

Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran

Michael Stausberg, Heidelberg¹

Von dem bedeutenden französischen Philosophen und Historiker Ernest Renan (1823-1892) stammt das bekannte Diktum: „le désert est monotheiste“ – die Wüste ist monotheistisch.² Wüsten gibt es bekanntlich auch in Iran, und zwar reichlich. Nähme man Renans religionsökologische These ernst, wäre daher auch der Iran ein geeignetes Biotop zur Genese des Monotheismus, und tatsächlich wurde Iran in der Forschungsgeschichte wiederholt mit der ‚Erfindung‘ des Monotheismus in Verbindung gebracht. Noch bis in die Gegenwart herrscht in der Forschung über weite Strecken der Konsens, daß sich in Israel und Iran monotheistische Religionen herausgebildet hätten, die sich darin auf fundamentale Weise von ihrem religionsgeschichtlichen Umfeld abgehoben hätten.³ Dieses Szenario führt mitten in die seit langem heiß umstrittene Frage nach religionsgeschichtlichen ‚Einfluß‘-Beziehungen zwischen Israel und Iran. Dieser Frage möchte ich hier jedoch nicht weiter nachgehen. Ehe ich mich in Richtung Iran begeben, erscheinen allerdings noch einige Vorbemerkungen zur Terminologie angebracht.

‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘

Bei der Frage, ob man eine Religion als ‚monotheistisch‘ oder ‚polytheistisch‘ bezeichnen soll oder nicht, sind mindestens zwei Ebenen auseinanderzuhalten: Die Ebene der metasprachlichen religionswissenschaftlichen Klassifikation und die Ebene des objektsprachlichen reli-

¹Für die kritische Durchsicht einer früheren Fassung dieses Aufsatzes und viele spannende Diskussionen zu den hier angesprochenen Problemen (seit etwa 1992) danke ich meinem Freund Gregor Ahn.

²So in der Schrift *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1885), hier zitiert nach E. Renan, *Œuvres complètes*, Bd. 8, hg. von H. Psichari, Paris 1958, 147.

³Dazu ausführlicher G. Ahn, *Monotheismus in Israel und Iran. Methodologische und historiographische Überlegungen zur Frage nach dem Einfluß des Zoroastrismus auf das nachexilische Judentum*, Bonn 1994 (unveröffentlichte Habilitationsschrift), 101ff.

giös-theologischen Selbstverständnisses bzw. der interreligiösen Kritik. Schon in der Antike wurden (z.B. von Celsus) Zweifel am monotheistischen Charakter des Christentums angemeldet, und diese Kritik müssen sich christliche Theologen von einzelnen jüdischen und islamischen Kollegen zur Teil noch bis in die Gegenwart gefallen lassen. In einer bis in die Aufklärung (Hume) zurückreichenden forschungsgeschichtlichen Tradition werden insbesondere die Heiligen- und Engelverehrung auch von europäischen Intellektuellen bzw. Gelehrten immer wieder als Indiz für einen Rückfall in den ‚paganen‘ Polytheismus bewertet.⁴ Während sich für das Christentum somit Bedenken anführen ließen, ob die Klassifikation als ‚monotheistisch‘ *metasprachlich* zutreffend sei, kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich das Christentum *objektsprachlich* als monotheistische Religion versteht und sich dezidiert von als ‚polytheistisch‘ gekennzeichneten Fremdreigionen distanziert.

Die nur scheinbar klare Unterscheidung beider Ebenen wird zusätzlich dadurch durcheinandergebracht, daß die emische Ebene des religiösen Selbstverständnisses lange Zeit der etischen Ebene des wissenschaftlichen Diskurses unterschwellig die ideologischen Parameter vorgegeben hat: Der Monotheismus galt als die religionsgeschichtliche Norm, an der andere Formen religiös-theologischer Ordnungen gemessen wurden.⁵ Erst in den letzten Jahrzehnten ist ein Umschlag im Diskurs zu erkennen: In auffälliger zeitgeschichtlicher Übereinstimmung mit dem Schwinden eines christlichen Grundkonsenses in der Religions- bzw. Kulturgeschichte der europäischen Nachkriegsgesellschaften wurde beispielsweise von dem Philosophen Odo Marquard das ‚Lob des Polytheismus‘ angestimmt,⁶ und der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow hat (im Anschluß an den römischen Religionshistoriker Angelo Brelich) mit der These aufgewartet, daß die „historischen und rezenten polytheistischen Religionen ... den Normaltyp von Religion darstellen.“⁷

Obwohl Gladigow in seinen Publikationen eine Profilierung der Strukturen und Funktionsweisen polytheistischer Systeme zumindest implizit durch eine Kontrastierung zu monotheistischen Systemen erarbeitet

⁴Für Angaben vgl. B. Lang, Monotheismus, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1998) 148-165, hier 149.

⁵Vgl. G. Ahn, ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, Neukirchen-Vluyn 1993, 1-24, hier 5-12.

⁶Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91-116.

⁷Vgl. B. Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionswissenschaft, in: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, hg. von H. Zinser, Berlin 1988, 6-37, hier 23.

und dabei mitunter funktionelle Leistungsvorteile polytheistischer Optionen bilanziert,⁸ kommt er auch zu Teilergebnissen, die ein exklusive Alternative von ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘ einschränken. So konstatiert er, „daß gerade die entwickelten polytheistischen Systeme im allgemeinen ‚insuläre Monotheismen‘ ohne Mühen integrieren konnten“,⁹ wobei Gladigow den Fortbestand derartiger ‚insulärer Monotheismen‘ im Kontext polytheistischer Systeme als „das erklärungsbedürftige Problem einer mediterranen Religionsgeschichte“¹⁰ ansieht. Umgekehrt bemüht er sich, für die spätere europäische Religionsgeschichte mit ihren vom Christentum vorgegebenen ‚monotheistischen‘ Parametern den Bestand ‚insulärer Monotheismen‘ herauszuarbeiten.¹¹ Statt einer Alternative von ‚Polytheismus‘ und ‚Monotheismus‘ hat man somit wohl eher von einer mehrdimensionalen Verschränkung beider Phänomene bzw. Typen auszugehen.

Wenn man die hier skizzierten Überlegungen hermeneutisch noch um eine Ebene vertiefen wollte, dann käme man wohl nicht an der von Gregor Ahn aufgeworfenen Frage vorbei, ob die ‚Monotheismus‘-, ‚Polytheismus‘-Klassifikation überhaupt immer ins Zentrum des religiösen Selbstverständnisses und Diskurses führt.¹² Denn in Umwandlung der klassischen These des italienischen Religionshistorikers Raffaele Pettazoni, daß der Monotheismus stets das Resultat der prophetischen Reform oder Revolution eines präexistenten polytheistischen Umfeldes sei¹³ – ich komme später für den Iran noch darauf zurück – könnte man vermuten, daß sich bestimmte Religionen in konkreten historischen Kontexten in erster Linie als ‚Monotheismen‘ definieren und sich auf diese Weise von ihrer religiösen Umwelt abgrenzen: Identität ist bekanntlich auch in religiöser Hinsicht nicht zuletzt eine Frage der Grenzziehung.

Für als ‚polytheistisch‘ klassifizierte religiöse Konfigurationen bzw. Systeme erwächst ein analoges Identitätspotential allerdings anscheinend nur in Konkurrenz zu monotheistischen Mustern, wobei dies historisch wohl eher die Ausnahme darstellt. Wie später für Iran noch ausgeführt werden soll, können sich dabei aus der Reibung mit monotheistischen Ansprüchen Umdeutungsprozesse theologischer Systeme in

⁸Vgl. z. B. B. Gladigow, Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997) 59-77, hier 71 (angeblich begrenzte Möglichkeiten der Ausweitung des religiösen Systems im Monotheismus).

⁹A. a. O., 70.

¹⁰A. a. O., 69.

¹¹A. a. O., 74-77.

¹²Vgl. G. Ahn, a. a. O., 20-21.

¹³Vgl. z. B. R. Pettazoni, The Formation of Monotheism, in: ders., *Essays on the History of Religion*, Leiden 1959 [Studies in the History of Religion 1], 1-10. Zu Pettazoni vgl. auch meinen Beitrag in *Theologische Realenzyklopädie* 26 (1996) 319-324.

hybrid-monotheistische Formen ergeben. Im Normalfall ist jedoch davon auszugehen, daß sich als ‚polytheistisch‘ klassifizierte religiöse Konstrukte gerade nicht explizit durch Bezug auf ihren ‚Polytheismus‘ definieren, sondern etwa durch Rekurs auf bestimmte Weltordnungskonzepte – man denke an das chinesische *dao*, *ṛta* und *dharma* in Indien und die ägyptische *Ma'at* – oder auf die von den Ahnen und Vätern (Müttern?) tradierten Ordnungsstrukturen. Für das hier zu schildernde Beispiel altiranische Religionsgeschichte hat man es wohl mit einem Fall zu tun, der die Verzahnung ‚monotheistischer‘ und ‚polytheistischer‘ Muster illustriert. Wie schon der Titel des Beitrags andeutet, kommt man in der Analyse jedoch nicht ohne einen dritten Begriff aus: Ich meine den ‚Dualismus‘, einen Begriff, der zu Recht oder Unrecht stets in besonderer Weise mit dem Land Iran verknüpft zu sein schien.

‚Dualismus‘ – ‚Pantheismus‘

In der Forschung zur altiranischen Religionsgeschichte trat die Problematik von ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘ zumeist hinter der scheinbaren Alternative ‚Monotheismus‘ oder ‚Dualismus‘ zurück.¹⁴ Weitgehend unberücksichtigt blieb dabei die schon 1920 von Pettazzoni formulierte These, daß die Kategorie ‚Dualismus‘ eben keine Negation des ‚Monotheismus‘ sei, sondern nur den ‚Monotheismus‘ selbst in entgegengesetzten und gegensätzlichen Aspekten darstelle.¹⁵ Tatsächlich handelt es sich bei ‚Monotheismus‘ und ‚Dualismus‘ nicht um in logischer Hinsicht gleichwertige Kategorien; die logische Ergänzung des monotheistischen Paradigmas wäre vielmehr, wie man im 17. Jahrhundert noch wußte, ‚Dytheismus‘, also die gleichrangige Stellung bzw. Verehrung von zwei Gottheiten.

In ‚polytheistischen Systemen‘ sind zwar häufig *antagonistische* Strukturen zu beobachten – einzelne Götter oder Göttergruppen kämpfen gegeneinander¹⁶ – ‚Dualismus‘ aber meint demgegenüber eine strukturelle, oppositionelle Zweiteiligkeit, die sich durch den gesamten Kosmos zieht und die sich daher nicht nur auf die Götterwelt beschränkt. ‚Dualismus‘ ist daher prinzipiell in Kombination sowohl mit ‚monotheistischen‘ als auch mit ‚polytheistischen‘ Mustern denkbar – und genau dies scheint auch im alten Iran der Fall gewesen zu sein.

¹⁴Vgl. z. B. J. Boyd, D. A. Crosby, Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic, in: *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1979) 557-588.

¹⁵R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1979 (=1920), 96.

¹⁶Vgl. B. Gladigow, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, in: *Saeculum* 34 (1983) 292-304, hier 298-301.

Der logische Gegensatz zum ‚Dualismus‘ in diesem Sinne müßte auf die strukturelle Einheitlichkeit des Kosmos abzielen, und dafür hat sich bekanntlich die Bezeichnung ‚Pantheismus‘ eingebürgert. Im Unterschied zum ‚Dualismus‘ ist der gesamte und nicht nur der eine, positive Teil des Kosmos Zeugnis des Göttlichen. Wie sein begriffslogischer Gegenpol, der Dualismus, läßt sich der ‚Pantheismus‘ ebenso gut an ‚monotheistische‘ wie auch an ‚polytheistische‘ Systeme anlagern. Außerdem kann der ‚Dualismus‘ auf der Zeitebene – mythologisch, eschatologisch oder geschichtstheologisch – in ein ‚pantheistisches‘ Modell überführt werden: Vor der Genese oder nach der Vernichtung der negativen Hälfte des dualistischen Gefüges wird der Kosmos vom göttlichen Guten durchströmt. Auch diese Konzeption wird uns noch im alten Iran begegnen.

Zarathushtra und die Gāthā

Um die hier angerissene Problematik für den Bereich des alten Iran konkretisieren und geschichtlich einordnen zu können, ist zunächst der Blick auf eine Person erforderlich, die gerade in Deutschland zumeist andere Assoziationen weckt: Zarathuštra (so die altiranische Form dieses Personenamens, der im Abendland lange Jahrhunderte vor allem als ‚Zoroaster‘ bekannt war.)

Ich möchte die Frage, was denn eigentlich der altiranische Zarathuštra mit Friedrich Nietzsches Zarathustra verbindet, gleich vorwegnehmen, gerade weil sie zum Problem des ‚Dualismus‘ führt. Lassen wir also Nietzsche selbst zu Wort kommen, der in seiner 1889, einige Jahre nach *Also sprach Zarathustra* veröffentlichten Schrift *Ecce homo*, bezeichnenderweise im Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“, beklagt, daß man ihn nicht gefragt habe, „was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name Zarathustra bedeutet: denn was die ungeheure Einzigartigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil.“¹⁷ Zarathustra habe nämlich „zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen – die Übersetzung der Moral ins Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre bereits eine Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnisvollen Irrthum: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt.“¹⁸ Und weiter: „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in

¹⁷Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin, New York 1980, Bd. 6, 367.

¹⁸Ebd.

seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.“¹⁹

Nietzsche schreibt hier eine ältere europäische Faszinationsgeschichte fort, die Zarathustra alias Zoroaster oder Zarathustra verschiedene Errungenschaften oder eben Verhängnisse wie z. B. die Erfindung der Magie zuschreibt.²⁰ Diese Tendenz, die sich historiographisch vielleicht eines Tages selbst als ein ‚verhängnisvoller Irrtum‘ erweisen wird, findet auch noch in der modernen religionswissenschaftlichen Forschung ihren Niederschlag: Offenbar angeregt von der kulturgeschichtlichen Aura, die diesen Namen umgibt, sehen sich viele verdiente Kollegen genötigt, den kulturellen oder religiösen Beitrag Zarathustra zur Geschichte der Menschheit zu definieren.

Dieser Ansatz ist allein schon deshalb geradezu zum Scheitern verurteilt, weil man über den historischen Zarathustra kaum etwas weiß. Noch nicht einmal die Lebenszeit und die Heimat Zarathustras sind einigermaßen zuverlässig zu bestimmen: Die in der Forschung vertretenen Datierungen reichen vom 6. bis ins 18. Jh. v. u. Z., wobei sich in den letzten Jahrzehnten ein gewisser Konsens in Richtung 1000 v. u. Z. herauszukristallisieren scheint. In der Frage der Lokalisierung Zarathustras fällt der Konsens noch minimalistischer aus: Man wird davon ausgehen können, daß er irgendwo östlich der heutigen iranischen Landesgrenze lebte.²¹

Der Name ‚Zarathustra‘ begegnet erstmals in fünf Hymnen oder Liedern, den *Gāthā*, dem ältesten Zeugnis der altiranischen Literatur.²² Viele Wissenschaftler gehen davon aus, daß die *Gāthā* von Zarathustra komponiert worden seien. Diese Annahme wurde in der jüngsten Forschung in Frage gestellt, und sie läßt sich wohl ebenso wenig beweisen wie ihr Gegenteil.²³ Wie dem auch sei: Diese poetischen Lieder bereiten den Interpreten grundlegende sprachliche und inhaltliche Verständnisschwierigkeiten. Die Existenz mehrerer Übersetzungen in viele Sprachen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es selbst für einzelne Verse kaum Übereinstimmungen gibt, und insgesamt ist viel-

¹⁹Ebd.

²⁰Zur europäischen Rezeptionsgeschichte vgl. M. Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Bde., Berlin, New York 1998 [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42].

²¹Vgl. M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1, Stuttgart 2002, 26-31.

²²Die wichtigsten Übersetzungen und Kommentare sind J. Kellens, E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, 3 Bde., Wiesbaden 1988-1991; H. Humbach (in collaboration with J. Elfenbein und P. O. Skjærø), *The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*, 2. Bde., Heidelberg 1991.

²³Vgl. M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras*, 22-24.

leicht ein Drittel des Textes überhaupt verständlich. Dementsprechend divergierend fallen die Interpretationen dieser Hymnen aus – und das gilt auch für die Theologie, konkret: die Frage nach Monotheismus, Polytheismus und/oder Dualismus.

Die *Gāthā* sind nicht als selbstständiger Text überliefert, sondern in eine offenbar später entstandenen Textsammlung integriert, die den Titel *Yasna* trägt, was man vielleicht mit ‚Liturgie‘ übersetzen könnte. Der *Yasna* wiederum ist ein Teil einer Zusammenstellung von Ritualtexten, dem sog. *Avesta*.²⁴ Die Sprache, in der die im *Avesta* zusammengestellten Texte verfaßt sind, heißt ‚Avestisch‘, wobei sich die Sprache der *Gāthā* und einiger anderer Texte jedoch von den vermutlich später komponierten Teilen des *Avesta* unterscheidet. Dieser linguistische Befund wurde von den Benutzern der Texte in der Ritualpraxis anscheinend nicht als störend empfunden.

Der entscheidende Impuls für die philologische und sprachwissenschaftliche Erforschung der *Gāthā* war die Einsicht in die sprachliche Nähe der *Gāthā* zu den ältesten Teilen der religiösen Literatur Indiens, den ältesten *Veden*. Die älteren religionsgeschichtlichen Handbücher²⁵ konstruieren daher ein dreistufiges Entwicklungsmodell: Die *Gāthā* stehen darin zwischen dem *Ṛgveda* und den jüngeren avestischen Texten. Die Dreistufigkeit wurde dabei oftmals ein dialektisches Schema konzipiert, wobei, um es auf unser Thema zuzuspitzen, der vedische ‚Polytheismus‘ die ‚These‘ darstellt; die ‚Antithese‘ ist diesem Ansatz zufolge die religiöse Reform oder Revolution eines einzelnen Mannes, des Propheten Zarathuštra, der den ‚Monotheismus‘ eingeführt habe; als ‚Synthese‘ bezeugen die jüngeren avestischen Texte in diesem Schema die Rückkehr der angeblich mediokren Priester-Nachfolger des Propheten zum älteren Polytheismus in Kombination mit monotheistischen Einschlügen und Legitimationsstrategien.²⁶ An der Plausibilität dieses gängigen Schemas wurden in der jüngeren Forschung jedoch begründete Zweifel angemeldet: Auch dieser Ansatz scheint im Bann der eigenartigen von Zarathuštra ausgehenden Faszinationsgeschichte zu stehen.

Die *Gāthā* haben nicht zuletzt deshalb das Interesse bzw. die Phantasie der Forschung erregt, weil sie von gravierenden Konflikten zeugen, die sich auf einer bestimmten gesellschaftlichen Ebene abspielen. Die *Gāthā* sind dabei aus der Perspektive einer der beteiligten Gruppen verfaßt,

²⁴Für eine Religionsgeschichte des avestischen Textkorpus vgl. M. Stausberg, a. a. O., 69-153.

²⁵Vgl. z. B. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 [Die Religionen der Menschheit 14]; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Bd. 1 (= *The Early Period*), Leiden, Köln 1996³ [Handbuch der Orientalistik 1/8/1/2/2a].

²⁶Vgl. M. Stausberg, a. a. O., 115.

nämlich jener Gruppe, in der Zarathuštra eine große Rolle spielte. Die Polemik der *Gāthā* richtet sich offenbar in erster Linie gegen die rituelle Praxis ihrer Gegner. So wird an einer Stelle das von einigen Gegnern verwendete Ritualgetränk als „Pisse, mit der man Leibschmerzen verursacht“, diffamiert [Yasna 48,10], und an einer anderen Stelle ist davon die Rede, daß die Kuh von den religiös-rituellen Spezialisten der Gegner der Wut unterworfen worden sei [Yasna 44,20]. Möglicherweise durch ihre Funktion für die Rituale, in der sie geschlachtet wurde und ihre Seele die Verbindung zur Welt des Göttlichen herstellt, spielt die Kuh eine besondere Rolle in der religiösen Welt der *Gāthā*-Gruppe, und an einer rätselhaften Stelle erfährt man, der Gott Ahura Mazdā schmähe diejenigen, die das Leben der Kuh zermalmt [Yasna 32,12].

Die Wut ist in den *Gāthā* einer der zentralen Exponenten des Bereichs des Negativen. Dazu zählen auch die Dämonen, deren rigide Ablehnung eines der augenfälligsten Kennzeichen der *Gāthā* und vieler späterer Zeugnisse der iranisch-zoroastischen Religionsgeschichte darstellt. Die Dämonen werden mit weiteren Repräsentanten der negativen Sphäre in Verbindung gebracht: dem schlechten Denken, dem schlechten Wort, dem schlechten Geist bzw. Geisteszustand, der bösen Handlung, der Lüge (*druj-*), der Verachtung und den schlechten Menschen [Yasna 32,3-5].

Daēuua-, das altavestische Wort für ‚Dämon‘, entspricht dem vedischen *deva-* und anderen indoeuropäischen Äquivalenten wie dem lateinischen *deus*. Im Unterschied zu diesen Vergleichswörtern mit der Bedeutung ‚Gott‘ ist die iranische Wortgeschichte von den *Daēuua* der *Gāthā* bis zu den *diw* der modernen persischen Alltagssprache durch eine negative Bedeutungsentwicklung gekennzeichnet. In der älteren Forschung hat man diesen Befund durch das reformatorische Eingreifen des großen Propheten Zarathuštra zu erklären versucht, der die alten Götter in seinem monotheistischen Reformwirken zu Dämonen abgewertet und deren Verehrung untersagt habe. Auch dieses Forschungskonstrukt ist allerdings in jüngster Zeit m. E. völlig zu Recht in Frage gestellt worden.²⁷

Die nicht zuletzt von der modernen Zarathuštriern propagierte These, Zarathuštra habe erstmalig in der Geschichte der religiösen Ideen den Monotheismus verkündet, hängt mit der überragenden Bedeutung zusammen, die der Gott Ahura Mazdā, der „weise Meister“ bzw. der „Meister Weisheit“, in der religiösen Konfiguration der *Gāthā*-Gruppe einnimmt.²⁸ Ahura Mazdā ist der wichtigste göttliche Ansprechpartner

²⁷Vgl. J. Kellens, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden 1994.

²⁸Zum folgenden vgl. M. Stausberg, a. a. O., 95-99.

der Gāthā-Gruppe, an den man seine Klagen richtet und von dem man sich Hilfe verspricht. Zugleich ist er der Schöpfer oder Gestalter aller guten Dinge [Yasna 44,7]. Er schafft nicht nur den (guten) Kosmos, sondern auch die Protagonisten der göttlichen Sphäre: Er ist der Schöpfer und ‚Vater‘ von Vohu Manah [Yasna 31,8; 44,4; 45,4], dem guten Denken, und der kosmischen Wahrheit, Ordnung oder Harmonie – Aša; Ārmaiti, die Achtung, Fügsamkeit oder Rechtgesinntheit, wird als die Tochter des weisen Meisters bezeichnet [Yasna 45,4].

Andere Abstrakta wie *xšathra* (‚Herrschaft‘; ‚Kraft‘), *aši* (‚Belohnung‘), *seraoša* (‚Gehorsam‘), *hauruatāt* (‚Unversehrtheit‘, ‚Ganzheit‘), *ameretāt* (‚Unsterblichkeit‘), oder *daēnā* (‚religiöse Anschauung‘) werden in den Gāthā nicht in personifizierter Form präsentiert, während dies – genau wie in den älteren indischen Texten – für einige Komponenten des Ritualgeschehens wie *ādā* (‚Darbringung‘), *ižā* (‚Labespendung‘) oder *āzūiti* (‚Opferguß‘) der Fall zu sein scheint. Außerdem tritt mit dem ‚Bildner der Kuh‘ eine weitere Gottheit in Erscheinung, die sich in einem Kapitel der Lieder für die Kuh einsetzt, die sich ihrerseits beklagt, daß sie von Wut, Gewalt und Fesseln gebunden sei [Yasna 29,1].

Die Gāthā entfalten keine systematische Theologie, und der Bezug der verschiedenen Götter, Abstrakta und göttlichen Abstrakta zueinander und zu Ahura Mazda wird nicht explizit theologisch reflektiert. Auch handelt es sich bei den verschiedenen Wesenheiten in konzeptioneller und qualitativer Hinsicht um unterschiedliche Größen, die sich z. B. nicht ohne weiteres funktionell einander zuordnen lassen. Alles deutet darauf hin, daß man die religiöse ‚Botschaft‘ der Gāthā weder als ‚Polytheismus‘ noch als ‚Monotheismus‘ klassifizieren kann – möglicherweise aber als ‚Polytheismus‘ und ‚Monotheismus‘. Die religiöse Identität der Gāthā-Gruppe wurde offenbar nicht über das ‚Monotheismus‘-Schema gebildet, sondern vermutlich eher durch die Herstellung eines gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen strukturierten Kommunikationsgefüges: Es geht hier vermutlich nicht um Theologie im Sinne eines Sprechens über Götter, sondern um den Versuch, die verschiedenen Strukturelemente des Weltgefüges rituell miteinander in Bezug zu setzen.

Auch der ‚Dualismus‘ der Gāthā wirft Fragen auf, die den systematischen Theologen zur Verzweiflung treiben könnten: Man stößt hier auf ein dichtes Netz von Begriffen, deren Verhältnis zueinander nicht explizit thematisiert wird.²⁹ So gibt es zunächst eine Art Gegensatzgefüge zwischen Aša, der kosmischen Wahrheit oder Harmonie, und Druj, der Lüge. Dabei werden Aša und die Aša-ausübenden Menschen dem überragenden Gott Ahura Mazda zugewiesen, der seinerseits kei-

²⁹Zum folgenden vgl. M. Stausberg, a. a. O., 91-95.

nen direkten Gegenspieler hat. Daher ist Ahura Mazdā einerseits jenseits des dualistischen Gefüges angesiedelt, wird andererseits aber konstant in das dualistische Szenario verwickelt, so etwa wenn der Rezipient seine Zuversicht äußert, Ahura Mazdā möge bewirken, daß der Druj-Ausüßer zugrunde gehe, der Aša-Ausübende aber wachse [Yasna 51,9]. Darüber hinaus gibt es einige Stellen, in denen von zwei grundlegenden Geistern oder Geisteszuständen die Rede ist, die einmal als der Böse und der Wohltätigere Geist bezeichnet werden [Yasna 45,2], zwei Zwillingsträumen, die aufeinanderträfen, wodurch Lebendigkeit und Nicht-Lebendigkeit bestimmt würden. Am Ende werde dem Druj-Ausüßer die schlechteste Existenz zuteil, dem Aša-Ausüßer aber das beste Denken, und der Druj-Ausüßer wähle das Tun der schlechtesten Handlungen, während der wohltätigste Geist bzw. Geisteszustand und diejenigen, die Ahura Mazdā zufriedenstellten, das Aša erwählten [Yasna 30,3-6].³⁰ Das Verhältnis der beiden Geister oder Geisteszustände zu Ahura Mazdā wird ebensowenig eindeutig definiert wie das Verhältnis der verschiedenen genannten Figuren und Konzeptionen untereinander.

Theologische Entwicklungen in den jungavestischen und mittelpersischen Texten

Im Vergleich zu den *Gāthā* sind die weiteren, allem Anschein nach viele Jahrhunderte später entstandenen (jung-)avestischen Texte in theologischer Hinsicht wesentlich klarer strukturiert. Eine Zusammenstellung von Hymnen steht scheinbar ‚polytheistischen‘ Konzepten näher: Hier werden personalisierte Götter mit einem recht klar umrissenen Handlungsprofil gepriesen und die Kommunikationsmodalitäten zwischen den Göttern und ihren Verehrern definiert. Zugleich aber werden diese ‚polytheistischen‘ Tendenzen ‚monotheistisch‘ gedämpft bzw. überboten: Die Verehrung der einzelnen Gottheiten wird theologisch auf verschiedene Weise immer wieder an Ahura Mazdā zurückgebunden.

Es gibt Anzeichen, die dafür sprechen, daß in diesen Texten auch eine Interpretationsgeschichte der *Gāthā* zum Ausdruck kommt. Einige bereits in den *Gāthā* anzutreffende Konzeptionen wurden im Laufe der Zeit offenbar systematisiert: So wurden sechs bzw. mit Ahura Mazdā sieben Protagonisten des Göttlichen, davon drei weiblichen Geschlechts, zu einer Gruppe zusammengefaßt, den sog. Wohltätigen Unsterblichen (*Aməša Spənta*).³¹ Das Handeln dieser *Aməša Spənta* gilt als in jeder Hinsicht konsistent. So heißt es in einer Hymne: „Die sieben, die gleiches

³⁰Vgl. die Analysen bei J. Kellens, E. Pirart, La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et méthodes d'approches, in: *Journal asiatique* 285 (1997), 31-72.

³¹Zum folgenden vgl. M. Stausberg, a. a. O., 118-123.

Denken haben, die sieben, die gleiches Reden haben, die sieben, die gleiches Handeln haben: denen derselbe Gedanke zu eigen ist, dasselbe Wort, dieselbe Tat, derselbe Vater und Gebieter, der Schöpfer Ahura Mazdā“ [Yasht 19,16 = 13,83]. Der Vers drückt zugleich die Sonderstellung aus, die Ahura Mazdā in Bezug auf diese Göttergruppe einnimmt: Er gilt einerseits als ihr Mitglied und ist den anderen Mitgliedern andererseits übergeordnet.

Die Siebenerreihe der Aməša Spənta findet auch im zāthustrischen Kalender Verwendung: Die Sieben Wohltätigen Unsterblichen markieren die ersten sieben Tage des Monats. Auch den übrigen der insgesamt 30 Tage des zāthustrischen Kalenders werden jeweils bestimmte Gottheiten oder göttliche Elemente zugewiesen, und auf diese Weise konstruiert der Kalender sozusagen ein hierarchisch strukturiertes Pantheon. Selbst aus dieser ‚polytheistischen‘ Struktur ragt Ahura Mazdā jedoch in gewisser Weise hinaus, da ihm nicht nur der erste, sondern auch der 8., 15. und 23. Tag des Monats zugewiesen wird.

Die Wohltätigen Unsterblichen sind ein zentrales theologisches Modell auch der späteren, nachavestischen Theologiegeschichte in der Religion Zarathuštras.³² In den gegen Ende des ersten Jahrtausends, also fast zwei Millennien nach der stipulierten Lebenszeit Zarathuštras von zāthustrischen Theologen aus der südwestiranischen Provinz Fars niedergeschriebenen mittelpersischen Traktaten, die allerdings zum Teil wesentlich älteres Gedankengut zusammentragen, findet man beispielsweise ein systematisches Repräsentationsverhältnis, bei dem die sieben Wohltätigen Unsterblichen den sieben Elementen des Kosmos zugeordnet sind, wobei Ohrmazd, so die mittelpersische Namensform von Ahura Mazdā, durch den Menschen repräsentiert wird. Die anderen sechs Wohltätigen Unsterblichen werden mit den Tieren, dem Feuer, den Metallen, der Erde, dem Wasser und den Pflanzen in Beziehung gebracht. Durch dieses Repräsentationsverhältnis rückt die physische Welt in eine geradezu taktil-haptische Relation zur Welt des Göttlichen: Wer etwa die Erde mißbraucht, der fügt der Wohltätigen Unsterblichen Spandamad physischen Schmerz zu, und in den genannten Elementen sind die Wohltätigen Unsterblichen quasi physisch präsent – sie fungieren sozusagen als Bilder des Göttlichen. Ohne den ‚dualistischen‘ Gesamtrahmen könnte man hier geradezu von einer ‚pantheistischen‘ Struktur sprechen.

In der nach-avestischen Literatur wird dem Wohltätigen Unsterblichen

³²In den antiken Sekundärquellen bleibt die Aməša-Spənta-Konzeption auffällig unterbelichtet; die einzige, aber signifikante Ausnahme bildet hier Plutarch, *De Iside et Osiride* §47; vgl. dazu die Analysen bei A. De Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden. New York, Köln 1997 [Religions in the Graeco-Roman World 133], 157-204; 263-268.

aus dem Repertoire der Gottheiten eine bestimmte Zahl von ‚Mitarbeitern‘ zugewiesen. Auf diese Weise wird das ‚Pantheon‘ gleichermaßen vernetzt und differenziert. Hier spielt wieder der Kalender die Rolle eines entscheidenden Mediums: Über die den Wohltätigen Unsterblichen zugeordneten Mitarbeiter steht jeder der 30 Tage des zarathuſtrischen Monats in Verbindung zu einem Wohltätigen Unsterblichen und über diesen zu einem kosmischen Element. Durch diese Strategie wird die physische Beziehung zwischen den Wohltätigen Unsterblichen und ‚ihren‘ Elementen auch auf den Bereich der Zeit ausgedehnt: An den Tagen etwa, die den Mitarbeitern von Wahmann gehören, also jenem Wohltätigen Unsterblichen, der das Vieh repräsentiert, sollte man keine Tiere schlachten bzw. kein Fleisch geschlachteter Tiere zu sich nehmen.

Ein Vergleich zwischen den *Gāthā* und den späteren avestischen Texten zeigt, daß sich die Parameter des dualistischen Gefüges auf grundlegende Weise verschoben haben.³³ So läßt sich konstatieren, daß Aša in der nach-gāthischen Literatur seine Status stark verändert hat: Aus einem göttlichen Prinzip kosmischer Wahrheit und Ordnung ist in den meisten Texten eine Gottheit bzw. ein Wohltätiger Unsterblicher (Aša Vahišta – ‚das beste Aša‘) geworden. In den avestischen Texten bilden nicht Aša und Druj, sondern, vermutlich in interpretatorischem Rückgriff auf die *Gāthā*, der Wohltätige Geist (Spənta Mainiiu) und der Böse Geist bzw. Geisteszustand (Aṅgra Mainiiu) das dominante dualistische Oppositionspaar. Beide verfügen über mehrere ‚Boten‘ und Handlanger, und beide sind kosmogonisch tätig, indem sie jeweils eine eigene Schöpfungssphäre hervorbringen. Die meisten Texte interessieren sich allerdings für die Schöpfungen des Wohltätigen Geistes, und man kann eine gewisse Überlagerung der Funktionen und Identitäten des Wohltätigen Geistes (Spənta Mainiiu) und des Weisen Meisters (Ahura Mazda) beobachten: Der Wohltätige Geist übernimmt das kosmogonische Wirken des Weisen Meisters und dieser wiederum tritt in machen Passagen als direkter Gegenspieler des Bösen Geistes (Aṅgra Mainiiu) auf. Das bezeichnet einen gewissen Bruch mit den Vorgaben der *Gāthā*, in denen Ahura Mazda auf eher indirekte Weise mit dem dualistischen Gefüge verbunden war. Das Oppositionsverhältnis von Ahura Mazda und Aṅgra Mainiiu, dem Weisen Meister und dem Bösen Geist, ist allerdings kennzeichnend für spätere Entwicklungen der zarathuſtrischen Theologiegeschichte: Mit den entsprechenden mittelpersischen Namensformen ist es gleichermaßen in offiziellen politischen Inschriften aus dem 3. Jahrhundert u. Z. und den bereits erwähnten Traktaten aus dem 9. und 10. Jahrhundert u. Z. bezeugt, deren Redaktion in die Phase der zu-

³³Zum folgenden vgl. M. Stausberg, a. a. O., 129-133.

nehmenden Islamisierung Irans fällt – das Land war im 7. Jahrhundert u. Z. von arabischen Truppen erobert worden, was aber zunächst noch keinen Religionswechsel breiterer Bevölkerungskreise nach sich gezogen hatte; die Islamisierung Irans sollte sich vielmehr über einige Jahrhunderte erstrecken.³⁴

In den zarathuästrischen Traktaten aus islamischer Zeit, der sog. Pahlavi-Literatur, findet man einige kosmogonisch-theogonische Mythen, die in mehrerlei Hinsicht von den Berichten abweichen, die man armenischen und syrischen Texten christlicher Autoren sowie muslimischen Historikern und Häresiographen entnehmen kann. Das läßt auf eine beachtliche Pluralität und innerzarathuästrische Entwicklungen schließen. Eine Version des Grundmythos kann etwa wie folgt zusammengefaßt werden: Ohrmazd und Ahreman, so die mittelpersischen Namensformen von Ahura Mazdā und Angra Mainiu, standen sich seit Anbeginn als zwei unabhängige Prinzipien oder Wesenheiten gegenüber. Ohrmazd befand sich im Licht, Ahreman in der Finsternis. Ohrmazd war gut und allwissend, Ahreman hingegen böse und geistig beschränkt. Als Ahreman Ohrmazd erkannte, wurde er neidisch und habgierig und versuchte Ohrmazd anzugreifen und zu vernichten. Auf Ohrmazds Vorschlag hin schlossen die beiden Gegenspieler eine Abmachung, ihren Konflikt in einem festgelegten Zeitraum auszutragen. Durch die Reduktion der ursprünglich unbegrenzten Zeitspanne wird Ahreman in den Kosmos eingeschlossen, und die mythischen Ereignisse werden an einen genauen Zeitplan gebunden, der sich aus mehreren Zeitkontingenten von jeweils 3.000 Jahren zusammensetzt. Dank seiner Allwissenheit war Ohrmazd sich bewußt, daß der Konflikt für ihn günstig enden würde. Ohrmazd schuf zunächst eine den Sinnen nicht zugängliche meta-empirische Schöpfung, der Ahreman eine ebenfalls meta-empirische, aber schlechte Schöpfung entgegensetzte. Um Ahreman besiegen zu können, schuf Ohrmazd sodann die unseren Sinnen zugängliche empirische Schöpfung: den Himmel, die Erde, die erste Pflanze, das Rind und den ersten Menschen. Ahreman setzte dieser Schöpfung keine eigene Anti-Schöpfung entgegen, sondern bemühte sich darum, die gute empirische Schöpfung Ohrmazds zu zersetzen.³⁵

Die materiell-empirische Welt ist daher eine Mischung bzw. ein Schlachtfeld von Gut und Böse, Licht und Finsternis, Rein und Unrein, Leben und Tod, Göttern und Dämonen.³⁶ Der Mensch muß da-

³⁴Vgl. J. K. Choksy, *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997; M. Stausberg, a. a. O., 267-276.

³⁵Zur Unterscheidung von meta-empirisch und materiell-empirisch vgl. Sh. Shaked, *The Notion mēnog and gētīg in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology*, in: *Acta Orientalia* 33 (1971), 59-107; M. Stausberg, a. a. O., 325-338.

³⁶Zur Idee der kosmischen Mischung vgl. vor allem H.-P. Schmidt, *The Non-Existence*

bei jeweils Stellung beziehen, wobei die Weisheitslehren, ethischen Vorschriften und rituellen Praktiken wie z. B. die Reinheitsgebote und die Reinigungsrituale für Orientierung sorgen. Wenn er sich diesen Regeln konform verhält, trägt er dazu bei, Ohrmazds Schöpfung gegen Ahreman zu beschützen und unterstützt auf diese Weise Ohrmazd in seinem Kampf gegen Ahreman, der allerdings erst im Rahmen der dramatischen Ereignisse der eschatologischen Endzeit endgültig zugunsten von Ohrmazd entschieden werden kann. Die kosmische Mischung wird wieder getrennt, Ahreman und seine Gehilfen werden vernichtet, und die Schöpfung wird wieder gereinigt. Dieser Vorgang wird als die ‚Herrlichmachung‘ des Kosmos bezeichnet. Der Tod verschwindet aus der Welt, und die Toten stehen wieder auf, wobei sie mit einem speziellen neuen Körper versehen werden.³⁷

Zunächst erscheint es, als läge in diesem Mythos ein ‚Dytheismus‘ vor: Ohrmazd und Ahreman sind gleichursprüngliche Wesenheiten, wobei Ahreman allerdings eher eine gleichermaßen lächerliche wie furchteinflößende Karikatur Ohrmazds zu sein scheint. Die Polung und Perspektivierung des Gefüges läuft darauf hinaus, daß nur Ohrmazd als Gott qualifiziert wird, und der eschatologische Spannungsbogen führt zur Vernichtung Ahremans und seiner Handlanger. Durch die Reinigung und „Herrlichmachung“ der Welt wird das ‚dualistische‘ Modell sozusagen in ein ‚pantheistisches‘ transformiert. Das dualistische Gefüge ist nicht anti-kosmisch oder anti-materialistisch strukturiert: Ohrmazd schafft die empirisch-materielle Welt als Instrumentarium zur Vernichtung seines Widersachers, und der Mythos propagiert dementsprechend kein Ethos der Weltablehnung, sondern einen Habitus der bewußten, selektiven Weltaffirmation – selektiv, weil es darum geht, im Denken, Sprechen und Handeln die ‚ahremanischen‘ Komponenten auszuschalten bzw. zu meiden und die göttlichen Elemente zu fördern. Der ‚Dualismus‘ bildet hier eine Klammer, die den Bereich des Alltagslebens und den Bereich der Eschatologie miteinander verbindet. Die dualistisch-eschatologische Struktur erstreckt sich allerdings nicht nur auf die Menschen und den Gott Ohrmazd, sondern involviert den gesamten Kosmos, darin inbegriffen die Götter bzw. Gottheiten: Im kosmischen Prozeß brachte der Gott Ohrmazd aus sich selbst zunächst die Wohltätigen Unsterblichen hervor und dann noch weitere Gottheiten. Den Wohltätigen Unsterblichen werden, wie oben skizziert, bestimmte Gottheiten als Helfer zugewiesen und die Elemente in die Obhut gewiesen. Auch Ahreman stehen Dämonen

of Ahreman and the Mixture (*gumēzišn*) of Good and Evil, in: K. R. Cama *Oriental Institute. Second International Congress Proceedings (5th to 8th January 1985)*, Bombay 1996, 79-95.

³⁷Zur kollektiven Eschatologie der Pahlavi-Literatur vgl. M. Stausberg, a. a. O., 311-325.

und Anti-Götter zur Seite, die im endzeitlichen Geschehen von ihren jeweiligen Gegenspielern vernichtet werden. Wieder verwischen sich also alle Kategorien, die sich somit erneut als analytisch unbrauchbar erweisen: Das System ist gleichermaßen monotheistisch-polytheistisch wie dualistisch-pantheistisch strukturiert.

Monotheismus als ‚politisches Problem‘

In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ist eine eigenartige Veränderung im religiösen Klima der alten Welt zu beobachten, die mit der Genese überregional agierender universalistischer Erlösungsreligionen zusammenhängt.³⁸ Zwar hatten auch ältere Dynastien, in Iran etwa die Achaimeniden oder die Arsakiden, die Legitimität ihrer Herrschaft an das Wohlwollen ihrer jeweiligen Götter gebunden und religiöse Einrichtungen gegründet, bestehende Institutionen gefördert oder, je nach politischer Konstellation, auch behindert, es stellte sich aber im Grunde nicht die Frage religionspolitischer ‚Toleranz‘ oder ‚Intoleranz‘.³⁹

Mit dem Auftreten von Universalreligionen wie dem Buddhismus, dem Manichäismus oder dem Christentum traten auch andere Formen interreligiöser Probleme in den Vordergrund. Kerdīr, der wohl bedeutendste zarathuštrische Priester der frühen Sasanidenzeit – die Sasaniden waren die letzte große iranische Herrscherdynastie vor der arabischen Eroberung des Landes im 7. Jahrhundert u. Z. – ließ in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts u. Z. einige Inschriften in Stein meißeln, in denen er über seine erstaunliche Karriere unter der Herrschaft von insgesamt sieben Regenten Bericht erstattet.⁴⁰ Im Unterschied zu den Inschriften der Herrscher wendet Kerdīr die dualistischen Strukturen, die uns in den oben erwähnten Texten begegnen, nicht auf die politische Situation an – schon der berühmte Achaimenidenherrscher Dareios d. G. hatte im 6./5. Jahrhundert v. u. Z. sein politisches Handeln inschriftlich als Kampagne gegen die Lüge (altpersisch *drauga*; avestisch *druj-*) ausgegeben⁴¹ –, sondern die religiöse Sphäre erlangt sozusagen einen eigenständigen Status. Voller Stolz bekundet Kerdīr, daß er überall die zarathuštrische Infrastruktur und zarathuštrische Praktiken gestärkt habe, daß er gegen ‚Häretiker‘ vorgegangen sei, daß viele Leute wieder zu

³⁸Der Monotheismus ist dabei kein signifikantes Kriterium, denn der Manichäismus und ähnliche, ‚gnostische‘ Gruppierungen lassen sich nicht als ‚monotheistisch‘ klassifizieren.

³⁹Für die Achaimeniden vgl. z. B. M. Stausberg, a. a. O., 162-163.

⁴⁰Die maßgebliche Edition ist Ph. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, Paris 1991 [Studia Iranica Cahier 13].

⁴¹Vgl. M. Stausberg, a. a. O., 168-170.

Bekennern geworden seien und daß viele Anhänger von Dämonen sich wieder zu den Göttern bekehrt hätten [Inscription aus Sar Mašhad 13-14; Inscription aus Naqš-e Rostam 28-49; Inscription an der Ka'be-e Zartošt 9-16]. Kerdīr behauptet von sich, daß er Ahreman und den Dämonen Schläge versetzt und Schaden zugefügt habe sowie ihre Irrlehren aus dem Land vertrieben habe. Das ist, wie deutlich geworden sein dürfte, durchaus im Einverständnis mit dem religiösen Selbstverständnis eines engagierten Zarathuštriers; ungewöhnlich ist jedoch, daß Kerdīr dieses Programm auf eine Kampagne gegen fremde Religionen zuspitzt, wenn er für sich beansprucht, daß er die Gemeinden der Juden, Buddhisten, Hindus, Nazarener, Christen, Täufer und Manichäer zerschlagen und deren ‚Götzenbilder‘ zerstört habe. Die Behausung der Dämonen seien in Stätten der Götter umgewandelt worden [Inscription aus Sar Mašhad 14; Inscription aus Naqš-e Rostam 29-31; Inscription an der Ka'be-e Zartošt 9-10]. Die dualistische Theologie entfaltet hier ihr inhärentes Gewaltpotential.⁴²

Dieses religionspolitische Programm einer offiziellen Förderung der ‚mazdaverehrenden‘ Religion und der damit einhergehenden Bekämpfung konkurrierender Religionen wurde zwar offenbar in Kerdīrs Zeit nicht so konsequent umgesetzt, wie es der aus dem Inschriften sprechende Tonfall des Faktischen suggeriert, als Programm jedoch stellt es für die vorislamische Geschichte Irans eine grundlegende Neuerung dar.

Aufgrund der Deportation zahlreicher Christen aus Syrien, Kilikien und Kappadokien im dritten Jahrhundert u. Z. sowie späterer Missionserfolge avancierte das Christentum im sasanidischen bzw. vorislamischen Iran zur zahlenmäßig wichtigsten religiösen Minderheit Irans.⁴³ Die Situation der Christen schwankte dabei zwischen quasi-offizieller Protektion und brutaler Verfolgung. Dafür waren nicht nur die religiösen Neigung einzelner Herrscher, sondern vermutlich noch wesentlich stärker politische Rahmenbedingungen und Machtbalancen ausschlaggebend. So gerieten die Christen nach der konstantinischen Wende im Westen im Iran in den Verdacht politischer Illoyalität, ja Subversivität, und in der ersten

⁴²Daher kann ich J. Assmann nicht zustimmen, der die ‚Theologie der Gewalt‘ an den Monotheismus knüpft, vgl. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, Wien 2000, 263: „Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen. Dahinter steht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die die monotheistische Religion, und nur sie kennzeichnet.“ Der Dualismus, ganz gleich ob mit monotheistischen oder polytheistischen Mustern kombiniert, erscheint mir demgegenüber als das primäre Differenzierungsmodell des Freund-Feind-Schemas.

⁴³Für eine Übersicht vgl. I. Gillman, H.-J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Richmond 1999, 109-127.

Hälfte des 4. Jahrhunderts, als Rom und Iran sich wieder einmal ausgiebig bekriegten, kam es in Iran zu einer massiven Christenverfolgung.⁴⁴

Aus christlicher Sicht wurden die Verfolgungen in den syrischen Märtyrerakten dokumentiert und apologetisch-erbaulich verwertet. Die Darstellung der Religion Zarathuštras in den Märtyrerakten ist zwar zum Teil polemisch verzerrt, die Texte werfen aber nichtsdestoweniger einige interessante Schlaglichter auf die damalige religiöse Szene. So spielt in den Verhören, denen die Märtyrer durch die Würdenträger des Reiches, insbesondere den König, den Berichten zufolge unterzogen wurden, immer die Frage nach der religiösen Verehrung der Elemente, allen voran Feuer, Wasser und Sonne, eine entscheidende Rolle.

Ein Text skizziert einen regelrechten theologischen Disput zwischen einem aus einer zarathuštrischen Familie stammenden christlichen Theologen, der später durch den Märtyrertod „gekrönt“ wurde, und einem zarathuštrischen Priester. Wie in einigen anderen Texten geht es auch hier um die Frage des Monotheismus bzw. – negativ gewendet – um die Weigerung der Christen, den Elementen eine rituelle Verehrung zukommen zu lassen, die ihres Erachtens einzig und allein dem einen Schöpfergott gebühre. So wirft der Christ Gīwargīs den Zarathuštriern vor, „daß sie das Feuer Gott nennen.“⁴⁵ Der Zarathuštrier erwidert: „Wir halten das Feuer keineswegs für Gott, sondern beten Gott nur durch das Feuer an, so wie ihr Gott durch das Kreuz.“⁴⁶ Das Feuer, würden heutige Theologen sagen, ist also nur das ‚Symbol‘ des Gottes, wobei der Symbolbegriff allerdings metonymisch gefaßt werden müßte, das Symbol also am Symbolisierten partizipiert. So drückt es der im Plot des apologetisch-christlichen Textes natürlich in die Enge getriebene zarathuštrische Priester auch wenig später aus: „Wir verehren das Feuer deshalb, weil es gleicher Natur mit Hormazd ist.“⁴⁷ Der christliche Theologe, der auf der scharfen Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf insistiert, hat natürlich leichtes Spiel, seinen Widersacher lächerlich zu machen, wenn er etwa bemerkt, das Feuer könne offenbar nicht zwischen demjenigen unterscheiden, der es verehere, und demjenigen, der es nicht anbete, da es ja beide gleichermaßen verbrenne. Die zarathuštrischen Theologen hatten natürlich ihrerseits eine Antwort auf diese Frage parat, die aber nicht interessiert. Für unseren Kontext wichtiger ist hier

⁴⁴Vgl. auch J. Wiesehöfer, ‚Geteilte Loyalitäten‘. Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und sāsānidischem Iran, in: *Klio* 75 (1993), 362-382.

⁴⁵*Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, übersetzt und ... erläutert von Georg Hoffmann, Leipzig 1880, 109.

⁴⁶Ebd.

⁴⁷Ebd.

die Unterscheidung zwischen zwei theologischen Ansätzen: Während der christliche Schöpfungsmonotheismus sich durch seine qualitative Differenz zur Schöpfung definiert, bindet der zarathuätrische Ansatz den Kosmos an den Gott, der seinerseits durch die kosmischen Elemente in ihrer Reinform in Erscheinung tritt.

In einigen anderen Texten kommt die politische Dimension dieser theologischen Dispute zum Ausdruck. So heißt es etwa im *Zeugnis von einhundertelf Männern und neun Frauen*: „Er [d.i. ein zarathuätrischer Oberpriester] sprach auf Befehl des Königs: ‚Betet die Sonne an und ihr sollt leben.‘ Die Heiligen [also die Christen] riefen laut: ‚Sehet ihr nicht, ihr Blinden und Unverständigen, daß die, welche zum Tode geführt werden, Trauerkleider tragen und die Gesichts(farbe) aus Furcht verändern. Wir aber tragen Freudenkleider und unser Gesicht ist wie eine Rose am Morgen. Tuet uns, was ihr wollt, ihr Gottlosen. Denn ferne sei es uns, unseren Gott zu verlassen und die Geschöpfe anzubeten. Dieses euer Reich verachten wir und seinen Befehlen gehorchen wir nicht, damit jenes unsichtbare Reich in unserem Blute geehrt und in unserem Tode gepriesen werde, in das ihr uns durch eure Bosheit eilig sendet.“⁴⁸ Der Wechsel der Ebenen ist bemerkenswert und theologisch begründet: Ganz genau so wie die rituelle Verehrung einzig dem Schöpfer zusteht, bezieht sich auch das politische Loyalitätsverhältnis auf eine dem König übergeordnete Instanz. Anders gewendet: Wer die Geschöpfe anbetet, verweigert dem Schöpfergott seine Anerkennung.⁴⁹ Nicht umsonst insistieren die zarathuätrischen Würdenträger in den Märtyrerakten stets darauf, daß die Christen die Sonne oder ein anderes Element verehren sollen, wenn sie dem Tod entrinnen wollen: Hier handelt es sich keineswegs um eine bloße Demütigungsgeste, sondern um einen Loyalitätstest. Die Bereitschaft, ein Element der Schöpfung anzubeten, sollte die Bereitschaft zur bedingungslosen Loyalität gegenüber dem Herrscher signalisieren, und die Verweigerung dieses symbolische Aktes ließ in den Augen der Nicht-Christen eine potentiell subversive politische Einstellung erkennen.

Monistischer oder dualistischer Monotheismus?

Mit dem Islam erlangte in den Jahrhunderten nach der arabischen Invasion des Landes eine Religion die Oberhand, die sich dezidiert als monotheistisch verstand. Der islamische Monotheismus war allerdings nicht einfach im *Koran* gegeben, sondern mußte von muslimischen Theolo-

⁴⁸ *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer ...* aus dem Syrischen übersetzt von Oskar Braun, Kempten, München 1915 [BdK], 99.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 84.

gen in den ersten Jahrhunderten erst noch in seinen systematischen Implikationen ausgelotet werden. Für die Schärfung des monotheistischen Bewußtseins war vermutlich gerade die Auseinandersetzung mit dualistischen Theoremen ein wichtiger Stimulus. Das gilt insbesondere für die theologische Bewegung der Mu'tazilah, die allem Anschein nach vor allem für zwei Hauptprinzipien eintrat: die Einsheit des Gottes und die göttliche Gerechtigkeit. Es kann daher nicht überraschen, daß die ersten polemischen Auseinandersetzungen mit der Religion Zarathuštras im Umkreis der Mu'tazilah entstanden sind.⁵⁰

Die intellektuell-theologische Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Zarathušttriern hat sowohl in islamischen als auch in zarthušttrischen Quellen ihren Niederschlag gefunden. Da es hier um zarthušttrische Perspektiven auf das Monotheismus-Problem geht, können die islamischen Texte ausgeblendet werden.⁵¹ Für die Geschichte zarthušttrischer Theologien trifft offenbar, mutatis mutandis, ebenfalls zu, was gerade für den islamischen Bereich behauptet wurde: daß sich die eigene theologische Identität gerade aus der Reibung mit konkurrierenden Ansätzen schärft. Sowohl für den Islam als auch für die Religion Zarathuštras bot dabei vermutlich das Judentum historisch die erste Reibungsfläche.⁵²

Die Auseinandersetzung mit dem Islam wird hauptsächlich in zwei Pahlavi-Traktaten artikuliert: dem dritten Buch des Kompilationswerks *Dēnkard (Akten der Religion)*⁵³ und einer Abhandlung, die programmatisch als *Škand gumānīg wizār (Die zweifelzerstreuende Erklärung)*⁵⁴ betitelt ist. Wichtig ist auch ein in zwei Fassungen vorliegender neupersischer Text mit dem Titel *'Olemā'-e Eslām (Muslimische Gelehrte)*, der beansprucht, auf Fragen zu antworten, die von islamischen Gelehrten an die Zarathušttrier herangetragen worden seien.⁵⁵

⁵⁰Vgl. M. Stausberg, Konkurrenz, Kritik und Innovation: Zur islamischen Kritik an der Religion Zarathuštras, in: *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht*, hg. von H. R. Schlette, Bonn 1998 [Begegnung 7], 116-140, hier 119f.

⁵¹Vgl. dazu M. Stausberg, a. a. O., 119ff.

⁵²Vgl. Sh. Shaked, Zoroastrian Polemics against Jews in the Sasanian and Early Islamic Period, in: *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Cultures throughout the Ages*, Bd. 2, hg. von Sh. Shaked und A. Netzer, Jerusalem 1990, 85-104.

⁵³Französische Übersetzung: J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkard. Traduit du pehlevi*, Paris 1973 [Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris III 5; Bibliothèque des œuvres Persanes 4].

⁵⁴Vgl. [P.] J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-gumānīg vičār. La solution décisive des doutes. Texte pazend-pehlevi transcript, traduit et commenté*, Freiburg (Schweiz) 1945 [Collectanea Friburgensia N. S. 30].

⁵⁵Kritische Editionen fehlen. Vgl. aber M. R. Unvâlâ, *Dârâb Hormayâr's Rivâyât*, Bd. 2, Bombay 1922, 72-80.80-86. Übersetzungen: (Traktat I:) B. N. Dhabhar, *The Persian*

Unter den vielen Facetten der Argumentation interessiert hier die Debatte um das richtige Verständnis des Monotheismus. Der *Dēnkard* unterscheidet die ‚gute‘ von der ‚schlechten‘ Religion, wobei das Prinzip der ‚guten Religion‘ darin bestehe, daß es einen Schöpfer gebe, bei dem sich nur Gutes finde. Das Prinzip der ‚schlechten Religion‘ hingegen sei der Schöpfer, dessen Wirken auch Böses enthalte [*Dēnkard* III 227].

Als Beispiel für die rationale Verteidigung einer dualistisch-monotheistischen Position könnte man auf *Dēnkard* III 94 verwiesen. Der Text erklärt folgende neun Thesen zu Gewißheit: 1. Der Gott will nichts Böses; 2. das Böse existiert; 3. was der Schöpfer nicht will, das bringt er auch nicht hervor; 4. der Schöpfer ist weise; 5. der Weise fügt seinem Freund keinen Schaden zu; 6. der Schöpfer will das Gute für die Menschen; 7. wer das Gute für die Menschen zerstöre, der handle gegen den Willen Gottes; 8. der Schöpfer sabotiere nicht seinen eigenen Willen; 9. Dämonen, Wölfe und Ungeheuer fügen den Menschen Böses zu.

Im Vergleich zu den voranstehenden Aussagen wirkt die 9. These etwas banal. Sie scheint vor allem dazu zu dienen, die logischen Implikationen der voranstehenden Aussagen zu exemplifizieren. Denn wer annehme, daß der Gott die Dämonen, Wölfe und Ungeheuer geschaffen habe, der impliziere, daß der Gott nicht nur ein Freund, sondern auch ein Feind des Menschen sei, was einen eklatanten Widerspruch zu den voranstehenden Thesen ausmache. Will der Gott etwa doch nicht das Gute für den Menschen oder will er gar das Böse? Ist er etwa nicht weise, da er seinem Freund, dem Menschen, Schaden zufügt? Oder soll man annehmen, daß er seinen eigenen Willen sabotiere? Der Text will auf diese Weise zeigen – und es ließen sich noch zahlreiche analoge Gedankengänge anführen –, daß die auf einem einzigen Prinzip beruhende Theologie dem einen Gott praktisch seine Gottheit abspreche. Anders formuliert: Der monistische Monotheismus führe zum Atheismus. Die ‚gute Religion‘ ist dementsprechend die, deren Gott exklusiv für das Gute zuständig ist, was man als die dualistisch-monotheistische Variante bezeichnen könnte.

In der älteren Fassung des *‘Olemā’-e Eslām* heißt es einige Jahrhunderte später, die anderen Religionen behaupteten, sowohl Gut als auch Böse stammten von dem Gott, während Zarathuštra sich geweigert habe, dem Gott Falschheit, Lüge, Unwissenheit und Betrug zuzusprechen. Zarathuštra zufolge habe der Gott bis zur endzeitlichen Auferstehung jede Form von Sünde, Laster, Vergehen und Nicht-Existenz Ahreman anvertraut; bei der endzeitlichen Auferstehung werde Ahreman vernichtet, und dementsprechend verschwänden auch Laster, Tod, Krankheit,

Rivayats of Hormazyar Framarz and others. Their Version with Introduction and Notes, Bombay 1932, 438-457; (Traktat II:) R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (=1972), 409-418.

Begierde, Verleumdung und Falschheit. Der Verfasser konstatiert, die Muslime widersprechen diesen Thesen, weil man auf diese Weise die Existenz von zwei Schöpfern annehmen müsse, wobei es sich jedoch um ein Mißverständnis der zarathuſtrischen Doktrin handle, derzufolge nur der Gott als Schöpfer zu betrachten sei, nicht aber Ahreman. Daraus ergibt sich natürlich die Frage nach der Genese Ahremans, bei der die zarathuſtrischen Theologen, wie die zweite Fassung des *'Olemā'-e Eslām* zeigt, offenbar unterschiedliche Lösungsvorschläge diskutierten, die hier nicht mehr behandelt werden müssen. Wichtig ist hier nur der Konsens, daß gerade die Annahme des einen Gottes in letzter Konsequenz auch die Annahme eines zweiten Prinzips erforderlich mache, Monotheismus also ohne Dualismus nicht zu denken sei.

In Anbetracht der Grausamkeiten, die die Menschheit im 20. Jahrhundert erlebt hat (Stichwort Auschwitz), scheinen derartige Fragestellungen wieder eine ungeahnte Aktualität zu besitzen: Hat eine monotheistische Theologie, die sowohl an der Güte als auch an der Allmacht ihres Gottes festhält, nicht endgültig ihre Plausibilität eingebüßt? Moderne zarathuſtrische Theologen haben an der Theodizeeproblematik allerdings überraschend wenig Interesse gezeigt, zumal in den Gemeinden inzwischen der Konsens herrscht, daß ihre Religion ein prägnanter, ja, historisch gesehen, sogar der erste Monotheismus sei, während man ‚Dualismus‘ in Übereinstimmung mit den sowohl in Iran als auch in Indien und im Westen dominierenden islamisch-christlichen Parametern eher als Schimpfwort und als Fremdkörper in der Religion versteht.⁵⁶ Erst in den letzten Jahrzehnten traten wieder lautstarke Fürsprecher einer ‚dualistischen‘ Theologie in Erscheinung, die ihre Weisheit allerdings nicht zuletzt bei Iranisten an westlichen Universitäten gelernt haben.⁵⁷ Die Fragen, ob eine dualistische oder eine monistische Variante des Monotheismus größeres Erklärungspotential besitzt oder der Monotheismus bzw. der Theismus überhaupt noch intellektuell zu verteidigen sind, liegen allerdings außerhalb des Kompetenzbereiches der Religionswissenschaft; hier sind, wenn überhaupt, Philosophie und Theologie gefragt.

⁵⁶Vgl. auch Ph. G. Kreyenbroek (in collaboration with Sh. N. Munshi), *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their Religion*, Richmond, Surrey 2001, 298f.

⁵⁷Vgl. vor allem Kh. P. Mistree, *Zoroastrianism. An Ethnic Perspective*, Bombay 1982, 29. Das Buch ist weitgehend von den Arbeiten der englischen Iranistin M. Boyce abhängig. Zu Mistrees Biographie vgl. das Interview in Kreyenbroek, a. a. O., 129-145. Zu seiner Organisation „Zoroastrian Studies“ vgl. auch M. Stausberg, *Die Religion Zarathuſtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 2, Stuttgart 2002.

Polytheismus und Monotheismus

in den Religionen des Vorderen Orients

herausgegeben von
Manfred Krebernik und Jürgen van Oorschot

2002
Ugarit-Verlag
Münster