für die Unterscheidung zwischen „Religionsgeschichte Europas“ (bzw. Geschichte der Religionen in Europa) und „Europäische Religionsgeschichte“ siehe Burkhard Gladigow: *Europäische Religionsgeschichte*, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: Diagonal-Verlag 1995, 21–42.

tralen iranischen Gebieten, wobei Strabo als Zeuge für die lokale zoroastriische Religionsgeschichte nicht zu unterschätzen ist (vgl. S. 123–127). Neben präzise wiedergegebenen Details ist aber bei Herodot und Strabo zu beobachten, daß sie sich in der pauschalen Darstellung iranischer Religiosität nicht grundsätzlich von griechischen Denkmustern lösen, d. h. wir finden hier bereits eine europäische Rezeption, die „Zoroaster“ in die eigene Vorstellungswelt einordnet und z. T. dieser entsprechend zurechtbiegt (S. 156). Plutarch als „Schreibtischgelehrter“ hatte nie direkten Kontakt mit Zoroastriern, so daß seine Darstellung, die übrigens der einzige griechische Text ist, der priesterliche zoroastriische Tradition widerspiegelt und sogar ein Avestazitat bringt (vgl. S. 193f.), ein Zeugnis dafür ist, wieviel ein gelehrter Grieche über die fremde Religion literarisch erfahren konnte. Spätestens ab Plutarch geschah somit in Europa Zoroaster-Rezeption über mehr oder weniger gelehrte Texte – und nicht durch direkten Kontakt oder Personen als Informationsträger, seien es Angehörige der Religion oder fremdreligiöse Händler bzw. Reisende, ein Vorgehen, das bis in die Neuzeit Gültigkeit bewahren sollte; denn Berichte von Reisenden in den Orient (Iran oder Indien) beginnen erst langsam ab dem 17. Jh. in der Rezeption Zoroasters eine Rolle zu spielen.<sup>3</sup> Die Darstellung des Zoroastrismus aufgrund des Studium schriftlicher Quellen geschieht auch bei Diogenes Laertius, der seine Darstellung mit einer Liste von Quellen beginnt, die er benutzt haben will (vgl. S. 208ff.). Hinsichtlich der – teils unkritischen – Art dieser Zoroaster-Rezeption ist das Urteil von Porphyrius in Erinnerung zu rufen, der in seiner Lebensbeschreibung Plotins bereits darauf hingewiesen hat, daß nicht alles, was Zoroaster zugeschrieben wird, mit dem „wirklichen“ Zoroaster zu tun habe.<sup>4</sup> Auch wenn von griechischen Gelehrten solche pseudo-zoroastriischen Texte durchaus erkannt wurden, wurden – mit zunehmender Schriftlichkeit der „Zoroaster-Rezeption“ – diese Texte dennoch zu einem beliebten Bezugsrahmen. Der byzantinische Christ Agathias hat in der Spätzeit der Sasaniden zwar in Kleinasien wieder direkten Zugang zu iranischer Information aus erster Hand, wobei seine Beschreibung der zoroastriischen Bestattungspraxis – trotz der ablehnenden Einstellung, die unübersehbar ist – religionsge-

schichtlich aufschlußreich ist, während der übrige Quellenwert seiner Historien kaum etwas Neues bringt (vgl. S. 250).

Der erste in der Monographie von Stausberg berücksichtigte Autor ist Georgios Gemistos Plethon (1355/1360–1454) aus Konstantinopel, „der letzte der alten Hellenen und der erste der modernen Griechen“ (vgl. S. 36), so daß Plethon zweifellos Schnittpunkt der antiken und frühneuzeitlichen Zoroaster-Rezeption ist. Trotz des Einflusses, der von seinem jüdischen Lehrer Elisaio [Elisha] ausgegangen ist, schöpft Plethon aus der antiken Überlieferung, wobei er ein neopaganes Programm entwirft, dessen Differenzen zum Christentum unübersehbar sind und das eine Zusammenfassung der Lehren Zoroasters und davon abhängig Platos ist (vgl. S. 77f.). Äußerst folgewirksam für die Thematik Zoroaster und Europa ist aber auch die erstmals von Plethon vorgenommene Zuschreibung der Chaldäischen Orakel an Zoroaster, eine Verknüpfung, die nicht nur bis ins 17. Jh. allgemein gültig bleibt – auch aufgrund der von Francesco Patrizi da Cherso vorgelegten umfangreichen Edition der Orakel<sup>5</sup> aus dem Jahr 1591 – und damit den „europäischen“ Zoroaster prägt, sondern noch im 19. Jh. das okkultistische und esoterische bzw. theosophische Interesse an Zoroaster bestimmt hat (vgl. S. 44ff., 83ff., 321ff.), obwohl damals bereits längst durch die iranistische Forschung „echte“ zoroastriische Texte zur Verfügung standen. – Noch bedeutsamer, und wohl „der Zoroaster-,Diskursbegründer“ der neuzeitlichen Zoroaster-Rezeptionsgeschichte“ (S. 93) ist Marsilio Ficino (1433–1499), der nicht nur 70 Mal auf Zoroaster und 50 Mal auf die Magi in seinen Werken verweist, sondern zugleich auch Hermes (Trismegistos) als ersten Philosophen in die Rezeption einführt, v. a. auch den Druck des „Pimander“ [Poimandres] als einen Teil des Corpus Hermeticum, der bis ins 19. Jh. die wichtigste hermetische Quelle blieb – und analog zu den Chaldäischen Orakeln eine Grundlage des Okkultismus bildete.<sup>6</sup> Zoroaster, Hermes und Plato werden dadurch zugleich die Exponenten einer außerbiblichen, aber der biblischen als gleichwertig gegenübergestellten „Theologie der Alten“ (*prisca theologia; prisca philosophia*). Der Rekurs auf Zoroaster bzw. Hermes wird dadurch in die „Heilsgeschichte“ eingebettet, wobei die Wirkung dieser Verknüpfung umso gewichtiger war, als Ficino zeitlebens als rechtgläubiger katholischer Denker gegolten hat (vgl. S. 104ff.). Ebenfalls wesentlich für die Rezeptionsgeschichte ist Ficino deswegen, weil bei ihm Zoroaster verschiedene Funktionen zugesprochen bekommt: Zoroaster ist eben nicht nur der erste der „alten Theolo-

<sup>3</sup> Stausberg: 643f. nennt Edward Stillingfleet als einen der ersten, der sich des Reiseberichts von Henry Lords über die Parsen von 1630 bedient, wobei er erstaunt feststellt, daß darin mehr Informationen über Zoroaster enthalten seien als in den griechischen Quellen. – Begegnungen zwischen Zoroastriern und europäischen Reisenden, die im 17. Jh. vermehrt einsetzen, hat v. a. Nora K. Firby: *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th Centuries*, Berlin: Reimer 1988 (= *Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 14*) analysiert.

<sup>4</sup> De Jong: 36f.; Stausberg: 12. – Zur Frage der pseudo-zoroastriischen Texte der Antike vgl. zuletzt Roger Beck: *Thus spake not Zarathustra. Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World*, in: Mary Boyce/Frantz Grenet: *A History of Zoroastrianism. Vol. 3: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden: Brill 1991, 491–565.

<sup>5</sup> Die derzeit normgebende Edition der Orakel stammt von Ruth Majercik: *The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary*, Leiden: Brill 1989. – Zur Edition und Wertung der Orakel durch Francesco Patrizi vgl. auch Antoine Faivre: *Esoterik*, Braunschweig: Auum 1996, 57.

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill 1996, 388–395. – Ferner Faivre: *Esoterik*, 56f.

gen“, sondern auch der Gesetzgeber schlechthin, der Dämonenfreund, der Erfinder der Magie und der Anführer der Magi – Funktionen und Rollen, die positiv bzw. negativ aufgegriffen europäische Geistesgeschichte der folgenden Jahrhunderte prägen.

Nach Plethon und Ficino als Ausgangspunkt der Zoroaster-Renaissance in Europa im 15. Jh. bespricht Stausberg rund 25 weitere Autoren in chronologischer Hinsicht:<sup>7</sup> Zoroaster-Rezeption des 15. und 16. Jh. wird dabei v. a. von katholischen Autoren mit einem neuplatonischen Hintergrund in Italien getragen, an der im 17. Jh. einsetzenden Kritik an deren Zoroaster-Bild sind v. a. Autoren aus „Mitteleuropa“ (Deutschland, Schweiz, Niederlande, Frankreich, England), die nicht der katholischen Kirche angehören, beteiligt, die zugleich mit der Abkehr vom Neuplatonismus sich auch von der seit Ficino dominierenden Rezeption Zoroaster als Vertreter der *prisca theologia* lösen, wodurch in diesem Diskurs auch die Chaldäischen Orakel ihre Bedeutung verlieren. Am deutlichsten wird die Distanzierung zu den Chaldäischen Orakeln durch Thomas Hyde (1636–1703) formuliert, der zweifellos eine Wende in der Beschäftigung mit der iranischen Religionsgeschichte einleitet: Was bereits in Barthélemy d'Herbelots (1625–1695) „Bibliothèque orientale“ angeklungen ist, nämlich alles Wissenswerte über den Orient zu sammeln, wenngleich seine Zoroaster-Rezeption eines der negativsten Beispiele darstellt, die die Rezeptionsgeschichte gezeitigt hat (vgl. S. 673 ff.), wird in Hydes „Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum“ entfaltet: Hyde publiziert in seiner Historia erstmals Primärquellen des Zoroastrismus (vgl. S. 682ff.) und wird dadurch Wegbereiter der Erforschung der Religion als Teil der iranischen Religionsgeschichte, bleibt aber in der Rezeption Zoroasters zugleich insofern der europäischen Religionsgeschichte und Rezeption Zoroasters verhaftet, denn die zoroastrischen Texte müssen nicht nur „aus der ‚Finsternis der Mager in unser<sup>8</sup> Licht‘ überführt werden“ (S. 691), sondern Hyde ist zugleich darum bemüht, die ursprüngliche Orthodoxie des Zoroastrismus aufzuzeigen, die in einen biblisch-christlichen Bezugsrahmen eingeordnet wird, dergegenüber der Dualismus eine sekundäre Verfälschung der reinen ursprünglichen Religion ist. Obwohl

Hyde die Rekonstruktion seines Zoroaster auf völlig neues Quellenmaterial stützt, bleibt er im rekonstruierten Ergebnis der von Ficino initiierten Rezeption verbunden: Der ursprüngliche („wahre“) Zoroaster ist Teil der Heilsgeschichte, seine Lehre entspricht derjenigen Abrahams (vgl. S. 708ff.). Hyde ist somit ein Autor des Übergangs, einerseits trotz der Kritik der älteren Tradition verbunden, andererseits durch seine Erschließung neuer Quellen selbst Ausgangspunkt für eine weitere Runde des Diskurses, der nicht mehr vor die Kenntnisnahme der orientalischen Quellen zurückgehen kann. Im 18. Jh. setzt daher – getragen von französischen bzw. französisch-schreibenden Autoren – eine neue Phase der Rezeption ein, die zum Beginn der iranistischen Erschließung des Avesta als Primärquelle durch Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron (1731–1805) im Gefolge seines Indienaufhaltes einschließlich aller Rückschläge führt (vgl. S. 790ff., 813ff.), wodurch sich der Blick wieder von Zoroaster zu Zarathustra und von der europäischen zu iranischen Religionsgeschichte wendet.

## 2. Wiederkehrende Topoi der Zoroaster-Rezeption

Seit M. Ficino wird mit Zoroaster eine Vielzahl von Funktionen verbunden, so daß man nicht von einem einlinigen Zoroaster-Bild in Europa sprechen kann. In der europäischen Wahrnehmung und deutenden Übernahme des iranischen Religionsstifters sind jedoch Fragen der Herkunft und Datierung in Relation zu biblischen Gestalten, Zoroasters (heilsgeschichtliche) Rolle als (erster) Vertreter der „alten Theologie“ sowie der Topos „Zoroaster und Magie“ immer wieder artikuliert worden. Darauf sei daher näher eingegangen.

### 2.1. „Wer ist Zoroaster?“

Geht man vom Namen des Religionsstifters aus, so ist das Urteil von de Jong m. A. n. etwas zu skeptisch, wenn es heißt (S. 58 ff.): „It ist difficult, if not impossible, to connect linguistic evidence with the study of religion; etymologies can contribute little to the understanding of a concept.“ Denn im Unterschied zu der aus iranistischer Sicht zulässigen Etymologie des Namens des Religionsstifters baut die Rezeption seit dem 5. Jh. v. Chr. mit Vorliebe auf eine „Pseudoetymologie“, die im Namen einen Anklang an „Stern“ (*astēr*) sieht, wodurch ein Zusammenhang zwischen Zoroaster und Astrologie oder Astralkult suggeriert wird, obwohl dieser Topos – obgleich latent vorhanden – im Verlauf der europäischen Rezeption nicht dominierend geworden ist (de Jong, S. 317f.; Stausberg, S. 11. 952ff.); aber selbst die linguistischen Versuche durch Anquetil Duperron oder Eugène Burnouf im späten 18. bzw. im 19. Jh. machen sich nicht völlig frei von der „astralen“ Deutung, wenn sie den Namen des Religionsstifters mit iranischem Material noch als „Gold-Stern“ zu verstehen versuchen.

Wie die iranische, so kennt auch die klassisch-antike Überlieferung unterschiedliche Lokalisierungen der

<sup>7</sup> Erwähnt seien hier nur zur Illustration der „Vielfalt“: Agostino Steuco (1497/98–1548), der das *perennis philosophia*-Konzept in die europäische Religionsgeschichte eingeführt hat (vgl. S. 266 ff.); Isaac de Beausobre (1659–1738), der Begründer der wissenschaftlichen Erforschung des Manichäismus, dessen Beschäftigung mit Mani und Zoroaster von der Suche nach den Wurzeln des eigenen protestantischen Christentums motiviert ist (vgl. S. 744ff.); François Marie Arouet de Voltaire (1694–1778), dessen ablehnende Reaktion auf Anquetils Avesta-Publikation ihm jedoch zugleich dazu dient, Zoroaster für seine Kritik am Christentum zu nutzen. – In den insgesamt 30 Diskursen unterschiedlicher Länge kommt Stausberg ferner auf mehr als 80 weitere Autoren (z. T. auch außerhalb des chronologischen Rahmens der Arbeit) zu sprechen, was die Belesenheit des Verfassers illustriert.

<sup>8</sup> Was „Licht“ bzw. „Finsternis“ ist, wird hier eben europäisch (d. h. fremd) – und nicht zoroastrisch-iranisch (d. h. eigen) bestimmt.

Herkunft des Religionsstifters, wobei selbst die moderne iranistische Forschung in dieser Hinsicht noch nicht zu einem einhelligen Ergebnis gekommen ist.<sup>9</sup> Zoroaster figuriert in den antiken Quellen wechselweise als Perser, Meder, Arier, Baktrier und sogar als Grieche (de Jong, S. 320); da die Humanisten die verschiedenen antiken Quellen möglichst wörtlich nehmen, wird der Grund gelegt für Annahme, daß es mehrere Zoroaster gegeben haben muß, wobei die Zahl bis auf sechs erhöht worden ist; erst im 19. Jh. haben sich die Vertreter eines einzigen Zoroaster durchgesetzt, wobei letzte Anklänge an eine „Pluralität“ Zoroasters selbst in rezenter iranistischer Literatur nicht gänzlich geschwunden sind und auch kurdische Yeziden teilweise zwei Zoroaster in ihr Religionssystem inkorporieren (Stausberg, S. 335 Anm. 274f.).

Ein damit verbundener Themenkreis betrifft Zoroasters Genealogie. Ausgehend von Ficino (Stausberg, S. 220f., vgl. S. 439ff.) wird Zoroaster in die Genealogie Noahs eingebunden, wobei Ficinios Konstruktion bis auf die sog. Pseudo-Klementinen aus dem 3. Jh. n. Chr. zurückreicht. Für die Zoroaster-Wertung in Europa ist damit – trotz späterer Detailunterschiede – ein wesentlicher Punkt erreicht: Zoroaster ist ein (älterer) Zeitgenosse Abrahams und wesentlich älter als Mose, d. h. der von ihm verkündeten Religion und Theologie kommt der Vorrang zu, wobei Zoroaster auch älter als Hermes Trismegistos ist. Mit Hilfe dieses „Altersbeweises“ gewinnt aber der iranische Religionsstifter eine tragende Rolle in der Frage nach „ursprünglicher“ Religion oder „natürlicher“ Theologie.

## 2.2. Zoroaster als Vertreter der *prisca theologia*

Vor allem im 15. und 16. Jahrhundert gilt Zoroaster in Europa als Vertreter der „alten Theologie“. Die genealogische Verknüpfung mit Noah vermag ihn in die biblisch-christliche Tradition einzuordnen, die durch Plethon zugleich mit der Philosophie der Platoniker verknüpft wird, die ihrerseits durch Ficino religiös bewertet wird. Dabei ist die Zusammenstellung von Zoroaster mit Hermes, Orpheus und Pythagoras keineswegs eine Erfindung der Renaissance, sondern bereits in der Antike ein eingespielter Topos (vgl. de Jong, S. 34ff.), der für Entfaltung offen ist. Ficinios Interpretationsmodell einer *pia philosophia* (Stausberg, S. 134f) geht davon aus, daß diese durch Zoroaster in Persien und Hermes in Ägypten geboren sei, ehe sie durch Orpheus in Thrakien erzogen, bei Pythagoras in Griechenland und Italien erwachsen und schließlich durch Plato in Athen zur Vollendung gebracht worden sei – einerseits Ausdruck der Universalität von Religion, andererseits zugleich ein evolutives Modell, das die „alte Theologie und Philosophie“ Zoro-

asters<sup>10</sup>, Hermes' und Platos zu einer Synthese mit dem Christentum bringen kann. Obwohl Agostino Steuco Zoroaster ambivalent gegenübersteht, kann er sich weder des Alters des Religionsstifters gänzlich entziehen – die Datierung übernimmt er aus Plutarch (vgl. auch de Jong, S. 168., 319f.) – noch der Übereinstimmung zwischen gewissen Lehren der „alten Theologie“, der chaldäischen Orakel und Zoroasters mit der eigenen, christlichen Theologie. Allerdings wird – z. B. völlig anders als bei Plethon oder auch z. T. bei Ficino – zugleich überaus deutlich, daß für Steuco außerchristliche Theologien „nicht in ihrem Eigenwert interessieren, sondern nur insofern sie das Christentum duplizieren“ (Stausberg, S. 271), eine Beobachtung, die für die europäische Zoroaster-Rezeption auch in späteren Jahrhunderten hinsichtlich des Eigenwertes der Erforschung zoroastriischer Religion und Quellen teilweise gilt; als Exponent einer solchen Haltung wird z. B. Paul Foucher (1704–1778) von M. Stausberg benannt, denn in seiner Kritik an Thomas Hydes Zoroaster-Bild ist „die Orientalistik ... daran zu messen, ob sie ‚der Religion‘, also dem Christentum dienlich ist“ (S. 789).

Die nicht unisono vertretene positive Resonanz auf die *prisca theologia* und damit auf Zoroaster nimmt besonders im 17. Jh. zu, als sich Stimmen gegen die Frühdatierung der alten Theologen mehren und das Alte Testament zunehmend den chronologischen Vorrang gewinnt. Diese Umorientierung gibt den negativen Zoroaster-Traditionen Auftrieb, die ihn als Urheber einer Anti-Religion oder prevertierten Religion sehen; erstmals formuliert waren solche Wertungen bereits in den Pseudo-Klementinen (Stausberg, S. 442). Daß Zoroaster – im Zusammenhang mit Magie – ein Teufelsdiener war,<sup>11</sup> wird zuerst ausdrücklich von Jean Bodin (1530–1596) in Europa formuliert und wer ihn für einen Theologen hält, ist eben einer Täuschung durch den Teufel zum Opfer gefallen (Stausberg, S. 528). Auch für Johannes Bissel aus der Mitte des 17. Jh. stellen Zoroasters Magie und Dämonenverehrung genau das Gegenteil der Praktiken der wahren Religion dar (Stausberg, S. 637). Eine neue – abwertende – Komponente bringt schließlich Humphrey Prideaux (1648–1724) in Oxford in den europäischen Diskurs ein, indem er Zoroaster und Muhammad als die größten falschen Propheten und

<sup>10</sup> Das spärliche europäische ikonographische Zoroaster-Material hat Michael Stausberg: Über religionsgeschichtliche Entwicklungen zarathustrischer Ikonographien in Antike und Gegenwart, Ost und West, in: Peter Schalk (ed.): „Being Religious and Living through the Eyes“. Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman, Uppsala: Uppsala University Library 1998, 329–360 zusammengestellt; ebd. 345–350 wird die Möglichkeit erörtert, daß Zarathustra von Raphael (1511) als Philosoph dargestellt wurde – eventuell als Folge von Ficinios Zoroaster-Rezeption.

<sup>11</sup> Eine Darstellung des späten 16. Jh. bildet Zoroaster im Kampf mit dem Teufel ab – wohl als Ausdruck der aufkommenden Meinung, daß Zoroaster als Teufelsdiener in die Hölle gehöre, Abb. 48 bei Stausberg: Über religionsgeschichtliche Entwicklungen, 352; vgl. auch Carsten Colpe: Geleitwort, in: Michael Stausberg: Faszination Zarathustra, Berlin: Walter de Gruyter 1998, xxi–xl, hier xxxv.

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick bei Manfred Hutter: Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser, Stuttgart: Kohlhammer 1996, 193–195.

Betrüger charakterisiert (vgl. Stausberg, S. 743 ff.). Dieses teilweise Umschlagen der Zoroaster-Rezeption zu negativen Konnotationen hängt mit einem weiteren Topos zusammen, der zwar seit der Antike bekannt, aber ebenfalls erst im Laufe der Zeit negatiert wurde, nämlich der Magie.

### 2.3. Von den Magi zur Erfindung der Magie

Bereits die pseudo-zoroastrische Literatur der Antike stellt Zoroaster als Anführer der Magi und als Erfinder der Magie dar, die religionshistorische Kenntnis der antiken Überlieferung bezüglich der Magi als religiöse Berufsgruppe Irans ist zwar bezeugt, spätestens ab dem 5. Jh. v. Chr. setzt aber eine zweiteilige Interpretation ein: Magi werden als iranische Priester positiv konnotiert beschrieben, gleichzeitig werden sie aber auch als Zauberer, Quacksalber und Scharlatane dargestellt. Es ist mit A. de Jong (vgl. S. 146, 168 f., 213 f., 387 f.) aber festzuhalten, daß die antike Überlieferung das diesbezügliche sachliche Wissen nie verloren hat; Strabo verwendet das Verbum *mageuō* im Sinne von „opfern“ (avest. *yaštān*), die seltene und anscheinend von Plutarch erstmals verwendete Bezeichnung *Zoroaster Magos* ist semantisch positiv besetzt, im pseudo-platonischen Großen Alkibiades wird *mageia* als „Verehrung der Götter“ glossiert; allerdings ist unübersehbar, daß die Konnotation als Magie im negativen Sinn (griech. *goēs*) zunehmend größere Verbreitung hatte. Daß eine ausschließlich negative Bewertung der Magi jedoch unterblieb, geht auf die christliche antike Literatur zurück, die ihren Ausgangspunkt von den Magi im zweiten Kapitel des Matthäus-Evangeliums genommen hat. Heidnische und christliche antike Anreicherung der Magi ist dabei deren astrologische Komponente, denn die genuin zoroastrische Tradition kennt zwar Astrologie, verbindet diese jedoch nicht direkt mit den Magi als Priesterklasse.<sup>12</sup>

Die christliche Deutung der Magi erweist sich auch in der Zoroaster-Rezeption der Neuzeit als nicht unwesentlich. Plethon spricht – noch zurückgreifend auf Plutarch – von *Zoroaster Magos*, auch Ficino sieht Zoroasters Magie als heilend und weise an, d. h. sie ist keineswegs dämonisch (Stausberg, S. 151 ff.). Allerdings bleibt – analog zur Antike – der Topos Zoroaster und Magie letztlich ambivalent besetzt. Offensichtlich haben bereits die Pseudo-Klementinen den zweifelhaften Ruf Zoroasters als „Erfinder der Magie“ im christlichen

Kontext gegründet, für Augustinus erweist sich die Machtlosigkeit der Magie Zoroasters darin, daß er – trotz seiner Magie – gegen Ninos machtlos ist, Gregor von Tours führt die Erfindung der Magie überhaupt auf eine Eingebung des Teufels an Zoroaster zurück. Solche spätantike christliche Stimmen (Stausberg, S. 445 ff.) sind dabei ein nicht unwesentliches Gegengewicht zu den Magi aus dem Matthäus-Evangelium, wobei diese Facette einer negativen Zoroaster-Rezeption zweifellos durch den „Hexenhammer“ einen Höhepunkt erlangt, da durch diese Schrift Zoroaster – dessen Kenntnis sich bislang auf gebildete Kreise beschränkte – Eingang in Klöster, allgemeine Bibliotheken und in die niedrige Geistlichkeit fand – allerdings ein negativ konnotierter Magier Zoroaster (vgl. Stausberg, S. 506 ff.). – Neutralere sind jene Stimmen, die den bereits antiken Topos aufgreifen, daß Zoroaster als Erfinder der Magie zwei Millionen Verse gedichtet hätte;<sup>13</sup> diese Rezeption bewertet selbst dort, wo Dämonen als Gehilfen Zoroasters für seine Magie fungieren, die Magie als „natürliche“ bzw. „philosophische“ aber nicht als grundsätzlich „teuflische“. Die Ambivalenz des „magischen“ Zoroaster hat dabei auch zu Stimmen (Gabriel Naudé, John Marsham; vgl. Stausberg, S. 535 ff.) geführt, die überhaupt in Abrede stellen, daß Zoroaster der Erfinder der Magie sein könne, da diese Meinung lediglich eine Erfindung der Griechen sei; insgesamt muß jedoch festgehalten werden, daß dies nicht mehr als außerseiterische Meinung in der Rezeptionsgeschichte Zoroasters waren.

Zoroasters Magie ist wahrscheinlich der zentrale Topos der gesamten Rezeptionsgeschichte der frühen Neuzeit, an dem kein Autor – egal wie er diesen Topos aufgreift und wertend in sein eigenes System einbaut – vorbei kann. Erst mit dem Rückgang des Interesses an Magie von Seiten der Intellektuellen im 17. Jh. und einer aufkommenden iranistisch-wissenschaftlichen Zoroaster-Forschung verliert dieser Topos weitgehend an Bedeutung, ohne jedoch – wie noch vereinzelte Beispiele bis ins 20. Jh. zeigen<sup>14</sup> – vollkommen zu verschwinden.

### 3. Zoroaster und die beginnende iranistische Forschung

Obwohl klassisch-antike Texte über die Traditionen der Magi und des Zoroastrismus für die europäische Zoroaster-Kennntnis nicht nur zugänglich, sondern durchaus auch benutzt worden sind, setzt erst am Ende des 17. Jh. mit der „Bibliothèque Orientale“ von Barthélemy d'Herbelot und Thomas Hydes „Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum“ eine neue Phase ein, die zwar neue (arabische, iranische, syrische)

<sup>12</sup> Zuletzt hat Anders Hultgård: *The Magi and the Star – the Persian Background in Texts and Iconography*, in: Peter Schalk (ed.): „Being Religious and Living through the Eyes“. *Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman*, Uppsala: Uppsala University Library 1998, 215–225, dies insofern relativiert, als er betont, daß die in der christlichen Tradition ausgehend von Mt 2 vorhandene Verknüpfung zwischen den Magi und dem Stern auf letztlich authentischen iranischen Überlieferungen fußt.

<sup>13</sup> Eine Darstellung (Stausberg: Über religionsgeschichtliche Entwicklungen, 343–345) um das Jahr 1460 zeigt Zoroaster mit einem Büchlein, umgeben von Dämonen, die anscheinend diesen Topos illustriert.

<sup>14</sup> Das rezente Beispiel ist jener esoterische Autor einer Magiegeschichte aus dem Jahr 1986, der sich das Pseudonym „Frater Zoroaster“ zulegt, vgl. Stausberg: 566 f.

Quellen zur Verfügung hat, diese aber zunächst nur zögerlich zu nutzen versteht. Damit beginnt „die kognitive Beherrschbarkeit ‚des Orients‘, indem sie alles ‚Wissenswerte‘ über ‚den Orient‘ ... klassifiziert und dokumentiert“ (Stausberg, S. 673). Trotz der vermehrten Quellenkenntnis ist der Beginn dieser Phase dadurch gekennzeichnet, daß die neuen Quellen kaum mehr als zusätzliche Argumente liefern sollen, um die „liebge-wordene“ Zoroaster-Rezeption zu prolongieren – auch bei so unterschiedlichen Rezeptionen, wie sie in negativer Weise durch d’Herbelot und in positiver Weise durch Hyde geschieht. Die Publikationen d’Herbelots bzw. Hydes gewinnen dabei selbst Quellenwert für den Diskurs über Zoroaster – nur wer d’Herbelot und Hyde gelesen hatte, konnte kompetent mitreden –, nicht um ein grundsätzlich neues Zoroaster-Bild zu entwerfen, sondern um ein bereits bekanntes neu einzukleiden.

Als Anquetil Duperron mit seinen Vorträgen über die von ihm in Surat/Indien erworbenen Avesta-Manuskripte und deren Publikation im Jahr 1771 der gelehrten Welt tatsächlich ein neues Zoroaster-Bild zu präsentieren vermochte, war der Erfolg mäßig bis ablehnend; denn dieses iranistisch-wissenschaftliche Bild fügte sich nicht in die bekannten Topoi – Zoroaster als Vertreter der „alten Theologie / Philosophie“, eingeordnet in die jüdisch-christliche Heilsgeschichte oder als Proponent bzw. Erfinder einer Magie und Astrologie. Was nun? Es sollte mehr als sechs (lange) Jahrzehnte dauern, bis Anquetils Avesta-Übersetzung allgemeine Anerkennung gefunden hat – der Zoroaster-Diskurs stützte (und stürzte) sich zwar auf diese Avesta-Übersetzungen, primär aber zu dem Zweck, um – wie z. B. Voltaire – das „orientalische Geschwafel“ dieser Texte aufs heftigste zu diskreditieren; und selbst Anquetil blieb trotz der einzigartigen Rolle, die er Zoroaster in der Geistesgeschichte der Menschheit erwies (vgl. Stausberg, S. 801f.), in seiner Bewertung ambivalent, denn Zoroaster war für ihn zugleich ein Enthusiast, der zu eigenem Nutzen auch Betrug nicht scheut (vgl. Stausberg, S. 804f.). Aber selbst nachdem die Anerkennung der Authentizität von Anquetils Avesta durch Rasmus Rask, Eugène Burnouf und Franz Bopp in den 30er Jahren des 19. Jh. zum Durchbruch gekommen ist, ist Zoroaster-Rezeption nicht vorbei, gewinnt allerdings ein neues Profil, nämlich hinsichtlich der Frage, inwieweit nun europäische Avesta- und Zoroastrismus-Exegese ihrerseits von den Parsen bzw. Iranis rezipiert wird – und somit ein „europäischer Zarathustra“ wiederum Objekt der zoroastrischen Religionsgeschichte wird. Allerdings handelt es sich dabei um eine praktisch unaufgearbeitete Rezeptionsgeschichte<sup>15</sup>, die den Rahmen der Studie von M. Stausberg gesprengt hätte.

<sup>15</sup> Es sei hier nur auf drei auffällige Beispiele unter den Parsen verwiesen (vgl. auch John R. Hinnells: Contemporary Zoroastrian Philosophy, in: Brian Carr/Indira Mahalingam (eds.): Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, London: Routledge 1997, 64–92, v. a. 68ff.): In den 60er Jahren des 19. Jh. hat der deutsche Iranist Martin Haug die Gathas als „Worte des Propheten“ als eigene Textgruppe im Avesta bestimmt – diese *ipsissa vox* des Propheten wird von vielen Par-

#### 4. Resumee

Die religionsgeschichtliche und iranistische Erschließung des Zoroastrismus hat im letzten Viertel des 20. Jh. zu einer Neuorientierung geführt, bei der deutlich wird, daß der Zoroastrismus – offensichtlich über weite Strecken seiner Geschichte – als pluralistische Religion gelten muß, die nur selten klare Ausgrenzungen von Vorstellungen als „häretisch“ vorgenommen hat. Wenn A. de Jong (S. 57ff.) den „diversifying views“ für die Rekonstruktion der Geschichte dieser Religion den Vorzug gegenüber „fragmentising“ (S. 44ff.) bzw. „harmonising views“ (S. 49ff.) gibt, so auch deswegen, weil gerade die Quellen der klassischen Überlieferung diese Vielfalt zu stützen vermögen. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang u. a. die wichtigen systematischen Ausführungen de Jongs bezüglich des in den letzten Jahren kontrovers diskutierten Problemkreises des Zurvanismus (S. 63ff., 330ff.), worin deutlich wird, daß der Zurvanismus als geschlossenes religiöses (und „häretisches“) System keine historische Realität ist.<sup>16</sup> Ebenfalls wesentlich sind seine differenzierten Darstellungen hinsichtlich der Vielfalt ritueller Praktiken, auch als Religion zoroastrischer Laien, da die untersuchten antiken Quellen – sieht man von Plutarch ab – nicht die Religion der zoroastrischen Priester, sondern der Laien wiedergibt (vgl. S. 350ff., 446ff.). Methodisch ist für die weitere Erforschung der iranischen Religionsgeschichte daher de Jongs Aussage nachdrücklich zu unterstreichen: „If the information [from the Greek and Latin literature] does not accord with the Zoroastrian texts, we cannot say that it is therefore incorrect“ (S. 15). Dieses Erkenntnis sollte daher auch eine ähnlich angelegte Untersuchung orientalischer (v. a. syrischer, arabischer und neu-persischer) Quellen über den Zoroastrismus leiten, was noch ein forschungsgeschichtliches Desiderat<sup>17</sup> ist.

sen in der Folge als „normgebende Offenbarung“ des Propheten als höherrangig als das restliche Avesta rezipiert. – Maneckji N. Dhalla, der spätere Hohepriester der Parsen in Karachi, hat seit 1905 beim Iranisten (und Protestanten) A. V. W. Jackson vier Jahre lang iranistische und religionswissenschaftliche Studien betrieben – und als Folge die „protestantische Mythenfeindlichkeit“ seines Lehrers Jackson für seine Interpretation der zoroastrischen Mythologie rezipiert. – Khojeste Mistree verbreitet als engagierter Laie durch die von ihm 1979 initiierten „Zoroastrian Studies“ in Bombay (und international unter den Parsi-Diasporagemeinden) eine Sichtweise des Zoroastrismus, die über weite Strecken eine gläubige Rezeption der wissenschaftlichen Meinungen von Mary Boyce, bei der Mistree einige Jahre in London studiert hat, dargestellt.

<sup>16</sup> Vgl. aber auch die Gegenposition, zuletzt erneut vertreten von Mary Boyce: On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism, in: BSOAS 59 (1996) 11–28.

<sup>17</sup> Einen kleinen, wenngleich anders ausgerichteten Schritt in diese Richtung hat unlängst Jamsheed K. Choksy: Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society, New York: Columbia University Press 1997 getan. Choksys Versuch, die Rolle des Zoroastrismus in den ersten Jahrhunderten des muslimischen Iran darzustellen, gewinnt zwar wesentliche Erkenntnisse durch die Heranziehung muslimischer Quellen, zielt aber nicht auf eine systematische Aufarbeitung dieser Quellen für die Geschichte der Religion.

Die antiken Quellen sind aber zugleich bereits eine erste Phase der europäischen Zoroaster-Rezeption, denn die griechischen Autoren waren nicht primär objektive Beobachter, sondern die Darstellung des „Nicht-Griechischen“ dient zugleich dem Zweck, die eigene Kultur überlegen erscheinen zu lassen bzw. zum Vorteil der eigenen Anschauung zu beschreiben (vgl. die Beispiele bei de Jong, S. 22 ff.). An diesem Punkt schließt daher die frühneuzeitliche Zoroaster-Rezeption sachlich an die Antike an. Durch die Aufarbeitung dieses Problemkreises durch M. Stausberg gewinnt dabei der Iran (bzw. iranische Religion) „höchstwahrscheinlich endlich im Kreise der lehrreichen Fremdländer die ihnen ebenbürtige Position“, wie Carsten Colpe<sup>18</sup> wohl zu recht formuliert. Die europäische Rezeption Ägyptens, Babyloniens, Indiens oder des Judentums<sup>19</sup> ist ein Teil europäischer Geistesgeschichte, dem hier die „Zoroaster-Rezeption“ hinzugefügt wurde, um so die Vielfalt europäischen Denkens um eine nicht unwesentliche Facette zu bereichern, worin der bleibende Wert der Arbeit von Stausberg liegen dürfte.

Ein Rezeptionsstrang sei abschließend erwähnt:<sup>20</sup> Der europäische Zoroaster ist einer – keineswegs der einzige – der Wegbereiter der Esoterik, d. h. die Rezeptionsgeschichte ist nicht nur historisches Faktum, sondern zugleich Wirkungsgeschichte bis in die jüngste Vergangenheit. Über die Zoroaster zugeschriebenen Chaldäischen Orakel gewinnt der iranische Religionsstifter nicht nur seinen Platz in der Theosophie durch Helena Blavatsky und Annie Besant, sondern über Eliphas Lévi bleiben zwei Zoroaster, ein wahrer und ein falscher, Bestandteil des Okkultismus. Aber auch bei den Rosenkreuzern oder in Teilen der Sammelbewegung des New Age läßt sich Zoroaster bis in die Gegenwart entdecken. Die vielfältigen New Age und Esoterik-Strömungen der Gegenwart als „Sinnangebot“ für einen religiösen Markt, in dem „orientalische Weisheiten“ zur (individuellen) Rezeption angeboten werden, bieten letztlich Variationen von Topoi, die kein absolut neues Phänomen der europäischen Religionsgeschichte sind, sondern wie A. de Jong und M. Stausberg für Zoroaster zeigten, seit der Antike ihren Platz in der europäischen Kultur haben.

<sup>18</sup> In seinem „Geleitwort“ zu Stausbergs Buch, xxx.

<sup>19</sup> Vgl. die Angaben zu diesbezüglichen Forschungsarbeiten bei de Jong: 12f. Anm. 25 und Stausberg: 23f.

<sup>20</sup> Vgl. Stausberg: 435ff., 497ff., 563ff. – Siehe ferner Hanegraaff: *New Age Religion*, 445–448; Siegfried Hermerding: *Zarathustra. Die persische Gnosis*, Hagen: Rocamar <sup>2</sup>1997.