

Die Philosophie der Gāṇās des Zaratuštra
Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung zum
Übergang von Vertragsloyalität zur Moralität

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Payam Kamali-Dehkordi

aus

Wiesbaden, Deutschland

Bonn 2023

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-
Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Wouter Goris
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Rainer Schäfer
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Konrad Schüttauf
(Gutachter)

Prof. Dr. Michael Schulz
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 13.05.2022

Inhalt

1. Einleitung.....	1
1.1. Grundriss der zoroastrischen Geistesgeschichte.....	1
1.2. Problematisierung der Gāθās.....	5
1.3. Methodologie zur Untersuchung der Gāθās.....	34
2. Zaratustra-Rezeption in der abendländischen Kulturgeschichte.....	37
3. Grundzüge der indoiranischen Geistestradiation.....	47
3.1. Allgemeines zur indoiranischen Tradition.....	47
3.2. Das indoiranische Konzept * <i>ṛta</i>	50
3.3. Mitra und Varuṇa.....	54
4. Vedsische Indra-Religion.....	60
5. Altiranischer Proto-Mithraismus.....	69
6. Das Avesta im Überblick.....	95
7. Die Gāθās des Zaratustra.....	98
7.1. Allgemeines zu den Gāθās.....	98
7.2. Die Gedankeninhalte der Gāθās.....	101
7.2.1. Drei-Welten-Lehre und das gāθische Ewigkeitskonzept.....	101
7.2.2. Die Ahuras: Transzendente Wesenheiten und geistige Anlagen des Menschen.....	108
7.2.3. Mazdā als Urprinzip des Seins.....	164
7.2.4. Die asymmetrische Antithese zwischen Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū.....	191
7.2.5. Die psychotherapeutische Funktion des Rituals bei Zaratustra.....	225
7.3. Zaratustra als Reformator des Mithra-Kults.....	229
Literaturverzeichnis.....	246

An dieser Stelle möchte ich allen danken, die es mir ermöglicht haben, meine Promotion zu vollenden.

Herrn Prof. Dr. Rainer Schäfer danke ich allerherzlichst für die Möglichkeit, in seinem Arbeitskreis meine Promotionsarbeit anfertigen zu dürfen. Ohne seine freundliche Betreuung und Unterstützung wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Herrn Hon. Prof. Dr. Konrad Schüttauf gilt mein herzlicher Dank für die Anfertigung des Zweitgutachtens.

Prof. Dr. Phillip Kreyenbroek und Prof. Dr. Kianoosh Rezaia bin ich zu Dank verpflichtet, nicht nur für die wichtigen Literaturhinweise im Bereich der Iranistik, sondern auch für ihre Antworten auf meine zahlreichen Fragen in diesem Fachbereich.

1. Einleitung

Der Zoroastrismus ist eine Geistes-tradition, dessen älteste Texte von dem Ritualpriester und Dichter Zaratuštra Spitāma¹ komponiert wurden. Zaratuštra ist die älteste überlieferte Gestalt der mehr als dreitausend Jahre alten iranischen Geistesgeschichte, deren Lehrinhalte in seinen poetischen Hymnen - den *Gāthās* – Ausdruck finden. Die inhaltliche Erschließung und Systematisierung der *Gāthās* ist Ziel dieser Dissertation.

1.1. Grundriss der zoroastrischen Geistesgeschichte

Der Zoroastrismus wird noch heute von Minderheiten im Iran, in Indien und in Diasporagemeinden praktiziert. Im heiligen Buch der zoroastrischen Geistes-tradition, dem Avesta, findet sich die Selbstbezeichnung *zaratuštri*,² was mit *Unterstützer/Anhänger des Zaratuštra* übersetzt werden kann.³ Auf dieser Grundlage von *dem* Zoroastrismus sprechen zu wollen ist jedoch irreführend: suggerierend, dass es sich um eine monolithische und zeitlich invariante zoroastrische Lehre handle. Dabei haben sich im Laufe der Zeit aus dem Grundgedanken und Weltbild der *Gāthās* des Zaratuštra zum Teil signifikant abweichende Weltanschauungen und Ideen entwickelt.⁴ Da die Schriften der altavestischen und jungavestischen Zeit im weiteren Verlauf dieser Dissertation thematisiert werden,⁵ sollen der Vollständigkeit halber noch die mittelpersischen Schriften der zoroastrischen Geistes-tradition konturiert werden.

Neben dem Avesta existieren noch zoroastrische Texte, die im Mittelpersischem verfasst worden sind und in der Forschung als *Pahlavi*-Literatur bezeichnet werden. Diese Schriften beruhen zum Teil auf den Übersetzungen des Avesta ins Mittelpersische, denen Kommentare (*zand*) beigelegt wurden. Die meisten dieser Texte wurden zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. verfasst. Trotz ihrer Entstehungszeit beinhaltet die Pahlavi-Literatur antikes Gedankengut, das deutlich früher zu datieren ist.⁶ Gemessen an Informationsreichtum und antiken Inhalten stechen das *Bundahišn*

¹ Avestisch spricht man von Zaratuštra (Zarathustra). Die gräzisierte Version der avestischen Urform lautet Ζωροάστρης (Zōroástrēs), hierauf ist die Bezeichnung Zoroaster zurückzuführen. Der Name *uštra* bedeutet Kamel. Vgl. hierzu (DE JONG 1997), S. 317–318. WEST zufolge bedeutet Zarathustra *Old-camel man*. Vgl. (WEST 2010), S. 4. SCHWARTZ übersetzt Zaratuštra mit: “(skilled at) managing camels”, (SCHWARTZ 1985), S. 660.

² Vgl. NYBERG 1938, S. 25–26; LOMMEL 1930, S. 16.

³ Vgl. ROSE 2011, S. 233.

⁴ Vgl. GERSHEVITCH 1964, *passim*; NYBERG 1938, S. 25.

⁵ Siehe hierzu Kapitel 6.

⁶ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 12.

(Urschöpfung)⁷ und das *Dēnkard* (Akten der Religion),⁸ das wohl von dem Priester Ādurfarnbag Farroxxādān redigiert wurde,⁹ innerhalb der Pahlavi-Literatur hervor.

Dēnkard ist vor allem eine Apologie für den Zoroastrismus und eine enzyklopädische Kompilation, die auf Übersetzungen und Kommentare des Avesta zurückgeht.¹⁰ Besonders interessant ist die *maždaistische Philosophie*, die sich im Dēnkard artikuliert und auf die Arsakidenzeit (247 v.Chr.-224 n.Chr.) zurückzuführen ist. Diese Denktradition versteht es, iranisches Gedankengut mit peripatetischer und neuplatonischer Philosophie zu verbinden und umfasst Themengebiete wie Epistemologie, Logik, Ontologie, Ethik und Ästhetik.¹¹

Große Popularität genossen im Sassanidenreich (224-651 n.Chr.) Schriften zu ekstatischen Jenseits- und Höllenreisen, die über die Zustände der Seele an diesen Orten berichten. Am literarisch erfolgreichsten und detailliertesten ist das *Ardā Wirāz-nāmag*, das Buch des gerechten Wiraz.

In der Pahlavi-Literatur spielt sich der kosmische Antagonismus, also der Kampf zwischen der guten Schöpfung des Ohrmazd und dem Bösen, die mit der ultimativen Annihilation des Übels endet, in vier Phasen ab: *bundabišn*: 1) die geistige Schöpfung und 2) die materielle Schöpfung; 3) *gumēzišn*: die Phase der Vermischung, in der sich die gute Schöpfung des Ohrmazd mit dem Übel vermischt; 4) *wizārišn*: die Trennung der guten Schöpfung Ohrmazd von jedem Übel.¹² Es ist ein Eckstein der mittelpersischen Kosmogonie, dass der viergliedrigen Weltzeit, das heißt der auf 12000 Jahre begrenzten Zeit, eine unbegrenzte Zeit gegenübergestellt wird, sodass die universale Eschatologie, das heißt die Herrlichmachung des Daseins (*frašēgerd*)¹³ durch die endgültige Beseitigung des Bösen fundamental an die Lehre von den zwei Zeitarten gekoppelt ist. Denn am Ende der 12000-jährigen Weltzeit kehrt die begrenzte Zeit wieder in die unbegrenzte Zeit zurück.¹⁴ Die mittelpersische Weltzeitlehre kombiniert auf diese Weise die lineare und zyklische Zeitvorstellung miteinander: „Such a model is a novel combination of the cyclical dialectic of life, death and rebirth [...] with the linear notion of an end point.“¹⁵ Die Grundstruktur dieser Konzeptionen, das heißt die

⁷ Es handelt sich hierbei um ein kompiliertes Werk, das vorwiegend die zoroastrische Kosmogonie und Kosmografie zum Thema hat. Vgl. (REZANIA 2010), S. 5.

⁸ Vgl. REZANIA 2010, S. 5.

⁹ Siehe ROSE 2011, S. 164.

¹⁰ Vgl. REZANIA 2010, S. 5.

¹¹ Instruktiv hierzu ist SHAKI 1999.

¹² Vgl. REZANIA 2010, S. 126.

¹³ Vgl. ROSE 2011, S. 252; REZANIA 2010, S. 129.

¹⁴ Siehe hierzu REZANIA 2010, S. 128–129.

¹⁵ ROSE 2011, S. 21.

Zeitkonzeption sowie die Idee einer universalen Eschatologie,¹⁶ charakterisiert durch die Phasen der Schöpfung, Vermischung und Trennung, lässt sich auf die Achämenidenzeit (550-330 v. Chr.) datieren.¹⁷

Eine wichtige Quelle für den Pahlavi-Schöpfungsmythos stellt als ein kosmologisches Kompendium das *Bundahišn* dar. Wichtig ist zudem das von dem zoroastrischen Gelehrten Zādspram verfasste *Wizīdagihā-i Zādspram*, eine Anthologie, die Themen wie Kosmogonie, Anthropologie und Eschatologie umfasst.¹⁸

Die wohl prominenteste Kosmogonie der Sasanidenzeit war der *Zurwān-Mythos*.¹⁹ Gemäß des Zurwān-Mythos entstammen der gute Ohrmazd und das böse Prinzip Ahreman aus einem Urprinzip, nämlich der undifferenzierten, unbegrenzten Zeit (*zurwān*). Im Gegensatz zu den dualistischen Spielarten der Kosmogonie der Pahlavi-Literatur wird hier ein ontologischer Monismus postuliert. Der Zurwān-Mythos stellt wohl eine Reaktion auf den ontologischen Dualismus dar, um die ursprüngliche monistische Ontologie der altavestischen Geistes-tradition zu rehabilitieren.²⁰

In der Einleitung des *Kalīla wa Dimna* präsentierten der Mediziner Burzōē, der im 6. Jahrhundert n.Chr. lebte,²¹ seine lebenspessimistische und skeptische Geisteshaltung. Demnach ist die menschliche Existenz von den Anfängen im Mutterleib bis zum Tod von diversen Leiden geprägt.²² Das Bewusstsein von dem biologisch vorprogrammierten Tod, die Leiden und Gefahren des Lebens und die Kurzlebigkeit der sinnlichen Glücksmomente, konstituieren die ungünstigen Konditionen der menschlichen Existenz. Kritisierend bemerkt Burzōē, dass die Menschen in der prekären Ausgangssituation ihres Daseins sich bei ihrer Lebensführung kläglich an den vergänglichen, sinnlichen Glück orientieren und daran haften, sodass sie verpassen, ihre Seele zu pflegen und Erlösung im Jenseits zu erlangen.²³

¹⁶ REZANIA erklärt, dass die Weltzeit ursprünglich als 9000-jährig gedacht wurde und die 12000-jährige Weltzeit eine spätere Entwicklung darstellt, vgl. (REZANIA 2010), S. 159–160.

¹⁷ Diese Datierung stützt sich auf Plutarchs Darstellungen der altpersischen Anschauungen, der sich bei seinem Bericht auf den Aristoteles-Schüler Theopompus (lebte um 378/377) beruft, siehe hierzu auch (REZANIA 2010), S. 157.

¹⁸ Siehe hierzu REZANIA 2010, S. 5; Vergleiche auch ROSE 2011, S. 93.

¹⁹ Vgl. REZANIA 2010, S. 222–223.

²⁰ Vgl. REZANIA 2010, S. 230–34. Für die monistische Ontologie der *Gāθās*, siehe Unterkapitel 7.2.4.

²¹ Burzōē war ein Arzt, der zu der Regierungszeit des Xusrow I (531–579 n.Chr.) lebte, vgl. (KHALEGHI-MOTLAGH 1989).

²² Burzōē schreibt: „Und wir wissen doch auch, daß die ganze Erdenwelt aus Not und Qual besteht und den Menschen von seinem Ursprung im Mutterleib an bis zum Ende seines Lebens ein Leiden nach dem andern trifft.“ Zitat entnommen aus, (WIDENGREN 1961), S. 103.

²³ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 95–107.

Der Historiograph und Philosoph Šahrastānī (1086–1153) belehrt über die Schule der *Kayūmarthīya*. Ein Grundgedanke der *Kayūmarthīya* sei die Überzeugung, dass der Ursprung des bösen Prinzips in einem Fehlgedanken des Ohrmazd zu verankern ist. Demnach habe sich Ohrmazd die verhängnisvolle Frage nach der Möglichkeit eines Antagonisten gestellt, was in der Genese des Bösen resultierte.²⁴

Von philosophischem Gehalt ist die mittelpersische *andarz*-Literatur, bei der es sich um Texte zur Didaktik handelt. Wichtige Werke und Autoren dieses Genres sind unter anderem:

- 1) *Ayādgār ī Wuzurgmibr*: Dieses bekannte Werk wird dem Wesir Bozorgmehr-e Bōxtagān (531-578)²⁵ zugeschrieben, der für seine klugen Ratschläge und seine Weisheit bekannt war. Ein Hauptthema dieser Schrift ist die Sinnlosigkeit und der transitorische Charakter der Dinge dieser Welt sowie die Darstellung der wichtigsten zoroastrischen Grundsätze. Außerdem werden die schlimmsten Dämonen aufgelistet, die von dem bösen Prinzip Ahreman geschaffen wurden, um die Menschen irrezuführen. Hierzu heißt es weiter, dass nur durch die Pflege der von Ohrmazd geschaffenen Fähigkeiten der Weisheit und Tugend die Menschen diesen dämonischen Triebkräften entgegenwirken können.²⁶
- 2) *Draxt ī Asūrig* (Der assyrische Baum): eine Rangstreitfabel zwischen einer Dattelpalme und einer Ziege, die ursprünglich aus der Arsakidenzeit stammt.²⁷
- 3) *Dēnkard Buch VI*: hier werden Fragen zum richtigen Verhalten von dem zoroastrischen Priester Aturpat-i Emetan diskutiert und Sentenzen formuliert.²⁸
- 4) *Andarz-ī Pōryōtkēšān* (Weisheit der antiken Lehrer)²⁹, welches von gleichem Format wie das Buch VI des *Dēnkard* ist und von dem zoroastrischen Priester Ādurbād-ī Mahrspandān verfasst worden sein soll,³⁰ dem generell viele Texte der *andarz*-Literatur zugeschrieben werden.³¹
- 5) *Dādestān ī mēnōg ī xrad* (Urteile des Geistes der Weisheit)³²: ein Traktat, der am Ende der Sassanidenzeit verfaßt worden sein muss und aus 62 Fragen und Antworten besteht.³³ Hier werden insbesondere die moralischen Prinzipien der zoroastrischen Geistestradiation dargelegt.³⁴

²⁴ Vgl. REZANIA 2010, S. 321.

²⁵ Es dürfte sich bei Bozorgmehr-e Bōxtagān um Bozormehr, den Sekretär des Sassanidenkönigs Xosrow I, handeln. Bozorgmehr wird in der persischen Literatur stets mit klugen Ratschlägen und Weisheit in Verbindung gebracht, vgl. (KHALEGHI-MOTLAGH 1989).

²⁶ Vgl. SHAKED 1987.

²⁷ Siehe hierfür, ELLERBROCK & WINKELMANN 2012, S. 158.

²⁸ Instruktiv hierzu ist SHAKED 1979, *passim*.

²⁹ Vgl. ROSE 2011, S. 164.

³⁰ Ebenda, S. 117.

³¹ Siehe hierfür ROSE 2011, S. 117.

Besonders wichtig für den philosophisch-theologischen Diskurs der zoroastrischen Geistestradiation sind folgende Werke:

- 1) *Dādestān ī Dēnīg* (religiöse Entscheidungen³⁵), das von dem zoroastrischen Priester Manūščīhr im neunten Jahrhundert verfasst wurde. Es handelt sich um ein strikt orthodoxes und traditionelles Werk, in dem unter anderem religiöse, philosophische, ethische und kosmologische Fragen beantwortet werden.
- 2) *Škand Gumānīg Wizār* (die zweifelzerstreuende Erklärung³⁶): hierbei handelt es sich um ein apologetisches Werk des zoroastrischen Priesters Mardānfarrox-i Ohrmazddād, das ebenfalls im neunten Jahrhundert verfasst worden ist. In dieser Schrift wird eine Rechtfertigung des zoroastrischen Dualismus angestrebt.³⁷
- 3) *Gizistag Abālīs*: eine Diskussion zwischen einem Konvertit und dem Priester Ādurfarnbag.³⁸

1.2. Problematisierung der *Gāθās*

Die Hermeneutik der *Gāθās* ist bis heute ausschließlich Forschungsobjekt der Iranistik und Philologie gewesen. Dass die Übersetzung und Kommentierung der *Gāθās* ein inhaltliches Grundverständnis dieser notorisch komplexen Texte voraussetzen, ist selbstevident.³⁹ Es ist wohl der sprachlichen und inhaltlichen Komplexität der *Gāθās* geschuldet, dass Iranisten sich genötigt sehen, die *Gāθās* zunächst gemäß dogmatisch fixierter Vorannahmen zu klassifizieren, um dann entlang dieser Kategorisierung ein Grundverständnis ihres geistigen Gehalts zu erzielen. Methodologisch betrachtet, sind die signifikanten Diskrepanzen innerhalb der Übersetzungstradition der *Gāθās* hauptsächlich in den voneinander abweichenden Vorannahmen zu verankern, die den Übersetzungs- und Deutungsprozess der *Gāθās* begleiten und fundieren.

³² Vgl. REZANIA 2010, S. 4.

³³ Siehe REZANIA 2010, S. 5.

³⁴ Vgl. ebenda, S. 118.

³⁵ Vgl. ROSE 2011, S. 164.

³⁶ Die Übersetzung wurde entnommen aus REZANIA 2010, S. 218, Anm. 94.

³⁷ Siehe ZAEHNER 1961, S. 194.

³⁸ Vgl. ROSE 2011 S. 164.

³⁹ ALTHEIM notiert: „Gegenüber dem Strom homerischer Verse, deren Zahl in die Tausende geht, füllen die Gathas allenfalls einen schmalen Band. Aber das wenige, das er enthält, gehört nach dem sprachlichen und sachlichen Verständnis zum Unzugänglichsten der alten Literaturen.“ (ALTHEIM 1952), S. 169. LOMMEL bemerkt zur Komplexität der *Gāθās*: „Die eigenen Worte Zarathustras- es sind alles Gedichte- sind sehr schwer verständlich. Soweit meine Kenntnis reicht, das Schwerstverständliche in der gesamten indogermanischen Sprachüberlieferung, gemessen etwa am Rigveda.“ (LOMMEL, Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion 1970), S. 254.

Aus dem Umstand, dass die *Gāθās* keinen philosophischen Text darstellen, kann nicht auf die Unangemessenheit einer philosophischen Untersuchung der diversen Übersetzungstraditionen der *Gāθās* geschlossen werden. Denn zum einen fällt die den Übersetzungen zugrunde liegende, Methodologie in den Themenbereich der Wissenschaftstheorie, zum anderen eignet sich die philosophische Perspektive besonders gut, um die aus der Übersetzung hervorgehenden Gedankeninhalte auf ihre Konsistenz zu überprüfen.

Um eine philosophische Untersuchung der *Gāθās* zu motivieren, soll im Nachfolgenden versucht werden, zu demonstrieren, wie rudimentär und durch ungeprüfte Vorannahmen verzerrt die Übersetzung der *Gāθās* ohne eine textkritische Hermeneutik und eine ergänzende philosophische Reflexion ist. Für dieses Vorhaben wird das ritualistische Deutungsmodell der *Gāθās* einer inhaltlichen Analyse unterzogen, wobei hier vornehmlich die Übersetzung von HUMBACH (1959) untersucht werden wird. Das ritualistische Deutungsmodell ist durch die Grundannahme gekennzeichnet, dass die *Gāθās* rituell-liturgische Texte darstellen, die an die sakralen Wesenheiten gerichtet sind und keine Lehre beinhalten.⁴⁰

HUMBACH geht bei seiner Übersetzung von der Prämisse aus, dass die *Gāθās* eine Hirten- bzw. Opferreligion präsentieren.⁴¹ Darüber hinaus distanziert sich HUMBACH von der Vorstellung, dass die *Gāθās* Verspredigten darstellen, die den Zweck verfolgen, eine Lehre zu vermitteln:

„Herkömmlicherweise betrachtet man die Lieder der Gāthāsammlung als Verspredigten, deren Zweck die Unterweisung der Gläubigen in der zarathustrischen Lehre sein sollte.[...]. Trotzdem wird man die Gathas deshalb nicht als Verspredigten bezeichnen müssen. Die Gathas sind vielmehr offensichtlich Gebetshymnen, die der Verberrlichung des Gottes und der Erlangung von Gaben aus seiner Hand dienen, und die, von Zarathustra zu diesem Zweck gedichtet, bei von hohen Herren veranstalteten Opferfesten vorgetragen wurden.“⁴²

Seine Annahme sieht HUMBACH durch den Umstand bestätigt, dass in den *Gāθās* keinerlei Dogmatik zu konstatieren sei: *„Die Auslegung der Gathas als Glaubensunterweisung widerspricht vor allem auch das Fehlen jeglicher dogmatischer Schärfe in ihnen.“⁴³* Außerdem seien die sittlichen Qualitäten – d. h. die *Aburas* – von Zaratustra nicht hinreichend definiert worden, sodass deren Bedeutung und Beziehung zur höchsten Wesenheit – *Abura Mazda* – ungeklärt bleiben.⁴⁴ Wie sich HUMBACHS nicht weiter

⁴⁰ Vgl. RUDOLPH 1961, S. 289-290.

⁴¹ Vgl. HUMBACH 1959, S. 72ff.

⁴² HUMBACH 1959, S. 70–72.

⁴³ HUMBACH 1959, S. 72.

⁴⁴ Vgl. ebenda.

begründete Annahme, dass es sich nämlich bei den *Gāθās* um eine materialistisch fundierte Opferreligion handelt, virulent auf dessen Übersetzungen und Deutungen der *Gāθās* auswirkt und deren Inhalt entsprechend entstellt, soll im weiteren Verlauf untersucht werden.

Um zunächst einen groben Einblick in die allgemeinen Übersetzungsschwierigkeiten der *Gāθās* zu erlangen, lohnt es sich, HUMBACHS Übersetzung von Yasna 28.4 zu betrachten:

*„Der ich für das Loblied mit gutem Gedanken auf meinem Atemhauch achte und auf die Anteile an Opferwerken, eingedenk des Kundigen Lebensherrn, ich will, soweit ich kann und vermag, Ausschau halten im Begehren nach der Wahrhaftigkeit.“*⁴⁵

Es folgt HUMBACHS Ausdeutung seiner Übersetzung:

*„Zarathustra achtet auf den guten Gedanken, den richtigen Liedvortrag und die richtige Ausübung der rituellen Handlung, um so Wahrhaftigkeit, des Inbegriffs allen Glücks, teilhaftig zu werden.“*⁴⁶

Bei dem *Opferwerk* handelt es sich um HUMBACHS Übersetzung des Begriffs *šīiaoθana*, das in seiner ergänzenden Erläuterung zu Y. 28.4 als die richtige Ausführung *ritueller Handlungen* spezifiziert wird. In seiner Übersetzung von Y. 31.16 hingegen übersetzt HUMBACH *šīiaoθana* durch *Tat*.⁴⁷ Diese Begebenheit lässt sich dadurch erklären, dass ein rituelle Deutung von *šīiaoθana* an manchen Stellen der *Gāθās* plausibel erscheint, eine wertneutrale Übersetzung zunächst jedoch nur durch *Tat* bzw. *Handlung* gegeben ist.⁴⁸ Dementsprechend abweichend sind andere Übersetzungen von Y. 28.4:

BARTHOLOMAE:

*„Der ich des eingedenk bin, über die Seele zu wachen im Verein mit Vohu Manah, und, da ich die Belohnungen für das Tun durch Mazdaš Abura kenne, sie, solange ich kann und vermag, lehren will, das Aspa zu suchen.“*⁴⁹

LOMMEL:

⁴⁵ HUMBACH 1959, S. 77.

⁴⁶ Vgl. ebenda.

⁴⁷ Vgl. HUMBACH 1959, S. 92.

⁴⁸ Vgl. BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 1710; INSLER übersetzt *šīiaoθana* in Yasna 28.4 mit *action*: „Through his action stemming from good thinking, [...]“ (INSLER 1975), S. 124.

⁴⁹ BARTHOLOMAE 1905, S. 2.

„Der ich den Sinn darauf gesetzt habe, daß die Seele singe zusammen mit dem Guten Denken, will ich, die Vergeltungen des Weisen Herrn für die Taten kennend, solange ich kann und vermag lehren, nach dem Wahrsein zu streben.“⁵⁰

INSLER:

„I who thoroughly bear in mind to uplift myself with good thinking, and who knowingly bear in mind the Wise Lord's rewards for (our) actions, as long as I shall be able and be strong, so long shall I look in quest of truth.“⁵¹

WEST:

„I who have taken my soul in mind for praise-song together with Good Thought, and knowing the Mindful Lord's repayments for actions, so long as I have the ability and strength, will look out in search of Right.“⁵²

Wie man erkennen kann, fehlt in den angeführten Übersetzungen jenes *Opferwerk*, von dem in HUMBACHS Übersetzung die Rede ist, stattdessen wird in den jeweiligen Übersetzungen von *Tun* (BARTHOLOMAE) bzw. *Taten* (LOMMEL) und *actions* (INSLER & WEST) gesprochen. Alternativ zu HUMBACHS ritualistischer Deutung von Y.28.4 plädiert INSLER für eine ethische Deutung derselben.⁵³

Gemäß dieser inhaltlichen Ambiguität, die mit dem Begriff *šiiāoaθna* einhergeht, muss kontextabhängig entschieden werden, ob auf eine rituelle oder eine allgemeine Handlung referiert wird. CANTERA votiert für eine ausschließlich ritualistische Deutung der berühmten Dreieit – gutes Denken, gutes Reden und gutes Handeln – und damit insbesondere auch von *šiiāoaθna*.⁵⁴

„The triadic formula appears in a preventive rite against errors in the performance of the ritual, and the negative version clearly refers to mistakes concerning the performance of ritual actions, words, or thoughts. As a matter of fact, in the Old Avesta each mention of the triad can be understood in the context of the “narrow” (i.e., ritual) morality. The frequent connection of “thoughts, words, and actions” with ratu strongly supports this interpretation. Ratu is significantly con-

⁵⁰ LOMMEL 1971, S. 19.

⁵¹ INSLER 1975, S. 25.

⁵² WEST 2010, S. 39.

⁵³ Vgl. INSLER 1975, vgl. S. 25, Fußnote 5 und S. 114–115. Dieser Deutungsvariante folgt auch WEST 2010, vgl. S. 38.

⁵⁴ Dieser Sichtweise folgt auch KELLENS & PIRAT 1988, S. 36. NYBERG vertritt ebenfalls die Ansicht, dass *šiiāoaθna* ausschließlich auf rituelle Handlungen sowie magische Vorkehrungen Bezug nimmt, vgl. (NYBERG 1938), S. 163.

nected with *šīiaoθana* ('actions') in the *Abuna Vairīia* (Y 27.13) and other passages of the *Old Avesta* (Y 34.10, 14): the *ratu* of the actions is the "right articulation of actions in the ritual."⁵⁵

Ergänzend ist hier noch SKJÆRVØS Erläuterung zu *ratu* anzuführen:

„The priest is supposed to be OInd. *rtv-ij*, 'sacrificing according the *rtús*', where *rtú* is often thought to refer to the correct time for the ritual. The corresponding Av. *ratu*, however, refers to the divine prototypes of all things in this world, including times and places, [...].“⁵⁶

Bevor auf den Unterschied von *Ratu* im Gebrauchskontext des Rigveda und im Aveste eingegangen wird, soll zunächst angemerkt werden, dass *Ratu* eng an das indoiranische Gedankenkonstrukt **rta* gekoppelt ist, das unter anderem mit Ordnung übersetzt wird.⁵⁷ Als Ordnung verstanden wird mit **rta* nicht nur auf die Ordnung der Opferrituale verwiesen,⁵⁸ sondern auch auf *prä-moralische* Handlungen,⁵⁹ die für den Erhalt der Gesellschaftsordnung unerlässlich sind. Dieser Umstand indiziert, dass *ratu* bereits in seiner ursprünglichsten Verwendung mit prä-moralischen Handlungen korrespondiert und nicht *a priori* auf rituelle Handlungen zu restringieren ist.

Im altavestischen Denken erfuhr der Bedeutungsinhalt von *ratu* eine semantische Umdeutung als geistige Prototypen der Objekte der materiellen Welt. Vor dem Hintergrund dieses semantischen Wandels muss die Verknüpfung zwischen *Ratu* und *šīiaoθana* neu und angepasst auf das altavestische Weltbild bestimmt werden. In diesem Kontext ist eine verstärkt ethische Konnotation von *šīiaoθana* nicht *a priori* von der Hand zu weisen, sodass mit *šīiaoθana* allgemeine Handlungen mit eingeschlossen sein können, die ihrerseits mit dem Gedankenkonzept *ratu* kohärent sind.⁶⁰

⁵⁵ Vgl. CANTERA 2015, S. 318.

⁵⁶ Vgl. SKJÆRVØ 2015, S. 419.

⁵⁷ Vgl. SKJÆRVØ 2008, S. 15. Siehe hierfür auch Unterkapitel 3.2.

⁵⁸ Diese Ansicht vertritt CANTERA: „The order of the sacrifice produces and reproduces the order of the universe. The basic elements of the ordered sacrifice and cosmos are the *ratu*, the right combinations of ritual actions at the proper time. The original meaning of this word is 'articulation'. The result of articulating is *aša/rtā* 'what is articulated rightly, that is, Order'. [...] The right performance of the ritual actions produces *aša*, that is, the Order of the sacrifice and the right Order of the universe. The ritual, the right articulation of the different ritual elements (thought, word, and action), produces Order and life (*Skjærvo* 2003a).“ (CANTERA 2015), S. 318.

⁵⁹ Bereits zu indoiranischen Zeiten war mit *rtā* eine prä-moralische Konzeption verbunden, die auf Vertragsloyalität basierte, s.u. Unterkapitel 3.2–3. Es ist bemerkenswert, dass auch CANTERA den Zusammenhang zwischen *ratu* und der sozialen Ordnung notiert hat: „The *ratu* as the articulations of Order are the basic items of a series of homologies between ritual, cosmology, and social order [...]“ (CANTERA 2015), S. 318. CANTERA würdigt jedoch der Frage nach dem konkreten Zusammenhang zwischen *ratu* und der sozialen Ordnung keine weitere Aufmerksamkeit in seinen Betrachtungen. Zweifelsfrei würde man die Funktion und Bedeutung des Opferrituales überbewerten, wenn man diese als alleinige Säule der gesellschaftlichen Ordnung auffassen wollen würde.

⁶⁰ Konkret wären damit Handlungen gemeint, die einem primordialen Prototyp folgen. Hierbei sind neben rituellen Handlungen auch ethische Handlungen zu erwägen.

CANTERAS Hinweis, dass *ratu* und *šiiaoθana* in enger Relation zueinander stehen, impliziert damit noch nicht zwangsläufig eine ausschließlich ritualistische Auslegung von *šiiaoθana*. Vielmehr entsteht die ritualistische Nuancierung von *šiiaoθana* dadurch, dass CANTERA die Anwendung des ritualistischen Deutungsmodells auf *ratu* verlagert und hierüber auf indirekte Weise – das heißt über den inhaltlichen Zusammenhang zwischen *ratu* und *šiiaoθana* – auch *šiiaoθana* dem ritualistischen Deutungsmodell unterwirft. Damit verschiebt CANTERA aber nur die Projektion der ritualistischen Vorannahmen von *šiiaoθana* auf *ratu* und bleibt damit einer *petitio principii* verhaftet.

HUMBACHS Postulat, dass die *Gāθās* als Ausdruck einer Kuh- oder Hirtenreligion zu verstehen sind, ist wohl durch dessen Deutung von Yasna 29 verursacht. Hierbei übersetzt HUMBACH Y. 29.1 wie folgt:

„Euch klagt die Stimme der Kuh: „Für wen habt ihr mich gestaltet, wer hat mich gebildet? Gebunden halten mich Mordrausch und Vergewaltigung, Fesselung, Übermut und Robeit. Ich habe keinen anderen Hirten als euch. So erscheint mir mit guter Hirtentätigkeit.“⁶¹

Er fügt seiner Übersetzung folgende Interpretation bei:

„Die Kuh befindet sich im Banne schlechter Opferherren. Diese liefern sie den rituellen Praktiken der trughaften Priester aus, welche sie, vom Haoma berauscht, beim Opfer binden und schlachten. Den Aburas klagt sie ihre Not, fragt, wer ihr Schöpfer sei, und fragt nach dem Sinne ihrer Existenz, nach dem Menschen, dem sie in gegenseitigem Dienst verbunden sein kann. In der Suche nach ihm bittet sie die Aburas, sich darum zu bemühen, daß das Hirtenamt richtig ausgeübt werde.“⁶²

Im Gegensatz zu HUMBACH, übersetzen LOMMEL⁶³, INSLER⁶⁴, SKJÆRVØ⁶⁵ und WEST⁶⁶ den in Y. 29.1. verwendeten Term *gəuš uruān* korrekterweise mit *Seele der Kuh* anstatt mit *Kuh*.⁶⁷ Die Klage der Kuh muss demnach in einem vergeistigten Sinn verstanden werden: *„As a cow does not have the faculty of speech, Zoroaster does not put words in her mouth but in her mind; it is her soul that articulates them.“⁶⁸* Interessant ist in diesem Zusammenhang die von SCHLERATH vorgebrachte Kritik hinsichtlich HUMBACHS

⁶¹ HUMBACH 1959, S. 80.

⁶² HUMBACH 1959, ebd.

⁶³ Vgl. LOMMEL 1971, S. 27.

⁶⁴ Vgl. INSLER 1975, S. 29.

⁶⁵ Vgl. SKJÆRVØ 2011, S. 26. SKJÆRVØ übersetzt die besagte Stelle mit »breath-soul«.

⁶⁶ Vgl. WEST 2010, S. 45.

⁶⁷ Vgl. MALANDRA 1983, S. 18; SKJÆRVØ 2011, S. 20.

⁶⁸ WEST 2010, S. 44.

Übersetzung von *gēuš uruuā* sowie anderen bedeutungsvollen Begriffen. Demnach habe HUMBACH seine Übersetzungen bewusst so ausgewählt, damit die *Gāθās* jede Vergeistigung und Bezüge zur Eschatologie verlieren:

„Jede Durchgeistigung, jede Beziehung auf Eschatologisches sucht er [HUMBACH] zu eliminieren. Darum ist gleichsam prophylaktisch gēuš urvan- nicht wörtlich „die Seele der Kuh“, sondern einfach „die Kuh“ oder „die Stimme der Kuh“, mō urvā 44,8 nicht „meine Seele“, sondern „ich“, darum wird yāh- „Entscheidung“ gar nicht ernstlich erwogen, darum ist šyaoθana- „Opferwerk“ [...].“⁶⁹

Insgesamt ist es wohl HUMBACHS Übersetzung von Yasna 29.1 geschuldet, dass dieser zu der Ansicht gelangte bzw. seine subjektive Interpretation bekräftigt sah, die *Gāθās* seien eine Kuh- bzw. Hirtenreligion.

In seiner weiteren Untersuchung von Yasna 29 deutet HUMBACH, dass Ahura Mazda zusammen mit den anderen sakralen Wesen, den Ahuras, nach einem Menschen suchen, der den wahren Sinn hinter der Existenz der Kuh erkennt und sie dementsprechend vor den trughaften Opferritualen bewahrt. Weiter heißt es, dass dieser ausgezeichnete Mensch die wahrhaftige Hirtentätigkeit ausführen und die daraus gewonnen Gaben – Milch, Butter und Käse – den Menschen überbringen soll. Schließlich wird von dem Ahura – Gutes Denken (*Vohu Manah*) – Zaraθuštra als ein Individuum mit den erhofften Qualitäten erkannt. Zaraθuštra soll die trughafte Opferreligion bekämpfen, die den falschen Gottheiten, das heißt den *Daēnuas*, das Rind opfern und stattdessen die Menschen dazu bewegen, die Ahuras und Ahura Mazda durch Milchopfer zu ehren.⁷⁰

Hier präsentiert HUMBACH also jene Hirtenreligion, die er in den Yasna 29 dargelegt sieht. Auffallend ist dabei, dass HUMBACH bei seiner Ausdeutung von Yasna 29 selbst dann seiner Prämisse einer *gāθischen* Opfer- und Hirtenreligion treu bleibt, wenn seine eigenen Übersetzungen von Yasna 29 die Erwähnung eines solchen Milchopfers an die Ahuras und Ahura Mazda vermissen lassen. Dies indiziert, wie stark die subjektiven Vorannahmen HUMBACHS in seine Exegese der *Gāθās* hineinfließt. Beispielsweise wird in seiner Übersetzung von Yasna 29.11⁷¹ an keiner Stelle erwähnt, dass den Ahuras und Ahura Mazda Milchopfer dargebracht werden sollen und dennoch

⁶⁹ SCHLERATH 1962, S. 351.

⁷⁰ Vgl. HUMBACH 1959, die Bemerkungen zu Yasna 29.3–11, S. 81–83.

⁷¹ HUMBACH 1959, S. 83: „*Wo sind die Wahrhaftigkeit, der gute Gedanke und die Herrschermacht? Erkennet doch ihr mich zusammen mit dem Menschen in Umsicht für die große Gabe als den Euren an, o Kundiger! O Lebensherr, nun herab zu uns auf Grund der durch uns vollzogenen Beschenkung von euresgleichen!*“ HUMBACH spricht in seiner Übersetzung zwar von den vollzogenen Beschenkungen und Gaben durch die Menschen, doch leuchtet mir nicht ein, weshalb es sich bei diesen Gaben notwendigerweise um Milchopfer handeln soll.

deutet er Yasna 29.11 wie folgt: „[...] *Abura Mazda und die Aburas zum Opfer einzuladen, um sie zu verehren und durch Darbringung von Milcherzeugnissen zu laben.*“⁷² Darüber hinaus wird HUMBACHS Behauptung, dass Ahura Mazda oder den Ahuras Milchopfer gebracht werden sollen, weder von LOMMEL⁷³, INSLER⁷⁴ noch von WEST⁷⁵ geteilt. Insgesamt scheint es sich so zu verhalten, dass HUMBACH bei seiner Übersetzung und Deutung der *Gāθās* genau das herausgezogen hat, was er zuvor durch seine subjektiven Grundannahmen hineinprojiziert hat.

Zudem fällt auf, dass HUMBACH die *Gāθās* an vielen Stellen wortwörtlich interpretiert und dabei nicht in Erwägung zieht, dass es sich bei den *Gāθās* in erster Linie um eine Dichtung handelt und daher Figuren wie die Kuh, Milch, Käse oder Butter eine metaphorische Dimension haben könnten. Diesbezüglich notiert NARTEN:

„Auch alte Termini des rituellen Milch- und Schmelzbutter-Opfergusses wie ōza- ‚Labspendungen‘ und āzūiti- ‚Opferguss‘ können ihrerseits wieder, wie die Identifikation von Mensch und Opfergabe in dem zweifellos als Nominalsatz zu bestimmenden Pāda a von Y. 49,5 zeigt, als Metapher für die aus der menschlichen Verehrung entspringenden Stärkung Abura Mazdas verwendet werden [...].“⁷⁶

Zwar handelt es sich tatsächlich bei der ältesten Dichtung der Altindier und Altiraner um eine an die himmlischen Wesen gerichtete Gastmahldichtung, durch die himmlische Wesen bewirtet und gestärkt werden⁷⁷, doch weist THIEME gleichzeitig auf den besonders enigmatischen Charakter der *Gāθās* hin:

*„Bei allen Abweichungen in Einzelheiten der Interpretation sind wir uns wohl alle darüber einig, daß die *Gāθās* sich zusammensetzen aus absichtlich rätselhaft gehaltenen Formulierungen, die gedeutet werden müssen. Die eigentliche Schwierigkeit der Wortauffassung liegt nicht darin, daß uns die BEDEUTUNGEN der von Zarathustra verwendeten Termini unbekannt sind, obgleich das auch vorkommt. Sie liegt vielmehr darin, daß sie mit schwerem SINNGehalt beladen sind. Neben und hinter einer unbefangenen moralischen und rationalen Auffassung öffnen sich Perspektiven spekulativen Tiefsinns, der zur Auslotung lockt.“⁷⁸*

⁷² HUMBACH 1959, ebd.

⁷³ Vgl. LOMMEL 1971, S. 29ff.

⁷⁴ Vgl. INSLER 1975, S. 134–146.

⁷⁵ Vgl. WEST 2010, S. 44–49.

⁷⁶ Vgl. NARTEN 1982, S.47–48.

⁷⁷ Vgl. THIEME 1957, S. 84; OBERLIES 2012, S. 83–86.

⁷⁸ THIEME 1957, S. 93.

Gerechtfertigterweise warnt INSLER daher vor wortwörtlichen Interpretationsweisen, die zur Annahme absurder Gedankeninhalte führen können:

„Yet, can the Wise Lord have truly intended to relieve her suffering by offering to her butter and milk, if these terms are to be interpreted literally? What possible good could these have served to free her from the oppression of deceit? None, in any realistic view of the situation. Rather, [...], the terms butter and milk require the metaphoric interpretation [...].“⁷⁹

Entsprechend trivialisierend ist das Bild, das HUMBACH von den Gedankeninhalten der *Gāθās* zeichnet, denn seiner Auffassung nach erschöpfen sich Zaratuštras Bemühungen und Gedankengänge darin, dass die Kühe nicht den Daēuuas geopfert, sondern gemolken werden, sodass die daraus gewonnen Milchprodukte dem Ahura Mazdā bzw. den Ahuras dargebracht werden. Für HUMBACH beschränkt sich somit auch das gute Denken, Reden und Handeln auf das Melken der Kuh und das Opfern der daraus gewonnen Milchprodukte.⁸⁰ Dass die HUMBACH'SCHE Interpretation der *Gāθās* als ritualistische Hirtenreligion auch für sich betrachtet inhaltlich problematisch ist, soll im Nachfolgenden demonstriert werden.

Wenn HUMBACHS Lesart von Yasna 29 mit dessen Deutung von Yasna 31.7 zusammen genommen wird, ergibt sich ein Widerspruch. Zunächst HUMBACHS Übersetzung von Y. 31.7:

„Der Uralte, der durch ihn auf sie sinnt, die die freien Räume mit Lichtern durchdringt, der ist durch seinen Geist ihr, der Wahrhaftigkeit, Schöpfer. Mit dem man den besten Gedanken festhält, durch das Streben wächst du, o Kundiger, o Lebensherr, der du bis jetzt noch derselbe bist.“⁸¹

Es folgt seine inhaltliche Erläuterung von Y. 31.7:

„Das Wunderbare am Wesen Ahura Mazdas ist, daß er die Wahrhaftigkeit erdacht und geschaffen hat, also schon in uralter Zeit vollkommen war, dennoch aber immer weiterwächst und sich trotzdem stets gleichbleibt.“⁸²

Wenn nun Ahura Mazdā schon seit Urzeiten vollkommen war, dann stellt sich unmittelbar die Frage, wozu dieser dann die Milchopfer der Menschen benötigt. Der Widerspruch ergibt sich also

⁷⁹ Vgl. INSLER 1975, S. 143.

⁸⁰ Vgl. HUMBACH 1959, die Bemerkung zu Yasna 34.2 auf S. 105. Hier spricht HUMBACH u. a. davon, dass durch das gute Denken, Reden und Handeln Ahura Mazdā die Milchprodukte übermittelt werden und sich dadurch seine Lebenskraft und Unsterblichkeit erneuert. Nicht nur, dass es äußerst kontraintuitiv ist, gute Gedanken und gute Worte in einer Korrelation mit dem Opfern der gewonnenen Milchprodukte zu setzen, es bleibt nebulös, wie sich hierdurch Ahura Mazdās Unsterblichkeit regenerieren soll.

⁸¹ HUMBACH 1959, S. 90.

⁸² HUMBACH 1959, S. 89.

aus der postulierten Vollkommenheit Ahura Mazdās und dessen Abhängigkeit vom Opferdienst der Menschen. Vor allem bleibt es klärungsbedürftig, wie das Opfern von Milchprodukten Ahura Mazdās Macht konkret stabilisieren hilft. Der abstrakteren Problematik: wie es nämlich zugeht, dass Ahura Mazdā einerseits weiter wächst und gleichzeitig mit sich selbst identisch bleibt, wird von HUMBACH keine Aufmerksamkeit geschenkt.⁸³ Möglicherweise lässt sich das Ausbleiben einer Erläuterung solcher inhaltlicher Paradoxien auf HUMBACHS vorgefertigte Meinung über die *Gāθās* zurückführen, hierzu SCHLERATH:

„Man hat ganz deutlich den Eindruck, daß sich Verf. für diese Fragen nicht besonders interessiere, oder wenigstens, daß er seine Entscheidungen zu rasch und unbedacht trifft. Das entspricht ganz der geringen Meinung, die Humbach von Zarathustra und den Gathas hat.“⁸⁴

Auf inhaltliche Probleme stößt die ritualistische Lesart HUMBACHS auch bei der Auswertung des *gāθischen* Dualismus in Yasna 30.3. Denn die von HUMBACH als Selbstverständlichkeit angesehene Prämisse einer zaraθuŕtrischen Opferreligion überträgt sich auch auf den Antagonismus der beiden Bestrebungen. HUMBACH übersetzt Yasna 30.3 folgendermaßen:

„Dies sind die beiden grundlegenden Bestrebungen, die Zwillinge, die als beiderlei Träume bekanntgeworden sind, als beiderlei Gedanken und beiderlei Worte, als beiderlei Werke, das bessere und das schlechte; und zwischen diesen beiden scheiden recht die Gutesgebenden, nicht die Schlechtesgebenden.“⁸⁵

Diese kritische und bedeutungsvolle Stelle der *Gāθās*⁸⁶ interpretiert HUMBACH weiter:

„Alle Äußerungen der Menschen, Träume, Gedanken, Worte und Werke, geben auf die zwei grundlegenden einander entgegengesetzten Bestrebungen zurück, die gute, die sich am klarsten im ahurischen, und die böse, die sich am klarsten im daevischen Opfer, äußert. Der Entscheidung zwischen diesen beiden Formen des Opfers kann sich niemand

⁸³ Dabei ist dieser Widerspruch von Zarathustra so offen und provokativ angeführt, dass man sich unweigerlich die Frage stellen muss, was er hier gemeint hat. Eine trivialisierende Deutung, nach der Zarathustra diesen so offensichtlichen Widerspruch nicht bemerkt habe, sodass dieser Stelle keine besondere Bedeutung zukommt, ist kaum überzeugend. Mehr zu dieser Problematik in Unterkapitel 7.2.3.

⁸⁴ SCHLERATH 1962, S. 349.

⁸⁵ HUMBACH 1959, S. 84.

⁸⁶ Yasna 30.3 ist eine fundamentale Stelle für das Verständnis des *gāθischen* Dualismus. Hier divergieren die verschiedenen Übersetzungen und Interpretationen der *Gāθā*-Forscher besonders stark, sodass hier eine genaue Analyse notwendig sein wird, vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.4.

*entziehen, weder die Opfer auf Erden noch auch die überirdischen Wesen, die Ahuras und die Daēuuas, denen jene ihre Opfer darbringen.*⁸⁷

Zunächst fällt hierbei auf, dass HUMBACHS Übersetzung das Postulat gegensätzlicher Opfertraditionen vermissen lässt⁸⁸ und dennoch beschränkt sie den in Yasna 30.3 präsentierten Dualismus auf die Opposition zweier Opferreligionen: jene Opfer, die den Ahuras dargebracht werden, und die Opfer, die den Daēuuas gelten. Wie bereits an anderen Stellen gezeigt wurde, zeigt sich auch an diesem Beispiel, wie HUMBACHS Dogma einer zaraθuštrischen Opferreligion an Textstellen herangetragen wird, die eine solche Annahme keineswegs stützen. HUMBACHS Verständnis der gāōischen Antithese wird in seiner Interpretation von Yasna 30.4⁸⁹ verdeutlicht:

*„Die genannten beiden Bestrebungen liegen miteinander im Kampfe um die Seele eines jeden einzelnen Menschen und suchen sie an sich zu ziehen. Von der Entscheidung des Menschen selbst hängt letztlich das Ergebnis dieses Kampfes ab, das seinen irdischen Lebensweg und die Art seines Lebens im Jenseits entscheidend beeinflusst.“*⁹⁰

Vor dem Hintergrund der HUMBACH'SCHEN These, dass die antagonistischen Bestrebungen sich auf die beiden entgegengesetzten Opfertraditionen beschränken lassen, erscheint es äußerst kontraintuitiv, davon zu sprechen, dass die Seelen der Menschen von den beiden Bestrebungen heimgesucht werden. Denn wie hat man sich vorzustellen, dass ein Mensch von der Art der bösen Opferhandlung verführt wird? Es bleibt ungeklärt, worin die Verführungskraft des bösen Opfers bestehen soll, welches Weltbild die falschen Opferrituale ideologisch fundieren und welchen Vorteil bzw. Intention die Ritualpriester durch die Performanz dieser Opferpraktiken verfolgen.

Ein allgemeines Problem des ritualistischen Deutungsmodells hängt mit der Frage zusammen, was die Gutartigkeit des ahurischen und die Bösigkeit des daēuuischen Opfers ausmacht. Die Differenzierung zwischen einem guten und einem bösen Opfer setzt notwendigerweise eine Vorstellung von Gut und Böse voraus, der die Kategorisierung der Opferpraktiken in Gut und Böse vorausgeht. Das ideologische Hintergrundgefüge, das die Kategorien von Gut und Böse festlegt, ist

⁸⁷ HUMBACH 1959, S. 84–85.

⁸⁸ Auch in allen anderen mir bekannten Übersetzungen von Yasna 30.3 fehlt der Bezug zu Opferpraktiken. Vergleiche zum Beispiel: LOMMEL 1971, S. 41; INSLER 1975, S. 33; BARTHOLOMAE 1905, S. 13–14; SKJÆRVØ 2008, S. 28; WEST 2010, S. 51.

⁸⁹ HUMBACHS Übersetzung von Yasna 30.4: „Und wenn diese beiden Bestrebungen feindlich aufeinander stoßen, dann schafft man sich die Grundlage seines Lebens, Lebensfülle und Mangel an ihr, und die Art, wie das Leben zuletzt sein wird. Gar schlecht wird das der Trughaften sein, aber dem Wahrhaften wird der beste Gedanke zuteil werden.“ (HUMBACH 1959), S. 85.

⁹⁰ HUMBACH 1959, S. 85.

in der in den *Gāθās* hinterlegten Weltanschauung zu suchen, in die insbesondere die von HUMBACH angenommenen rituellen Handlungen eingebettet sein müssen.⁹¹

Vor allem aber stellt die richtige Wahl der Menschen zwischen den beiden gegensätzlichen Bestrebungen ein geistiges Vermögen dar, das den rituellen Handlungen kausal vorausgeht und damit den rituellen Horizont übersteigt. Diese Fakultät wird von dem rituellen Deutungsmodell in seiner Bedeutung verkannt und nicht genauer determiniert. Auch lassen sich die Ursachen für die Fehlbarkeit dieser Wahl nicht durch das ritualistische Deutungsmodell erfassen, da diese Betrachtungsweise erst dort ansetzt, wo die falsche Wahl bereits getroffen wurde.⁹²

Die Restriktion des *gāθischen* Dualismus auf gegensätzliche Opfertraditionen ist nicht überzeugend, da – selbst in Anbetracht der archaischen Lebenszeiten *Zaraθuštras* – davon ausgegangen werden muss, dass die Modalitäten, in denen sich gute und böse Handlungen artikulieren, den Rahmen von Opferpraktiken übersteigen. Man denke hierbei beispielsweise an die soziale Interaktion der Menschen untereinander, bei der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bezüglich verrichteter Arbeit, Besitz oder Macht im Vordergrund stehen.⁹³

HUMBACHS rigorose Beschränkung der *Gāθās* auf eine Opferreligion vermittelt das Bild, dass *Zaraθuštra* sich mit seinen Hymnen mehr um das Wohlergehen der Kuh gesorgt hat als das der Menschen, denn nur aus der Perspektive der Kuh lässt sich der *zaraθuštrische* Dualismus auf

⁹¹ Weitverbreitet bei den Vertretern des ritualistischen Deutungsmodells (d.h. KELLENS, MOLÉ, SKJÆRVØ, CANTERA) ist die Vorstellung, dass das altavestische Opferitual mit dem kosmischen Kampf zwischen Ordnung und Chaos bzw. Leben und Tod verknüpft ist und entsprechend den Zweck verfolgt, in diesem Kreislauf die Seite des Lebens und der Ordnung zu fördern. Die Schwierigkeiten dieser Betrachtungsart werden im Verlauf der weiteren Diskussion dieses Kapitels am Beispiel SKJÆRVØ und CANTERA herausgearbeitet werden.

⁹² Dies wird scheinbar auch von SKJÆRVØ zugestanden, wenn er notiert: „*The domain of the Evil Spirit was ruled by the principle of Deception (druj), by which one may be confused as to the true nature of the world and fail to make the right choices about whom to ally oneself with: the forces of good or those of evil.*“ (SKJÆRVØ 2008), S. 15.

⁹³ Dass dem so ist, zeigt insbesondere eine Betrachtung der indoiranischen Tradition, die den *Gāθās* des *Zaraθuštra* zeitlich vorausgeht. Bereits in dieser Tradition offenbart sich eine umfassendere Weltanschauung, die den *gāθischen* Dualismus präfiguriert. Dabei ist der *zaraθuštrische* Dualismus – zwischen Wahrheit und Lüge – keimhaft in dem indoiranischen Konzept der kosmischen Ordnung/Wahrheit (*rtá*) vorgezeichnet. Das Verhältnis zwischen den menschlichen Handlungen und der kosmischen Ordnung beschränkt sich dabei nicht nur auf rituelle Handlungen, sondern auch auf die Einhaltung von Verträgen, die eine eminente Rolle für die indoiranische Gesellschaftsordnung gespielt haben. Die moralische Valenz der Vertragsloyalität birgt eine »ethische« Tendenz in sich. In diesem Kontext ist auch auf die unhintergehbare und allwissende Eigenschaft Ahura Mazdas zu verweisen, der durch diese Eigenschaften in der Lage ist, alle Handlungen der Menschen im Visier zu haben, vgl. hierzu Y. 45.4: „*Nicht zu betrügen ist der Herr, der alles wahrnimmt.*“ (LOMMEL 1971), S. 125. Diese Qualität Ahura Mazdas hat sein rigvedisches Analogon in der unhintergehbaren Eigenschaft Varuṇas bzw. Mitras. Diese Wesenheiten zeichnen sich durch die Observation von vertraglichen Vereinbarungen und sozialen Interaktionen der Menschen aus. Kennzeichnend ist dabei, dass die Vertragsloyalität belohnt und die Vertragsbrecher entsprechend bestraft werden. Siehe hierzu Unterkapitel 3.2–3. In dieser Tradition darf man auch Ahura Mazdas Unhintergebarkeit stellen, der damit nicht nur (mutmaßliche) rituelle Handlungen begutachtet, sondern die Handlungen der Menschen im Allgemeinen.

fürsorgliche Hirtendienste einerseits und böse Rinderopfer andererseits reduzieren.⁹⁴ Dabei ist es offensichtlich, dass jede Weltanschauung und das damit verbundene Ritual Aspekte der menschlichen Existenz zum Thema und Beweggrund hat und auch nur in diesem Kontext zu verstehen ist. Daher ist kaum vorstellbar, dass Zaratrustra mit seinen *Gāθās* die Aspiration hatte, die existenziellen Probleme seiner Zeit durch die richtige Ausübung eines materiell fundierten Opferritus zu beheben. Konsequenterweise ist damit auch HUMBACHS ritualistische Deutung des zaratrustrischen Grundprinzips des guten Denkens, Redens und Handelns insuffizient:⁹⁵ „Die frommen Gedanken, Worte und Werke des Menschen beim Opfer sind der Ausdruck einer frommen Haltung im täglichen Leben.“⁹⁶

Im Gegensatz zu dieser arbiträren und nicht weiter am Text zu belegenden These votiert die Mehrheit der *Gāθā*-Forscher für eine fundamental disparate, nämlich ethische Auffassung des in Yasna 30.3 propagierten Dualismus,⁹⁷ was – in Anbetracht der dargelegten Schwierigkeiten einer rein ritualistischen Lesart – eine plausiblere Alternative darstellt. Interessant ist in diesem Zusammenhang INSLERS Kritik an einer streng ritualistischen Exegese der *Gāθās*: „I have tried to emphasize in these introductions the moral and ethical character of Zarathustra’s teachings, which, to my mind, has been seriously neglected in the recent misplaced fascination with the ritualistic background of these exalted lyrics.“⁹⁸

⁹⁴ Dieser Fehlschluss ist wohl eine Folge von HUMBACHS wortwörtliche Deutungsweise von Yasna 29.

⁹⁵ Gegen eine ritualistische Deutung des guten Denkens, Redens und Handelns votiert auch MOULTON, vgl. (MOULTON 1913), S. 142–143. CANTERA schließt sich HUMBACHS ritualistische Deutung des guten Denkens, Redens und Handelns an und rechtfertigt diese Sichtweise, in dem er auf die enge Verbindung zwischen dem guten Denken, Reden und Handeln und Ratu referiert. Vgl. (CANTERA 2015), S. 318. Aber auch hier kann nur wiederholt werden, dass Ratu durchaus mit allgemeinen, gesellschaftlichen Handlungen, das heißt konkret mit der Vertragsloyalität korrespondieren kann (siehe Unterkapitel 3.2–3), sodass mit dieser Wandlung eine u. a. ethische Semantik des guten Denkens, Redens und Handelns in Erwägung zu ziehen ist. Es ist wichtig hervorzuheben, dass es keine genaue Vorstellung davon gibt, wie sich das gute Denken, Reden und Handeln dem ritualistischen Deutungsmodell gemäß konkret artikulieren. Damit bleibt eine radikal ritualistische Deutung des guten Denkens, Redens und Handelns unvollständig. Gemäßigter urteilt SKJÆRVØ, der eine umfassendere Interpretation des guten Denkens, Redens und Handelns in Betracht zieht: „Whether there are also references to human society in general, is much more difficult to determine. There are, however, numerous references to “mortals” and “mortal men (and women),” represented as being in the service of the forces of good or evil. Among the more revealing passages is 2.46.11, which tells how bad poet-sacrificers use mortals as their coursers in the race for victory. It is therefore likely that the notion seen in the much later Zoroastrian books that humans participate in the cosmic struggle by performing in the world the same actions that the gods perform in heaven and the priest in the ritual. Hence we are allowed to apply the Old Avestan concepts—for instance, the two triads good/bad thoughts/words/actions—in a much wider context, even if this context only rarely appears explicitly in the poems.“ (SKJÆRVØ 2008), The Sacrifice (Yasna), S. 61.

⁹⁶ HUMBACH 1959, S. 73.

⁹⁷ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 149–151; GERSHEVITCH 1964, *passim*; INSLER 1975, S. 159; BOYCE 1996, S. 193; KREYENBROEK 1997, S. 44–47; LOMMEL 1930, S. 17–30; WEST 2010, S. 50; SCHWARTZ 2015, S. 51–52; SCHAEFER 1940, S. 111–112; BARTHOLOMAE 1918, S. 13–18; ALTHEIM 1952, S. 194–198; RUDOLPH 1961, S. 305; MOULTON 1913, S. 132–137; MALANDRA 1983, S. 19–22; NYBERG 1938, S. 102–103; ZAEHNER 1961, S. 41–45; DUCHESNE–GUILLEMIN 1961, S. 51; ROSE 2011, S. 17–18; PANAINO erklärt, dass der Dualismus der *Gāθās* neben einem rituellen auch einen ethischen Aspekt aufweist, vgl. (PANAINO 2004), S. 36–47.

⁹⁸ INSLER 1975, S. 22. Neben HUMBACH argumentiert besonders JEAN KELLENS gegen eine ethische Deutung der *Gāθās*. Hinsichtlich der Frage nach der Botschaft der *Gāθās* bemerkt KELLENS: „But what is this message? An ethic? I cite here the rather eloquent Y 53.8: “Let the greatest torment lead them by the bond of death, and let it be soon!“ (KELLENS 2015), S. 49. Selbstverständlich lässt sich dieser zitierte Ausschnitt von Y. 53.8 nicht als ernsthaftes Gegenargument für eine ethische Interpretation der *Gāθās* betrachten. Unabhängig davon, dass eine aus dem Gesamtkontext herausoperierte und isoliert betrachtete

Schließlich ist auch HUMBACHS Vorstellung wenig überzeugend, dass die Belohnung und Bestrafung der Seele nach dem Tod hinsichtlich ihrer Wahl zwischen den beiden Opferwerken vollzogen wird.⁹⁹ Vielmehr herrscht in der gegenwärtigen Forschung Konsens darüber, dass die Seele nach dem Tod im Hinblick auf ihre allgemeinen guten und bösen Taten im ethisch-moralischen Sinne beurteilt wird.¹⁰⁰

Interessanterweise behauptet HUMBACH in seiner Bemerkung zu Yasna 30.3, dass sogar die Ahuras und Daēuuas Opfer ausführen. Zu dieser Ansicht dürfte HUMBACH durch Yasna 30.6 ermutigt worden seien,¹⁰¹ wo ausgesagt wird, dass die Daēuuas selbst vom Trug verführt worden sind und entsprechend falsch zwischen den beiden Weisen des Opfern gewählt haben. Für HUMBACH sind damit wohl auf indirekte Weise bereits die Ahuras zu guten Opferriten verpflichtet,¹⁰² da diese die Antipoden zu den Daēuuas darstellen. Es stellt sich dann jedoch die Frage, wem und was opfern die Daēuuas und die Ahuras jeweils? Und zu welchem Zweck opfern

Textstelle nicht ausreicht, um eine ethische Betrachtung der *Gāθās* kategorisch auszuschließen, bleibt durch dieses Vorgehen auch verschwiegen, dass sich diese drakonischen Maßnahmen gegen die Truggenossen richten, die aus *Zaraθuštras* Sicht das Dasein ruinieren. Der Aufforderung zu Gewalttaten liegt also bereits ein ethisches Motiv zugrunde – nämlich der Schutz der friedlich lebenden Gemeinde vor den Truggenossen. Vergleiche hierzu Y. 53.8: „*By reason of these things, let those of evil effects become trickable and risible. Let them all scream out. But in alliance with those who have good mastery over the men-killing, men-violating (deceitful persons), let a man create tranquillity for the peacefully dwelling settlements. Let that affliction, most mighty with death's bondage, come to these (deceitful), and let it come quickly.*“ übersetzt nach (INSLER 1975), S. 113. Ähnlich heißt in SKJÆRVØS Übersetzung von Y. 53.8, dass durch diese Handlungen Frieden bezweckt wird: „*And let this one(?) give peace by these actions of ours to the settled towns!*“, vgl. (SKJÆRVØ 2008), S. 52. Des Weiteren scheint KELLENS Argument gegen die Annahme, dass *Zaraθuštra* blutige Tieropfer verbannt habe, nicht überzeugend. Diesbezüglich merkt KELLENS an: „*The condemnation of blood sacrifice? We now know that it was a regular feature of Mazdaean ritual (Boyce 1970a).*“, (KELLENS 2015), S. 49. Es ist nicht gerechtfertigt, Tieropfer, die in der späteren zoroastrischen Tradition belegt sind, auf die *Gāθās* zurückzuprojizieren, da keine *gāθischen* Belegstellen vorliegen.

⁹⁹ Vgl. HUMBACH 1959, Yasna 49.10, S. 145 und Anmerkung 10. In Humbachs Deutung heißt es, dass es den Seelen der Opferherren und Ritualpriester bestimmt ist, nach dem Tod in das Reich Ahura Mazda – das Haus der Gesänge – einzugehen. Diese Sichtweise ist mit dem ritualistischen Deutungsmodell verwoben, denn wenn die Beurteilung der Seele nach dem Tod alle Menschen bzw. Berufsgruppen einbezieht, würde man eine ethische Beurteilung suggerieren, was dem ritualistischen Deutungsmodell zuwiderläuft. Dass die Trughaften sich aber hypothetischerweise ausschließlich durch schlechte Opferpraktiken auszeichnen und hierdurch ihre Seelen verderben, steht im Widerspruch zu Humbachs Übersetzung von Yasna 31.18: „*Niemand, der dem Trughaften angehört, soll euren Zaubersprüchen und Unterweisungen lauschen können, denn er will ja Haus, Dorf, Gau und Land in Not und Tod bringen. Deshalb zerfetzt die Trughaften mit eurer Waffe.*“ (HUMBACH 1959), vgl. S. 92. Diese destruktiven Handlungen der Trughaften mögen mit spezifischen Zaubersprüchen oder Unterweisungen verwoben sein, dennoch werden hier v.a. die Zerstörungen weltlicher Handlungen angeprangert. Die Ausführung dieser Taten beschränkt sich sicherlich nicht nur auf die Priesterklasse, die das ideologische Fundament zu diesen Handlungen liefern mögen, sondern auch auf die zerstörerischen Kriegsbanden. Vor diesem Hintergrund ist es nur plausibel anzunehmen, dass auch diejenigen Menschen, die sich an diesen Zerstörungen auf weltlicher Ebene beteiligen, von der Sühne betroffen sind, die außerhalb der Priesterklasse stehen. Hierauf macht auch SKJÆRVØ aufmerksam, vgl. (SKJÆRVØ 2008), Introduction to Zoroastrianism, S. 61.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu auch MARTIN SCHWARTZ Zusammenfassung derjenigen *gāθischen* Inhalte über die in der Iranistik weitgehend Konsens besteht, (SCHWARTZ 2015), S. 51.

¹⁰¹ HUMBACH übersetzt Yasna 30.6 wie folgt: „*Zwischen diesen beiden scheiden vor allem die Daevas nicht richtig, weil sie Betörung überkommt, wenn sie mit sich zu Rate geben, sodaß sie sich den schlechtesten Gedanken erwählen, deshalb rennen sie beim Mordrausch zusammen, mit dem die Menschen die Welt verseuchen.*“ HUMBACH 1959, S. 85.

¹⁰² Denn eine direkte Belegstelle für dieses ahurische Opfer ist in den *Gāθās*, insbesondere in HUMBACHS Übersetzungen selbst, nicht zu belegen.

sie? Das schlechte Opfer wurde von HUMBACH zuvor eben dadurch charakterisiert, dass es sich hierbei um Rinderopfer für die Daēuuas handelt, doch wenn nun wiederum die Daēuuas selbst zu bösen Opfern verführt werden, bleibt zu klären, wem diese Opfer gelten sollen. Damit verbunden ist außerdem die Frage, wodurch sich das Böse auszeichnet, denn wenn die Daēuuas selbst böse Opfer ausführen, dann kann sich das Böse nicht mehr in den Daēuuas selbst erschöpfen, sondern muss deren Einflussbereich übersteigen. Es steht dann noch zur Disputation, worin die Rolle und Funktion des Trugs für sich betrachtet begründet liegt, denn wenn der Trug sogar die Daēuuas befallen kann, scheint der Trug eine von den Daēuuas emanzipierte Rolle zu spielen. Interessant ist auch die falsche Wahl der Daēuuas als Folge einer sie überkommenden Betörung: wenn die Daēuuas zwischen den beiden Opfern falsch gewählt haben, so stellt – wie bereits dargelegt – eben diese Fähigkeit zur richtigen oder falschen Wahl ein kognitives Moment dar, das den rituellen Aspekt transzendiert. Insgesamt gibt uns HUMBACH bezüglich der angeführten Fragen und Problemstellungen keine befriedigende Erklärung, sodass auch die Behauptung, dass die Ahuras und Daēuuas selbst Opfer austragen, unbegründet bleibt und eine Kaskade neuer Probleme mit sich führt.¹⁰³

HUMBACHS Schlussfolgerung, dass es sich bei den *Gāθās* lediglich um Gebetshymnen handelt – da diese keine dogmatisch fixierte Lehre enthalten – scheint der Ansicht des Autors nach eine voreilige und nicht zwingende Konklusion zu sein, insbesondere wenn man sich folgende Bemerkung HUMBACHS vergegenwärtigt:

„Aber es blieben noch viele zentralere Dinge offen. Zarathustra spricht in den Gathas nicht einmal aus, wie er das Verhältnis zwischen Ahura Mazda und den übrigen, mit seinen sittlichen Qualitäten identischen Ahuras im Einzelnen gedacht sehen will.[...] Wir wissen aber gewöhnlich nicht, was mit ihnen jeweils genau gemeint ist.“¹⁰⁴

Indem HUMBACH konzidiert, dass es sich bei den Ahuras um sittliche Qualitäten handelt, deutet er bereits implizit darauf hin, dass eine streng ritualistische Lesart der *Gāθās* unzureichend für deren Verständnis ist.¹⁰⁵ Denn die Frage nach dem Wesen dieser sittlichen Qualitäten stellt prinzipiell einen blinden Fleck des ritualistischen Deutungsmodells dar, das in den *Gāθās* nur einen Ritualtext sehen möchte. HUMBACHS Annahme, dass Zarathustra das Verhältnis zwischen den sittlichen Qualitäten

¹⁰³ Schon PANAINO hat darauf hingewiesen, dass die Überbetonung des Rituals im Zusammenhang mit den *Gāθās* dazu geführt hat, dass die Gründe für den Ausschluss der Daēuuas und für deren schlechte Wahl verdeckt werden, vgl. (PANAINO 2004), S. 81–82.

¹⁰⁴ HUMBACH 1959, S. 72.

¹⁰⁵ In der nachfolgenden Diskussion wird dieser Kritikpunkt nochmals an weiteren Vertretern des ritualistischen Deutungsmodells analysiert werden.

und Ahura Mazdā vermeintlich unbestimmt lässt, scheint mir symptomatisch für die strenge Restriktion der *Gāθās* auf einen materiellen Opferritualismus zu sein. Denn es gilt zu überdenken, ob nicht das irrtümliche Vorurteil, dass die *Gāθās* ausschließlich als Ritualtexte verstanden werden müssen, ein besseres Verständnis der Ahuras verhindert und den geistigen Horizont der *Gāθās* dezisiv limitiert. Besonders voreilig scheint HUMBACHS Schlussfolgerung zu sein, dass die Absenz jeglicher Dogmatik innerhalb der *Gāθās* gleichbedeutend damit sein soll, dass diese keine Lehre enthalten; vielmehr ist in Erwägung zu ziehen, ob das Ausbleiben einer Dogmatik nicht bereits die Quintessenz der Reflexionen Zaratrustras zum Ausdruck bringt.¹⁰⁶

Dass die *Gāθās* keine Verspredigten sind, impliziert keineswegs, dass diese keine Lehre beinhalten bzw. Rückschlüsse auf das weltanschauliche Hintergrundgefüge erlauben. Dementsprechend stimmt THIEME mit HUMBACH zwar darin überein, dass die *Gāθās* keine Verspredigten sind,¹⁰⁷ weist jedoch gleichzeitig darauf hin, dass die *Gāθās* Träger spekulativer Gedankengänge, Erkenntnisse und Wahrheiten sind:

*„Es sind spekulative Gedanken und Gedichte, bei denen es vor allem darauf ankommt, daß sie Wahrheiten aufdecken: die Wahrheit vom uranfänglichen Gegensatz des heilwirkenden und des bösen Geistes, der Wahrheit und der Lüge; die Wahrheit von Zarathustras Vision und seiner persönlichen Erfahrungen im Umgang mit Anhängern der Lüge; die Wahrheit von der Schöpfung, der Bestimmung des Rindes und den Absichten des Ahura Mazdā, der personifizierten Weisheit. Es sind Bekenntnisse und esoterische Erkenntnisse.“*¹⁰⁸

Insgesamt ist die von HUMBACH konstruierte und Zaratrustra zugesprochene Opfer- und Hirtenreligion – entsprechend seiner subjektiven Prämissen verzerrt – simplifizierend, inkonsistent und nicht in der Lage ein kohärentes Gesamtbild der zaratrustrischen Gedankeninhalte zu rekonstruieren. Abschließend sollen noch weitere dem ritualistischen Grundsatz angehörige Deutungsweisen der *Gāθās* betrachtet werden.

CANTERA betont, dass die neue Exegese der altavestischen Texte durch HUMBACH, KELLENS, SCHWARTZ und SKJÆRVØ folgendes Gesamtbild für das Avesta postulieren:

¹⁰⁶ Mehr dazu in Unterkapitel 7.2.4.

¹⁰⁷ Vgl. THIEME 1957, S. 93.

¹⁰⁸ THIEME 1957, S. 95.

„*The Avesta (especially the Old Avesta) reflects the same kind of morality as the Vedic texts, which derives from the belief that ritual preserves the order of the universe by enacting the original cosmogonic sacrifice through which the cosmos was shaped at the beginning.*“¹⁰⁹

Die Parallelisierung der altavestischen und vedischen Moralvorstellungen ist nicht frei von Komplikationen.¹¹⁰ Bereits die in dem Zitat suggerierte Annahme einer monoton bleibenden Moralität im Avesta ist diskussionswürdig. Ungeachtet dieser umstrittenen Grundannahme braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, wie insbesondere die *Gāṇās* über Grundideen verfügen, die in den vedischen Texten abwesend sind: die Antithese zweier Bestrebungen bzw. Mentalitäten,¹¹¹ das Konzept des *spənta mainiīu*,¹¹² die Idee einer individuellen Eschatologie,¹¹³ das Ewigkeitskonzept¹¹⁴ oder die Distinktion zwischen einer geistigen und materiellen Seinsweise,¹¹⁵ um hier nur einige dieser Ideen anzuführen. Bemerkenswert ist außerdem, dass das Konzept des Vohu Manah (Gutes Denken) – das nach Ahura Mazda und Aša das wichtigste *gāṇische* Gedankenkonzept darstellt¹¹⁶ – kein Analogon in den Veden hat¹¹⁷ und damit eine iranische Konzeption darstellt.¹¹⁸ Bei der höchsten Wesenheit der altavestischen Tradition, Ahura Mazda, handelt es sich ebenfalls aller Wahrscheinlichkeit nach um eine genuin iranische Entwicklung.¹¹⁹ Diese altavestischen

¹⁰⁹ CANTERA 2015, S. 317.

¹¹⁰ MOLÉ scheint diese Denkrichtung vorweggenommen zu haben, wenn er argumentiert: „*Der einzige Unterschied besteht doch darin, daß der Inder den Sieg der Devas über die Asuras preist, die Gāthās aber den Sieg des Ahura Mazda über die Daēvas erwarten; die Ziele, die die Gläubigen verfolgen, sind diesselben: Erlösung aus der Finsternis, langes Leben, Unsterblichkeit. Um dieses Ziel zu erreichen, wendet man sich hier und dort nicht an dieselbe Göttergruppe. Man bekämpft den jeweiligen Gegenspieler, aber das besagt weder, daß man einen neuen Kult anpreist, noch daß man eine noch nicht offenbarte Botschaft bringt.*“ (MOLÉ 1961), S. 329. Neben anderen Argumenten, die gegen solch eine Analogisierung der vedischen und altiranischen Weltanschauung sprechen, kann hier noch angefügt werden, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen der Verehrung der Devas bzw. Daēvas und den Asuras bzw. Ahuras darin besteht, dass im Gegensatz zu den Devas/ Daēvas die Asuras/Ahuras um das fundamentale Konzept der kosmischen Ordnung (*ṛta/aša*) zentriert sind, was eine strukturelle Gleichsetzung der beiden Geistestraktionen verbietet.

¹¹¹ Vgl. hierzu auch ROSE 2011, S. 16.

¹¹² Vgl. BOYCE 1996, S. 212.

¹¹³ Siehe hierzu auch KREYENBROEK: „*After death the men and women who choose righteousness will be rewarded by a blissful existence, while those who choose evil will dwell in the realms of darkness (Y. 31.20; see also Chapter 1 above). Unlike the ancient Indo-Iranian religion, Zoroastrianism thus teaches that the individual soul will be rewarded or punished for its words, thoughts and deeds in an afterlife.*“ (KREYENBROEK 1997), S. 45.

¹¹⁴ Siehe hierfür Unterkapitel 7.2.1.

¹¹⁵ Siehe hierzu LOMMEL: „*Die grundsätzlichen Verschiedenheiten sind zunächst zu betonen. Erstens daß es, wie ja sattsam bekannt, in altindischer Weltanschauung nicht ein Reich des Geistes gibt.*“ (LOMMEL 1930), S. 258.

¹¹⁶ Vergleiche hierzu SKJÆRVØ: „*The large number of words derived from the verb man- “think, remember,” etc., and other terms denoting some kind of mental activity is one of the most striking features of the Old Avestan poems. The term (vohu) manah “(good) thought” is one of the most frequent in all the Gāthās (in third place after Ahura Mazda and asha, according to Kellens-Pirart) and is clearly at the Center of the poet’s world, being, as we shall see, the guiding principle of words and actions and, therefore, that of the poet-sacrificer, for which he is rewarded.*“ (SKJÆRVØ 2008), Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 12.

¹¹⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 277.

¹¹⁸ Vgl. BOYCE 1996, S. 212

¹¹⁹ Vgl. HUTTER 2019, S. 50.

Innovationen sind kaum mit der Grundprämisse vereinbar, nach der die altavestischen Texte und die Veden im Wesentlichen das gleiche Weltbild miteinander teilen.¹²⁰ CANTERA erklärt weiter:

„The function of the Yasna sacrifice (and also of the Vedic one) is to promote life within the alternating cycles of life–death by restoring the original order of the world as established by god through his original Yasna (Molé 1963; Skjærvø 2007b: 62). The sacrifice grants that the life-giving cycles (day, summer) follow the death cycles (night, winter), as well as that the full moon comes after the new moon.“⁴²¹

Demnach verfolgen das Yasna-Opfer¹²² und das vedische Opferritual¹²³ das gleiche Ziel, in dem dualistischen Kampf von Leben und Tod die Seite des Lebens zu fördern und die ursprüngliche, ideale Ordnung herzustellen. Dieses Deutungsmodell geht auf die ritualistisch-strukturalistische Perspektive des Iranisten MARJAN MOLÉ (1963) zurück, der die *Gāṅās* interpretiert „as representing the ritual reenactment of the history of the world from creation to the Renovation as an archetypal act.“⁴²⁴ Die Dichotomie von Leben und Tod steht in enger Verbindung mit dem Gegensatz von *aša* und *druj* bzw. *ṛtá* und *druv* im rigvedischen Kontext.¹²⁵ Die inhaltliche Bestimmung dieses Begriffspaars stellt einen Hauptstreitpunkt in der Forschung dar:¹²⁶

„Zoroastrians regard the Gathas as offering a powerful new ethical message in the form of the sustenance of asha against the forces of chaos and deceit. Some see this upholding of asha as taking place with the established context of a ritual performance that prefigured the structure and purpose of the later Yasna, the daily liturgy. Others maintain that the Gathas refer only to the mental devotion and support of the auditors.“⁴²⁷

¹²⁰ Die Gleichsetzung zwischen der altavestischen und vedischen Moralität sowie des Weltbildes basiert wohl vornehmlich auf den philologischen Gemeinsamkeiten beider Traditionen. Aus etymologischen Schnittpunkten der (alt)avestischen und vedischen Sprache haben Vertreter des ritualistischen Deutungsmodells scheinbar enthusiastisch die weitreichende Schlussfolgerung gezogen, dass den altavestischen und vedischen Texten das gleiche Weltbild und die gleiche Moralität zugrunde liegt. Diese Konklusion würde jedoch die nicht zu haltende Annahme zur Konsequenz haben, dass das altavestische Weltbild keine Selbstständigkeit und Eigendynamik erkennen lässt, was besonders am Beispiel der *gāṅās* Gedankenkonzepte zu widerlegen ist.

¹²¹ CANTERA 2015, S. 317.

¹²² SKJÆRVØ möchte das Yasna-Opfer als Garant für den Erhalt der Unsterblichkeit der Götter verstehen: „*The all-important immortality of the gods is conferred upon them and maintained by the sacrifice [...]*“ (SKJÆRVØ 2008), 15. *The Sacrifice*, S. 58. Diese Darlegung widerspricht jedoch der avestischen Ewigkeitskonzeption, nach der die sakralen Wesen im geistigen und zeitlich transzendenten Bereich weilen und damit grundsätzlich unsterblich sind, vgl. hierzu (REZANIA 2010), S. 55–59 und S. 81–84.

¹²³ Es geht nicht hervor, auf welches vedische Opfer konkret Bezug genommen wird.

¹²⁴ SKJÆRVØ 2019, S. 12.

¹²⁵ Siehe hierzu auch Unterkapitel 3.2.

¹²⁶ Vgl. hierzu auch SKJÆRVØ 2019, S. 2.

¹²⁷ ROSE 2011, S. 14.

Während die Antithese zwischen *aša* und *druj* im Avesta omnipräsent ist, ist es markant, dass die Opposition zwischen *ṛtá* und *druv* innerhalb der Veden - wie Cantera selbst bemerkt -¹²⁸ eine sehr beschränkte Rolle spielt.¹²⁹ Damit steht das Postulat, dass das rituelle Hintergrundgefüge der Veden mit dem kosmischen Gegensatz zwischen Leben und Tod zusammenhängt im Kontrast zu der schwachen Präsenz der hiermit verbundenen Termini - d. h. *ṛtá* und *druv*- im Rigveda.¹³⁰ Zudem hebt LOMMEL in Anlehnung an den Indologen OLDENBERG hervor, dass im Gegensatz zum Rigveda die Dichotomie der *Gāṇās* zwischen *aša* und *druj* eine verstärkt menschlich-moralische Fortbildung erfahren hat.¹³¹

„aber auch wenn wir den Worten ṛtá- und dru- nur einen verhältnismäßig primitiven Gehalt von ethischem Wert zuerkennen, so bleibt doch klar, daß ihnen etwas davon schon für die urarische Zeit zukommt. Wieweit die an diese Wörter geknüpften ethischen Begriffe im iranischen Volksbewußtsein fortgebildet und gehoben worden sein mögen, läßt sich nicht beurteilen; für Zarathustra jedenfalls sind sie eine Keimzelle seines ethischen Dualismus [...]. Die Vertiefung, die diese Begriffe dabei erfahren haben, prägt sich darin aus, daß der menschlich-moralische Gehalt über den rituell-kultischen sehr überwiegt, und den kosmisch-physischen Inhalt verdrängt hat [...].“⁴³²

Selbst wenn man für die vedische Tradition ein Weltbild annehmen wollen würde, das den steten Kampf zwischen Leben und Tod zum Topos hat,¹³³ wäre das Fehlen einer kosmischen Eschatologie innerhalb der vedischen Tradition als Erlösungsmoment vom negativen Aspekt des Daseins unbegreiflich. Denn ein kosmischer Dualismus zwischen Leben und Tod bleibt ohne den Optimismus einer endgültigen Überwindung des negativen Aspekts des Seins sinnlos.¹³⁴ Die

¹²⁸ Vgl. CANTERA 2015, S. 317

¹²⁹ Vgl. PANAINO 2004, S. 86–87; KÖNIG 2018, S. 122. KÖNIG bemerkt darüber hinaus, dass im Gegensatz zu den altavestischen Vorstellungen, das rigvedische *druv* als weibliches (dämonisches) Wesen gedacht wird, vgl. ebenda, S. 122–123.

¹³⁰ Hieran wird außerdem deutlich, dass CANTERAS Behauptung *druj* bzw. *druv* seien ergiebig im rituellen Sinne zu erklären (vgl. (CANTERA 2015), S. 317.) hinfällig ist. Denn seine Argumentation basiert auf der Annahme, dass das Yasna-Ritual und das vedische Ritual mit dem Zyklus von Leben und Tod zusammenhängen, was angesichts der geringen Signifikanz von *druv* innerhalb der vedischen Tradition fragwürdig erscheint. Vor allem kann hier einer ritualistischen Explikation von *druj* bzw. *druv* durch den Tatbestand entgegengehalten werden, dass beide Begriffe im Zusammenhang mit Vertragsbruch (*mītra.druj* bzw. *mitra.druv*) Verwendung finden, vgl. (THIEME 1957), S.25. Siehe hierzu auch unten Kapitel 3.3. und 5. Hieran wird deutlich, dass *druv* bzw. *druj* durchaus eine gesellschaftlich-moralische Dimension beinhalten.

¹³¹ Diese Sichtweise wird auch von PANAINO vertreten, vgl. PANAINO 2004, S. 107.

¹³² LOMMEL 1930, S. 268.

¹³³ Es zeigt sich jedoch, dass ein kosmischer Kampf zwischen Leben und Tod bzw. Ordnung und Chaos, der sich in dem Zyklus zwischen Licht und Finsternis, Sommer und Winter etc. vergegenständlicht, den altavestischen Texten, insbesondere den *Gāṇās* fern liegt, vgl. Unterkapitel 7.2.3 und 7.2.4.

¹³⁴ Auf die gleiche Problematik stößt auch SKJÆRVØ der von einem Gegensatz zwischen Ordnung und Chaos spricht. Vor dem Hintergrund der angenommenen gedanklichen Nähe zwischen der altavestischen und vedischen Sichtweise,

teleologische Vorstellung einer endzeitlichen Transformation des Seins lässt sich nur für die jungavestische Tradition sicher belegen,¹³⁵ der rigvedischen Weltanschauung ist ein solches Konzept hingegen fremd.¹³⁶

Die Ansicht, dass die altiranische und die rigvedische Betrachtungsweise dahingehend übereinkommen, dass in beiden Systemen der Kosmos als Kampfplatz der Mächte der Ordnung und des Chaos vorgestellt wurden, wird von SKJÆRVØ geteilt.¹³⁷ Analog zu den vedischen Texten sind SKJÆRVØ zufolge auch die altavestischen Hymnen als Ritualtexte zu verstehen, die dazu gedacht sind, die Welt in Perioden des Chaos zu regenerieren und zu stabilisieren.¹³⁸ Hierbei präzisiert SKJÆRVØ seine Vorstellung von Ordnung (dies ist seine durchgängige Übersetzung für Aša), indem er darauf verweist, dass es sich dabei um die Ordnung der Natur und Menschheit einerseits und die Ordnung des Rituals andererseits handelt. Außerdem manifestiere sich die Ordnung im Tageslicht und in der Sonne.¹³⁹ Weiter bemerkt SKJÆRVØ:

„The Old Iranians viewed the natural processes of time – the change between day and night and summer and winter – as the result of a cosmic battle, fought between Abura Mazdâ and the Lie with the assistance of their divine and human followers. The battle was renewed every night and every winter, and its purpose was to reestablish the first state of the cosmos, that is, the way it was when Abura Mazdâ first ordered it.“¹⁴⁰

Genauer erläutert SKJÆRVØ:

bleibt selbstverständlich auch die Frage offen, weshalb sich trotz der vermeintlich dualistischen Anlage der vedischen Denkweise im indischen Denken nie ein dualistisches Gefüge herausgebildet hat, wie es im Iran der Fall war.

¹³⁵ MALANDRA: „A final element of Zarathushtra's religion was eschatology. It is difficult to judge on the basis of the Gathas just how far he had developed his ideas on the subject, yet it appears that he had already formulated at least the germinal concept of "last things."“ (MALANDRA 1983), S. 22. In diesem Zusammenhang ist auch auf die von DUCHESNE-GUILLEMINs vorgebrachte und an MOLÉ gerichtete Kritik zu verweisen, nach der MOLÉ für seine Ritualtheorie der *Gāθās* von der Vorstellung einer kosmischen Eschatologie Gebrauch macht, obwohl in den *Gāθās* keine eindeutigen Hinweise bestehen, die die Existenz dieser Konzeption erhärten würden, vgl. (DUCHESNE-GUILLEMIN 1961), S. 314. Hierbei kann ergänzend angefügt werden, dass in der zoroastrischen Geistestradiation das Konzept einer universalen Eschatologie an die Vorstellung eines kosmischen Dualismus gebunden ist, der sich für die *Gāθās* nicht belegen lässt, vgl. Unterkapitel 7.2.4.

¹³⁶ Dass die Rigveda das Konzept einer universalen Eschatologie nicht gekannt haben, zeigt sich insbesondere daran, dass sich für die rigvedische Tradition weder die Existenz einer Zeitabstraktion, noch einer Zeitkonzeption nachzuweisen ist, vgl. (REZANIA 2010), S. 33–35. Denn ohne einen Zeitbegriff ist die Idee einer universalen Eschatologie nicht zu konzipieren.

¹³⁷ In Bezug auf den Rigveda bemerkt SKJÆRVØ: „The principle of the ordered cosmos is again Order, characterized by light and life, but which is regularly replaced by darkness and chaos, [...] The sacrifices offered to the deities, serve to aid the gods in re-establishing Order after periods of chaos.“ (SKJÆRVØ 2008), Kapitel 4. Origins of Iranian Religion, S. 12. Zu dem altiranischen Gegenstück heißt es: „The religious thought of the ancient Iranians is based on the opposition between order and chaos, god and bad, truth and falsehood, as manifested in the thought, speech, and activity of gods and men.“ ebenda. Vergleiche zu dieser Thematik auch (SKJÆRVØ 2011), S. 9–11.

¹³⁸ Vgl. SKJÆRVØ 2011, S. 57–59.

¹³⁹ Vgl. SKJÆRVØ 2008, Kapitel 5. Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 13; SKJÆRVØ 2011, S. 10.

¹⁴⁰ SKJÆRVØ 2008, Kapitel 5. Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 21.

„The primordial chaos regularly (at night, in winter) re-enters Ahura Mazdā’s ordered cosmos, however, and the ordering process has to be repeated. It is the duty of humans to assist Ahura Mazdā in this process, especially the “poet-sacrificers,” who compose the hymns and perform the rituals. Thus, the texts present us with a world view organized about the eternal battle between the forces of order (championing light, life, fertility), represented by the high god Ahura Mazdā, “the all-knowing ruler,” and his fellow deities, and the forces of chaos (producing darkness, death, and barrenness), represented by the cosmic Deception, or Lie (see below), and its various agents. Ahura Mazdā’s companions include the six “Life-giving Immortals” and great gods, such as Mithra, the sun god, and others (see below). The forces of evil comprise, notably, Angra Manyu, the Evil Spirit, the bad, old, gods (*daēwas*), and Wrath (*aēshma*), which probably embodies the dark night sky itself.”⁴⁴¹

Zur Intrusion des Bösen in den geordneten Kosmos erklärt SKJÆRVØ weiter: „How could evil have gotten into the Ordered cosmos of Ahura Mazdā? By a wrong ritual, a ritual inviting the wrong gods, informed by the bad manyu, based on the wrong choice.”⁴⁴² Genauer heißt es, dass die Lüge erstmals in das Dasein trat, als jemand die Ordnung des Ahura Mazdā nicht als die wahrhafte anerkannte: „The origin of the Lie is not stated explicitly, but it must have come into “existence” the first time somebody thought or uttered the proposition that Ahura Mazdā’s Order is not the true Order.”⁴⁴³ SKJÆRVØ zufolge steht hinter diesem Ereignis die Lüge, die den betroffenen Ritualpriester verführt und zu einer falschen Interpretation der Welt hin manipulierte, sodass die falsche Wahl zwischen Gut und Böse durch diese Verblendung veranlasst wurde. Gleiches habe sich bei der Wahl der Daēuvas zugetragen, die ebenfalls von der Lüge befallen wurden und anschließend von den trughaften Ritualpriestern Zuspruch bekommen.⁴⁴⁴ Es sei daher die Aufgabe des Ritualpriesters, durch die Ausführung des primordialen Opfers Ahura Mazdās den von den Mächten des Chaos affizierten Kosmos zu revitalisieren: „The ritual reproduces Ahura Mazdā’s primeval sacrifice, by which he established the Ordered cosmos, and its purpose is the revitalization of this cosmos, now constantly under attack by the forces of darkness and destruction.”⁴⁴⁵

Insgesamt lassen sich SKJÆRVØS Deutungen folgendermaßen reformulieren: Vor der Schöpfung der Welt haben Ahura Mazdā und das primordiale Chaos koexistiert. Die Lüge hat die Daēuvas und nach der Schöpfung der Welt auch die Ritualpriester befallen und zur falschen Wahl verführt. Nachdem die Lüge die Ritualpriester befallen hatte, fingen diese an, negative Opferdienste durchzuführen und dadurch das Chaos im Kosmos zu reaktivieren.⁴⁴⁶ Hernach war die Welt

⁴⁴¹ SKJÆRVØ 2008, Kapitel 5. Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 14.

⁴⁴² Ebenda, Kapitel 15. The Sacrifice (Yasna), S. 58.

⁴⁴³ Ebenda, Kapitel 5. Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 15.

⁴⁴⁴ Ebenda, Kapitel 5. Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 15.

⁴⁴⁵ Ebenda, Kapitel 15. The Sacrifice (Yasna), S. 58.

⁴⁴⁶ Vgl. hierzu auch SKJÆRVØ 2011, S. 10–11.

Schauplatz eines kosmischen Kampfes zwischen den Mächten der Ordnung und des Chaos, der als ein Antagonismus zwischen der Lüge und Ahura Mazdā verstanden wurde. Die Folge dieser Opposition ist der periodische Wechsel von Tag und Nacht sowie Sommer und Winter. In dem Dualismus zwischen Ordnung und Chaos sind die guten Ritualpriester dazu verpflichtet, sich für die lichterhafte Seite der Ordnung zu positionieren und das primordiale Opfers Ahura Mazdās stets zu emulieren.

Diese Deutungsweise führt einige Frage- und Problemstellungen mit sich, die im nachfolgenden diskutiert werden sollen:

- 1) Zunächst ist festzustellen, dass SKJÆRVØ einerseits die Ansichten vertritt, dass der Kampf zwischen Ordnung und Chaos ewig andauert, gleichzeitig davon spricht, dass die guten Opferrituale das Ziel verfolgen, die ursprüngliche Ordnung Ahura Mazdās in der Welt zu restaurieren,¹⁴⁷ was eine universale Eschatologie suggerieren würde. Die Ewigkeit des Antagonismus zwischen Ordnung und Chaos lässt sich mit der Vorstellung einer kosmischen Eschatologie nicht vereinbaren, sodass zwischen den beiden Varianten entschieden werden muss. Eine kosmische Eschatologie als Hintergrundgefüge der rigvedischen bzw. altavestischen Opferrituale bleibt unbewiesen, da diese Konzeption erst für die jungavestische Tradition sicher zu belegen ist. Die alternative Annahme eines ewigen und nicht zu überwindenden Dualismus zwischen Chaos und Ordnung ist für die altavestische Tradition kaum überzeugend. Denn in solch einem Weltbild würden die positiv ausgerichteten Opferrituale ihrer Sinnhaftigkeit beraubt werden, da das Chaos grundsätzlich nicht ultimativ überwunden werden kann. Konsequenterweise ist damit Ahura Mazdās Einfluss in der Welt prinzipiell und unabänderlich eingeschränkt. Der einzige Trost in diesem pessimistischen Weltbild wäre die jenseitige Belohnung für die Ritualpriester durch Ahura Mazdā, sofern diese sich aktiv im Kampf gegen die destruktiven Mächte und die Lüge zur Geltung gebracht haben. Fragwürdig bleibt jedoch, weshalb Ahura Mazdā die Ritualpriester für ihren Einsatz entlohnen sollte, wenn er trotz der Opferrituale keinen ultimativen Sieg über das Chaos und die Lüge erzielen kann.

¹⁴⁷ Siehe hierzu SKJÆRVØ: „*Endowed with this command he joins, through his perfect ritual, Ahura Mazdā in the fight against the forces of evil and darkness, strengthening Ahura Mazdā and his cosmos sufficiently to bring back its pristine condition. Once this has happened, he asks for his reward: for himself good livelihood and absence of illness and untimely death, as well as his professional fee and, for his patron and his community, peace and fertility.*“ (SKJÆRVØ 2008), Kapitel 15. The Sacrifice (Yasna), S. 59.

- 2) SKJÆRVØS Annahme, dass die Altiraner den Winter und die Nacht kausal durch die Invasion der destruktiven Kräfte in den Kosmos verursacht gesehen haben sollen, konfligiert mit seiner Beobachtung, dass die ursprüngliche Ordnung Ahura Mazda die Trennung der Tages-¹⁴⁸ sowie Jahreszeiten¹⁴⁹ umfasst. Denn dies impliziert, dass der Winter und die Nacht bereits integrale Bestandteile der primordialen Ordnung Ahura Mazda sind.¹⁵⁰
- 3) SKJÆRVØS Postulat, nach dem das altiranische Weltbild von einem metaphysischen Dualismus zwischen Ahura Mazda und dem primordialen Chaos gekennzeichnet war,¹⁵¹ lässt sich für die *Gāθās* nicht nachweisen.¹⁵² Vielmehr wird in den *Gāθās* die Idee vermittelt, dass Ahura Mazda alleine in dem sakralen Seinsbereich weilt, in dem es keinen Raum für die Lüge/das primordiale Chaos gibt.¹⁵³ Die Vorstellung von einem primordialen Dualismus ist vor allem in der mittelpersischen Literatur hinterlegt, darf jedoch nicht ohne weiteres für die *Gāθās* in Anspruch genommen werden.
- 4) Die Hypothese, dass Ahura Mazda die primordiale Ordnung durch eine Opferhandlung geschaffen haben soll, lässt sich durch keine konkreten Belegstellen innerhalb der *Gāθās* validieren. Vielmehr heißt es dort (Y. 31.7) unzweideutig, dass Ahura Mazda die primordiale Ordnung durch sein Xratu (Verstand/Geisteskraft/Intelligenz) hervorgebracht hat,¹⁵⁴ wobei hier Referenzen zu einem durchgeführten Ritual ausbleiben. Folgerichtig verlieren damit die

¹⁴⁸ Vgl. hierzu auch SKJÆRVØ 2011, S. 35.

¹⁴⁹ SKJÆRVØ: „Thus, the divisions of the year, which recur ever anew, all have their unchanging Models in the world of thought, and Ahura Mazda (or other gods) fashioned a prototypical man, cow/bull, year, and so on, to be the blueprints, as it were, for men, animals and the divisions of time in the world of living beings.“ (SKJÆRVØ 2011), S. 15; vgl. auch (REZANIA 2010), S. 103). Dieser Umstand verdeutlicht, dass noch in jungavestischen Vorstellungen der Wechsel der Jahreszeiten als natürlich und ganzheitlicher Prozess verstanden wurde.

¹⁵⁰ Hierzu auch SKJÆRVØ: „The models are presented in a relatively fixed list containing the five divisions of the day, beginning with the period preceding dawn, and associated elements, altogether thirty-three. There follow the models of the months (new moon, full moon, the moon of the 23rd day) and the seasons (spring, mid-summer, harvest, fall, mid-winter, New Year); and the years.“ (SKJÆRVØ 2011), S. 35.

¹⁵¹ Vgl. hierzu auch SKJÆRVØ 2011, S. 10–11.

¹⁵² SKJÆRVØ meint einen Hinweis für die Existenz des primordialen Chaos in Y. 31.7 festmachen zu können, wo es heißen soll: „that Ahura Mazda caused the spaces to be suffused by light“ (SKJÆRVØ 2011), S. 10. Hier gilt es zu bemerken, dass Ahura Mazda und das Aša oft nur metaphorisch mit dem Licht oder der Sonne in Verbindung gebracht werden. Auch in der Übersetzung SKJÆRVØS kann das Ausfüllen des Raumes durch das Licht im metaphorischen Sinne gedeutet werden, zumal die Schöpfung der primordialen Ordnung in der intelligiblen Welt geschieht (vgl. Unterkapitel 7.2.3, was bekräftigt, dass hier die Räume nur einen symbolischen Charakter haben. Andere Übersetzungen dieser Textstelle lassen kaum Interpretationsspielraum für die Existenz eines primordialen Chaos, siehe bspw. folgende Übersetzungen: LOMMEL: „Der als der erste Vater es erdacht hat, die Stätten der Seligkeit mit Lichtern zu erfüllen“ (LOMMEL 1971), S. 51; INSLER: „He who first thought thus, “They are to be joined with happiness throughout their days“ (INSLER 1975), S. 39; in KÖNIGS Übersetzung wird von dem mit den Lichtern vermischten Wohl-Sein gesprochen, vgl. (KÖNIG 2018), S. 84. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, dass die Stätten der Seligkeit oder das Wohl-Sein auch ohne die Ausfüllung des Lichts/der Lichter nicht überzeugend als das primordiale Chaos gedeutet werden können.

¹⁵³ Vgl. Unterkapitel 7.2.4.

¹⁵⁴ Siehe SKJÆRVØS Übersetzung zu Y. 31.7: „it was by his guiding thought [Xratu] that he, the Web-master, thought Order, by which he upholds best thought.“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 29; Siehe auch Y. 31.7 übersetzt nach (KÖNIG 2018), S. 86. Siehe auch Unterkapitel 7.2.3.

angenommenen Opferrituale ihren angenommenen Sinn, die ja von SKJÆRVØ als Replizierung der ursprünglichen Opferhandlung Ahura Mazdās interpretiert worden sind.

- 5) SKJÆRVØ zufolge wurde der Einbruch des Chaos in den Kosmos durch die Verführungskraft der Lüge vorbereitet, indem sie die Ritualpriester zu der schlechten Wahl und den daraus resultierenden Opferpraktiken verleitet hat. Vor diesem Hintergrund ist die Ausführung des richtigen Opferdienstes nur als eine Behandlung des Symptoms zu bewerten, da für die Ursache, nämlich das Verführtwerden durch die Lüge, keine Gegenmaßnahmen ergriffen werden. Es ist kaum überzeugend, dass die Altiraner einerseits das Grundproblem in der täuschenden Wirkung der Lüge verankert haben sollen, gleichzeitig aber lediglich bestrebt waren, die negative Wirkung der falschen Opferpraktiken durch den richtigen Opferdienst zu kompensieren. Dieser Rekonstruktion zufolge würden die Ritualpriester die negativen Folgen der schlechten Opferrituale bekämpfen, sehr wohl wissend, dass es sich hier um vergebliche Anstrengungen handelt, da die Lüge stets neue Anhänger des Chaos ausgebildet.
- 6) Die grundlegendste Problematik in SKJÆRVØS Rekonstruktionen ist die Annahme, dass die Altiraner und Altinder die periodischen Zyklen innerhalb der Natur als ein Produkt antagonistischer Grundkräfte – jene Mächte der Ordnung, respektive des Chaos – verstanden haben sollen. Denn bereits im Rigveda wird deutlich, dass die zyklische Alternation von Tag und Nacht, der saisonalen Perioden und das Wechselspiel der Gegensätze im Allgemeinen die Wesensstruktur der Ordnung (*ṛtá*) ausmachen.¹⁵⁵ Affirmiert wird dieses Verständnis auch in den *Gāṛḡās* (Y. 44.5), wo in Form einer rhetorischen Frage zum Ausdruck gebracht wird, dass Ahura Mazdā Licht und Finsternis als Naturphänomene geschaffen hat:¹⁵⁶ „*I am asking you this: tell me straight, O Ahura! Which artisan first put in their places both lights and darknesses? [...]*“¹⁵⁷

Von dem letzten Kritikpunkt ist insbesondere auch CANTERAS Versuch betroffen, die Opposition zwischen Ordnung/Wahrheit (*ašā*) und Chaos/Lüge (*druj*) ritualistisch zu deuten. Denn diese Betrachtungsart stützt sich ebenfalls auf die Hypothese, dass der Wechsel von Tag und Nacht bzw.

¹⁵⁵ Vergleiche hierzu Unterkapitel 3.3. Mitra und Varuṇa; siehe auch Kapitel 5. Noch im jungavestischen Corpus wird die Alternation zwischen den Tageszeiten, Monatsphasen und den Jahreszeiten zelebriert. Insbesondere wird der dort präsentierte zoroastrische Kalender als Abbild der Ordnung innerhalb der sakralen Sphäre verstanden, was der Zeit eine sakrale Legitimität verleiht. Dabei wird jeder Zeitraum und jede zeitliche Einheit sowie zeitliche Sukzession einem sakralen Wesen zugeordnet, bzw. als deren Abbild verstanden, vgl. (REZANIA 2010), S. 103). Dieser Umstand verdeutlicht, dass noch in jungavestischen Vorstellungen der Wechsel der Jahreszeiten als natürlich und ganzheitlicher Prozess verstanden wurde.

¹⁵⁶ Vgl. ROSE 2011, S. 16–17; NYBERG 1938, S. 107; REZANIA 2010, S. 127.

¹⁵⁷ SKJÆRVØ 2008, *Ushtawaiti Gatha*, S. 41. Darüber hinaus kommt SKJÆRVØ bei seiner Rekonstruktion von Yasna 44 (S. 37–38) selbst zu dem Ergebnis, dass Ahura Mazdā Tag und Nacht geschaffen hat.

Sommer und Winter ein Produkt antagonistischer Kräfte ist, bei dem durch die richtige Ausführung des Rituals die lichthafte Seite, also Tag und Sommer, gestärkt wird.¹⁵⁸

Die durchgeführte Analyse stützt den Widerspruch SCHLERATHS gegen die allgemeine Tendenz des ritualistischen Deutungsmodells, die wesentlichen Züge der *gāθischen* Gedankenwelt mit den Veden gleichzusetzen und deren Eigencharakter zu verkennen: „Wenn man Zarathustra als Fortsetzer indo-iranischer Dichtertradition sieht, so heißt das nicht, daß man ihm als Religionsstifter die Originalität absprechen müßte.“¹⁵⁹

Ähnlich notiert LOMMEL, dass Zarathustra übernommenes Gedankenmaterial selbstständig und innovativ weiterentwickelt hat: „ebenso ist da, wo Zarathustra vorhandenes Gedankengut übernommen hat, am bedeutsamsten die schöpferische Art, in der er es selbstständig fortgebildet hat.“¹⁶⁰ SCHLERATH spricht sich außerdem gegen die Grundprämisse des ritualistischen Deutungsmodells aus, derzufolge die *Gāθās* Ritualtexte sind, die keine Lehre beinhalten und die ausschließlich an die sakralen Wesen gerichtet sind.¹⁶¹ Denn der gewaltige Schritt, den Zarathustra mit seinen *Gāθās* genommen habe ließe sich: „an einem einzigen formalen Kriterium der *Gāθās* ermessen: der Anrede an die menschlichen Zuhörer, die dem indo-iranischen Priesterlied sonst fremd ist.“¹⁶²

THIEME hebt als wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu den Rigveden hervor, dass die *Gāθās* nicht dazu gemeint waren, einen Ritus zu komplementieren:

¹⁵⁸ CANTERA 2015, S. 317–318. Vor allem offenbart sich hier eine weitere Kritik an CANTERAS ritualistischer Auslegung des guten Denkens, Redens und Handelns (diese wurde zuvor aus anderen Gründen kritisiert, siehe Anm. 95), nach der das gute Denken, Reden und Handeln gleichbedeutend mit der rituellen Förderung des Lebens im kosmischen Kampf gegen den Tod sein soll: „The right performance of the ritual actions produces *aša*, that is, the Order of the sacrifice and the right Order of the universe. The ritual, the right articulation of the different ritual elements (thought, word, and action), produces Order and life (Skjærve 2003a)“, ebenda, S. 318. Wenig überzeugend scheint auch CANTERAS Versuch, die Wahl zwischen der konstruktiven und der dekonstruktiven Mentalität bzw. Bestrebung (vgl. Unterkapitel 7.2.4) ritualistisch zu deuten, da dieser bei seiner Argumentation auf das Konzept der *frauuąši* (Wahlentscheidung) rekurriert (vgl. (CANTERA 2015), S. 319–321). Diese Konzeption ist in den *Gāθās* nicht belegt (vgl. hierzu auch (DUCHESNE-GUILLEMIN 1961), S. 317–318.) und kann dementsprechend für die Untersuchung der *gāθischen* Wahl zwischen den entgegengesetzten Bestrebungen/Mentalitäten nicht ohne Weiteres in Anspruch genommen werden. CANTERA versucht zudem, seine Argumentation durch den Verweis auf vedische Parallelen zu untermauern, die den Ablauf einer rituellen Wahl verdeutlichen und plausibilisieren sollen: „It is a ritual battle with actors battling each other: Different gods struggle for being the beneficiaries of the offering; different priests and priest groups compete to be chosen as mediators between the god and the sponsor/patron of the sacrifice (*yajamaña*), etc. This might shed some light on the agonistic character of the *Gāthās* as well, with their recurrent blame of the *daēuvas* and their sacrifice.“ (CANTERA 2015), S. 319. Das vedische Beispiel lässt sich jedoch nicht auf die *Gāθās* übertragen, da in den *Gāθās* die Wahl mit dem Dualismus zwischen einer förderlichen, guten und einer dekonstruktiven Bestrebung/Mentalität verquickt ist, die den Veden fremd ist. Insgesamt wirkt CANTERAS ritualistische Interpretation von *aša* und *druj*, des guten Denkens, Redens und Handelns sowie der Wahlfreiheit nicht ergiebig und forciert.

¹⁵⁹ SCHLERATH 1968, S. XIII. Den Hinweis zu SCHLERATHS Argumentation habe ich Prof. Dr. Kreyenbroek zu verdanken.

¹⁶⁰ LOMMEL 1930, S. 279.

¹⁶¹ Vgl. hierzu auch WEST: „if the *Gāthās* were not performed at a ritual, what was their intended function? Under what conditions were they heard? For all the innumerable addresses to Mazda and other *Aburas*, these are not private devotions that Zoroaster uttered in solitude to his gods. He meant them for a human audience.“ (WEST 2010), S. 18. Siehe hierzu auch INSLER 1975, S. 283 und LOMMEL 1962, S. 360.

¹⁶² SCHLERATH 1968, S. XIII.

„Eine Dichtung, die in erster Linie dafür gemeint ist, einen Ritus zu ergänzen, seinen Sinn poetisch zu erläutern und dem Akt das Wort hinzuzufügen, sieht anders aus. Wir brauchen nur den RV [Rigveda] oder die Yāsts anzuschauen. Der eigentliche, bedeutungsvolle Inhalt der Gāṭās ist ohne genaue Beziehung zu sakralen Vorgängen.“¹⁶³

Zusätzlich können weitere formale Deviationen der Gāṭās zu der Rigveda angeführt werden:

- Die Zentrierung um eine Dichterpersönlichkeit¹⁶⁴ und die hiermit verbundenen autobiografischen Merkmale.
- Die Unterrichtung von einer sozialen-ideologischen Konfliktsituation sowie der Konstruktion des bösen Anderen.¹⁶⁵
- Der Appell an die historische Bedeutung der Kultur, in der sich der Diskurs befindet.

Die Annahme, dass die Gāṭās keine Lehre beinhalten, ist inkompatibel mit dem Umstand, dass zweifelsfrei Y. 30 und Y.45 ein didaktischer Charakter zugestanden werden muss.¹⁶⁶ Dass es sich bei den Gāṭās ausschließlich um Ritualtexte handeln soll, scheint darüber hinaus den in den Gāṭās dargestellten gesellschaftlich-politischen Konflikt zu missachten, mit dem die Gāṭās den Rahmen eines reinen Ritualtextes übersteigen.

Aus ideengeschichtlicher Perspektive steht eine Klassifikation der Gāṭās als Ritualtexte, die ausschließlich für die Ritualpriester reserviert waren und einer an alle Menschen gerichteten Lehre gänzlich entbehren, in einem starken Kontrast zur Verbreitungs- und Wirkungsgeschichte der Gāṭās innerhalb der iranischen Welt.

Jedes Ritual artikuliert sich vor dem Hintergrund einer dazugehörigen Weltanschauung und kann nur in Korrespondenz zu dieser definiert und verstanden werden.¹⁶⁷ Wie die durchgeführte Untersuchung verdeutlicht hat, gehen die Vertreter des ritualistischen Deutungsmodells, mit

¹⁶³ THIEME 1957, S. 94.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu ROSE: „The main distinction between the Gathic and the Old Indic understanding of the function of the poet is that in the former, one individual, Zarathuštra, with the patronymic Spītama, is named as the recipient of vision of the order inherent in the universe-‘things as they are’-whereas in the latter tradition, revelation of the reality is bestowed on nameless, timeless sages (rishis).“ (ROSE 2011), S. 13.

¹⁶⁵ Siehe hierzu auch Unterkapitel 7.1 und 7.3.

¹⁶⁶ Dies wird auch von KÖNIG, der dem ritualistischen Deutungsmodell folgt, affirmiert: „Die Tatsache, dass die Verfasser der Gāṭās das Element der Wahl selbst als das vielleicht tiefgründigste ihrer Texte erachteten, scheint dadurch angezeigt, dass es sich in eben jenen beiden Hāitis Y 30 und Y 45 findet, die nicht nur in einem eigenartigen Dublettenverhältnis zueinander stehen, sondern die einzigen Hāitis sind, die keine oder nur wenige narrativen Momente aufweisen, die wirklich das sind, was man einst für die Gāṭās als ganze in Anspruch glaubte nehmen zu können: Lehrtexte.“ (KÖNIG 2018), S. 168. In Übereinstimmung hiermit ist es interessant, dass besonders Y 30.3 schwierig mit einer ritualistischen Lesart zu deuten ist.

¹⁶⁷ Für das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Ritual, Weltanschauung und der Beziehung zur Welt, vgl. (PANAINO 2004), S. 108.

Ausnahme HUMBACHS, dessen Ritualtheorie insgesamt nebulös bleibt, bei ihrer Interpretation der *Gāṛās* von der Ritualtheorie aus,¹⁶⁸ nach der das Opferritual die Restaurierung der ursprünglichen,

¹⁶⁸ KÖNIG erweitert die angeführte Ritualtheorie um weitere Aspekte, wonach das altavestische Opferritual: 1) den Kosmos stabilisiert, in dem die Götter erhalten werden und 2) dem ausführenden Ritualpriester eine Jenseitsreise ermöglicht, die, anders als das materialistische Opfer in den Veden, den Zweck des transzendentalen Wissenserwerbs verfolgt. Für die Seelenreise sei es von zentraler Bedeutung gewesen, dass die Haoma-Konsumtion auf den Priester reduziert wurde, vgl. (KÖNIG 2018), S. 51, 121. Die Problematik der These, dass das altavestische Opfer den Kosmos stabilisieren hilft, wurde bereits oben diskutiert. Dass das altavestische Opfer den Erhalt der Götter bezweckt haben soll, steht im Konflikt zu der Tatsache, dass der altavestischen Konzeption nach die sakralen Wesen im transzendentalen Seinsbereich weilen und damit ewig sind (vgl. Unterkapitel 7.2.1). Damit sind diese prinzipiell unvergänglich, sodass menschliche Opfer für deren Fortexistenz hinfällig sind. Die Vorstellung, dass mit dem *gāṛischen* Ritual eine Jenseitsreise verbunden ist, basiert auf der Annahme, dass zu diesem Zweck die psychotrope Haoma Pflanze konsumiert wurde. Diese Annahme stützt sich insbesondere auf die inhaltlich umstrittene Yasna 32.14, vgl. (KÖNIG 2018), S. 46–55. Insgesamt lässt sich das Postulat einer rituellen Haoma-Konsumtion für die *Gāṛās* nicht mit letzter Sicherheit nachweisen, siehe hierzu Unterkapitel 7.3. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Haoma-Konsumtion ein integraler Bestandteil der Seelenreise des Priesters ist, bleibt zu erläutern, weshalb die angenommene Jenseitsreise der *Gāṛās* nicht auch in der Rigveda eine zentrale Rolle gespielt hat. Denn auch in der rigvedischen Tradition wurde das Haoma von dem Priester konsumiert, sodass hier ähnliche ekstatisch-jenseitige Erlebnisse/Reisen wie in den *Gāṛās* zu erwarten wären. Klärungsbedürftig bleibt außerdem, wie das Verbot der Haoma-Libation in das Opferfeuer, den Sinn und die Funktion des Opfers konkret modifiziert haben soll, sodass nicht mehr materielle Gunst, sondern der Erwerb göttlichen Wissens, das Ziel des Opferrituals wurde, vgl. hierzu (KÖNIG 2018), S. 52. In diesem Kontext scheint es naheliegender zu sein, dass diesem angenommenen Haoma-Libationsverbot bereits ideologische Differenzen vorausgegangen sein dürften und nicht erst durch die erwähnte Differenz in den Ritualpraktiken evoziert wurden. Die von KÖNIG vorgenommene Verknüpfung des Rituals mit einer Jenseitsreise baut auf CANTERAS semantischen Bestimmung des *daēnā*-Begriffs auf, die wesentliche Aspekte mit NYBERGS Perspektive teilt, vgl. ebenda, S. 56, Anm. 144. CANTERA stellt die Theorie auf, dass der *daēnā*-Begriff primär als ein Seelenanteil zu verstehen ist, der dem Ritualpriester eine Vision ermöglicht, vgl. (KÖNIG 2018), S. 65. Genauer vollziehe sich in einem rituellen Akt die Vereinigung der Seele (*urruuan*) mit der *daēnā*, woraufhin die Seele eine Jenseitsreise unternimmt, in der sich eine transzendente Schau ereignet. Das durch die transzendente Schau ermittelte Wissen würde daraufhin in einen Text konvertiert und damit kommunizierbar gemacht, vgl. ebenda, S. 66f. KÖNIG führt die von CANTERA vorgebrachte Theorie hinsichtlich des *daēnā*-Begriffs weiter und stützt sich bei der Rekonstruktion der eschatologischen Epistemologie der *Gāṛās* auf NYBERG, vgl. ebenda, S. 59, Anm. 160. Dabei argumentiert KÖNIG, dass die Funktion der *daēnā* mit zwei weiteren Geistesvermögen in Verbindung steht, nämlich dem *xratu* und dem *vohu manah*. KÖNIG zufolge vollzieht sich die Befragung der sakralen Wesen im Rahmen der Jenseitsreise nicht durch die *daēnā*, sondern ist vor allem im *xratu* anzusiedeln, vgl. ebenda, S. 90–91. Für eine Untersuchung der Konsequenzen, die sich aus KÖNIGS Rekonstruktionen ergeben, gilt es einige weitere Aspekte der *Gāṛās* zu vergegenwärtigen. Zunächst ist die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass in den *Gāṛās* dem himmlischen Jenseits ein finsterer Seinsbereich gegenüber gestellt wird, der von dem Dichter als Haus der Lüge (Y. 51.13) und Haus des schlechtesten Denkens (Y. 32.13) charakterisiert wird. Weiter heißt es von diesem finsternen Seinsbereich, dass es dort schlechtes Essen gibt und die Seele dort in Wehklagen gerät (Y. 31.20). Zudem ist zu erwähnen, dass sich die in Y. 30.3 aufgestellte Antithese auf die Gebrauchsweisen der *daēnā* und des *xratu* überträgt (Y. 45.2), sodass es auch schlechte *daēnās* und *xratūs* gibt. Eine ganzheitliche Betrachtung dieser Aspekte bringt damit folgendes Problem ans Licht: Da die *daēnā* und das *xratu* nach der von KÖNIG postulierten rituellen Transzendenz-Epistemologie mit einer Jenseitsreise und einer darauffolgenden Befragung der sakralen Wesen verknüpft sind, müssen auch die schlechten Ritualpriester, das heißt die Daeuua-Anhänger, mit ihrem Ritual eine Transzendenz-erfahrung angestrebt haben. Denn den Daeuua-Anhängern werden die entsprechenden Vermögen für die postulierte Transzendenz-Epistemologie, das heißt die *daēnā* und das *xratu*, attestiert (Y. 49.4). Da nun die schlechten Ritualpriester falsche Ritualpraktiken ausführen, muss ihre Seele vom Weg zum Jenseits abkommen, was in Y. 51.13 wie folgt zum Ausdruck gebracht wird: „Deswegen verfehlt des Trughaften *daēnā* des rechten <Weges> Wahrheit, / erzittert seine Seele angesichts der Cinvat-Brücke, / durch seine und der Zunge Taten abgekommen vom Weg des aša.“ übersetzt nach (KÖNIG 2018), S. 72, Anm. 204. Gemäß der oben beschriebenen Dichotomie zwischen dem himmlischen Jenseits und dem finsternen Seinsbereich müssen die Seelen der schlechten Ritualpriester durch den falschen Ritualakt in das Haus der Lüge gelangen, wo ihrer Seele ein leidvoller Aufenthalt bevorsteht. Diese Schlussfolgerung wird von NYBERG gezogen, vgl. (NYBERG 1938), S. 183. Weiter postuliert NYBERG, dass die Druj-Anhänger die gleiche Art der Ekstase anstreben wie die Aša-Anhänger, vgl. (NYBERG 1938), S. 178. Außerdem argumentiert NYBERG, dass die falschen Ritualpriester bei ihrer Ekstase

idealen Ordnung bezwecken soll. In diesem Zusammenhang wurde versucht, auf die Schwierigkeiten dieser Theorie in Bezug auf die *Gāthās* aufmerksam zu machen und außerdem hervorzuheben, dass

schließlich in Jammerrufe, Reue und Verzweiflung ausbrechen, vgl. (NYBERG 1938), S. 183. Vor diesem Hintergrund scheint das Kriterium für die Unterscheidung guter von den schlechten Ritualpraktiken in den durch das Ritual verursachten Bewusstseinszuständen verankert zu sein. Anders würde die Kategorisierung in Richtig und Falsch nicht in der Transzendenzerfahrung selbst festgemacht werden können, sodass offen bliebe, welches Wahrheitskriterium eine Unterscheidung zwischen einem richtigen und einem falschen Ritual erlaubt. Wenn davon ausgegangen wird, dass die mit der Transzendenzerfahrung verbundenen Bewusstseinszustände selbst das Kriterium für die Unterteilung in richtig und falsche Ritualpraktiken liefern, führt dies zur kontraintuitiven Vorstellung, dass die schlechten Ritualpriester trotz ihrer misslungenen Transzendenzerfahrung und den daraus resultierenden Leidzuständen nicht zu der Einsicht fortschreiten, dass sie einem falschen Verständnis des Rituals und einer damit verbundenen Weltanschauung unterliegen. Außerdem steht diese Annahme in einem starken Kontrast zur Polemik, die Zaratustra gegen die Daeuua-Anhänger anführt. Denn die Vehemenz mit der Zaratustra die Daeuua-Anhänger kritisiert lässt darauf schließen, dass diese hartnäckig an ihrer Lehre und ihren rituellen Opferhandlungen festhielten. Wenn man weiter davon ausgeht, dass die *Gāthās* um eine Jenseitsreise zentriert sind, dann bleibt offen, an welcher Stelle sich das göttliche Wissen, das sich ja nach dem durchgeführten Opferritual und der damit verbundenen Seelenreise in einem Text niederschlägt, in den *Gāthās* artikuliert und worin dieses göttliche Wissen genau besteht. Zaratustras Lehre vom Dualismus der beiden Mentalitäten/Bestrebungen kann jedenfalls nicht als Produkt/Ergebnis der Jenseitsreise und der damit verbundenen Konsultation mit Ahura Mazda gedeutet werden. Denn der transzendente Bereich in dem Ahura Mazda weilt ist frei von Defekt (vgl. Unterkapitel 7.2.1). Außerdem verfügt die schlechte Mentalität/Bestrebung nur über eine psycho-mentale Seinsweise (vgl. Unterkapitel 7.2.4). Folglich kann dem Ahura Mazda kein Wissen über die schlechte Mentalität beigemessen werden. Zweck des göttlichen Wissens sei es laut KÖNIG, zwischen dem guten und dem schlechten Opfer zu unterscheiden und sich somit ein Wissen Wie-zu-wählen anzueignen, vgl. ebenda, S. 167–174. Hier ist zunächst auf die bereits in Anm. 158 bemerkten Schwierigkeiten einer ritualistischen Deutungsweise der gegensätzlichen Bestrebungen/Mentalitäten sowie der Wahl zwischen diesen beiden zu verweisen. Weiter gilt anzumerken: wenn man davon ausgeht, dass die Wahl zwischen der guten und der schlechten Bestrebung/Mentalität sich auf Formen des Opferrituals beziehen, man gezwungen ist anzunehmen, dass sich die Wahlfreiheit auf die Ritualpriester beschränkt hat. Dem steht entgegen, dass im Avesta (Y. 54.1.) von wahrhaftigen Männern und Frauen gesprochen wird, vgl. ebenda, S. 167. Denn wenn sich auch Frauen, die prinzipiell nicht als Ritualpriester fungierten, da diese Profession nur für Männer vorgesehen war (vgl. (SCHWARTZ 1985), S. 653), sich als wahrhaft auszeichnen können, kann sich die Wahl nicht ausschließlich auf das richtige Opfer konzentriert haben. Das impliziert weiter, dass die Gegensätzlichkeit der beiden Bestrebungen/Mentalitäten sich nicht in gegensätzlichen Opferriten erschöpfen kann. Wenn man argumentieren wollen würde, dass sich in diesem Fall die Wahrhaftigkeit der Frauen bzw. Männer auf die richtige Wahl des Ritualpriesters beschränkt hat, der seinerseits die richtigen Opferhandlungen durchführt, bleibt es zu klären, auf welcher Grundlage die wahrhaften Frauen/Männer die guten von den schlechten Ritualpriestern unterschieden werden können. Wenn weiter der Seelenflug Grundbedingung für die richtige Wahl des Ritualpriesters ist, dann stellt sich folgendes Problem: wie wurde die erste richtige Wahl zwischen den beiden Opferformen möglich? Denn für das Wissen Wie-zu-wählen. ist das göttliche Wissen notwendig, das der Ritualpriester aus dem Opferritual und der damit verbundenen Jenseitsreise bezieht, wofür wiederum das Wissen um das richtige Opfer notwendig ist. KÖNIG versucht diese Zirkularität dadurch aufzulösen, indem er ein irrationales Moment des Auserwählterdens postuliert. Demnach sei Zaratustra dazu auserwählt worden, die Jenseitsreise durchzuführen, wobei KÖNIG hervorhebt, dass diese Auserwählung sich nicht auf den irdischen Zaratustra, sondern auf dessen *framašī*-Existenz bezieht und die Wahl somit ontologisch im ersten Sein zu verorten ist. Weiter argumentiert König, dass es grundsätzlich keine echte irdische Wahlfreiheit gibt, da die Wahl immer schon in der ersten, vorkörperlichen, immateriellen Existenz passiert ist, vgl. ebenda, S. 170–174. Dass die Konzeption der *framašī* in den *Gāthās* abwesend ist und für die Untersuchung derselben nicht in Anspruch genommen werden kann, wurde bereits bemerkt. Ein weiteres Problem besteht in dem Umstand, dass eine Verlagerung der Wahl des Guten und Bösen auf die erste, primordiale Existenz einen metaphysischen Dualismus impliziert (vgl. ebenda, S. 167–174), der für die *Gāthās* nicht nachzuweisen ist, vgl. Unterkapitel 7.2.4. Schließlich gilt es zu hinterfragen, ob der Dualismus der *Gāthās* seinen Ursprung in einer Polemik gegen mutmaßliche Fehler bei der Ausführung des Rituals gehabt haben kann, vgl. (KÖNIG 2018), S. 51–53. Es kann davon ausgegangen werden, dass auch in der vedischen Tradition konkurrierende Ritualpriester einander des Fehlers bei der Ausführung des Opferrituals bezichtigt haben, ohne dass sich hier die Idee von zwei opponierenden Bestrebungen/Mentalitäten herausgebildet hat. Demnach bleibt es klärungsbedürftig, weshalb sich ausgerechnet in den *Gāthās* die Idee eines Antagonismus zweier Bestrebungen bzw. Mentalitäten entwickelt hat.

die Prämissen dieser Ritualtheorie nicht mit den Gedankeninhalten der *Gāθās* kongruieren. Vielmehr wird diese stillschweigend als gegeben angenommen und als Grundlage für die Exegese der *Gāθās* verwendet, sodass diese – ungeachtet ihrer inhaltlichen Eigenheiten – auf einen rituell-liturgischen Text reduziert werden. Dass die zur Ritualtheorie korrespondierende Weltanschauung nicht primär aus den *Gāθās* selbst rekonstruiert wird, liegt in dem Vorurteil des ritualistischen Deutungsmodells begründet, dass die *Gāθās* über keine didaktischen Züge und über keine genuine Lehre verfügen.¹⁶⁹

Es kann bilanziert werden, dass die strenge Reduktion der *Gāθās* auf einen rituellen Text zur Folge hat, dass wesentliche Gedankeninhalte derselben nicht gesondert vom Apriorismus betrachtet werden. Im Falle des ritualistischen Deutungsmodells hat dies zur Konsequenz, dass den *Gāθās* gewaltsam ein Opferritualismus aufoktroiert wird. Insgesamt motivieren die angeführten Gesichtspunkte hinsichtlich der Übersetzung und Kommentierung der *Gāθās* eine philosophische Untersuchung der *gāθischen* Gedankeninhalte – wie zum Beispiel der Antithese zwischen einem konstruktiven und einem dekonstruktiven Geist, der Funktion und Bedeutung der Ahuras und deren Beziehung zu Ahura Mazdā, der Idee einer Wahlfreiheit oder der Frage nach der Bedeutung des guten Denkens, Redens und Handelns. Dies sind Fragestellungen, die durch eine rigide ritualistische Deutungsweise nicht erfasst werden können. Wie am Beispiel HUMBACHS versucht wurde zu demonstrieren, mangelt es dem ritualistischen Deutungsmodell einer ganzheitlichen Betrachtungsweise, um die richtigen Fragen bezüglich der dargelegten Themen zu stellen und die verschiedenen Gedankeninhalte der *Gāθās* in einen Gesamtzusammenhang zu bringen.¹⁷⁰ Die

¹⁶⁹ Hierzu bemerkt PANAINO, dass die Überbewertung des Rituals zur Leugnung der spekulativen, intellektuellen und paraphilosophischen Aspekte der *Gāθās* sowie des ethischen Dualismus geführt habe, vgl. (PANAINO 2004), S. 42. Für PANAINOS allgemeine Kritik an der strikt ritualistischen Auslegung der *Gāθās* siehe ebenda, S. 36–47.

¹⁷⁰ Exemplarisch für die isolierte Betrachtungsart der Ritualistik und Überbewertung derselben durch das ritualistische Deutungsmodell ist auch KÖNIGS Versuch, die weltanschaulichen Unterschiede zwischen der iranischen und altindischer Gedankenwelt primär aus einer minimalen Verschiebung innerhalb der Architektonik des Opferrituals – die sogenannte *Abweichung im Minimen-* herzuleiten: „Ich wage dabei, sicherlich in überspitzter Weise, den Versuch, den gesamten Wandel aus einer winzigen Verschiebung der rituellen avestischen Praktik gegenüber der indo-iranischen bzw. vedischen Praktik herzuleiten.“ (KÖNIG 2018), 41. Diese minimale Differenz artikuliere sich wie folgt: „Diese Differenz besteht, wie ich glaube, in einer Weigerung im Avesta, den heiligen Trank mit dem Feuer unmittelbar in Kontakt treten zu lassen, durch welche Separierung das rituelle Dreieck aus Feuer – Trank – Priester in einer Weise verändert wird, die zu rituellen Funktionsverschiebungen, zu einem veränderten Ritualverständnis und letztlich zur Ritualkritik führt.“; ebenda, S. 5. Während KÖNIG scheinbar die angenommene Abweichung in Minimen als ein kontingentes Phänomen auffasst, die den Ausgangspunkt für die Divergenz der jeweiligen Weltbilder von Altiranern und Altindern bilden, scheint es mindestens ebenso wahrscheinlich, dass dieser hypothetisch angenommenen Verschiebung in der Struktur des Opferrituals bereits ideologische Differenzen vorausgegangen sind. Es ist kaum vorstellbar, dass die ideologischen Unterschiede zwischen den *Gāθās* und der Rigveda daraus herrühren, dass das Opfertier in den *Gāθās* auf andere Weise geopfert wurde (vgl. ebenda, S. 47) oder dass im *gāθischen* Opferritual der Haoma-Trank, anders als in der vedischen Tradition, nicht in das Opferfeuer liberiert wurde. Hier bleibt zu klären, in welcher Korrelation die angenommenen Abweichungen im rituellen Gefüge der beiden Traditionen zu den unterschiedlichen Gedankenkonzepten stehen und wie diese Abweichung die neuen Gedankenkonzepte der *Gāθās* konkret stimuliert haben.

ganzheitliche Betrachtungsweise stellt eine besondere Kompetenz der philosophischen Analyse dar, die der Ansicht des Autors nach für ein besseres Verständnis der *Gāṅās* ergiebig ist.

Das Resultat dieser Auseinandersetzung mit den Grundprämissen des ritualistischen Deutungsmodells ist nicht, dass die *Gāṅās* einer rituellen Dimension grundsätzlich entbehren. Vielmehr regt die durchgeführte Analyse dazu an, die Rolle des Rituals zu überdenken, zu präzisieren und auf das *gāṅische* Weltbild abzustimmen. In diesem Sinne hebt ROSE treffend hervor, dass ein ritueller Hintergrund der *Gāṅās* und eine ethisch-philosophische Interpretation derselben einander nicht ausschließen¹⁷¹: „*The interpretation of ‘worship’ in a ritual sense does not, however, preclude an ethical and philosophical interpretation of the Gathas.*“¹⁷²

1.3. Methodologie zur Untersuchung der *Gāṅās*

Die durchgeführte Untersuchung hat verdeutlicht, dass die Übersetzungen der *Gāṅās* innerhalb der Iranistik variieren, die inhaltliche Deutung derselben umstritten und viele Fragestellungen noch offen sind. Am Beispiel des ritualistischen Deutungsmodells wurde versucht, zwei Hauptkritikpunkte zu problematisieren:

- 1) Wie durch das unreflektierte Grundverständnis des Übersetzers subjektive Prämissen entstehen, die den Übersetzungsprozess der *Gāṅās* maßgeblich steuern. Aufgrund der Vermengung subjektiver Vorannahmen sowie inhaltlicher Erläuterung und Kompositionsanalyse, besteht eine berechtigte Skepsis darüber, ob bei den jeweiligen Übersetzungen der *Gāṅās* die authentischen Gedankeninhalte *Zaraṅuštras* präserviert werden oder man mit einem Weltbild konfrontiert wird, das durch den subjektiven Standpunkt des Übersetzers kontaminiert wurde. Im Falle der HUMBACH'SCHEN Übersetzung wurde versucht zu demonstrieren, wie HUMBACH bereits auf elementarer Ebene durch eine subjektiv voreingenommene Übersetzung einzelner Begriffe ein Zerrbild des *gāṅischen* Weltbilds insgesamt vorbereitet. Durch die vergleichende Analyse mit anderen Übersetzungen hat der Autor versucht, diese Fehlübersetzungen und Missdeutungen zu konkretisieren, um die entstellende Wirkung dogmatischer Prämissen zu illustrieren.

¹⁷¹ Siehe hierzu auch HUTTERS Bemerkung zu *Yasna Haptaṅhāiti*: „[...] *dass selbst ein Ritualtext wie der Yasna Haptaṅhāiti nicht von der Ethik getrennt werden darf* [...]“. (HUTTER 2019), S. 65.

¹⁷² ROSE 2011, S. 14.

2) Der zweite Kritikpunkt richtet sich an die fehlgeleitete Annahme, dass eine philologische Untersuchung der *Gāṛās* hinreichend ist, um deren Gedankeninhalte vollständig zu erfassen. Auch hier hat der Autor am Beispiel der HUMBACH'SCHEN Übersetzungen versucht hervorzuheben, dass eine philologische Betrachtung der *Gāṛās* auf sich allein gestellt nicht ausreicht, um alle Problemstellungen derselben zu erschließen und die verschiedenen Segmente der *gāṛischen* Gedankeninhalte aufeinander zu beziehen, sodass widersprüchliche und unplausible Darstellungen die Folge sind.

Der zweite Kritikpunkt wird durch folgende Observation WESTS komplementiert:

*„For something over two centuries a small number of Western scholars have wrestled with them [d.h. mit den *Gāṛās*], achieving better understanding by degrees but generally focusing on linguistic details rather than on the sense of the whole, and debating among themselves rather than laying their results before a wider public in a digestible form. To a large extent they have been inhibited by their honest awareness of the many uncertainties of interpretation that still remain. At the same time the fact that the reading of these texts calls for specialist linguistic knowledge has meant that those who have engaged with them have usually been philologists who were more interested in the language than the content. Their translations have tended to be informed by a scrupulous concern for grammar and lexicography, unmoderated by a like concern for an intelligible and coherent train of thought.“¹⁷³*

Die beiden angeführten Kritikpunkte motivieren eine methodisch fundierte und textkritische Hermeneutik der *Gāṛās*, die wiederum durch eine philosophische Analyse der *gāṛischen* Gedankeninhalte vervollständigt wird. Durch dieses Vorgehen wird angestrebt, den Inhalt der *Gāṛās* präziser und ganzheitlicher zu erfassen. Diese Dissertation verfolgt die Ambition, inhaltliche Forschungslücken der *Gāṛās* zu beleuchten und schließen zu helfen. Um diesem Forschungsziel gerecht zu werden und den angeführten Kritikpunkten angemessen zu begegnen, wird eine entsprechende Methodik notwendig sein. Für die Konzeption einer hermeneutischen Methodik, mittels der es dem Autor erlaubt sein soll, die *Gāṛās* zu analysieren und inhaltlich zu rekonstruieren, scheint dem Autor der kanonische Ansatz darin zu bestehen, die angeführten Hauptprobleme als unmittelbare Orientierungspunkte zu wählen.

Dem ersten Kritikpunkt, der Verzerrung der *Gāṛās* durch subjektive Prämissen, soll dadurch begegnet werden, dass für die Untersuchung der relevanten Textstellen der *Gāṛās* auf verschiedene Übersetzungen zurückgegriffen wird. Hierbei wird vornehmlich mit den Übersetzungen von

¹⁷³ WEST 2010, S. vii–viii.

LOMMEL, INSLER und SKJÆRVØ gearbeitet werden. Besonders wichtig sind dabei die Übersetzung und semantische Bestimmung einer Reihe von abstrakten Begriffen, die transzendente Wesenheiten designieren¹⁷⁴ und für das Verständnis der *gāθischen* Gedankenwelt von fundamentaler Bedeutung sind. Indem diese verschiedenen Übersetzungen miteinander verglichen und einer inhaltlichen Analyse unterzogen werden, soll versucht werden, eine objektivere Gesamtauswertung der Gedankeninhalte der *Gāθās* zu erzielen. Selbstverständlich kann dieses Verfahren kein objektives Endresultat im absoluten Sinn bereitstellen, da aus praktischen Gründen nur eine begrenzte Auswahl an Übersetzungen berücksichtigt werden kann und weil die ausgewählten Übersetzungen notwendigerweise selbst auf der Subjektivität der jeweiligen Autoren gründen. Optimiert wird diese komparativ-hermeneutische Methode, indem der inhaltlichen Analyse der *Gāθās* eine Untersuchung der Wesensmerkmale der indoiranischen sowie der voravestischen, altiranischen Kulturgeschichte vorausgeschickt wird. Dies unterstützt die Aufklärung wichtiger Begrifflichkeiten der *Gāθās* und erlaubt es außerdem, die geistigen Innovationen sowie die Originalität Zaratuštras präziser und vollständiger herauskristallisieren.

Für die Überwindung des zweiten Kritikpunktes, nämlich der eingeschränkten Aussagekraft der philologischen Forschung hinsichtlich der Gedankeninhalte der *Gāθās*, möchte der Autor das aus der komparativen Analyse extrahierte Gedankensubstrat für die Interpolation des *gāθischen* Gedankensystems fruchtbar machen, indem die herausdestillierten Gedankeninhalte in einen Diskurs überführt und dabei aufeinander bezogen werden.

Die Analyse der *gāθischen* Gedankeninhalte ist der Auffassung des Autors nach keiner Disziplin allein vorbehalten, vielmehr erfordert diese Aufgabe den interdisziplinären Diskurs, bei dem die verschiedenen Kompetenzen gewinnbringend vereinigt werden. Gewissermaßen reflektieren die oben angeführten Kritikpunkte den Mangel an interdisziplinärer Zusammenarbeit bei der Erforschung der *Gāθās*. Für die Übersetzung der *Gāθās* sind zwei Gegebenheiten erforderlich: 1) altavestische Sprachkenntnisse sowie Kenntnisse über die altiranischen Kulturgeschichte und 2) ein initiales Grundverständnis der *Gāθās*, das dem Übersetzungsprozess vorausgeht. WEST notiert in diesem Zusammenhang:

„The first challenge that faces any translator is that of understanding the meaning of the original. The Gathas are notoriously difficult and problematic, and anyone who reckoned he had a sure understanding of every passage would be de-

¹⁷⁴ Siehe hierzu Unterkapitel 7.2.2.

*luding himself. One has only to compare different modern versions with one another to see what a wide scope for disagreement there is among interpreters.*¹⁷⁵

Konsequenterweise hat damit eine Fehlinterpretation der *Gāṇās* eine fehlerhafte Übersetzung zur Folge. Das heißt im Umkehrschluss, dass für eine möglichst getreue Übersetzung ein solides Grundverständnis der *Gāṇās* vorausgesetzt ist. Nun ergibt sich das bereits dargestellte Problem, dass ohne eine begleitende philosophische Untersuchung die Gefahr besteht, dass Grundgedanken der *Gāṇās* verdeckt und damit deren Essenz verschlüsselt bleibt. Damit steht die Iranistik vor dem Grundproblem, den Inhalt der *Gāṇās* sachgerecht zu approximieren, um sich eine gesicherte Grundlage zu verschaffen, auf deren Basis dann die *Gāṇās* möglichst inhaltsgetreu übersetzt werden können. Gleichzeitig können Philosophen auf sich allein gestellt ihre – für die Erlangung eines Grundverständnisses so wichtige – Interpretationsfähigkeiten nicht gewinnbringend einsetzen. Denn aufgrund ihrer fehlenden Sprachkenntnisse sind Philosophen nicht in der Lage, sich unmittelbar mit dem Original auseinanderzusetzen, sodass sie gezwungenermaßen auf subjektiv vorbelastete Übersetzungen zurückgreifen müssen und vor dem Problem stehen, auf ideologisch verzerrtem Boden zu interpretieren. Hieraus wird deutlich, dass die verschiedenen Kompetenzen und Disziplinen aufeinander angewiesen sind, um das Gesamtergebnis bei der inhaltlichen Erforschung der *Gāṇās* zu optimieren.

2. Zoroastrische Rezeption in der abendländischen Kulturgeschichte

Zoroastrische Lehren wurden in der abendländischen Kultur- und Philosophiegeschichte mannigfaltig rezipiert. In der griechischen Antike wurde Zoroastrer als archaischer Weiser vorgestellt, der mit Astronomie, Magie, Alchemie und Sternenkunde in Verbindung stand.¹⁷⁶

In der Epoche der griechischen Klassik wurde Zoroastrer bzw. das zoroastrische Weltbild von Aristoteles thematisiert. Aristoteles beschreibt die Philosophie der zoroastrischen Priester (*magoi*) so, dass sie das Gute als Quelle und Ursprung der Welt ansehen.¹⁷⁷ Gleichzeitig beinhaltet für Aristoteles die zoroastrische Lehre einen kosmogonischen Dualismus, die von der Antithese zweier Prinzipien (*archai*) ausgeht, nämlich dem Antagonismus zwischen dem guten Geist, den Aristoteles

¹⁷⁵ WEST 2010, S. 34.

¹⁷⁶ Vgl. DE JONG 1997, S. 35.

¹⁷⁷ Vgl. Aristoteles Metaphysik 1091b. Siehe hierzu auch DE JONG 1997, S. 401–402.

mit *Oromasdes* bezeichnet und mit Zeus vergleicht, und dem bösen Geist, den er *Areimainos* nennt und mit Hades analogisiert.¹⁷⁸ Die persische Philosophie hält Aristoteles für die älteste der Welt, da diese seiner Ansicht nach noch vor der ägyptischen Philosophie anzusetzen ist.¹⁷⁹

Diogenes und Plutarch zufolge haben sich auch Eudoxus von Knidus (ca. 390–340), Theopompus von Chios (378/7 v. Chr.–nach 320 v. Chr.) und der Peripatetiker Hermippos von Smyrna (Mitte des 3. Jhd. v. Chr.) mit dem persischen Dualismus befasst und diesen inhaltlich – genauso wie Aristoteles – interpretiert.¹⁸⁰ Bezüglich Eudoxus von Knidus bemerkt Plinius der Ältere, dass dieser die persische Weisheitslehre für die klarste und gebräuchlichste aller nicht-griechischen Weisheitstraditionen erachtet hat:¹⁸¹

„Undoubtedly this [science of the Magi] originated in Persia due to efforts of Zoroaster... Eudoxus, who claimed that of all the schools of philosophy, the most important and most influential was that of the Magi, also reports that this man Zoroaster lived six thousand years prior to the death of Plato. So says also Aristotle [...].“¹⁸²

Plutarch listet verschiedene Varianten dualistischer Systeme auf und zählt dabei als prominente Dualisten neben Empedokles, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras auch Zoroaster auf.¹⁸³ Für ihn ist das Postulat eines Dualismus zwischen einem guten und bösen Gott ein Zeichen von Weisheit, zu der insbesondere auch Zoroaster gelangt sei. In seinem *De Iside et Osiride* bemerkt Plutarch hierzu:

„This is the view of the majority and of the wisest; for some believe that there are two gods who are rivals, as it were, in art, the one being the creator of good, the other of evil; others call the better of these a god and his rival a daemon, as, for example, Zoroaster the Magus, who lives, so they record, five thousand years before the Siege of Troy. He used to call the one Horomazes and the other Areimanius, and showed also that the former was especially akin, among objects of perception, to light, and the latter, on the contrary, to darkness and ignorance, while in between the two was Mithras; and this is why the Persians call the Mediator Mithras.“¹⁸⁴

¹⁷⁸ Vgl. DE JONG 1997, S. 207–213.

¹⁷⁹ Vgl. DE JONG 1997, S. 223; CHROUST 1965, S. 572. In seinem Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* behauptet Diogenes Laertios, dass Aristoteles die genannten Ansichten zur persischen Philosophie in seinem verlorenen Werk *Über Philosophie* vertreten haben soll.

¹⁸⁰ Vgl. DE JONG 1997, ebd. Primärquelle ist Plutarchs *De Iside*; dort wird vor allem die Auseinandersetzung des Eudoxus mit dem persischen Dualismus hervorgehoben. Vergleiche hierzu DE JONG 1997, S. 162.

¹⁸¹ Vgl. DE JONG 1997, S. 211. Plinius macht diese Bemerkung in seinem Werk *Natural History*, XXX.III.

¹⁸² Pliny, *Historia Naturalis*, XXX. 3, Zitat entnommen aus CHROUST 1965, S. 573.

¹⁸³ Vgl. DE JONG 1997, S. 253. Die Primärquelle ist Plutarchs *De Anima Progeatione* 27.1026B.

¹⁸⁴ Vgl. DE JONG 1997, S. 163–164. Hauptquelle ist Plutarchs *De Iside et Osiride* 46–47.

Wir finden in Plutarchs *De Iside et Osiride* eine eingehende Charakterisierung der zoroastrischen Kosmogonie und des hiermit verbundenen Dualismus: zunächst hält Plutarch fest, dass *Horomazes* – der für Licht und Erkenntnis steht – neben dem Mediator *Mithras* und dem finsternen und ignoranten *Areimanius* existiert. Während Horomazes aus dem reinsten Licht geboren wurde, ging Areimanos aus der Dunkelheit hervor, sodass es sich um kontrastierende Wesenheiten handelt, die einen unversöhnlichen Widerspruch verkörpern und ihre jeweils spezifische Funktion bei der Schöpfung der Welt hatten. Horomazes schuf zunächst sechs Gottheiten: die Gottheiten des guten Willens, der guten Ordnung, der Weisheit, des Wohlstands und des Vergnügens, letzteres wird als Entgelt für Tugend vergeben. Dem entgegnet Areimanos mit der Schöpfung der gleichen Anzahl von bösen Gottheiten, die denjenigen des Horomazes diametral entgegenstanden. Horomazes fuhr fort, in dem er sich auf das Dreifache vergrößerte, aus der Welt stieg und die Sterne am Himmel schuf. Daraufhin brachte Horomazes 24 weitere Götter in einem Ei hervor, was Areimanius seinerseits mit der Schöpfung von 24 Göttern konterte. Diese 24 Götter des Areimanius griffen das Ei an und stießen dort Löcher hinein, sodass sich gut und böse miteinander vermischten. Für 3000 Jahre wird jeweils der eine Gott den Anderen dominieren und weitere 3000 Jahre wird es Krieg zwischen den beiden Göttern geben, mit dem Endresultat, dass das Böse endgültig annihiliert sein wird.¹⁸⁵ Plutarch bezog sein Wissen über den zoroastrischen Dualismus teilweise von Theopompus.¹⁸⁶ Als mögliche Quellen für zoroastrisches Gedankengut könnten Plutarch auch Eudoxus von Knidus und Hermodorus Plutarch gedient haben.¹⁸⁷ Es ist interessant, dass Plutarch seine Informationen über den Zoroastrismus und die Perser im Allgemeinen nicht aus persischen Quellen bezogen hat, was

¹⁸⁵ Vgl. DE JONG 1997, S. 164–165. Die Primärquelle ist Plutarchs *De Iside et Osiride* 46–47 (369 D–370 G). Es ist bemerkenswert, wie viele zoroastrische Konzepte Plutarch bekannt gewesen sind. Nicht nur, dass er von dem kosmogonischen Dualismus Bescheid wusste, er kannte darüber hinaus anscheinend auch die Vorstellung einer 9000-jährigen Zeitspanne bis zur kosmischen Eschatologie. Neben der zoroastrischen Apokalypse waren Plutarch auch die sechs heiligen Wesen, d.h. die *Aməša Spəntas*, bekannt. Vgl. ebenda, S. 264. Der Mythos von der Schöpfung der Welt in einem Ei, die Verdreifachung der Welt sowie geschlagenen Löcher in das Ei durch die Mächte des Bösen und die daraus resultierende Vermischung von Gut und Böse, sind in den mittelpersischen Texten belegt, vgl. (KREYENBROEK 1990), S. 174–176. Mit der Rolle des *Mithras* als Mediator zwischen *Ohrmazd* und *Abreman* dürfte Plutarch wohl auf dessen Funktion als Archetyp der Verträge (siehe Unterkapitel 3.3 und Kapitel 5) rekurrieren. Tatsächlich heißt es in der Kosmogonie des *Bundahishn*, dass zwischen *Ohrmazd* (der mittelpersische Name für *Abura Mazda*, bei Plutarch *Horomazes* genannt) und *Abriman* (bei Plutarch *Areimanius* genannt) ein Vertrag abgeschlossen wird. Vergleiche KREYENBROEK: „*Ohrmazd initially offered peace, which Abreman rejected. Finally, the two Spirits made a ,treaty (paymanag), to wage war for a limited period of time, in a well-defined arena, the world.*“ (KREYENBROEK 1990), S. 174. Für weitere Parallelen zu der Kosmogonie des *Bundahishn* vgl. (ROSE 2011), S. 75–76. und S. 87. Plutarch präsentiert außerdem die Vorstellung, dass der Dualismus zwischen Gut und Böse sich auch auf die Pflanzen- und Tierwelt ausweitet, vgl. (DE JONG 1997), S. 164. Auch dieses Konzept ist in der zoroastrischen Tradition nachzuweisen und unter dem Begriff *Khrashtar* im jungavestischen Text *Vendidad* zusammengefasst. *xrafstra* ist ein Sammelbegriff für jene Tiere, die vom bösen Geist geschaffen wurden und daher zu vernichten sind, vgl. ebenda, S. 338–342.

¹⁸⁶ Vgl. DE JONG 1997, S. 253, für Eudoxus und für Hermodorus siehe S. 163.

¹⁸⁷ Vgl. DE JONG 1997, S. 162.

verdeutlicht, wie viele Informationen über die Perser und deren Weltanschauung in den Kreisen der gebildeten griechischsprachigen Welt im Umlauf waren.¹⁸⁸ Plutarch hat selbst einen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Gott vertreten, da es für ihn notwendig sei, davon auszugehen, dass der Kosmos von einem dualistischen Prinzip regiert wird. Diese Notwendigkeit begründet Plutarch dadurch, dass das Böse auf der Welt seinen Ursprung nicht im Guten haben kann. Insgesamt betrachtet hat Plutarchs Dichotomie eines guten und bösen Gottes auffallende Gemeinsamkeiten mit der zoroastrischen Antithese.¹⁸⁹

Der Historiker Diodorus Siculus berichtet von Zaratuštras Begegnung mit Vohu Manah (Gutes Denken).¹⁹⁰ Diodorus zufolge reklamiere Zaratuštra seine Gesetze vom guten Daimon erhalten zu haben.¹⁹¹

Der Stoiker Dion von Prusa (ca. 40 n. Chr.–115 n. Chr.) behauptet, dass er in seiner Oratio 36.39–54 den auf Zaratuštra zurückgehenden Hymnus der Magier paraphrasiere.¹⁹²

Der Schriftsteller und Philosoph Apuleius (124 n. Chr.–170 n. Chr.) bezeichnet Zaratuštra als Autor der Magie, worunter er die Verehrung des persischen Götterpantheons versteht.¹⁹³

Dem spätantiken Philosophen Proklos (412–485) sollen vier Bücher zur Natur von Zaratuštra bekannt gewesen sein, die Letzterer dem Perserkönig Kyros gewidmet haben soll.¹⁹⁴

Der Historiker und Dichter Agathias (531/532–582) charakterisiert die Wirkung Zaratuštras folgendermaßen:

„The Persians of today say that he was born in the time of Hystaspes, without further qualification, so that it is very obscure and impossible to tell whether this Hystaspes was the father of Darius or someone else. But at whatever time he flourished, he was their teacher and guide in the rites of the Magi; he replaced their original worship by complex and elaborate doctrines.“¹⁹⁵

Französische Philosophen wie DIDEROT und VOLTAIRE sahen in Zaratuštra einen Vermittler in theologischen Fragen.¹⁹⁶ VOLTAIRE notiert: *„On parle beaucoup de Zoroastra et on en parlera encore.“¹⁹⁷*

¹⁸⁸ Vgl. DE JONG 1997, S. 157; CHROUST 1965, S. 577.

¹⁸⁹ Vgl. DE JONG 1997, S. 161.

¹⁹⁰ Vgl. DE JONG 1997, S. 267.

¹⁹¹ Vgl. ebenda, S. 267.

¹⁹² Vgl. REZANIA 2010, S. 155.

¹⁹³ Vgl. DE JONG 1997, S. 252.

¹⁹⁴ Vgl. MOMIGLIANO 1971, S. 145.

¹⁹⁵ Zitat entnommen aus DE JONG 1997, S. 244.

¹⁹⁶ Vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN 1958, S. 14–15.

¹⁹⁷ Zitat entnommen aus DUCHESNE-GUILLEMIN 1958, S. 15.

Unter den deutschen Philosophen befassten sich insbesondere LEIBNIZ, HERDER, HEGEL und SCHELLING mit der zoroastrischen Tradition. HERDER gilt dabei als ein Vorkämpfer der zoroastrischen Forschung im 18. Jahrhundert.

LEIBNIZ sieht in Zaratustra den Begründer des Dualismus¹⁹⁸ und charakterisiert seine Lehre wie folgt:

„Ich kehre zu Zoroaster zurück, welcher uns zu Oromasdes und Arimanus gebracht hat, den Urhebern des Guten und Bösen. Wir wollen annehmen, dass er sie als zwei ewige Prinzipien aufgefasst habe, die einander entgegenstehen, obgleich diese Annahme nicht unzweifelhaft ist.“¹⁹⁹

Kritisierend bemerkt LEIBNIZ, dass das dualistische System Zaratustras zu Unrecht für sich reklamiere, eine bessere Erklärung für die Existenz des Bösen in der Erfahrungswelt liefern zu können als die monistischen Systeme²⁰⁰ und weist diesen Anspruch u.a. mit folgendem Argument zurück:

„Allein meines Erachtens ist es keine so gute Erklärung einer Erscheinung, wenn man derselben ein ausdrückliches Prinzip zuweist, wie z.B. dem Bösen ein böses Prinzip, der Kälte ein kaltes Prinzip; es giebt nichts leichteres, nichts glätteres, als ein solches Verfahren.“²⁰¹

HEGEL kam bei seiner Auseinandersetzung mit Zaratustra ein »Hauch des Geistes entgegen. Der Geist erhebt sich in ihr aus der substanziellen Einheit der Natur.«²⁰² Weiter bemerkt HEGEL in seiner *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*:

„Mit dem persischen Reiche treten wir erst in den Zusammenhang mit der Geschichte. Die Perser sind das erste weltgeschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist. Während China und Indien statarisch bleiben und ein natürliches vegetatives Daseyn fristen, ist dieses Land den Entwicklungen und Umwälzungen unterworfen, welche allein einen geschichtlichen Zustand verrathen. Das chinesische und indische Reich können nur an sich und für uns in den Zusammenhang der Geschichte kommen. Hier aber in Persien geht zuerst das Licht auf, welches scheint und

¹⁹⁸ Vgl. LEIBNIZ 2012, S. 193.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 187–188.

²⁰⁰ LEIBNIZ bezieht sich hierbei auf Bayles Gegenüberstellung zwischen dem Dualismus, repräsentiert durch Zoroaster, und dem Monismus, dessen Vertreter hier Melissos ist, vgl. ebenda, S. 193–196.

²⁰¹ Ebenda, S. 194.

²⁰² Diese Bemerkung macht HEGEL in: Das Zendvolk. In: *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte – Kapitel 9*.

*Anderes beleuchtet, denn erst Zoroasters Licht gehört der Welt des Bewußtseyns an, dem Geist als Beziehung auf Anderes...daß erste Princip des Lebens und der Tätigkeit aufgeht, ist hier zuvörderst zu schauen.*²⁰³

KANT hebt als ein wesentliches Merkmal der Parsis, Anhänger der Lehren Zoroastras, hervor, dass diese über eine geschriebene Religion verfügen und ihren Tradition trotz ihrer Zerstreung präserviert haben.²⁰⁴

In seinem Werk *Philosophie und Religion* diskutiert SCHELLING das Religionssystem der Parsen, das von zwei Urprinzipien ausgehe. Weiter seien diese beiden Urprinzipien die Ursache für die Vermischung des unendlichen und endlichen Prinzips. Eine wesensgetreue Trennung dieser Vermischung würde erst am Weltende eintreten. SCHELLING stellt die parsische Vorstellung von einem emanzipierten Prinzip des Bösen der Privationstheorie des Bösen kritisch gegenüber. Insgesamt wird der parsische Dualismus im Licht des Idealismus als ein fremdartiges System verworfen:

*„Wenn das Parsische Religionssystem zur Erklärung der Mischung des unendlichen und endlichen Princips in den sinnlichen Dingen zwey Urwesen annimmt, die mit einander im Streit liegen und nur in der Auflösung alles Concreten (im Weltende) wieder geschieden und jedes in seine eigene Qualität gestellt werden können: so ist das dem Realen entgegengesetzte Urwesen keine bloße Privation, ein pures Nichts, sondern ein Princip des Nichts und der Finsterniß, eine Macht, gleich jenem Princip, das in der Natur auf das Nichts wirkt und das Licht in der Refraction trübt. An dem leeren Nichts aber kann nichts sich reflectieren, oder durch dasselbe getrübt werden, und vor dem Allguten oder gleichnig mit ihm kann kein böses Princip oder ein Princip des Nichts seyn; denn dieses ist überall nur von der zweyten und nicht von der ersten Geburt.“*²⁰⁵

SCHOPENHAUER, der dafür bekannt ist, eine geistige Nähe zur indischen Philosophie verspürt zu haben, bemerkt, dass Zoroastras der Erfinder des freien Willens war.²⁰⁶

Besonders bekannt wurde Zoroastras mittels FRIEDRICH NIETZSCHES Hauptwerk *Also sprach Zarathustra*, wodurch sich insbesondere die Form Zarathustra anstatt Zoroastras in der deutschen Kultsprache eingebürgert hat.²⁰⁷ In *Ecce homo* erklärt NIETZSCHE:

²⁰³ Vgl. HEGEL, Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Werke 1837, Bd. IX.

²⁰⁴ Vgl. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793, 1968, S. 136f.

²⁰⁵ SCHELLING 1804, S. 33. SCHELLINGS Darlegungen der parsischen Religion stellen keine Wiedergabe der *gāthischen* Gedankeninhalte dar, sondern wohl seine Auffassung von der späteren zoroastrischen Geistestradiation, die u.a. die Vorstellung eines kosmogonischen Dualismus kennt.

²⁰⁶ Vgl. SCHOPENHAUER, sämtliche Werke, Bd. 3, S. 190. Dass Zarathustra als der Erfinder und nicht der Entdecker des freien Willens angesehen wurde, hängt wohl damit zusammen, dass die Philosophie SCHOPENHAUERS die Möglichkeit zur Willensfreiheit negiert.

„Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten der Name Zarathustra bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn- die Übersetzung der Moral ins Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnisvollsten Irrtum, die Moral: folglich muß er auch der erste sein, der ihn erkennt. Nicht nur, daß er hier länger und mehr Erfahrung hat als sonst ein Denker- die ganze Geschichte ist ja die Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten »sittlichen Weltordnung« -: das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker. Seine Lehre, und sie allein, hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend- das heißt den Gegensatz zur Feigheit des »Idealisten«, der vor der Realität die Flucht ergreift; Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leibe als alle Denker zusammengenommen. Wahrheit reden und gut mit Pfeil schießen, das ist die persische Tugend.- Versteht man mich? [...] Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.“²⁰⁸

In diesem Zitat referiert NIETZSCHE auf einige Grundgedanken des antiken Dichters bzw. der zoroastrischen Geistestradiation im Allgemeinen: die Existenz einer sittlichen Weltordnung, der Gegensatz zwischen Gut und Böse, die Übersetzung der Moral ins Metaphysische und die Wahrhaftigkeit als höchste Tugend. NIETZSCHE als Begründer des Immoralismus stellt sich dem Begründer des Moralismus, also Zarathustra gegenüber. Beide Denker operieren als Psychologen der menschlichen Selbsttäuschungen mit der entscheidenden Differenz, dass Nietzsche den Selbstbetrug der Moral und Metaphysik entlarvt, während Zarathustra die unheilvollen Triebkräfte der Menschen kritisch reflektiert.²⁰⁹ Während NIETZSCHE vom Standpunkt des Immoralismus psychologisiert, thematisiert Zarathustra die Ätiologie des Bösen vor dem Hintergrund seiner monistischen Ontologie.²¹⁰ Trotz der diametralen Überzeugungen und Wirkungsweisen teilen beide Denker das Ethos der Wahrhaftigkeit miteinander. NIETZSCHE und Zarathustra wirken in unterschiedlicher Weise individualisierend, während Zarathustra die Freiheit und Individualität der Menschen als die Möglichkeit zum Guten und zum ethischen Handeln hervorhebt,²¹¹ sieht NIETZSCHE die Individualität darin begründet, sich von den gesellschaftlichen Werten loszulösen und selbst Verantwortung für die Sinnstiftung zu übernehmen. Dadurch schafft sich das Individuum nämlich

²⁰⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 2, Anm.1.

²⁰⁸ Vgl. NIETZSCHE 2013, S. 70–1.

²⁰⁹ Vgl. Unterkapitel 7.2.4.

²¹⁰ Vgl. Unterkapitel 7.2.4.

²¹¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.2–2.4.

seine eigenen Werte, die nach seinem Willen und Maßstäben geformt sind. Sympathisch dürfte auf NIETZSCHE gewirkt haben, dass Zarathustra das Dasein nicht zugunsten einer transzendenten Realität negiert hat, wie es beispielsweise im Manichäismus geschieht. Vielmehr ist es ein Hauptmerkmal der zarathustrischen Weltanschauung, dass die existenziellen Leiden nicht dadurch gelöst werden, indem die Menschen ihre Hoffnung in eine metaphysische Welt projizieren, sondern indem sie ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen und den irdischen Problemen aktiv entgegenzutreten.²¹² Dabei soll insbesondere die Fruchtbarkeit der Natur durch Innovationen gefördert und geschützt und das soziale Leben perfektioniert werden, sodass ein harmonisches Mensch-Tier-Natur-Verhältnis etabliert wird.²¹³ Diese Diesseits-Zugewandtheit dürfte es gewesen sein, worin sich für NIETZSCHE Zarathustras Tapferkeit äußert, die in einem starken Kontrast zu den großen Metaphysikern der abendländischen Tradition steht. Diese predigten eine Flucht vor dem Diesseits, die existenziellen Leiden wurden durch das Narkotikum einer jenseitigen Erlösung betäubt. Im Gegensatz zu dieser Lebensabkehr hat Zarathustra das irdische Leben affirmiert. Auch wenn Zarathustra die Existenz einer metaphysischen Welt postuliert, so dient sie doch vor allem als Anleitung und Inspirationsquelle, nach der die irdische Welt perfektioniert werden soll.²¹⁴ Anders als in der abendländischen Tradition ist die metaphysische Hinterwelt für Zarathustra also kein anzustrebender Selbstzweck. Zarathustras historische Funktion als radikaler Reformator bestehender Gedankenstrukturen und als Umwerter vorhandener Wertvorstellungen, dürfte ihn für NIETZSCHE zusätzlich als Sprachrohr seiner eigenen Umwertungsambitionen qualifiziert haben. Der zarathustrische Imperativ – die Welt nach einem Ideal zu optimieren, statt sie zu transzendieren – harmonisiert mit Nietzsches *Erdensinn*, denn hier wie da soll man sich voll und ganz für die irdische Existenz exploitieren. Dieser aktive und energische Charakter der zarathustrischen Lehre ist intrinsisch mit deren Optimismus verbunden, der sich darin äußert, dass die Zeit einem *telos* folgt, bei dem das Gute den ultimativen Sieg über das Böse erringen wird. Dieser Optimismus war für Nietzsche wohl Inspiration für seinen eigenen Kampf gegen den Lebenspessimismus SCHOPENHAUERS. In diesem Kontext ist auf folgendes Zitat von NIETZSCHE zu verweisen: „*Ich musste Zarathustra, einem Perser die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im Ganzen und Großen gedacht.*“²¹⁵ Den Ursprung der moralischen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die das abendländische Denken

²¹² Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

²¹³ Vgl. Unterkapitel 7.2.2–2.3.

²¹⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.2–2.3.

²¹⁵ Vgl. Sämtliche Werke, hrsg.v. G. Colli und M. Montinari, VII2, S. 49, 25 [148]. Das Fragment stammt aus dem Jahre 1884.

so stark determiniert hat, sieht NIETZSCHE in Zoroastras Lehren präfiguriert. Obwohl Zoroaster diesen verhängnisvollsten Irrtum in die Welt gesetzt hat, ist er gleichzeitig aufgrund seiner Wahrhaftigkeit dazu qualifiziert, diesen Fehler zu revidieren und somit die Moral als Trugbild zu entlarven. Zoroastras historische Rolle als Vater der Moral, als Reformator bestehender Strukturen sowie sein Ethos der Wahrhaftigkeit erfahren in NIETZSCHEs literarisch-philosophischer Figur Zarathustra ihre im Sinne des Immoralismus modifizierte Renaissance: Die Wahrhaftigkeit verstanden als Instrument zur psychologischen Demaskierung der eigentlichen und hintergründigen Triebmotive der Moral, die daraus resultierende Entwertung moralisch fundierter Wertvorstellungen, die Verkündung des Immoralismus und die Aufhebung der Moral. Indem NIETZSCHE die Aufhebung der Moral durch Zarathustra verkünden lässt, wird diese Aufhebung zu einer *Selbstaufhebung* potenziert. Nur die Wahrhaftigkeit kann die Menschen vom Bann der Moral befreien und ihnen die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung und Neuschöpfung in die Hand geben. Als Prototyp dieser Neuschöpfung steht Zarathustra selbst, der nicht nur wahrhaft genug ist, um sich seinen Fehler, die Moral, einzugestehen, sondern auch tapfer genug ist, um die daraus erwachsenden Konsequenzen zu tragen.

EDUARD MEYER betrachtete Zoroaster als eine Gestalt von welthistorischer Bedeutung, denn dieser sei: *„die erste Persönlichkeit, die schöpferisch gestaltend in die Religionsgeschichte eingreift, geraume Zeit vor den großen israelitischen Propheten.“*²¹⁶ Zoroaster habe dabei eine selbstständige und innovative Lehre kreiert:

*„Aber Zoroaster ist ein völlig selbstständiger Denker; die Mächte, die er verkündet, sind kühne Abstraktionen, die er zu einem System verbindet; [...] Durch diese Systematik unterscheidet sich Zoroaster von den israelitischen Propheten und erinnert vielmehr an Hesiod: das Bedürfnis, zu einem einheitlichen Weltbild zu gelangen, ist für das Denken das eigentlich dominierende Moment, [...] daß bei Zoroaster die Religion der Idee nach keinen nationalen Charakter trägt: sein Gott ist nicht der von allen anderen gesonderte Stammgott, der dann erst schrittweise zum Weltherrscher erwächst, wie bei den Israeliten, sondern von Anfang an die universelle Macht, [...] Eben darum ist Zoroaster einer der ganz wenigen wirklichen Religionsstifter, welche die Geschichte kennt.“*²¹⁷

KARL JASPERS begründet mit seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) seine Theorie der Achsenzeit, nach der in vier voneinander unabhängigen Kulturräumen gleichzeitig

²¹⁶ Vgl. MEYER 1965, vgl. dritter Band, II. Die Religion Zoroasters, S. 97.

²¹⁷ Vgl. MEYER 1965, ebd.

bedeutende philosophische sowie technische Fortschritte gemacht wurden. Der iranische Beitrag zu dieser Epoche sei der von Zoroaster gelehrte Kampf zwischen Gut und Böse.²¹⁸

DUCHESNE-GUILLEMIN weist auf folgenden indirekten Beitrag der zoroastrischen Geistestradiation für die moderne Philosophie hin:

„The influence of Zoroastrianism on the modern view of philosophy was considerable, if indirect. The world dualism, coined by Hyde, was taken over by Bayle, then by Leibniz. Christian Wolff, the master of Kant, extended its use to metaphysics, applying it to Cartesian doctrine which sees thought and matter as two mutually independent substance. Against this dualism Kant reacted (as also already Spinoza), then Fichte and Hegel with idealism, the positivists with materialism.“²¹⁹

In der Literatur wird Zoroaster in LESSINGS Drama *Nathan der Weise* thematisiert, wo die Figur Al-Hafi ein Anhänger der Lehre Zoroasters ist und KLEIST benennt sein Werk *Gebet des Zoroaster* nach ihm.

Zur geistigen Wirkung des Zoroaster bemerkt GOETHE: „Zoroaster scheint die edle, reine Naturreligion zuerst in einen umständlichen Kultus verwandelt zu haben.“²²⁰

In RAFAELS berühmten Gemälde *Schule von Athen* wird das Bild Zoroasters als eines archaischen Weisheitsgelehrten bestätigt. Zoroaster steht hierbei neben Ptolemäus und demonstriert, mit einer sphärischen Kugel in der Hand, seine Einsichten.

Als ein östlicher Weisheitsgelehrter gelangte Zoroaster schließlich auch in die klassische europäische Musik. In MOZARTS Zauberflöte wird Zoroaster durch die Figur Sarastro dargestellt. In dieser Aufführung ist Sarastro ein weiser Fürst, der mit seinem Priesteramt humanistisches Gedankengut vertritt, hierzu BURKERT:

„Aus den griechischen Quellen hatte man ein Idealbild von Sarastro italianisiert er mit seinem Zirkel von Eingeweihten in Mozarts Zauberflöte, um aufgeklärte Humanität zu verkünden: Wen solche Reden nicht erfreuen, verdienten nicht ein Mensch zu sein.“²²¹

²¹⁸ JASPERS 1955, S. 14.

²¹⁹ DUCHESNE-GUILLEMIN 1958, S. 71.

²²⁰ GOETHE J. W., Berliner Ausgabe 2016, 4. Auflage, S. 174

²²¹ BURKERT 2009, S. 109.

In HÄNDELS Stück *Orlando* ist der Magier Zoroastro als ein weiser Held dargestellt; Von JAEN-PHILLIPE RAMEAU stammt eine *Tragédie lyrique* mit dem Titel *Zoroastre*, benannt nach der Hauptfigur; inspiriert von Nietzsches Werk komponiert RICHARD STRAUSS *Also Sprach Zarathustra*.

Die knapp 2500-jährige abendländische Zaratustra-Rezeption macht deutlich, dass diese Gestalt in nahezu allen Bereichen und Epochen der abendländischen Kulturgeschichte präsent war. Umso bemerkenswerter ist der Umstand, dass es sich hierbei um eine Scheinpräsenz handelt, denn weder sind die dargelegten Lebensangaben zu der historischen Person Zaratustra als richtig zu erachten, noch kann die ihm seit der Antike zugeschriebene Lehre eines ontologisch-kosmogonischen Dualismus als zuverlässig angesehen werden.²²² Vielmehr handelt es sich bei dieser Form des Dualismus um eine post-zaratustrische Konzeption, die sich in den späteren jungavestischen Texten andeutet und sich dann in mittelpersischen Texten deutlich zur Geltung bringt.²²³ Vor dem Hintergrund dieser jahrhundertelangen Rezeption bei gleichzeitiger Unkenntnis der wahren Gestalt Zaratustras sowie von dessen Grundgedanken, ist es für die Philosophiegeschichte umso dringlicher, die Gedankeninhalte der *Gāthās* zu beleuchten.

3. Grundzüge der indoiranischen Geistestradiation

3.1. Allgemeines zur indoiranischen Tradition

Die indoiranischen Sprachen zählen zum Zweig der indoeuropäischen Sprachfamilie²²⁴ und werden unterteilt in: 1) die indoarischen Sprachen, 2) die iranischen Sprachen und 3) die Nuristani-Sprachen.²²⁵

Für die Rekonstruktion der indoiranischen Weltanschauung rekurriert man auf eine vergleichende Analyse zwischen der altindischen und der altiranischen Geistestradiation, das heißt zwischen den Veden und dem Avesta. Diese Analyse zeigt, dass es in beiden Traditionen bezüglich Sprache, Literaturtradition und oraler Vermittlung religiöser Dichtung starke Parallelen gibt.

Beide Geistestradiationen verfügen über das gleiche Personal: den Feuerpriester (avest. *āθravan* -, ved. *ātharvan*-), den Befreiungspriester (avest. *zaoθār*, ved. *hotar*-)²²⁶, den Lobredner (avest. *staotar*, ved.

²²² Unterkapitel 7.2.4.

²²³ Vgl. hierzu RUDOLPH 1961, S. 305–306.

²²⁴ Vgl. SKJÆRVØ 2015, S. 410f.

²²⁵ Vgl. SKJÆRVØ 2006, *passim*.

²²⁶ Vgl. hierzu auch JAMISON & BRERETON 2014, S. 29.

stotar-) und den visionären Dichter (avest. *ərəšy-*, ved. *ṛṣi*)²²⁷. Darüber hinaus wurde die Komposition von heiligen Sprüchen (avest. *maθra-*, ved. *mantra*) in beiden Kulturen hochgeschätzt und gepflegt.²²⁸ Die Basis des Begriffs *mantra* ist *man-*, was übersetzt »denken« bedeutet. Dementsprechend wurden mit *mantra* formulierte Unterweisungen – die Instrumente des Denkens waren – bezeichnet. Inspirierte Priester haben *mantras* im Zusammenhang mit einem Ritual verfasst, wobei die Inspiration des Priesters als göttliche Eingebung oder als Fähigkeit des Priesters selbst interpretiert wurde.²²⁹ Die *zaoṭār-/botar*-Dichtung kann als Weisheitsdichtung aufgefasst werden, die daher auch instruktiven Charakters war. Diese Dichtungsform ist das Vermächtnis einer langen Tradition und war ausschließlich für jene verfasst worden, die in der Lage waren, den kryptischen Inhalt dieser Dichtung zu enträtseln. BOYCE charakterisiert diese Tradition wie folgt:

*„Those priests who composed this kind of verse must have devoted years of concentrated study to mastering its techniques and modes of expression; and it seems probable, to judge from the intellectual content of this type of literature, that the zaoṭār/botar schools of poetry were maintained by the thinkers among the priests, those who sought to inquire after truth and to elucidate the nature of things.“*²³⁰

Der gemeinsame arische Ursprung beider Traditionen zeigt sich vor allem in den Schnittpunkten zwischen den *Gāṛās* und dem Rigveda hinsichtlich Grammatik, Motiv, Konzept, Terminologie, Metrik und Stil.²³¹ Insgesamt besaßen die Indoiraner eine orale Tradition des Geschichtenerzählens, des Epos und der Komposition. Das orale Transmittieren religiöser Texte bildet das kulturelle Erbe, das die Altiraner und Altinder miteinander teilen.²³² Durch eine komparative Analyse lassen sich die zentralen Aspekte der indoiranischen Geistes-tradition festhalten: das göttliche Feuer (avest. *atar*/ved. *agni*); der *saoma*-Kult²³³ (avest. *haoma*/ved. *soma*); die Huldigung polytheistischer Naturgottheiten²³⁴;

²²⁷ Vgl. KÖNIG 2018, S. 42.

²²⁸ Vgl. WEST 2010, S. 10.

²²⁹ Vgl. BOYCE 1996, S. 8.

²³⁰ BOYCE 1996, S. 9.

²³¹ Vgl. ROSE 2011, S. 13; WEST 2010, S. 10; CUMMONT 1903, S. 1 und REZANIA 2010, S. 33.

²³² Vgl. SKJÆRVØ 2015, S. 411.

²³³ Es handelt sich bei *soma* um ein Rauschgetränk, das möglicherweise ein Relikt aus der indoeuropäischen Zeit darstellt und mit einer Reihe von mythischen Erzählungen verknüpft ist. Vgl. (OBERLIES 2012), S. 76–77. ELIADE schreibt: „*Soma/haoma* is the Indo-Iranian formula for the drink of “nondeath” (*amṛta*); presumably it replaced the Indo-European drink *madhu*, “hydromel.” All the virtues of *soma* are bound up with the ecstatic experience brought on by its ingestion. “We have drunk *soma*,” says a famous hymn (RV 8. 48), “we have become immortal; arrived at light, we have found the Gods. What can the impiety or the malice of mortals do to us now, O immortal?” (strophe 3).“ (ELIADE 1978), S. 211. BOYCE ist der Auffassung, dass es sich bei dem *soma* um eine Ephedra-Art handelt, die für die Steigerung der Kampfeslust der Krieger, zur Verleihung von Inspiration für Dichter und für Empfänglichkeit der Priester für göttliche Eingebungen Verwendung findet, vgl. (BOYCE 1979), S. 5.

²³⁴ BOYCE: „As for the gods to whom the Indo-Iranians offered their worship (for the *yasna/yajña* is always dedicated by name to a particular divinity), these were many. As well as the cult-gods (Fire, the Waters, *Haoma* and *Gush Urvan*) there were ‘nature’ gods, who personified some physical phenomenon:

die Vorstellung von einer umfassenden Ordnung bzw. Wahrheit **ṛta* (avest. *ərəta-/ aša-*, ved. *ṛtá* genannt)²³⁵; die Differenzierung zwischen zwei Klassen von göttlichen Wesen, den *devas* (avest. *daēuua*) und den *asuras* (avest. *aburas*);²³⁶ das Opferritual, bei dem die Götter aus dem Himmel auf die Erde eingeladen, bewirtet und gestärkt wurden.²³⁷ Zu diesem Zweck wurden von den Ritualpriestern Saoma Tiere und Milchprodukte bei Rezitation und Gesang an die Götter geopfert, die im Gegenzug materielle Güter und Wohlstand verschenken. MALANDRA charakterisiert dieses Verhältnis wie folgt:

*„It is clear, then, that the goal of the sacrifice was the reception of the deity's gift, the entire ceremony implying a quid pro quo arrangement often summarized by the Latin phrase do ut des 'I give in order that you may give'. Although it is true that, outwardly, the sacrifice took the form of the rites of hospitality, which involved the exchange of gifts, one should not get the impression that the ceremony was viewed simply in terms of an everyday business transaction. It was also a time when the gods came down to earth and stayed among men, an occasion for men to sit in the presence of the gods. To lose sight of this important spiritual dimension is to reduce the very focal point of the religion to a crass material exchange.“*²³⁸

Diese bipolare Struktur zwischen Ritualpriestern und Göttern ist durch eine Reziprozität geprägt, bei der durch gegenseitige Beschenkung der Kosmos vitalisiert und die Ordnung gefördert wird²³⁹; die indoiranische Tradition verfügte außerdem über diverse Jenseitsvorstellungen, eine zentrale Jenseitskonzeption war dadurch gekennzeichnet, dass einige Privilegierte – wie zum Beispiel Prinzen, Krieger oder Priester – durch großzügige Opfer die Möglichkeit hatten, dass ihre Seele nach dem Tod in einen paradisischen Himmel gelangt, während die anderen Seelen nach dem Tod in der Unterwelt enden.²⁴⁰

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass das indoiranische Wort für Gott *deva* (=der Scheinende/Glänzende)²⁴¹ ist und sich auf die indoeuropäische Wurzel *deivos* (=Himmel)

Sky and Earth, whom the Iranians called Asman and Zam; Sun and Moon, for them Hvar and Mab; and two gods of the Wind, Vata and Vayu.“ (BOYCE 1979), S. 6

²³⁵ Vgl. KÖNIG 2018, S. 118.

²³⁶ Vgl. MALANDRA 1983, S. 13; Die Gegenüberstellung einer älteren Göttergeneration (*asuras*) und einer jüngeren Göttergeneration (*devas*) scheint ein indoeuropäisches Vermächtnis zu sein. Vgl. (OBERLIES 2012), S. 192–198. Weitere Aspekte der indoiranischen Religion sind der Mythos vom Drachentöter; der *Yima*-Mythos; Gottheiten wie die Windgottheit ved. *Vāyu*/av. *Vaiiu*, der »Sohn der Gewässer« *Apām Napāt*/*Apam Napāt*, der »Zuteiler« *Bhāga*/*Baga* (Baḡa) und *Aryamān*/*Airīaman*. Vgl. (SKJÆRVØ 2015), S. 413ff.

²³⁷ Vgl. THIEME 1957, S. 84; Für die Opfertradition der Veden, vgl. JAMISON & BRERETON 2014, S. 26–27.

²³⁸ MALANDRA 1983, S. 15.

²³⁹ Vgl. SKJÆRVØ 2011, S. 61–62; Vgl. THIEME 1957, S. 84.

²⁴⁰ Vgl. OBERLIES 2012, S. 317–318. Vergleiche auch BOYCE 1979, S. 14.

²⁴¹ Vgl. BOYCE 1996, S. 23.

zurückführen lässt.²⁴² Diese Wurzel ist in allen indoeuropäischen Wörtern wiederzuerkennen, die Gott oder gottähnlich bedeuten wie z.B. lateinisch *deus*, iranisch *dia*, avestisch *daeva*, altgriechisch *theos*, altgermanisch *tivar*. Diese Gemeinsamkeit deutet darauf hin, dass es ursprünglich wohl die Vorstellung der Suprematie eines indoeuropäischen Himmelsgottes gab.²⁴³

Die indoiranische Tradition markiert insgesamt den Ausgangspunkt für die Entstehung vieler Geistesstraditionen, darunter des Zoroastrismus, Brahmanismus, Buddhismus und des Jainismus.

3.2. Das indoiranische Konzept **rta*

In der Forschung überwiegt die Sichtweise, dass das indoiranische Konzept **rta* ursprünglich Wahrheit bedeutet. Gleichzeitig gehen viele Forscher davon aus, dass **rta* auch als Ordnung oder Gerechtigkeit aufgefasst werden kann.²⁴⁴ Es lässt sich festhalten, dass der Bedeutungsinhalt **rta* kontextsensitiv ist.²⁴⁵ Demnach kann **rta* kaum durch ein einzelnes Wort einer anderen Sprache übersetzt werden. Bereits wenn man das **rta* als Ordnung interpretiert, hat man es mit verschiedenen Begriffen der Ordnung zu tun: die kosmische Ordnung, wodurch Tag und Nacht sowie die Jahreszeiten alternieren; die Ordnung der Opferrituale, die als ein Teil der kosmischen Ordnung verstanden werden, mit denen der Rhythmus der Naturphänomene stabilisiert und erhalten wird; die gesellschaftliche Ordnung, die ein harmonisches und friedliches Zusammensein der Menschen ermöglicht und die moralische Ordnung bzw. »Wahrheit«.²⁴⁶ OBERLIES setzt **rta* – als kosmische Ordnung aufgefasst – mit objektiver Wirklichkeit gleich:

„Objektive Wirklichkeit zeigt sich deutlichst sichtbar in Geschehnissen, die sich ständig und immer gleich wiederholen, sei dies im großen, sei es im kleinen. In der Anschauung des vedischen Menschen gilt die Unveränderlichkeit solcher Phänomene als Indiz für die Existenz einer sie lenkenden, sie beherrschenden Ordnung.“²⁴⁷

²⁴² Vgl. THIEME 1957, S. 77; OBERLIES 2012, S. 47–49.

²⁴³ Vgl. HIERZENBERGER 2011, S. 16.

²⁴⁴ GERSHEVITCH insistiert, dass *rta* mit Wahrheit zu übersetzen ist und die Akzeptanz dieser Übersetzung grundlegend für das Verständnis der indoiranischen Religion ist, vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 6–7; SCHAEDELER bemerkt: „In ihrem Mittelpunkt steht die bedeutsame Ideenschöpfung der arischen Religion, das *Rta*, das Gefüge, die ‚Wahrheit‘ oder universelle Ordnung, die sich im Weltall, im sittlich-gemeinschaftlichen Leben der Menschen, in ihrem Gottesdienst kundtut.“ (SCHAEDELER 1940), S. 107; ELIADE definiert: „The word *rta*, past participle of the verb ‘to fit,’ designates the order of the world—an order that is at once cosmic, liturgical, and moral.“ (ELIADE 1978), S. 201. KÖNIG bemerkt: „am indo-iranischen Begriff der ‚Wahrheit‘ bzw. ‚Ordnung‘ des Kosmos (*rta*; av. *ərəta*-/ *aša*-) demonstrieren.“, (KÖNIG 2018), S. 43.

²⁴⁵ Vgl. SCHLERATH 1987.

²⁴⁶ Vgl. BOYCE 1996, S. 27. Siehe hierzu auch NYBERG 1938, S. 130.

²⁴⁷ Vgl. OBERLIES 2012, S. 66.

Als Wahrheit verstanden ist **ṛta* eng mit dem Begriff *sátya* verknüpft, das eine Derivation aus dem indoeuropäischen *sat* (Sein, Existenz) ist und die Konnotation »wirklich existent« hat, im Sinne einer objektiven Realität. Diese Wahrheitskonzeption ist in den *Gāṛhās* und in den späteren Teilen des Avesta präserviert; dort spricht man von dem Substantiv *aša* und dem dazugehörigen Adjektiv *haiθiia-*.²⁴⁸

In diesem Zusammenhang ist ein Mythos aus dem Rigveda interessant, der davon handelt, dass die Gottheit Indra zusammen mit dem Helden Kutsa gegen einen Dämonen kämpft. Dieser Dämon sieht Kutsa optisch zum Verwechseln ähnlich, sodass Kutsas Ehefrau zum Opfer dieser List wird und vor dem Problem steht, ihren echten Ehemann zu identifizieren. Schließlich gelingt es ihr, den echten Kutsa zu erkennen, da sie das **ṛta* kennt.²⁴⁹ OBERLIES deutet die besagte Stelle folgendermaßen:

*„Kutsas Frau weiß also, wer von beiden wirklich ihr Ehegatte ist. Sie kennt die objektive Wirklichkeit, die hinter der ephemeren Kontingenz der Erscheinungen steht. [...] So wird in der Vorstellung des ṛtá die objektive Wirklichkeit durch die subjektive Wahrheit ergänzt: [...]“*²⁵⁰

In dem skizzierten Mythos wird die Subjektivität als Grundbedingung für die Unterscheidung von Sein und Schein verstanden, denn Kutsas Ehefrau ist wohl einzig durch ihre persönliche Lebensgeschichte mit ihrem Ehegatten dazu befähigt, diesen von seinem dämonischen Doppelgänger zu unterscheiden. Subjektive Wahrheit ist hierbei nicht mit der Position des Subjektivismus zu verwechseln, vielmehr scheint mir OBERLIES mit subjektiver Wahrheit andeuten zu wollen, dass die Wahrheit *privatim* ist, sodass der direkte Zugang zu dieser an sich objektiven Wahrheit einzig dem Subjekt möglich ist. Der Begriff der subjektiven Wahrheit ist daher verwirrend, sodass es dem Autor angemessener erscheint, stattdessen von *privatisierter Wahrheit* zu sprechen, da es sich um eine objektive Wirklichkeit handelt, die nur deshalb dem Individuum unmittelbar zugänglich ist, weil sie mit dessen existenzieller Situation intrinsisch verwoben ist und sich nur in diesem subjektiven Kontext vergegenständlicht. Diese Betrachtungsweise verdeutlicht, dass die Übersetzung des **ṛta* als objektive Wirklichkeit mit der subjektiven, d.h. privatisierten Wahrheit harmoniert.²⁵¹ An dem Mythos bestätigt sich insbesondere die enge Verknüpfung zwischen **ṛta* – als Wahrheit

²⁴⁸ Vgl. SCHLERATH 1987; SKJÆRVØ 2008, Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 15.

²⁴⁹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 66.

²⁵⁰ OBERLIES 2012, S. 66.

²⁵¹ LOMMEL diskutiert im avestischen Kontext den Zusammenhang zwischen subjektiver Wahrhaftigkeit und objektiver Wahrheit und schlägt vor, deren Verbindung mit dem Begriff des *Wahrseins* zu erfassen, vgl. (LOMMEL 1930), S. 49.

verstanden – und Sein, da Wahrheit sich hier auf Seiendes bezieht im Kontrast zum Trug, welches sich auf Nichtseiendes bezieht. Interessant ist auch, dass der Gegensatz zur privatisierten Wahrheit die Unwahrheit und Lüge ist,²⁵² denn es wird dadurch kenntlich, dass dieser Wahrheitsbegriff vor allem im (prä-)moralischen Kontext gebraucht wurde.²⁵³ Wenn man die Verbindung zwischen privatisierter Wahrheit und Sein betrachtet, scheint mit **ṛta* in (prä-)moralischer Hinsicht suggeriert zu werden, dass nur das Individuum die Modalitäten hat, um zu registrieren, wo es wahrhaft (seiend) oder trughaft (nichtseiend) verfährt, indem nämlich ausschließlich dem Individuum das unmittelbare Gewährwerden hinsichtlich der eigenen Handlungsmotive bereitstehen. Durch Introspektion gelangt das Individuum zu der sich in seiner subjektiven Lebenssituation äußernden objektiven Wirklichkeit und kann hierdurch seiner Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber bewusst werden und letztlich ordnungstiftend agieren.

Genauso wie die Naturphänomene und der Kosmos einer prästabilierten Harmonie folgen, müssen auch die Menschen ihre Gedanken, Worte und Handlungen auf eine sittliche Norm und damit letztlich auf die Ordnung der Gesellschaft abstimmen,²⁵⁴ die intrinsisch mit der Ordnung des Kosmos verschränkt ist. OBERLIES verdeutlicht diesen Sachverhalt und deutet zugleich an, wie Wahrheit und Ordnung - als Übersetzungsvarianten für **ṛta* - letztlich miteinander harmonisieren:

„Diese Ordnung allen Geschehens, am Himmel durch Sonne, Mond, Sterne und Morgenröte mit ihren regelmäßigen Bewegungen sichtbar manifestiert, steht in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der Ordnung der Gesellschaft. Sie hat der Mensch mit seinen Handlungen aufrechtzuerhalten, die ihrerseits mit einer sittlichen Norm übereinstimmen müssen. Dieser Norm zu folgen ist er gehalten, will er in den Genuß der Segnungen kommen, die die kosmische Ordnung bereithält [...]. Ihren höchsten Ausdruck findet diese sittliche Norm in der Beachtung der Wahrheit, der Übereinstimmung des Gesagten und des Gedachten mit einem objektiven Sachverhalt.“²⁵⁵

Die Befolgung der Wahrheit durch das Individuum ist demnach Grundbedingung für die richtige Funktionsweise der gesellschaftlichen und kosmischen Ordnung. Die sittliche Norm beschränkt sich wohl nicht nur auf (prä-)moralische Handlungsweisen, das heißt, dass Gedanken und Handlungen in Übereinstimmung mit der Wahrheit sind.²⁵⁶ Denn während der Konnex zwischen der (prä-

²⁵² Vgl. OBERLIES 2012, S. 66. Es sei daran erinnert, dass die von OBERLIES vorgeschlagene subjektive Wahrheit durch privatisierte Wahrheit substituiert wurde.

²⁵³ (Prä-)Moral meint hier die Loyalität des Individuums hinsichtlich mündlich vereinbarter Verträge. Vergleiche hierzu unten Unterkapitel 3.3.

²⁵⁴ Sittliche Normen beziehen sich auf mündlich vereinbarte Verträge und Opferrituale, siehe unten.

²⁵⁵ Vgl. OBERLIES 2012, S. 67.

²⁵⁶ Wahrheit bezieht sich wohl vor allem auf den Inhalt mündlich beschlossener Verträge. Siehe Unterkapitel 3.3.

)moralischen Handlungsweise des Individuums und der gesellschaftlichen Ordnung unmittelbar einleuchtet, ist die Relation zur kosmischen Ordnung weniger intuitiv. Vielmehr heißt es im Rigveda, dass die Naturprozesse unaufhörlich und zyklisch sind und dass für deren Erhalt Opferrituale der Priester notwendig sind, um die kosmischen Prozesse zu stabilisieren. Fehlhandlungen der Menschen gefährden den natürlichen Verlauf dieser Prozesse.²⁵⁷ Die sittliche Norm umfasst demnach sowohl Opferrituale als auch (prä-)moralische Handlungsweisen.

Entsprechend der indoiranischen Vorstellung **rta* ergibt sich – sowohl bei den Altiranern als auch bei den Altindern – eine Definition des gerechten Menschen, die essenziell mit dem Konzept *ṛtá/aša* verbunden ist; in den *Veden* spricht man von dem Gerechten als *ṛtávan* und im *Avesta* als *ašaunan*.²⁵⁸ Der Wahrhafte ist also jener Mensch, der im Einklang mit **rta* agiert, der Trughafte dagegen nimmt die Realität verzerrt wahr und befindet sich entsprechend in einer Täuschung.²⁵⁹

Die Antithese zu *ṛtá* ist deren Negation *anṛtá* (Unwahrheit, Falschheit) und *drub* (Lüge),²⁶⁰ im *Avesta* finden wir ähnlich die Dichotomie zwischen *drug* (Trug, Lüge) und *aša* vor.²⁶¹ In Anbetracht der dargelegten Definitionen für *ṛtá* ergeben sich aus deren Negation *anṛtá* Antithesen auf verschiedenen Ebenen: auf der ontologischen Ebene zwischen Sein und Nichts, auf der kosmologischen Ebene zwischen Ordnung und Chaos, auf der (prä-)moralisch-rituellen Ebene zwischen Wahrheit und Lüge und auf der gesellschaftlich-politischen Ebene zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Wie bereits angedeutet wurde, korrelieren die verschiedenen Ebenen der Ordnung untereinander. Dies wird besonders im Rigveda verdeutlicht, in dem die Naturprozesse als unaufhörlich und zyklisch angesehen wurden und für deren Erhalt Opferrituale der Priester notwendig sind, damit die kosmischen Prozesse stabilisiert werden. Fehlhandlungen der Menschen gefährden den natürlichen Verlauf dieser Prozesse.²⁶² Analog sind für den Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung moralische Handlungsweisen, d.h. die Vertragsloyalität des Individuums,²⁶³ notwendig.

In diesem Zusammenhang spielen die beiden Götterklassen der Indoiraner, die *asuras* und die *devas*, eine essenzielle Rolle. Ihre wesentliche Differenz lässt sich aus ihrem unterschiedlichen

²⁵⁷ Vgl. BOYCE 1979, S. 12.

²⁵⁸ Vgl. BOYCE 1996, S. 27. Vergleiche auch Vgl. SKJÆRVØ 2015, S. 413.

²⁵⁹ Vgl. SKJÆRVØ 2015, S. 413.

²⁶⁰ Vgl. SCHLERATH 1987.

²⁶¹ Vgl. SKJÆRVØ 2015, S. 413.

²⁶² Vgl. BOYCE 1979, S. 12. Da die sittliche Norm mit der kosmischen Ordnung verknüpft ist und diese stabilisieren hilft, erscheint es mir plausibel, dass nicht nur moralische Handlungsweisen (d.h. vor allem Vertragsloyalität, siehe Unterkapitel 3.3.) die sittliche Norm ausmachen, sondern auch die Opferrituale.

²⁶³ Siehe Unterkapitel 3.3.

Verhältnis zu **ṛta* erklären, denn während die Asuras durch eine enge Verbundenheit zu **ṛta* ausgezeichnet sind, agieren die Devas eigensinnig und unabhängig von **ṛta*.²⁶⁴ Die Asuras bilden außerdem die ältere Göttergeneration und die Devas die jüngere.²⁶⁵ Der Kontrast zwischen den Asuras und den Devas wird besonders durch die jeweiligen Hauptvertreter beider Göttergruppen deutlich; die wichtigsten Asuras sind dabei Varuṇa und Mitra²⁶⁶, unter den Devas ist Indra der prominenteste Vertreter.

Auf einem Tontäfelchen aus Hattuša, der Hauptstadt des Hethiterreiches, das zwischen 1375 und 1350 v. Chr. zu datieren ist, sind vier indoiranische Gottheiten abgebildet. Es wird hier ein Vertrag zwischen dem hethitischen König Šuppiliuma und Kurtiwaza, dem König von Mittani, einem Königreich mit einer indoarischen Herrscherelite²⁶⁷ abgebildet. In diesem Vertrag wird neben Mitra, Varuṇa und Indra auch noch Nasatya erwähnt.²⁶⁸

3.3. Mitra und Varuṇa

Im Gegensatz zu Indra sind Varuṇa und Mitra Wesenheiten, die als Hüter der moralischen und kosmischen Ordnung (*ṛta*) angesehen werden.²⁶⁹ Mitra und Varuṇa gehören zu den Adityas,²⁷⁰ die innerhalb der Asuras eine eigene Gruppe bilden. Besonders an den Adityas ist der Umstand, dass sie zwar ursprünglich zu den Asuras gehörten, doch im Lauf der Zeit im altindischen Pantheon zu den Devas überliefen.²⁷¹ Die Adityas entfalten ihre Wirkung und Bedeutung im sesshaften Wohnen und sind für den Erhalt gesellschaftlicher Ordnung (*ṛta*) zuständig. Die rigvedische Aditya Religion stellt ein Subsystem der Veden dar und lässt sich auf indoiranische Zeiten zurückführen.²⁷²

Im Rigveda bilden Varuṇa und Mitra eine Dualwesenheit (*mitrāvāruṇā*),²⁷³ die stets zusammen aufgerufen wird.²⁷⁴ Varuṇa wird als Gott des Eides und Ordals aufgefasst und ist neben Indra der

²⁶⁴ Vgl. Kapitel 4.

²⁶⁵ Vgl. OBERLIES 2012, S. 95; MALANDRA 1983, S. 13.

²⁶⁶ Im weiteren Verlauf wird *Mitra* verwendet um die indoiranischen Wesenheit zu designieren und mit *Miθra* wird auf die iranischen Wesenheit verwiesen.

²⁶⁷ Vgl. FOLTZ 2013, S.23.

²⁶⁸ Vgl. NYBERG 1938, S. 331.

²⁶⁹ Vgl. BOYCE 1996, S. 32.

²⁷⁰ Vgl. JAMISON & BRERETON 2014, S. 43–44.

²⁷¹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 95. Der Übergang von Mitra und Varuṇa zu der Klasse der Devas, könnte dadurch erklärt werden, dass die Indoarier auch Phasen der Sesshaftigkeit hatten (s.u.) und hierfür auf die konstitutive Funktion des Mitra und Varuṇa zurückgreifen mussten.

²⁷² Vgl. OBERLIES 2012, S. 103–105. Insbesondere handelt es sich bei den Adityas um moralische Konzepte, vgl. THIEME 1957, S. 42. Für die gesellschaftliche Funktion der Adityas, vgl. auch JAMISON & BRERETON 2014, S. 43.

²⁷³ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 4.

²⁷⁴ Vgl. OBERLIES 2012, S. 137. Insbesondere teilen die beiden Wesenheiten ähnliche Funktionen und Eigenschaften miteinander. Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 4–6.

wichtigste Gott im rigvedischen Pantheon. Durch seine tausend Augen überwacht er die Menschen und gilt als Hüter der Wahrheit. Es gehörte zum Brauch, dass Eide unter der Präsenz des Wassers, geschworen wurden, da Varuṇa mit dem Wasser assoziiert wurde.²⁷⁵ Jene, die sich an den Eid halten, belohnt Varuṇa durch seine wunderbare Macht (*māyā*) mit Fruchtbarkeit und Regen.²⁷⁶

Die Asuras sind im Allgemeinen Wesenheiten, deren Essenz in ihren jeweiligen Namen hinterlegt ist. So bedeutet *mitrá-* ursprünglich Vertrag und ist damit der Archetyp der Verträge.²⁷⁷ Mitras Hauptfunktion als Hüter des **ṛta* und seine Bedeutung als Archetyp der Verträge suggerieren eine eminent wichtige Funktion von Verträgen für den Erhalt des **ṛta*. Auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene ist die fundamentale Bedeutung der Verträge ersichtlich, da die vorstaatliche Gesellschaftsstruktur der Indoiraner mutmaßlich auf mündlich vereinbarten Verträgen basierte.²⁷⁸ Man geht davon aus, dass die Indoiraner eine dreigliedrige Gesellschaftsordnung hatten, die durch die Klasse der Priester, Krieger und Hirten konstituiert war.²⁷⁹ FOLTZ hebt die fundamentale Funktion Mitras für die indoiranische Gesellschaftsordnung wie folgt hervor:

*„Mithra (Skt. Mitra) is one of the principal deities of the early Indo-Iranian pantheon. Originally the god of contracts—his name means “that which causes to bind”—his enforcement of verbal commitments was central in a pastoral–nomadic society that lacked any formal policing agency. Spoken agreements were the very foundation of social stability; failure to uphold them could lead to anarchy.”*²⁸⁰

Im Rigveda wird die strukturierende Funktion Mitras bestätigt, denn es heißt hier, dass Mitra durch Vertrag die sesshafte und geordnete Lebensweise erst möglich macht,²⁸¹ was die konstitutive Bedeutung der Verträge für die gesellschaftliche Ordnung unterstreicht. Dabei wurden unter der

²⁷⁵ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 5–6 und S. 30.

²⁷⁶ Vgl. OBERLIES 2012, S. 138.

²⁷⁷ Vgl. MERKELBACH 1994, S. VII; OBERLIES 2012, S. 70; GERSHEVITCH 1959, S. 30–33; THIEME S. 18–20 und S. 38. THIEME bemerkt: „Mitra, because he presides over the relations of men and gods as defined by primordial contracts [...]“ ebenda S. 66. FOLTZ übersetzt Mitra mit »that which causes to bind«. Vgl. (FOLTZ 2013), S. 19.

²⁷⁸ Vgl. FOLTZ 2013, S. 19, MERKELBACH 1994, S. 5, BOYCE 1996, S. 4–5, OBERLIES 2012, 134–135. Siehe auch SKJÆRVØ: „The original function of Mitra may thus have been that of overseeing the agreements and treaties regulating the social and political relationships between groups of men.“ (SKJÆRVØ 2008), The Young Avestan Gods, S. 23. In diesem Kontext ist KUZMINAS allgemein anerkannte Interpretation einer abgebildeten Sonnengestalt in den eurasischen Steppen interessant, bei der es sich um eine Darstellung des Mitra handeln soll, vgl. KUZMINA 2007, S. 182; vgl. hierzu auch FOLTZ 2019, S. 20–23. Obwohl eine Identifikation Mitras mit der Sonne nicht aufrechtzuhalten ist (siehe Kapitel 5), kann die Sonne dennoch als Repräsentation Mitras interpretiert werden.

²⁷⁹ BOYCE 1979, S. 2. DUMÉZIL postuliert, dass bereits die Indoeuropäer über eine dreigliedrige Gesellschaftsstruktur verfügten. Vgl. DUMÉZIL 1988, S. 13–14.

²⁸⁰ FOLTZ 2013, S. 20.

²⁸¹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 101 und S. 104. Ein Hinweis auf Mitras Verbindung zur Sesshaftigkeit zeigt auch folgende Stelle der Rigveda: „...“ *unblinking, Mitra regards the settlements of men*“, Zitat entnommen aus BOYCE 1996, S. 28.

Präsenz des Feuers, das als Verkörperung und Repräsentation **rtas* fungierte,²⁸² Verträge im Namen Mitras abgeschlossen.²⁸³ Gegeben die enge Verknüpfung zwischen Mitra und **rtā* verwundert es nicht, dass Mitra als ein Lichtgenius verstanden und vor allem mit dem Feuer in Verbindung gebracht wurde.²⁸⁴

Der Vertrag repräsentiert im Allgemeinen ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen zwei Parteien und soll sicherstellen, dass keine Partei ihren Machtbereich opportunistisch missbraucht. Vielmehr war es für den existenziellen Erhalt der Gemeinschaft und der Etablierung einer gerechten Gesellschaftsordnung notwendig, dass die jeweiligen Machtbereiche vertragsgerecht gebraucht wurden, sodass der Egoismus zugunsten des Gemeinwesens gemäßigt wurde. Durch den Vertrag wird außerdem das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis der betroffenen Parteien hervorgehoben, sodass jede Partei einen dementsprechend definierten Machtbereich und ein Tätigkeitsfeld zugeteilt bekommt. Durch diese definierende Kraft des Vertrages werden die jeweiligen Machtbereiche konstruktiv gemäßigt, sodass einerseits differenzierbare Entitäten festgelegt werden, andererseits durch deren gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis eine dynamische Einheit entsteht. Für den arischen Gesellschaftsaufbau kann das nur bedeuten, dass die Priester, Krieger und Hirten in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen und nur durch Vertrag eine funktionierende Gesellschaftsordnung errichtet werden kann. Hiermit übereinstimmend wird Mitra im Rigveda wie folgt designiert: „*he puts people in their proper places*“.²⁸⁵ Selbstverständlich kann davon ausgegangen werden, dass auch soziale Interaktionen innerhalb einer Klasse vertragsmäßig geregelt wurden. Hierfür überwacht Mitra als Archetyp des Vertrags die gegenseitigen Treueverhältnisse der Menschen und akzentuiert die Bedeutung der Vertragsloyalität. Er ist dem treuen Vertragspartner ein Freund, bestraft hingegen die Vertragsbrecher (*mitradruh*)²⁸⁶. Folgerichtig ist bereits für die Funktion des indoiranischen Mitra eine moralische Dimension festzustellen.²⁸⁷ Es kann festgehalten

²⁸² Vgl. OBERLIES 2012, S. 84. BOYCE erklärt den Zusammenhang zwischen dem Feuer und der kosmischen Ordnung folgendermaßen: „*The more exalted concept of the god developed evidently through priestly speculations on the role of fire in their rituals, and on the links between fire burning here below and the sun blazing in the sky. Fire was looked on as the sun's representative on earth; and as the sun in its rising and setting moved according to *rtā/āsa*, so fire too came to be associated with this cosmic force.*“; (BOYCE 1996), S. 70; hinsichtlich der Bedeutung und Symbolik des Feuers erklärt BOYCE: „*The other chief cult object, fire, was also essential for the steppe-dwellers, the source of warmth in the bitter winters, and the means of cooking the meat which (whether from wild or domestic animals) was the staple of their diet. In ancient times, when it was a labour to light a fire, it was prudent to keep a hearth fire always burning (the live embers could be carried in a pot on migration); and a cult of ever-burning fire seems to have been widespread among the Indo-Europeans, who saw a divinity in this flames. The Brahmins knew him by the old name of Agni (cognate with Latin 'ignis'), but the Zoroastrians called him Atar.*“ (BOYCE 1979), S. 4.

²⁸³ Vgl. BOYCE 1996, S. 28.

²⁸⁴ Vgl. BOYCE 1996, S. 28–29; vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 7. OBERLIES bemerkt: „*Die Verbindung zwischen Feuer und Vertrag war eine so enge, daß man in Agni gar eine Verkörperung Mitras sah.*“ OBERLIES 2012, S. 135.

²⁸⁵ MALANDRA 1983, S. 56.

²⁸⁶ Vgl. THIEME 1957, S. 25.

²⁸⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 271.

werden, dass Mitra als Archetyp des Vertrags innerhalb der politischen und gesellschaftlichen Ordnung eine fundierende und strukturerhaltende Funktion zukam.²⁸⁸

WIDENGREN:

„Innerhalb der Herrscherfunktion vertritt er [Mitra] eigentlich den »juristischen« Aspekt, denn sein Name bedeutet »Vertrag.« Er ist darum der Gott der sozialen Ordnung, der Gott, der alle Klassen der Gesellschaft vereint, der Repräsentant des asa (arta), der iranischen Entsprechung des indischen rita.«²⁸⁹

BOYCE:

*„That those with power themselves should have accepted the restraints of pact and bond seems in accord with the leading philosophical concept of the Indo-Iranians, that of *ṛtá* (Avestan *aša*), by which was understood a principle of order and rightness that governed the natural world [...], and also directed human society, so that to be happy in life and death men must submit to its workings, and regulate their own lives with seemliness.«²⁹⁰*

FOLTZ:

*„Preliterate peoples tend to place a great importance on orality, and Indo-Iranians in particular developed a strong affinity for spoken pacts, which essentially served as the society's legal system. Pacts had more than a merely temporal legal importance, however, since their proper observance was the means for upholding the cosmic order (arta/aša) while failure to do so would lead to chaos (*drūj*).«²⁹¹*

In den angeführten Beschreibungen wird einheitlich ein Zusammenhang zwischen dem Vertrag und **ṛta* im Allgemeinen suggeriert. Tatsächlich reguliert Mitra als allgemeiner Hüter des **ṛta* notwendigerweise auch die kosmische Ordnung durch Vertrag.²⁹² Vor dem Hintergrund der Rolle Mitras als Archetyp der Verträge ist es nur konsequent anzunehmen, dass auch die kosmische Ordnung, etwa unter anderem das Alternieren der Jahreszeiten, sowie der Nacht-Tag Rhythmus als durch vertragsartige Abhängigkeitsbeziehungen gedacht wurden. OBERLIES bemerkt hierzu:

„Der Bestand und die Ordnung des Kosmos aber zeigen sich- wie deutlich aus den kosmogonischen Mythen des Rigveda hervorgeht- in erster Linie im Bestand von Dualitäten: Tag und Nacht, Morgen und Abend, Sommer und Winter,

²⁸⁸ Vgl. hierzu auch MERKELBACH 1994, S. 5; FOLTZ 2013, S. 19; OBERLIES 2012, S. 132–135.

²⁸⁹ WIDENGREN 1961, S. 114.

²⁹⁰ Vgl. BOYCE 1996, S. 5.

²⁹¹ FOLTZ 2013, S. 16.

²⁹² Vgl. OBERLIES 2012, S. 132–134. Vergleiche hierzu auch BOYCE 1996, S. 27 und 32.

*Helligkeit und Dunkelheit, Ober- und Unterwelt. Zwischen solchen mittelt Mitra, er ist für die Übergänge zuständig: [...]. In einer nochmaligen Binneninterpretation wird dann wiederum jeder menschliche Vertrag als Replik dieses kosmischen Vertrages, der etwa den Wechsel von Tag und Nacht regelt, angesehen. So hat das Wahre eines Vertrags sein Analogon in der Aufrechterhaltung der kosmischen Dualitäten.*²⁹³

Analog zur gesellschaftlichen Ordnung mäßigt der Vertrag auch im kosmischen Bereich die Dualitäten und verbindet sie zu einer Gegensatzeinheit, sodass durch Vertrag beispielsweise die harmonische und zyklische Oszillation zwischen Tag und Nacht entsteht. Mitra kommt damit sowohl für die Fundierung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung, als auch für die Fundierung der kosmischen Ordnung eine wichtige Funktion zu, denn auf allen Ebenen werden durch Vertrag Dualitäten zu Gegensatzeinheiten kalibriert. Die zwischen den Gegensätzen vermittelnde Funktion Mitras pointiert seine Rolle als Mittler.²⁹⁴ Konsequenterweise hebt Mitra in seiner Rolle als Mittler die funktionale Gleichwertigkeit der Gegensätze im Allgemeinen hervor. Den Zusammenhang zwischen der kosmischen Ordnung und den Opferritualen der Menschen erläutert BOYCE:

*„The Indo-Iranians held that there was a natural law which ensured that the sun would thus maintain its regular movement, the seasons change, and existence continue in an orderly way. This law was known to the Indians as 'ṛta', to the Avestan people by the corresponding word 'asha'. The offering of worship and sacrifice by men was felt to be a part of this natural process, and in itself it helped to maintain 'asha', by strengthening both the beneficent gods themselves and the natural world in which man lived.*²⁹⁵

Das Opferritual wurde demnach als ein integraler Bestandteil der kosmischen Ordnung verstanden, da es eine gewichtige Rolle für den Erhalt des **ṛta* spielt. Als Hüter des **ṛta* ist es nur konsequent,

²⁹³ Vgl. OBERLIES 2012, S. 134.

²⁹⁴ Mitras Rolle als Mittler ist im *Rigveda* belegt. Wie bereits dargelegt, schreibt auch Plutarch *Mithras* die Rolle des Mittlers zu. Vgl. SCHMIDT 2006. Vergleiche hierzu auch OBERLIES 2012, S. 390, Anmerkung 174. Mitras Rolle als Mittler ist auch am zoroastrischen Kalender zu belegen, wo ihm stets der 16. Tag eines Monats und der 7. Monat im Jahr gewidmet wird. Vgl. hierzu (FOLTZ, *Religions of Iran, From Prehistory to the Present*, 2013), S. 28. CUMMONT stellt die Vermutung auf, dass mit Miθra ein Dualismus zwischen Licht und Finsternis verknüpft ist, der sich mutmaßlich auf die uralte Vorstellung eines Kampfes zwischen Tag und Nacht zurückprojizieren lässt. Vgl. CUMMONT 1903, S. 4. Ähnlich bemerkt SKJÆRVØ: „*Mithra battles the powers of Darkness so that the sun can rise and travel across the sky;*“; (SKJÆRVØ 2008), *Zoroastrianism. A Brief Overview*, S. 2. Diese Vorstellung steht jedoch im Widerspruch dazu, dass Mitra – als Archetyp der Verträge - gegensatzvereinigend vermittelt. Die kosmische Ordnung ist gerade durch das harmonische Wechselspiel der Gegensätze gekennzeichnet. Kampf gegen die Finsternis erfordert daher eine metaphorische Deutung, da sein lichthafter Charakter mit dem Feuersymbolismus der kosmischen Ordnung bzw. Wahrheit zusammenhängt. Diese Ansicht wird zusätzlich von der Beobachtung bekräftigt, dass Indra im *Rigveda* ebenfalls als Bezwinger der Dunkelheit stilisiert wird, jedoch eine Verknüpfung dieser Gottheit mit einem kosmogonischen Dualismus zwischen Licht und Finsternis ausbleibt.

²⁹⁵ BOYCE 1979, S. 7–8.

dass Mitras vermittelnde Funktion auch für die Opfergaben der Menschen an die Götter fundierend ist, indem Mitra hier die Opferzeremonie protegiert und somit den Pakt zwischen Menschen und Götter ermöglicht.²⁹⁶

Die durchgeführten Betrachtungen verdeutlichen, dass **ṛta* auf kosmischer Ebene den natürlichen Prozess beständigen Werdens und Wandels durch die aufeinander abgestimmte Oszillation der Gegensätze darstellt. Die Wesensstruktur des **ṛta* ist die dynamisch koordinierte Gegensatzeinheit, die das gemeinsame Grundgerüst der gesellschaftlich-politischen und der kosmischen Ordnung ist. Insbesondere haben wir es bei **ṛta* mit der Vorstellung zu tun, dass es eine Interdependenz zwischen den Prozessen des Kosmos, der Gesellschaft und den Opferritualen gibt. Denn Mitra strukturiert und erhält diese verschiedenen Ordnungsdimensionen, sodass auf kanonische Weise zwischen diesen Ordnungsebenen selbst eine Vertragseinheit impliziert wird, da diese miteinander verzahnt sind. Mitra ist damit das geistige Bindeglied zwischen Ritualistik, Moral, Gesellschaftsordnung und Weltanschauung. Gemäß der durchgeführten Betrachtungen, kann **ṛta* auf der abstraktesten Ebene, als die Totalität bzw. Gesamtzusammenhang der verschiedenen Ordnungsebenen und deren lückenloses Ineinandergreifen und Zusammenwirken definiert werden.²⁹⁷

In Anlehnung an die obige Diskussion kann der Begriff des *ṛtavan* näher definiert werden: auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene zeichnet sich der *ṛtavan* durch Vertragsloyalität aus, die in Harmonie mit dem kosmischen Muster steht, anders verhält es sich mit dem Vertragsbrecher (*mitradrub*). Im Hinblick auf die Ritualistik handelt es sich bei *ṛtavan* um diejenigen Ritualpriester, die durch richtig ausgeführte Opferrituale die kosmischen Prozesse erhalten und von jenen Ritualpriestern abzugrenzen sind, die durch falsche Opferpraktiken die kosmische Ordnung aus dem Gleichgewicht bringen. Die Ausübung fehlerhafter Opferrituale wurde in der vedischen Tradition als Negation des *ṛta* angesehen und entsprechend mit *anṛta* in Verbindung gebracht.²⁹⁸

²⁹⁶ Vgl. BOYCE 1996, S. 29. Für die vertragsartige Beziehung zwischen Menschen und Göttern, THIEME: „*The relations between gods and men are of a contractual nature.*“ THIEME 1957, S. 56.

²⁹⁷ Passend ist in diesem Zusammenhang KÖNIGS Übersetzung des **ṛta* als das *harmonische Gefügte*, vgl. KÖNIG 2018, S. 118. Das harmonisch Gefügte kann mikrokosmisch auf die verschiedenen Ordnungsebenen appliziert werden, auch auf das Ineinandergreifen der verschiedenen Ordnungskategorien als Ganzes betrachtet.

²⁹⁸ Vgl. CANTERA 2015, S. 317.

4. Vedsiche Indra-Religion

Dass Indra von außerordentlicher Bedeutung für die Altindier war, zeigt sich daran, dass ihm im Rigveda die meisten Hymnen gewidmet wurden.²⁹⁹ OBERLIES deutet diese Priorisierung des Indra wie folgt:

„Die Indra-Religion hingegen dürfte eine Neuschöpfung der indoarischen Stämme gewesen sein, die ihr Entstehen so steht zu vermuten- in wesentlichen Punkten den Erfordernissen der (nach Indien) wandernden vedischen Stämme verdankt.“³⁰⁰

Um die Wesenszüge Indras besser pointieren zu können, muss auf den kulturhistorischen Kontext der Indoarier eingegangen werden. Die Indoarier sind mutmaßlich Mitte der ersten Hälfte des Jahres 2000 v. Chr. nach Indien eingewandert. Sie waren hauptsächlich Viehzüchter, die für die Aufzucht ihres Viehs viel Raum benötigten. Ackerbau spielte für sie hingegen eine geringere Rolle, was durch die Abwesenheit eines Ackerbaugottes untermauert wird. Die nach Nordwestindien einwandernden Indoarier fokussierten sich auf Viehraub, wodurch kriegerische Auseinandersetzungen mit der indigenen Bevölkerung entstanden. Diese kriegerische Beziehung zwischen Urbevölkerung und Indoariern markiert den kulturhistorischen Entstehungskontext des Rigveda, in dem diese Konflikte mythologisch nachgezeichnet und interpretiert werden. Dabei wird berichtet, wie die militärisch überlegenen Indoarier die Urbevölkerung bezwungen und unterjocht haben.³⁰¹ Vor diesem Hintergrund wird Indra als eine Gottheit verstanden, der die vedischen Stämme aus der Bedrohung und Bedrängung befreien soll, indem er ihnen durch militärische Siege zu mehr Lebensraum und Möglichkeiten verhilft.³⁰² Mit ihrer Migration nach Indien haben die Indoarier Jahrhunderte der Stabilität durch ein heroisches und kriegerisches Zeitalter ersetzt, was Indra eine zentrale Rolle zukommen ließ, da er seinen Anhängern im Kampfverband Dominanz und Herrschaft verleihen sollte. Indras Domäne ist damit vor allem der Krieg und Kampf.³⁰³ Die Lebensweise der Indoarier alternierte wohl zwischen den kriegerischen Phasen des Aufbruchs und

²⁹⁹ ELIADE: „In the Rig Veda, Indra is the most popular god. Some 250 hymns are addressed to him, in comparison with 10 addressed to Varuna, and 35 to Mitra, Varuna, and the Ādityas together.“ (ELIADE 1978), S. 205. Siehe auch BROCKINGTON 1997, S. 89.

³⁰⁰ OBERLIES 2012, S. 105. BOYCE betont den amoralischen Charakter Indras und sieht in ihm die Apotheose des arischen Kriegers. Vgl. (BOYCE 1996), S. 9–11. Vgl. auch (BROCKINGTON 1997), S. 89. OBERLIES hingegen sieht in Indra die Verschmelzung des indoiranischen Siegesgottes mit der wohl aus indoeuropäischer Zeit stammenden Gestalt des Drachen tötenden Heros. Diese Synthese soll laut OBERLIES am Ende der indoiranischen Zeit stattgefunden haben. Vgl. (OBERLIES 2012), S. 145.

³⁰¹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 13–6.

³⁰² Vgl. OBERLIES 2012, S. 18.

³⁰³ Vgl. OBERLIES 2012, S. 101–3.

den friedlichen Phasen der Sesshaftigkeit. In Kriegszeiten wird Indra als König unter den Göttern erkoren, parallel dazu wird unter den vedischen Stämmen ein alleinherrschender Kriegskönig auserwählt, der die Stämme in den Kampf führt. Am Ende der Kriegsphase wandelt sich die Funktion des Kriegskönigs hin zu einem Friedenskönig, der gemeinsam mit seinen Untertanen regiert. Sowohl in Friedens- als auch in Kriegszeiten stellt der König die Inkarnation der entsprechenden Gottheit dar, das heißt in Phasen des Krieges ist der König die Inkarnation Indras und in Phasen des Friedens die Inkarnation Varuṇas. Außerdem wird in Kriegszeiten eine Herrschaftsstruktur errichtet, bei der alle Macht auf den König konzentriert wird, während in Friedenszeiten die Herrschaft auf den König und den ihm unterstehenden Anführern verteilt ist.³⁰⁴

Zur Bestimmung des Königs, das heißt der Inkarnation Indras, vollzogen die indoarischen Stämme Wettkämpfe. Dabei offenbarte sich Indra immer im Sieger eines Kampfes, da der Sieg sein Wesen ausmacht. Die Bedeutung dieser Wettkämpfe charakterisiert OBERLIES wie folgt:

*„Dazu dienten Wettkämpfe, die [...] mehr waren als nur eine Art aristokratischer Wettstreit um Ruhm. Der Sieger in solchen Wettkämpfen gewinnt als ‚Indra‘ auch Macht, erringt und sichert sich Herrschaft und legitimiert diese zugleich. Über solche Wettkämpfe scheint es auch zur Verteilung von Gütern gekommen zu sein, weshalb Bhaga der Gott der Zuteilung, öfters angerufen wird, Beistand in ihnen zu leisten [...]“*³⁰⁵

Bei diesen Wettkämpfen handelte es sich vor allem um Wagenrennen und Wortwettkämpfe. Dass auch in Wortwettkämpfen nach dem menschlichen Indra ermittelt wurde, liegt wohl darin begründet, dass Indra nicht nur ein großer Krieger war, sondern auch ein großer Dichter und weiser Seher. Bei den Wortwettkämpfen maßen sich die Konkurrenten in der Dichtung und in der Formulierung von – an Indra gerichteten – Lobliedern. Es gab aber auch einen Wettstreit in der Komposition enigmatischer Formulierungen, die von dem herausgeforderten Kontrahenten mit einer kunstvoll verschlüsselten Formulierung erwidert werden mussten. Diese Form des Wettstreits fand seine Klimax im Schweigen, mit dem die Grenze des Wissens zum Ausdruck gebracht wurde. Es war strikt verboten, über diese Grenze hinaus zu fragen oder zu antworten. Hieran wird deutlich, dass dichterisch-mantische Kompetenzen in demselben Maße gewürdigt wurden wie physische

³⁰⁴ Vgl. OBERLIES 2012, S. 20–21. Es ist naheliegend, dass in Phasen der Sesshaftigkeit, in denen die Ordnung Varuṇas waltete, die kriegerischen Qualitäten Indras zur Bestrafung der Sünder eingesetzt wurden und somit der Ordnung Varuṇas subordiniert waren, vgl. ebd., S. 390–391, Anm. 180.

³⁰⁵ OBERLIES 2012, S. 23.

Fähigkeiten.³⁰⁶ In Bezug auf die Gesellschaft fasst OBERLIES Indras Eigenschaften folgendermaßen zusammen:

*„Seine ‚gesellschaftsrelevanten‘ Funktionen richten sich in allererster Linie nach außen: Beistand im Kampf, Führerrolle in Kriegszügen und Schutz der Gesellschaft gegen Bedrohung von außen. Indra ist eben der Gott des Kampfes und tritt nur dann in Erscheinung, wird nur dann wichtig, wenn es zum Kampf kommt. Doch hier ist er alleine zuständig, hier ist er der eine uneingeschränkte Souverän. Daher ist Indra- und nur er- der eine, einzige König/Herr über die Stämme.“*⁶⁰⁷

Es gehört zu Indras Haupteigenschaften, dass er mit überwältigender Gewalt regiert, dass er, vom Soma-Getränk berauscht, alle Dinge instabil macht und nicht an *ṛtá* gebunden ist.³⁰⁸ Indra steht somit für das Prinzip ‚Das Gesetz der Macht‘. Er ist ein gewalttätiger, kämpfender und rücksichtsloser Gott, der großzügige Tier- und Somaopfer von seinen Gläubigern einfordert.³⁰⁹ Im Rigveda proklamiert Indra:

*„Men who drive swiftly, having good horses, call on me when surrounded in battle. I provoke strife, I the bountiful Indra. I whirl up the dust, my strength is overwhelming. All things have I done. No godlike power can check me, the unassailable. When draughts of soma, when songs have made me drunk, then both the unbounded regions grow afraid.“*³¹⁰

Indra ist der Sohn des Himmelsgottes – Asura Dyaus – und der Erde. Interessanterweise wächst Indra nicht bei seinen Eltern auf, sondern wird als Pflegekind von der Mutter (die Erde) an einen Schmied übergeben, um Indra vor seinem Vater Dyaus zu schützen, der diesen als eine Bedrohung für seine Herrschaft ansieht und daher töten möchte.³¹¹

Im Vala-Mythos werden der Kampf zwischen den Devas und den Asuras sowie die Schöpfung der Welt durch Indra thematisiert. Der Welt, wie wir sie kennen, ging zunächst eine *prima potentia*, das heißt eine rohe, ungeordnete Masse voraus, die die Keime der gegenwärtigen Welt in sich trug. Bei dieser ungeordneten Masse handelt es sich um eine himmlische Steinmasse, die als Vala-Fels bezeichnet wird und letztlich Asura Dyaus – das heißt Indras Vater – selbst ist. Asura Dyaus ist damit die himmlische Steinmasse, das präexistente Chaos, das den Zustand des (noch) Nichtseienden kennzeichnet. Diese himmlische Steinmasse umschließt in sich die anderen Asuras,

³⁰⁶ OBERLIES 2012, S. 24–25.

³⁰⁷ OBERLIES 2012, S. 102.

³⁰⁸ Vgl. ZAEHNER 1961, S. 37; BOYCE 1996, S. 53.

³⁰⁹ Vgl. KREYENBROEK 1997, S. 49.

³¹⁰ Vgl. BOYCE 1979, S. 11.

³¹¹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 152.

die Sonne, die Morgenröte(n), Sterne, Mond, Feuer, Soma, Kühe und Pferde. Indra, dessen Geburt außerhalb der uranfänglichen Welt vonstattengeht, kreierte die Welt, indem er den Vala mit seiner Keule zertrümmert – oder äquivalent hierzu: seinen Vater ermordet. Durch diesen Vatermord findet der Übergang von (noch) nichtseiend hin zu seiend statt; insbesondere werden Sonne, Morgenröte(n), Mond und Sterne befreit, die Finsternis weicht dem Licht und Himmel und Erde werden durch die Schaffung eines Zwischenraums voneinander getrennt.³¹² Zu diesen gewaltigen und umwälzenden Taten ist Indra einzig durch das Soma befähigt. OBERLIES betont die Bedeutung des Somas, indem er schreibt: „*Es ist der Raub des Soma, der Indra zu diesen Taten befähigt und das Ende der Macht der Asuras und den Beginn der Herrschaft der Devas bedeutet [...].*“³¹³ Der Soma-Raub, die Entthronung der Asuras durch die Devas, die Zertrümmerung des Vala und die Weltschöpfung hängen somit intrinsisch miteinander zusammen.³¹⁴ Während im Vala-Mythos die Entthronung der Asuras durch Indra thematisiert wird, handelt der Vrtra-Mythos von der Tötung eines Schlangewesens, das die Wasser umlagert.³¹⁵ OBERLIES bringt die beiden Mythen wie folgt in einen Gesamtzusammenhang:

*„Dem zufolge existieren die Asuras als die ‚alten Götter‘ [...] bereits vor Beginn der Schöpfung und der Entstehung allen Lebens in einer Umwelt, in der ständiges Dunkel herrschte und die alles in sich einschloß (RV X 124, 1.4.). So ist auch der Soma im Besitz des höchsten dieser Asuras, des Dyaus, eines steinernen Ungeheuers. Außerhalb der leblosen Welt dieses Urzeitriesen wird sein Sohn Indra geboren. Der kann den Kampf mit seinem Vater aufnehmen, als ein Falke ihm den Soma bringt, den er diesem geraubt hat. Damit beginnt das ‚erste Zeitalter der Götter‘, in dem ‚das Seiende aus dem Nichtseienden geboren wurde‘ (RV X 72,3). Dieses war die Steinmasse, das undifferenzierte und elementare ‚Chaos‘, in dem die Asuras lebten. Das zertrümmert Indra, und dabei tötet er seinen Vater Dyaus, den alten Himmelsgott [...]. Damit kam die Macht der Asuras, der Götter einer fernen Urzeit, zu ihrem Ende, und es begann die Herrschaft der Devas. Damit sich aber Leben in der Welt dieser neuen Götter, der das Licht der Morgenröte und der Sonne gebracht worden war, entfalten konnte, mußte Indra die Schlange Vrtra töten, wodurch die Wasser, die diese umschlossen hielt, freigesetzt wurde.“*³¹⁶

Demnach markiert das Töten der Schlange Vrtra den letzten Schöpfungsakt des Indra, der hierdurch die Welt zur vollen Entfaltung bringt.

³¹² Vgl. OBERLIES 2012, S. 96–99. Dass sich in der himmlischen Steinmasse Kühe, Pferde, Soma und andere Asuras befinden, vgl. (OBERLIES 2012), S. 202–203.

³¹³ OBERLIES 2012, S. 97. Zur Bedeutung des Soma bemerkt OBERLIES weiter: „*Mit Soma, dem Garant göttlicher Unsterblichkeit, sind Herrschaft und vor allem deren Legitimation verbunden: Wer den Soma besitzt, ist rechtmäßiger Herrscher, [...].*“ Vgl. (OBERLIES 2012), S. 99–100. Für die herausragende Bedeutung des Soma für Indras umwälzende Handlungen siehe auch (BROCKINGTON 1997), S. 89, S. 89–90.

³¹⁴ Vgl. OBERLIES 2012, S. 97.

³¹⁵ Für eine detailliertere Darstellung des Mythos, vgl. (OBERLIES 2012), S. 198–200.

³¹⁶ OBERLIES 2012, S. 204.

Aus den durchgeführten Betrachtungen lassen sich eminente Wesenszüge und Wirkungsweisen Indras resümieren. Besonders hervorstechend sind dabei seine energischen, kriegerischen, disruptiven, rauschhaften, aber auch schöpferischen Wesenszüge. Denn es ist die mit dem Soma verbundene Kriegslust Indras, durch die die Herrschaft der Devas eingeleitet und jene der Asuras beendet wird.

Es scheint eine bedeutsame Gegebenheit zu sein, dass Indra außerhalb des Asura Dayus geboren wurde. Denn dies hat zur Folge, dass Indra dem Herrschafts- und Einflussbereich seines Vaters, Asura Dyaus, entzogen wird. Durch dieses ‚Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein‘³¹⁷ war überhaupt erst die Grundlage gegeben, damit Indra seine umwälzenden Handlungen vollziehen konnte, das heißt den Vatermord und die Destruktion der alten Herrschaftsordnung. Mit Indra sind sowohl heroische Eroberungszüge verbunden als auch eine agonale Kultur, die in Wettkämpfen verschiedenster Disziplinen ihren Ausdruck findet. Das Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein lässt sich nach Auffassung des Autors durch eine politische und gesellschaftliche Perspektivierung, jeweils mit den Eroberungszügen und der agonalen Kultur, in Zusammenhang bringen.

Bezogen auf die politische Ebene kann das Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein mit den Eroberungszügen parallelisiert werden, da diese ein Einfallen von *außen* in fremde Gemeinschaften bedeuten, wodurch vorherrschende Strukturen und gesellschaftliche Werte umgestürzt werden. Aus dieser Perspektive betrachtet simulieren die Eroberungszüge der Indoarier die heroischen Taten des Indra, sie zerstören eine alte Welt und schaffen die Möglichkeit für den Aufbau einer neuen. Mit dieser Deutungsweise übereinstimmend charakterisiert OBERLIES die Indra-Religion als: *„die Religion des unregulierten und gesetzlosen Draußen, der Phase zwischen dem Zusammenbrechen des Kosmos [...] und der Schöpfung eines neuen [...]“*.³¹⁸

Auf der gesellschaftlich-psychologischen Ebene kann das Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein mit der agonalen Kultur in Verbindung gebracht werden. Denn mit den Wettkämpfen ist ein Individuationsdrang verknüpft, der im Prinzip ‚Gesetz der Macht‘ mündet. Wie aus dem Rigveda hervorgeht, wird der Sieger eines Wettstreits zum Anführer der Stämme, sodass sein Wort zum Gesetz wird und seine Legitimation in dessen Macht begründet liegt. Nach diesem Prinzip werden in den Wettkämpfen immer neue Inkarnationen Indras bestimmt. In diesen Kontext muss nach Ansicht des Autors auch das Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein gestellt werden, da durch den

³¹⁷ Vgl. OBERLIES 2012, S. 102.

³¹⁸ OBERLIES 2012, S. 105.

Individuationsdrang danach gestrebt wird, gottähnlich zu werden und die Subjektivität zum allgemeinen Gesetz zu erheben.

Sowohl in Bezug auf die vedischen Stämme als Ganzes als auch im Hinblick auf das Individuum ist mit Indra eine Geisteshaltung verbunden, die danach trachtet, Grenzen zu überwinden und den Herrschaftsbereich auszudehnen. Das Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein bedeutet hier also die Expansion des Individuums respektive der Stämme. In Indras kriegerischer Destruktivität liegt eine schöpferische Qualität und Vitalität, da er hierdurch neuen Lebensraum schafft.³¹⁹ Es liegt die Annahme nahe, dass durch die Soma-Konsumption die Eroberungskriege, getragen von einem heroischen Tatendrang, in ein orgiastisches ‚Außer-sich-Sein‘ übergehen. Möglicherweise deutet das Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein auch auf solche ekstatische Zustände hin. Genauer bedeutet Außerhalb-der-Gesellschaft-Sein hier, dass das im Rausch befindliche Individuum die in seinem Geist vorhandenen moralischen Schranken und gesellschaftlichen Normen durchbricht. Dass mit Indra solche ekstatischen Zustände verknüpft sind, wird in dessen Verbindung zum Soma bei seiner Schöpfung der Welt evident. Einschlägig ist hierbei folgende Belegstelle:

„Was hat Indra im Rausche dieses [Soma] und was bei seinem Trunk, was in seiner Kampfgemeinschaft getan? [...] Das Seiende hat berauscht von diesem [Soma], das Seiende hat nach dem Trinken dieses [Soma], das Seiende hat in der Kampfgemeinschaft dieses [Soma] Indra geschaffen (RV VI 27,1f).“⁶²⁰

Nicht nur ist der Soma-Raub grundlegend für Indras Schöpfungsakt, auch im Rigveda heißt es, dass Indra durch das Soma angelockt wird.³²¹ Ein weiteres Indiz dafür, dass Indra und Soma mit rauschhaften Zuständen in Verbindung stehen, scheint der Tatbestand, dass die Existenz Indras angezweifelt wird, da sich dieser nach einem errungenen Sieg sofort zurückzieht. Dieser Rückzug scheint in Bezug auf einen rauschhaften Zustand betrachtet werden zu müssen. Vermutlich wird hierdurch die ernüchternde Alltagserfahrung zum Ausdruck gebracht, die auf die erlebten ekstatischen Erfahrungen erfolgt und den Zweifel an die im Rausch erfahrene Wirklichkeit mit sich führt.³²² Es ist vorstellbar, wie das Individuum, vom Soma berauscht und in der Kampfgemeinschaft

³¹⁹ ELIADE bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt: „If that god is at once tireless champion, demiurge, and epiphany of orgiastic forces and universal fertility, it is because violence makes life spring up, increases it and regenerates it;“ (ELIADE 1978), S. 207–208.

³²⁰ OBERLIES 2012, S. 97.

³²¹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 102.

³²² Dass die Konsumption des Somas bei den Indoariern diese spezifischen Zustände induziert haben könnte, scheint multikausal zu sein. Möglicherweise haben sich die rituellen Praktiken rund um den Soma-Kult geändert, damit verbunden war vielleicht auch eine neue inhaltliche Zusammensetzung des Somatranks. Hierbei scheint der Umstand relevant zu sein, dass die Indoarier mit ihrem Aufbruch in die Heimatlosigkeit und in das Unbekannte auch psychologisch und kulturell jenen Kontext verloren haben, in den die Soma-Konsumption zuvor eingebettet war und

befindlich, von seinem individuellen Auszeichnungsdrang – das heißt von herausragenden Heldentaten im Kampf – in den kollektiven Mordrausch übergeht, sodass sich die Individualität in den indrischen Rauschzustand auflöst. In diesen Ausnahmesituationen wird die Destruktionslust zum dominierenden Seelenzustand, sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene. Analog dazu, dass sich das Individuum dem absoluten und alleinherrschenden Kriegskönig, der Apotheose Indras, unterwirft, unterwirft sich das Individuum auch dem – den gesamten Kriegsverband durchdringenden – Mordrausch.

Es ist markant und den diskutierten Eigenschaften Indras entsprechend, dass Indras Heldentaten lediglich die Schöpfung der Welt in einem Rohzustand zur Folge haben. Für die Ordnung der Welt bedarf es der strukturierenden Wirkkraft Varuṇas, die den geregelten Verlauf des Kosmos und das friedliche Zusammenleben regelt. Varuṇas Tätigkeit setzt dort an, wo die Tätigkeit des Indra endet.³²³ OBERLIES beschreibt das dynamische Verhältnis zwischen Indra und Varuṇa mit folgenden Worten:

„Zwischen Indra und Varuṇa herrscht ein zugleich komplementäres und antagonistisches Verhältnis. Über ihre Funktionsbereiche kooperieren sie in der Weise, daß Indra der Kampf und das Schaffen der Welt in einem ‚Rohzustand‘ obliegt, während Varuṇa und die Adityas die Ordnung der Welt einrichten und über ihre Wahrung wachen [...].“³²⁴

Hier ist es Mitras bindender Kraft zu verdanken, dass die rivalisierenden Wesenheiten aufeinander abgestimmt sind und eine komplementäre Einheit bilden.³²⁵ Die diametralen Wesenszüge Indras und Varuṇas liegen auf der Hand; während Indra amoralisch und gesetzlos ist, handelt es sich bei Varuṇa um eine moralische und gesetzliebende Wesenheit. Vor allem aber sind die Wirkungsweisen grundlegend verschieden: Indra akzentuiert auf der gesellschaftlichen Ebene den Individuationsdrang und wirkt insbesondere im Bund mit dem Soma ekstatisch und strukturauflösend; dagegen betont Varuṇa die Harmonie der Gemeinschaft und wirkt strukturerhaltend. Diese gegensätzlichen Wesenszüge und Wirkungsweisen werden durch Mitra zu einem Wechselspiel von Weiterzug und Sesshaftigkeit, Krieg und Frieden sowie der Zerstörung von

sich hieraus – entsprechend den neuen Anforderungen – abweichende Zustände ergaben. Von Bedeutung ist dabei auch, dass Indra großzügige Tieropfer gebracht wurden, die in Verbindung mit dem Soma wohl in einen Mordrausch mündeten.

³²³ Vgl. OBERLIES 2012, S. 103.

³²⁴ OBERLIES 2012, S. 101.

³²⁵ Vgl. OBERLIES 2012, S. 132–133.

bestehenden Strukturen und Gesetzen einerseits und dem Aufbau sowie der Wahrung einer neuen Ordnung und Gemeinschaft andererseits versöhnt.

Mit dem Auszug der Indoarier aus ihrer alten Heimat in unbekanntes Land bedurfte es der indrischen Zerstörungskraft, um sich einen neuen Lebensraum zu schaffen, und der ordnenden Macht Varuṇas, um auf dem neu eroberten Gebiet eine funktionierende Gesellschaft zu errichten. Diese indrische Auflösungsmacht drückt sich aber nicht nur in der Eroberung fremder Völker und der Verschaffung eines neuen Lebensraumes aus, sondern bewirkt auch eine Auflösung des geistigen Erbes der Indoiraner im vedischen Genius sowie die Auflösung des Individuums im Kriegsrausch.³²⁶

Indra verschafft im Bund mit dem Soma den Indoariern neuen geistigen Raum für Innovation und Inspiration. Diese geistige Umwälzung Indras dürfte eine wesentliche Ausgangslage für die spätere Entwicklung des Brahmanismus gewesen sein. Wegweisend scheint dabei die Tatsache, dass die Bedeutung Varuṇas und Mitras sukzessive nachgelassen hat. Dies lässt sich vermutlich dadurch begründen, dass Varuṇa und Mitra bei den Indoariern zwar zu den Devas übergelaufen sind, aber dennoch ursprünglich Abkömmlinge der feindlichen Asuras waren. Auf kosmogonisch-mythologischer Ebene dürfte der Verlust von Varuṇa und Mitra dazu geführt haben, dass neue Welterklärungsmodelle herangezogen wurden, die die Entwicklung spekulativer Metaphysik begünstigt haben. Übereinstimmend mit der Vermutung, dass die Entwicklung metaphysischer Konzepte durch die zunehmende Abwesenheit Varuṇas und Mitras im rigvedischen Pantheon begünstigt wurde, finden sich die philosophischen Entwürfe vornehmlich in den jüngeren Texten des Rigveda.³²⁷ Mit dem Verlust Varuṇas und Mitras stand dem indrischen Individualismus und Destruktionstrieb keine gemeinschaftsbildende und moralische Kraft gegenüber, sodass dieses Ungleichgewicht wohl in einer Überbetonung des Individualismus resultierte. Dies dürfte ein

³²⁶ Die Gegenüberstellung der amoralischen sowie strukturauflösenden Eigenschaften Indras und der moralischen und ordnenden Qualitäten Varuṇas erinnert an das Dionysisch-Apollinische bei NIETZSCHE, vgl. hierzu SCHÄFER *Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche*, in Nietzsche Studien 40 (2011) S. 178–202. Interessanterweise teilen Dionysos und Indra einige Eigenschaften miteinander: Beide sind Söhne des Himmels; beide stehen in Relation zu einem Schmied, der seinerseits mit Fruchtbarkeit und Rauschtränken in Verbindung steht; und beide Gottheiten werden mit Rauschtränken assoziiert, vgl. (OBERLIES 2012), S. 149 und S. 151. Aus Sicht des Autors besteht die innigste Gemeinsamkeit der Gottheiten jedoch darin, dass sie amoralischen Charakters und mit ekstatischen Zuständen verbunden sind sowie strukturauflösend wirken. NIETZSCHE sieht es als eine Eigenheit des griechischen Geistes an, dass der übermäßigen Entfaltung des Dionysischen durch das Apollinische Einhalt geboten wird und die gegensätzlichen Triebmächte durch die attische Tragödie zu einem Bund antagonistischer Kräfte versöhnt werden. Ähnlich wird die Destruktionskraft Indras durch Varuṇas ordnende Macht komplementiert, indem Mitra durch seine Bindekraft beide Gottheiten aufeinander abstimmt und damit die Adaption der Indoarier an ihre wechselhaften Lebensumstände synchronisiert. Die ekstatischen Dionysien zu Ehren des Dionysos lassen sich auf vedischer Seite mit dem von Indra angeführten Kriegsrausch und der orgiastischen Soma-Konsumption parallelisieren. Denkbar ist dabei, dass die Tieropfer für Indra begleitet vom Soma auf ekstatische Weise zelebriert wurden.

³²⁷ Für die Vielfalt der philosophischen Spekulationen des Rigveda in Bezug auf die Schöpfung der Welt, vgl. (OBERLIES 2012), S. 223–231.

moralisches Vakuum bei den Indoariern hinterlassen haben, das zudem mit sozialen Problemen verknüpft war und einer Lösung bedurfte.

Zusätzlich kann spekuliert werden, dass gerade im Zusammenhang mit dem Soma, den Tieropfern und Kriegszügen der ungezügelte Destruktionsrausch in eine lethargische und lebensverneinende Geisteshaltung umschlug und eine Abkehr von weltlichen Bestrebungen die Folge war. Der indrische Eroberungsdrang und Individualismus wurden hierdurch bald zu einer Eroberung der dahinterstehenden treibenden Begierden und der Überwindung des Egos invertiert. Nicht mehr die Außenwelt soll erobert werden, sondern die eigene Innenwelt; der Drang nach individueller Auszeichnung artikuliert sich dementsprechend nicht mehr im Sieg über andere, sondern im Sieg über die inneren Regungen und Begierden. Diese hypothetisch angenommenen Entwicklungen könnten die Entstehung des Brahmanismus begünstigt haben.³²⁸

³²⁸ Die indrische Betonung des Individuums lässt sich in modifizierter Form im Brahmanismus wiederfinden. Während in der Indra-Religion das Individuum im sieghaften Wettstreit mit anderen Kontrahenten zur Apotheose Indras wird, wird im Brahmanismus der Wettstreitcharakter introvertiert und auf die Beherrschung der Begierden sowie die Überwindung des Egos appliziert. Hier ist der Heroismus nicht mehr durch die Unterwerfung der Außenwelt geprägt, sondern durch die Eroberung der Innenwelt und der angestrebten Realisierung des Atman, des eigenen Selbst, das im Vedanta-System mit dem Urprinzip allen Seins, nämlich Brahman, gleichzusetzen ist. Eine mögliche Introversion des indrischen Heroismus wird im Chāndogya Upanischad dadurch unterstützt, dass Indra hier durch sein Streben nach Weisheit und die Suche nach dem Selbst gekennzeichnet ist. Vgl. (GANERI & ADAMSON 2020), S. 29–35. Insbesondere spielt die Individualität insoweit im Brahmanismus eine zentrale Rolle, als die Erfahrung der höchsten Realität nur durch eine Abkoppelung des Individuums von der Gemeinschaft geschehen kann. Die Upanischaden kennen aber auch noch das intellektuelle Kräfteressen, so zum Beispiel in der Erzählung des errungenen Siegs des legendären Yajnavalkya über die anderen Brahmanen bei der Disputation als Mittel zur Demonstration der Gelehrsamkeit und des spirituellen Wissens. Vgl. hierzu (BROCKINGTON 1997), S. 95. Es handelt sich hierbei wohl um ein Überbleibsel der durch Indra verkörperten agonalen Kultur, das heißt des Wortwettkampfs. In der Indra-Religion steigert sich der individuelle Tatendrang zu einem ekstatischen Mordrausch, ähnlich ist im Brahmanismus der individuelle Tatendrang Ausgangspunkt zur Erlangung der Selbstverwirklichung und Transzendenzerfahrung. Wie bereits dargelegt, sind mit Indra auch ekstatische Zustände verbunden, die wohl eine Ich-Transzendierung verursachen. Im Krieg ist Indra Alleinherrscher: in der physischen Welt in Form des Kriegskönigs und im Geistesleben des Individuums in Form des Ich-transzendierenden Destruktionsrausches. Damit kommt der Indra-Religion besonders auf phänomenaler Ebene ein monistischer Charakter zu, der sich auch im Brahmanismus erkennen lässt, wobei der Monismus des Brahmanismus wohl aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der Opfertheorie der Brāhmaṇas und den damit verbundenen Spekulationen bzgl. der Gottheit Prajāpati hervorging. Für den Zusammenhang zwischen der Opfertheorie der Brāhmaṇas und Prajāpati, vgl. (ELIADE 1978), S. 227–232, und für die Entwicklung der Spekulation sowie der meditativen Praxis der Upanischaden aus der kritischen Reflexion der Brāhmaṇas, vgl. ebd., S. 238–241. Der fundamentale Unterschied zwischen der ekstatischen Rauscherfahrung Indras und der meditativen Transzendenzerfahrung der Upanischaden scheint darin zu bestehen, dass bei ersterer ein Aufgehen in der Zeitlichkeit beschrieben wird, das heißt das Aufgehen im Moment, während im Brahmanismus eine zeitlose Ewigkeitserfahrung im Mittelpunkt steht. Ein Indiz dafür, dass der Brahmanismus u. a. eine Inversion der Indra-Religion darstellt, könnte der Begriff *yoga* (übersetzt Anschirring) sein. Dabei stand *yoga* ursprünglich in enger Verbindung mit Indra und den Zeiten des Weiterzugs, vgl. (OBERLIES 2012), S. 17. Für die Übersetzung von *yoga* und für den Zusammenhang mit Indra, vgl. ebd., S. 100–102 sowie S. 377, Anm. 26. Interessanterweise wird *yoga* in der späteren indischen Philosophie zum Ausdruck für körperliche und geistige Praktiken, die mit Selbsterkenntnis in Verbindung stehen, was die Vermutung eines indirekten Einflusses der Indra-Religion auf den Brahmanismus erhärtet. In diesem Zusammenhang ist auch erwähnenswert, dass die magische Kraft der Asuras, nämlich *māyā*, im Brahmanismus erhalten wurde. Während *māyā* im Rigveda u. a. die geheimnisvolle Kraft der Asuras darstellt, mit der sie die Ereignisse der materiellen Welt steuern, wird sie v. a. im Vedanta-System abwertend als eine verschleiernde und illusionäre Kraft verstanden. ELIADE analysiert: „So it

Zu verknüpfen ist diese Vermutung aber vor allem mit der sehr wahrscheinlichen Begebenheit, dass sich die vedischen Gedankenkonzepte mit denjenigen der autochthonen Indus-Kultur im Laufe der Zeit amalgamiert haben, sodass aus diesem Fusionsprozess mutmaßlich der Brahmanismus hervorging.³²⁹

5. Altiranischer Proto-Miθraismus

Während im altindischen Denken die Asuras (av. Ahuras) negativ konnotiert waren und die Devas (av. Daēuuas) an Prominenz gewannen,³³⁰ haben die Altiraner die Daēuuas abgewertet und die Ahuras gehuldigt.³³¹ Es ist nicht mit letzter Gewissheit geklärt, ob die Abwertung der Daēuuas durch

is in the Rīg Veda, some 1500 years before classic Vedānta, that we perceive the first meaning of maya: 'intentional change', that is, alteration-creation or destruction-and 'alteration of alteration'. It is to be noted now that the origin of the philosophical concept of maya-cosmic illusion, unreality, nonbeing-is found at once in the idea of 'change', of alteration of the cosmic norm, hence of magical or demonic transformation, and in the idea of the creative power of Varuna, who, by virtue of his maya, reestablishes the order of the universe. From this we understand why maya came to mean cosmic illusion; it is because, from the beginning, the notion involved is ambiguous, not to say ambivalent, for it implies not only demonic alteration of the cosmic order but also divine creativity. Later the cosmos itself will become, for Vedānta, an illusory 'transformation', in other words, a system of changes devoid of reality.“ (ELIADE 1978), S. 202. In Anbetracht dieser ursprünglichen Ambiguität von *māyā* scheint es denkbar, dass die Abwertung des Begriffs im klassischen Vedānta mit dem Verlust der zum Teil positiven Konnotation des Begriffs – das heißt *māyā* verstanden als göttliche Kreativität – zusammenhängt. Da dieser positive Aspekt von *māyā* mit den Asuras verbunden ist, kann angenommen werden, dass die Abwertung des Begriffs im Vedānta-System bereits im Spannungsverhältnis zwischen den Devas und Asuras vorgezeichnet war. Durch die Feindschaft zwischen den Asuras und den Devas und der daraus resultierenden Denunzierung der Asuras im rigvedischen Pantheon erfuhr auch dieser ursprünglich positive Aspekt von *māyā* eine negative Umdeutung. Dass *māyā* schließlich zur kosmischen Illusion verschärft wurde, lässt sich mit der psychologischen Wirkung Indras in Verbindung bringen. Denn die mit Indra und Soma verbundenen rauschhaft-orgiastischen Exzesse bedeuten eine performative Entwertung der im Geist des vedischen Menschen (noch) wirksamen asurischen Harmonie und Heimat. In den orgiastischen Ausnahmezuständen werden Grenzen, die als fest und sicher gelten, überschritten und damit des Nimbus ihrer Absolutheit entkleidet. Es gibt kein Zurück in die alte geistige Heimat, da sie durch die orgiastischen Ausschweifungen ihrer heiligen Wirkkraft beraubt wurde; der vedische Mensch steht damit vor den Trümmern seiner alten geistigen Welt. Die in der Rauscherfahrung erlebte Realität steht in einem unversöhnlichen Widerspruch zur herkömmlichen und von der Ordnung der Asuras geprägten Welt und verschafft somit eine neue Perspektive auf das Dasein. Dieser Widerspruch löst bei vedischen Menschen Lebensekel und eine pessimistische Haltung aus, wodurch die Entwicklung des Brahmanismus psychologisch vorbereitet und die endgültige Abwertung von *māyā* eingeleitet wurde. In diesem Kontext ist die Etymologie des Begriffs interessant: „It has been agreed to derive the term *māyā* from the root *māy*, 'to change'.“ (ELIADE 1978), S. 201. Es liegt die Vermutung nahe, dass in dieser Wurzel bereits die Tendenz für die spätere negative Entwicklung des Begriffs vorgelagert ist – *māyā* als Ausdruck der transitorischen und damit trügerischen Natur der Welt. Interessant ist außerdem ELIADES Bemerkung, dass das spätere indische Konzept – *dharmā* – sich auf *ṛtā* zurückführen lässt. Vgl. (ELIADE 1978), S. 201, Anm. 23. Vgl. auch BROCKINGTON: „*dharmā* the term which now replaces the older *ṛtā* the cosmic law [...]“ (BROCKINGTON 1997), S. 92.

³²⁹ Für mögliche Einflüsse der indigenen Kultur Indiens auf das Denken der Indoarier, vgl. ELIADE 1978, S. 127–129. Siehe hierzu auch (BROCKINGTON 1997), S. 94.

³³⁰ Für die Abwertung der Asuras in der altindischen Tradition, vgl. (MALANDRA 1983), S. 13; (JAMISON & BRERETON 2014), S. 37; siehe auch (NYBERG 1938), S. 96.

³³¹ Diese Abwertung der Daēuuas muss nicht für alle iranischen Völker gegolten haben. Dementsprechend kann davon ausgegangen werden, dass für die Trajektorie der altiranischen Geistesgeschichte kein einheitlicher und linearer Ablauf postuliert werden muss. So plädiert beispielsweise NYBERG für die Ansicht, dass neben der zoroastrischen Tradition noch andere iranische Religionen existiert haben, vgl. NYBERG 1938, S. 25; für diese Arbeit ist nur jene Entwicklungslinie relevant, die ihren Fluchtpunkt in der altavestischen Geistes-tradition hat. Wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit darzulegen versucht wird, ging der altavestischen Tradition wohl der Proto-Miθraismus voraus, vgl. Unterkapitel 7.3.

die Altiraner bereits vor Zaraθuštra oder erst mit diesem in Kraft getreten ist. In der Forschung wird in Erwägung gezogen, dass die Abwertung der Daēuuas bereits mit der Trennung der Altiraner von den Altindern und damit vor dem Wirken des Zaraθuštra erfolgt ist.³³² Vor dem Hintergrund, dass Mitra und Varuṇa Wesenheiten sind, die mit Sesshaftigkeit assoziiert wurden³³³, und Indra mit der Phase des Weiterzugs in Verbindung stand, liegt die Hypothese nahe, Miθras herausgehobene Rolle bei den Altiranern als Hinweis für deren sesshafte Lebensform zu erachten.³³⁴ Dies würde mit dem Umstand kongruieren, dass das voravestische Volk Landwirtschaft betrieb,³³⁵ was die Pflege einer sesshaften Kultur voraussetzt. Kulturhistorisch betrachtet dürfte die angenommene Sesshaftigkeit des voravestischen Volks mit dem Umstand korrelieren, dass die Proto-Iraner auf die hoch entwickelte und sesshafte BMAC (Bactria–Margiana Archaeological Complex)-Kultur trafen und nachweislich in vielen Aspekten von dieser Zivilisation geprägt wurden.³³⁶ Insbesondere ist davon auszugehen, dass die Akkulturation der Proto-Iraner zu einem Transformationsprozess in der Lebensweise führte, bei dem ein Umbruch vom Halbnomadismus zur Sesshaftigkeit stattfand. Dieser angenommene Wandel resultierte möglicherweise in der Abwertung der Daēuuas und der Akzentuierung der Ahuras – insbesondere der Subklasse der Adityas³³⁷ –, deren Funktionsweise auf eine sesshafte Lebensweise abgestimmt ist.

Anders verhält es sich bei den Altindern, bei denen sich die Phasen der Sesshaftigkeit mit jenen des Weiterzugs abwechselten. Im Rigveda wird Mitra in diesem Kontext als Mittler zwischen Varuṇa und Indra und die durch sie repräsentierten Siedlungsweisen bzw. Lebensformen, nämlich Sesshaftigkeit im Falle Varuṇas und Weiterzug im Zusammenhang mit Indra, konzipiert.³³⁸ Die vedische Akzentuierung Indras verdeutlicht, dass die Indoarier anders als die Proto-Iraner vermehrt in kriegerische Auseinandersetzungen involviert waren und ein weniger harmonisches Umfeld

³³² Vgl. ZAEHNER 1961, S. 82–83; NYBERG 1938, S. 193.

³³³ Vgl. Unterkapitel 3.3.

³³⁴ In diesem Zusammenhang ist die Observation SKJÆRVØS interessant, nach der Miθras politisch-gesellschaftliche Bedeutung im Avesta noch stärker in Erscheinung tritt als im Rigveda: „A feature common to the R̥gvedic Mitra and Avestan Mithra is that they are both concerned with the relationships between men. Thus R̥gvedic Mitra is called ‚he who makes people take up their proper place‘. The original function of Mitra may thus have been that of overseeing the agreements and treaties regulating the social and political relationships between groups of men. This function is not particularly prominent in the R̥gvedic hymns but all the more so in the Avestan one. Here we find Mithra as the guardian of all kinds of agreements, concluded by all kinds of groups of people, social (homes, families) and political (tribes, countries).“ (SKJÆRVØ 2008), The Young Avestan gods, S. 23. Dieser Tatbestand könnte als ein Relikt für die Sesshaftigkeit der voravestischen Altiraner angesehen werden, die auf der konstitutiven Wirkung des Miθra beruhte.

³³⁵ Vgl. REZANIA 2010, S. 99, Anm. 180.

³³⁶ Vgl. FOLTZ 2019, S. 30–32; LUBOTSKY 2020, S. 5–11.

³³⁷ Vgl. Unterkapitel 3.3.

³³⁸ Vgl. OBERLIES 2012, S. 133.

hatten. Diesen Bedingungen angemessen wurde Indra als heroischer Kriegsgott verehrt und zum zentralen Gott der vedischen Stämme ernannt.

Demnach verwundert es nicht, dass, anders als in Indien, Miθra seine Würde in der iranischen Welt beibehielt und auch noch in Westiran, das heißt im Achämenidenreich, Partherreich und Sassanidenreich, verehrt worden ist.³³⁹ Die iranische Wesenheit Miθra war später auch im römischen Mithraismus Gegenstand der Verehrung und verbreitete sich im gesamten Reich: „Von den Ufern des Pontus Euxinus bis zu den Bergen Schottlands und dem Rande der Sabara, die ganze ehemalige römische Grenze entlang, finden sich mithrische Monumente in Fülle.“⁶⁴⁰ In der Forschung besteht Konsens darüber, dass der römische Mithraskult iranische Elemente enthält, jedoch unterscheiden sich die Ansichten hinsichtlich der Frage, wie signifikant das iranische Element im römischen Mithraskult ist.³⁴¹

Obwohl kaum Zweifel daran bestehen, dass Miθra für die iranische Gedankenwelt eine fundierende Rolle zukam,³⁴² ist es angemessener, von einem altiranischen und insbesondere vorgriechischen *Proto-Miθraismus*³⁴³ statt von Miθraismus zu sprechen, um anzudeuten, dass trotz der starken Präsenz und Eminenz Miθras in der iranischen Gedankenwelt keine direkten Existenzbelege für einen iranischen Miθraismus vorliegen. Für die Rekonstruktion des altiranischen Proto-

³³⁹ Vgl. MERKELBACH 1994, S. 21 f.; WIDENGREN 1961, S. 123; im Partherreich trugen gleich vier Könige den Namen *Miθradata* (gegeben durch Miθra). Bemerkenswerterweise werden die zoroastrischen Feuerempel *Darb-e mehr* genannt (übers. Das Tor Miθras), vgl. (FOLTZ 2013), S. 36.

³⁴⁰ CUMMONT 1903, S. 32.

³⁴¹ Für eine allgemeine Evaluation des Themas vgl. (LAHE 2017), *passim*. Siehe auch (GORDON 2015), S. 451–455; WIDENGREN reklamiert eine iranische Herkunft für den römischen Mithraskult, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 21; ähnlich schreibt BARTHOLOMAE: „So gehört z. B. im jüngeren Avesta zu den gefeiertesten Gottheiten Mithra, eine altiranische Göttergestalt, an die auch die vedischen Inder ihre Gebete richteten. Es ist ja bekannt, daß der Kult dieses Gottes späterhin vom Iranischen Reich aus nach Europa überführt wurde und bis an die Westgrenzen des Römischen Reichs drang; auch auf Heidelberger Grund war dem Gott ein Heiligtum, ein Miθräum, errichtet worden.“ (BARTHOLOMAE 1918), S. 5; MERKELBACH ist der Auffassung, dass Grundelemente des römischen Mithraskults genuin persisch seien. Die Rolle Mithras als Archetyp des Vertrags soll gut zur römischen Gesellschaft gepasst haben, vgl. (MERKELBACH 1994), S. 75. CUMMONT versteht den römischen Mithraskult als eine iranische Religion, die sich um den zoroastrischen Kampf zwischen Gut und Böse zentriert (CUMMONT 1903), *passim*. GERSHEVITCH argumentiert, dass der römische Gott Mithras auf den iranischen Miθra zurückzuführen sei. Vor allem sollen die Eigenschaften als lebensspendender und lichthafter Gott den iranischen Einfluss belegen. Vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 29 und S. 61 ff. BOYCE erklärt, dass iranische Vorstellungen den römischen Mithraskult geprägt hätten, dieser Einfluss sich aber noch nicht deutlich definieren lasse. Vgl. (BOYCE 1979), S. 99; ZAEHNER erläutert, dass der römische Mithraskult um den iranischen Miθra zentriert gewesen sei, vgl. (ZAEHNER 1961), S. 99; KREYENBROEK ist der Überzeugung, dass sich prominente Aspekte des römischen Mithraskults, wie zum Beispiel der Taurobolismus, die Felsengeburt und Mithras Verbindung zu Höhlen, einer voravestischen, indoiranischen Kosmogonie entspringen (siehe im Kapitel Varuṇa und Mitra), vgl. (KREYENBROEK 1990), S. 173 f. Interessant ist in diesem Kontext, dass die Römer selbst den Mithraskult als eine persische Religion verstanden haben. Darüber hinaus ist der Umstand auffällig, dass eine der Weihstufen des Mithraskults die Weihstufe des *Persers* ist. Vgl. (MERKELBACH 1994), S. 85.

³⁴² Es gilt hier zu bemerken, dass die außerordentliche Huldigung Miθras nicht für alle iranischen Völker zutreffend sein muss. NYBERG vertritt die Ansicht, dass es im Alten Iran mehrere Religionen gab, vgl. (NYBERG 1938), S. 25.

³⁴³ HUTTER spricht in diesem Kontext von einer nur teilweise zu erschließenden Miθra-Religion, vgl. (HUTTER 2019), S. 1.

Miθraismus wird auf rigvedische³⁴⁴ und jungavestische Belegstellen sowie den von KREYENBROEK rekonstruierten Schöpfungsmythos rekuriert.

Über die Funktion und Bedeutung des Miθra innerhalb der iranischen Gedankenwelt wird vornehmlich in der jungavestischen Tradition berichtet, die einen Synkretismus voravestischen und zoroastrischen Gedankenmaterials präsentiert. Dementsprechend müssen die voravestischen Aspekte Miθras durch eine komparatistische Analyse mit dem Rigveda, der getreuer für das Indoiranische einsteht als das Avesta,³⁴⁵ getrennt werden.

Die ursprüngliche, das heißt aus indoiranischer Zeit ererbte, Funktion Miθras als Archetyp der Verträge wird im Jungavesta erhalten. Gleichzeitig avancierte Miθra im Jungavesta zu einem Kriegsherrn, einer licht- und lebensspendenden Wesenheit, und wird verstärkt als Lichtgenius dargestellt. Über Miθra und seine multiplen Funktionen wird insbesondere in den jungavestischen Yašt berichtet³⁴⁶; hier wird ihm mit dem *Miθra Yašt* die längste Hymne gewidmet.³⁴⁷ In Yt. 10.1 wird die ausgezeichnete Bedeutung Miθras folgendermaßen deklamiert: „*Es sprach der Weise Herr zu Spitāma Zarathuštra: Da ich den Mithra, der weite Triften hat, erschuf, da machte ich ihn, o Spitāma, gleich anbetungswürdig, gleich preiswürdig wie mich selbst, den Weisen Herren.*“³⁴⁸ Weiter heißt es in Yt. 10.92, dass Miθra von Ahura Mazda zum Meister aller Wesen erkoren wurde: „[...] *Es übertrug ihm [d.h. dem Miθra] der Weise, der Schöpfer guter Werke das Amt des Meisters aller Wesen, welche dich (oder: damit sie dich) unter den Geschöpfen als Herrn und Meister ansehen, der diese vortrefflichen Geschöpfe weibt.*“³⁴⁹

Dass Miθra die längste Yašt gewidmet wurde und dass der höchsten Wesenheit der zoroastrischen Geistestradiation – Ahura Mazda – Miθra als gleichermaßen preiswürdig erachtet wie sich selbst und ihn zum Herrscher der Welt erklärt, lässt wenig Zweifel daran, dass Miθra in der vorgārischen Zeit eine hohe Dignität zukam.³⁵⁰ In Anbetracht der markanten sozial-politischen Funktion Miθras und seiner außerordentlichen Lobpreisung im Miθra Yašt ist zu vermuten, dass den Gāθās ein altiranischer Proto-Miθraismus vorausging.³⁵¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang das in Yt. 10,113.145

³⁴⁴ Vgl. Unterkapitel 3.3.

³⁴⁵ Vgl. KÖNIG 2018, S. 54.

³⁴⁶ Im weiteren Verlauf werden die Textstellen, die aus dem Yašt zitiert werden, mit der Abkürzung Yt. designiert und mit der jeweiligen bezifferten Segmentierung versehen.

³⁴⁷ Vgl. BOYCE 1996, S. 24.

³⁴⁸ LOMMEL 1927, S. 67. Der weise Herr ist Ahura Mazda, die höchste Wesenheit der avestischen Geistestradiation.

³⁴⁹ LOMMEL 1927, S. 77. Siehe alternativ auch FOLTZ, 2013, S. 34.

³⁵⁰ Vgl. LOMMEL 1930, S. 271.

³⁵¹ MOULTON schreibt: „*But the remaining name from Boghaz-keni is that of Mithra, and we do not need evidence that he was worshipped everywhere in Iran — except where Zarathushtra had his way!*“ (MOULTON 1913), S. 139; LOMMEL argumentiert, dass das Miθra Yašt Aspekte eines vorzaraθustrischen Miθrakults widerspiegeln und insgesamt als ein Kompromiss zwischen Miθraismus und Mazdaismus zu verstehen sei. Vgl. (LOMMEL 1927), S. 66–67. DHALLA: „*Mithra was the most powerful Indo-Iranian divinity when*

präsentierte Dvandva-Kompositum: *miθra abura bərəzantab* (Miθra und Ahura die beiden Hohen)³⁵², das mit dem vedischen Binom *mitrāv́aruṇā* verglichen werden kann.³⁵³ Dahin gehend ist anzumerken, dass aus dieser Parallelisierung keine Identifikation zwischen Ahura Mazdā und Varuṇa gefolgert werden kann.³⁵⁴ Vielmehr dürfte Varuṇa im avestischen Dvandva *miθra abura* sein altiranisches Äquivalent in *abura* haben,³⁵⁵ der ursprünglich auf eine altiranische, jedoch vorzaraθuſtrische Wesenheit referiert, die den Ahura *par excellence* verkörpert.³⁵⁶ Es liegt nahe, davon auszugehen, dass es sich beim Aufkommen des Dvandva *miθra abura* im Mihr Yašt um ein Residuum des vorzaraθuſtrischen Proto-Miθraismus handelt. Dementsprechend dürfte in der voravestischen, altiranischen Gedankenwelt die Dualwesenheit *miθra abura* die höchste Gestalt gewesen sein, um die sich die altiranische Kosmogonie, die politisch-gesellschaftliche Ordnung sowie der Ritualismus zentriert haben.

Zarathushtra preached his new religion. The Iranians worshipped Mithra as 'the lord of wide pastures,' which is his standing epithet in the Younger Avesta.“ (DHALLA 1938), S. 65; NYBERG schreibt: „Aber der Kern des Yašt selbst ist in tadelloser altiranischer Sprache abgefaßt und hat einen ganz andern Ursprung. Er ist dem Kult des Gottes Mithra [Miθra], pehl. Mihr, geweiht.“ (NYBERG 1938), S. 53. GERSHEVITCH ist ebenfalls der Überzeugung, dass die Mihr Yašt eine vorzaraθuſtrische Miθraverehrung reflektiere. Vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 58. Dementsprechend richte sich das Mihr Yašt nicht nur an die Anhänger des Zarathustra, sondern auch an die paganen Miθraverehrer (GERSHEVITCH 1959), S. 66. ZAEHNER sieht im Mihr Yašt eine Fusion daevischer Ideen und der Miθraverehrung repräsentiert, vgl. (ZAEHNER 1961), S. 105. FOLTZ bemerkt: „it may be that the proper status of Mithra-worship in the ancient Iranian world has been underestimated.“ (FOLTZ 2013), S. 20. Weiter interpretiert FOLTZ die Eingliederung Miθras in das Avesta: „These would seem to be fairly transparent attempts on the part of the Mazdaist clergy to accommodate the huge importance of the Mithra cult among Iranians while subordinating him to Mazda by making the latter the original creator figure.“, (FOLTZ 2013), S. 34. Übereinstimmend mit der Annahme, dass Miθra im vorzaraθuſtrischen Iran besondere Verehrung genoss, spekuliert NARTENS, dass im vorzaraθuſtrischen Iran Miθra in enger Verbindung zum höchsten Ahura stand, vgl. (NARTEN 1982), S. 60–61; MALANDRA zur Sonderrolle des Miθra: „Next to Abura Mazda, Mithra is the greatest god of the old Iranian pantheon. The opening stanza of his Yasht states that Abura Mazda created Mithra equal to himself in respect to his worship. It is a Zoroastrian device to legitimize the worship of a god who, to judge by the richness of his Yasht, must have been the equal of Abura Mazda in non-Zarathushtrian circles.“ (MALANDRA 1983), S. 55; ELIADE sieht im Mihr Yašt Hinweise dafür, dass Miθra eine eminente Rolle im vorzaraθuſtrischen Iran zukam: „In fact, the Mihr Yašt relates and justifies the elevation of Mithra to the eminence that was his before Zarathustra's reform.“ (ELIADE 1978), S. 324. KREYENBROEK stellt die These auf, dass im Westiran ein aus mutmaßlich arischer Zeit stammender Schöpfungsmythos erhalten wurde, bei dem Miθra der Hauptprotagonist ist und eine entsprechende Sonderstellung genoss, vgl. hierzu (KREYENBROEK 1990), *passim*; OBERLIES ist der Überzeugung, dass die Religion Zarathustras auf die arische Aditya-Religion gründe, deren wichtigste Wesenheiten Varuṇa und Mitra seien. Vgl. (OBERLIES 2012), S. 105; BOYCE argumentiert, dass dem Weltbild der *Gāθās* die alte Ahura-Religion vorausgegangen sei, die den Erhalt des Aša zum Ziel gehabt hätte, vgl. (BOYCE 1996), S. 246. Dies weist ebenfalls auf eine eminente Rolle Miθras im altiranischen Denken hin, da Miθra unter den Ahuras eine Sonderstellung genoss. KUIPER schreibt: „If so, Mithra must have been worshipped all the time alongside the (pre-Zoroastrian) Auramazdā“ (KUIPER 1984).

³⁵² (NARTEN 1982), S. 60.

³⁵³ Vgl. NARTEN 1982, S. 60–61; WIDENGREN 1961, S. 114; OBERLIES 2012, S. 65; GERSHEVITCH 1959, S. 44; DUMÉZIL 1988, S. 91–93; BOYCE 1996, S. 49; NYBERG 1938, S. 97; KUIPER 1984.

³⁵⁴ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 45; LOMMEL 1930, S. 274–275.

³⁵⁵ Vgl. hierzu auch CUMMONT 1903, S. 1 und KUIPER 1984.

³⁵⁶ Vgl. NARTEN 1982, S. 61; ZAEHNER 1961, S. 100–105.

Wie in den Veden bleibt auch im Miṛ Yašt Miṛas Hauptfunktion das Überwachen und Schützen von Verträgen.³⁵⁷ Dementsprechend heißt es in Yt. 10.2:

*„The knave who is false to the treaty, O Spitamid, wrecks the whole country, [...] Never break a contract, O Spitamid, whether you conclude it with an owner of Falsehood, or a Truth-owning follower of the good Religion; for the contract applies to both, the owner of Falsehood and him who owns Truth.“*³⁵⁸

Auffallend an dieser Textstelle ist, dass Verträge selbst dann eingehalten werden sollten, wenn diese mit Truggenossen abgeschlossen wurden. Dieser Tatbestand kann so interpretiert werden, dass durch dieses Gebot nicht nur die Protektion von Verträgen als ein anzustrebender Selbstzweck gekennzeichnet wird. Gleichzeitig wird hierdurch mutmaßlich dem Szenario vorgebeugt, bei dem ein Vertragspartner aus Misstrauen bezüglich der Loyalität des anderen Vertragspartners und daher einen Vertragsbruch von diesem antizipierend selbst gegen die vertraglichen Vereinbarungen als Präventivschlag verstößt. Ein denkbarer Spezialfall sind Vertragsbrüche, die dadurch entstehen, dass der Vertragspartner die in ihm wirksamen Verlockungen zu einem opportunen Vertragsbruch auf den anderen Vertragspartner projiziert und skeptisch bezüglich dessen Resistenz gegen die Verführungskraft dieser Versuchungen ist. Infolge des aus dieser Projektion erwachsenden Misstrauens an der Kreditibilität des Vertragspartners wird schließlich ein vermeintlicher Präventivschlag eingeleitet. Selbstverständlich handelt es sich hierbei um ein Grundproblem der mündlich vereinbarten Verträge und damit um einen destabilisierenden Faktor für die Gesellschaftsordnung. Durch die Forderung, auch dann dem Vertrag Treue zu leisten, wenn dieser mit einem Betrüger abgeschlossen wurde, wird diese Gefahr im Keim erstickt. Denkbar ist auch, dass Verträge mit Anhängern eines anderen Überzeugungssystems tendenziell eher anfällig für Korruption waren, da die ideologischen Differenzen als Vorwand instrumentalisiert werden können, um einen egoistisch motivierten Vertragsbruch zu legitimieren. Auch dieser Gefahr kommt die Forderung in Yt. 10.2 zuvor.

Anders als in staatlichen Gesellschaften, in denen das Zusammenleben durch ein schriftlich fixiertes Gesetzeswerk geregelt wird, bildeten für die altiranische Gesellschaftsordnung wohl mündliche und damit heterogene Verträge das Fundament. Diese mündlich vereinbarten Verträge sind deshalb als heterogen zu kennzeichnen, da sie zwischen Vertretern verschiedener

³⁵⁷ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 26; LOMMEL 1927, S. 61. Vgl. auch THIEME: „*Miṛa's function-almost every single verse of Yt. 10 stresses it-is to protect and lead to victory those who have kept their contracts.*“ (THIEME 1957), S. 34.

³⁵⁸ GERSHEVITCH 1959, S. 75, Sektion 1 Nr. 2.

Gesellschaftsschichten und mit verschiedenen Intentionen statuiert wurden, sodass die Vertragsinhalte individuell ausgeprägt und vielgestaltig waren. Es lässt sich leicht vorstellen, wie in den verschiedensten Lebenssituationen die Kooperation zweier Parteien erforderlich wurde, wofür dann auf spontane Weise mündliche Verträge geschlossen wurden, deren Inhalte durch den Kontext determiniert waren und die damit stets einen individuellen Charakter erhielten. In staatlichen Gesellschaften muss sich das Individuum an Werte und Normen anpassen, die von einer höheren Instanz vorgegeben werden, das heißt, es gilt ein strikter Gehorsam gegenüber einer Autorität. Im Kontrast dazu war die vorstaatliche Gesellschaft der Altiraner aufgrund des *modus vivendi* dynamisch, wobei dem Individuum mehr Autonomie und damit Verantwortung zuteil wurde. Die Heterogenität der mündlich vereinbarten Verträge und die relative Autonomie der Vertragspartner verdeutlichen, dass die gemeinschaftsdienliche Wirkung der Verträge nur auf Basis der Wahrhaftigkeit und Vertragsloyalität des Vertragspartners hergestellt werden kann. Wahrhaftigkeit bedeutet in diesem Kontext, dem Vertrag aus Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber Treue zu leisten. Jede Versuchung zum Vertragsbruch diagnostiziert der Wahrhaftige als trügerisch und falsch. Darüber hinaus verfügt er über die nötige Widerstandskraft und Selbstkontrolle, um den Versuchungen zu trotzen und integer zu bleiben. Außerdem liegt es dem wahrhaftigen Vertragspartner fern, den Vertrag mit hinterlistigen Intentionen zu beschließen und das Vertrauen des Vertragspartners für seinen eigenen Vorteil zu missbrauchen. Anders verhält es sich mit dem Vertragsbrecher, der Verträge mit betrügerischen Absichten schließt oder dem Vertrag opportunistisch entsagt.

Bereits im Kapitel zu **rta* wurde demonstriert, dass sich der Wahrheitsbegriff wohl schon zu indoiranischer Zeit auf die moralische, rituelle und gesellschaftliche Sphäre bezog.³⁵⁹ In diesem Zusammenhang wurde auf den Begriff der privatisierten Wahrheit verwiesen, bei der es sich um eine an sich objektive Wahrheit handelt, die jedoch intrinsisch mit dem subjektiven Lebenskontext des Individuums verwoben und daher nur diesem unmittelbar zugänglich ist. Diese Wahrheitskonzeption lässt sich plausibel auf die Fähigkeit zur Loyalität und Wahrhaftigkeit gegenüber den mündlich vereinbarten Verträgen übertragen.³⁶⁰ Der Vertragsinhalt definiert dabei den Rahmen, vor dessen Hintergrund sich Wahrhaftigkeit bzw. Trughaftigkeit konkret artikulieren. Was wahrhaftiges Verhalten auszeichnet, ergibt sich demnach aus dem Vertragsinhalt und der Lebenssituation des Vertragspartners, durch die die notwendige Handlungsweise für die Befolgung

³⁵⁹ Siehe Unterkapitel 3.2.

³⁶⁰ Für den Umstand, dass sich Wahrheit hier im Allgemeinen auf den Vertrag bezieht, vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 34–35. Siehe hierfür auch (BOYCE 1996), S. 27–29.

des Vertragsinhalts spezifiziert wird. Der Vertragsbrecher (*miṅrō.druj*)³⁶¹ hat ein latentes Bewusstsein davon, dass er im Begriff ist, Unrecht zu begehen, oder dass seine Gedanken eine unrechtmäßige Handlung suggerieren und ihn dementsprechend von der Wahrheit – dem Vertragsinhalt – distanzieren. Da nur der Vertragsbrecher unmittelbar von der psychologischen Wirkungsweise des Verführtwerdens betroffen ist, kann nur dieser der inneren Entfremdung von der Wahrheit – das heißt der Distanzierung von der Realisierung des Vertragsinhalts im subjektiven Lebenskontext des betroffenen Vertragspartners – unmittelbar gewahr werden.

Basierend auf dem Umstand, dass die mündlich vereinbarten Verträge offenbar die tragende Säule für die gesellschaftliche sowie politische Ordnung der Altiraner waren, ist davon auszugehen, dass der rein normative Charakter der Verträge durch einen Treueeid bzw. Schwur auf Miṅra konsekriert und so zu einer objektiven Realität erhoben wurde. Neben dem Schwur wurde der Vertragsbeschluss wohl noch von einem Opfer von Milchprodukten³⁶² sowie einem zeremoniellen Handschlag³⁶³ begleitet. Der im Namen Miṅras durchgeführte rituell-zeremoniell besiegelte Vertragsschluss vollzog sich unter der Präsenz des Feuers, das sowohl als Transsubstantiation der kosmischen Ordnung als auch der Manifestation Miṅras betrachtet wurde.³⁶⁴ Hierdurch wurde jeder abgeschlossene Vertrag zu einem Abbild des Miṅra transformiert, der als Archetyp des Vertrags alle Ordnungsdimensionen strukturiert und seinerseits repräsentativ für die Funktionsweise der kosmischen Ordnung ist.³⁶⁵

Gedanken, Worte und Handlungen der Vertragstreuen sind demnach als wirklich seiend (*haiṅiia*) zu kennzeichnen, da diesen das allgemeine Prinzip eines kosmischen Musters vorgelagert ist, das auf der Kollaboration zweier Parteien beruht. Anders als bei den Vertragsbrechern steht die Handlungsweise der Vertragstreuen somit in Harmonie mit der metaphysischen Realität. Dementsprechend wirkt sich die Vertragsloyalität gemäß diesem Weltbild konstruktiv auf die Gemeinschaft aus, wohingegen die Gedanken, das Reden und das Handeln des Vertragsbrechers, keinem Urbild folgend, unvollkommen bleiben und sich destruktiv auswirken.

³⁶¹ Vgl. THIEME 1957, S. 25: „I render *miṅrō.druj*, just as Sanskrit *mitradruh*, throughout by *contract deceiver* (= *who deceitfully breaks a contract*):“ MOULTON führt für *miṅrō.druj* folgende Übersetzungsvorschläge an: „*breaks a compact*“ or „*tries to deceive Mithra*““ (MOULTON 1913), S. 151.

³⁶² Im Rigveda heißt es, dass Vertragsbeschlüsse durch das Opfern von Milchprodukten besiegelt wurden, vgl. (OBERLIES 2012), S. 391, Anm. 186.

³⁶³ Vgl. MERKELBACH 1994, S. 25–26.

³⁶⁴ Vgl. BOYCE 1996, S. 29; THIEME 1957, S. 49 f.; Unterkapitel 3.3.

³⁶⁵ Vgl. Unterkapitel 3.2–3.

Es lässt sich leicht vorstellen, wie Menschen durch Korruption, Machtstreben, Gier und andere Formen des Egoismus dazu verleitet werden, sich bei günstigen Gelegenheiten opportunistisch von den vertraglichen Obligationen abzuwenden, oder bilaterale Verträge mit dem Plan eines hinterlistigen Vertragsbruchs beschließen. Dies tritt besonders dann ein, wenn sich Menschen unbeobachtet fühlen – das heißt einen Vertragsbruch vollziehen können, ohne, dass dieser als solcher erkannt wird –, denn in solchen Situationen werden sie am stärksten von ihren Begierden ergriffen und zum Vertragsbruch motiviert. Die Verträge sind aber auch dann gefährdet, wenn einer der Vertragspartner in eine Machtposition gelangt, von der aus ein Vertragsbruch begangen werden kann, ohne, dass dieser gesühnt werden kann oder andere negative Konsequenzen für den Vertragsbrecher folgen.

Allgemein gesprochen wird durch den Vertrag ein Machtverhältnis fixiert, das sich aus dem Kräfteverhältnis bzw. der Abhängigkeitsrelation der involvierten Parteien ergibt. Entsteht nun in dieser vertraglichen Beziehung ein Machtvakuum, so wird die begünstigte Partei dazu verleitet, dieses Vakuum durch eigene Interessen zu besetzen. Da die Verträge nicht schriftlich fixiert wurden und es keine Institutionen gab, die die Vertragsbrüche als solche identifizierten und verurteilten, war der Garant für den Erhalt der Verträge neben dem Kräftegleichgewicht vor allem die Wahrhaftigkeit und Vertragsloyalität der Vertragspartner. Es ist vorstellbar, wie der Vertragsbrecher das ursprüngliche Bewusstsein seines begangenen Unrechts zugunsten weltlicher Gier und Machtstreben verdrängt, oder eine zweckdienliche Moralisierung als Legitimationsgrundlage für den Vertragsbruch anstrebt. Es liegt in der Verantwortung des Vertragspartners, seinen Versuchungen zu widerstehen, die entsprechenden Beweggründe und falschen Rechtfertigungen als solche zu demaskieren und dem Vertrag – unabhängig von den sich ändernden Konditionen – Treue zu leisten.

Da es für die persönlichen und mündlich abgeschlossenen Verträge keine unparteiische Instanz gibt, die ein Vergehen durch ausgleichende Gerechtigkeit vergelten kann, ist die Einhaltung und Wirksamkeit von der Integrität der Vertragspartner abhängig und daher grundsätzlich durch die menschliche Korrumpierbarkeit gefährdet. Erst die Überwachung der Verträge durch Miθra ermöglicht es, dass die mündlich vereinbarten Verträge ihre ordnungsstiftende Wirkung entfalten können.

Miθra werden Epitheta zugeschrieben, die ihn für die Überwachung der Verträge in besonderem Maße qualifizieren: „*Mithra [...] has a thousand ears, is well built, has ten thousand eyes, [...], is strong, sleepless, (ever-*

waking.³⁶⁶ Mit seinen tausend Ohren und zehntausend Augen observiert Miθra unhintergebar alle Verträge³⁶⁷ und bemerkt jeden Vertragsbruch. Besonders in Yt. 10.24 wird Miθras unhintergebare Omniscienz hervorgehoben: „[...] *Mithra the strong, whose spies are ten thousand, who knows everything and cannot be deceived* [...]“.³⁶⁸ Die Vertragsbrecher werden von ihm bestraft und die Vertragstreuen belohnt.³⁶⁹ Durch diese Eigenschaften und Funktionen Miθras werden die Vertragspartner dazu verleitet, sich unter allen Umständen an die Verträge zu halten. Sie können zwar den Vertragspartner hintergehen, doch ihre sündhaften Gedanken und Handlungen lassen sich nicht vor Miθra verbergen, der auch bei Dunkelheit wachsam ist³⁷⁰ und die Menschen observiert.³⁷¹ Die Dunkelheit scheint hierbei eine metaphorische Umschreibung für jene Situationen zu sein, in denen sich die Menschen unbeobachtet fühlen³⁷² und die Gewissheit haben, einen nicht nachzuweisenden Vertragsbruch ausführen zu können. Interessant ist in diesem Kontext folgende Stelle des Yt. 10.105: „*Der heillose, der vom geraden (Weg) abgekommen ist, ist ruhelos in seinem Gemüt. Also denkt der heillose: Nicht all diese Übeltat, nicht all diesen Betrug‘ sieht Mithra, der blinde*“.³⁷³ Es ist das Bewusstsein von der Isoliertheit und der Undurchdringlichkeit der hinterlistigen Gedanken für die Mitmenschen, durch die die Neigung zum Vertragsbruch verstärkt wird. Denn durch dieses Bewusstsein werden alle psychologisch hemmenden Kräfte abgemindert und den zuvor zurückgehaltenen Begierden wird ein Entfaltungsraum zugestanden. Gleichzeitig scheint die Dunkelheit aber auch eine Metapher für die Unbewusstheit des Individuums hinsichtlich der in ihm subtil wirkenden psychologischen Tendenzen zu sein, die einen Vertragsbruch vorbereiten, sodass Miθra den Vertragspartner zur Wachsamkeit und Introspektion mahnt und ihn dadurch auf den Pfad der Wahrheit führt: „*When will [...] Mithra, the hero, driving from behind, make us reach the herd, when will he divert to the path of Truth us who are [...] being*

³⁶⁶ GERSHEVITCH 1959, Yt. 10.7, S. 77, Sektion 2 Nr. 7.

³⁶⁷ Hierbei wacht Miθra über alle Verträge des sozialen Lebens. THIEME bemerkt hierzu, dass die Mihr Yašt die herausragende Bedeutung von Verträgen für alle sozialen Gruppen hervorheben: „*They clearly grasp the fundamental significance of the „contrat social“ for the life of all human communities (,house‘: family, ,settlement‘: clan, ,district‘: tribe, ,country‘: people, cf. e. g. Yt. 10.18)*“ (THIEME 1957), S. 24. Vgl. hierzu auch (SKJÆRVØ 2008), *The Young Avestan Gods*, S. 23.

³⁶⁸ GERSHEVITCH 1959, S. 85, Sektion 6 Nr. 24.

³⁶⁹ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 26. Vgl. hier auch Yt. 10.76, S. 109, Sektion 19 Nr. 76.

³⁷⁰ Vgl. LOMMEL 1927, Yt. 10.141, S. 84.

³⁷¹ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 31.

³⁷² Interessant ist in diesem Zusammenhang auch LOMMELS Notiz: „[...] *und Drub nicht nur den Trug, sondern auch das verheimlichende Dunkel bezeichnet*.“ (LOMMEL 1930), S. 268.

³⁷³ Vgl. LOMMEL 1927, Yt. 10. 105, S. 79.

*driven to the estate of Falsehood.*⁶⁷⁴ Folgerichtig vermerkt LOMMEL, dass mit Miθra eine ursprüngliche Moral verbunden sei.³⁷⁵

*„In demselben Sinn wie an der letztgenannten Stelle wird nun das Wort druj noch öfters gebraucht, nämlich als Ausdruck für den Verstoß gegen die Vertragstreue, die vertreten ist in dem Gott Mithra. Dieser aus vorzaratbustrischem Glauben übernommene Gott [...] steht in solchem Verhältnis zu allen vertraglichen Bindungen, deren Einhaltung er überwacht und deren Nichtachtung er bestraft, daß das gleiche Wort miθra-, auch ‚Vertrag, Treue‘ bedeutet und ‚den Mithra druj‘ ist: ‚den Vertrag verletzen, die Treue brechen, gegen Mithra sündigen‘. Dies ist das Gebiet einer sehr ursprünglichen Moral, zugleich einer altüberkommenen Redensart, wo in dem druj, in dem Verstoß gegen den Vertrag, erst nachträglich zutage tritt, daß das Treuwort mit Verbergen einer andern Absicht und mit heimlicher List gesprochen worden war.“*⁶⁷⁶

An dieser Stelle wird deutlich, wie Wahrhaftigkeit in Form der Vertragstreue und die gesellschaftliche Ordnung ineinandergreifen, denn erst durch die Umsetzung der vertraglichen Vereinbarungen durch das Individuum kann eine funktionierende Gesellschaftsordnung errichtet werden.

Miθra konsolidiert nicht nur die multiplen Verträge innerhalb einer Gemeinschaft, sondern auch die internationalen Verträge. Länder, die sich an Verträge halten, werden von Miθra geschützt, Länder, die dies nicht tun, werden von ihm zerstört.³⁷⁷ Entsprechend dieser Funktion kommt Miθra auch das Epitheton ‚director of (boundary) lines‘ zu.³⁷⁸ Es ist naheliegend, dass mit diesem Epitheton auf Miθras Rolle als Überwacher der Grenzlinien zweier Länder – die wohl eine Folge eines Friedensvertrags sind – hingewiesen wird. Grenzüberschreitungen werden demzufolge durch Miθra drakonisch bestraft. In Yt. 10.87 heißt es diesbezüglich:

³⁷⁴ GERSHEVITCH 1959, Yt. 10.86, S. 115. Sektion 22 Nr. 86.

³⁷⁵ Siehe hierzu auch MALANDRA: „It is clear, then, that Mithra's nature is rooted in an ethical concept, the sanctity of agreements among people.“ (MALANDRA 1983), S. 56. Ähnlich argumentieren MOULTON und HUMBACH, dass dem Miθra in seiner Funktion als Archetyp des Vertrags eine ethische Natur beizumessen ist, vgl. (MOULTON 1913), S. 139 und (HUMBACH 1960), S. 254.

³⁷⁶ LOMMEL 1930, S. 45.

³⁷⁷ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 27.

³⁷⁸ Vgl. ebd., S. 27; vgl. auch (THIEME 1957), S. 29: „A contract serves to fix boundaries: God Contract is called [...] ‚regulating (making straight) the furrow (which demarcates a border)‘ in Yt. 10.61.“

„Then grass-land magnate Mithra comes to the assistance of that (invoker) by whom he has been propitiated; but of him who has antagonized grass-land magnate Mithra he destroys [...] the house, the clan, the tribe, the country, and the empire [...].“³⁷⁹

An dieser Stelle wird ersichtlich, dass der Herrscher eines Volkes durch das Einhalten eines Vertrags die politische Grundlage schafft, durch die interner Wohlstand und Ordnung entstehen können. Dementsprechend bemerkt THIEME plausibel: „A contract that is kept establishes peace and hence brings prosperity [...].“³⁸⁰ Die Pointe von Yt. 10.87 ist demnach, dass nur vertragstreue Herrscher das Wohlergehen ihrer Untertanen gewährleisten können.³⁸¹ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang das Konzept des *x^varənah* (Glücksglanz, Fortuna, Glorie)³⁸², das unter anderem mit der Legitimation politischer Autorität in Verbindung steht.³⁸³ Da sich für das *X^varənah* keine vedische Parallele feststellen lässt,³⁸⁴ handelt es sich hier vermutlich um eine iranische Konzeption. In Yt.10.16 wird die Vorstellung präsentiert, dass Miθra das *X^varənah* verleiht,³⁸⁵ um die gerechte Herrschaft zu etablieren:³⁸⁶ „As overseer of covenants Mithra was concerned with good government, and in such a capacity he is often responsible for a peculiar fiery power, called *x^varənah* ‘glory, fortune’ (see sect. 6), which accompanies legitimate authority.“³⁸⁷ Insgesamt kann die Funktionsweise des vertragsloyalen Herrschers folgendermaßen zusammengefasst werden:

³⁷⁹ GERSHEVITCH 1959, S. 115, Sektion 12 Nr. 87.

³⁸⁰ THIEME 1957, S. 29.

³⁸¹ Vgl. hierzu auch BOYCE 1996, S. 19–31.

³⁸² HUTTER übersetzt *x^varənah* mit *Glücksglanz* und sieht darin eine Herrschaftskraft, vgl. (HUTTER 2019), S. 10. ROSE übersetzt das *x^varənah* durch *divine fortune* bzw. *glory*, vgl. (ROSE 2011), S. 254; MALANDRA übersetzt *x^varənah* mit *glory*, vgl. (MALANDRA, 1983), S. 88.

³⁸³ Vgl. MALANDRA 1983, S. 88–89.

³⁸⁴ Vgl. KREYENBROEK 1997, S. 43.

³⁸⁵ Siehe Yt. 10.16 in LOMMEL 1927, S. 86; siehe auch BOYCE 1996, S. 67, Anm. 298 und NYBERG 1938, S. 72.

³⁸⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang eine altiranische Mythologie, nach der dem Urkönig Yima das *X^varənah* abhandengekommen ist, als dieser Unwahrheit sprach: „The tradition also suggests, however, that kings and leaders of society had particularly close links with *kbvarenah*, and that its presence or absence— with all this implied for the community—was dependent upon the moral qualities of the ruler (the first person to ‚possess‘ *kbvarenah* was the mythical King Yima, from whom *kbvarenah* fled when he spoke an untruth. Yasht 19.34).“ (KREYENBROEK 1997), S. 44. Hierin artikuliert sich die Idee vom moralischen Sündenfall. Da für diese Konzeption keine vedische Parallele existiert (vgl. (BOYCE 1996), S. 93), handelt es sich bei dieser Vorstellung wahrscheinlich um eine iranische Konzeption. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass nicht nur die Begriffe *X^varənah*, *Aša* und *Druj* sondern auch die mythische Figur Yima mit dem Proto-Miθraismus in Verbindung stehen (siehe Unterkapitel 7.3.), wird durch die Abwesenheit eines moralischen Sündenfalls im vedischen Denken die in diesem Kapitel untersuchte These erhärtet, dass sich mit dem Proto-Miθraismus bei den Altiranern eine verstärkte Tendenz hin zur Moralität ausgebildet hat.

³⁸⁷ MALANDRA 1983, S. 58.

*„It would seem, therefore, that a hierarchical model may have played a part in Iranian thought from pre-Zoroastrian times onwards: society as a whole was believed to benefit if its leader was virtuous; the good ruler—no doubt advised by priests—then had the responsibility of ensuring that all members of society could carry out their proper duties.“*³⁸⁸

Anhand der durchgeführten Betrachtung wird deutlich, dass Miθra einen ambivalenten Charakter hat – er ist Freund der Vertragstreuen und Feind der Vertragsbrecher und somit sowohl gut als auch schlecht zu den Menschen und Völkern. Diese Besonderheit wird in Yt. 10.20 beschrieben: *„You, Mithra, are both wicked and very good to the countries, you, Mithra, are both wicked and very good to men; you, Mithra, control peace and strife of the countries.“*³⁸⁹ In Yt. 10.7–8 wird Miθras kriegerische Funktion folgendermaßen charakterisiert:

*„Grass-land magnate Mithra we worship [...] whom the heads of countries worship as they go to the battlefield against the blood-thirsty enemy armies, towards those who, (in the area lying) between two countries at war, join their (respective) regiments.“*³⁹⁰

Miθra begünstigt im Krieg jene Partei, die ihm stets gehuldigt hat und den Verträgen treu geblieben ist; die Vertragsbrecher werden von ihm entschieden benachteiligt.³⁹¹ Damit wird der Krieg von Miθra als ein Instrument gebraucht, um die Sünder zu bestrafen und die ursprüngliche Ordnung zu schützen. In Yt. 10.78 wird ausgesagt: *„You protect the countries in the same measure in which they strive [...] to take care of grass-land magnate Mithra; you destroy the countries to the same extent to which they are defiant.“*³⁹² Da der kriegerische Aspekt Miθras im Rigveda nicht zu belegen³⁹³ bzw. nicht signifikant³⁹⁴ ist, handelt es sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach um eine iranische Weiterentwicklung.

Im Mihr Yašt wird Miθra an verschiedenen Stellen als licht- und lebensspendende Wesenheit verstanden, die die Pflanzen wachsen lässt und den Menschen und Völkern Reichtum, Wohlstand und Gesundheit schenkt.³⁹⁵

³⁸⁸ KREYENBROEK 1997, S. 44.

³⁸⁹ GERSHEVITCH S. 87, Sektion 8 Nr. 29.

³⁹⁰ GERSHEVITCH 1959, S. 77–78, Sektion 2 Nr. 7–8.

³⁹¹ Vgl. Yt. 10.48, GERSHEVITCH 1959, S. 97, Sektion 11 Nr. 48. Vgl. hierzu auch THIEME 1957, S. 34.

³⁹² GERSHEVITCH 1959, S. 111, Sektion 20 Nr. 78.

³⁹³ Vgl. SCHMIDT 2006; GERSHEVITCH bemerkt, dass der kriegerische Aspekt des avestischen Miθra ein wesentliches Distinktionsmerkmal zum rigvedischen Mitra darstellt. Die kriegerische Natur des avestischen Miθra finde sein rigvedisches Analogon in Indra: *„For what may be considered a third function of the Avestan Mithra, that of a warlord, cannot seriously be held to be an original trait of this god. On the one hand martial demeanour is conspicuously absent in the Rigvedic Mitra; [...]. Inevitably, once by secondary process the Iranian Mithra had become a god of war, he would in this respect resemble Indra.“* (GERSHEVITCH 1959), S. 33.

³⁹⁴ OBERLIES spricht davon, dass die kriegerischen Aspekte Mitras im Rigveda nicht so deutlich hervortreten, vgl. (OBERLIES 2012), S. 390, Anm. 180.

³⁹⁵ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 32.

In Yt. 10.142 wird Miθra als Lichtgenius dargestellt, in dem ihm folgende Eigenschaft zugeschrieben wird: „*as he lights up his body, being endowed with own light [...]*“.³⁹⁶ Es wäre hierbei falsch, anzunehmen, dass Miθra mit den Lichtphänomenen identifiziert wird;³⁹⁷ vielmehr handelt es sich hierbei um eine abstrakte Lichtmetapher, mit der Miθras geistige Seinsweise zum Ausdruck gebracht wird.³⁹⁸

Dass sich Miθra in einem geistigen Seinsbereich befindet, der ewig und damit zeitlos ist,³⁹⁹ kann als ein weiteres Argument dafür angesehen werden, dass Miθra nicht mit Lichtobjekten der Erfahrungswelt identifiziert werden kann. Erst in der späteren iranischen Tradition hat Miθras Licht- bzw. Sonnennatur dazu geführt, dass er mit der Sonne identifiziert wurde.⁴⁰⁰

THIEME ergänzt Miθras geistiges Wesen durch folgende Anmerkung: „*In whatever garb he may appear, he remains the personification of the abstract idea designated by his name.*“⁴⁰¹ Miθra ist demnach die Personifikation der abstrakten Idee des Vertrags, die als ewiges und geistiges Urbild aller abgeschlossenen Verträge zu verstehen ist: „*The idea ‚contract‘ is actualized in single contracts. They are the perishable representatives of the eternal concept. God Contract is the personification of the idea, but manifests himself also in each single contract [...]*“.⁴⁰² Weiter warnt THIEME davor, Miθras Darstellungen im Avesta als Person wortwörtlich zu verstehen, denn es werde hierdurch nur kunstgerecht so getan, als ob es sich bei Miθra um eine Person handle, wo doch in Wirklichkeit von einem personifizierten, abstrakten Prinzip die Rede sei: „*Before understanding the god, we must understand these verses, which can be done with the help of accurate and complete translations only. They are*

³⁹⁶ GERSHEVITCH 1959, S. 145, Sektion 34 Nr. 142.

³⁹⁷ Vgl. hierzu Thieme: „*The poet seems, indeed, conspicuously careful not to equate the god in plain terms with any particular luminous phenomenon. He works with comparisons and suggestions, never with naked identifications.*“ (THIEME 1957), S. 35. Erkennbar wird diese Beobachtung unter anderem auch durch den Umstand, dass im Mihr Yašt von Miθras eigenem Licht die Rede ist, das dem Licht der Sonne vorausgehe. Weiter heißt es im Mihr Yašt, dass Miθra in der Dunkelheit alles überwache, vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 31. Aus Sicht des Autors macht der Dichter hierdurch kenntlich, dass Miθra nicht mit Lichtphänomenen zu identifizieren ist, da er in seinem eigenen Licht weilt, das verschieden sein muss von dem Licht der Sonne, da Miθra auch in der Dunkelheit – das heißt, wenn die Sonne untergegangen ist – wirksam ist, was eine Identifizierung Miθras mit der Sonne oder anderen Lichtobjekten unplausibel erscheinen lässt.

³⁹⁸ Vgl. THIEME 1957, S. 35. Dass Miθra sich in einem geistigen Seinsbereich befindet, der ewig und damit zeitlos ist (vgl. hierzu auch (REZANIA 2010), S. 69–70 und S. 88–92), dient als ein weiteres Argument dafür, dass Miθra nicht mit Lichtobjekten der Erfahrungswelt identifiziert werden kann. Dieser ewige und geistige Seinsbereich ist in der indoiranischen Tradition nicht belegt (vgl. ebd., S. 33–35) und tritt erst in der altavestischen Tradition auf (vgl. ebd., S. 37–59), sodass es sich hier um eine genuin iranische Konzeption handelt.

³⁹⁹ Vgl. hierzu REZANIA 2010, S. 69–70 und S. 88–92.

⁴⁰⁰ Im Avesta ist die Identifikation von Miθra mit der Sonne nicht zu belegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand diese Gleichsetzung erst im Partherreich statt, vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 41–42.

⁴⁰¹ THIEME 1957, S. 34.

⁴⁰² THIEME 1957, S. 28.

*art' and hence ,a form of pretense': they pretend that the abstract ,contract' is a person ,Contract'.*⁴⁰³ Dementsprechend kritisiert THIEME Interpretationsweisen, die Miθra als Person statt als eine Personifikation auffassen: *„Lommel attempts to depict Miθra as a real person, composed of diverse, often contradictory, traits, instead of understanding him as an imaginary personality of an ideal unity.*“⁴⁰⁴

Für den altiranischen Proto-Miθraismus kann die Idee eines ewigen und geistigen Seinsbereichs nicht als gegeben vorausgesetzt werden, da diese Konzeption in der indoiranischen Tradition abwesend ist. Erst in der altavestischen Tradition ist die Konzeption eines ewigen, geistigen Seinsbereichs belegt, sodass es sich hier um ein *gāθisches* Konzept handelt.⁴⁰⁵ Hingegen kann für den altiranischen Proto-Miθraismus angenommen werden, dass Miθras Assoziation mit dem Licht auch hier nur rein symbolischer Natur war und auf Miθras enger Bindung zur kosmischen Ordnung sowie den hiermit verbundenen Feuersymbolismus zurückgeführt werden kann.⁴⁰⁶ Demnach ist Miθra auch im altiranischen Proto-Miθraismus als ein Abstraktum verstanden worden, das als ein allgemeines Prinzip *hinter* den Naturphänomenen sowie den abgeschlossenen Verträgen steht und deren geordneten Ablauf dirigiert.

Da die ursprüngliche Funktion Mitras das Überwachen von Verträgen ist,⁴⁰⁷ hat der avestische Miθra scheinbar Funktionen anderer Wesenheiten übernommen. Wie bereits erläutert, ist Miθras Assoziation mit dem Licht auch im Rigveda belegt und hängt mit Miθras inniger Verknüpfung mit der kosmischen Ordnung zusammen. Die lebensspendenden Eigenschaften Miθras könnten GERSHEVITCH zufolge mit Miθras enger Beziehung zu Varuṇa erklärt werden.⁴⁰⁸ Vor dem Hintergrund der angenommenen Dualwesenheit – *miθra abura* – für die voravestische Gedankenwelt der Altiraner scheint es plausibel, dass die lebensspendende Qualität ursprünglich ein Attribut des Ahura war. Nachdem in den *Gāθās* eine neue höchste Wesenheit eingeführt wurde, nämlich Ahura

⁴⁰³ THIEME 1957, S. 23. Das heißt, dass die Darstellung Miθras als göttliche Person kunstgerechter Schein ist; es handelt sich bei Miθra nämlich um eine abstrakte Idee. Nach Ansicht des Autors wird diese Auffassung durch GERSHEVITCHS Nachweis unterstützt, dass nämlich Miθras licht- und lebensspendende Funktion aus seiner Rolle als Hüter der Verträge deduziert werden kann, vgl. (GERSHEVITCH 1959), S. 29–33, und durch den Umstand bekräftigt, dass Miθras Funktion als Kriegsgott seiner Rolle als Archetyp der Verträge unterworfen ist (vgl. S. 72–73). Denn hierdurch wird nahegelegt, dass diese Eigenschaften als sekundäre Personifikationen einer abstrakten Idee zu klassifizieren sind.

⁴⁰⁴ THIEME 1957, S. 26.

⁴⁰⁵ Vgl. REZANIA 2010, S. 33–59.

⁴⁰⁶ Vgl. Unterkapitel 3.3.

⁴⁰⁷ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 38.

⁴⁰⁸ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 32–33.

Mazdā,⁴⁰⁹ verlor der voravestische Ahura seine Funktion und trat in den Hintergrund, sodass einige seiner Attribute auf den jungavestischen Miθra übertragen wurden.⁴¹⁰ Den kriegerischen Charakter Miθras möchte GERSHEVITCH in seiner Eigenschaft als Richter des Vertragsbrechers begründet wissen.⁴¹¹ In Anlehnung an die Beobachtung GERSHEVITCHS ist nicht auszuschließen, dass Miθras kriegerische Funktionen jene Rolle übernommen haben, die im Rigveda von Indra besetzt wurde.⁴¹² Dieser Ansicht steht GERSHEVITCH skeptisch gegenüber, da keine bedeutende Verbindung zwischen Miθra und Indra im Rigveda zu belegen sei:

*„If Mithra is called Mithra, and not Indra, whose name, moreover, duly occurs in Avestan as Indra, then the only possible excuse for grafting the Rigvedic Indra on the Avestan Mithra would be an association in Rigvedic hymns of Mithra with Indra as close as that with Varuṇa. Of such association there is no trace. Inevitably once by secondary process the Iranian Mithra had become a god of war, he would in this respect resemble Indra. Ancient Indo-Iranian martial epithets and items of equipment- such as the thunderbolt/mace [...] - which Indra has in the Vedas, would be attributed to Mithra in his new capacity; [...]. This need not, and, on the available evidence, definitely does not mean that , the warlike character of Mithra... derives from the dominating aspect of Indra‘.*⁴¹³

Tatsächlich existieren keine rigvedischen Belege, die darauf hindeuten, dass Mitra in demselben Maße mit Indra assoziiert wurde wie mit Varuṇa. Dennoch gilt es in Erinnerung zu rufen, dass im Rigveda Mitra als Mittler zwischen Varuṇa und Indra und den durch sie repräsentierten Siedlungsweisen bzw. Lebensformen, nämlich der Sesshaftigkeit im Falle Varuṇas und dem Weiterzug im Zusammenhang mit Indra, fungierte.⁴¹⁴ Insbesondere drückt sich hierin auch eine Verbindung zwischen Mitra und Indra aus.⁴¹⁵ Wie bereits erwähnt wurde, steht die akzentuierte Rolle Miθras bei den Altiranern in einem Zusammenhang mit deren mutmaßlich sesshafter Lebensform. Durch die Sesshaftigkeit, die auf persönlichen Verträgen gründete, ereignete sich wohl der Prozess, bei dem Miθra zunächst die Hauptfunktionen des Indra übernahm und später diejenigen des Varuṇa bzw. des Ahura. Im Kontext der Sesshaftigkeit und des geordneten Zusammenlebens stellt der

⁴⁰⁹ Für die Ansicht, dass es sich bei Ahura Mazdā aller Wahrscheinlichkeit nach um keine indoiranische Wesenheit gehandelt hat, siehe (KÖNIG 2018), S. 41; LOMMEL sieht in Ahura Mazdā eine Innovation Zaraθuštras, vgl. S. 13; Vgl. auch (HUTTER 2019), S. 50.

⁴¹⁰ Vgl. hierzu auch ZAEHNER 1961, S. 105.

⁴¹¹ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 33.

⁴¹² THIEME ist der Überzeugung, dass sich die Gemeinsamkeiten zwischen Miθra und Indra auf den arischen Gott des Sieges – *Vərəθraγna* – zurückführen lassen, vgl. (THIEME 1957), S. 34.

⁴¹³ Vgl. GERSHEVITCH 1959, S. 33–34.

⁴¹⁴ Vgl. OBERLIES 2012, S. 133.

⁴¹⁵ Vgl. OBERLIES 2012, S. 391, Anm. 183.

Krieg keinen Selbstzweck dar, sondern dient dem Erhalt der Ordnung und der Bestrafung der Vertragsbrüchigen. In diesem Rahmen artikuliert sich vor allem Miθras kriegerische Eigenschaft, die stets dem Wohl der durch Verträge organisierten Ordnung subordiniert ist und daher von jedem heroischen Charakter entbunden war.⁴¹⁶ Auffallend ist hier, dass analog zum iranischen Miθra an einigen Textstellen auch der rigvedische Indra seine kriegerische Funktion in den Dienst der von Varuṇa und Mitra errichteten Ordnung stellt.⁴¹⁷ Dieser Befund erhärtet eine mögliche Translation der Kriegseigenschaften Indras auf Miθra.⁴¹⁸ Bekräftigt wird diese Annahme zusätzlich durch den Umstand, dass Miθra, genauso wie Indra, mit einem Morgenstern bewaffnet ist.⁴¹⁹ Außerdem wird Miθra, analog zu Indra, als ein Wagenlenker beschrieben, der dazu noch mächtig sowie stark bewaffnet ist und über gute Pferde verfügt.⁴²⁰ In Anbetracht der Hypothese, dass die Altiraner bereits eine sesshafte Lebensweise pflegten, scheint es plausibel, eine entsprechende Assimilation der kriegerischen Attribute Indras durch Miθra zwecks der Bekämpfung und Bestrafung der Vertragsbrecher bereits für den altiranischen Proto-Miθraismus anzunehmen. Möglicherweise hängt dieser angenommene Prozess mit der Abwertung der Daēuuas durch die Altiraner zusammen, bei der für die sesshafte Lebensform günstige Attribute der Daēuuas in ihrer Funktion umprogrammiert und für das geordnete Zusammenleben fruchtbar gemacht wurden.

Im Vergleich zum rigvedischen Mitra fällt auf, dass der jungavestische Miθra seine ursprüngliche kosmische Funktion verloren hat.⁴²¹ Die Absenz dieses Wesenszugs stellt eine jungavestische Eigenheit dar, die wohl dadurch zu erklären ist, dass das altavestische Aša im jungavestischen Corpus seine Bedeutung als kosmische Ordnung verloren hat.⁴²² Für den altiranischen Proto-Miθraismus kann davon ausgegangen werden, dass Miθra seine enge Bindung an der kosmischen Ordnung beibehalten hat.⁴²³ Gemäß der durchgeführten Diskussion scheint der voravestische Miθra

⁴¹⁶ Übereinstimmend mit dieser Annahme bemerkt THIEME, dass die kriegerischen Handlungen Miθras ethisch motiviert seien, vgl. THIEME 1957, S. 28.

⁴¹⁷ Vgl. OBERLIES 2012, S. 390–319, Anm. 180.

⁴¹⁸ Auch ZAEHNER vertritt die Ansicht, dass Miθras kriegerische Attribute auf Indra zurückzuführen seien, vgl. (ZAEHNER 1961), S. 102–105; DUCHESNE-GUILLEMIN schreibt: „It is a well-known fact that the *baoma* was related to the cult of *Mithra* – the Iranian substitute for *Indra* – in other words to an essential warlike cult.“ (DUCHESNE-GUILLEMIN 1958), S. 44.

⁴¹⁹ Vgl. ZAEHNER 1961, S. 103.

⁴²⁰ Vgl. ZAEHNER 1961, S. 103.

⁴²¹ Vgl. THIEME 1957, S. 42.

⁴²² Vgl. KÖNIG 2018, S. 122.

⁴²³ Diese Annahme liegt in der Tatsache begründet, dass das indoiranische Konzept der kosmischen Ordnung noch im altavestischen Corpus vorliegt und damit insbesondere auch dem voravestischen Proto-Miθraismus zugrunde gelegen haben dürfte. Zur Verknüpfung zwischen Mitra/Miθra und der kosmischen Ordnung siehe Unterkapitel 3.3.

anders als sein rigvedisches Analogon für die Stabilisierung der gesellschaftlich-politischen Ordnung zusätzlich seine neu erworbenen bzw. weiter fortgeschrittenen, martialen Züge gebraucht zu haben. Außerdem dürfte Miθra auch im altiranischen Proto-Miθraismus seine Funktion als Mittler zwischen den göttlichen Wesen und den Menschen beibehalten haben.⁴²⁴

KREYENBROEKS komparatistische Analyse führt ihn zu einem Schöpfungsmythos, den er auf indoiranische Zeit zurückprojiziert und der sich um Mitra zentriert haben soll. Im weiteren Verlauf wird für einen altiranischen Ursprung des von KREYENBROEK rekonstruierten Schöpfungsmythos plädiert und diese Kosmogonie entsprechend für den altiranischen Proto-Miθraismus in Anspruch genommen. Da der Reformulierung des Schöpfungsmythos die Annahme eines altiranischen Hintergrunds desselben vorausgeht, wird im weiteren Verlauf mit Miθra statt Mitra operiert.

Dem rekonstruierten Schöpfungsmythos KREYENBROEKS zufolge geschieht die Schöpfung der phänomenalen Welt in zwei Phasen: Die erste Phase kommt einer Schwangerschaft gleich; zunächst hat ein Schöpfergott – mutmaßlich Ahura⁴²⁵ – die Welt samt ihren Prototypen in einem statischen, dunklen und beschränkten Zustand geschaffen. Die kleine Welt befindet sich auf dem Wasser und in einer kleinen Höhle unter dem steinernen Himmel.⁴²⁶ Miθra – der Herr des Feuers, der Sonne und der Energie – ist im Stein verborgen. Die Welt enthält die Prototypen für Tier- und Pflanzenwelt, nämlich einen Stier und eine Pflanze. Die zweite Phase gleicht einer Geburt, denn hier kommt Miθra in die Höhle, bringt das erste Stieropfer⁴²⁷ und presst den Saft aus der Pflanze, mit dem Effekt, dass die Sonne aufgeht, Energie freigelassen wird, der Himmel höher wird, die Erde verdreifacht wird, das Feuer die Welt durchdringt und damit Bewegung erzeugt, Wasser zu strömen beginnt und insgesamt die Erfahrungswelt entsteht.⁴²⁸

Um die These eines altiranischen Hintergrunds des reformulierten Schöpfungsmythos zu bekräftigen, lohnt es sich, auf die Differenzen zwischen dem rekonstruierten Schöpfungsmythos KREYENBROEKS und der rigvedischen Kosmogonie einzugehen. Hierbei fällt auf, dass im rigvedischen Mythos Indra durch seine heroischen Taten die Welt zunächst in einem Rohzustand

⁴²⁴ Vgl. Unterkapitel 3.3; für diese Funktion Mitras/Miθra, siehe auch (BOYCE 1996), S. 29.

⁴²⁵ KREYENBROEK spricht an dieser Stelle von Varuṇa, vgl. (KREYENBROEK 1990), S. 180. Da hier von einem altiranischen Ursprung ausgegangen wird, wurde Varuṇa durch das altiranische Äquivalent – das heißt Ahura – substituiert.

⁴²⁶ An dieser Stelle ist anzumerken, dass sich der Himmel in der indoiranischen Tradition als ein riesiger Stein vorgestellt wurde.

⁴²⁷ LOMMEL diskutiert ebenfalls die Möglichkeit eines vorzaraθuśtrischen Schöpfungsmythos, der von der Tötung des Urstiers durch Miθra handelt, vgl. (LOMMEL 1930), S. 182–184. Siehe hierzu auch DHALLA: „According to the ancient myth Mithra killed the Primeval Bull and thereby became the creator and fashioner of the earthly beings.“ (DHALLA 1938), S. 65.

⁴²⁸ Vgl. KREYENBROEK 1990, *passim*.

schafft und hiernach erst die Ordnung der Welt von Varuṇa errichtet wird. Im rekonstruierten Schöpfungsmythos von KREYENBROEK hingegen und vor allem dem Schöpfungsmythos der Yašt⁴²⁹ zufolge verfügt die Welt bereits in ihrem statischen Zustand über eine inhärente Ordnung, die in der zweiten Phase ihre Aktualisierung bzw. Entfaltung erfährt. Im rekonstruierten Schöpfungsmythos gehen den Objekten der phänomenalen Welt Prototypen voraus, das heißt der Vielheit der Pflanzen- und Tierwelt liegt jeweils eine Einheit zugrunde. Da dieses Gedankenkonzept im Rigveda abwesend ist, handelt es sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach um eine genuin altiranische Konzeption. Hiermit übereinstimmend notiert BOYCE:

*„All the indications suggest considerable intellectual activity in the priestly schools of the ‚Avestan‘ people before Zoroaster was born; and this activity appears to have led to sober philosophical concepts, by which it was sought to establish a primeval simplicity and unity behind the diversity of physical phenomena. Thus it was postulated that at the beginning of the world there had been only one plant, one animal, one man; and that from these unique prototypes had come the vast variety of present being.“*⁴³⁰

Dieser Ausführung entsprechend scheint es plausibel, von einer altiranischen Herkunft des rekonstruierten Schöpfungsmythos KREYENBROEKS auszugehen. Insbesondere kann dieser Mythos aufgrund seiner Abwesenheit im Avesta und der fundamentalen Rolle Miθras bei der Schöpfung der Erfahrungswelt als die Kosmogonie des postulierten Proto-Miθraismus betrachtet werden.

Es ist interessant, dass an einer Stelle des Rigveda Varuṇa die Welt durch das Aussprechen des **ṛta* bzw. Sprechen der Wahrheit die Welt geschaffen hat.⁴³¹ Ausgehend von der angenommenen Analogie zwischen Varuṇa und Ahura könnte spekuliert werden, dass die Kreation der ersten, das heißt statisch-prototypischen Phase der Welt durch Ahura analog durch das Sprechen des Aša stattgefunden hat. Wie im Schöpfungsmythos der Indra-Religion deutlich wurde, ging der Welt die Existenz einer amorphen, himmlischen Steinmasse voraus, die als das primordiale Chaos verstanden werden kann.⁴³² Es liegt nahe, dass dem rekonstruierten Schöpfungsmythos und dem Mythos der Indra-Religion indoiranische Urmythen zugrunde liegen, wonach der Erfahrungswelt die himmlische Steinmasse als *prima pontentia* vorausging. Basierend auf der indoiranischen Vorstellung einer amorphen, himmlischen Steinmasse als Ausgangspunkt und Ursprung der Erfahrungswelt könnte gemutmaßt werden, dass die Funktion des Ahura darin liegt, der amorphen Steinmasse durch das

⁴²⁹ Siehe hierfür REZANIA 2010, S. 74–75.

⁴³⁰ BOYCE 1996, S. 192.

⁴³¹ Vgl. THIEME 1957, S. 64.

⁴³² Vgl. Kapitel 5.

Reden/Sprechen des Aša eine prototypische Ordnung einzuzeichnen.⁴³³ Diese prototypische Ordnung entfaltet dann ihr Potenzial mit der Einleitung der zweiten Phase durch die Opferhandlungen des Miθra, die entsprechend als das Handeln gemäß Aša interpretiert werden kann. So ist insgesamt vorstellbar, dass Ahura und Miθra in Kooperation durch das Reden und Handeln des Aša die Erfahrungswelt in zwei Stufen geschaffen haben.

Markant an Miθras Stieropfer und dem Pressen des Pflanzensafts ist, dass hierdurch der Übergang von der statischen zur dynamischen Phase eingeleitet wird, sodass Miθra seiner Rolle als Mittler gerecht wird. Dass durch das Stieropfer und das Pressen der Pflanze die Erfahrungswelt entsteht, verdeutlicht außerdem die intrinsische Verbundenheit zwischen Leben und Tod. Denn erst durch das Opfer Miθras, das den Tod des Urstiers und der Urpflanze bedeutet, konnte Leben entstehen.⁴³⁴

Wie aus der rekonstruierten Kosmogonie hervorgeht, ist die Welt von jenem kosmischen Feuer durchdrungen, das für die Bewegtheit der phänomenalen Welt verantwortlich ist. Das kosmische Feuer ist somit eine alles durchdringende, vitale Kraft, die vor allem den belebten Dingen innewohnt.⁴³⁵ Gleichzeitig wird das Feuer als Repräsentation der kosmischen Ordnung (Aša) verstanden, die als objektive Realität der ephemeren Kontingenz der Erscheinung zugrunde liegt.⁴³⁶

Durch die Performanz des ursprünglichen Opfers hat Miθra die Dynamik des Kosmos und den damit verbundenen Kreislauf von Leben und Tod in Gang gesetzt. Hiermit dürfte die aus indoiranischer Zeit stammende Vorstellung verknüpft gewesen sein, dass für die Perpetuierung dieses Kreislaufes die richtigen Opferrituale der Ritualpriester notwendig sind.⁴³⁷ Dies bedeutet, dass der Opferdienst darin besteht, das ursprüngliche Opferritual des Miθra, das heißt das Tier- und Pflanzenopfer, zu emulieren, um den Kosmos periodisch zu revitalisieren. Durch die regelmäßige Performanz des Opferrituals wird der Kosmos endlos am Laufen gehalten und die Existenzgrundlagen für die Menschen werden stets regeneriert. Von Bedeutung waren außerdem

⁴³³ Interessant ist in diesem Kontext NYBERGS Überzeugung, dass Ahura Mazdā in der Vorstellung der vorzaraθuštrische Gemeinde den Dingen die Gesetze geschrieben hat, ohne sie jedoch selbst hervorzubringen, vgl. (NYBERG 1938), S. 105. Ungeachtet der Problematik ob bereits die vorzaraθuštrische Gedankenwelt den Ahura Mazdā kannte, lässt sich NYBERGS Einschätzung mit dem Ahura des Proto-Miθraismus in Verbindung bringen.

⁴³⁴ Vgl. BOYCE 1979, S. 12.

⁴³⁵ Vgl. BOYCE 1979, S. 7–8.

⁴³⁶ Vgl. Unterkapitel 3.2; siehe auch BOYCE 1996, S. 70.

⁴³⁷ Vgl. Unterkapitel 3.1–2.

Purifikationsriten für die Reinhaltung und Stärkung der Naturelemente⁴³⁸ sowie Opfergaben an altiranische Wesenheiten, die im Dienste des Aša agieren.⁴³⁹

Wie bereits dargelegt, ist der ultimative Zweck hinter dem kosmischen Opferritual, den Opfergaben an die ordnungsstiftenden Wesenheiten, bei denen es sich um die übrigen Ahuras handeln dürfte,⁴⁴⁰ und den Purifikationsriten zur Reinhaltung der Naturelemente die Persistenz des Kosmos.⁴⁴¹ Während das Opferritual das kosmische Feuer stets nährt und den Kosmos mit Bewegungsenergie versorgt, werden mit den Purifikationsriten die Bausteine des Kosmos, das heißt die Naturelemente, gestärkt. Damit durch die rituellen Handlungen der notwendige Bedarf für die Erhaltung der kosmischen Ordnung insgesamt gedeckt werden kann, muss diese Gleichung noch um die Opfergaben an Miθra ergänzt werden. Denn erst seine moderierende Funktion ermöglicht: 1) die Vereinheitlichung der Bipolaritäten und die daraus resultierende Strukturierung der kosmischen Prozesse; 2) die Darbringung von Opfergaben der Menschen an die anderen Ahuras,⁴⁴² die hierdurch gestärkt werden und somit ihre ordnungsstiftenden Funktionen zur Geltung bringen können. Entsprechend der vermittelnden Funktion Miθras liegt es nahe, zu postulieren, dass das kosmische Feuer durch Miθra konstruktiv reguliert wird und die Prozesse im Kosmos rhythmisiert werden.

Gegeben die altiranische Idee einer kosmischen Ordnung, die von Miθra dirigiert wird, ist es interessant, dass die voravestischen Altiraner bereits über einen Kalender verfügten und saisonale Feste zelebrierten, nämlich die beiden Solstitien und Äquinoktien.⁴⁴³ Denn gemäß Miθras diskutierter Eigenschaft als kosmischer Mittler ist es naheliegend, dass dieser zu den beiden Solstitien und Äquinoktien besonders verehrt und mit Opfergaben gestärkt wurde, sodass er die saisonalen Übergänge protegieren konnte.⁴⁴⁴ Ein Hinweis für solch eine voravestische Funktion Miθras ist das *Mithrakāna-* (pers. *Mehragān-*) Fest zu Ehren Miθras, das im Herbstäquinoktium

⁴³⁸ Vgl. BOYCE 1979, S. 12.

⁴³⁹ BOYCE: „Offerings had also, as we have seen, the purpose of strengtbening the gods to fulfil their part in maintaining the orderly functioning of the physical world and human society.“ (BOYCE 1996), S. 152.

⁴⁴⁰ Es wurde bereits in Unterkapitel 3.3. erwähnt, dass die Asuras/Ahuras, insbesondere die Subklasse der Adityas, in enger Verbindung zur kosmischen Ordnung stehen. Dementsprechend dürfte es sich auch im Proto-Miθraismus bei den ordnungsstiftenden Wesenheiten um die Ahuras handeln.

⁴⁴¹ Vgl. ebd., S. 7–8.

⁴⁴² Vgl. Unterkapitel 3.3. Vgl. hierzu auch BOYCE: „To this day Zoroastrians put all major acts of worship, which are invariably accompanied by offerings, under the protection of Mithra, lord of the contract.“ (BOYCE 1996), S. 148.

⁴⁴³ Vgl. BOYCE 1996, S. 171–174.

⁴⁴⁴ Gestützt wird die Vermutung durch den Umstand, dass Miθras Funktion als Mittler noch im zoroastrischen Kalender hinterlegt ist, wo er stets im siebten Monat (also in der Jahresmitte) und am 16. Tag eines jeden Monats (also zur Monatsmitte) verehrt worden ist, vgl. hierzu (FOLTZ 2013), S. 28.

gefeiert wurde.⁴⁴⁵ Erwähnenswert ist diesem Zusammenhang außerdem der Umstand, dass die Altindier und Altiraner bereits über ein Neujahrsfest verfügten.⁴⁴⁶ Der vedischen Vorstellung nach wurde Indra in dieser Nacht geboren, sodass sich seine Geburt in jeder Neujahrsnacht erneuert. Hierbei wurde der Sieg Indras über die Asuras⁴⁴⁷ durch die Veranstaltung von Wettkämpfen vergegenwärtigt.⁴⁴⁸ An dieser Stelle gilt es sich in Erinnerung zu rufen, dass Indra die Erfahrungswelt durch den Vaternord, das heißt durch das Zerschmettern der ungeordneten Felsmasse (Vala-Fels), die den Himmelsgott Asura Dyaus verkörpert, geschaffen hat. Hieran wird deutlich, weshalb die Altindier den Winter als Zeit der Finsternis bzw. des Todes betrachtet und als *Jahreszeit der Väter* bezeichnet haben.⁴⁴⁹ Denn vor der Herrschaft der Devas und Indras lag die Macht bei den in Indien negativ konnotierten Asuras, deren Hauptvertreter der Asura Dyaus ist. Dieser Himmelsgott umschloss als himmlische Steinmasse die Sonne samt aller anderen Naturelemente und Lebewesen, sodass Finsternis, Beengtheit und Kälte vorherrschten.⁴⁵⁰ Da der Winter durch Kälte und eine verkürzte Dauer der Tage gekennzeichnet ist, sind hier die nötigen Assoziationsgrundlagen gegeben, um das Neujahrsfest sowie die Geburt Indras an der Wintersonnenwende anzusetzen. Aufgrund der Tatsache, dass an diesem Tag die Dunkelheit ihren Klimax erreicht und hernach die Tage wieder länger werden, bot es sich an, diesen Tag symbolisch als den Sieg Indras und der Devas über die Asuras zu feiern. Auch auf der altiranischen Seite wird der Winter als Jahreszeit der Väter tituliert,⁴⁵¹ was als ein Indiz für die Existenz des rekonstruierten Schöpfungsmythos des Proto-Miðraismus erachtet werden kann, da auch hier die Sonne, die Bewegungsenergie und die Wärme im ersten Seinszustand von der himmlischen Felsmasse umschlossen waren, sodass diese erste Phase der Welt durch Kälte und Dunkelheit geprägt war. Anders als in der Indra-Religion öffnet sich im Mythos des Proto-Miðraismus die himmlische Steinmasse durch die Opferhandlung des Miðra. Vergegenwärtigt man sich die Parallelen zur vedischen Indra-Religion, so liegt es nahe, dass die voravestischen Iraner ihr Neujahrsfest ebenfalls auf die Wintersonnenwende terminiert haben, wo sie einerseits die Geburt Miðras aus dem Fels feierten und andererseits den Übergang des statischen, beengten Zustands hin zur vielgestaltigen, dynamischen sowie vitalen Erfahrungswelt durch die Replikation Miðras ursprünglichen Opfers symbolisch erneuerten. Möglicherweise finden sich Spuren dieses

⁴⁴⁵ Vgl. BOYCE 1996, S. 172; CUMMONT 1903, S. 8; MERKELBACH 1994, S. 35.

⁴⁴⁶ Vgl. REZANIA 2010, S. 33.

⁴⁴⁷ Vgl. Kapitel 4.

⁴⁴⁸ Vgl. REZANIA 2010, S. 33.

⁴⁴⁹ Vgl. BOYCE 1996, S. 172.

⁴⁵⁰ Vgl. Kapitel 4.

⁴⁵¹ Vgl. BOYCE 1996, S. 174.

vorvestischen Neujahrsfestes, verstanden als die symbolische Geburt und Erneuerung Miθras, in der noch heute in der iranischen Welt zelebrierten *Yaldā*-Nacht, die ebenfalls zur Wintersonnenwende abgehalten wird.⁴⁵² Bereits in der Antike wurde in der iranischen Welt das Frühlingsäquinoktium – *Nowruz* (Neuer Tag) – als das Neujahresfest angesetzt, das möglicherweise vormals als ein Fest zur Stärkung Miθras diente, damit dieser den Übergang vom Winter zum Frühling vollziehen konnte. Als Relikt einer hypothetisch angenommenen, proto-miθraischen Festlichkeit hinsichtlich der Sommersonnenwende könnte das iranische Regenfest *Tirgān* betrachtet werden, das ein Mittsommerfest darstellt.

Im technomorphen Interpretationsmodell⁴⁵³ wird die Annahme nahegelegt, dass es sich bei dem Tieropfer im Proto-Miθraismus um ein Taurobolium gehandelt hat.⁴⁵⁴ Ein Hinweis für die Pflanzenart, die von Miθra während des kosmischen Rituals gepresst wurde, wird im *Mihr Yašt* geliefert. Dort heißt es, Miθra habe als erster das Haoma-Opfer vollzogen.⁴⁵⁵ Der Haoma-Kult wurde bereits in indoiranischer Zeit gepflegt⁴⁵⁶ und dürfte gemäß seiner Eminenz auch im Proto-Miθraismus praktiziert worden sein.⁴⁵⁷ Eine Referenzstelle hierfür findet sich im *Mihr Yašt*, wo unter anderen Opfertgaben, die dem Miθra dargebracht werden, auch der mit Milch vermischte Haoma, genannt wird.⁴⁵⁸ Insgesamt waren Taurobolium und Haomaopfer⁴⁵⁹ mutmaßlich die beiden Hauptbestandteile des kosmischen Opferrituals im Proto-Miθraismus.

⁴⁵² FOLTZ bemerkt, dass viele Mythen die Geburt Miθras auf den Tag nach der *Yaldā*-Nacht ansetzen. Übereinstimmend mit solchen Vorstellungen notiert FOLTZ, dass der Term *Yaldā* aus der syrischen Sprache stamme und mit *Geburt* zu übersetzen sei, vgl. (FOLTZ 2013), S. 29. FOLTZ vertritt die These, dass mit dem *Yaldā*-Fest die Geburt der Sonne gefeiert wurde, die in der iranischen Vorstellung für den Sonnengott Miθra steht, vgl. ebd. Dies steht jedoch im Widerspruch dazu, dass Miθra in der altiranischen Vorstellung nicht mit der Sonne identifiziert wurde, sodass es annehmbarer erscheint, die Geburt Miθras mit der Kosmogonie des Proto-Miθraismus in Verbindung zu bringen, nach der die längste Nacht im Jahr den ursprünglichen, statischen Zustand der Welt symbolisiert, der durch die Geburt Miθras und seine Opferhandlungen in den lebendigen, dynamischen Zustand überführt wurde.

⁴⁵³ Gemäß dieses Interpretationsmodells wird die Welt als Erzeugnis handwerklich-künstlerischen Schaffens nach einem vorgefassten übermenschlichen Werkplan gedeutet, vgl. (REZANIA 2010), S. 184.

⁴⁵⁴ Für mögliche Stieropfer an den präzaraθuŕtrischen Miθra, siehe MERKELBACH 1994, S. 9–22 und 130; BOYCE 1996, S. 172–173; NYBERG 1938, S. 71; ZAEHNER 1961, S. 99; LOMMEL 1962, S. 364–65; FOLTZ ist der Auffassung, dass für Mitra Urkunden aus dem Reich der Mittani vorliegen, die diesen mit einem Stieropfer in Verbindung bringen: „*An even earlier piece of evidence, a Mitanni royal seal from ca. 1450 BCE, depicts a bull-slaying scene in which the bull-slayer may be Mithra.*“ (FOLTZ 2013), S. 23.

⁴⁵⁵ Vgl. Yt. 88–90 in LOMMEL 1927, S. 77.

⁴⁵⁶ Vgl. BOYCE 1996, S. 173; OBERLIES 2012, S. 83–84.

⁴⁵⁷ J. DUCHESNE-GUILLEMIN meint hierzu: „*It is a well-known fact that the haoma was related to the cult of Mithra.*“ (DUCHESNE-GUILLEMIN 1958), S. 44; siehe auch (NYBERG 1938), S. 83 und (ZAEHNER 1961), S. 99; für die Verehrung des Miθra durch den Haoma-Kult siehe auch (NARTEN 1982), S. 26.

⁴⁵⁸ Vgl. ROSE 2011, S. 56–57; MERKELBACH 1994, S. 10.

⁴⁵⁹ Für den Zusammenhang zwischen Miθras Taurobolium und dem Blutopfer im Yasna-Ritual sowie dessen Auspressen der Urpflanze, dem Haoma-Ritual, vgl. (KREYENBROEK 1990), S. 175–176.

Mit Blick auf den Aufbau des Opferrituals fällt auf, dass dem Opferfeuer eine zentrale Funktion zukam, da sich in diesem zugleich das kosmische Feuer verkörperte. Indem der Ritualpriester Opfergaben in das Opferfeuer gibt, stärkt er zugleich das kosmische Feuer.⁴⁶⁰ Gleichzeitig gilt es sich in Erinnerung zu rufen, dass das Feuer auch als Manifestation des Miθra und Repräsentation der kosmischen Ordnung verstanden wurde. Die Opfergaben an Miθra wurden demzufolge wohl ebenfalls in das Opferfeuer gegeben. Aus dem Opferritual der voravestischen Zeit ist bekannt, dass der Haoma/Soma-Trank in das Opferfeuer libiert wurde.⁴⁶¹ Es kann davon ausgegangen werden, dass auch die Anteile des Taurobolium in das Opferfeuer gegeben wurden. Durch die richtige Ausführung des Opferrituals sicherten die Menschen nicht nur ihre eigene Existenzgrundlage, sondern erhielten als Gegengeschenk von den Göttern materielle und spirituelle Gaben.⁴⁶² In den Veden werden Fehler bei der Ausführung des Rituals mit *anṛta* designiert.⁴⁶³ Wahrscheinlich gab es auch im Proto-Miθraismus strikte technische Vorgaben für die korrekte Performanz des Opferrituals, deren Missachtung offenbar die Wirksamkeit des Opfers beeinträchtigte.

Möglicherweise bestand im Proto-Miθraismus die Vorstellung, dass die Menschen durch Vertragsloyalität und die Performanz der richtigen Opferrituale ein gesegnetes postmortales Leben führen könnten.⁴⁶⁴

Insgesamt können folgende Schlüsselemente des Proto-Miθraismus ausgemacht werden:

1. Die Welt wurde mutmaßlich in Kooperation zwischen Ahura und Miθra in zwei Stufen geschaffen bzw. etabliert. Ahura schuf hierbei die Welt in ihrem prototypischen, statischen Zustand; Miθra überführte durch das Taurobolium und das Pressen der Urpflanze den prototypisch-statischen in den pluralistisch-dynamischen Zustand, sodass die Erfahrungswelt entstand.
2. Dem Proto-Miθraismus liegt eine Prozessmetaphysik zugrunde, wobei die Ordnung von Kosmos und Gesellschaft durch das dynamische Zusammenspiel der Gegensätze ausgezeichnet ist, die durch Miθra zu Gegensatzeinheiten konfiguriert werden.
3. Für die Persistenz der kosmischen Ordnung (Aša), deren Wesensstruktur die Gegensatzeinheit ist, müssen die Ritualpriester die Naturelemente durch Purifikationsriten reinigen, den

⁴⁶⁰ Vgl. BOYCE 1996, S. 155.

⁴⁶¹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 49–50.

⁴⁶² Vgl. BOYCE 1996, S. 152.

⁴⁶³ Vgl. CANTERA 2015, S. 317.

⁴⁶⁴ Vgl. BOYCE 1996, S. 152.

strukturhaltenden Wesenheiten Opfergaben darbringen und das ursprüngliche Opfer Miθras, das heißt das Taurobolium und das Haomaopfer, reproduzieren. Diese Opfergaben wurden in das Opferfeuer gegeben, das als Transsubstantiation des 1) kosmischen Feuers, das die Bewegungsenergie des Kosmos ist, und 2) des Miθra, der die kosmischen Prozesse strukturiert, gilt. Die Ritualpriester, die das richtige Opfer ausführen, sind *ašauuan*, das heißt Anhänger des Aša. Anders verhält es sich mit den Ritualpriestern, die bei der Ausführung des Opferdienstes technische Fehler begehen.

4. Als Archetyp des Vertrags überwacht Miθra die vertragsbasierten Treueverhältnisse, mittels derer eine politisch-gesellschaftliche Ordnung (Aša) aufgebaut und fundiert wird. Auf der politischen Ebene kann nur der vertragsloyale Herrscher für Frieden und Wohlstand sorgen. Vor allem wird der vertragsloyale Herrscher im Krieg gegen seine Feinde von Miθra protegiert. Auf der gesellschaftlichen Ebene ist mit Miθra eine prä-moralische Vorstellung verknüpft, die sich um die Vertragsloyalität zentriert. Die Vertragspartner werden durch Miθra dazu angeleitet, innerer Regungen, die einen Vertragsbruch vorbereiten, gewahr zu werden und als trughaft von sich zu weisen. Indem der Vertrag rituell-zeremoniell und unter der Präsenz des Feuers, verstanden als Repräsentation Miθras, beschlossen wurde, vollzieht sich die Sakralisierung des Vertrags. Hierdurch werden die Verträge zu einer objektiven Realität bzw. zur Manifestation des Miθra verstetigt und somit zur Replika der kosmischen Ordnung, die ebenfalls auf der Einheit entgegengesetzter Pole basiert. Die subjektive Wahrhaftigkeit des Vertragspartners und die objektive Realität fallen in dieser auf Vertragsloyalität basierenden Moralität zusammen. Mit dieser ursprünglichen Moral ist ein anthropologischer Dualismus zwischen den Vertragstreuen *ašauuan* und den Vertragsbrechern (*miθrō.druj*) verbunden.

Die Akzentuierung Indras im vedischen Denken und die altiranische Verehrung Miθras führen zu unterschiedlichen Entwicklungen der beiden Geistes-traditionen und Weltbilder. Während Indra bei den Altindern einen Individuationsdrang akzentuiert, der gelegentlich in eine rauschhafte Ich-Auflösung entartet,⁴⁶⁵ mäßigt Miθra durch die Überwachung der Verträge den Egoismus und betont hierdurch einen Kollektivismus, der auf der Stabilisierung des Aša beruht. Der Individuationsdrang wird hin zur individuellen Verantwortlichkeit des Vertragspartners für die getreue Umsetzung des Vertragsinhalts sublimiert und somit dem Gemeinwesen dienstbar gemacht. Die unterschiedliche

⁴⁶⁵ Vgl. Kapitel 4.

Trajektorie der altiranischen Geistesgeschichte liegt insbesondere in der ausgeprägten Funktion Miθras begründet, mit der der iranische Genius die Dichotomie zwischen Aša und Druj erhalten hat, während sich die heilige Poesie Indiens nur noch unvollständig an Mitra und den Gegensatz zwischen Wahrheit (*ṛtā*) und Lüge (*druv*) erinnert.⁴⁶⁶

Das untrügliche Licht Miθras leitete den moralischen Bewusstseinsprozess des iranischen Genius ein; denn indem Miθra die Treueverhältnisse unhintergebar übersieht und alle Vergehen sühnt, mahnt er zur Introspektion und somit zum Bewusstwerden der verborgen liegenden psychologischen Triebkräfte, die einen Vertragsbruch vorzeichnen oder suggerieren. Miθras Antagonismus gegen die Finsternis bedeutet in diesem Sinne den Kampf gegen das Dunkel der Unbewusstheit.

Die Konzipierung Miθras als Krieger des Rechts und der Ordnung (Aša) wurde zum Vorbild für die Heldenfiguren der Yašts und für die Ritterlichkeit der iranischen Helden des Šāhnāme, des persischen Nationalepos:

„The portrayal of Mithra as a mighty warrior on the side of asha against druj is echoed in the depiction of mortal heroic characters in the yashts, and is the manner in which Iranian champions continue to be described in Ferdowsi’s recension of the national epic, the Shah Nameh, in the early eleventh century CE.“⁴⁶⁷

Durch die Akzentuierung der Vertragsloyalität, die alle Gesellschaftsklassen zu einem Ganzen verbindet, wird das Individuum harmonisch in das Ganze (Gesellschaft) eingegliedert⁴⁶⁸, wobei zugleich der Gemeinschaftssinn geschärft wird. Mit der Respektierung der Vertragsinhalte ist eine weitere Tugend verknüpft, nämlich die Fähigkeit des Maßhaltens, wobei das Maß bzw. die nicht zu überschreitenden Grenzen durch den Vertragsinhalt festgelegt werden. Das Maßhalten ist demnach im Wesen und Wirken des Miθra präfiguriert und dürfte seine Kontinuität in dem aus der mittelpersischen Weisheitsliteratur bekannten Grundprinzip des *peymān* (richtiges Maß) haben.⁴⁶⁹ In

⁴⁶⁶ CUMMONT 1903, S. 1; LOMMEL 1930, S. 268. BURROW bemerkt: „In the case of Mitra/Miθra, this god is so much more important in the Iranian scheme of things than in the Vedic“ (BURROW 1973), S. 131.

⁴⁶⁷ ROSE 2011, S. 24.

⁴⁶⁸ An dieser Stelle lohnt es sich zu vergegenwärtigen, dass eine wortwörtliche Übersetzung des *aša* bzw. *ṛtā* als harmonisches Gefügtsein gegeben ist, was die Wirkungsweise Miθras getreu abbildet.

⁴⁶⁹ Bereits SHAKED plädierte für einen iranischen Hintergrund der in der mittelpersischen Literatur vorzufindenden Idee des *peymān*-Konzepts, vgl. (SHAKED 1979), S. xl–xli. Für die Hypothese einer Kontinuität der durch Miθra hervorgehobenen Bedeutung des Maßes im Konzept des *peymān* könnte die Tatsache sprechen, dass in der mittelpersischen Kosmogonie das richtige Maß (*peymān*) stellvertretend für den abgeschlossene Pakt/Vertrag zwischen dem guten und dem bösen Prinzip Verwendung findet. Im Groß Bundahišn Kapitel 1, 26–27 spricht Ohrmazd zum bösen Geist: „Set a time, so that we may project the battle by this pact till (the end of) nine thousand years.“ (REZANIA 2010), S. 243. Daraufhin wird vom Bösen Geist ausgesagt: „the Evil Spirit [...], agreed to that measure.“, ebd., S. 243. In Dādestān ī Dēnīg 7.10

diesem Sinne kann hinsichtlich des Proto-Miθraismus folgender These NYBERGS beigepflichtet werden⁴⁷⁰: „Alle Zeichen deuten darauf hin, daß die Mithra-Religion die apollinische Religion Irans ist. Sie hat einen nüchternen juristischen und formalistischen Charakter.“⁴⁷¹

Mit Miθra und der Konzeption einer kosmischen Ordnung pflegten die Altiraner eine holistische Weltanschauung, die darauf basiert, durch Ritual und Vertragsloyalität mit der prästabilierten Ordnung des Seins in Harmonie zu sein. Hiermit verbunden ist außerdem die lebensaffirmierende Geisteshaltung der Altiraner, die sich in ihrer protoökologischen Sensibilisierung artikuliert, Naturelemente vor Kontamination zu schützen.

Es lässt sich feststellen, dass der iranische Geist durch die Zentrierung des Miθra konservativer und der indoiranischen Tradition näher stand als die vedische Indra-Religion.⁴⁷² Ob und welchen Einfluss der altiranische Proto-Miθraismus auf das Denken Zaratuštras hatte, wird in Unterkapitel 7.3 untersucht.

6. Das Avesta im Überblick

In der Iranistik wird der antike Iran in Westiran (Meder- und Achämenidenreich) und Ostiran unterschieden.⁴⁷³ Im Ostiran liegen die Ursprünge der iranischsprachigen Kultur und vermutlich des Avesta begründet.⁴⁷⁴

wird das Abkommen mit peymān designiert, vgl. (REZANIA 2010), S. 260. Erhärtet wird dieser Zusammenhang durch Plutarchs Bericht von der in der mittelpersischen Tradition hinterlegten Kosmogonie. Hier ist es nicht peymān, sondern Miθra, der für den Pakt zwischen Ohrmazd und dem bösen Geist steht, vgl. *De Iside et Osiride* 46–47 in (DE JONG 1997), S. 163–164. Möglicherweise hat die spätere mittelpersische Tradition den Miθra – der in der Pahlaviliteratur Mehr genannt wird – durch peymān substituiert, da Miθra bzw. Mehr zunehmend mit der Sonne identifiziert wurde und seine Rolle als Archetyp des Vertrags an Bedeutung verlor. Es ist denkbar, dass bereits mit der altiranischen Miθraverehrung ein dem peymān verwandtes Konzept verknüpft war, nämlich ārmaiti, dessen Etymologie mit *to think in correct measure* wiederzugeben ist, (SCHWARTZ 2000), S. 14–15. Bekräftigt wird diese Hypothese durch den Umstand, dass parallel zu Miθra *ārmaiti* ebenfalls mit der Begünstigung des friedlichen, sesshaften Wohnens in Verbindung gebracht wurde, vgl. (LOMMEL 1930), S. 109; (NARTEN 1982), S. 111. Für die Bedeutung des Maßes in der zoroastrischen Ethik bemerkt SKJÆRVØ: „Among the most important values are care of the poor and fairness: treating all the same, whether high or low. The principle of moderation, neither over-doing nor under-doing, is paramount.“ (SKJÆRVØ 2011), S. 33.

⁴⁷⁰ In Kapitel 7.3. wird die These diskutiert, dass die spätere Miθraverehrung orgiastische Züge angenommen hatte, gegen die insbesondere Zaratuštra polemisiert hat und vorgegangen ist. Demnach hat das angeführte Zitat NYBERGS v.a. für den Proto-Miθraismus Geltung und bezieht sich auf Miθras Funktion als Archetyp der Verträge.

⁴⁷¹ NYBERG 1938, S. 288.

⁴⁷² Diese Annahme wird auch dadurch gestützt, dass die Indra-Religion der Altinder eine Neuschöpfung darstellt. Hiermit übereinstimmend bemerkt KREYENBROEK: „Both the Indian and the Iranian traditions suggest, however, that a different ethos gained prominence amongst the Indian and some of the Iranian peoples at some stage. This new ethos seems to be epitomized by the god Indra, an amoral, warlike divinity of relatively late origin (see Benveniste and Renou 1934; Thieme 1960). The cult of Indra may perhaps reflect the new social conditions obtaining at the time of the Indo-Iranian migrations, when the earlier centuries of stability were replaced by a heroic age. Unlike such gods as Mithra and Varuna, Indra was not bound by the laws of asha (see Boyce 1975:53–4).“ (KREYENBROEK 1997), S. 44.

⁴⁷³ Vgl. KÖNIG 2018, S. 3.

⁴⁷⁴ Siehe hierfür SCHWARTZ 1985, S. 664; ZAEHNER 1961, S. 154; KÖNIG 2018, S. 116; BARTHOLOMAE 1918, S. 8.

Der Avesta kann als Anthologie altiranischer Ritualtexte und Ideenkomplexe verstanden werden.⁴⁷⁵ Der eingedeutschte Begriff Avesta leitet sich dabei vom Mittelpersischen *abestāg* ab⁴⁷⁶ und wird von NYBERG mit *Grundlage* bzw. *Basis* übersetzt.⁴⁷⁷ Diese Texte wurden in der altiranischen Avestasprache verfasst⁴⁷⁸ und werden in der Iranistik generisch in altavestisch und jungavestisch kategorisiert.⁴⁷⁹ Insgesamt setzt sich das Avesta aus folgenden Schriften zusammen: den *Gāθās*, dem Siebenteiligen *Yasna Haptanbāiti*, dem *Yasna* (Verehrung/Opfer)⁴⁸⁰, *Visprad*, *Vidēvdāt* (Gesetz gegen die Dämonen)⁴⁸¹, *Xorde Avesta*, *Siroza* und *Yašt*. Die altavestischen Texte bestehen aus den *Gāθās* (Gesänge/Lieder/Hymnen),⁴⁸² dem ältesten Teil des Avesta, und der Prosa *Yasna Haptanbāiti*.⁴⁸³ Außerdem gehören noch folgende *maθrās* zum altavestischen Textkorpus: das *yaθa abū vairyō*, das *ašəm vobū*, das *yeñbē hātām* und das *ā airiāmā išyō*.⁴⁸⁴ Dementsprechend zählen die späteren Teile zu den jungavestischen Texten.⁴⁸⁵

Die *Gāθās*, die im Jungavesta (Y. 57.8; 71.6) und in der Pahlavi-Literatur *Zaraθuštra* selbst zugeschrieben werden,⁴⁸⁶ sind wohl die ältesten Schriften, die jemals in einer iranischen Sprache kompiliert wurden, und spielen für die Philologen eine zentrale Rolle bei der Rekonstruktion der indoiranischen und indoeuropäischen Sprachen.⁴⁸⁷ Der archaische Dialekt, in dem die *Gāθās* verfasst wurden, stellt ein Distinktionsmerkmal zu den restlichen Texten des Avesta dar.⁴⁸⁸ Die späteren Teile des Avesta wurden im Laufe der Zeit von zoroastrischen Priestern verfasst und differieren inhaltlich teilweise stark von den *Gāθās*, was sich insbesondere bei der Huldigung der vorzaraθustrischen Götterwelt der Altiraner in den jungavestischen Texten zeigt.⁴⁸⁹ Damit

⁴⁷⁵ Vgl. GERSHEVITCH 1964, S. 23.

⁴⁷⁶ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 11; HUTTER 2019, S. 30.

⁴⁷⁷ Vgl. NYBERG 1938, S. 2.

⁴⁷⁸ Vgl. hierzu WIDENGREN 1961, S. 10; RUDOLPH 1961, S. 279; BOYCE 1979, S. xvi; ROSE 2011, S. 9; GERSHEVITCH 1964, S. 19; SKJÆRVØ 2011, S. 5–6; ALTHEIM 1952, S. 177; FOLTZ 2016, S. 10.; HOFFMANN 1987; HUTTER 2019, S. 30.

⁴⁷⁹ Vgl. HUTTER 2019, S. 37; BARTHOLOMAE 1918, S. 4–5.

⁴⁸⁰ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 11.

⁴⁸¹ Vgl. WEST 2010, S. 2.

⁴⁸² Vgl. WEST 2010, S. 3; WIDENGREN spricht von *Gesängen*, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 135. BARTHOLOMAE übersetzt mit *Gesänge* bzw. *Lieder*, vgl. (BARTHOLOMAE 1918), S. 4; MALANDRA und SKJÆRVØ übersetzen mit *Songs*, (MALANDRA 1983), S. 16 und (SKJÆRVØ 2011), S. 3. NYBERG: „*Gāθā selber bedeutet ‚Sang‘.*“ (NYBERG 1938), S. 160.

⁴⁸³ Vgl. REZANIA 2010, S. 3.

⁴⁸⁴ Vgl. SKJÆRVØ 2011, S. 3-4.

⁴⁸⁵ Vgl. hierzu HOFFMANN, 1987; SKJÆRVØ 2008, *Iranian Languages and Peoples*, S. 5–6.

⁴⁸⁶ Vgl. HINTZE 2002, S. 31.

⁴⁸⁷ Nur die *Gāθās* repräsentieren das Wort *Zaraθuštras*, die späteren Teile des Avestas wurden von verschiedenen Priestern im Laufe der Zeit verfasst. Vgl. (WEST 2010), S. 1–4 und (WIDENGREN 1961), S. 135.

⁴⁸⁸ Vgl. WEST 2010, S. 4; GERSHEVITCH 1959, S. 9; BARTHOLOMAE 1918, S. 4–5.

⁴⁸⁹ Vgl. REZANIA 2010, S. 4; NYBERG 1938, S. 4–5 und 52. WIDENGREN bemerkt diesbezüglich: „*Diese ältesten Gesänge sind in einer von dem Gatha-Dialekt verschiedenen, aber ebenso alten Sprache geschrieben. Die ältesten Stücke der Yassts können sehr wohl älter als die Gathas sein; sie sind jedenfalls von diesen völlig unabhängig und sind Ausdruck einer anderen Umwelt.*“ (WIDENGREN 1961), S. 11. Für die Tatsache,

beinhaltet das Avesta verschiedenste altiranische Vorstellungen und erstreckt sich von vorzaraθuštrischem Gedankenmaterial und der genuinen Lehre Zaraθuštras in den *Gāθās* bis hin zu einem Konglomerat zwischen der präzaraθuštrischen Religion und der zoroastrischen Geistestradiation innerhalb der jungavestischen Texte.

KREYENBROEK schreibt der zoroastrischen Geistestradiation eine stark philosophische Natur zu: „If philosophy is defined as the ‘investigation of the nature of being, and of the causes and laws of all things’, Zoroastrianism could be said to be a strongly philosophical religion.“⁴⁹⁰ PANAINO sieht den zoroastrischen Dualismus als ein Erzeugnis spekulativen Denkens, das als philosophisch zu charakterisieren sei.⁴⁹¹

Der Avesta dürfte seine Endgestalt gegen Ende der Achämenidenzeit (550–330 v. Chr.) erfahren haben.⁴⁹² Einige Teile des Avesta sind wohl im Zuge der makedonischen Eroberung des Achämenidenreichs verloren gegangen.⁴⁹³ In der Forschung wird sich der Ansicht angenähert, dass die Texte des Avesta erst in der Sassanidenzeit (224–651 n. Chr.) in der Avestaschrift fixiert und zuvor mündlich tradiert wurden.⁴⁹⁴

Die frühesten Datierungen für die Lebenszeit Zaraθuštras reichen bis in die Antike zurück. Nach Xanthos dem Lyder lebte Zaraθuštra 6000 Jahre vor dem Jahr 480 v. Chr., das heißt 6000 Jahre bevor der persische Großkönig Xerxes den Hellespont überquerte. Dieser Zeitraum ist zwar von religionsgeschichtlicher Relevanz, jedoch stellen diese Datierungen keine zuverlässige Antwort auf die Frage nach Zaraθuštras Lebenszeiten dar.⁴⁹⁵ Plutarch und Hermodotus datieren Zaraθuštras Lebenszeiten auf 5000 Jahre vor dem Beginn des trojanischen Krieges.⁴⁹⁶

dass die jungavestischen Texte vorzaraθuštrisches Gedankengut vermitteln, vgl. auch (BOYCE 1996), S. 17–20 und (BOYCE 1979), S. 18. Die jungavestischen Texte verkörpern einen Synkretismus zwischen zaraθuštrischen und vorzaraθuštrischen Gedankenkonzepten. Vgl. (REZANIA 2010), S. 230, (MERKELBACH 1994), S. 11 und (SKJÆRVØ 2011), S. 53.

⁴⁹⁰ KREYENBROEK 1997, S. 42.

⁴⁹¹ Vgl. PANAINO 2004, S. 113.

⁴⁹² Vgl. REZANIA 2010, S. 4 und S. 64. WEST argumentiert, dass das Avesta noch vor dem 3. Jahrhundert v. Chr. seine endgültige Form angenommen hat, was mit der allgemein akzeptierten Annahme harmoniert, dass die avestischen Texte zum Ende der Achämenidenzeit verfasst wurden. Vgl. (WEST 2010), S. 2.

⁴⁹³ Vgl. BRANDENBURG 1969, S. 12–13. WEST bemerkt: „The sacred books of the Zoroastrians from an uneven collection known as the Avesta. They were composed at different dates, mainly before 300 BCE, in an Iranian language not otherwise documented and called by scholars Avestan. But what has been preserved is only a fraction of what once existed.“ (WEST 2010), S. 2. WIDENGREN bemerkt: „Das heutige Avesta umfasst ungefähr ein Viertel der ursprünglichen Sammlung.“ (WIDENGREN 1961), S. 11.

⁴⁹⁴ Vgl. REZANIA 2010, S. 4; SKJÆRVØ 2011, S. 8. Generell wird in der Forschung davon ausgegangen, dass die Indoiraner über keine Schrift verfügten und eine orale Tradition pflegten. Vgl. (BOYCE 1996), S. 7 und (FOLTZ 2016), S. 10.

⁴⁹⁵ WEST bemerkt hierbei, dass diese zeitliche Erfassung der Lebenszeiten Zaraθuštras auf ein Missverständnis bezüglich der zoroastrischen Chronologie zurückzuführen sei, vgl. (WEST 2010), S. 8.

⁴⁹⁶ Vgl. DE JONG 1997, S. 163.

Die modernen Angaben für die Lebenszeit Zaratuštras variieren zwischen dem 18. Jhd. v. Chr. und dem 8. Jhd. v. Chr. Heute gehen die meisten Forscher jedoch von einem Zeitraum zwischen 1200 v. Chr. und 1000 v. Chr. aus.⁴⁹⁷ Als Indizien für diese Datierung werden die kulturellen Gemeinsamkeiten zwischen den Altiranern und den Altindern angesehen. Diese Schnittpunkte sind auf den gemeinsamen indoiranischen Ursprung beider Kulturen zurückzuführen, die sich vor allem in den Übereinstimmungen zwischen den *Gāθās* und dem Rigveda in Bezug auf Grammatik, Motiv, Terminologie, Metrik und Stil offenbaren. Damit kommen die meisten Iranisten zu dem Schluss, den zeitliche Rahmen, in dem die *Gāθās* entstanden sind, auf die vedische Periode (1800–1100 v. Chr.⁴⁹⁸) festzulegen.⁴⁹⁹

Hinsichtlich der Frage nach der Heimat Zaratuštras besteht in der Forschung kein Konsens. Es werden verschiedene Hypothesen zur Klärung der Heimatdebatte angeführt, wobei sich in der Forschung eine verstärkte Tendenz finden lässt, Zaratuštras Heimat im Ostiran zu lokalisieren.⁵⁰⁰

7. Die *Gāθās* des Zaratuštra

7.1. Allgemeines zu den *Gāθās*

Die *Gāθās* bestehen insgesamt aus 17 Hymnen, die sich hinsichtlich der Metrik und anderen formalen Kriterien in fünf Abschnitte unterteilen lassen.⁵⁰¹ Die fünf verschiedenen Abschnitte der *Gāθās* sind: die *Abunauuaiti Gāθā* (Y. 28–34), die *Uštaunaiti Gāθā* (Y. 43–46), die *Spəntāmāiniiu Gāθā*

⁴⁹⁷ Vgl. DE JONG 1997, S. 39, S. 41; BOYCE 1996, S. 3; REZANIA 2010, S. 4; BRIANT 2002, S. 94; SKJÆRVØ 2015, S. 411; FOLTZ 2013, S. 34; LOMMEL notiert hinsichtlich der zeitlichen Einordnung der Lebenszeiten Zaratuštras: „Ich halte für den frühesten festen Punkt die andeutende Nennung des Gottesnamen *Mazda*, bei Sargon und vertrete die Ansicht, dass Zarathustra vor 714 v. Chr. gewirkt habe.“ (LOMMEL 1930), S. 6; HUTTER datiert die *Gāθās* auf das späte 2. Jahrtausend v. Chr., siehe (HUTTER 2019), S. 31.

⁴⁹⁸ Vgl. OBERLIES 2012, S. 41; KÖNIG 2018, S. 40.

⁴⁹⁹ Vgl. ROSE 2011, S. 13; BOYCE 1996, S. 3 ff.; CUMMONT 1903, S. 1; WEST 2010, S. 10; SKJÆRVØ 2015, S. 409 ff.; DHALLA 1938, S. 11; KÖNIG 2018, S. 40.

⁵⁰⁰ Vgl. hierfür NYBERG 1938, S. 49; WEST 2010, S. 4; RUDOLPH 1961, S. 78; FRYE 1984, S. 58; GERSHEVITCH 1964, S. 23; SCHAEDEER 1940, S. 102; WIDENGREN hält es für wahrscheinlich, dass Zarathustra in Khwārezm, Baktrien oder Sogdien gelebt hat. Vgl. (WIDENGREN 1961), S. 135. Ähnlich spekuliert ELIADE, dass Zarathustra in Khwārezm oder Baktrien gelebt hat, vgl. (ELIADE 1978), S. 304. BOYCE vertritt die Ansicht, dass Zarathustra in Khwārezm gelebt hat, vgl. (BOYCE 1996), S. 3–4. Auch LOMMEL lokalisiert Zarathustras Heimat in Khwārezm, vgl. (LOMMEL 1930), S. 6. ALTHEIM plädiert für Baktrien, vgl. (ALTHEIM 1952), S. 172. KUZ'MINA schreibt: „No doubt, it is the Epoch of Barbarian Occupation but, presumably, not the time of the crisis of the 13th–11th centuries BC when the newcomers had not yet been assimilated with the remains of the indigenous population. It must have been the time of Yaz I (1000-800 BC) when in the agricultural areas the sedentarization of the newcomers and the synthesis of two cultures was taking place.“ (KUZ'MINA 2007), S. 449. MALLORY ist der Überzeugung, dass die in Baktrien und Margiana befindliche Yaz-Kultur jene ostiranische Kultur reflektiere, die im Avesta hinterlegt sei: „With respect to location, date and a settlement type which may represent early Iron Age farmer-chieftains, the Yaz culture has been regarded as a likely archaeological reflection of east Iranian society as depicted in the Avesta. The marked absence of burials has also been interpreted as evidence for the Zoroastrian method of disposing of the dead through exposure rather than burial.“ (MALLORY & ADAMS 1997), S. 654.

⁵⁰¹ Vgl. WEST 2010, S. 3.

(Y 47–50), die *Vohuxšaθra Gāθā* (Y. 51) und die *Vahištoštā Gāθā* (Y. 53).⁵⁰² Ob Yasna 53 von Zaraθuštra selbst verfasst wurde, ist in der Forschung umstritten.⁵⁰³

Zaraθuštra war sich seiner Funktion als Dichter bewusst und stilisiert sich dementsprechend in Y. 50.11 zum Lobsänger (*staotar-*) Ahura Mazdās.⁵⁰⁴ Er nimmt die ‚Süßigkeit des Mundes‘ als Gabe in Anspruch, um von Ahura Mazdā und Aša zu verkünden.⁵⁰⁵ Zaraθuštra gehört dem vornehmsten⁵⁰⁶ Priesterstand (*zaotar*) an, wie er selbst in Y. 33.6a bekennt: *yā. zaotā.* (Ich, der Zaotar).⁵⁰⁷ Außerdem bezeichnet er sich in Y. 31.5 als visionären Dichter (*əraš*),⁵⁰⁸ der in der Lage ist, heilige Sprüche (*av. maθra*) zu komponieren.⁵⁰⁹ Somit ist er insbesondere auch ein *maθran*, das heißt ein: „Kenner der rituellen Sprüche“.⁵¹⁰

Der Dichter bedient sich verschiedener rhetorischer Figuren – zum Beispiel Metaphern, rhetorischer Fragen, Allegorien, Personifikationen, Alliterationen und Metonymen –, um seine Gedankeninhalte in einem eloquenten Stil zu formulieren. Das dichterische Vermögen Zaraθuštras ist durch die Verwendung komplexer Kompositionstechniken und einem hohen Abstraktionsgrad charakterisiert.⁵¹¹ Hinsichtlich der Kompositionstechniken sind SCHWARTZ zufolge für die *Gāθās* folgende Eigenheiten und Feinheiten hinterlegt: 1) jede Hymne folgt einer konzentrischen Ringkomposition,⁵¹² 2) es gibt eine phonetische Kodifizierung von Lehrinhalten, c) es lässt sich eine kunstreiche Kompositionsmechanik erkennen, bei der die Gedichte nacheinander generiert wurden.⁵¹³

Die vielseitigen Kompetenzen Zaraθuštras verbinden sich in seinen Singstrophen und verleihen diesen ihren inhaltlich dunklen und rätselhaft anmutenden Charakter sowie ihre poetische Vollendung. Zur kryptischen Eigenheit der *Gāθās* bemerkt ALTHEIM erläuternd:

⁵⁰² Vgl. KELLENS 2015, S. 45.

⁵⁰³ Vgl. MALANDRA: „By far the most important are a group of the seventeen Gāthās, which, except for one (Yasna 53), were composed by Zarathushtra himself.“ (MALANDRA 1983), S. 27. WEST: „All the poems except the last (Yasna 53) were composed by Zoroaster himself.“ (WEST 2010), S. 3; (ZAEHNER 1961), S. 59; (NYBERG 1938), S. 151–152. Zweifel bezüglich der Authentizität des Y. 53 bekundet auch (SCHLERATH 1968), S. VII.

⁵⁰⁴ Vgl. RUDOLPH 1961, S. 292.

⁵⁰⁵ Vgl. Y. 29.8 in LOMMEL 1971, S. 28; siehe auch ALTHEIM 1952, S. 172.

⁵⁰⁶ Vgl. hierzu RUDOLPH 1961, S. 288.

⁵⁰⁷ KÖNIG 2018, S. 42, Anm. 96.

⁵⁰⁸ Vgl. KÖNIG 2018, S. 42.

⁵⁰⁹ Vgl. BOYCE 1979, S. 18.

⁵¹⁰ Vgl. RUDOLPH 1961, S. 292.

⁵¹¹ Vgl. ROSE 2011, S. 12.

⁵¹² Siehe hierzu auch HINTZE 2002, S. 50.

⁵¹³ SCHWARTZ 2002[2006], S. 53–63.

„Gedrängte Form, Wortverschränkung und syntaktisch harte Fügung treffen sich mit stärkster Eigenwilligkeit des Gedanklichen. Und alle zusammen bewirken, daß Zarathustras geistige Hinterlassenschaft trotz philologischer Bemühungen eines Jahrhunderts und mehr ein weiterhin unerschlossenes Gebiet geblieben ist.“⁵¹⁴

Mit seinen *Gāthās* hat Zarathuštira als eine der ersten Dichterpersönlichkeiten der Weltgeschichte ein Werk mit autobiografischen Zügen komponiert. In Y. 43.8 gibt Zarathuštira seine Person bekannt: *„then I declare myself to him first as Zarathustra, the real one; second, that I wish to command hostilities for the one possessed by the Lie, but for the sustainer of Order I wish to be support and strength [...]“*⁵¹⁵ So erfährt der Lesende in den *Gāthās* außerdem von Zarathuštiras Abstammung und Familie. Er berichtet, dass er dem Spitāma-Clan angehöre und dass Haēcataspā zu seinen Ahnenvätern zähle.⁵¹⁶ In Yasna 51.19 wird Madyoimanha Spitāma als ein Verwandter Zarathuštiras erwähnt, der zu seinen ersten Anhängern gerechnet wird.⁵¹⁷ Von seiner Berufung durch die Ahuras berichtet Zarathuštira in Yasna 29; in Yasna 44 offenbart Zarathuštira eine Reihe von Fragen und Sorgen hinsichtlich des Erfolges seiner Lehre im Kampf gegen die Truggenossen; in Yasna 46 klagt Zarathuštira Ahura Mazdā seine verzweifelte und isolierte Lage, die damit zusammenhängt, dass seine Resonanz bei seinen Mitstreitern dezimiert ist und dass er von seinem Stamm verbannt worden ist, siehe Y. 46.1-2:

„To what land to flee? Where shall I go to flee? They exclude (me) from my family and from my clan. The community with which I have associated has not satisfied me, nor those who are the deceitful rulers or the land. How, then, shall I satisfy Thee, Wise Lord? I know that (reason) because of which I am powerless, Wise One: by my condition of having few cattle, as well as (that) I am a person with few men.“⁵¹⁸

Beistand kann er sich für die Verkündung seiner neuen Lehren auch nicht von den ideologisch fehlgeleiteten Herrschern erhoffen. Insgesamt vermittelt Zarathuštira das Bild eines Dichters und Ritualpriesters, dem es an politischer Macht fehlt, um dezidiert gegen seine Feinde vorgehen und seine Aspirationen verwirklichen zu können. Dabei nennt er auch einige seiner Feinde beim Namen,

⁵¹⁴ ALTHEIM 1952, S. 169–170.

⁵¹⁵ SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaiī Gāthā*, S. 39. Siehe auch INSLER 1975, S. 63.

⁵¹⁶ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 136. Der Name Haēcataspā übersetzt WIDENGREN mit ‚Rosse-badend‘, vgl. ebd. Ähnlich bemerkt auch WEST, dass ‚Pferd‘ (avestisch *aspa-*) eine elementare Rolle in den vorkommenden Namen der *Gāthās* spielt. So zum Beispiel bei Vishta-aspa, Djāma-aspa und Haecat-aspa. Den späteren Texten des Avesta zufolge hieß Zarathustras Vater Porušaspa. Vgl. (WEST 2010), S. 21, Fußnote 43.

⁵¹⁷ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 136.

⁵¹⁸ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 81; für andere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 132 und SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaiī Gāthā*, S. 43.

so zum Beispiel den Gr̥h̥ma (Y. 32.12–14)⁵¹⁹ und den Bāṇduua (Y. 49.1–2)⁵²⁰. Schließlich trifft er auf den gerechten und weisen Herrscher Kauui Vištāspa, der ihm wohl als Schutzpatron seiner Lehre dient.⁵²¹ Als Helfer des Kauui Vištāspa werden Frašaoštra und Jāmāspa vom Haugva-Clan genannt.⁵²² Zaraθuštra polemisiert gegen die indoiranischen Dichterklassen – das heißt die der *kauui*, der *usij* und der *karapan*.⁵²³ In Y. 48.10 kritisiert Zaraθuštra die Opferpraktiken und den damit verbundenen Rauschtrank der *karapan*.⁵²⁴ Er diskreditiert die *karapan*, *kauui* und *usij* weiter als ‚Zerstörer des Daseins‘⁵²⁵ und kritisiert diese in Y. 44. 20 dafür, das Rind dem Mordrausch, Zorn bzw. der Raserei (*aēšəma*)⁵²⁶ zu unterstellen: „*Wise One, were the gods good rulers in any way? Yes, I ask this (about them), they who continue to lie to those along with whom the Karpan and the Usig have delivered the cow unto fury, and the Kavi as well [...].*“⁵²⁷

7.2. Die Gedankeninhalte der Gāθās

7.2.1. Drei-Welten-Lehre und das gāθische Ewigkeitskonzept

Grundlegend für das inhaltliche Verständnis der *Gāθās* ist Zaraθuštras Distinktion zwischen einer körperlich-materiellen (*astuuant*) und einer mental-geistigen Seinsweise (*manahiia*).⁵²⁸ Diese Differenzierung ist einschlägig in Y.28.2 belegt; SKJÆRVØ übersetzt die besagte Stelle wie folgt: „*for you to give to me the spoils of both existences, both that which has bones and that which is of thought.*“⁵²⁹ Eine ähnliche Übersetzung findet sich bei INSLER: „*I who shall serve all of you, Wise Lord, with good thinking, to me are to be granted the attainments of both existences — yes, of matter as well as of mind.*“⁵³⁰ und LOMMEL: „*beiderlei Dasein, dem knochenhaften (leiblichen) und dem des Denkens (geistigen).*“⁵³¹

⁵¹⁹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 46.

⁵²⁰ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 137.

⁵²¹ Vgl. ALTHEIM 1952, S. 181.

⁵²² Vgl. INSLER 1975, S. 295.

⁵²³ Vgl. KÖNIG 2018, S. 41–42.

⁵²⁴ Vgl. INSLER 1975, S. 93, LOMMEL 1971, S. 150.

⁵²⁵ Vgl. KÖNIG 2018, S. 46.

⁵²⁶ LOMMEL 1930, S. 78; BOYCE, SKJÆRVØ und MALANDRA übersetzen *aēšəma* mit *Wrath*, vgl. (BOYCE 1996), S. 87; (SKJÆRVØ 2011), S. 15; (MALANDRA 1983), S. 22. NYBERG übersetzt den Begriff mit *Mordlust*, vgl. (NYBERG 1938), S. 68.

⁵²⁷ INSLER 1975, S. 73.

⁵²⁸ Vgl. LOMMEL 1930, S. 121–125; NYBERG 1938, S. 127; REZANIA 2010, S. 40; SKJÆRVØ 2008, *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 14; ROSE 2011, S. 12–13; WIDENGREN 1961, S. 145; BOYCE 1996, S. 229–230; INSLER 1975, S. 120; ELIADE 1978, S. 314; NARTEN 1982, S. 89; SCHWARTZ 2000, S. 14.

⁵²⁹ SKJÆRVØ 2008, *The Ahunavaiti Gāthā*, S. 25.

⁵³⁰ INSLER 1975, S. 25.

⁵³¹ LOMMEL 1971, S. 15.

Ein weiteres und hiermit zusammenhängendes Grundkonzept artikuliert sich in Yasna 28.11: SKJÆRVØ: „*You, who with the help of these songs/men are guarding Order and good thought for the duration of a life span* [...]“. ⁵³² LOMMEL: „*Der du also Wahrsein und Gutes Denken für die Dauer bewahrst* [...]“. ⁵³³ INSLER: „*Thou who dost guard truth and good thinking for eternity* [...]“. ⁵³⁴ Während SKJÆRVØ in seiner Übersetzung von *the duration of a life span* spricht und LOMMEL von *Dauer*, übersetzt INSLER die besagte Stelle mit *eternity*. ⁵³⁵ Tatsächlich ist INSLERS Übersetzung beizustimmen, da der in Yasna 28.11 vorkommende Begriff *yanaetaite* mit *ewig* zu übersetzen ist. ⁵³⁶ Da diesem Begriff kein vedisches Äquivalent gegenübersteht, handelt es sich hierbei um eine genuin altavestische Konzeption. ⁵³⁷

Es ist essenziell, zu präzisieren, was im altavestischen Kontext unter Ewigkeit verstanden wurde. Dahingehend kann festgehalten werden, dass Ewigkeit von Unendlichkeit, Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit oder einer mythischen Zeit abzugrenzen ist. ⁵³⁸ Dem altavestischen Verständnis liegt die Definition der Ewigkeit als eine zeitlose Gegenwart zugrunde: „*Der Ewigkeitsbegriff stellt anhand der philosophischen Definitionen also zeitlose Gegenwart und Bezugnahme auf das göttliche Leben, auf das Leben des Urprinzips, dar*.“ ⁵³⁹ Ewigkeit bezieht sich also auf den transzendenten-sakralen Bereich, in dem die sakralen Wesen (Ahuras) weilen. ⁵⁴⁰ Dieser transzendente Bereich stellt somit eine objektive metaphysische Realität dar und gehört der mentalen Existenzform an:

„Die Lebewesen verfügen über eine körperliche Existenz. Dieser Existenz kommt bei den Menschen die mentale Existenzform bzw. die des Gedankens zu. Diese besitzen ebenfalls die göttlichen Wesen. Beide Formen kombinieren sich jedoch im Dasein des lebenden Menschen. Diese kombinierte Form reduziert sich dann auf die mentale beim Tod des Menschen.“ ⁵⁴¹

Anders als bei den Ahuras ist die mentale Existenzform des Menschen nicht dem ewigen Seinsbereich angehörig. Vielmehr koexistieren die körperliche und die mentale Existenzform des Menschen, wobei nach dem physischen Tod die mentale Existenz des Menschen weiterläuft:

⁵³² SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaiti Gâthâ*, S. 26.

⁵³³ LOMMEL 1971, S. 22.

⁵³⁴ INSLER 1975, S. 27.

⁵³⁵ NYBERG übersetzt die besagte Stelle in Y. 28.11 ebenfalls mit Ewigkeit, vgl. (NYBERG 1938), S. 125.

⁵³⁶ Vgl. REZANIA 2010, S. 55.

⁵³⁷ Vgl. REZANIA 2010, S. 55. Es ist erwähnenswert, dass es sich hierbei um den ältesten iranischen Beleg für das Ewigkeitskonzept handelt, vgl. ebd., S. 59.

⁵³⁸ Vgl. REZANIA 2010, S. 57–59.

⁵³⁹ REZANIA 2010, S. 57.

⁵⁴⁰ Vgl. REZANIA 2010, S. 59.

⁵⁴¹ REZANIA 2010, S. 40.

„Dieser Ansicht nach müsste es sich beim Todeszeitpunkt nicht um einen Endpunkt des Lebens handeln, sondern lediglich um einen Wendepunkt, an dem das körperliche Leben aufhört, das mentale Dasein jedoch weiterläuft. Die Lebensdauer des Menschen in der altavestischen Vorstellung muss somit als endlos konzipiert sein.“⁵⁴²

Die mentale Existenzform der Menschen ist demnach vom sakralen Bereich abzugrenzen, da diese der Zeitlichkeit unterworfen ist und demnach nicht im Ewigkeitsbereich zu verorten ist. Dass das mentale Dasein der Menschen vom ewigen und sakralen Bereich zu differenzieren ist, lässt sich außerdem am Beispiel der mentalen Existenzform der Truggenossen festmachen. Denn deren mentales Dasein wird nach Ablauf ihres irdischen Lebens im Haus des Trugs fortexistieren,⁵⁴³ das per Definition nicht dem sakralen Bereich angehören kann. Ferner lässt sich nur vor dem Hintergrund, dass die mentale Existenz des Menschen von der sakralen Sphäre separiert und grundsätzlich verschieden ist, der Wunsch des Dichters nach der Herrschaft des guten Denkens und dem Eintritt in den sakralen Bereich⁵⁴⁴ sinnvoll begreifen. Denn würde die geistige Seinsweise des Menschen bereits dem sakralen Bereich angehören, bestünde kein Bedürfnis des Dichters, in diesen Bereich einzutreten. Basierend auf diesen Betrachtungen ist es notwendig, folgende Unterscheidung für die mentale Seinsweise vorzunehmen:

- 1) Die mentale Existenzform verstanden als der psycho-mentale Seinsbereich,⁵⁴⁵ der der Zeitlichkeit untersteht. In diesem Seinsbereich sind unter anderem die Perzeptionen, die Assoziationen, die Gefühlsregungen, die Begierden, die Imagination, die Traumhalte, die Kognition, die Apperzeption, die Subjektivität, die Intentionalität sowie die verschiedenen Bewusstseinszustände der Menschen zu verorten.
- 2) Die mentale Existenzform verstanden als der ewige transzendente Seinsbereich, der eine objektive metaphysische Realität darstellt.⁵⁴⁶

Für die *Gāθās* können somit typologisch insgesamt drei Seinsbereiche unterschieden werden:

⁵⁴² REZANIA 2010, S.41.

⁵⁴³ Vgl. REZANIA 2010, S. 44.

⁵⁴⁴ Vgl. REZANIA 2010, S. 47–51.

⁵⁴⁵ Diese Bezeichnung verwendet bereits König, der von einer *psycho-mental*en Existenzgrundlage spricht, vgl. (KÖNIG 2018), S. 86.

⁵⁴⁶ KÖNIG scheint implizit die gleiche Differenzierung vorzunehmen, wenn er die *aburische Welt*, das heißt jene Seinssphäre des Ahura Mazda und der abstrakten Wesenheiten, getrennt von der geistigen (*manahiia*) und materiellen (*astuant*) Welt aufzählt: „[...] *derjenigen der xratu kein auf die aburische Welt noch auf eine der beiden ontologischen Sphären (manahiia und astuant [...].*“ (KÖNIG 2018), S. 74. Ergänzend ist hier noch anzumerken, dass auch die ahurische Welt, wie oben dargelegt wurde, der geistigen Welt angehört, die sich jedoch im Gegensatz zur mentalen Existenz des Menschen auf den transzendentalen Seinsbereich bezieht.

- 1) Der *materielle/ körperliche Seinsbereich*, das heißt die phänomenale Welt.
- 2) Der *psycho-mentale Seinsbereich*.
- 3) Der ewige, transzendente Bereich, in dem Ahura Mazdā und die anderen Ahuras weilen.
Dieser Bereich kann dementsprechend als der *ahurische Seinsbereich* definiert werden.

Die angeführte Argumentation für eine Drei-Welten-Lehre als die Matrix des zaraθuštrischen Denkens kann durch einen Existenznachweis innerhalb der *Gāθās* komplementiert und untermauert werden. Denn in Y. 43.3 wird im Anschluss an die körperlich-materielle und geistige Seinsweise separat auf den sakralen Seinsbereich Ahura Mazdās hingewiesen. Vergleiche hierzu die Übersetzungen der relevanten Passage in Y. 43.3: LOMMEL: „*der uns die geraden Pfade des Heils lehren wird, dieses knochenhaften Daseins und des geistigen zu den wahren Bereichen (?), wo der Herr wohnt.*“⁵⁴⁷; INSLER: „*instruct us to the straight paths of the Mighty One — (to those) of this material existence and (to those) of the mind— and to the true heights where the Lord dwells.*“⁵⁴⁸; SKJÆRVØ: „*teach us the straight paths of life-giving strength both of this state containing bones and of that of thought true paths and drivable, up to those with whom dwells the Ahura.*“⁵⁴⁹

Ein zentrales Merkmal des Seinsbereichs Ahura Mazdās ist im Adjektiv *haiθyāng* hinterlegt,⁵⁵⁰ das hier einheitlich mit *wahr* übersetzt wird. Es handelt sich dabei um den Begriff *haiθiia*, das dem altindischen *satya-* entspricht und mit *Seiendes* bzw. *Wirkliches* zu übersetzen ist.⁵⁵¹ Demnach kommt dem Seinsbereich des Ahura Mazdā das Attribut zu, wirklich real zu sein. Insbesondere wird in Y. 31.8 Ahura Mazdā selbst als wirklich seiend (*haiθīm*) beschrieben.⁵⁵²

Relevant ist in diesem Kontext die Reflexion des Dichters über die zeitliche Extension der Wesenheiten der ahurischen Welt (die Ahuras) einschließlich Ahura Mazdā,⁵⁵³ die als diejenigen charakterisiert werden, die *waren und sind*. Siehe hierzu Y. 51.22:⁵⁵⁴ LOMMEL: „*In wessen Verehrung dem Wahrsein gemäß für mich das Beste besteht, das weiß ich: (es ist) der Weise Herr und die, welche waren und sind.*“⁵⁵⁵; INSLER: „*I know in whose worship there exists for me the best in accordance with truth. It is the Wise Lord as wed as those*

⁵⁴⁷ LOMMEL 1971, S. 97.

⁵⁴⁸ INSLER 1975, S. 61.

⁵⁴⁹ SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaitî Gāthâ.*, S. 39.

⁵⁵⁰ Vgl. INSLER 1975, S. 60.

⁵⁵¹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 118; für die Bestimmung des *satya-*, vgl. auch Unterkapitel 3.2. SKJÆRVØ übersetzt das Wort mit *what really, truly is*, vgl. (SKJÆRVØ 2008), *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 15; ähnlich übersetzt ROSE den Begriff durch *really real*, vgl. (ROSE 2011), S. 11; siehe hierzu auch (SCHLERATH 1987).

⁵⁵² Vgl. Y. 31.8 in KÖNIG 2018, S. 84.

⁵⁵³ Vgl. NARTEN 1982, S. 85.

⁵⁵⁴ Für den Umstand, dass mit dieser Formulierung auf die Ahuras referiert wird, vgl. (NARTEN 1982), S. 83.

⁵⁵⁵ LOMMEL 1971, S. 176.

*who have existed and (still) exist.*⁵⁵⁶; SKJÆRVØ: „*to him knows the best thing that is in store for me in accordance with Order, (is) Mazdā Abura. All those who have been and those who are.*“⁵⁵⁷ Wie aus Y. 49.10 hervorgeht, weilen nicht nur die Ahuras in Ahura Mazdās jenseitiger Stätte, das heißt im ahurischen Seinsbereich,⁵⁵⁸ sondern auch die Seelen der Aša-Anhänger: „*Und das, o Weiser, bewahrst du in deinem Hause, das Gute Denken und die Seelen der Wahrhaftigen* [Aša-Anhängern].“⁵⁵⁹

Gemäß der Drei-Welten-Lehre bezeichnen die sakralen Wesen nicht nur Aspekte Ahura Mazdās, sondern können auch für geistige Anlagen der Menschen stehen,⁵⁶⁰ sodass sie entsprechend dieser Doppelfunktion je nach Kontext sowohl dem ahurischen als auch dem psycho-mentalenen Seinsbereich angehören. Denn als Aspekte Ahura Mazdās verstanden sind sie im ahurischen Seinsbereich zu verorten, als intellektuell-geistige Qualitäten der Menschen aufgefasst beziehen sie sich auf den psycho-mentalenen Bereich.⁵⁶¹

Aufgrund der Zeittranszendenz des ahurischen Seinsbereichs muss dieser Bereich als anfangs- und endlos verstanden werden. Hieraus folgt insbesondere die chronologische Vorrangigkeit des ahurischen Seinsbereichs gegenüber dem psycho-mentalenen Bereich sowie der materiellen Welt, die beide der Zeitlichkeit unterworfen sind. Trotz des qualitativen Unterschiedes zwischen den Seinsbereichen existieren diese Ebenen simultan, da der Dichter imstande ist, sich mit seinem Intellekt in den transzendenten Bereich zu begeben und gleichzeitig die sakralen Entitäten als geistige Anlage in ihrem eigenen Wesen zur Entfaltung zu bringen, um von hieraus deren Wirksamkeit auf das irdische Dasein auszuweiten.⁵⁶²

Es gilt zu notieren, dass Zaratuštras Differenzierung zwischen der Welt des Denkens und der phänomenalen Welt⁵⁶³ dahingehend zu präzisieren ist, dass mit dieser Dichotomie auf den Hiatus zwischen dem ahurischen Seinsbereich sowie der materiellen, körperlichen Welt referiert wird. Mit dieser Unterscheidung ist eine Epistemologie verbunden, bei der die ahurische Welt nur dem

⁵⁵⁶ INSLER 1975, S. 109. In Anmerkung 26 notiert INSLER, dass es sich hierbei um die Unsterblichen handele, insbesondere um die guten und ausdauernden Prinzipien Ahura Mazdas.

⁵⁵⁷ SKJÆRVØ 2008, *The Vohukhshathrâ Gâthâ*, S. 50.

⁵⁵⁸ Vgl. hierzu auch Unterkapitel 7.2.2.

⁵⁵⁹ Vgl. LOMMEL 1971, S. 161; INSLER: „*Wise One, Thou dost guard in Thy house this good thinking, and the souls of the truthful ones.*“ (INSLER 1975), S. 97; siehe auch (NARTEN 1982), S. 53.

⁵⁶⁰ Vgl. NARTEN 1982, S. 38; HUMBACH 1959, S. 71-72; HUTTER 2019, S. 5; WEST 2010, S. 12; RUDOLPH 1961, S. 303.

⁵⁶¹ LOMMEL meint in den *Gâthās* ein dogmatisch fixiertes System von Beziehung zwischen den jeweiligen Ahuras und den irdischen Elementen feststellen zu können, vgl. (LOMMEL 1930), S. 125. NARTEN hat jedoch demonstriert, dass diese Hypothese einer kritischen Prüfung nicht standhalten kann, vgl. (NARTEN 1982), S. 118, Anm. 66.

⁵⁶² Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

⁵⁶³ SKJÆRVØ: „*at the outset of the Gâthās the cosmos has already been made and consists of two worlds (ahu), the one of thought and the one of living beings or the one with bones.*“ (SKJÆRVØ 2015), S. 65.

Denken zugänglich ist, und somit eine intelligible Welt darstellt, während die phänomenale Welt den Sinneswahrnehmungen zugänglich ist.⁵⁶⁴

Abschließend gilt es den *haiθiia*-Begriff vor dem Hintergrund des ontologischen Dualismus zu vertiefen. Es wurde bereits festgestellt, dass mit *haiθiia* das Seiende bzw. wirklich Reale bezeichnet wird. Dabei ist bemerkenswert, dass in den *Gāθās* scheinbar kein Gegenbegriff zu *haiθiia* existiert, der entsprechend für das Nichtsein bzw. Nichts stehen würde.⁵⁶⁵ Dieser Fundus lässt sich angesichts der Drei-Welten-Lehre so deuten, dass in Zaraθuštras Ontologie grundsätzlich alle Dinge über eine Seinsform verfügen und damit prinzipiell als seiend zu kennzeichnen sind. Neben den Ahuras und den Objekten der Sinneswelt kommt somit auch Trauminhalten, Wahnbildern oder Fabelwesen eine Existenzform zu, nämlich eine psycho-mentale Seinsweise. Da dieser Ontologie zufolge alles über eine Seinsform verfügt und die drei Seinsebenen durch einen unterschiedlichen Realitätsgrad voneinander differenziert sind, ist eine Übersetzung des *haiθiia*-Begriffs durch *wirklich seiend* adäquat. Demnach wird durch den *haiθiia*-Begriff kenntlich gemacht, dass eine Entität im absoluten Sinne real ist. Diese Betrachtungsweise lässt sich am Beispiel von Y. 43.3 und Y. 31.8 exemplifizieren.

Dass Zaraθuštra den ahurischen Seinsbereich in Y. 43.3 als wirklich seiend markiert, scheint diesen Seinsbereich ontologisch einem der anderen beiden Seinsbereiche oder gar beiden überzuordnen. Hinsichtlich dieser Problemstellung ist auf Unterkapitel 7.2.3 zu verweisen, wo demonstriert wird, dass Zaraθuštra den Ahura Mazdā als Urquell der materiellen Welt ansetzt. Außerdem wird in Unterkapitel 7.2.3 dafür argumentiert, dass ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem ahurischen Seinsbereich und der materiellen Welt konstatiert werden kann. Zwar ist der ahurische Seinsbereich das ontologische Fundament der materiellen Welt, gleichzeitig erfährt jedoch die unmanifestierte Vitalkraft des ahurischen Seinsbereichs ihre Verwirklichung erst in der materiellen Welt. Damit kann der Dichter den ahurischen Seinsbereich nicht als wirklich seiender bzw. realer als die materielle Welt erachtet haben. Konsequenterweise muss Zaraθuštra den ahurischen Seinsbereich in Y. 43.3 als *haiθiia* gekennzeichnet haben, um diesen Bereich dem psycho-mentalen Seinsbereich ontologisch überzuordnen. Diesem Denkansatz nach dürfte der Dichter dem psycho-mentalen Seinsbereich grundsätzlich einen geringeren Realitätsgrad als den anderen beiden Seinsbereichen attestiert haben. Daher scheint Zaraθuštra den Ahura Mazdā in Y. 31.8 als wirklich seiend charakterisiert zu haben,

⁵⁶⁴ SKJÆRVØ 2008, S. 14. LOMMEL beschreibt die geistige Welt als Welt des Denkens, vgl. (LOMMEL 1930), S. 123. ROSE notiert: „*These two dimensions are not in conflict, but they are distinct in that the former can only be perceived by thought or inspiration, whereas the world of physical beings is apprehended through the embodied senses, particularly of vision and hearing.*“ (ROSE 2011), S. 13.

⁵⁶⁵ Vgl. MALANDRA 1983, S. 12.

um diese Wesenheit auf Grundlage seiner Existenz im ahurischen Seinsbereich von den Daēuuas zu abzugrenzen, die nur über eine psycho-mentale Seinsform verfügen.⁵⁶⁶

Der psycho-mentale Seinsbereich ist grundsätzlich indifferent in Bezug auf den ethisch-psychologischen Dualismus Zaratruštras.⁵⁶⁷ Deutlich wird diese Annahme darin, dass die kognitiven Fähigkeiten der Menschen zunächst ethisch indifferent sind und erst durch Verflechtung mit den ahurischen Qualitäten eine konstruktive Ausrichtung erfahren.⁵⁶⁸ Die ethische Indifferenz des psycho-mental Seinsbereichs wird außerdem darin deutlich, dass in diesem Seinsbereich nicht nur die ahurischen Anlagen der Menschen vorliegen, sondern auch die drujhaften Entitäten.⁵⁶⁹ Emisch ist dabei, dass die ahurischen Archetypen des Menschen über ein Urbild im ahurischen Seinsbereich verfügen, wohingegen den drujhaften Entitäten kein transzendentes Urbild zugrunde liegt.⁵⁷⁰ Im Zusammenhang mit dem *haiθiia*-Begriff lässt sich diese Differenz so deuten, dass die ahurischen Archetypen des psycho-mental Seinsbereichs *virtuell* über einen absoluten Realitätsgrad verfügen. Diese Virtualität drückt sich in der Möglichkeit aus, dass das Individuum die ahurischen Archetypten in seinem Seelenleben zur Entfaltung bringen kann, sodass *haiθiia*-Handlungen folgen die mit dem ideellen Urbild (Aša) der materiellen Welt konkordieren, zu dessen Materialisierung beitragen und letztlich dem Ahura Mazda dienlich sind (Y. 30.5).⁵⁷¹ Insbesondere haben die mit den *haiθiia*-Handlungen zusammenhängenden Gedanken und Worte positive Auswirkungen auf die psychische Gesundheit und Vitalität des Individuums, sodass dieses hierdurch nachhaltige Erfüllung erfährt. Dementgegen ist das Glück, das aus den drujhaften Entitäten des psycho-mental Seinsbereichs erwächst, kurzlebig und letztlich nichtig. Die Integration der ahurischen Archetypen wirkt sich außerdem förderlich auf das postmortale Dasein der Menschen aus. Denn wie in Unterkapitel 7.2.2 deutlich werden wird, bewirkt die Entfaltung der ahurischen Archetypen in der Individualee die konstruktive Formation der Daēna (Selbst, geistiges Ich). Die wohlgeformte Daēna ist grundlegend dafür, dass die Individualee ihr postmortales Dasein in den ahurischen Seinsbereich überführen kann. Die entstellte Daēna des Druj-Anhänger hingegen führt dessen Seele nach dem Tod in das Haus der Lüge, das dem psycho-mental Seinsbereich angehört. Die Annahme eines geringeren

⁵⁶⁶ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.4.

⁵⁶⁷ Für den psychologisch-ethischen Dualismus der *Gāθās*, siehe Unterkapitel 7.2.4.

⁵⁶⁸ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.4.

⁵⁶⁹ Siehe hierzu Unterkapitel 7.2.2 und 7.2.4. An dieser Stelle gilt es festzuhalten, dass neben den Xrafstra und den Daēuuas insbesondere Anra Mainiū zu den drujhaften Entitäten zu zählen ist, vgl. Unterkapitel 7.2.4.

⁵⁷⁰ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.4. In der mittelpersischen Tradition kommt die ontologische Defizienz der unheilvollen Wirkkräfte folgendermaßen zum Ausdruck, DK VI, C80: „*Some things are and some things are not. A thing that exists is that by which the soul is saved. A thing that does not exist is that by which the soul becomes wicked.*“, übersetzt nach (SHAKED 1979), S. 173.

⁵⁷¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.2 und 7.2.4.

Realitätsgrades des psycho-mentalen Seinsbereichs impliziert, dass die postmortale Existenz der Seele des Individuums, dessen Daēna wohlgeformt wurde, im absoluten Sinne real ist, wohingegen diejenige des Druj-Anhangers ontologisch defekt ist.

7.2.2. Die Ahuras: Transzendente Wesenheiten und geistige Anlagen des Menschen

Die Basisstruktur des zaraθuštrischen Gedankengebäudes bildet eine Gruppe abstrakter Begriffe die für sakrale Wesen stehen und in den *Gāθās* mutmaßlich durch das Vokativ *aburāñbō* (Ahuras) angerufen werden.⁵⁷² Bei den Ahuras handelt es sich um abstrakte Entitäten bzw. Qualitäten,⁵⁷³ die in enger Relation zu Ahura Mazda stehen. Neben Ahura Mazda selbst⁵⁷⁴ zählen wohl folgende Begriffe zu dieser Gruppe⁵⁷⁵:

*„Diejenigen Begriffe, die mehr oder weniger deutlich personifiziert erscheinen, also im wesentlichen den Kern der Gruppe göttlicher Wesenheiten um Ahura Mazda bilden, sind aša-, ārmaiti-, vohu- manah-, auch spəntā mainiu-, xšaθrā- und gelegentlich sərəoša-, aši-, in Ansätzen wohl auch hauruuatāt-, amərətāt- und vielleicht daēnā.“*⁶⁷⁶

Die höchste Wesenheit der *Gāθās* ist eindeutig Ahura Mazda, der als *Weiser Herr* übersetzt wird,⁵⁷⁷ wobei *abura-* für Herr und *mazdā-* für Weisheit steht.⁵⁷⁸ Markanterweise werden in den *Gāθās* die

⁵⁷² Vgl. THIEME 1970, S. 405; NARTEN 1982, S. 63; WEST 2010, S. 12; SCHWARTZ 2015, S. 57.

⁵⁷³ Vgl. THIEME 1970, S. 410; ZAEHNER 1961, S. 45; WEST spricht in diesem Kontext von *abstract qualities*, vgl. (WEST 2010), S. 12; HUTTER sieht in den Ahuras Vergöttlichungen abstrakter Eigenschaften, vgl. HUTTER 2019, S. 50–51; ALTHEIM charakterisiert die Ahuras als göttliche Abstraktionen, die zu geistigen Wesenheiten erhoben worden seien. Außerdem handele es sich bei den Ahuras um begriffliche Verknüpfungen, die nicht vom Mythos begleitet seien, vgl. ALTHEIM 1952, S. 191; ROSE versteht die Ahuras als abstrakte Konzepte, vgl. ROSE 2011, S. 19; SCHWARTZ charakterisiert die Ahuras als: „*purely abstract principles or hypostases* [...]“; SCHWARTZ 2000, S. 15; ELIADE bemerkt zu diesen Wesenheiten: „*each of these Entities comprises an abstract value (Order, Power, Devotion, etc.)*“ (ELIADE 1978), S. 314.

⁵⁷⁴ Vgl. NARTEN 1982, S. 63.

⁵⁷⁵ Aus dieser Konzeption hat sich in der jungavestischen und mittelpersischen Tradition die Lehre von den 6/7 *Aməša Spəntas* herauskristallisiert. Zu den *Aməša Spəntas* zählen: 1. Vohu Manah (Gutes Denken), 2. Aša vahišta (Beste Wahrheit), 3. Xšaθra Vairiia (Wünschenswerte Herrschaft), 4. Spənta Ārmaiti (Heilvolle/lebensspendende Gemäßheit/Mäßigkeit/Rechtgesinntheit), 5. Hauruuatāt (Ganzheit/Unversehrtheit), 6. Amərətāt (Unsterblichkeit). Für die namentliche Anführung der *Aməša Spənta* siehe auch NARTEN 1982, S. 1. An manchen Stellen wird Ahura Mazda dieser Gruppe als höchstes Mitglied hinzugefügt, siehe z.B. Yt. 10.92.

⁵⁷⁶ NARTEN 1982, S. 54.

⁵⁷⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 10; HINTZE 2014, S. 228; NYBERG 1938, S. 98; ZAEHNER 1961, S. 34; NARTEN übersetzt ebenfalls mit *Weiser Herr*, zieht aber auch *Herr Weisheit* als Übersetzungsmöglichkeit in Erwägung, vgl. (NARTEN 1982), S. 2, Anm. 7 und S. 62, Anm. 55; ähnlich übersetzen ROSE, SCHWARTZ, BOYCE und INSLER jeweils mit *Wise Lord* vgl. (ROSE 2011), S. 251, (SCHWARTZ 2015), S. 51, (BOYCE 1996), S. 37, (INSLER 1975), S. 114; WIDENGREN übersetzt mit *Herr Weisheit*, wobei *abura* mit *Herr* und *mazdā* mit *Weisheit* übersetzt wird, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 111; SKJÆRVØ schließt sich der traditionellen Übersetzungsweise durch *Wise Lord* an, wobei er jedoch bemerkt, dass *mazdā* wortwörtlich mit *one who puts everything in his mind* zu übersetzen sei. Darüber hinaus sei die präzise Übersetzung für *abura* nicht abschließend geklärt, wobei im Avesta die Übersetzung (*ruling*) *Lord* als zutreffend betrachtet werden könne, vgl. (SKJÆRVØ 2008), Zoroastrianism. A Brief Overview, S. 1, Anm. 1; HUTTER übersetzt mit *Herr Weisheit* und führt als

beiden Glieder des Begriffs Ahura Mazdā separat als zwei Wörter dekliniert. Die Reihenfolge ist hierbei nicht fixiert: manchmal verwendet der Dichter *mazdā- ahura*, ein anderes Mal *ahura- mazdā*.⁵⁷⁹ Ahura Mazdās Suprematie kommt in Y. 45.6 zum Ausdruck, wo er als „*the Greatest One of all*“⁵⁸⁰ dargestellt wird. Weiter wird in Y 43.5. die Sonderrolle Ahura Mazdās dadurch kenntlich gemacht, dass er als der Erste bei der Erzeugung des Seins angesetzt wird.⁵⁸¹ Weitere Qualitäten des Ahura Mazdā finden sich in Y 45.4, wo Ahura Mazdā als unhintergebar beschrieben wird: „*The All-viewing Lord is not to be deceived.*“⁵⁸² In Y 33.13 wird Ahura Mazdā zudem als weitschauend charakterisiert.⁵⁸³

Die Relation zwischen Ahura Mazdā und den Ahuras wird in den *Gāthās* mannigfach dargestellt: Einige Ahuras werden als seine Geschöpfe bzw. Kinder designiert oder werden ihm mit einem Possessivum zugeschrieben.⁵⁸⁴ Mit diesem Befund wird die Vorrangstellung Ahura Mazdās innerhalb des ahurischen Seinsbereichs validiert.⁵⁸⁵ In Y. 47.3a wird Ahura Mazdā als Vater des Spənta Mainiū aufgefasst;⁵⁸⁶ LOMMEL übersetzt: „*Dieses Geistes [Spənta Mainiū] bist du der verständige Vater*“⁵⁸⁷ und INSLER: „*Thou art the virtuous Father of this spirit [Spənta Mainiū].*“⁵⁸⁸

Für die Begriffsklärung des *spənta mainiū* gilt es, die beiden Wörter *spənta* und *mainiū* näher zu bestimmen. Übereinstimmend übersetzen KÖNIG,⁵⁸⁹ LOMMEL⁵⁹⁰ und BARTHOLOMAE⁵⁹¹ *mainiū* mit *Geist*. Eine andere Übersetzungsvariante findet sich bei HUMBACH, der *mainiū* mit *Bestrebung*

weitere Übersetzungsvariante *weisheitsverleihender Herr* an, (HUTTER 2019), S. 50. THIEME versteht Ahura Mazdā als die Personifikation der Weisheit, vgl. (THIEME 1957), S. 94.

⁵⁷⁸ Vgl. NYBERG 1938, S. 95; WIDENGREN 1961, S. 111.

⁵⁷⁹ Vgl. WEST 2010, S. 11, Anm. 12; ZAEHNER 1961, S. 61; BARTHOLOMAE 1918, S. 11; RUDOLPH 1961, S. 302–303.

⁵⁸⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 77. Dass es sich hierbei um eine Referenz auf Ahura Mazda handelt, vgl. ebd., Anm. 9; übereinstimmend mit INSLER übersetzt SKJÆRVØ die Stelle: „*the greatest one of all*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaitī Gāthā*, S. 43; LOMMEL: „*Also will ich verkünden den größten von allen*“ (LOMMEL 1971), S. 125.

⁵⁸¹ Die Übersetzung und der Inhalt von Y. 43.5. werden unten in diesem Unterkapitel ausgiebig behandelt.

⁵⁸² INSLER 1975, S. 75. Siehe auch SKJÆRVØ: „*he keeps an eye on all things for them not to be deceived*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaitī Gāthā*, S. 43. Ähnlich übersetzt LOMMEL: „*Nicht zu betrügen ist der Herr, der alles wahrnimmt*“ (LOMMEL 1971), S. 124–125. Die Unhintergebarkeit Ahura Mazdas wird ebenfalls in Y. 43.6. betont, vgl. hierzu ebd., S. 63.

⁵⁸³ LOMMEL 1971, S. 86. Hiermit übereinstimmend übersetzt SKJÆRVØ mit *far-seeing*, vgl. (SKJÆRVØ 2008), S. 31. Vgl. alternativ auch INSLERS Übersetzung mit *broad vision*, vgl. (INSLER 1975), S. 53.

⁵⁸⁴ Vgl. REZANIA 2010, S. 228. Siehe auch unten in diesem Unterkapitel.

⁵⁸⁵ Vgl. hierzu auch NYBERG 1938, S. 111; LOMMEL 1930, S. 10; REZANIA 2010, S. 228–229; WIDENGREN 1961, S. 141; INSLER 1975, S. 329; MALANDRA 1983, S. 19; ALTHEIM 1952, S. 192; KUIPER 1984.

⁵⁸⁶ Die Vater-Sohn-Relation fehlt in SKJÆRVØS Übersetzung, vgl. (SKJÆRVØ 2008), *The Spəntāmanyū Gāthā*, S. 46. Es gilt an dieser Stelle hervorzuheben, dass das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Ahura Mazdā und Spənta Mainiū die *communis opinio* ist, vgl. REZANIA 2010, S. 226; NARTEN 1982, S. 38–39; NYBERG 1938, S. 209; BOYCE 1996, S. 193; WIDENGREN 1961, S. 145; LOMMEL 1930, S. 20; ZAEHNER 1961, S. 43; WEST 2010, S. 13–14; GERSHEVITCH 1964, S. 13.

⁵⁸⁷ LOMMEL 1971, S. 145.

⁵⁸⁸ INSLER 1975, S. 89.

⁵⁸⁹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 169.

⁵⁹⁰ Vgl. LOMMEL 1930, S. 17.

⁵⁹¹ Vgl. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch* 1904, S. 619.

übersetzt;⁵⁹² SKJÆRVØ übersetzt *mainiū* mit *inspiration* bzw. *mental impulse*⁵⁹³ und WEST übersetzt den Begriff mit *Wills* bzw. *Mentalities*;⁵⁹⁴ ROSE bringt folgende Übersetzungsvarianten für *mainiū* vor: „*manyu, meaning ‚inspiration‘ or ‚mental stimulus/mentality‘, on the poetic level and that of choice, and ‚spirit‘, in the sense of some kind of mythic entity in the menog world.*“⁵⁹⁵ Da *spanta* oft mit *heilvoll/ wohlütig/ gut/ klug/ aufbauend* übersetzt wird, werden als Übersetzungsvarianten des *spanta mainiū* in der Forschung *heilvoller/ heiliger/ wohlütigster/ guter/ kluger/ aufbauender Geist* angeführt.⁵⁹⁶ Die Problematik bei der Übersetzung des *Spanta Mainiū* als Heiliger Geist besteht darin, dass dieser Begriffsbestimmung christliche Vorstellungen zugrunde liegen und so in *Spanta Mainiū* hineinprojiziert werden, hierzu SKJÆRVØ: „*Also problematic are translations that use typically Christian terms. Thus spanta – a term characterizing deities as causing life and growth in the world (here: ‚life-giving‘) – was generally rendered as ‚holy‘.*“⁵⁹⁷ Tatsächlich wird *Spanta Mainiū* in den *Gāθās* mit dem Leben in Verbindung gebracht⁵⁹⁸ und als eine schöpfende Instanz beschrieben.⁵⁹⁹ Besonders der letzte Punkt geht aus Y.44.7 hervor, wo die Vorstellung präsentiert wird, dass Ahura Mazda die materielle Welt durch *Spanta Mainiū* geschaffen hat.⁶⁰⁰ Lehrreich ist in diesem Kontext auch NYBERGS Erläuterung zum Begriff *spanta*: „**Span-ta (=spanta) bedeutet also ‚mit wirksamer Kraft versehen.‘ Ich übersetze es durchgehend mit ‚wirksam und verstehe darunter die schaffende, ordnende, lebensfördernde*

⁵⁹² Siehe HUMBACHS Übersetzung von Y. 30.3 in, HUMBACH 1959, S. 84.

⁵⁹³ Vgl. SKJÆRVØ 2011, S. 8.

⁵⁹⁴ Vgl. WEST 2010, S. 50.

⁵⁹⁵ ROSE 2011, S. 12. Bemerke, dass hier *mainiū* als *mainyu* ausgeschrieben wird. Außerdem ist zu beachten, dass *menog* das mittelpersische Analogon zu *manahiia* ist.

⁵⁹⁶ NARTEN übersetzt mit *heilvollen Geist*, vgl. (NARTEN 1982), S. 39; RUDOLPH übersetzt mit *beilwirkender* oder *heilvoller Geist*, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 305; THIEME übersetzt durch *heilvoller Geistesdrang*, vgl. (THIEME 1970), S. 403; GERSHEVITCH und BOYCE übersetzen mit *Holy Spirit*, vgl. (GERSHEVITCH 1964), S. 12 und (BOYCE 1979), S. 21; BARTHOLOMAE übersetzt mit *guter/heiliger Geist*, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 619; WIDENGREN übersetzt ähnlich mit *der Heilige Geist*, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 145; LOMMEL kritisiert die Übersetzung als Heiliger Geist und schlägt stattdessen eine Übersetzung durch *kluger Geist* vor, vgl. (LOMMEL 1930), S. 18; ROSE übersetzt mit *beneficent inspiration/spirit*, vgl. (ROSE 2011), S. 20; MALANDRA übersetzt ebenfalls mit *the Beneficent Spirit*, vgl. (MALANDRA 1983), S. 310; SKJÆRVØ übersetzt *Life-giving spirit* bzw. *inspiration*, vgl. (SKJÆRVØ 2011), S. 13. HINTZE übersetzt mit *Life-giving Force*, vgl. (HINTZE 2014), S. 229.

⁵⁹⁷ SKJÆRVØ 2019, S. 2.

⁵⁹⁸ Die Verbindung zwischen *Spanta Mainiū* und dem Leben kommt explizit in Y. 45.2 zum Ausdruck, vgl. (LOMMEL 1930), S. 20. Siehe auch Unterkapitel 7.2.4.

⁵⁹⁹ Vgl. hierzu auch Y. 51.7, wo es heißt, dass Ahura Mazda durch *Spanta Mainiū* das Rind sowie die Pflanzen und Wasser geschaffen hat. INSLER: „*Thou, Wise One, who hast fashioned the cow as well as the waters and the plants by reason of thy most virtuous spirit*“, (INSLER 1975), S. 105; LOMMEL: „*Gib mir, der du die Kuh erschaffen hast und Wasser und Pflanzen durch den verständigen Geist*“ (LOMMEL 1971), S. 174; anders übersetzt SKJÆRVØ: „*Give me now, you who fashioned the cow, the waters, and the plants, immortality and wholeness through your most life-giving inspiration, O Mazdā*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Vohukhshathrá Gāthā*, S. 48. In Y. 47.3 wird neben der Vaterschaft Ahura Mazda in Bezug auf *Spanta Mainiū* auch noch die Schöpfung der Kuh durch *Spanta Mainiū* thematisiert, vgl. (NARTEN 1982), S. 39 und (NYBERG 1938), S. 105. Dieser Umstand scheint die Übersetzung von Y. 51.7 durch INSLER und LOMMEL zu bekräftigen, wonach Ahura Mazda durch *Spanta Mainiū* die Kuh geschaffen hat.

⁶⁰⁰ Siehe Unterkapitel 7.2.3.

Aktivität'.⁶⁰¹ In Anlehnung an diese Gegebenheiten kann Spənta Mainiiū passend als lebensspendend-konstruktiver Geist/Mentalität/Bestrebung definiert werden. Dabei scheint es ratsam, von Geist zu sprechen, wenn Spənta Mainiiū als Instrument des Ahura Mazdā bzw. autonome Wesenheit in Erscheinung tritt, und entsprechend von Bestrebung bzw. Mentalität, falls auf den menschlichen Bereich referiert wird. Hintergrund ist, dass der Geist-Begriff konventionell mit einem metaphysischen Bedeutungsfeld in Verbindung steht, während der Ausdruck Bestrebung bzw. Mentalität adäquat ist, um eine Qualität des menschlichen bzw. psycho-mentalenen Seinsbereichs zu bezeichnen.

Ein wesentlicher Gesichtspunkt der *Gāṇās* besteht darin, dass Ahura Mazdā durch Spənta Mainiiū innerhalb der materiellen Welt erscheint bzw. wirksam ist.⁶⁰² Diesbezüglich wird in Y. 45.6 ausgesagt: „*Thus, I shall proclaim the greatest one of all [Ahura Mazdā], praising him with Order who is generous to all those who are through his life-giving inspiration [Spənta Mainiiū].*“⁶⁰³ Weiter heißt es in Y. 47.5, dass Ahura Mazdā durch Spənta Mainiiū den Aša-Anhängern⁶⁰⁴ das Beste zuteilwerden lassen wird: „*And through that life-giving inspiration, O Mazdā Ahura, you assign rewards to the sustainer of Order [Aša]: namely whatever things are best.*“⁶⁰⁵ Es ist bemerkenswert, dass die lebensspendend-konstruktive (spənta-) Eigenschaft ein Wesenszug des Ahura Mazdā selbst ausmacht, siehe hierfür Y. 43.4: „*Thus, I shall consider you as such, as well as the firm one, you, the life-giving one, O Mazdā.*“⁶⁰⁶ Trotz der intensiven Beziehung zwischen Ahura Mazdā und Spənta Mainiiū kann für die *Gāṇās* keine Identifizierung dieser beiden Entitäten angenommen werden.⁶⁰⁷ Dies zeigt sich zum einen daran, dass hier Ahura Mazdā als Vater des Spənta Mainiiū vorgestellt wird und zum anderen an dem Umstand, dass in den oben zitierten Stellen Spənta Mainiiū als selbstständige Wesenheit konzipiert wird.

⁶⁰¹ NYBERG 1938, S. 93.

⁶⁰² Vgl. NARTEN 1982, S. 39.

⁶⁰³ Übersetzt nach SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaitī Gāthā*, S. 43; INSLER: „*Now, I shall speak of the Greatest One of all [Ahura Mazdā], praising with truth Him who is beneficent through His virtuous spirit.*“ (INSLER 1975), S. 77. Für die Referenz auf Ahura Mazdā durch *the Greatest One*, vgl. ebd., Anm. 9. Abweichend ist LOMMELS Übersetzung: „*Also will ich verkünden den größten von allen durch Wahrsein ihn preisend, der wohl wirkend ist für alle Wesen; durch (mit) den verständigen Geist soll der Weise Herr es hören.*“ (LOMMEL 1971), S. 125.

⁶⁰⁴ Was den Aša-Anhänger konkret auszeichnet, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels erörtert.

⁶⁰⁵ Übersetzt nach (SKJÆRVØ 2008), *The Spentāmanyū Gāthā*, S. 46; LOMMEL übersetzt: „*Durch diesen Verständigen Geist hast du, o Weiser Herr, dem Wahrhaftigen verbeissen was nur je das Beste ist.*“ (LOMMEL 1971), S. 145; INSLER: „*And through this very virtuous spirit, Wise Lord, Thou hast promised for the truthful person what indeed are the very best things.*“ (INSLER 1975), S. 89.

⁶⁰⁶ Übersetzt nach (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaitī Gāthā*, S. 39; INSLER übersetzt *spənta* in Y. 43.4 durch *virtuous*, vgl. (INSLER 1975), S. 61 und LOMMEL übersetzt *spənta* mit *verständlich*, vgl. (LOMMEL 1971), S. 145. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass *spənta* mit Leben und schöpferischen Aktivitäten in Zusammenhang steht, sodass SKJÆRVØS Übersetzung hier der Vorzug zu geben ist.

⁶⁰⁷ Vgl. (LOMMEL 1930), S. 19–20; (REZANIA 2010), S. 226; NARTEN hebt hervor, dass diese Identifizierung erst im *Jungavesta* vollzogen worden sei, (NARTEN 1982), S. 39–41.

Neben Ahura Mazdā ist der kontextsensitive Begriff *aša* von fundamentaler Bedeutung für das Weltbild Zoroastras. Als Übersetzungsvarianten werden *Ordnung/ Harmonie/ Wahrheit/ Wahrsein/ Recht/ Gerechtigkeit* diskutiert,⁶⁰⁸ wobei eine wortwörtliche Übersetzung des *aša* wohl durch das (*harmonisch*) *Gefügte* gegeben ist.⁶⁰⁹ Dieses harmonische Gefügtheit kann als gemeinsames Substrat der verschiedenen Ordnungsebenen erachtet werden, für die *Aša* stehen kann, das heißt konkret für die kosmische, politische, gesellschaftliche und rituelle Ordnung.⁶¹⁰ Im Kontext der politisch-gesellschaftlichen Ordnung liegt es nahe, dass *Aša* auch für Recht bzw. Gerechtigkeit Verwendung finden kann. Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln argumentiert wurde, ist auf der individuellen Ebene *Aša* als subjektive Wahrhaftigkeit zu charakterisieren, die eine objektive, jedoch situationsbedingte und entsprechend der Lebenswelt des Subjekts privatisierte Wahrheit zum Gegenstand hat.⁶¹¹ Dieses Verständnis des *Aša* wird von LOMMEL affirmiert, der *Aša* für diesen Kontext passend mit *Wahrsein* übersetzt, da in diesem Begriff subjektive Wahrhaftigkeit und objektive Wahrheit zusammenfallen.⁶¹² Bezieht sich daher das *Aša* auf den menschlich-individuellen Bereich, wird dieser Begriff vornehmlich als *Wahrsein* verstanden. Insgesamt wird im weiteren Verlauf der Untersuchung versucht, die Polysemie des *aša*-Begriffs⁶¹³ zu beachten, indem für die inhaltliche Bestimmung des *aša* der Gesamtkontext berücksichtigt wird, in dem dieser Begriff Verwendung findet.

⁶⁰⁸ BARTHOLOMAE übersetzt hier mit *Wahrheit* und *Recht*; als weitere Übersetzungsvarianten werden *das aburische Reich der Wahrheit und seine Ordnung* bzw. *heiliges, ewiges Recht, göttliche Ordnung* angeführt, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 229–230; ALTHEIM übersetzt mit *Wahrheit* und bemerkt, dass Wahrheit hier zugleich auch für Weltordnung stehe, vgl. (ALTHEIM 1952), S. 196; LOMMEL übersetzt mit *Wahrsein*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 30; HUMBACH schlägt als mögliche Übersetzungen *Wahrheit* und *Wahrhaftigkeit* vor, macht aber gleichzeitig darauf aufmerksam, dass der Begriff in einem viel umfassenderen Sinn verwendet worden sei, (HUMBACH 1959), S. 72–73; MALANDRA erklärt, dass *Wahrheit* und *kosmische Ordnung* als mögliche Übersetzungsvarianten zu betrachten seien, (MALANDRA 1983), S. 13; NARTEN und THIEME übersetzen mit *Wahrheit*, vgl. (NARTEN 1982), S. 54 und (THIEME 1970), S. 403; INSLER, GERSHEVITCH und HINTZE mit *truth*, vgl. (INSLER 1975), *passim* und (GERSHEVITCH 1964), *passim* und (HINTZE 2014), S. 229; SKJÆRVØ übersetzt mit *Order*, wobei hier die Ordnung des Kosmos, der Natur und des Rituals miteinbezogen wird, vgl. (SKJÆRVØ 2008), S. 13–14.; BOYCE übersetzt und definiert: „*order, truth, justice, a principle which governs the world*“, (BOYCE 1979), S. xv; ROSE mit *order, right* und *truth*, vgl. (ROSE 2011), S. 251. KREYENBROEK übersetzt mit *right* bzw. *moral order*, vgl. (KREYENBROEK 1997), S. 43; WIDENGREN übersetzt *Aša* als *rechte Ordnung*, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 140; SCHWARTZ mit *Rightness*, vgl. (SCHWARTZ 2015), S. 51; RUDOLPH übersetzt mit *Wahrheit* bzw. *Wahrsein*, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 303.

⁶⁰⁹ Vgl. (KÖNIG 2018), S. 118; eine ähnliche Übersetzungsvariante wird von ZAEHNER mit „*the natural, fitting order of things*“ vorgeschlagen, vgl. (ZAEHNER 1961), S. 101; siehe auch SCHWARTZ: „*to fit, be fitting*“, (SCHWARTZ 2000), S. 14; hierzu auch SKJÆRVØ: „*The principle of the cosmic order was Avestan asha (or erta, Old Indic rta), here rendered as ‚Order‘, the literal meaning being probably ‚something (harmoniously) fitted together‘.*“ (SKJÆRVØ 2011), S. 10.

⁶¹⁰ Vgl. Unterkapitel 3.2–3 und 5.

⁶¹¹ Vgl. Unterkapitel 3.2–3 und 5.

⁶¹² Vgl. LOMMEL 1930, S. 49. RUDOLPH übersetzt *aša* ebenfalls durch *Wahrsein*, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 303.

⁶¹³ Vgl. hierzu auch HUMBACH 1959, S. 72–73.

Der Begriff *vohu manah*, der von der Wurzel *man* (denken) hergeleitet ist⁶¹⁴, kann konsensfähig mit *Gutes Denken* übersetzt werden⁶¹⁵ und wird in den *Gaṇas* oft gemeinsam mit Ahura Mazda und Aša angerufen.⁶¹⁶

Der *armaiti*-Begriff wird verschiedentlich mit *Rechtgesinntheit/ Fügsamkeit/ Ergebenheit/ Gemäßheit/ Demut* übersetzt.⁶¹⁷ Wie der Begriff *vohu manah* ist auch *armaiti* eine Derivation von der Wurzel *man* (denken).⁶¹⁸ Für die Bestimmung des *armaiti* ist es aufschlussreich, den Gegenbegriff *tarōmaiti* zu berücksichtigen, der mit *Maßlosigkeit/ Überheblichkeit* übersetzt wird.⁶¹⁹ Die wortwörtliche Übersetzung für *Tarōmaiti* ist *über das richtige Maß hinaus denken*, sodass *Armaiti* entsprechend mit *im korrekten Maß denken* wiederzugeben ist,⁶²⁰ hierzu SCHWARTZ: „A definition `thought which is in correct measure actually reconciles the Gathic abstraction as a divinity and as a human quality.“⁶²¹ Basierend auf diesem Tatbestand kann *Armaiti* als Mäßigkeit bzw. die Fähigkeit zur Mäßigung definiert werden. Für die genaue Bestimmung der *Armaiti* lohnt es sich, ebenfalls den Kontext zu berücksichtigen, in dem der Begriff auftritt.

Bei den anderen Begriffen handelt es sich um *xšaθrā*, das mit *Herrschaft/ Herrschermacht* übersetzt werden kann;⁶²² *səraoša*, das herkömmlich mit *Gehör/ Gehorsam* übersetzt wird;⁶²³ *ašī*, das mit

⁶¹⁴ Vgl. NARTEN 1982, S. 38; BOYCE 1996, S. 8; BARTHOLOMAE Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 1121.

⁶¹⁵ Vgl. LOMMEL 1930, S. 30; THIEME 1970, S. 403; KÖNIG 2018, S. 74; NARTEN 1982, S. 1; INSLER übersetzt mit *good thinking*, vgl. (INSLER 1975), *passim*; KREYENBROEK, HUMBACH, SKJÆRVØ und HINTZE übersetzen jeweils mit *good thought*, vgl. (KREYENBROEK 1997), S. 43, (HUMBACH 2015), S. 43, (SKJÆRVØ P., An Introduction to Zoroastrianism, 2008), S. 17 und (HINTZE 2014), S. 229; BOYCE erwägt neben *good thought* auch noch *good intention* als Übersetzungsvariante, vgl. (BOYCE 1996), S. 203; SCHWARTZ übersetzt mit *Good Mind*, vgl. (SCHWARTZ 2015), S. 53.

⁶¹⁶ Vgl. beispielsweise Y. 30.2; 31.3–4; 33.10; 33.7; 6,15; 50.1,7,10; 51.22;

⁶¹⁷ NARTEN übersetzt mit *Rechtgesinntheit*, vgl. (NARTEN 1982), S. 54, so auch ROSE, HUMBACH und HINTZE jeweils mit *right-mindedness*, vgl. (ROSE 2011), S. 251, (HUMBACH 2015), S. 43 und (HINTZE 2014), S. 229; RUDOLPH gibt *Fügsamkeit, Gemäßheit* und *Ergebenheit* als Übersetzungsvarianten an, (RUDOLPH 1961), S. 303; NYBERG übersetzt *armaiti* durch *gemäße Gesinnung*, vgl. (NYBERG 1938), S. 110; KÖNIG übersetzt mit *Gemäßheit*, vgl. (KÖNIG 2018), S. 169, Anm. 628; Lommel übersetzt mit *Fügsamkeit* bzw. *Ergebenheit*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 30; THIEME mit *Fügsamkeit*, vgl. (THIEME 1970), S. 403; BOYCE mit *Devotion*, vgl. (BOYCE 1996), S. 204.

⁶¹⁸ Vgl. NARTEN 1982, S. 38; LOMMEL 1930, S. 59.

⁶¹⁹ Vgl. LOMMEL 1930, S. 60; NYBERG 1938, S. 110.

⁶²⁰ Siehe hierzu auch SCHAEDELER 1940, S. 107.

⁶²¹ SCHWARTZ 2000, S. 14.

⁶²² LOMMEL und BARTHOLOMAE übersetzen jeweils mit *Herrschaft* und *Reich*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 30 und (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 542; NARTEN übersetzt den Begriff mit *Herrschaft*, vgl. (NARTEN 1982), S. 1 und 42; WIDENGREN übersetzt mit *Reich*, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 140; HUMBACH übersetzt mit *power* bzw. *rule*, vgl. (HUMBACH 2015), S. 43; ROSE und HINTZE übersetzen mit *rule*, vgl. (ROSE 2011), S. 20 und (HINTZE 2014), S. 238; SKJÆRVØ übersetzt mit *command*, vgl. (SKJÆRVØ 2008), S. 16; BOYCE übersetzt mit *dominion*, vgl. (BOYCE 1996), S. 203; RUDOLPH schlägt als Übersetzungsvarianten *Herrschaft, Macht* oder *Reich* vor, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 303; THIEME übersetzt mit *Herrschergewalt*, vgl. (THIEME 1970), S. 403.

⁶²³ BARTHOLOMAE übersetzt den Begriff jeweils mit *Gehör, Gehorsam, gehorsamer Sinn*, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 1634; NARTEN, LOMMEL, NYBERG, WIDENGREN und THIEME übersetzen jeweils mit *Gehorsam*, vgl. (NARTEN 1982), S. 5; (LOMMEL 1930), S. 30; (NYBERG 1938), 65; (WIDENGREN 1961), S. 145; (THIEME 1970), S. 403; SKJÆRVØ und ROSE übersetzen *səraoša* mit *readiness to listen*, (SKJÆRVØ 2015), S. 64; (ROSE 2011), S. 254.

Belohnung/ Segnung/ Schickung/ Vergeltung übersetzt wird,⁶²⁴ und *hauruutatā*, das jeweils mit *Ganzheit/ Unversehrtheit/ Integrität/ Heilsein/ Vollkommenheit* übersetzt wird.⁶²⁵ In Bezug auf *Hauruutatā* scheint eine Übersetzung durch *Ganzheit* wertneutral zu sein. Indem der Begriff der Ganzheit als Übersetzungsoption ausgewählt wird, kann der altiranische Kulturkontext stärker in die Begriffsklärung eingebunden werden; *amərətātā*, wofür die Forscher *Unsterblichkeit* oder *Nichtsterben* als Übersetzungsvarianten wählen.⁶²⁶ Anhand einer Wortanalyse wird deutlich, dass das Wort *amərətātā* aus einem Alpha privativum, dem Verbaladjektiv *mərata-* und dem Suffix *-tāt-* besteht, aus dem sich die wortwörtliche Bedeutung *Nichttotsein* herleitet.⁶²⁷ Dementsprechend wird im Verlauf der weiteren Diskussion *Amərətātā* vornehmlich als Nichtsterben bzw. Lebendigkeit aufgefasst. Abschließend ist der Begriff der *daēnā* anzuführen, für den in der Forschung *Anschauung/ Vorstellung/ Gesinnung/ Religion/ Selbst/ Vision* als Übersetzungsvarianten diskutiert werden.⁶²⁸

Unter den Ahuras gelten Aša und Vohu Manah als die wesentlichen Prinzipien⁶²⁹, die oft gemeinsam mit Ahura Mazda angerufen werden.⁶³⁰ Vergleiche hierzu beispielsweise Y. 50.4: „Und

⁶²⁴ NARTEN übersetzt *aši* mit *Belohnung*, vgl. (NARTEN 1982), S. 52; LOMMEL übersetzt mit *Vergeltung*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 30; ROSE, SKJÆRVØ und BOYCE übersetzen den Begriff jeweils mit *reward*, vgl. (ROSE 2011), S. 19 und (SKJÆRVØ 2008), S. 16, (BOYCE 1996), S. 58; WIDENGREN übersetzt mit *Segnung*, (WIDENGREN 1961), S. 122; THIEME übersetzt *aši* mit *Zuteilung* bzw. *Belohnung*, vgl. (THIEME 1970), S. 403.

⁶²⁵ NARTEN bringt als Übersetzungsvarianten *Ganzheit/Unversehrtheit/Heilsein* hervor, vgl. (NARTEN 1982), S. 43; BARTHOLOMAE diskutiert *Ganzheit/Vollkommenheit/Wohlfahrt* als *Übersetzungsmöglichkeiten*, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 791; LOMMEL übersetzt *hauruutatā* mit *Heilsein*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 30; WIDENGREN übersetzt den Begriff mit *Gesundheit/Wohlfahrt*, vgl. (WIDENGREN 1961), jeweils S. 17 und S. 141; REZANIA übersetzt mit *Unversehrtheit*, vgl. (REZANIA 2010), S. 53; ROSE übersetzt mit *wholeness/health*, vgl. (ROSE 2011), S. 253; BOYCE, SKJÆRVØ und HINTZE übersetzen jeweils mit *wholeness*, vgl. (BOYCE 1996), S. 186, (SKJÆRVØ 2008), *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 18 und (HINTZE 2014), S. 238; abweichend übersetzt HUMBACH mit *integrity*, vgl. (HUMBACH 2015), S. 43; NYBERG und THIEME übersetzen mit *Gesundheit*, vgl. (NYBERG 1938), S. 140 und (THIEME 1970), S. 403.

⁶²⁶ BARTHOLOMAE, NYBERG, NARTEN, WIDENGREN übersetzen mit *Unsterblichkeit*, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 143, (NYBERG 1938), S. 140, (NARTEN 1982), S. 1, (WIDENGREN 1961), S. 17; LOMMEL übersetzt mit *Nichtsterben*, (LOMMEL 1930), S. 30; HUMBACH und HINTZE übersetzen mit *immortality*, vgl. (HUMBACH 2015), S. 43 und (HINTZE 2014), S. 238; ROSE übersetzt mit *immortality* bzw. *continuity of life*, vgl. (ROSE 2011), S. 251; BOYCE übersetzt mit *Long Life/Immortality*, vgl. (BOYCE 1979), S. 23; SKJÆRVØ übersetzt mit *non-dyingness*, vgl. (SKJÆRVØ 2008), S. 16; RUDOLPH übersetzt mit *Nichtsterben* bzw. *Lebenskraft*, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 303; THIEME übersetzt mit *Leben*, vgl. (THIEME 1970), S. 403.

⁶²⁷ REZANIA 2010, S. 54; LOMMEL 1930, S. 66. Ähnlich schlägt THIEME für das vedische Äquivalent die Übersetzung *Nichttotsein* bzw. *Lebendigsein, Leben* vor, vgl. (THIEME 1970), S. 403.

⁶²⁸ NARTEN: „Mit *daēnā* wird in den *Gathas* die individuelle ‚Anschauung, Vorstellung, Gesinnung‘ im religiösen Bereich bezeichnet [...].“ (NARTEN 1982), S. 52; ROSE übersetzt *daēnā* mit *religious insight/religion*, vgl. (ROSE 2011), S. 252; KÖNIG übersetzt *daēnā* mit *Vision*, vgl. (KÖNIG 2018), S. 59; BARTHOLOMAE führt als Übersetzungsvarianten *inneres Wesen, geistiges Ich, und Individualität* an, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 665; BOYCE übersetzt *daēnā* mit *Religion*, vgl. (BOYCE 1996), S. 62; WIDENGREN übersetzt *daēnā* mit *Selbst*, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 146; SKJÆRVØ übersetzt mit *vision-soul*, vgl. (SKJÆRVØ 2008), *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 21; HUMBACH übersetzt mit *religious view*, vgl. (HUMBACH 2015), S. 43; LOMMEL ist der Überzeugung, dass mit *daēnā* ursprünglich das geistige Urwesen der Menschen bezeichnet wurde, vgl. (LOMMEL 1930), S. 150.

⁶²⁹ Vgl. LOMMEL 1930, S. 32; WEST 2010, S. 38; INSLER beschreibt Aša und Vohu Manah als Ahura Mazda: „two most effective forces.“ (INSLER 1975), S. 114; Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Aša und Vohu Manah unter den Ahuras am meisten genannten werden, (SKJÆRVØ 2008), *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 12.

*enich will ich preisend verehren, o Weiser Herr, (dich) zusammen mit Wahrsein und Bestem Denken.*⁶³¹ Aša ist noch vor Vohu Manah anzusetzen,⁶³² da es unter den Ahuras den weitesten Wirkungskreis aufweist.⁶³³ Die Priorisierung des als sonnenhaft beschriebenen⁶³⁴ Aša unter den Ahuras lässt sich auch daran erkennen, dass in den *Gāθās* ausgesagt wird, dass jede Tat des Ahura Mazda in Einklang mit Aša geschehe.⁶³⁵ In Y. 28.8 wird die Abgestimmtheit des Ahura Mazda mit dem besten Aša (*ašā- vahištā-*)⁶³⁶ wie folgt thematisiert:⁶³⁷ „*Thee, Best One, the Lord who art of the same temperament with the best truth* [Aša].“⁶³⁸ In Bezug auf Y. 28.8. lässt sich Aša sinnvoll als ideelles Urbild bzw. Ordnung und als die Eigenschaft des Wahrseins interpretieren. Die enge Verbundenheit zwischen Aša und Ahura Mazda kommt außerdem in Y. 46.9 zum Ausdruck, wo dieser als ašahafter Ahura gekennzeichnet wird.⁶³⁹ Wie aus Y. 30.5 hervorgeht, steht auch Spənta Mainiiū in Verbindung zu Aša.⁶⁴⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang ebenfalls Y 51.20, wo von denjenigen gesprochen wird, die miteinander in Einklang stehen,⁶⁴¹ womit sich auf die Ahuras bezogen wird.⁶⁴² In Anbetracht der Übereinkunft Ahura Mazdās mit Aša kann für Y 51.20 angenommen werden, dass die grundsätzliche Übereinstimmung der referierten Ahuras um Aša zentriert ist.⁶⁴³

Weiter wird in Y. 31,13 Aša (Wahrsein) als ein Aspekt und Instrument Ahura Mazdās vorgestellt, das diesem dazu diene, verborgene Straftaten und dergleichen zu erkennen: „*Welche offenkundigen oder*

⁶³⁰ Vgl. LOMMEL 1930, S. 47; WEST spricht in Bezug auf das Verhältnis zwischen Ahura Mazda, Aša und Vohu Manah: „*of the familiar trinity, the Mindful Lord* [Ahura Mazda], *Good Thought* [Gutes Denken], *and Right* [Aša]“ (WEST 2010), S. 50.

⁶³¹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 168; INSLER: „*Yes, praising, I shall always worship all of you. Wise Lord, with truth and the very best thinking*“ (INSLER 1975), S. 99.

⁶³² Vgl. BOYCE 1996, S. 199; LOMMEL 1930, S. 49. Die Vorrangstellung des Aša kann auch daran erkannt werden, dass dieser nach Ahura Mazda am häufigsten erwähnt wird, vgl. (SKJÆRVØ 2008), *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 12; (MILLS 1899), S. 36.

⁶³³ Vgl. NARTEN 1982, S. 38; NYBERG 1938, S. 132.

⁶³⁴ Siehe hierfür Y. 32.2.: „*dem sonnenhaften Wahrsein (Aša)*“ LOMMEL 1971, S. 60; siehe auch INSLER 1975, S. 45 und NYBERG 1938, S. 129.

⁶³⁵ Vgl. NARTEN 1982, S. 38; NYBERG 1938, S. 132.

⁶³⁶ Vgl. INSLER 1975, S. 26.

⁶³⁷ Vgl. hierzu auch NARTEN 1982, S. 64.

⁶³⁸ INSLER 1975, S. 27; LOMMEL übersetzt die Stelle: „*Um das Beste bitte ich dich, o Bester, den mit dem besten Wahrsein gleichgewillten.*“ (LOMMEL 1971), S. 20 und SKJÆRVØ übersetzt: „*You, the best one, who have the same pleasure as the best Order*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ahunawaitī Gāthā*, S. 26.

⁶³⁹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 84, Anm. 256.

⁶⁴⁰ Vgl. beispielsweise Übersetzung von Y. 30.5 nach INSLER 1975, S. 33. Siehe auch Unterkapitel 7.2.3.

⁶⁴¹ Vgl. LOMMEL 1971, S. 176; INSLER 1975, S. 109; SKJÆRVØ 2008, *The Vohukhshathrā Gāthā*, S. 50.

⁶⁴² Vgl. NARTEN 1982, S. 16. Für Übersetzungen dieser Textstelle in Y. 51.20 siehe INSLER: „*All ye (immortals) of the same temperament, let that salvation of yours be granted to us;*“ (INSLER 1975), S. 109 und LOMMEL: „*Dies euer Heil gebet uns, die ihr alle gleichen Willens seid.*“ (LOMMEL 1971), S. 176. Im weiteren Verlauf dieses Unterkapitels wird für die Annahme plädiert, dass mit dieser Referenz speziell auf folgende Ahuras Bezug genommen wird: Ahura Mazda, Aša, Spənta Mainiiū, Vohu Manah und Ārmaiti.

⁶⁴³ In diesem Zusammenhang ist LOMMELS Bemerkung anzuführen, dass die guten Wesen, das heißt die Ahuras, dem Aša (hier als Wahrsein aufgefasst), angehören, vgl. (LOMMEL 1930), S. 63; siehe hierzu auch NYBERG: „*In einigen Fällen scheint indessen das kollektive Aša einen weiteren Umfang zu haben und die Zusammenfassung aller göttlichen Aša-Mächte ‚die göttliche Aša-Welt‘ zu bedeuten.*“ (NYBERG 1938), S. 132.

welche verborgenen (Dinge), o Weiser, mit Strafe gestraft werden oder wer für kleines Vergeben sehr große Lossprechung erlangt, das alles siehst du als Aufseher in deinem Auge deutlich durch Wahrsein.“⁶⁴⁴ Diesbezüglich erläutert LOMMEL: „hier aber handelt es sich um die einwandfreie Feststellung auch verborgener Taten und der Größe von Vergeben, also zunächst um die richtige wahrheitsgemäße Einsicht in den Tatbestand.“⁶⁴⁵ Weiter diskutiert LOMMEL zwei Interpretationsvarianten für die Erschließung des Gedankeninhalts von Y. 31.13: „entweder objektiv, daß das, was der Herr sehend erkennt, wahrheitsgemäß ist, oder subjektiv, daß der Herr durch eine Fähigkeit und Kraft der Wahrheitschau dies erkennt.“⁶⁴⁶ Der zweite Interpretationsansatz wird nicht nur dem Begriff des Wahrseins gerechter, sondern ist auch plausibler in Bezug auf die vielgestaltigen Betrüge und Geheimnisse der Menschen, die Ahura Mazdā stets durch Aša (Wahrsein) aufzudecken und zu verurteilen weiß. Hieran anschließend wird in Y. 46.17 die Idee dargestellt, dass Ahura Mazdā durch Beratung mit Aša imstande ist, zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten zu diskriminieren:⁶⁴⁷ „der den Gerechten und den Ungerechten unterschied durch seinen klugen Berater, durch das Wahrsein (das ist) der Weise Herr.“⁶⁴⁸ In Y. 33.5. wird Aša scheinbar als Synonym der metaphysisch-ideellen Realität verwendet,⁶⁴⁹ wenn beschrieben wird, dass Ahura Mazdā auf den geraden Pfaden weilt, die zu Aša führen: „the straight paths up to Order [Aša] to those among whom Mazdā, the Ahura, dwells.“⁶⁵⁰ Besonders eindringlich für die Lebensführung des Menschen ist der in Y. 51.13 präsentierte Pfad des Aša: „path of truth [Aša].“⁶⁵¹ In Y. 34.2 heißt es, dass die Seele (*uruuan*)⁶⁵² des lebensspendend-konstruktiven (*spənta*) Mannes von Wahrsein (Aša) begleitet ist: „für das Denken des verständigen [*spənta*] Mannes und für sein Handeln, dessen Seele von

⁶⁴⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 52; INSLER: „The open deliberation and the one which is deliberated in secret, o Wise One, the person guilty of a small offense (and the one who) shall receive a very great punishment — regarding with clarity of vision, Thou dost look upon all these things with truth.“ (INSLER 1975), S. 41.

⁶⁴⁵ LOMMEL 1930, S. 41.

⁶⁴⁶ LOMMEL 1930, S. 41.

⁶⁴⁷ KUIPER charakterisiert Aša im Gebrauchskontext von Y. 46.17 als: „prudent counsellor“ (46.17e) of Ahura Mazdā“ (KUIPER 1964), S. 105.

⁶⁴⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 135; INSLER: „the Wise Lord who, together with His clever advisor, truth, has judged the just and the unjust.“ (INSLER 1975), S. 85. Siehe auch WEST: „who discriminates between the just man and the unjust with His sage adviser Right, He the Mindful Lord.“ (WEST 2010), S. 129.

⁶⁴⁹ Vgl. hierzu auch NYBERG 1938, S. 132. Siehe auch Unterkapitel 7.2.3.

⁶⁵⁰ Übersetzt nach SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitū Gāthā, S. 30; INSLER: „the paths, straight in accord with truth, wherein the Wise Lord dwells.“ (INSLER 1975), S. 51; Inhaltlich abweichend ist hier die Übersetzung nach (LOMMEL 1971), S. 75–76; mit dem Sinngehalt der Übersetzung SKJÆRVØS übereinstimmend ist NYBERGS Übersetzung: „den geraden Wegen zu Aša, auf denen Mazdāh Ahura verweilt.“ (NYBERG 1938), S. 132.

⁶⁵¹ Vgl. Y. 51.13 übersetzt nach INSLER 1975, S. 107; LOMMEL: „Pfad des Wahrseins“, (LOMMEL 1971), S. 175 und SKJÆRVØ: „path of Order“ (SKJÆRVØ 2008), The Vohukshathrā Gāthā, S. 49. Hierbei ist die Übersetzung mit Wahrsein zu bevorzugen, da sich diese Stelle auf die Lebenswelt der Menschen bezieht.

⁶⁵² Vgl. KÖNIG, 2018, S. 64; HINTZE 2014, S. 231; ROSE 2011, S. 20; NYBERG 1938, S. 127; WIDENGREN 1961, S. 146; LOMMEL 1930, S. 169; BARTHOLOMEA übersetzt ebenfalls mit Seele, gibt aber auch Geist als Übersetzungsvariante an, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 1537.

*Wahrsein begleitet ist.*⁶⁵³ In Y 34.12 wird erklärt, dass das Wahrsein auf die Pfade des Guten Denkens führt: „*Weise uns durch aša [Wahrsein] die gutbegehbaren Pfade des Vohu Manab!*“⁶⁵⁴

An dieser Stelle lohnt es sich, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass einerseits von *dem Pfad* des Aša im Singular (Y. 51.13) gesprochen wird, und andererseits im Plural von *den Pfaden* die Rede ist, die durch das Aša (Wahrsein) angezeigt werden (Y. 34.12). Diese Besonderheit lässt sich dadurch explizieren, dass mit dem Pfad des Aša eine allgemeine Denk- und Lebensweise bezeichnet wird, die im Einklang mit den Gesetzen bzw. der Struktur der intelligibel-archetypischen Welt (Aša) steht, die als ideelles Urbild die Verhältnisse der materiellen Welt präfiguriert.⁶⁵⁵ Für ein besseres Verständnis dieses Sachverhalts ist eine Betrachtung des folgenden Spruchs im Avesta (Y. 72.11) zielführend, durch den die Opposition zwischen Wahrheit (Aša) und Lüge (Druj)⁶⁵⁶ formelhaft beschrieben wird: „*Ein Weg ‚existiert‘, der des aša, der anderen alle ‚sind‘ Umwege.*“⁶⁵⁷ In Y. 72.11 artikuliert sich die Lehre von der Einfachheit der Wahrheit und der Vielheit der Lüge.⁶⁵⁸ Dieser Grundsatz lässt sich in Anbetracht der Drei-Welten-Lehre so verstehen, dass im ahurischen Seinsbereich nur das Aša existiert, sodass nur diesem eine metaphysische Realität zukommt. Die Lüge (Druj) hingegen verfügt selbst über kein transzendentes Urbild und steht als Negation des Aša für die vielen Umwege.

Mit dieser Dichotomie ist der anthropologische Dualismus zwischen den Aša-Anhängern (*ašaunuan*) und den Druj-Anhängern (*draguanant*) verknüpft.⁶⁵⁹ Der Aša-Anhänger ist demnach jener Mensch, der ein Leben in Einklang mit dem ideellen Urbild (Aša) führt und dessen Verwirklichung im irdischen Dasein durch seine Denk- und Handlungsweise unterstützt wird, wohingegen der Druj-Anhänger in Ignoranz zum ideellen Urbild lebt. Für ein Leben gemäß dem Aša (ideelles Urbild) ist das Vermögen des Menschen zum Wahrsein (Aša) neben den anderen ahurischen Qualitäten ein integraler Bestandteil. Denn durch die Fähigkeit des Wahrseins ist es dem Menschen erlaubt, in jeder Lebenssituation durch Selbstreflexion und Aufrichtigkeit zwischen Wahrheit und Lüge zu

⁶⁵³ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 87; INSLER: „*by the action of the virtuous [spənta] man whose soul is in alliance with truth*“ (INSLER 1975), S. 55; SKJÆRVØ: „*as well as the actions of the life-giving [spənta] man, whose breathsoul is at this very moment with Order*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 32.

⁶⁵⁴ Übersetzt nach KÖNIG 2018, S. 77, Anm. 221; LOMMEL: „*Lehre uns durch Wahrsein die Pfade, die zu geben gut sind.*“ (LOMMEL 1971), S. 89. SKJÆRVØ: „*Teach us the paths through Order, the ones easy to go (for one) of good thought*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 32. Auch hier ist die Übersetzung mit *Wahrsein* zu bevorzugen, da die Ahuras als geistige Qualitäten des Menschen in Erscheinung treten. Die Stelle übersetzt durch INSLER: „*Instruct us to those paths of good thinking, easy to travel in alliance with truth*“ (INSLER 1975), S. 57 und WEST: „*teach us with Right the paths of Good Thought that are well to travel*“ (WEST 2010), S. 91. MILLS spricht im Zusammenhang von Y. 34.12 ebenfalls von: „*the 'paths of vohumanab'*“ (MILLS 1900), S. 71.

⁶⁵⁵ Für die Konzeption des Aša als ideelles Urbild bzw. intelligibel-archetypische Form der Welt, vgl. Unterkapitel 7.2.3.

⁶⁵⁶ Für die Begriffsklärung des Druj vgl. Unterkapitel 7.2.4.

⁶⁵⁷ Zitat entnommen aus KÖNIG 2018, S. 44.

⁶⁵⁸ Vgl. hierzu auch KÖNIG 2018, S. 43–44.

⁶⁵⁹ Vgl. ROSE 2011, S. 20–21; NYBERG 1938, S. 179. LOMMEL übersetzt *ašaunuan* mit *Anhänger der Wahrheit* und *draguanant* als *Anhänger der Lüge*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 48.

diskriminieren. Während es zu dem jeweiligen Lebenskontext genau eine, aus dem Wahrsein resultierende, wahrhafte Denkart bzw. Geisteshaltung gibt, sind die vom Aša differierenden Wege durch die Lüge, hier verstanden als eine Kategorie des psycho-mentalens Seinsbereichs, verursacht. In diesem Sinne darf insbesondere die Aussage aus Y. 34.12 verstanden werden, nach der durch das Wahrsein allgemein die gut begehbaren Pfade des Guten Denkens aufgezeigt werden. Dahingehend gilt es zu betonen, dass nicht die situationsbedingte Wahrheit selbst, die sich im jeweiligen Lebenskontext des Menschen vergegenständlicht, im ideellen Urbild vorgebildet ist,⁶⁶⁰ sondern einzig das Wahrsein, das es als ein Lebensprinzip⁶⁶¹ dem Individuum erlaubt, die für die jeweilige Lebenssituation wahrhafte Denkweise bzw. geistige Einstellung zu ermitteln.

Auf dieser Grundlage lohnt sich eine erneute Betrachtung von Y. 33.5, wo ausgesagt wird: „*the straight paths up to Order [Aša] to those among whom Mazdā, the Ahura, dwells.*“⁶⁶² Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in Y. 33.5 Aša für das ideelle Urbild der materiellen Welt steht. Gemäß der durchgeführten Betrachtung besagt Y. 33.5, dass die Seele derjenigen, die durch Applikation des Wahrseins in den diversen Lebenssituationen die stets zu gehenden Pfade des Guten Denkens befolgt haben, nach dem Tod in den ahurischen Seinsbereich einkehren werden. In diesem Kontext ist außerdem eine Betrachtung von Y. 43.4 ergiebig, wo von den Pfaden gesprochen wird, die sich auf den körperlichen und den psycho-mentalens Seinsbereich beziehen und in den ahurischen Seinsbereich führen. Ähnlich kann auch hier angenommen werden, dass durch das Wahrsein im Denken, Reden und Handeln das Individuum in Harmonie mit dem ideellen Urbild ist und hierdurch die Seele nach dem Tod in den ahurischen Seinsbereich gelangt.

Die angeführten Explikationen können folgendermaßen rekapituliert werden: Mit dem Pfad des Aša wird auf die intelligibel-archetypische Urform referiert, in der die Verhältnisse der materiellen Welt vorgebildet sind. In der intelligibel-archetypischen Welt ist unter anderem das Wahrsein als ein zu praktizierendes Lebensprinzip angelegt, das sein Urbild im Wahrsein des Ahura Mazdā hat.⁶⁶³ Indem die Menschen diese Geisteskraft pflegen und praktizieren, werden ihnen zu jeder Lebenssituation stets die Pfade des Guten Denkens, verstanden als die wahrhafte Denkart, angezeigt.

⁶⁶⁰ Andernfalls müsste die Summe aller Lebenssituationen, samt der subjektiven Perspektiven, in der ahurischen Welt vorgebildet sein, sodass auch schlechte Lebenssituationen und Perspektiven des Druj-Anhänger mitbegriffen sein müssten, was indes der Sakralität der ahurischen Welt widerspricht.

⁶⁶¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

⁶⁶² Übersetzt nach SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 30.

⁶⁶³ Siehe hierzu unten in diesem Kapitel.

Wie anhand der Untersuchung zu erkennen, besteht eine innige Beziehung zwischen Aša (Wahrsein) und Vohu Manah (Gutes Denken), siehe hierzu Y. 45.9: „*Verwandtschaft des Guten Denkens mit dem Wahrsein.*“⁶⁶⁴ Übereinstimmend mit dem Tatbestand, dass aus dem Wahrsein die zu gehenden Pfade des Guten Denkens ermittelt werden, postuliert LOMMEL ein psychologisches Verhältnis zwischen den beiden Geistesvermögen, wonach das Gute Denken (Vohu Manah) aus der subjektiven Wahrhaftigkeit (Aša) hervorgeht.⁶⁶⁵ Veranschaulicht wird diese Relation zwischen Wahrsein und Gutem Denken in Y 46.2: „*Lehre durch Wahrsein die Macht des Guten Denkens*“⁶⁶⁶ oder in Y. 28.7: „*Gib durch Wahrsein diese Belohnung (Vergeltung): die Gnadengaben des Guten Denkens.*“⁶⁶⁷ Weiter wird in Y 44.13 erklärt, dass die Menschen durch das Wahrsein und die Konsultation mit dem Guten Denken die Verblendung durch die Lüge abwenden können: „*wie können wir die Lüge von uns fortreiben zu denen hinunter, welche durchaus nicht hören wollen, nicht auf die Vereinigung mit dem Wahrsein (die Nachfolge des Wahrseins) bedacht sind und nicht Gefallen finden an Beratung mit dem Guten Denken?*“⁶⁶⁸ Die Verbindung des Guten Denkens zur Handlungsweise des Sich-Beratens zeigt sich auch in Y. 44.8: „*This I ask Thee. Tell me truly, Lord, in order for me to bear in mind Thy (every) precept and those words about which I have taken counsel with good thinking*“⁶⁶⁹ und in Y. 47.3: „*when he took counsel with good thinking.*“⁶⁷⁰ Lehrreich für die Funktionsweise des Guten Denkens ist außerdem Y. 31.22ab, wo sie als Grundlage für das gute Handeln beschrieben wird: „*Klar ist dies dem Guthandelnden als einem der es durch Denken weiß.*“⁶⁷¹ Es liegt anhand des dargelegten Sachverhalts nahe, dass das Aša (Wahrsein) in diesem Kontext als die Fähigkeit zur Selbstberatung zur Geltung gebracht wird.⁶⁷² Diese Qualität des Aša (Wahrsein) äußert sich konkret in Y. 51.11: „o

⁶⁶⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 125; INSLER: „*the good relationship of good thinking with truth.*“ (INSLER 1975), S. 77.

⁶⁶⁵ Vgl. LOMMEL 1930, S. 49.

⁶⁶⁶ LOMMEL 1971, S. 132.

⁶⁶⁷ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 20; INSLER: „*Give, o truth, this reward, namely, the attainments of good thinking.*“ (INSLER 1975), S. 27.

⁶⁶⁸ LOMMEL 1971, S. 112. INSLER übersetzt: „*How shall we repel deceit away from us and on to those who, being full of disobedience, do not pursue truth's care and company, nor delight in the counsel of good thinking?*“ (INSLER 1975), S. 71. SKJÆRVØ: „*how we shall dispel (?) here from us the Lie and bring it's evil down upon those who full of refusal to listen are not obtaining heavenly fame (?) through company with Order and take no pleasure in the questioning of their good thought?*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitî Gâthâ., S. 41–42. Besonders an dieser Stelle scheint SKJÆRVØS Übersetzung des *aša* durch *Order* unpassend, da *aša* hier als mentale Kraft betrachtet wird, mit der die Lüge abgewendet werden kann.

⁶⁶⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 69; LOMMEL: „*Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr um mir einzuprägen, o Weiser, was deine Anweisung ist und die Worte, über die ich mich mit dem Guten Denken und dem Wahrsein beraten habe, damit ich recht weiß über das Dasein.*“ (LOMMEL 1971), S. 112.

⁶⁷⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 89; SKJÆRVØ: „*when he has consulted, O Mazdâ, his good thought*“ (SKJÆRVØ 2008), The Spentâmanyû Gâthâ, S. 46; LOMMEL: „*als er sich mit dem Guten Denken beraten hatte*“ (LOMMEL 1971), S. 145.

⁶⁷¹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 52. INSLER: „*These things are clear to the beneficent man who accepts them along with the effort in harmony with good thinking*“ (INSLER 1975), S. 43; SKJÆRVØ: „*They are brilliant for the giver of good gifts who finds by his effort, by his thought good things.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 30.

⁶⁷² Für den Zusammenhang zwischen Wahrsein und Selbstberatung, vgl. LOMMEL 1930, S. 36.

*Weiser wer hat sich mit dem Wahrsein beraten?*⁶⁷³ In diesem Zusammenhang ist auch auf Y 48.3 zu verweisen, wo ausgesagt wird, dass das Wahrsein einem die besten Lehren unterrichtet: *„Und für den Wissenden ist die beste der Lehren die, welche der wohlwirkende, der Herr, durch das Wahrsein lehrt.*⁶⁷⁴ Ebenso ist auf Y. 34.15 hinzuweisen, wo erklärt wird, dass die besten Lehren und Handlungen aus dem Wahrsein und dem Gutem Denken resultieren: *„Weiser, so sage mir denn die besten Lehren und Handlungen, diese nämlich (geschehen?) durch Gutes Denken und durch Wahrsein.*⁶⁷⁵

In Anlehnung an die untersuchten Eigenschaften des Wahrseins lohnt sich ein Vergleich mit dem Wahrsein Ahura Mazda's. Dabei gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass Ahura Mazda mit dem besten Wahrsein gleichen Willens ist und durch das Wahrsein zwischen den Gerechten und Ungerechten zu diskriminieren weiß. Außerdem dient ihm das Wahrsein als Instrument, um alles zu übersehen, insbesondere das Verborgene in Bezug auf die Menschen. Diese Betrachtung weist eine interessante Analogie zur Gebrauchsweise des Wahrseins durch die Menschen auf. Denn, wie bereits erläutert, ist es dem Menschen durch das Wahrsein erlaubt, Selbstberatung zu führen und die Lüge von sich abzuwenden. Genauso wie Ahura Mazda durch das Wahrsein den Gerechten von dem Ungerechten zu trennen weiß, kann der Mensch mittels des Wahrseins die in seiner Seele aufkommenden Regungen und Gedanken in wahrhaft und trughaft bzw. je nach Lebenskontext in gerecht und ungerecht kategorisieren. Demnach hat das Wahrsein der Menschen sein transzendentes Urbild im Wahrsein des Ahura Mazda. Die Parallele zwischen dem Wahrsein des Ahura Mazda und jenem der Menschen beschreibt LOMMEL wie folgt:

*„Und wenn Y. 31, 13 gesagt ist, daß er [Ahura Mazda] vermittelt der Wahrheit sieht und Y. 46, 17, daß er eine Entscheidung trifft durch seinen kundigen Berater Wahrheit, so ist eben Wahrheit und Wahrsein auch in unserem Sinn die Art und Folge seines Schauens und seiner Selbstberatung.*⁶⁷⁶

Dasselbe Verhältnis lässt sich für das Gute Denken feststellen, das als Bestes Denken (*vahišta-manah*)⁶⁷⁷ auch ein Attribut Ahura Mazda's darstellt, wie in Y. 32.6 ersichtlich: *„das weißt du durch das Beste*

⁶⁷³ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 174; INSLER: *„Wise One. which man has been an ally to Zarathustra Spitama? Which one has taken counsel with truth?“* (INSLER 1975), S. 105; SKJÆRVØ: *„O Mazda? Or who has consulted Order?“* (SKJÆRVØ 2008), The Vohukhshathrâ Gâthâ, S. 49.

⁶⁷⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 149. INSLER: *„Yes, for the person who accepts this, there applies the best of commands which the Lord, beneficent through truth, virtuous and knowing, commands, and even His profound teachings.“* (INSLER 1975), S. 91.

⁶⁷⁵ LOMMEL 1971, S. 89; INSLER: *„Wise One, therefore tell me the best words and actions, namely, those allied with good thinking and truth.“* (INSLER 1975), S. 59; entsprechend des ritualistischen Deutungsmodells übersetzt SKJÆRVØ: *„Say, you, that my repayment in the form of praises is best on account of that good thought of mine and the Order of my ritual.“* (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 33.

⁶⁷⁶ LOMMEL 1930, S. 36.

⁶⁷⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 30.

Denken, o Herr.⁶⁷⁸ Diesbezüglich erläutert LOMMEL: „so dürfen und müssen wir diese Wirksamkeit dieses persönlichen, ihm Beistand leistenden Genius doch auch in unserer Weise so verstehen, daß Ahura Mazda weiß, weil er richtig denkt, bzw. weil gute Denkart sein eigen ist.“⁶⁷⁹ Analog zu Ahura Mazdās Gebrauchsweise des Guten bzw. Besten Denkens wird auch den Menschen durch den Gebrauch des Guten Denkens der Wissenserwerb ermöglicht. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Menschen durch Gutes Denken einsichtig und zu rechtem Handeln befähigt werden. In Y. 31.5 können diese Erträge des Guten Denkens um den Wissenserwerb hinsichtlich der Verhältnisse der transzendenten Welt erweitert werden:

„Das sage mir, damit ich (richtig) unterscheide, was ihr mir durch Wahrsein gebt, das bessere, damit ich durch Gutes Denken es wisse und in meinen Sinn aufnehme, wovon (geoffenbartes) Wissen zu mir (kommen möge): das, o Weiser, o Herr, was nicht sein wird oder sein wird.“⁶⁸⁰

Interessanterweise wird in Y. 29.6-8 deutlich, dass Ahura Mazdā mittels des Guten Denkens (Vohu Manah) den Zaraθuštra als diejenige Person erkennt, die dazu befähigt ist, die Menschen über die richtige Lebensweise zu unterrichten.⁶⁸¹ Analog ist Zaraθuštra durch sein Gutes Denken imstande, den Ahura Mazdā als den wahrhaften Urquell des Daseins zu erfassen.⁶⁸² Es lässt sich insgesamt also auch hier die Urbild-Abbild-Relation feststellen, wonach die Funktionsweise des Guten Denkens der Menschen ihr Urbild im Guten Denken des Ahura Mazdā hat.

In Y 49.3 wird erklärt, dass die Gemeinschaft mit dem Guten Denken erstrebenswert ist, wohingegen von der Freundschaft mit dem Lügner (Druj-Anhänger) abgeraten wird: „Darum erstrebe ich enge Gemeinschaft mit dem Guten Denken und sage mich los von allen Freundschaften mit dem Lügner.“⁶⁸³ In Anbetracht der Kontrastierung zwischen der Gemeinschaft (*sar-*)⁶⁸⁴ mit dem Guten Denken und der

⁶⁷⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 61; abweichend übersetzt INSLER: „(But) Thou knowest, Lord, (only) when there is uplifting of beings with the very best thinking.“ (INSLER 1975), S. 45; WEST übersetzt: „O Lord that rememberest our deserts, Thou knowest with Best Thought.“ (WEST 2010), S. 71.

⁶⁷⁹ LOMMEL 1930, S. 36.

⁶⁸⁰ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 50; INSLER: „Speak Thou, in order for me to discern that very good thing which has been created for me by truth, in order for me to know and to bear in mind with good thinking (that thing) of which I am to be the seer. Even those things, Wise Lord, which either shall not be or shall be.“ (INSLER 1975), S. 37.

⁶⁸¹ Vgl. Unterkapitel 7.3.

⁶⁸² Siehe unten in diesem Kapitel.

⁶⁸³ Vgl. LOMMEL 1971, S. 160; INSLER: „I am eager for the alliance of good thinking, in order to ban all the deceitful persons from our company.“ (INSLER 1975), S. 95;

⁶⁸⁴ Vgl. NARTEN 1982, S. 50. Bei BARTHOLOMAE finden sich als Übersetzungsvarianten für *sar-* neben *Gemeinschaft* noch *Vereinigung*, *Verbindung* und *Genossenschaft*, vgl. (BARTHOLOMAE 1905), S. 1564.

Freundschaft zum Druj-Anhänger (Lügner, Truggenossen)⁶⁸⁵ besteht Klärungsbedarf dahingehend, ob mit dem Druj-Anhänger auf Personen des realen Lebens Bezug genommen wird, oder aber auf Entitäten des psycho-mentalens Seinsbereichs referiert wird.⁶⁸⁶ Letzteres scheint die überzeugendere Variante zu sein, da hier die Freundschaft zum Druj-Anhänger der Gemeinschaft zum Guten Denken gegenübergestellt wird und das Gute Denken eine Kategorie des psycho-mentalens Seinsbereichs bezeichnet. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Y 49.8-9, wo die Gemeinschaft mit dem Druj-Anhänger und dem Wahrsein (Aša)⁶⁸⁷ thematisiert wird. Dieser Befund verdeutlicht, dass sich die Gemeinschaft unter anderem auf das Gute Denken, Wahrsein und den Druj-Anhänger beziehen kann. Aus der Gegebenheit, dass das Gute Denken sowie das Wahrsein geistige Qualität sind,⁶⁸⁸ kann gefolgert werden, dass die Gemeinschaft mit den Druj-Anhängern ebenfalls in einem geistigen Sinne zu verstehen ist. Diese Konklusion kongruiert mit dem Tatbestand, dass sich die Gemeinschaft (*sar-*) vornehmlich auf geistige Objekte bezieht.⁶⁸⁹ Demnach kann der Druj-Anhänger aus Y 49.3 als ein Kollektivum täuschender und perniziöser Entitäten des psycho-mentalens Seinsbereichs aufgefasst werden, die allgemein vom Pfad des Aša (ideelles Urbild) wegführen.

Dass das Gute Denken aus dem Wahrsein resultiert und gegen die Lüge gerichtet ist, bekräftigt LOMMELS Interpretation, in der das Gute Denken unter anderem als eine Denkart bzw. Denkweise bezeichnet wird, aus der gute Handlungen resultieren.⁶⁹⁰

Erwähnenswert ist außerdem das Verhältnis zwischen dem Guten Denken (Vohu Manah) und Spənta Mainiiū. Während in Y. 47.3 erklärt wird, dass sich Spənta Mainiiū mit dem Guten Denken beraten hat,⁶⁹¹ wird in Y. 43.2 ausgesagt: „*durch deinen besonnenen, sehr verständigen Geist [Spənta Mainiiū], o Weiser, durch den du mit dem Wahrsein geben mögest die Wunderkräfte des Guten Denkens.*“⁶⁹² Diese Aussage verleitet

⁶⁸⁵ Vgl. NARTEN 1982, S. 50. Siehe auch LOMMEL: „*der nicht (nahe) Gemeinschaft macht mit dem Lügner*“ (LOMMEL 1971), S. 161; INSLER: „*The truly speaking man has never expounded alliance with the deceitful one.*“ (INSLER 1975), S. 97.

⁶⁸⁶ NYBERG erklärt, dass die bösen Wesen in den *Gāθās* auch als Druj-Anhänger bezeichnet werden, vgl. (NYBERG 1938) S. 133.

⁶⁸⁷ Vgl. hierzu Y. 49.8: LOMMEL übersetzt: „*die beglückendste Gemeinschaft mit dem Wahrsein*“ (LOMMEL 1971), S. 167; INSLER: „*the most happy alliance of truth*“ (INSLER 1975), S. 97.

⁶⁸⁸ In Y. 31, 21 wird außerdem von der Gemeinschaft mit *Haurvatāt* (Ganzheit) und *Amərətātāt* (Nichtsterben) gesprochen, vgl. (LOMMEL 1971), S. 59.

⁶⁸⁹ Vgl. NARTEN 1982, S. 50.

⁶⁹⁰ Vgl. LOMMEL 1930, S. 36.

⁶⁹¹ Vgl. LOMMEL 1971, S. 145; INSLER 1975, S. 89; SKJÆRVØ 2008, *The Sepntamanyu Gatha*, S. 46.

⁶⁹² Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 97; INSLER: „*understanding through Thy most virtuous spirit, Wise One, by reason of which Thou didst create the wondrous powers of good thinking allied with truth.*“ (INSLER 1975), S. 61. Abweichend übersetzt SKJÆRVØ: „*once knowledgeable through your most life-giving inspiration, O Mazdā, of the creative changes/pleasures of good thought which you established by your Order.*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaitî Gāthā*, S. 39.

zur Hypothese, dass das Spənta Mainiiū dem Vohu Manah (Gutes Denken) kausal vorausgeht.⁶⁹³ In diesem Zusammenhang ist auf die von WEST vorgeschlagene kausale Hierarchie hinzuweisen: „*Mindful Lord* [Ahura Mazdā] > *the Positive Will* [Spənta Mainiiū] > *Good Thought* [Vohu Manah] and *Piety* [Ārmaiti] > *good actions*.“⁶⁹⁴ Da sowohl Spənta Mainiiū als auch Aša (Wahrsein) dem Guten Denken (Vohu Manah) aus psychologischer Sicht kausal vorausgehen, gilt es zu klären, wie die Kausalbeziehung zwischen Spənta Mainiiū und Aša (Wahrsein) geregelt ist.

Einleitend zu dieser Problematik ist auf Y. 43.16 hinzuweisen, wo Zaratrustra den Spənta Mainiiū erwähnt: „*So wählst denn, o Herr, dieser (hier), Zarathustra, den Geist* [Spənta Mainiiū], *o Weiser, der dein ist, der allerverständigste*.“⁶⁹⁵ Interessant ist hier die Frage nach dem Vermögen, das Zaratrustra zur Wahl des Spənta Mainiiū befähigt. Für die Beantwortung dieser Fragestellung ist Y. 30.3 von Relevanz, wo ausgesagt wird, dass der Rechthandelnde den Spənta Mainiiū erwählt hat.⁶⁹⁶ Weiter ist in diesem Zusammenhang eine Betrachtung von Y. 34.2 ergiebig, wo erklärt wird: „*das Denken des verständigen* [Spənta] *Mannes und für sein Handeln, dessen Seele von Wahrsein begleitet*.“⁶⁹⁷ Außerdem heißt es in Y. 34.4: „*Und wir wünschen, daß dein Feuer, o Herr, durch Wahrsein* [Aša] *kraftvoll sei*.“⁶⁹⁸ Das Feuer des Ahura Mazdā dürfte eine Referenz auf Spənta Mainiiū sein,⁶⁹⁹ sodass hier Spənta Mainiiū durch das Wahrsein der Menschen gekräftigt wird. Die angeführten Textstellen verleiten zur Annahme, dass das Erwählen des Spənta Mainiiū durch das Wahrsein ermöglicht wird. Dies wird zusätzlich durch den Tatbestand bekräftigt, dass alle anderen ahurischen Qualitäten kausal erst auf das Spənta Mainiiū folgen,⁷⁰⁰ sodass gemäß der Freiheitslehre Zaratrustras⁷⁰¹ die Wahl des Spənta Mainiiū nur durch das Wahrsein erfolgen kann. Dass auf das Wahrsein die lebensspendend-konstruktive Mentalität folgt, dürfte die

⁶⁹³ Hiermit übereinstimmend notiert LOMMEL: „*Hier aber ist hervorzuheben, daß die nahe Beziehung des Guten Denkens zum Klugen Geist* [Spənta Mainiiū] *trots einer daneben geltenden anderen Anordnung die Berechtigung ergibt, das Denken als erstes auf den Geist folgen zu lassen*.“ (LOMMEL 1930), S. 37.

⁶⁹⁴ Vgl. den Kommentar zu Y. 45.4 in WEST 2010, S. 116.

⁶⁹⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 100; INSLER: „*Therefore, Lord, this Zarathustra chooses that very spirit of Thine which indeed is the most virtuous of all. Wise One*.“ (INSLER 1975), S. 65; SKJÆRVØ: „*Thus, he there, Zarathustra, O Ahura, prefers your inspiration whichever, O Mazdā, is most life-giving for you*.“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiū Gāthā, S. 40. Siehe auch WEST: „*O Lord, this Zarathustra chooses that will, whichever, Mindful One, is Thy most bounteous one*.“ (WEST 2010), S. 101.

⁶⁹⁶ Vgl. hierzu Kapitel 7.2.4.

⁶⁹⁷ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 87; INSLER: „*by the action of the virtuous man whose soul is in alliance with truth*“ (INSLER 1975), S. 55; SKJÆRVØ: „*as well as the actions of the life-giving man, whose breathsoul is at this very moment with Order*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitū Gāthā, S. 32.

⁶⁹⁸ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 87; INSLER: „*Now, we wish Thy fire, Lord, which possesses strength through truth*“ (INSLER 1975), S. 55; SKJÆRVØ: „*Thus, we wish your fire to be powerful, O Ahura, through the Order*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitū Gāthā, S. 32.

⁶⁹⁹ Für die Verbindung zwischen dem Feuer des Ahura Mazdā und Spənta Mainiiū, vgl. (NARTEN 1982), S. 106–107.

⁷⁰⁰ Denn wie unten in dem Kapitel gezeigt wird, gilt für den psycho-mentalenen Seinsbereich, dass der Ārmaiti das Gute Denken (Vohu Manah), dem ja seinerseits das Spənta Mainiiū vorgelagert ist, vorausgeht. Auf die genannten ahurischen Qualitäten folgen dann erst die anderen, siehe unten in diesem Kapitel.

⁷⁰¹ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.4.

befreienden und vitalisierende Wirkung des Wahrseins artikulieren. Diesem Ansatz nach bewirkt das Wahrsein die Resolution verfestigter Lügen, sodass der Geist von neuer Inspirationskraft und Lebensintensität erfüllt wird.⁷⁰² In dieser geistigen Revitalisierung äußert sich das Durchdrungensein von der lebensspendend-konstruktiven Mentalität bzw. Bestrebung (Spənta Mainiiū).

Im Verbund mit Aša und Vohu Manah wird in den *Gāthās* oft Ārmait genannt, die mit Frieden und sicherem Wohnen in Verbindung gebracht wird,⁷⁰³ vergleiche hierzu Y. 48.6: „Denn sie [Ārmaiti] (hat uns) die gute Wohnstatt (gegeben), sie (wird) uns immerwährende Stärkung geben, die gepriesene des Guten Denkens.“⁷⁰⁴ Parallel zur befriedenden Wirkung Ārmaitis im gesellschaftlichen Bereich bewirkt diese Qualität auch Eintracht in dem von Zweifel geplagten Geist, siehe Y. 31.12: „Die Fügsamkeit wird der Reihe nach mit dem Geist sich beraten, wo Zweifel ist.“⁷⁰⁵ Während die Wissenden die Ārmaiti preisen, wird sie von jenen vernachlässigt, die das gute Guten Denken nicht kennen und schlecht handeln, siehe Y. 34.9:

„Diejenigen, welche die verständige [spənta] Fügsamkeit, die von deinem Wissenden, o Weiser, gepriesene verlassen, die aus Unkenntnis Guten Denkens schlecht Handelnden, von denen weicht sie (die Fügsamkeit) mit dem Wahrsein ebensoviel zurück, wie von uns (?) die wilden Ungeschöpfe.“⁷⁰⁶

Hier scheint suggeriert zu werden, dass das Gute Denken eine Voraussetzung für die Ausübung der Ārmaiti darstellt. Untermuert wird diese Betrachtungsweise durch den Umstand, dass Ārmaiti vor allem mit Werken in Verbindung steht,⁷⁰⁷ denen grundsätzlich das Denken vorausgeht.⁷⁰⁸ Angedeutet wird dieses Verhältnis möglicherweise in Y. 45.4: „den Vater des wirksamen Guten Denkens; aber seine Tochter ist die Fügsamkeit, die gute Taten vollbringt.“⁷⁰⁹ Die Aufeinanderfolge von Gutem Denken (Vohu

⁷⁰² Siehe zu dieser Dynamik mehr unten in diesem Unterkapitel sowie in den Unterkapiteln 7.2.4 und 7.2.5.

⁷⁰³ Vgl. NARTEN 1982, S. 109 und 111.

⁷⁰⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 149–150; INSLER: „For she shall bring peace to us, she shall grant to us the enduring and esteemed strength of good thinking.“ (INSLER 1975), S. 1; SKJÆRVØ: „For she (= Humility) has given us happiness, she has given us youthfulness. She has given us the strength of good thought, you, O esteemed Humility!“ (SKJÆRVØ 2008), The Spenta Mainyu Gatha, S. 47.

⁷⁰⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 52; vgl. auch die Übersetzung INSLERS: „(But) in due course, piety shall come to terms with one’s spirit where there has been opposition.“ (INSLER 1975), S. 39.

⁷⁰⁶ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 88; INSLER: „Those of evil actions who, through their lack of good thinking, have abandoned virtuous piety which is esteemed by Thy knowing follower, from them one has certainly retreated in accordance with truth, much as fierce beasts (retreat) from us.“ (INSLER 1975), S. 57.

⁷⁰⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 64.

⁷⁰⁸ Vgl. hierzu auch Y. 50.9b: „mit Werken aus Gutem Denken.“ (LOMMEL 1971), S. 169; INSLER: „actions stemming from good thinking“ (INSLER 1975), S. 101; SKJÆRVØ: „with the actions of my good thought“ (SKJÆRVØ 2008), The Spentāmanyū Gāthā, S. 47.

⁷⁰⁹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 124; INSLER: „who created it to be the Father of effective good thinking. And His daughter is piety of good actions.“ (INSLER 1975), S. 75; SKJÆRVØ: „the father of the good thought which invigorates you, while his daughter is Humility of good actions.“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiṭi Gāthā, S. 43.

Manah) und Mäßigkeit (Ārmaiti) zeigt sich auch in Y. 47.2: „*durch Reden gemäß dem Guten Denken, mit den Händen durch Tun aus Fügsamkeit.*“⁷¹⁰

Interessant ist außerdem die in Y. 34.9 präsentierte Vorstellung, dass von denjenigen, die in Unkenntnis des Guten Denkens sind, das Wahrsein zurückweicht, wie von den Aša-Anhängern die *wilden Ungeschöpfe*. Bei den wilden Ungeschöpfen handelt es sich um einen *Terminus technicus*, *xrafstra*, der im Jungavesta für Untiere steht, das heißt Tiere, die als Kreationen des bösen Geistes betrachtet wurden und daher zu eliminieren sind.⁷¹¹ Gemäß des psychologischen Kontexts von Y. 34.9 liegt es nahe, in *xrafstra* einen geistig konnotierten Begriff zu sehen,⁷¹² der als Sammelbegriff für perniziöse Entitäten und pathogene Komplexe des psycho-mentalen Seinsbereichs zu verstehen ist, durch die Menschen beeinträchtigt und vom Pfad des Aša (ideelles Urbild) weggeführt werden. Diesem Verständnis nach lassen sich die Xrafstra in die Rubrik des drujhaften zuordnen.

Weiter ist Y. 49.2 erwähnenswert, wo erklärt wird, dass der Druj-Anhänger, hier in der Person des Bānduua repräsentiert, zweifach von Aša (ideelles Urbild) abfällt: „*weder hält er darauf, daß ihm die verständige [spənta] Fügsamkeit (eigen) sei, noch hat er sich mit dem Guten Denken beraten.*“⁷¹³ Demnach fallen die Druj-Anhänger auf zweifache Weise vom Pfad des Aša (ideelles Urbild) ab, indem sie zum einen das Maß nicht einhalten und zum anderen das Gute Denken nicht konsultieren.

Für die Relation zwischen Aša und Ārmaiti lohnt es sich zu vergegenwärtigen, dass Aša wortwörtlich das harmonisch Gefügte bezeichnet, was eine natürliche Verbindung zu Ārmaiti erkennen lässt.⁷¹⁴ Denn mit Ārmaiti wird die Fügsamkeit bzw. die Einhaltung des Maßes bezeichnet, wodurch alle Glieder einer Gesellschaft zu einem Ganzen harmonisiert werden, was an die Semantik des Aša anschließt. Als die mäßigende Wirkkraft, die es dem Individuum erlaubt, die Hybris zu unterbinden und so dem Wahrsein sowie dem Guten Denken in Taten Ausdruck zu verleihen, stellt Ārmaiti eine gemeinschaftsdienliche Qualität des Individuums dar, die für die Realisierung der ideellen Gesellschaftsordnung (Aša) grundlegend ist.

⁷¹⁰ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 145; INSLER: „*through words stemming from good thinking, and with his hands, through (every) act of piety*“ (INSLER 1975), S. 89; SKJÆRVØ: „*of his good thought to be sped along by his tongue, and the actions of Humility by his hands*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Spentâmanyû Gâthâ*, S. 46.

⁷¹¹ Vgl. ROSE 2011, S. 26 und 52.

⁷¹² Hiermit übereinstimmend notiert NYBERG: „*Das Wort xrafstra, das Bartholomae mit 'Raubgesindel' übersetzt, kann unmöglich diese Bedeutung haben, obwohl seine gathische Bedeutung sonst dunkel ist; vieles deutet indessen darauf hin, daß es eine Art von bösen Geistervesen bezeichnet.*“ (NYBERG 1938), S. 193. Der Begriff ist auch in Y. 28.5 zu finden und wird dort von THIEME als Ausdruck des Bösen betrachtet, vgl. (THIEME 1957), S. 95.

⁷¹³ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 161; INSLER: „*Neither has he supported virtuous piety in order that it be not his, nor has he taken counsel with good thinking.*“ (INSLER 1975), S. 95.

⁷¹⁴ Vgl. hierzu auch SCHWARTZ: „*The Mazdā-created principle of Rightness (arta-, √ar, to fot, be fitting), which includes cosmic order, is materialized by Aramati in the physical domain.*“ (SCHWARTZ 2000), S. 14.

Die übrigen Abstrakta, das heißt Xšaθrā, Hauruuatāt (Ganzheit), Amərətātāt (Nichtsterben), Xratu, Daēnā und Aši, sind primär keine ethischen Qualitäten des Menschen, sondern Träger anderer Bedeutungsinhalte.

Der Begriff des Xšaθrā bezieht sich nicht nur auf die Herrscher einer Landesregierung, sondern auch auf die Wirksamkeit des Hausherrn als Verwalter über Besitz und Gebieter über die Familie.⁷¹⁵ Bemerkenswerterweise handelt es sich bei Xšaθrā um ein ethisch indifferentes Abstraktum,⁷¹⁶ das auch den Druj-Anhängern (Trughaften) zu Eigen sein kann, vergleiche hierzu Y 31.15: „*wer dem Trughaften die Herrschaft [Xšaθrā] fördert.*“⁷¹⁷ Dementsprechend findet Xšaθrā als eine konstitutive Eigenschaft oft gemeinsam mit Vohu Manah Erwähnung,⁷¹⁸ wie zum Beispiel in Y. 29.10: „*gebt ihr doch diesen hier, o Herr, Stärke mit Wahrheit und jene Herrschaft mit gutem Denken, durch die man gute Wohnstätten und friedliche Verhältnisse schafft [...].*“⁷¹⁹

Gemäß diesen gegensätzlichen Gebrauchsweisen des Xšaθrā werden zwei verschiedene Herrschertypen unterschieden, nämlich der gute Herrscher (*buχšaθrā*) und der schlechte Herrscher (*dušəχšaθrā*).⁷²⁰ Während gute Herrschaft das Gute Denken zur Voraussetzung hat, folgt aus dem Schlechten Denken (*aka-manah*)⁷²¹ die schlechte Herrschaft.⁷²² Die schlechte Herrschaft ist durch den Raub von Eigentum, das Abhalten anderer Menschen vom rechten Handeln und blutige Tieropfer gekennzeichnet.⁷²³ Für die Merkmale der schlechten Herrschaft siehe auch Y. 31.15: „*dem Lügenhaften die Herrschaft verschafft, dem Schlechthandelnden, o Herr, der seinen Lebensunterhalt nicht findet ohne Frevel an Vieh und Leuten des nichtlügenrischen Landmanns.*“⁷²⁴

Den Zusammenhang zwischen Vohu Manah und Xšaθrā erläutert LOMMEL wie folgt: „*Aus Gutem Denken folgt, daß einerseits der Herrschende gute Herrschaft führt und andererseits der Untergebene sich in Dienstbarkeit und*

⁷¹⁵ Vgl. LOMMEL 1930, S. 53. Siehe auch Y. 31.16.

⁷¹⁶ Vgl. NARTEN 1982, S. 42; NYBERG 1938, S. 133.

⁷¹⁷ NARTEN 1982, S. 42. Siehe auch LOMMELS Übersetzung von Y 31.15: „*dem Lügenhaften die Herrschaft verschafft*“ (LOMMEL 1971), S. 52; INSLER übersetzt die gleiche Stelle in Y. 31.15: „*who shall promote the rule for the deceitful one [...]*“ (INSLER 1975), S. 41; vgl. auch (NARTEN 1982), S. 50.

⁷¹⁸ Vgl. (NARTEN 1982), S. 42.

⁷¹⁹ NARTEN 1982, S. 41; Vgl. auch LOMMELS Übersetzung der besagten Stelle: „*Ihr, o Herr, gebt diesem Kraft durch Wahrsein und jene Herrschaft durch Gutes Denken, wodurch er gutes Wohnen und Frieden bereiten wird.*“ (LOMMEL 1971), S. 28–29.

⁷²⁰ Vgl. NYBERG 1938, S. 135.

⁷²¹ Vgl. LOMMEL 1930, S. 88; BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 44–45.

⁷²² Vgl. LOMMEL 1930, S. 55.

⁷²³ Vgl. LOMMEL 1930, S. 57.

⁷²⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 52; INSLER: „*the rule for the deceitful one of evil actions ,Lord, for that one who finds no means of living apart from harming the cattle and men of the undeceiving pastor.*“ (INSLER 1975), S. 41.

Ergebenheit einer guten Herrschaft fügt.⁷²⁵ INSLER schreibt diesbezüglich: „*The good rule shall bring peace and a force whose strength derives from good thinking.*“⁷²⁶

LOMMEL sieht vor allem zwischen Ārmaiti, bei ihm als Fügsamkeit aufgefasst, und Xšaθrā ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis: „*gute Herrschaft und Fügsamkeit bedingen sich gegenseitig.*“⁷²⁷ Für die weitere Betrachtung gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass eine wortwörtliche Übersetzung der Ārmaiti durch die Fähigkeit des Maßhaltens gegeben ist. Die Fähigkeit der Mäßigung artikuliert sich in diesem Zusammenhang in Form von Fügsamkeit, die für eine gute Herrschaft notwendig ist, da sie es ermöglicht, dass die Beherrschten treue sowie kooperative Untergebene sind und die Anweisungen des guten Herrschers befolgen. Der gute Herrscher verfügt seinerseits über Ārmaiti, sodass er seine Macht nicht selbstgefällig missbraucht. Gemäß dieser Betrachtung kann das Verhältnis zwischen Ārmaiti und Xšaθrā als ein dialektisches Gefüge bestimmt werden,⁷²⁸ denn ohne das eine kann das andere nicht bestehen: „*Hochmut und Anmaßung des Herrschenden verleitet ihn zu schlechtem Regiment, und ohne Duldsamkeit kann der Gebieter nicht gut herrschen.*“⁷²⁹ Für den psycho-mentalenen Seinsbereich kann das aus Ārmaiti erwachsene Xšaθrā als Selbstbeherrschung interpretiert werden.⁷³⁰ Siehe hierzu auch Y. 31.4: „*begebre ich durch die Vergeltung (Belohnung), die Fügsamkeit und das Beste Denken für mich die kraftvolle Herrschaft (das Reich), durch deren (dessen) Mebrung wir die Lüge besiegen mögen.*“⁷³¹ Vor allem durch Vohu Manah und Ārmaiti soll die Selbstbeherrschung erzielt werden,⁷³² sodass hierdurch die Lüge im Seelenleben des Menschen überwunden wird. Entsprechend dem Kontext dürfte die Lüge hier für alle inneren Regungen und Gedanken stehen, die vom Pfad des Aša wegführen. Es ist klar, dass die Mäßigkeit (Ārmaiti) intrinsisch mit der Fähigkeit der Selbstbeherrschung zusammenhängt, denn erst durch Mäßigkeit können die heftigen Affekte, Emotionen und Begierden unter Kontrolle gebracht werden,⁷³³ sodass Selbstbeherrschung bzw. Herrschaft über die geistigen Regungen eintreten kann. Hinweise für dieses psychologische Verhältnis zwischen Ārmaiti und Xšaθrā finden sich in Y. 28.3, wo neben anderen Ahuras auch Ārmaiti gepriesen wird und von ihr ausgesagt wird: „*Fügsamkeit*

⁷²⁵ LOMMEL 1930, S. 62.

⁷²⁶ INSLER 1975, S. 284.

⁷²⁷ LOMMEL 1930, S. 63.

⁷²⁸ Vgl. LOMMEL 1930, S. 63.

⁷²⁹ LOMMEL 1930, S. 63.

⁷³⁰ LOMMEL spricht von Xšaθrā unter anderem als beherrschender Macht des Geistes bzw. als der Fähigkeit, der Hausherr seines eigenen Hauswesens zu sein, vgl. LOMMEL 1930, S. 54.

⁷³¹ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 50; INSLER: „*also reward and piety. (And) through the very best thinking I shall seek for myself their rule of strength, through whose growth we might conquer deceit.*“ (INSLER 1975), S. 37.

⁷³² Vgl. hierzu notiert LOMMEL: „*Nicht weltliche Herrschgewalt, sondern beherrschende Macht des Geistes, aber dies wohl in irdischen Dingen, ist gemeint.*“ (LOMMEL 1930), S. 54.

⁷³³ LOMMEL erklärt, dass die Art der Ārmaiti verständige Besonnenheit sei, vgl. (LOMMEL 1930), S. 63.

[Ārmaiti] *läßt Herrschaft wachsen*.⁷³⁴ Die Korrelation zwischen Ārmaiti und Xšaθrā wird in Y. 44.7 wie folgt zum Ausdruck gebracht: „*Wer hat die gepriesene (?) Fügsamkeit zusammen mit der Herrschaft geschaffen?*“⁷³⁵ In Anbetracht dieser Wechselbeziehung zwischen Ārmaiti und Xšaθrā ist es einleuchtend, dass beide Qualitäten für die Realisierung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung unerlässlich sind. Diesbezüglich wird in Y. 44.6 von Ārmaiti ausgesagt: „*clearly, it is on account of our/by her actions that Humility [Ārmaiti] is currently thickening Order*.“⁷³⁶ Hier ist die Übersetzung SKJÆRVØS für Y. 44.6 zu bevorzugen, da das Hauptthema von Yasna 44 kosmologische Fragen sind.⁷³⁷ Vor diesem Hintergrund verhält sich die Deutung des Aša als (Welt-)Ordnung passender zum Gesamtkontext von Yasna 44.⁷³⁸ Konsequenterweise kann Ārmaiti als Grundbaustein für die Realisierung des ideellen Urbilds der politisch-gesellschaftlichen Ordnung verstanden werden, die friedliche Verhältnisse bewirkt und bei der alle Mitglieder ihre Pflichten und Aufgabenfelder ordnungsgemäß ausführen. Die enge Verbundenheit zwischen Aša und Ārmaiti wird in Y. 34.10 bekräftigt, wo Ārmaiti als die schöpferische Gefährtin des Aša bezeichnet wird,⁷³⁹ die als solche die Verwirklichung des Aša, des ideellen Urbilds für die politisch-gesellschaftliche Ordnung, vorantreibt.

Ein ähnliches Verhältnis zu Aša dürfte auch bei Xšaθrā vorliegen, denn für die Verwirklichung des ideellen Urbilds im politisch-gesellschaftlichen Bereich ist eine gute Herrschaft des Machthabers grundlegend, vergleiche hierzu Y. 48.11: „*Wann, o Weiser, wird Fügsamkeit zusammen mit Wahrsein kommen, durch Herrschaft eine nahrungsreiche Stätte guten Wohnens?*“⁷⁴⁰ Aufgrund des Bezugs zum guten Wohnen scheint es für Y. 48.11 plausibler, das Aša als das ideelle Urbild aufzufassen, das sich in der durch Xšaθrā verwirklichten, nahrungsreichen Stätte des guten Wohnens manifestiert. Hinsichtlich der stärkenden Wirkung des Xšaθrā in Bezug auf Aša (ideelle Ordnung) ist außerdem auf Y. 31.22bc zu verweisen; SKJÆRVØ übersetzt: „*He there is here and now, by his command [Xšaθrā], strengthening Order, by his speech and action*.“⁷⁴¹ Eine andere Übersetzung findet sich bei LOMMEL: „*durch gute Herrschaft [Xšaθrā] pflegt*

⁷³⁴ Übersetzt nach (LOMMEL 1930), S. 63. INSLER übersetzt: „*piety increases their unbarmable rule*“ (INSLER 1975), S. 25; SKJÆRVØ übersetzt: „*whom Humility shall then increase (both Order?) and their royal command*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 25.

⁷³⁵ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 112; INSLER übersetzt: „*Who fashions esteemed piety in addition to rule?*“ (INSLER 1975), S. 69; SKJÆRVØ: „*Who fashions Humility, the esteemed one, together with command?*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 24.

⁷³⁶ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā, S. 41. Alternativ übersetzen INSLER: „*Through its actions, piety gives substance to the truth*.“ (INSLER 1975), S. 67 und LOMMEL: „*ob das wirklich so ist; wird Fügsamkeit das Wahrsein durch Taten unterstützen?*“ (LOMMEL 1971), S. 112.

⁷³⁷ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

⁷³⁸ Vgl. hierzu auch (NYBERG 1938), S. 11 und (SCHWARTZ 2000), S. 14.

⁷³⁹ Vgl. (LOMMEL 1971), S. 88; (INSLER 1975), S. 57.

⁷⁴⁰ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 150; INSLER: „*Wben, Wise One, shall piety come along with truth, bringing peace and pasturage throughout the dominion?*“ (INSLER 1975), S. 93.

⁷⁴¹ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 30.

dieser das Wahrsein mit Rede und Handlung.⁷⁴² und INSLER: „*He serves truth, during his rule [Xšaθrā], with good word and good action.*“⁷⁴³ Allen drei angeführten Übersetzungen ist der inhaltliche Aspekt gemein, dass durch Xšaθrā mittels guter Worte und Taten dem Aša gedient wird. Diese Textstelle lässt sich indes nur sinnvoll begreifen, wenn Aša als Ordnung interpretiert wird. Aufgrund der allgemeinen Formulierung von Y. 31.22bc scheint es plausibel, davon auszugehen, dass die Herrschaft sich hier auf alle Formen der Herrschaft bezieht, insbesondere aber auf die politische Herrschaft.

Aus der bisherigen Untersuchung zu den Ahuras wird deutlich, dass den *Gāθās* eine elaborierte Psychologie eigen ist. Es lässt sich folgende psychologisch fundierte kausale Hierarchie identifizieren:

Wahrsein (Aša) > konstruktiv-lebensspendende Mentalität (Spānta Mainiū) > Gutes Denken (Vohu Manah) > Mäßigkeit (Armaiti) > Selbstbeherrschung (Xšaθrā) > gute Handlungen.

Diese psychologische Dynamik findet ihren formelhaften Ausdruck in der prägnanten Dreiheit: Gutes Denken – Gutes Reden – Gutes Handeln (*humata, būxta, huaršta*).⁷⁴⁴ Die Sequenz dieser Dreiheit spielt eine essenzielle Rolle, denn begonnen wird mit dem Denken, bevor zu den Worten übergegangen und letztlich mit den Taten abgeschlossen wird. In dieser Dreiheit ist die Lebensweise nach den ahurischen Prinzipien sowie die Übereinkunft der Denk- und Handlungsweisen mit dem ideellen Urbild (Aša) zusammengefasst. Zwar kommt dieses altavestische Credo nur im *Yasna Haptañhāiti* explizit zum Ausdruck, kann jedoch auch für Zaraθuštra selbst angenommen werden.⁷⁴⁵ Grundsätzlich ist es allen Menschen gegeben, ein Leben gemäß gutem Denken, Reden und Handeln zu führen und so zu einem Aša-Anhänger zu werden:

⁷⁴² Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 52

⁷⁴³ (INSLER 1975), S. 43.

⁷⁴⁴ Vgl. (HUTTER 2019), S. 65; (ROSE 2011), S. 17.

⁷⁴⁵ Vgl. (HUTTER 2019), S. 65; (MOULTON 1913), S. 143; WEST bemerkt: „*Zoroaster was so far as we know the first to formulate the triad, thought, word, and deed.*“ (WEST 2010), S. 13. Diese Annahme wird auch durch den Tatbestand gestützt, dass in Y. 49.11 die Dreiheit des Schlechten thematisiert wird, vgl. (LOMMEL 1930), S. 37. Es ist entsprechend davon auszugehen, dass Zaraθuštra als Antipode zur Dreiheit des Schlechten die Dreiheit des Guten angesetzt hat. Diesbezüglich ist auch auf Y. 30.3 zu verweisen, wo das Gute Denken, Reden und Handeln der Dreiheit des Schlechten gegenübergestellt wird, vgl. (LOMMEL 1930), S. 38. Erwähnenswert ist in diesem Kontext auch Y. 45.8, wo von den Worten und Taten gesprochen wird, die dem guten Geist entstammen: „*the word and deed stemming from good spirit.*“ (INSLER 1975), S. 77.

„Good thoughts, good words, and good deeds form the ethical foundation upon which righteousness rests and the basis upon which the entire structure of the system of the Mazdayasnian philosophy is reared. This noble truth, at once so pithy and simple, is accessible to all.“⁷⁴⁶

Analog zu Xšaθrā können die Truggenossen auch über das Xratu und Daēnā verfügen,⁷⁴⁷ sodass auch diese Ahuras als indifferente Qualitäten des psycho-mentalens Seinsbereichs zu betrachten sind. Im Gegensatz zum psycho-mentalens Seinsbereich sind Xratu und Daēnā als Aspekte Ahura Mazda in Gemeinschaft mit den anderen Ahuras und erfahren hierdurch eine konstitutiv-konstruktive Prägung. Bei *xratu* handelt es sich um eine Geisteskraft, die in der Forschung mit *Verstand/ Vernunft/ Intelligenz* übersetzt wird.⁷⁴⁸ Neben dem belehrenden Charakter des Xratu⁷⁴⁹ werden in den *Gāθās* noch weitere Eigenschaften beschrieben: In Y. 46.18 wird Xratu beispielsweise als eine Fähigkeit für das Treffen von Entscheidungen dargestellt:⁷⁵⁰ „das ist meines Verstandes (*Willens*) [*xratēuš*] und Denkens Entscheidung“;⁷⁵¹ in Y. 34.14 wird Xratu die Fähigkeit zur Einsicht zugestanden: „Einsicht des Verstandes.“⁷⁵² Xratu wird außerdem in Y. 48.3 mit *Vohu Manah* (Gutes Denken) in Verbindung gebracht. In Y. 31.7 wird die Vorstellung präsentiert, dass Ahura Mazda durch sein Xratu das *Aša*, hier verstanden als die intelligibel-archetypische Urform der materiellen Welt, erdacht hat und dadurch das Beste Denken aufrechterhält.⁷⁵³ Weiter wird in Y. 43.6 akzentuiert, dass das Xratu des Ahura Mazda unhintergebar ist.⁷⁵⁴ Wie bereits gesehen ist es dem Ahura Mazda durch sein Wahrsein (*Aša*) erlaubt, alle Gedanken und Taten der Menschen zu observieren und entsprechend zu vergelten. Demnach dürfte die Unhintergebarkeit seines Xratu aus deren Verbindung mit seinem *Aša* (Wahrsein) herrühren.

Hinter der Aufrechterhaltung des besten Denkens durch *Aša* (die intelligibel-archetypische Welt) steht vermutlich die Vorstellung, dass die Erkenntnisinhalte des Guten Denkens, das hier als

⁷⁴⁶ (DHALLA 1938), S. 49.

⁷⁴⁷ Für den Umstand, dass Xratu und Daēnā auch dem Truggenossen zukommen können, vgl. (KÖNIG 2018), S. 75 und 82.

⁷⁴⁸ BARTHOLOMAE gibt als mögliche Übersetzungen neben *geistiges Wollen* und *Können* unter anderem auch *Geisteskraft*, *Verstand*, *Einsicht*, *Weisheit* und *Gedächtniskraft* an, (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 535. WIDENGREN übersetzt mit (*intentionale*) *Vernunft*, vgl. (WIDENGREN 1961), S. 146; HUTTER übersetzt mit *Vernunft*, vgl. (HUTTER 2019), S. 58; LOMMEL übersetzt mit *Verstand*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 20.

⁷⁴⁹ Siehe hierfür auch (KÖNIG 2018), S. 75.

⁷⁵⁰ Vgl. (KÖNIG 2018), S. 75.

⁷⁵¹ Übersetzung nach (LOMMEL 1971), S. 135; INSLER übersetzt: „*This is the decision: of my will and my mind.*“ (INSLER 1975), S. 87; SKJÆRVØ übersetzt: „*That is the discrimination (= judgment) of my guiding thought and thought*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaiti Gāthā*, S. 44.

⁷⁵² Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 89; INSLER: „*good understanding of your will* [*Xratu*]“ (INSLER 1975), S. 59.

⁷⁵³ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.3

⁷⁵⁴ Vgl. (KÖNIG 2018), S. 75. Siehe auch unten die Übersetzungen für Y. 43.6, wo die Unhintergebarkeit des Xratu Ahurās zum Ausdruck gebracht wird.

epistemologisches Vermögen zu verstehen ist,⁷⁵⁵ unabhängig von Raum und Zeit in der intelligibel-archetypischen Welt existieren. Durch die primordiale Existenz dieser intelligiblen Erkenntnisobjekte wird das Gute Denken in seinem Bestand und seiner Wirksamkeit fundiert.

Den Wunsch, die Dinge der intelligibel-archetypischen Welt in Erfahrung zu bringen, bekundet Zaraθuštra wohl in Y. 33.13, wo es heißt: „Zur Unterstützung, o Weitschauender, zeige mir (oder: weise mir zu), was eure unvergleichlichen (Dinge, Güter) sind.“⁷⁵⁶ Anstatt von den unvergleichlichen Dingen bzw. Gütern spricht NYBERG von Dingen, die ohne Gegenstück sind, und erläutert: „Das Wort, das ich mit ‚die ohne Gegenstück sind‘ wiedergegeben habe, ist a-bifra, eigentlich ‚nicht doppelt‘. ‚Die nicht-doppelten Dinge‘ sind also die rein himmlischen Verhältnisse, zu denen es keine Entsprechung auf der Erde gibt.“⁷⁵⁷ Diese Erklärung NYBERGS ist einleuchtend und harmonisiert mit den unvergleichlichen Dingen/Gütern in der Übersetzung LOMMELS.

Weiter ist in diesem Kontext die Funktion des Vohu Manah als geistiges Vermögen zur Befragung des Ahura Mazdā von Interesse. Bereits in Y. 31.5 wurde deutlich, dass durch das Gute Denken Wissen in Erfahrung gebracht wird. In Y. 43.9 wird eine zwischen der transzendenten und irdischen Welt vermittelnde Funktion des Guten Denkens suggeriert, indem dort Zaraθuštra reklamiert, dass Ahura Mazdā durch das Gute Denken zu ihm gekommen sei.⁷⁵⁸ Diesbezüglich ist wohl auch auf Y. 33.6 zu verweisen, wo es heißt: „By reason of this very thinking [Vohu Manah]. Wise Lord. I am eager for Thy sight and Thy counsel.“⁷⁵⁹ In Y. 43.10a bringt Zaraθuštra dann das Anliegen vor, Aša (ideelles Urbild) offenbart zu bekommen: „Therefore do thou reveal to me the truth [Aša].“⁷⁶⁰ Die Tatsache, dass Ahura Mazdā das Aša offenbaren soll, verdeutlicht, dass Aša für die intelligibel-archetypische Welt steht. Hieran anschließend erklärt Zaraθuštra in Frage Y. 28.5 in Form einer rhetorischen Frage, das Aša (ideelles Urbild) durch das Gute Denken gesehen zu haben:⁷⁶¹ „Truth [Aša], shall I see thee, as I continue to acquire both

⁷⁵⁵ Siehe für diese Eigenschaft des Guten Denkens unten in der nachfolgenden Untersuchung.

⁷⁵⁶ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 77; Anders übersetzen (INSLER 1975), S. 53 und (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 31. Ähnlich zur Übersetzung LOMMELS übersetzt NYBERG die Stelle: „Zu Hilfe, du Weitblickender; zeige mir die euch gebührenden Dinge, die ohne Gegenstück sind“ (NYBERG 1938), S. 145.

⁷⁵⁷ (NYBERG 1938), S. 145.

⁷⁵⁸ Es ist in der zoroastrischen Geistes-tradition ein etabliertes Narrativ, dass Zaraθuštra seine Lehren durch Vohu Manah vermittelt bekommen hat, vgl. (DE JONG 1997), S. 153.

⁷⁵⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 51; KÖNIG: „ich begehre, o Ahura Mazdā, deinen (An-)Blick/deine Schau und die Befragung/Unterredung mit dir“ (KÖNIG 2018), S. 80, Anm. 235; siehe auch (LOMMEL 1971), S. 77 und (WEST 2010), S. 81. Inhaltlich abweichend ist die Übersetzung von (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 30.

⁷⁶⁰ Übersetzt nach (INSLER 1975), S. 63; LOMMEL: „Und zeige mir das Wahrsein“ (LOMMEL 1971), S. 98; SKJÆRVØ: „Thus, you have now shown me Order“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitî Gâthâ, S. 40.

⁷⁶¹ Anders übersetzt LOMMEL: „Werde ich durch Wahrsein dich erschauen und das Gute Denken als ein Wissender“ (LOMMEL 1971), S. 19 und SKJÆRVØ: „Shall I see you through Order, I wonder(?), finding both good thought for myself and, as the route for the Ahura“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 25.

*good thinking and the way to the Lord?*⁷⁶² Hierbei artikuliert sich das Konzept des (transzendenten) Schauens (*darəs-*),⁷⁶³ das gemäß Y. 28.5 eine epistemologische Eigenschaft des Guten Denkens (Vohu Manah) zu sein scheint.

Insgesamt weist Y. 43.9-10 darauf hin, dass die Befragung Ahura Mazdās bezüglich der transzendenten Welt durch das Gute Denken erfolgt. Deutlicher kommt dieser Gedanke in Y. 45.6 zum Ausdruck, wo durch das Gute Denken eine Befragung des Ahura Mazdā ermöglicht wird, der im Gegenzug durch sein Xratu lehrt:⁷⁶⁴ „über dessen [Ahura Mazdā] Verehrung (Anbetung) ich mich mit dem Guten Denken beraten habe; durch seinen Verstand möge er mich das Beste lehren.“⁷⁶⁵

Vor dem Hintergrund von Y. 31.7 handelt es sich bei den Belehrungen durch Ahura Mazdās Xratu mutmaßlich um die Verhältnisse der intelligibel-archetypischen Welt (Aša), das heißt um das ideelle Urbild der irdischen Verhältnisse.⁷⁶⁶ Ein weiterer Hinweis auf die epistemologische Funktion des Guten Denkens findet sich wohl auch in Y. 48.3, wo vom Xratu des Guten Denkens ausgesagt wird, die verborgenen Gesetze/ Sprüche/ Lehren in Kenntnis zu bringen.⁷⁶⁷ Mutmaßlich deutet deren Verborgenheit darauf hin, dass es sich hier um die Vorschriften handelt, die in der intelligibel-archetypischen Welt hinterlegt sind. Zu erwähnen ist außerdem Y. 50.6, wo Zarduštra den Schöpfer des Xratu, das heißt Ahura Mazdā,⁷⁶⁸ darum bittet, ihm durch das Gute Denken die Richtung/ heiligen Regeln/ seine Ordnung zu lehren.⁷⁶⁹ Es ist markant, dass Ahura Mazdā hier als der Schöpfer des Xratu Erwähnung findet, was darauf hindeuten könnte, dass es sich auch bei den Regeln/

⁷⁶² Übersetzt nach (INSLER 1975), S. 25; WEST: „O Right, shall I see Thee, as I acquire good thought and, as a path for the most mighty Lord, the Mindful One, compliance?“ (WEST 2010), S. 41; KÖNIG spricht vom „Erblicken des aša“, (KÖNIG 2018), S. 94, Anm. 301. Zum Verb *darəs* erläutert KÖNIG: „Die Gegenstände des Verbs *darəs-* sind i. d. R. solche, die dem Subjekt des Schauens fern liegen, die i. d. R. dem Himmel bzw. der transzendenten bzw. einer vor-materiellen Welt angehören (während das Verb *vaēn-* häufiger auf innerweltliche Dinge gerichtet ist): aša und Ahura Mazdā.“ (KÖNIG 2018), S. 94.

⁷⁶³ Vgl. (KÖNIG 2018), S. 46.

⁷⁶⁴ Vgl. (KÖNIG 2018), S. 87.

⁷⁶⁵ (LOMMEL 1971), S. 125; INSLER: „May the Wise Lord listen, in Whose glory I have taken counsel with good thinking. May He instruct me in His best intentions.“, (INSLER 1975), S. 77.

⁷⁶⁶ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.3.

⁷⁶⁷ WEST übersetzt die besagte Stelle: „the bounteous one who knows even hidden laws, one such as Thou, Mindful One, with the wisdom of Good Thought.“ (WEST 2010), S. 135. Hiervon abweichend ist in der Übersetzung LOMMELS von den *geheimen Sprüchen* die Rede: „Verständig ist, wer sogar die geheimen Sprüche kennt so wie du, o Weiser, durch die Geisteskraft des Guten Denkens.“ (LOMMEL 1971), S. 149. NYBERG zufolge handelt Y. 48.3 inhaltlich von der Lehre, die Ahura Mazdā unter anderem durch Vohu Manahs Xratu offenbart, vgl. (NYBERG 1938), S. 123. In INSLERS Übersetzung bleibt der epistemologische Aspekt des Vohu Manahs aus, es wird jedoch von den *commands* des Ahura Mazdā gesprochen, vgl. INSLER 1975, S. 91.

⁷⁶⁸ Sieh hierzu auch NYBERGS Übersetzung von Y. 50.6, vgl. NYBERG 1938, S. 124.

⁷⁶⁹ LOMMEL übersetzt: „Der Schöpfer des Verstandes möge durch Gutes Denken die Richtung weisen“ (LOMMEL 1971, S. 169; NYBERG: „Möge der Schöpfer meines chartu (= Ahura Mazdā) mich durch Vohu Manah die heiligen Regeln (*rāzan*) lehren“ (NYBERG 1938), S. 124; SKJÆRVØ: „May the maker of the guiding thought instruct it through his good thought“ (SKJÆRVØ 2008), The Spentâmanyû Gâthâ, S. 47; INSLER: „May the Creator instruct through good thinking (the course) of my direction“ (INSLER 1975), S. 99; WEST: „May He who gives wisdom to hold the reins of my tongue instruct me in His order with Good Thought.“ (WEST 2010), S. 149.

Richtungen/ der Ordnung, die durch das Gute Denken erkannt werden, um die Vorschriften der intelligibel-archetypischen Welt handelt.

Es kann rekapituliert werden, dass das Erkenntnisobjekt des Guten Denkens das ewige ideelle Urbild (Aša) ist. Der Dichter erklärt in Y. 31.7, dass Ahura Mazda das ideelle Urbild durch sein Xratu erdacht hat. Interessant sind in diesem Zusammenhang Y. 43.5 wo von der Geburt/Erzeugung des *abu* durch Ahura Mazda gesprochen wird⁷⁷⁰ sowie Y. 48.6 die von der Geburt des ersten *abu* handelt.⁷⁷¹ Das Wort *abu* ist eine Derivation von der Wurzel *ab-*, die *Sein* bedeutet,⁷⁷² sodass *abu* mit *Dasein/Leben/Sein* übersetzt werden kann.⁷⁷³ Für die Bestimmung des *abu*-Begriffs im Gebrauchskontext von Y. 43.5 und Y. 48.6 ist es entscheidend, dass sich die Erzeugung bzw. Geburt durch den Ahura Mazda grundsätzlich auf den ahurischen Seinsbereich bezieht.⁷⁷⁴ Demnach ist das *abu* in Y. 43.5 und Y. 48.6 entsprechend der Drei-Welten-Lehre dem ahurischen Seinsbereich anzurechnen und daher am trefflichsten mit *Sein* zu übersetzen.⁷⁷⁵ Damit wird deutlich, dass das ideelle Urbild (Aša) der materiellen Welt und das Sein (*abu*) identisch sein müssen. Das Sein ist damit nicht nur Erkenntnisgegenstand des Guten Denkens, sondern zugleich die Basis für ihren Bestand und ihre Funktionalität. Offenkundig ist vor allem, dass die Anschauung der Druj-Anhänger nicht durch das Sein fundiert wird. Mit Rekurs auf das Gute Denken ist Zaraθuštra insgesamt in der Lage die allgemeine Disgruenz zwischen dem Ist-Zustand und dem geistigen Ideal (Aša) der Lebenswelt der Menschen zu registrieren.

Im Hinblick auf die Anordnungen des Xratu Ahura Mazdās wird in Y. 43.6 weiter erklärt, dass die Ārmaiti diese Anordnungen verkündet:⁷⁷⁶ „mit dem Guten Denken, durch dessen Taten die Lebewesen vermöge des Wahrseins gedeihen; diesen verkündet die Fügsamkeit die Anordnungen deines Verstandes [Xratu].“⁷⁷⁷ Ārmaiti kommt hier scheinbar eine vermittelnde Rolle zu, da den Menschen durch Ārmaiti die vom Verstand (Xratu) des Ahura Mazda geschaffenen Anordnungen verkündet werden. Vor dem Hintergrund von Y. 31.7

⁷⁷⁰ LOMMEL übersetzt: „Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, da erkannt, o Herr, als ich dich zuerst erschaute bei der Erzeugung des Daseins [ahu].“ (LOMMEL 1971), S. 97; INSLER: „But I have already realized Thee to be virtuous, Wise Lord, when I saw Thee to be the First One at the creation of the world [ahu].“ (INSLER 1975), S. 61; SKJÆRVØ: „Thus, I now think of you as life-giving, O Mazda Ahura, when I now see you at the engendering of the new existence [ahu].“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiti Gâthâ, S. 39.

⁷⁷¹ Vgl. SKJÆRVØ 2008, The Spentâmanyû Gâthâ, S. 47; INSLER 1975, S. 91; LOMMEL 1971, S. 150.

⁷⁷² Vgl. BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 260.

⁷⁷³ Vgl. BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 106.

⁷⁷⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

⁷⁷⁵ Die Übersetzung von *abu*- durch Dasein oder Leben ist sinnvoll, wenn dieser Begriff im Kontext der materiell-körperlichen Welt bzw. der Lebenswelt der Menschen gebraucht wird.

⁷⁷⁶ Vgl. auch NARTEN 1982, S. 37.

⁷⁷⁷ LOMMEL 1971, S. 98; SKJÆRVØ: „your guiding thought, whom/which no one can cause to lie“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiti Gâthâ, S. 39; abweichend ist die Übersetzung INSLERS: „Thy will, Thou, whom no one is able to deceive.“ (INSLER 1975), S. 63. Hier wird die Eigenschaft der Unhintergebarkeit nur auf Ahura Mazda bezogen.

wird insgesamt auch hier suggeriert, dass es sich bei den Anordnungen Ahura Mazdās, die durch Ārmaiti verkündet werden, um die Verhältnisse der intelligibel-archetypischen Welt handelt.

Diese Funktion Ārmaitis harmoniert mit ihrer bereits festgestellten Funktion, die ideelle Ordnung (Aša) in der Lebenswelt der Menschen zu materialisieren. In Anbetracht der diskutierten Eigenschaften der Ārmaiti liegt es nahe, in ihrer Verkündung keinen epistemologischen Prozess zu vermuten, sondern hierin eher die Referenz auf einen inneren Sinn zu erkennen, der den Menschen das einzuhaltende Maß bzw. die einzunehmende Position in der Gesellschaft anzeigt, sodass diese im Einklang mit dem ideellen Urbild agieren können. Während die Tiere instinktiv fügsam handeln, trifft dies auf die Menschen nur teilweise zu. Diesbezüglich ist auf Y. 44.7 zu verweisen, wo die Wirkungsweise der Ārmaiti durch folgende rhetorische Frage herausgestellt wird: „*Wer hat den Sohn in seiner Seele achtungsvoll gegen den Vater gemacht?*“⁷⁷⁸ Allgemein müssen sich die Menschen für ein friedliches Zusammenleben und die Erfüllung ihres Daseinszwecks an der intelligibel-archetypischen Welt orientieren. Es ist daher plausibel, davon auszugehen, dass die Belehrung durch Ahura Mazdās Xratu zunächst durch das Gute Denken der Menschen vernommen wird und von hieraus zur Grundlage für die Taten der Ārmaiti wird. Dieser Zusammenhang drückt sich mutmaßlich in Y. 48.11 aus:

*„Wann, o Weiser, wird Fügsamkeit zusammen mit Wahrsein kommen, durch Herrschaft eine nahrungsreiche Stätte guten Wohnens? Wer sind die, welche Frieden schaffen vor den grausamen Lügner? Wer die, zu welchen die Einsicht Guten Denkens (aus Gutem Denken) kommen wird?“*⁷⁷⁹

Es wurde bereits argumentiert, dass es sich bei Aša um das ideelle Urbild handelt, das durch die gute Herrschaft und Ārmaiti realisiert wird. Bemerkenswert ist, dass in diesem Kontext von der Einsicht (Cisti) des Guten Denkens die Rede ist,⁷⁸⁰ bei der es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Erkenntnis des ideellen Urbilds handelt. Demnach steht Ārmaiti in diesem Kontext einerseits für die Einhaltung der allgemeinen Regeln und Anordnungen, die der ideellen politisch-gesellschaftlichen Ordnung zugrunde liegen, und andererseits für die gemeinschaftsdienliche Ausführung der Pflichten und Aufgabenfelder durch die Vertreter der einzelnen Berufsgruppen. Somit kann in diesem Kontext Ārmaiti als Gemäßheit verstanden werden, da die Menschen durch Ārmaiti dem ideellen Urbild der politisch-gesellschaftlichen Ordnung entsprechend handeln.

⁷⁷⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 112; INSLER: „*Who made a son respectful in his attentiveness to his father?*“ (INSLER 1975), S. 69. Für eine andere Übersetzung siehe (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaiti Gâthâ*, S. 41.

⁷⁷⁹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 150.

⁷⁸⁰ Siehe hierzu auch LOMMEL 1930, S. 37.

Es ist offensichtlich, dass zur Einhaltung dieser Obligationen die Integration der ahurischen Archetypen auf der individuellen Ebene⁷⁸¹ bzw. hiermit gleichbedeutend eine individuelle Lebensführung gemäß gutem Denken, Reden und Handeln notwendig ist. Insbesondere wird durch die Erkenntniskraft des Guten Denkens, durch das die Struktur des ideellen Urbilds in Erfahrung gebracht wird, die Grundlage für die Performanz des guten Denkens, Redens und Handelns geschaffen. Denn dieses Prinzip ist als ein Gebot im ideellen Urbild angelegt⁷⁸² und wird durch das Gute Denken (Vohu Manah) als ein zu befolgendes Lebensprinzip erkannt. Außerdem werden durch das Gute Denken die zu realisierenden Strukturen im politisch-gesellschaftlichen Bereich eingesehen, die den Rahmen bilden, in dem sich gutes Denken, Reden und Handeln artikulieren kann.

Es liegt auf der Hand, dass mit der Erkenntnis des ideellen Urbilds durch das Gute Denken auch der Gehorsam (Səraoša) unter die Menschen kommt, vergleiche hierzu Y. 44.16⁷⁸³: „Dann soll mit Gutem Denken Sraosha (Geborsam) zu ihm kommen, o Weiser, zu einem jeden, welchem immer du es wünschst.“⁷⁸⁴ Dabei ist es naheliegend, dass sich der Gehorsam dadurch auszeichnet, den Geboten des Ahura Mazda, die im ideellen Urbild hinterlegt sind, Folge zu leisten.⁷⁸⁵ Den Ungehorsam und das schlechte Denken möchte Zaratuštra von Ahura Mazda fernhalten, siehe Y. 33. 4: „Wise One, (it is) I who, through worship, shall turn away disobedience and bad thinking from Thee.“⁷⁸⁶ Im Hinblick auf den Gehorsam heißt es in Y. 43.12 weiter: „da hast du mir nichts geheißen, dem ich nicht gehorchte, (nämlich) mich aufzumachen, bevor zu mir käme der Geborsam (Sraosha), gefolgt von der schätzerreichen Vergeltung, welche als Vergeltungen an beide Parteien Heil und verderben verteilen wird.“⁷⁸⁷ An dieser Stelle zeigt sich insbesondere ein Zusammenhang zwischen Aši (Vergeltung)⁷⁸⁸ und Səraoša, das LOMMEL wie folgt charakterisiert:

⁷⁸¹ Dieser Integrationsprozess dürfte sich vornehmlich auf folgende Ahuras beziehen: Aša, Spənta Mainiiū, Vohu Manah und Ārmaiti. Denn nur diese Ahuras verfügen selbstständig über eine ethisch-konstruktive Qualität. Indem diese Archetypen im Seelenleben des Individuums integriert werden, folgt nicht nur die Selbstbeherrschung (Xšaθrā), sondern auch die konstruktive Ausrichtung des Xratu (Geistesvermögen) und die positive Gestaltung der Daena (Weltbild, Selbst). Es folgen außerdem die psychisch-physische Ganzheit (Hauruuatāt) und Lebendigkeit (Aməratatāt), weitere Ausführungen dazu folgen an späterer Stelle in diesem Unterkapitel.

⁷⁸² Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

⁷⁸³ Vgl. hierzu auch NARTEN 1982, S. 51.

⁷⁸⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 123; INSLER: „let obedience to him come through good thinking, to him whomsoever Thou dost wish him to be, Wise One.“ (INSLER 1975), S. 71; SKJÆRVØ: „Thus, let readiness to listen/Sraosha come to him on account of my/his good thought, O Mazdā, to him, to whomever you wish!“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiti, Gatha, S. 42.

⁷⁸⁵ Vgl. auch LOMMEL 1930, S. 75.

⁷⁸⁶ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 51. Für weitere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 75 und WEST 2010, S. 79.

⁷⁸⁷ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 99; INSLER: „Thou hast come to the truth in thy discernment; moreover, thou hast never contradicted Me in disobedience“, it was for me to arise before obedience was to come to me accompanied by a wealth-granting reward, (for it is obedience) according to which one should distribute the rewards to both factions at the time of (our) salvation.“ (INSLER 1975), S. 65; SKJÆRVØ: „Then, you keep declaring words to me

„Durch die Vergeltung, Lohn und Strafe, [...], scheint demnach der Gehorsam darauf hinzuwirken, daß die Gebote des Herrn befolgt werden, wenn nicht der Fromme, wie hier Zarathustra, von sich aus und ohne den Hinweis auf Vergeltung, Gehorsam leistet.“⁷⁸⁹

Es ist vor allem die durch den Zweifel an einer universalen und ausgleichenden Gerechtigkeit hervorgerufene Bereitwilligkeit des Menschen, seine existenziellen Lasten auf Kosten der Mitmenschen zu erleichtern, dem durch die Strafmaßnahmen (Aši) indes zuvorgekommen wird. Analog zu den anderen ahurischen Qualitäten hat auch der Gehorsam der Menschen sein Urbild im Gehorsam des Ahura Mazda, der als ganz groß beschrieben wird, siehe Y. 33.5a: „*der ich deinen Gehorsam (sraosha), den ganz großen [...]*“⁷⁹⁰ Die Gehorsamkeit des Ahura Mazda dürfte darin bestehen, dass er sich an der von ihm selbst geschaffenen intelligiblen Ordnung (Aša) orientiert und sich in diese einfügt (Y. 51.20).

Die Daēnā wird herkömmlich als individuelle Anschauung/ Vorstellung/ Gesinnung/ Religion/ Selbst/ Vision verstanden.⁷⁹¹ Für eine genauere Bestimmung des *daēnā*-Begriffs ist es hilfreich, einige Textstellen der *Gāthās* zu untersuchen, in denen Daēnā thematisiert wird.

In Y. 46.6 wird von der Gründung der anfänglichen bzw. ersten Daēnās durch Ahura Mazda gesprochen.⁷⁹² Da die uranfänglichen Daēnās geschaffen wurden, kann es sich hier nicht um den zeitlosen ahurischen Seinsbereich handeln, sodass die uranfänglichen Daēnās dem psycho-mentalenen Seinsbereich angehören müssen und dementsprechend eine geistige Fakultät des Menschen bezeichnen. Des Weiteren geht aus den *Gāthās* die Existenz von konstruktiv-förderlichen sowie deformierten Daēnās hervor.⁷⁹³ In Y. 49.4 wird angezeigt, dass die Daēnā das trughafte Produkt des schlechten Xratu ist.⁷⁹⁴ Hinsichtlich der schlechten Daēnā ist insbesondere Y. 51.13 bedeutungsvoll:

that were received not in a state of lack of readiness to listen for my words to rise up even before there comes to me your readiness to listen/Sraosha accompanied by wealthbestowing Reward“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā, S. 40.

⁷⁸⁸ Für die Erläuterung von Aši siehe unten in diesem Kapitel.

⁷⁸⁹ LOMMEL 1930, S. 75.

⁷⁹⁰ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 75; SKJÆRVØ: „*I, who shall be invoking your readiness to listen, the greatest of all*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 30. Von den beiden angeführten Übersetzungen grundverschieden ist INSLER'S Übersetzung, in der der größte Sraoša auf den Dichter bezogen ist: „*I who, at the stopping (of these), shall summon the all-greatest obedience for Thee*“ (INSLER 1975), S. 51.

⁷⁹¹ Vgl. auch NARTEN 1982, S. 52.

⁷⁹² Vgl. hierzu LOMMEL'S Übersetzung von Y. 46.6: „*die anfänglichen geistigen Urwesen schufstest.*“ (LOMMEL 1971), S. 133; INSLER übersetzt: „*Thou didst establish the first conceptions, Lord.*“ (INSLER 1975), S. 83; SKJÆRVØ übersetzt: „*good understanding of my guiding thought [Xratu]*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 33.

⁷⁹³ Vgl. beispielsweise Y. 45.2.

⁷⁹⁴ Vgl. Übersetzungen von Y. 49.4 nach INSLER 1975, S. 95 und LOMMEL 1971, S. 160; siehe auch KÖNIG 2018, S. 82.

„So zerstört (verdirbt) sich des Lügners Geistpersönlichkeit [Daēnā] das Wahre (? Wirkliche?) [haiṣim] des geraden (Weges), dessen Seele schaudert beim (Gericht?) der Brücke des Scheiders; durch seine eigenen Taten und (die) seiner Zunge ist er vom Pfad des Wahrseins [Aša] abgewichen.“⁷⁹⁵

Demnach besagt Y. 51.13, dass sich die Daēnā des Druj-Anhänger das wirklich Seiende (haiṣim)⁷⁹⁶ des geraden Weges verdirbt bzw. verfehlt. Weiter wird erklärt, dass sich der Druj-Anhänger vom Pfad des Aša (ideelles Urbild) durch sein Wort und Werk abgewendet hat und seine Daēnā entsprechend deformiert. Vor dem Hintergrund der Drei-Welten-Lehre besagt Y. 51.13 insgesamt, dass nur der Daēnā des Aša-Anhänger das ideelle Urbild zugrunde liegt, während die Daēnā der Druj-Anhänger keinem transzendenten Urbild folgt. Diese Gegebenheit ist intrinsisch mit der in Y. 72.11 postulierten Anbindung des Aša an den Begriff des Einfachen verbunden, wonach nur der Weg des Aša existiert. Bei dem von LOMMEL durch *Brücke des Scheiders* übersetzten Begriff handelt es sich um *činnuatō pārātu*,⁷⁹⁷ das nach neuem Forschungsstand mit der *Brücke des Maurers* zu übersetzen ist.⁷⁹⁸ Im Kontext von Y. 51.13 bedeutet dies, dass am Ende des körperlichen Lebens an der Brücke des Maurers evaluiert wird, ob das betroffene Individuum insgesamt ein Leben nach Aša (ideelles Urbild) geführt und seine Daēnā auf dieses transzendenten Urbild ausgerichtet hat, oder aber ein Leben in Illusion (Druj) vollführt hat. Ein Leben nach Aša führt die Seele in das Haus des Gesanges, das heißt in den sakralen Ewigkeitsbereich, wohingegen ein Leben nach Druj (Lüge) die Seele für einen unendlichen Zeitraum ins Haus der Lüge befördert. Hieran anschließend wird in Y. 49.6 die Daēnā Ahura Mazdās thematisiert:⁷⁹⁹

⁷⁹⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 175; für weitere Übersetzungen siehe INSLER 1975, S. 107; SKJÆRVØ 2008, *The Vohukhshathrā Gāthā*, S. 49; WEST 2010, S. 159.

⁷⁹⁶ Für den altavestischen Text von Y. 51.13 vgl. INSLER 1975, S. 106. Für die Erläuterung dieses Begriffs vgl. Unterkapitel 7.2.1.

⁷⁹⁷ Siehe für den Begriff, LOMMEL 1930, S. 197.

⁷⁹⁸ Vgl. REZANIA 2010, S. 41, Anm. 21. Bei dem Maurer handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Yima, eine Gestalt aus der altiranischen Mythologie, vgl. ebd. In diesem Kontext ist es bemerkenswert, dass Yima auch im Vendidad als Maurer konzipiert wird, der auf Anweisung Ahura Mazdas ein Gehege errichtet, in dem er die Samen von biologisch makellosen Menschen, Tieren und Pflanzen zusammenträgt. Von Ahura Mazda wurde ihm aufgetragen, keine defekten Menschen in das umzäunte Gebiet/Gehege hineinzulassen, vgl. (SKJÆRVØ 2008), *Cosmogony and Cosmology*, S. 46–47. Die Vorstellung, dass Yima als Maurer einen Bereich errichtet hat, der keinem defekten Menschen zugänglich war und in dem paradiesische Verhältnisse vorherrschten, könnte Zaratuštras eigene Jenseitsvorstellung inspiriert haben. Demnach knüpft Zaratuštra mit der Vorstellung von der Brücke des Maurers an den oben skizzierten Yima-Mythos an und deutet diese in einem vergeistigend-ethischen Sinne um. Erwähnenswert ist außerdem der Umstand, dass das avestische Wort *pairi daēza*, aus dem sich später der Begriff des Paradieses herleitet, für eine eingezäunte Fläche steht.

⁷⁹⁹ Vgl. hierzu auch NARTEN 1982, S. 52.

„I do urge you —Thee, Wise One, and the truth — to tell (us) what the intentions of your will [Xratu] are, in order for us to correctly judge how we might make them heard as that conception [Daēnā] which belongs to one of your kind, Lord.“⁸⁰⁰

Da aus Y. 31.7 bekannt ist, dass Ahura Mazda das Aša (ideelles Urbild) durch sein Xratu erdacht hat und in Y. 49.6 vom Xratu des Ahura Mazda vernommen wird, kann für den Gedankeninhalt von Y. 49.6 angenommen werden, dass die Verkündung der Daēnā Ahura Mazdās gleichbedeutend mit der Belehrung über das ideelle Urbild ist. Diesbezüglich ist außerdem auf Y. 44.11 zu verweisen, wo erläutert wird, dass durch die Mitteilung über die Daēnā Ahura Mazdās die Menschen zur Ārmaiti gelangen: LOMMEL: „Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr, ob die Fügsamkeit [Ārmaiti] sich verteilend zu denen kommen wird, welchen, o Weiser, deine Lehre [Daēnā] gesagt (verkündet) wird“⁸⁰¹; INSLER: „This I ask Thee. Tell me truly, Lord. How might piety [Ārmaiti] separately come to those to whom Thy conception [Daēnā], is taught, Wise One?“⁸⁰² Da die Belehrung über die Daēnā des Ahura Mazda auf den transzendenten Bereich, das heißt auf das ideelle Urbild, hinweist, ist eine Vergegenwärtigung der diskutierten epistemologischen Eigenschaft des Guten Denkens (Vohu Manah) ergiebig.

Es wurde argumentiert, dass durch das Gute Denken die Erkenntnis/Einsicht (Cisti) hinsichtlich des ideellen Urbilds erfolgt (Y. 48.11), das dann als geistige Grundlage für die Taten der Ārmaiti (Gemäßheit) dient. Diese Funktion knüpft an die in Y. 44.11 präsentierte Vorstellung von der Belehrung über die Daēnā des Ahura Mazda an, wodurch sich die Ārmaiti verteilt. Demnach kann angenommen werden, dass die Verkündung der Daēnā Ahura Mazdās, bzw. hiermit äquivalent des ideellen Urbilds, durch die Erkenntnis (Cisti) des Guten Denkens ermöglicht wird, sodass von hier aus dann eine Aufklärung über das ideelle Urbild erfolgen kann.

Für einen Anhaltspunkt, wie die Vermittlung des Erkenntnisinhalts des Guten Denkens im Detail vorstättengeht, lohnt sich eine Betrachtung von Y. 49.5: „the one who has allied his conception [Daēnā] with good thinking. Any such person of piety is of the (same) good lineage with truth and all those (other forces) existing under Thy rule. Lord.“⁸⁰³ Zunächst kann in Anlehnung an die durchgeführten Betrachtungen angenommen werden, dass es sich in Y. 49.5 bei dem Guten Denken um das epistemologische Vermögen zur Erkenntnis des ideellen Urbilds handelt. Demgemäß führt die Vereinigung der Daēnā mit dem

⁸⁰⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 95; LOMMEL: „Ich treibe euch an, o Weiser und Wahrsein, zu sagen, was gemäß eurem eigenen Denken eures Verstandes ist, damit wir richtig unterscheiden und es verkünden (nämlich) diese Lehre [Daēnā], welche die von einem euresgleichen ist, o Herr“ (LOMMEL 1971), S. 161.

⁸⁰¹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 112;

⁸⁰² INSLER 1975, S. 69.

⁸⁰³ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 95; Für weitere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 160 und WEST 2010, S. 143.

Guten Denken (Vohu Manah) dazu, dass sich das Subjekt Ārmaiti (Gemäßheit) zu Eigen macht. Dies scheint an Y. 44.11 anzuknüpfen, wo von der ahurischen Daēnā die Rede ist, durch deren Belehrung sich die Ārmaiti verteilt. Diese beiden Aspekte lassen sich so in Beziehung setzen, dass durch die Vereinigung der Daēnā mit dem Guten Denken der Daēnā der Erkenntnisinhalt (Cisti) des Guten Denkens vermittelt wird, das heißt die Einsicht in Bezug auf die Verhältnisse des ideellen Urbilds, wodurch sie zum Abbild der ahurischen Daēnā transformiert wird. Von hier aus ist das betroffene Individuum imstande, sich die Ārmaiti (Gemäßheit) anzueignen. Insbesondere kann die ahurische Daēnā als Lehre/Wissen an die anderen Menschen übermittelt werden, sodass diese ebenfalls die Ārmaiti (Gemäßheit) erlangen. Konkret bedeutet Ārmaiti hier, dass die Menschen sich gemäß dem ideellen Urbild in ihrem Leben und in der Gesellschaft einrichten können.

Weiter werden in Y. 49.11 die Konsequenzen für eine falsche Pflege der Daēnā verdeutlicht. LOMMEL übersetzt Y. 49.11:

„Aber den Lügern, die schlechte Herrschaft ausüben, schlecht handeln, schlecht reden, deren geistiges Ich (oder: deren Lehre) [Daēnā] schlecht ist, die schlecht denken, geben mit schlechten Speisen die Seelen entgegen; im Haus der Lüge werden sie wahrlich Hausgenossen sein.“⁸⁰⁴

INSLER übersetzt:

„But the deceitful persons, bad in rule, bad in actions and words, bad in conceptions [Daēnā] and thoughts, them shall their souls continue to encounter with foul food when they shall be the true guests in the House of Deceit⁸⁰⁵.“⁸⁰⁶

Während LOMMEL *geistiges Ich* bzw. *Lehre* als Übersetzungsmöglichkeiten für Daēnā anführt, übersetzt INSLER den Begriff mit *conceptions*. Gemäß Y. 49.11 endet die Seele derjenigen Individuen, deren Daēnā schlecht ist, im Haus der Lüge, das eine Metapher für die Hölle ist.⁸⁰⁷ In diesem Zusammenhang wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Haus der Lüge im psycho-mentalenen Seinsbereich zu verorten ist.⁸⁰⁸ Im Gegensatz dazu gelangt die Seele des Aša-Anhänger, die über eine gute Daēnā verfügt, in den ahurischen Seinsbereich. Dies wird auch in Y. 49.9 angedeutet, indem erläutert wird: *„those who are yoked with truth [Aša] have yoked their conceptions on the best prize when the retribu-*

⁸⁰⁴ LOMMEL 1971, S. 161.

⁸⁰⁵ Das Haus der Lüge ist eine Metapher für den Ort, an dem die Seele des Truggenossen nach dem Tod sein wird, vgl. INSLER 1975, S. 97, Anm. 11.

⁸⁰⁶ INSLER 1975, S. 97.

⁸⁰⁷ Vgl. INSLER 1975, S. 97.

⁸⁰⁸ Vgl. Unterkapitel 7.2.1.

tion comes.⁸⁰⁹ Demnach verbinden diejenigen, die im Einklang mit dem Aša (ideelles Urbild) sind, ihre Daēnā mit dem besten Lohn, was als eine Anspielung auf die Einkehr der Seele in den ahurischen Seinsbereich verstanden werden darf. Weiter wird in Y. 48.4 beschrieben, dass, wer sein Denken auf das Gute bzw. Schlechte richtet, seine Daēnā entsprechend ausrichtet, aus der wiederum entsprechende Worte und Werke folgen:

„Who has set his mind on the good, Wise One, and (who) on the bad, (each) such person follows his conception [Daēnā] in action and in word; also his pleasures, his desires, and his preferences. (But) when Thy will [Xratu] shall be done, the end shall be different (for each).“⁸¹⁰

Entsprechend der Gestaltung der eigenen Daēnā wird das Schicksal der Seele nach dem Tod bestimmt. In Y. 51.13 wurde ersichtlich, dass die Daēnā durch Worte und Werke, die nicht dem ideellen Urbild entsprechen, deformiert wird. Wer nun sein Denken auf das Schlechte richtet, dessen Daēnā wird entsprechend schlechten Worten Taten folgen lassen, was sich gemäß Y. 51.13 rückwirkend negativ auf die Entwicklung der Daēnā auswirkt. Hieran anknüpfend wird in Y. 31.20 erläutert, dass die Daēnā der Druj-Anhänger diese durch ihre eigenen Taten in die Finsternis führt:

„Wer zum Wahrhaftigen sich gesellt, Herrlichkeit ist hernach sein Besitz; lange Dauer der Finsternis üble Speise, Weheruf der Stimme, in solches Dasein wird euch, ihr Lügner, euer geistiges Ich (eure Persönlichkeit) [Daēnā] durch seine (ihre) eigenen Taten führen.“⁸¹¹

Wenn es in Y. 51.13 heißt, dass sich die Abwendung von Aša (ideelles Urbild) kontraproduktiv auf die Daēnā auswirkt, bedeutet dies im Umkehrschluss, dass die Daēnā gemäß dem ideellen Urbild konfiguriert werden muss. Hierfür ist in Anlehnung an Y. 49.5 die Vereinigung der Daēnā mit dem Guten Denken fundamental. Diesbezüglich wird in Y. 33.13 weiter von der Belehrung der Daēnā durch Ārmaiti und Aša (ideelles Urbild) berichtet: *„belehre, o verständige Fügsamkeit, durch Wahrsein die*

⁸⁰⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 97; LOMMEL: *„die mit dem Wahrsein Verbundenen bei der Entscheidung(?) ihre geistige Persönlichkeit mit dem besten Lohn verbinden“* (LOMMEL 1971), S. 161.

⁸¹⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 91; LOMMEL: *„Wer sein Denken besser macht, o Weiser, und schlechter, der folgt seiner geistigen Natur [Daēnā] mit Handeln und Reden nach seinem Gefallen, Wunsch und Wahl; nach deinem Willen wird er zuletzt abgesondert sein.“* (LOMMEL 1971), S. 150.

⁸¹¹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 52; INSLER: *„Heavenliness shall be the future possession of him who shall come to a truthful person (now) (But) a long lifetime of darkness, foul food, the word woe — to such an existence shall your conception, along with its (corresponding) actions, lead you, ye deceitful ones.“* (INSLER 1975), S. 43; SKJÆRVØ: *„Whoever shall come to the sustainer of Order, brilliant fame will be his in the future. Lamentation, a long life span of darkness, bad food, your only word the word ‚woe!‘ — to that existence your vision-soul will lead you all, O you possessed by the Lie, on account of your own actions“* (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 30.

Menschengeister [Daēnā].⁸¹² Hierbei dürfte die Idee darin bestehen, dass durch die Erkenntnis des ideellen Urbilds die Ārmaiti (Gemäßheit) zu Eigen wird und als Richtschnur für das Wahrsein fungiert, sodass hierdurch die Daēnā stets auf das ideelle Urbild abgestimmt bleibt.

In Y. 51.21 wird weiter erklärt, dass Ārmaiti einen Menschen lebensspendend-konstruktiv (*spənta*) macht und dass dieser durch Einsicht, Worte, Tat sowie seiner Daēnā das Aša (ideelles Urbild) realisiert: „Infolge von Fügsamkeit wird ein Mann verständig [*spənta*], er wird durch Einsicht, Worte, Tat, durch sein geistiges Ich [Daēnā] das Wahrsein fördern.“⁸¹³ Dass Aša hier eher mit *ideelles Urbild* anstatt *Wahrsein* zu übersetzen ist, zeigt sich daran, dass diese vermittels der Ārmaiti durch den lebensspendend-konstruktiven Menschen gefördert wird. Denn es wurde deutlich, dass die lebensspendend-konstruktive Wirkungsweise der Ārmaiti vor allem darin besteht, die Materialisierung des ideellen Urbilds zu fördern. Im Kontext von Y. 51.21 scheint demnach der Sinnzusammenhang darin zu liegen, dass die Verwirklichung des ideellen Urbilds im politisch-gesellschaftlichen Bereich durch Einsicht, Wort, Tat und die gute Daēnā geschieht.

Insgesamt können aus den diskutierten Textstellen einige bedeutsame Eigenschaften der Daēnā extrahiert werden:

- 1) Ahura Mazdā hat die uranfänglichen Daēnā der Menschen geschaffen.
- 2) Sowohl die Aša-Anhänger als auch die Druj-Anhänger verfügen über eine Daēnā.
- 3) Die Druj-Anhänger haben durch die Distanzierung von Aša (ideelles Urbild) in Wort und Werken ihre Daēnā deformiert, sodass ihre Seele nach dem physischen Tod in das Haus der Lüge gelangt.
- 4) Die Daēnā kann auf das Aša (ideelles Urbild) abgestimmt werden, was sich mutmaßlich durch eine Vereinigung der Daēnā mit dem Guten Denken zuträgt. Die Ārmaiti sorgt vermittels des Wahrseins dafür, dass die Daēnā stets auf das ideelle Urbild ausgerichtet bleibt.
- 5) Die Daēnā Ahura Mazdās kann als Lehre verkündet werden, sodass sich hierdurch die Ārmaiti (Gemäßheit) verteilt.

⁸¹² Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 77; INSLER: „Reveal to me, by reason of my virtuous piety, those conceptions in harmony with truth.“ (INSLER 1975), S. 53. Hier wurde Daēnā mit *conceptions* wiedergegeben. Da sich diese Textstelle auf die individuelle sowie psycho-mentale Ebene bezieht, ist LOMMEL'S Übersetzung des Aša durch *Wahrsein* zu bevorzugen; SKJÆRVØ: „*launch, O Humility, our vision-souls through Life-giving Order!*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 31, wobei hier *Daēnā* mit *vision-soul* übersetzt wurde. Vgl. zusätzlich die Übersetzung von (NARTEN 1982), S. 36.

⁸¹³ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 176; INSLER: „*Virtuous is the man of piety. He is so by reason of his understanding, his words, his action, his conception. Virtuous is truth and the rule of good thinking.*“ (INSLER 1975), S. 109; abweichend übersetzt SKJÆRVØ: „*By my utterances are produced the actions of Humility; by my vision-soul, Order is again full of vitality;*“ (SKJÆRVØ 2008), The Vohukshathrā Gāthā, S. 50.

6) Die Daēnā des lebensspendend-konstruktiven Mannes stützt die Verwirklichung des Aša (ideelles Urbild).

Die Existenz von konstruktiven und deformierten Daēnās bezieht sich notwendigerweise auf den psycho-mentalenen Bereich, da es in der ahurischen Welt keinen Raum für Degeneration gibt. Bemerkenswert ist der Tatbestand, dass die Daēnā mit dem Guten Denken vereinigt werden kann, wodurch das ideelle Urbild wohl als Erkenntnisinhalt auf die Daēnā transponiert und diese nach dem Urbild der Daēnā Ahura Mazdās gestaltet wird. Insbesondere wird die Realisierung des Aša (ideelles Urbild) durch die Daēnā des lebensspendend-konstruktiven Mannes gefördert. Analog dazu, dass Xratu und Xšaθrā im irdischen Dasein erst durch die Kopplung an die ahurischen Prinzipien positiv gestaltet werden, muss die Daēnā mit dem Guten Denken vereint werden.

Demnach kann die Daēnā als ein zunächst apriori gegebenes geistiges Vermögen verstanden werden, das dem Inhalt nach leer und daher durch die individuelle Denk- und Lebensweise formbar ist. Wenn nun die Daēnā mit dem Guten Denken vereinigt wird, ist die Grundlage dafür gegeben, dass eine konstruktive Denkeinstellung und Lebensweise eingenommen werden kann, sodass die Daēnā nach dem ahurischen Urbild konfiguriert wird; andernfalls wird sie deformiert (Y. 51.13). Weiter wurde ersichtlich, dass aus der Vereinigung zwischen der Daēnā mit dem Guten Denken die Ārmaiti (Gemäßheit) hervorgeht, die gemeinsam mit dem Wahrsein die Daēnā stets gemäß dem ideellen Urbild ausrichtet (Y. 33.13). Es wurde außerdem argumentiert, dass das ahurische Lebensprinzip des guten Denkens, Redens und Handelns im ideellen Urbild mitangelegt ist.⁸¹⁴ In Anlehnung an diese Gegebenheit kann angenommen werden, dass die positive Formation der Daēnā allgemein mit der Performanz des guten Denkens, Redens und Handelns verknüpft ist. Dies geht auch indirekter Weise aus Y. 51.13 hervor, wo erklärt wird, dass die Daēnā des Druj-Anhängers aufgrund der Werke und Worte zerstört wird. Weitere Bekräftigung findet diese Sichtweise, wenn die Antithese zwischen Spənta Mainiiū und Aŋra Mainiiū (dekonstruktiver Mentalität) berücksichtigt wird.⁸¹⁵ In Y. 30.3 wird erklärt, dass sich die Unvereinbarkeit der beiden Mentalitäten in Gedanken, Worten und Handlungen artikuliert. Weiter wird in Y. 45.2 zwischen der Daēnā des Spənta Mainiiū und des Aŋra Mainiiū differenziert. Demnach kann aus Y. 30.3 und Y. 45.2 gefolgert werden, dass die Daēnā aufgrund des guten bzw. schlechten Denkens, Redens und Handelns jeweils positiv oder negativ gestaltet wird. Mit fortschreitendem Lebensalter wird die Daēnā durch habitualisierte Denk-

⁸¹⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

⁸¹⁵ Vgl. Unterkapitel 7.2.4.

und Verhaltensmuster geprägt, wodurch die Grundlage für das Schicksal der Seele nach dem Tod geschaffen wird.

In Anlehnung an die durchgeführte Untersuchung und die angeführten Übersetzungsvarianten des *daēnā*-Begriffs scheint eine Bestimmung der Daēnā durch *Weltanschauung* und *Selbst* plausibel zu sein. Dies geht vor allem damit konform, dass die Daēnā (Weltanschauung) Ahura Mazda's als Lehre weitervermittelt werden kann und dass die Daēnā des Ahura Mazda's auch seinem Wesen entspricht, sodass eine Interpretation der Daēnā als Selbst gerechtfertigt ist. Unter Weltanschauung sind in diesem Kontext vor allem Überzeugungen vor Augen zu führen, die fundamental mit dem Wesen des Individuums verwurzelt sind, das heißt mit dessen Gefühlsleben, Denkmuster, Erfahrungen, Urteilsvermögen, Handlungsweise usw. Von dieser Sichtweise ausgehend kann die Daēnā als geistiges Vermögen charakterisiert werden, das im Laufe einer Lebenszeit den Realitäts- und Gerechtigkeitssinn des Menschen sukzessive formiert und festigt. Damit wird deutlich, weshalb die Daēnā auch als geistiges Ich, Selbst oder Charakter übersetzt wird, da sie mit zunehmender Lebenszeit zum Träger der manifestierten Denk- und Verhaltensmuster wird,⁸¹⁶ die das Wesen des Individuums konstituieren und ausmachen. Die Menschen können positiv in diesen Prozess eingreifen, indem sie ihre Daēnā mit dem Guten Denken vereinigen bzw. durch die Vermittlung über die ahurische Daēnā (Weltanschauung) belehren lassen und ein Leben gemäß guten Denkens-Redens-Handelns führen. Interessant ist in diesem Zusammenhang Y. 44.10:

„This I ask Thee. Tell me truly, Lord. Have they truly seen that vision [Daēnā] which is the best for those who exist, and which, in companionship with truth [Aša], would prosper my creatures already allied with truth through words and acts stemming from piety? In consequence of my insight [Cisti] they have wished for Thy powers, Wise One.“⁸¹⁷

Demgemäß ist die beste Weltanschauung (Daēnā) für die Menschen jene, die in Begleitung des Aša ist. Dass es sich bei Aša um das ideelle Urbild handelt, geht aus der Aussage hervor, dass die Anhänger des Zaratustra durch Worte und Handlungen, die von Ārmaiti stammen, mit dem Aša verbunden sind. Denn es wurde deutlich, dass die Ārmaiti vor allem mit der Verwirklichung des ideellen Urbilds in Verbindung steht. Damit handelt es sich bei der besten Weltanschauung um jene, die durch das ideelle Urbild fundiert wird. Anhand des Schlusssatzes von Y. 44.10 lässt sich vermuten, dass Zaratustra selbst durch die Applikation des Guten Denkens Einsicht in Bezug auf das ideelle Urbild erlangt hat und seine Anhänger entsprechend über die Verhältnisse der

⁸¹⁶ LOMMEL argumentiert, dass die Daēnā die Taten der Menschen aufbewahrt, vgl. (LOMMEL 1930), S. 195.

⁸¹⁷ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 69.

transzendenten Welt aufklärt, sodass diese motiviert werden, nach den Kräften des Ahura Mazdā zu trachten.

In Anlehnung an die durchgeführte Diskussion zu Vohu Manah, Xratu und Daēnā kann eine Erkenntnistheorie entnommen werden, die wie folgt skizziert werden kann: Das Aša (ideelles Urbild) wird mittels des Vohu Manah+Xratu(?)⁸¹⁸ des Dichters erkannt. Diese Erkenntnis bzw. Einsicht (Cisti) wird durch die Vereinigung zwischen Gutem Denken und der Daēnā (Weltanschauung) auf die Daēnā transferiert, sodass das ideelle Urbild zur Grundlage der Weltanschauung des betroffenen Individuums wird. Auf dieser geistigen Grundlage kann die Ārmaiti (Gemäßheit) performiert werden, sodass Wort und Werk des Individuums in Harmonie zu dem ideellen Urbild stehen. Indem Erkenntnisinhalte des Guten Denkens auf die Daēnā (Weltanschauung) transponiert werden, können diese als Lehre (Daēnā Ahura Mazdās) an die Menschen kommuniziert werden, sodass diese in der Lage sind, Gehorsam gegenüber den Geboten des ideellen Urbilds einzunehmen. Während die Integration der ahurischen Archetypen bzw. ein Leben nach den ahurischen Prinzipien allen Menschen gegeben ist, dürfte sich die konturierte Epistemologie wohl auf den Dichter, in dem Fall Zaratuštra, beschränkt haben.

Es ist der Erfolg bzw. Misserfolg dieser Gestaltung der Daēnā, der die Seele in die ahurische Welt oder aber in das Haus des Trugs führt. Ein weiterer Aspekt im Zusammenhang mit der Daēnā wird in Y. 46.11 thematisiert:

„During their regimes, the Karpan and the Kavis yoked (us) with evil actions in order to destroy the world and mankind. But their own soul and their own conception [Daēnā] did vex them when they reached the Bridge of the Judge, (there) to become guests in the House of Deceit forever.“⁸¹⁹

Wie aus dieser Textstelle hervorgeht, wird der Druj-Anhänger nach dem Tod durch seine eigene Seele und deren deformierte Daēnā gequält. Dem Tod kommt hier eine desillusionierende Eigenschaft zu, denn durch sein Eintreten realisiert der Truggenosse erst, dass er vom wirklich seienden Lebensweg, dem des Aša, abgekommen ist und sich Zeit seines Lebens in Selbsttäuschung befand. Bestätigen lässt sich diese Deutungsweise durch die Schilderungen des avestischen *Hādōxt Naskē*, wo die Begegnung mit der eigenen Daēnā als ein Moment der Selbsterkenntnis beschrieben wird. Grundgedanke ist dabei, dass der Seele des Aša- und Druj-Anhängers ihre eigene Daēnā als Spiegelbild der zur Lebenszeit performierten Denk- und Lebensweisen gegenübertritt. Die Daēnā

⁸¹⁸ NYBERG behauptet, dass die Xratu der Menschen Empfänger der göttlichen Lehre seien, vgl. (NYBERG 1938), S. 124.

⁸¹⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 83; siehe auch LOMMEL 1971, S. 134; SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaiti Gāthā*, S. 44.

des Aša-Anhängers hat dabei die Gestalt einer wunderschönen jungen Frau, wobei ihre Schönheit als Folge der Schönheit der eigenen Gedanken, Worte und Taten gedacht wird.⁸²⁰ Entsprechend hat die Daēnā des Druj-Anhängers die Gestalt einer hässlichen Frau.⁸²¹ Basierend auf den diskutierten Aspekten der Daēnā scheint es sich so zu verhalten, dass es das quälende Bewusstsein hinsichtlich der durch die Selbsttäuschung (Druj) verursachten Distanzierung von Aša (ideelles Urbild) ist, das die Höllenleiden im Haus der Lüge ausmacht.

Aus den durchgeführten Untersuchungen wird offensichtlich, dass die Daēnā und die Seele den Tod überleben und damit unsterblich sind.⁸²² Hinsichtlich der Seele kann vermerkt werden, dass sie Trägerin der geistigen Vermögen sowie der Persönlichkeit ist.⁸²³ Eine weitere geistige Komponente des Menschseins ist *uštānā*, das mit *Lebenskraft* übersetzt werden kann.⁸²⁴ Im Gegensatz zur Daēnā und zur Seele vergeht die Uštānā mit dem physischen Tod.⁸²⁵ Aufgrund ihrer belebenden und vergänglichen Natur scheint es denkbar, dass die Uštānā das Bindeglied zwischen Körper und Seele darstellt und ihre Einheit konstituiert.

Wie bereits verdeutlicht wird Xšaθrā erst im Verbund mit Aša (Wahrsein), Vohu Manah (Gutes Denken) und Ārmaiti (Mäßigkeit) zu einer guten Herrschaft (*huxšaθrā*), die als solche friedliche Verhältnisse und gutes Wohnen bewirkt. Im Gegensatz zum ahurischen Seinsbereich, wo das Xšaθrā bereits unzertrennlich an Aša, Spənta Mainiū, Vohu Manah und Ārmaiti gekoppelt ist, muss diese transzendente Struktur durch die Menschen emuliert werden.

Die Realisierung des ideellen Urbilds für die politisch-gesellschaftliche Ordnung wird in Y. 31.16 angedeutet, wo es heißt: „*Ich frage danach, wie der sein wird, welcher als Wohlverständiger die Herrschaft des Hauses, Ganes, Landes mit Wahrsein zu fördern strebt, wann und durch welches Tun er von deiner Art sein wird, o Weiser Herr.*“⁸²⁶ Hier wird der Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass der förderliche Herrscher von der Art wie Ahura Mazdā ist, in dessen Reich (Xšaθrā) Aša, Vohu Manah und Ārmaiti walten,⁸²⁷ vergleiche hierzu Y. 34.10: „*Dieses Guten Denkens Werke und die verständige Fügsamkeit, die schöpferische Gefährtin des*

⁸²⁰ Vgl. BOYCE 1996, S. 238.

⁸²¹ Vgl. MALANDRA 1983, S. 104.

⁸²² Dass die Seele den Tod überlebt, wurde bereits in Unterkapitel 7.2.1 erläutert. Vgl. hierzu auch (NYBERG 1938), S. 127; für den Umstand, dass die Daēnā und die Seele den physischen Tod überleben, vgl. auch (HUTTER 2019), S. 59.

⁸²³ Vgl. LOMMEL 1930, S. 170.

⁸²⁴ LOMMEL, BARTHOLOMAE und HUTTER übersetzen mit *Lebenskraft*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 175; (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 418; (HUTTER 2019), S. 58. NYBERG bestimmt *uštānā* als den physischen Lebensgeist, vgl. (NYBERG 1938), S. 84.

⁸²⁵ Vgl. NYBERG 1938, S. 84, 116.

⁸²⁶ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 52; INSLER: „*By his action stemming from good thinking, the man of good determination has expressed his understanding and his virtuous piety, knowing, as he does, the creator and companion of truth, and all those other forces existing under Thy rule, Wise Lord.*“ (INSLER 1975), S. 57.

⁸²⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 32.

Wahrseins, zu ergreifen (festzuhalten), sagte der Mann guten Willens, der Wissende, und diese alle, o Herr, sind in deinem Reich, o Weiser.⁸²⁸ LOMMEL erläutert die Analogie zwischen der Herrschaft Ahura Mazdās innerhalb des ahurischen Seinsbereichs und dem irdischen Herrscher wie folgt:

„In der Herrschaft des Weisen Herrn ist dieser Begriff absolut vorgestellt, aber darum nicht wesensverschieden von der Herrschaft, die ein geringeres Wesen hat oder übt, vielmehr ist alle Herrschaft, sofern sie gut ist, nach Art der Herrschaft des Weisen Herrn, die das Vorbild ist.“⁸²⁹

Demnach hat jede Form der guten Herrschaft ihr Urbild in der Herrschaft des Ahura Mazdā. Grundlegend für die Realisierung des ideellen Urbilds der politisch-gesellschaftlichen Ordnung ist die Integration der ahurischen Archetypen in das Seelenleben der Menschen. So heißt es beispielsweise in Y. 31.6 weiter, dass das Gute Denken des Individuums Ahura Mazdās Herrschaft im irdischen Dasein wachsen lässt: *„Such is the rule for the Wise One that one shall increase it for Him through good thinking.“⁸³⁰* Dahingehend wurde deutlich, dass dem Guten Denken das Wahrsein (Aša) und Spənta Mainiiū kausal vorausgehen, sodass diese Qualitäten implizit in der Aussage von Y. 31.6 mitenthalten sind. Während die genannten Ahuras die mentalen Voraussetzungen für die gute Herrschaft bereitstellen, ist es die Kraft der Ārmaiti (Mäßigkeit), die dem Gedachten und Erkannten Taten folgen lässt,⁸³¹ sodass Aša (ideelles Urbild) materialisiert wird. Dass sich das Anwachsen von Ahura Mazdās Herrschaft dabei auf das irdische Dasein bezieht, ist deutlich, da seine Herrschaft im ahurischen Seinsbereich absolut ist.

Neben der Integration der ahurischen Qualitäten im Seelenleben der Menschen bedarf es jedoch noch des Wissens um das ideelle Urbild für die politisch-gesellschaftliche Ordnung, um die gute Herrschafts- und Gesellschaftsordnung implementieren zu können. Diesbezüglich wurde erläutert, dass das epistemologische Vermögen des Guten Denkens die Erkenntnis (Cisti) bezüglich der ideellen Struktur der intelligibel-archetypischen Urform (Aša) der materiellen Welt ermöglicht. Wie oben dargelegt kann das Wissen um die Ordnung des ideellen Urbildes als Lehre an die Menschen übermittelt werden, sodass diese die Voraussetzung zur Performanz der Ārmaiti (Gemäßheit) erlangen. Konkret wird jedem Glied der Gemeinschaft hierdurch ein fester Platz im Gemeinwesen

⁸²⁸ LOMMEL 1971, S. 88–89;

⁸²⁹ LOMMEL 1930, S. 55.

⁸³⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 37; LOMMEL: *„jenes Reich des Weisen, das er ihm durch Gutes Denken mehren (wachsen lassen) wird“* (LOMMEL 1971), S. 51; Abweichend übersetzt SKJÆRVØ, wobei der Sinngehalt der Übersetzung gleichbleibend ist: *„For Mazdā there shall be yonder command (= over yonder things), which shall grow for him by my good thought.“* (SKJÆRVØ P. , An Introduction to Zoroastrianism, 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 29.

⁸³¹ Vgl. LOMMEL 1930, S. 64.

zugeordnet, sodass sich diese durch Einhaltung der ihnen zugewiesenen Funktion gemäß dem ideellen Urbild verhalten. Hieran schließt die bereits dargelegte Funktion der Ārmaiti an, das Aša (ideelles Urbild) durch ihre Taten Ārmaiti zu verwirklichen, siehe hierzu insbesondere Y. 43.16: „*Mit Knochen versehen (d. h. be Körper) sei das Wahrsein [Aša], durch Lebenskraft machtvoll; im sonneblickenden Reich sei die Fügsamkeit, Vergeltung gebe sie wegen der Taten mit Gutem Denken.*“⁸³² Im Hinblick auf die in Y. 43.16 vorgetragene Idee der zu realisierenden transzendenten Ordnung (Aša) im irdischen Dasein schreibt NYBERG: „*daß der Himmel sich auf die Erde herabsenke und daß hienieden eine vollkommene Herrschgewalt des Himmels aufgerichtet werde.*“⁸³³ Insgesamt lässt sich Y. 43.16 so verstehen, dass die Taten der Ārmaiti (Gemäßheit) das Aša, hier am plausibelsten als ideelles Urbild zu verstehen, materialisiert.⁸³⁴ Als Belohnung für die Gemäßheit gelangt die Seele des Menschen in das jenseitige Paradies. Die Verwirklichung des ideellen Urbilds in der Lebenswelt der Menschen ist gleichbedeutend mit der Etablierung der Herrschaft Ahura Mazdās in der materiellen Welt.

Zu diesem Zweck bedarf es der politischen Macht eines Schutzpatrons, der seinerseits über die ahurischen Qualitäten verfügt und so imstande ist, die gute Herrschaft auszuüben. Des Weiteren muss sich dessen Herrschaftsform an der ideellen Ordnung orientieren. Daher ist die Macht des Schutzpatrons auf das transzendente Wissen der Ritualpriester angewiesen, sodass die politische Macht entsprechend des ideellen Urbilds navigiert wird. Dieser Sachverhalt wird vermutlich in Y. 48.5 angedeutet: „*Gute Herrscher, nicht schlechte Herrscher sollen über uns herrschen mit Handlungen, die durch Fügsamkeit aus guter Einsicht hervorgehen.*“⁸³⁵ Der Hinweis besteht hier darin, dass der gute Herrscher über

⁸³² Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 99; INSLER: „*May truth be embodied and strong with breath. May there be piety under the rule of Him who has the appearance of the sun. May He dispense through His good thinking (each) reward corresponding to one's actions.*“ (INSLER 1975), S. 65; SKJÆRVØ: „*May Order have bones through my/ his life breath and be strong! May Humility be in command and in full sight of the sun! May she by her actions give me my reward for my good thought!*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiti Gāthā, S. 40–41.

⁸³³ NYBERG 1938, S. 228.

⁸³⁴ Vgl. hierzu auch NYBERG 1938, S. 223. Interessant im Zusammenhang mit der in Y. 43.16 thematisierten Materialisierung des Aša und deren Bekräftigung durch die Lebenskraft, siehe hierzu LOMMEL von Y. 30.7: „*Und zu uns kam mit Herrschaft, Gutem Denken und Wahrsein die immervährende Fügsamkeit; sie schuf aber die Lebenshauche der Leiber*“ (LOMMELE 1971), S. 42. Falls hier der Lebenshauch der Leiber eine Umschreibung für die Lebenskraft (uštānā) aus Y. 43.16 ist, würde dies Ārmaitis Funktion als eine Instanz, die das Aša (ideelles Urbild) realisiert, zusätzlich erhärten. Denn demnach wäre die Lebenskraft, die laut Y. 43.16 Aša kräftigt, letztlich auf Ārmaiti zurückzuführen. INSLER geht mit seiner Übersetzung von Y. 30.7 in dieser Hinsicht sogar einen Schritt weiter: „*But to this world He came with the rule of good thinking and of truth, and our enduring piety [Ārmaiti] gave body and breath (to it).*“ (INSLER 1975), S. 42. Demnach würde Ārmaiti die Herrschaft des Guten Denkens und des Aša verwirklichen. Ähnlich übersetzt SCHWARTZ Y. 30.7: „*To this [existence] He [the Holy Spirit] came with Good Mind and Rightness; then endurance gives body and Regular Thought gives breath.*“ (SCHWARTZ 2000), S. 14. Anders übersetzt Y. 30.7 jedoch SKJÆRVØ: „*But for this one he comes with command and Order on account of his good thought. Thus, tissue-connectedness gives him form, Humility breathing (saying): ,Of these rewards there shall be for you there according as you shall request them, if first in line, on account of your assignments(?)*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiti Gāthā, S. 28.

⁸³⁵ LOMMEL 1930, S. 63; INSLER: „*Let those of good rule rule over us — not those of evil rule — with actions stemming from good understanding and with piety.*“ (INSLER 1975), S. 91; SKJÆRVØ: „*Let now those of good command be in command! Let not those of bad command now command us! By the actions of my/your(?) good understanding, O Humility*“ (SKJÆRVØ 2008), The Spentāmanyū Gāthā, S. 46. Siehe hierzu auch (OBERLIES 2012), S. 359, Anm. 6.

Fügsamkeit und gute Einsicht verfügt, was im epistemologischen Vermögen des Guten Denkens zu verankern ist. Das Vermögen, die transzendenten Verhältnisse zu erkennen, ist indes nicht allen Menschen gegeben, sondern der geistigen Elite, das heißt den Ritualpriestern vorbehalten. Diesbezüglich wurde in Y. 44.10 deutlich, dass Zaraṣuṣtra Einsicht (Cisti) in das ideelle Urbild erlangt hat und seinen Anhängern dementsprechend die wahre Lehre verkündet. Hieran anschließend wird in Y. 31.2 von der Belehrung über das Aša (ideelles Urbild) durch Zaraṣuṣtra gesprochen: „*Weil also der zum Wählen bessere Weg nicht sichtbar ist, so komme ich zu euch allen, da der Herr die Anordnung kennt (bezüglich) der beiden Teile, damit wir gemäß dem Wahrsein [Aša] leben.*“⁸³⁶ Hier belehrt Zaraṣuṣtra auf Grundlage der epistemologischen Funktion des Guten Denkens seine Anhänger, sodass diese in Einklang mit dem ideellen Urbild (Aša) leben können. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Ritualpriester und dem Herrscher erläutert KREYENBROEK wie folgt:

*„In order to function effectively and withstand the onslaughts of evil, society needs a leader [...] Rulers, in turn, needed the guidance of a righteous priest, just as priests could not fulfil their function in society without the protection and patronage of rulers or powerful men.“*⁸³⁷

Möglicherweise steht der in Y. 46.14 genannte Schutzpatron, Kauui Vištaspā, in der Funktion des oben beschriebenen idealen Herrschers:⁸³⁸ „*Zarathustra, which truthful person is thy committed friend for the great task? Who, moreover, wishes to become famed? Yes, it is Kavi Vishtaspa, with whom thou art allied.*“⁸³⁹ Gestützt wird diese Sichtweise durch Y. 51.16, wo erklärt wird: „*Through his rulership (following) along the paths of good thinking, Kavi Vishtaspa reached this understanding of our task, which he respected in harmony with truth.*“⁸⁴⁰ Demnach hat Vištaspā durch seine Herrschaft gemäß den Pfaden des Guten Denkens Einsicht in die heilige

⁸³⁶ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 50; INSLER: „*If the better course for the soul has not been seen through these words, then let me lead all of you in which way the Wise Lord knows (to exist) that judgment between the two alternatives by which we are going to live in accordance with truth.*“ (INSLER 1975), S. 37.

⁸³⁷ KREYENBROEK 1997, S. 46.

⁸³⁸ Vgl. hierzu INSLER 1975, S. 262–263; WEST 2010, S. 126. Hinsichtlich der allgemeinen Idee eines idealen Herrschers schreibt WEST: „*Zoroaster seems to revert to the wishful thinking of the opening. He imagines a country made safe by a strong, enlightened ruler, where the bad people will run into trouble at every turn and their endeavours will come to grief.*“ (WEST 2010), S. 76; vgl. (BARTHOLOMAE 1918), S. 9 und 15; (KREYENBROEK 1997), S. 46; (LOMMEL 1955), S. 200–201; BOYCE schreibt: „*In the Gāthās Zoroaster speaks harshly of the kavis who are hostile to his teachings; but his patron Vistaspa, the ruler who finally accepted his doctrines [...].*“ (BOYCE 1996), S. 11.

⁸³⁹ Übersetzt nach (INSLER 1975), S. 85; SKJÆRVØ: „*O Zarathustra, which sustainer of Order abiding by the deals is for you for the great gift exchange? Or, who wishes to be renowned by my/your song? Well, he there is Kavi Vishtāspa at the audition.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā, S. 43; Undeutlich bzw. unvollständig ist hier LOMMELS Übersetzung: „*Zarathushtra, wer ist dir ein wahrhafter Freund für die große . . . (?); wer wünscht, daß man von ihm höre? Nun, das ist der Fürst Vistāshpa.*“ (LOMMEL 1971), S. 134.

⁸⁴⁰ Übersetzt nach (INSLER 1975), S. 107; LOMMEL: „*Der Fürst Vistāshpa hat durch die (mit der) Herrschaft über die Urgemeinde (?) auf den Pfaden des Guten Denkens die Einsicht erlangt, die er durch Wahrsein erdacht (erkannt) hat.*“ (LOMMEL 1975), S. 175; SKJÆRVØ: „*Kavi Vishtāspa first reached that understanding by the command of the gift exchange along the paths of his good thought,—the understanding which he first(?) thought through Order*“ (SKJÆRVØ 2008), The Vohukhshatrā Gāthā, S. 49.

Mission Zaraθuštra erlangt. Bei dieser Mission dürfte es sich um die Realisierung des ideellen Urbilds im politisch-gesellschaftlichen Bereich handeln, über die Vištaspā mutmaßlich durch Zaraθuštra aufgeklärt wurde. Aufgrund seines Wahrseins hat sich Vištaspā dieser Aufgabe angenommen und übt so seine Funktion als idealer Herrscher aus.

Durch die Herrschaft des Ahura Mazdās in der materiellen Welt wird das Dasein verherrlicht (*fərašəm*); vergleiche hierzu Y. 34.15; INSLER übersetzt: „*By your rule, Lord, Thou shalt truly heal [fərašəm] this world in accord with our wish*“;⁸⁴¹ und LOMMEL: „*Durch eure Herrschaft mache, o Herr, nach (deinem) Willen das Dasein wirklich herzlich [fərašəm]*“.⁸⁴² SKJÆRVØ: „*You now establish by the command of you all, O Ahura, this existence as Juicy [fərašəm] in exchange value, the true one.*“⁸⁴³ Neben den angeführten Übersetzungen für *fərašəm* durch *heal*, *herzlich*, *Juicy* werden auch *perfekt*- bzw. *wundervoll* als Übersetzungsvarianten diskutiert.⁸⁴⁴ Es handelt sich hierbei um das Konzept des *fəraša*, für dessen inhaltliche Bestimmung eine Betrachtung von Y. 30.6 hilfreich ist. Denn hier wird den Anhängern der Daēuuas⁸⁴⁵ vorgeworfen, das Dasein/Leben/die Existenz (*abu*-)⁸⁴⁶ krankzumachen.⁸⁴⁷ Vor diesem Hintergrund könnte *fəraša* als Heilung des Daseins gedeutet werden. Gleichzeitig lohnt es sich, für die Bestimmung des *fəraša* Y. 50.11 zu vergegenwärtigen, wo erklärt wird: „*Der Schöpfer des Daseins vollbringe durch Gutes Denken die Verwirklichung dessen, was nach (seinem) Willen das Herrlichste [fəraša] ist.*“⁸⁴⁸ Mit dem Begriff *fəraša* ist somit die Verwirklichung des ideellen Urbilds innerhalb des irdischen Daseins verbunden. Hierbei dürfte das Gute Denken zum einen als eine anzustrebende Denkart verstanden werden, durch die sich die Verherrlichung des Daseins vollzieht, gleichzeitig aber auch als ein epistemologisches Vermögen, durch das die ideelle Welt erfasst und entsprechend realisiert werden kann. Dass mit dieser Verwirklichung die Überwindung der Lüge einhergeht, zeigt sich anhand der zitierten Stellen, in denen deutlich wird, dass auf individueller Ebene durch Aša (Wahrsein), Vohu Manah (Gutes Denken), Ārmaiti (Mäßigkeit) und Xšaθrā (Selbstbeherrschung) der Lüge im psycho-mental

⁸⁴¹ INSLER 1975, S. 59.

⁸⁴² LOMMEL 1971, S. 89.

⁸⁴³ SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitī Gāthā, S. 33.

⁸⁴⁴ Vgl. ROSE 2011, S. 252.

⁸⁴⁵ Zu den Daēuuas, vgl. Unterkapitel 7.2.4. An dieser Stelle gilt es zu erwähnen, dass die Verehrer der Daēuuas zur Klasse der Druj-Anhänger zählen, vgl. Unterkapitel 7.2.4.

⁸⁴⁶ NYBERG übersetzt sowohl mit *Dasein* als auch mit *Leben*, vgl. (NYBERG 1938), S. 185. ROSE übersetzt hier mit *Existence*, vgl. (ROSE 2011), S. 21.

⁸⁴⁷ Vgl. LOMMEL 1971, S. 42; NYBERG 1938, S. 186; SKJÆRVØ übersetzt die besagte Stelle in Y. 30.6 folgendermaßen: „*with which mortals sicken this existence*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 28.

⁸⁴⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 169; INSLER: „*Through good thinking the Creator of existence shall promote the true realization of what is most healing according to our wish*“ (INSLER 1975), S. 101; SKJÆRVØ: „*the establisher of the first existence successfully by my good thought! On account of my true action/utterance may what is most Juicy in exchange value be produced!*“ (SKJÆRVØ 2008), The Spentâmanyû Gāthā, S. 47.

Bereich entgegengewirkt wird.⁸⁴⁹ Gleichzeitig wird durch die Verwirklichung des ideellen Urbilds für die politisch-gesellschaftliche Ordnung auch im kollektiven Leben der Menschen die Macht der Lüge erodiert. Während die Integration der ahurischen Archetypen auf der individuellen Ebene für die Verwirklichung des ideellen Urbilds der Gesellschaftsordnung notwendig ist, wirkt sich eine gute und gerechte Gesellschaft wiederum günstig auf die Entfaltung der ahurischen Archetypen im Seelenleben des Individuums aus.⁸⁵⁰ Mit der Realisierung der ideellen Ordnung ist außerdem der militärische Kampf gegen die Druj-Anhänger verbunden.⁸⁵¹ Siehe hierfür Y. 31.18: „*Keiner von euch soll hinfort des Lügners Sprüche und Gebete hören, denn er bringt Haus und Dorf und Gau und Land in Elend und Verderben. So webret sie ab mit der Waffe.*“⁸⁵² Vergleiche diesbezüglich auch INSLER: „*although the idea of rulership through truth and good thinking exists on earth, the forces of deceit have prevented men from bringing good rule to realization.*“⁸⁵³

Dass der von den Anhängern der Lüge korrumpierte Ist-Zustand des Daseins von Zaratustra als krankhaft erachtet wird, deutet darauf hin, dass dieser die Lüge als Krankheit diagnostiziert hat,⁸⁵⁴ die es auf der psycho-mentalenen sowie gemeinschaftlichen Ebene zu kurieren gilt. An das Motiv der Krankheit schließt insbesondere Zaratustras Selbstbeschreibung in Y. 31.19 als Lebensheiler/ Lebensarzt (*ahum.bis*)⁸⁵⁵ an: „*This knowing world-bealer [Zaratustra]*⁸⁵⁶ *has listened, he who has respected the truth.*“⁸⁵⁷ Auf der politisch-kollektiven Ebene findet die Heilung durch die Entmachtung der Druj-Anhänger sowie den Aufbau des Gemeinwesens gemäß dem ideellen Urbild statt. Die Heilung des Daseins vollzieht sich auf der individuellen Ebene, wie bereits angedeutet, durch die Entfaltung der

⁸⁴⁹ Entsprechend plausibel ist INSLERS Erklärung dafür, weshalb die Druj-Anhänger der Lüge anhaften: „*Because they reject the lordly principles of truth and good thinking and the piety*“ (INSLER 1975), S. 294.

⁸⁵⁰ Durch die Realisierung der ideellen Ordnung in der Lebenswelt der Menschen werden insbesondere die existenziellen Grundbedürfnisse wie Nahrung und Schutz vor gefährlichen Tieren oder ungünstigen klimatischen Bedingungen sichergestellt. Die Befriedigung dieser Grundbedürfnisse ist fundamental dafür, dass die Menschen ihre ahurischen Anlagen zur Entfaltung bringen können.

⁸⁵¹ Siehe hierzu auch WESTS Kommentar zu Y. 31.18, WEST 2010, S. 64; INSLER: „*[...] how the community of the pious and its leader Zarathustra are to best serve the ways of the Wise Lord in this world. This conduct demands that a person bring on harm to the deceitful but good to the truthful man*“ (INSLER 1975), S. 211; vgl. auch (WIDENGREN 1961), S. 139.

⁸⁵² Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 52; INSLER: „*No one at all who belongs to the deceitful (faction) has listened to your precepts and instructions. For such a person has (already) placed house and settlement and district and land in strife and destruction. Therefore cut these down with your weapon.*“ (INSLER 1975), S. 41; SKJÆRVØ: „*But let no one among you keep listening to the unpoetic thoughts and the ordinances of the one possessed by the Lie! For he has placed the home or house or settlement or land in bad settling and destruction. Teach them, you all, a lesson thus: with a blow!*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 30.

⁸⁵³ INSLER 1975, S. 143–144.

⁸⁵⁴ Allgemein wurden in der altiranischen Anschauung die Dämonen mit Krankheiten identifiziert, vgl. (KÖNIG 2018), S. 174, Anm. 655. Entsprechend dürfte Zaratustra die Lüge (Druj) als eine Krankheit aufgefasst haben.

⁸⁵⁵ Vgl. NYBERG 1938, S. 186; RUDOLPH übersetzt den Begriff mit *Weltheiler* oder *Lebenskrafttheiler*, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 310.

⁸⁵⁶ Für den Tatbestand, dass es sich hierbei um Zaratustra handelt, vgl. INSLER 1975, S. 41, Anm. 13.

⁸⁵⁷ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 41; LOMMEL: „*Höret den, der Wahrheit gedacht hat, der, Leben heilend, ein Wissender*“ (LOMMEL 1971), S. 52; in SKJÆRVØS Übersetzung wird Ahura Mazda als der Lebensheiler dargestellt: „*namely, you, the knowing one, the healer of this existence, O Ahura*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 30.

ahurischen Archetypen im Seelenleben des Menschen. Denn wie durch die durchgeführte Untersuchung indiziert hat der Krankheitszustand des Daseins seinen Urquell in der psychologisch-epistemologischen Verführungskraft der Lüge (Druj).⁸⁵⁸ Herrlich und geheilt wird das Dasein, wenn die ahurischen Archetypen in das Seelenleben der Menschen integriert werden, siehe hierzu Y. 30.9-10b:

„Und dann wollen wir diejenigen sein, welche dieses Dasein herrlich machen; o Weiser und ihr Herren zusammen mit dem Wahrsein, gewähret euer Bündnis(?), damit das Denken einheitlich (gesammelt) sei, wo die Einsicht (noch) schwankend ist. Dann wird nämlich jene Zerstörung des Gedeihens der Lüge geschehen; dann werden teilhaftig der Verbeißung auf das gute Wohnen des Guten Denkens, o Weiser, und des Wahrseins.“⁸⁵⁹

Durch den psychologischen Einfluss der Lüge werden die Menschen vom Pfad des Aša abgebracht, an der Integration der ahurischen Archetypen gehindert und gelangen insgesamt zu einem verzerrten Selbstverständnis und Weltbild. Vermittels dieser Manipulationskraft weitet die Lüge ihren Einfluss schließlich auf die anderen Lebensbereiche aus.⁸⁶⁰ Der Krankheitszustand des Daseins kann demnach als Spiegelbild der seelischen Erkrankung der Menschen verstanden werden. Nach dem gleichen Prinzip wird deutlich, dass sich die Entfaltung der ahurischen Archetypen im Seelenleben der Menschen förderlich auf deren Lebenswelt auswirkt. Vor dem Hintergrund der Ansicht, dass das Dasein durch die Druj-Anhänger krank gemacht wird, lässt sich erklären, weshalb der Pazifismus aus Sicht Zaratuštras keine Option darstellt. Denn aufgrund ihres Besessenheitszustands sind die Druj-Anhänger auf der verbalen Ebene nicht mehr empfänglich bzw. belehrbar und halten somit strikt an ihren unheilvollen Aktivitäten fest, siehe hierzu auch Y. 31.1: *„Dieser eurer Gebote eingedenk verkünden wir Worte, die nicht gehört werden von denen, welche nach den Geboten der Lüge die Welt des Wahrseins verderben.“⁸⁶¹* Aus Sicht Zaratuštras gleichen daher die militärischen Maßnahmen gegen die Druj-Anhänger der

⁸⁵⁸ Vgl. hierzu auch Unterkapitel 7.2.4.

⁸⁵⁹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 42; INSLER: *„Therefore may we be those who shall heal this world! Wise One and ye other lords, be present to me with support and with truth, so that one shall become convinced even where his understanding shall be false. For then shall descend the destruction of the prosperity of deceit, and there shall be yoked from the good dwelling place of good thinking the swiftest steeds, which shall race ahead unto the good fame of the Wise One and of truth.“* (INSLER 1975), S. 35; SKJÆRVØ: *„And also: may we be the men (of those?) who shall make it juicy, this existence, O Mazdā and you(?), the Ahuras, here through the bringing of ...(?) and through our Order, when one's thoughts shall be in one and the same place where one's understanding shall at first be one way, then another. For at that time will come down upon you, O evil ones, the deflation of the tumescence of the Lie. But the fastest coursers shall then be harnessed up to the good dwelling of good thought, that of Mazdā and of Order, who shall be leaving the others behind in the race for good renown.“* (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiti Gāthā, S. 29. Siehe auch (NARTEN 1982), S. 55.

⁸⁶⁰ Vgl. Unterkapitel 7.2.4

⁸⁶¹ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 50; INSLER: *„Heeding these commandments of yours, we do teach those words which have gone unheard by those who, by reason of the commandments of deceit continue to destroy the creatures of truth“* (INSLER 1975), S. 37.

operativen Entfernung einer hartnäckigen Krankheit, sodass durch diese Intervention ihrer Dissemination entgegenwirkt wird.

Kraft der Immanentwerdung der Ahuras auf individueller Ebene gedeiht das Gute Denken und wird die Einsicht gefestigt, sodass der Verführungskraft der Lüge keine Angriffsfläche geboten wird. Eng verknüpft mit der Herrlichmachung des Daseins ist besonders die Präsenz des Spənta Mainiiū im irdischen Dasein, vergleiche hierzu Y. 43.6: „*bei welcher Wendung du mit deinem verständigen Geist [Spənta Mainiiū] kommen wirst, o Weiser, mit der Herrschaft (dem Reich), bei dieser (Wendung) mit dem Guten Denken.*“⁸⁶² Wie aus dieser und der oben betrachteten Stelle hervorgeht, erscheint Ahura Mazdā durch seinen lebensspendend-konstruktiven Geist (Spənta Mainiiū) sowie durch die Herrschaft des Guten Denkens (Vohu Manah) in der materiellen Welt. Diesbezüglich heißt es weiter in Y. 33.9: „*Dann soll diesen deinen Geist, o Weiser, der Wandel (Umschwung) durch das Beste Denken herbeibringen.*“⁸⁶³ Zum erwähnten Wandel in Y. 33.9 erläutert INSLER weiter: „*That is, the change brought about by the healing of the world currently afflicted by the ways of deceit.*“⁸⁶⁴ In Y. 47.4 wird erklärt, dass sich die Druj-Anhänger von Spənta Mainiiū abwenden: „*Von diesem Geist [Spənta Mainiiū] wenden sich ab die Lügner, o Weiser, von dem verständigen, nicht ebenso die Wahrhaftigen.*“⁸⁶⁵ Weiter wird in Y. 47.5 ergänzt, dass das schlechte Denken von Spənta Mainiiū weggeführt: „*And through this very virtuous spirit, Wise Lord, Thou hast promised for the truthful person what indeed are the very best things. (But) the deceitful man shall have his share apart from Thy approval, since he lives by his actions stemming from evil thinking.*“⁸⁶⁶ In Y. 43.4 wird die Idee vorgebracht, dass Ahura Mazdā vermittels des Spənta Mainiiū, das hier mit dem Feuer symbolisiert wird, den beiden Parteien, das heißt den Aša- und Druj-Anhängern, vergelten wird: „*Wise One, if Thou shalt help me (now) with the very hand with which Thou dost hold those rewards Thou shalt give, through the heat of Thy truth-strong fire, to the deceitful and to the truthful.*“⁸⁶⁷

⁸⁶² Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 98; INSLER: „(But) at this very turning point in which I exist, Thou, the Wise One, hast come into the world with Thy virtuous spirit (and) with the rule of good thinking“ (INSLER 1975), S. 63; SKJÆRVØ: „The turn at which you come with your life-giving inspiration, O Mazdā, and your command, at that turn he is on account of his good thought“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā, S. 39.

⁸⁶³ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 76; INSLER: „let a person support with good thinking the very spirit of these two companions who increase truth through that happiness consisting of change.“ (INSLER 1975), S. 53; SKJÆRVØ: „that inspiration for the rejuvenation of the two masses that make Order grow, let the creative change bring the ever-changing comforts through your best thought.“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 31.

⁸⁶⁴ Vgl. INSLER 1975, S. 53, Anm. 8.

⁸⁶⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 145; INSLER: „Wise One, the deceitful are not able to deflect those who are properly truthful from this virtuous spirit [Spənta Mainiiū].“ (INSLER 1975), S. 89; SKJÆRVØ: „Those possessed by the Lie are moving away from this inspiration, the life-giving one, O Mazdā—not so of a sustainer of Order.“ (SKJÆRVØ 2008), The Spəntamanyū Gāthā, S. 46.

⁸⁶⁶ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 89; LOMMEL: „Durch diesen Verständigen Geist hast du, o Weiser Herr, dem Wahrhaftigen verbeißen was nur je das Beste ist. Wird gegen deinen Willen daran teilhaben der mit seinen Werken auf Seite des bösen Denkens ist?“ (LOMMEL 1971), S. 145.

⁸⁶⁷ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 61; LOMMEL: „o Weiser, wenn du in deiner Hand jene Vergeltungen hältst, welche du dem Lügner und dem Wahrhaftigen geben wirst durch die Hitze deines wahrheitskräftigen Feuers“ (LOMMEL 1971), S. 97; SKJÆRVØ: „O Mazdā, when those helps that you hold firmly in your hand shall come: the rewards which you first established for the one possessed by the Lie and for the sustainer of Order, through the heat of your fire“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā, S. 39.

Bei dem Konzept der Vergeltung handelt es sich um Aši, das eng mit Aša verbunden ist, besonders wenn letzteres in personifizierter Form in Erscheinung tritt.⁸⁶⁸ Dabei fällt die Vergeltung für gute und schlechte Handlungen unterschiedlich aus; gute Handlungen werden belohnt und schlechte Handlungen bestraft.⁸⁶⁹ Genauer führt gemäß dem Prinzip *Gleiches zu Gleichem* (Aši) die Konfiguration der Daēnā durch die Integration der ahurischen Archetypen dazu, dass die Seele postmortal in den ahurischen Seinsbereich einkehrt, wohingegen die deformierte Seele der Druj-Anhänger ihr Dasein im Haus der Lüge fristen muss. Die Verbindung zwischen Aša und Aši wird auch daran erkennbar, dass Ahura Mazdā durch sein Wahrsein (Aša) imstande ist, zwischen gerecht und ungerecht zu unterscheiden, was für die gemäße Vergeltung (Aši) für die beiden Parteien grundlegend ist. Zwar handelt es sich bei Aši hauptsächlich um jenseitige Vergeltung, doch sind hiermit wohl auch irdische Formen der Vergeltung verbunden.⁸⁷⁰ Aufgrund der geistigen Natur des Spənta Mainiiū und des Umstands, dass dieser seine Wirksamkeit vornehmlich im irdischen Dasein entfaltet, dürfte es sich bei der in Y. 43.6 thematisierten Strafe um irdische Maßregelungen handeln. In Anlehnung an die bisherigen Untersuchungen dieses Kapitels liegt hier vermutlich die Vorstellung zugrunde, dass durch hinreichendes Erstarken des Spənta Mainiiū im Geist der Menschen diese der Verblendung durch die Lüge entgehen können⁸⁷¹ und als Lohn körperliches sowie seelisches Wohlbefinden erlangen. Dass Spənta Mainiiū mit der Herrschaft des Guten Denkens kommt, dürfte sich vornehmlich auf die politisch-kollektive Ebene beziehen, wonach die Aša-Anhänger durch eine hinreichend große Verfügungsgewalt weltlicher Macht und einen Schutzpatron, der die gute Herrschaft installiert, in die Lage versetzt werden, die Druj-Anhänger noch in ihrer irdischen Existenz zu bestrafen und die ideelle Ordnung zu verwirklichen.

Eng verknüpft mit der Verwirklichung der Herrschaft Ahura Mazdās in der materiellen Welt sind die beiden Begriffe Hauruatāt (Ganzheit) und Aməratāt (Nichtsterben). Eine Besonderheit dieser beiden Abstrakta besteht darin, dass sie in den meisten Fällen gemeinsam Erwähnung finden, wobei Hauruatāt nie ohne Aməratāt auftritt.⁸⁷² Dieser Tatbestand scheint darauf hinzudeuten, dass Hauruatāt das Aməratāt zur notwendigen Bedingung hat. Die Verbundenheit dieser Abstrakta wird auch dadurch ersichtlich, dass sie fünfmal als Dvandva-Kompositum in den *Gāθās* anzutreffen

⁸⁶⁸ Vgl. NARTEN 1982, S. 52.

⁸⁶⁹ Vgl. LOMMEL 1930, S. 82.

⁸⁷⁰ Vgl. LOMMEL 1930, S. 82–83.

⁸⁷¹ Dies zeigt sich unter anderem auch daran, dass die Druj-Anhänger und das schlechte Denken von Spənta Mainiiū weggeführt werden.

⁸⁷² Vgl. REZANIA 2010, S. 53; LOMMEL 1930, S. 65.

sind.⁸⁷³ In Y. 34.11 wird metaphorisch beschrieben, dass durch die Herrschaft des Guten Denkens Ārmaiti und Aša die Menschen dem Ahura Mazdā Hauruuatāt und Amərətātāt als Speisen zuteil werden lassen.⁸⁷⁴

*„Dann werden diese deine beiden, Heilsein [Hauruuatāt] und Nichtsterben [Amərətātāt] zu Speise und Trank (da sein). Durch die Herrschaft des Guten Denkens wird die Fügsamkeit zusammen mit Wahrsein die beiden immerwährenden Stärkungen wachsen lassen.“*⁸⁷⁵

Gleichzeitig geht aus Y. 31.21 hervor, dass Ahura Mazdā über Hauruuatāt und Amərətātāt verfügt bzw. herrscht: *„The Wise Lord, in consequence of His abounding authority of rule over completeness and immortality.“*⁸⁷⁶ Der inhaltliche Konflikt, der zwischen den kontrastierenden Aussagen in Y. 34.11 und Y. 31.21 besteht, lässt sich durch eine Hinsichtenunterscheidung auflösen. Demnach bezieht sich das Verfügen des Ahura Mazdā über Hauruuatāt und Amərətātāt auf den ahurischen Seinsbereich, während die Gabe dieser beiden Abstrakta an Ahura Mazdā durch die Menschen auf dessen Einfluss im irdischen Dasein referiert. Für den ahurischen Seinsbereich ist ersichtlich, dass Hauruuatāt die Ganzheit Ahura Mazdās bezeichnet⁸⁷⁷ sowie die Homologie der Ahuras innerhalb der ahurischen Welt insgesamt. Schwieriger gestaltet sich indes die Deutung der Amərətātāt für den zeitlosen ahurischen Seinsbereich. Wie anhand der Wortanalyse für Amərətātāt zu erkennen, steht dieser Begriff nicht mit zeitlicher Extension, sondern mit Lebendigkeit in Verbindung.⁸⁷⁸ Demgemäß kann geschlussfolgert werden, dass dem Ahura Mazdā Lebendigkeit und Vitalität innewohnen. Diese Konklusion findet durch den Umstand Bekräftigung, dass Ahura Mazdā als konstruktiv-lebensspendend (spənta) charakterisiert wird.⁸⁷⁹

Für die Vergabe des Hauruuatāt und Amərətātāt durch die Menschen an Ahura Mazdā ist zu notieren, dass ein ritueller Hintergrund dieser Stärkung nicht postuliert werden kann:

⁸⁷³ Vgl. REZANIA 2010, S. 53; LOMMEL spricht hier von Doppeldual, vgl. LOMMEL 1930, S. 65.

⁸⁷⁴ Vgl. NARTEN 1982, S. 45–46.

⁸⁷⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 88–89; INSLER: *„Yes, both completeness and immortality are for Thy sustenance Together with the rule of good thinking allied with truth, (our) piety has increased these two enduring powers (for Thee).“* (INSLER 1975), S. 57.

⁸⁷⁶ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 43; LOMMEL: *„Der Weise Herr wird aus der ihm selber eigenen reichlichen Gemeinschaft mit Heilsein und Nichtsterben“* LOMMEL 1971, S. 52; SKJÆRVØ: *„Ahura Mazdā gives—out of his plenty of wholeness and immortality“* (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 30.

⁸⁷⁷ Vgl. hierzu auch REZANIA 2010, S. 55.

⁸⁷⁸ Vgl. hierzu auch REZANIA 2010, S. 54–55.

⁸⁷⁹ Dies wurde bereits oben in diesem Kapitel nachgewiesen. Für weitere Belegstellen siehe Y. 43.4–5, 7, 9, 11, 13, 15; 45.5.

„Dabei geht nun weder aus diesen noch aus anderen, vergleichbaren Gathastellen [...] hervor, daß mit den Abstrakta hauruuatāt- und amərətātāt- vom Verfasser der Gathas konkrete Opfergaben anlässlich einer ganz bestimmten Ritualhandlung gemeint wären. Nicht einmal die in diesem Text vorkommenden Ritualtermini erlauben den Schluß auf eine bestimmte Ritualhandlung [...].“⁸⁸⁰

Weiter geht aus Y. 47.1 hervor, dass Hauruuatāt und Amərətātāt durch die vom lebensspendend-konstruktiven Geist und Guten Denken inspirierten Worte und Werke der Menschen dem Ahura Mazdā zuteilwerden:⁸⁸¹ „Through a virtuous spirit and the best thinking, through both the action and the word befitting truth, they shall grant completeness and immortality to Him. The Wise One in rule is Lord through piety.“⁸⁸² Ebenso wird in Y. 34.1 erklärt, dass das Amərətātāt des Ahura Mazdā durch die Werke, Worte und Verehrungen der Menschen gestärkt wird.⁸⁸³ Als Gaben können Hauruuatāt und Amərətātāt auch von Ahura Mazdā an die Menschen vergeben werden.⁸⁸⁴ Hauruuatāt und Amərətātāt stellen somit einen Schnittpunkt zwischen Ahura Mazdā und den Menschen dar, die nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit jeweils als Gaben aneinander verschenkt werden. Da Ahura Mazdā in seiner Transzendenz bereits über Hauruuatāt und Amərətātāt verfügt, müssen sich diese von den Menschen vergebenen Gaben auf Ahura Mazdās Einfluss im irdischen Dasein beziehen.

Um ein besseres Verständnis für Hauruuatāt und Amərətātāt, als an Ahura Mazdā gerichtete irdische Gaben durch die Menschen verstanden, zu erzielen, ist es lohnend, sich Zaratuštras Auffassung vom Zustand des Daseins in Erinnerung zu rufen. Das Dasein wird von den Druj-Anhängern krank gemacht, wodurch insbesondere der Einfluss des Ahura Mazdā eingeschränkt wird. Insgesamt ist die Lebenswelt des Menschen in zwei Lager fragmentiert: die Aša-Anhänger und die Druj-Anhänger. Es wurde erläutert, dass für die Verwirklichung der ideellen Ordnung (Aša) die Entfaltung der Ahuras auf individueller Ebene sowie eine nach dem ideellen Urbild nachgebildete Gesellschaftsordnung notwendig sind. Hiermit verbunden sind das Walten des Spənta Mainiiū in der Lebenswelt der Menschen und die Installation der Herrschaft des Guten Denkens im politisch-

⁸⁸⁰ NARTEN 1982, S. 45–47.

⁸⁸¹ Vgl. NARTEN 1982, S. 48.

⁸⁸² Übersetzt nach INSLER 1975, S. 89; SKJÆRVØ: „On account of the life-giving inspiration and best thought in accordance with Order, on account of the action and speech they shall give to this one wholeness and immortality.“ (SKJÆRVØ 2008), The Spəntāmanyū Gāthā, S. 46. Von den beiden angeführten Übersetzungen abweichend ist LOMMELS Übersetzung, nach der von Ahura Mazdā Hauruuatāt und Amərətātāt an die Menschen gegeben werden, vgl. (LOMMEL 1971), S. 145.

⁸⁸³ Vgl. NARTEN 1982, S. 45; Für weitere Übersetzungen von Y. 34.1 vgl. INSLER 1975, S. 55; LOMMEL 1971, S. 87; SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitī Gāthā, S. 32.

⁸⁸⁴ Vgl. NARTEN 1982, S. 44–45. Für den Umstand, dass Hauruuatāt und Amərətātāt auch den Menschen zuteilwerden, vgl. (REZANIA 2010), S. 53. Siehe auch beispielsweise Y. 44.16.

gesellschaftlichen Bereich. Um das Dasein herrlich zu machen und zu kurieren, bedarf es zudem noch der militärischen Entmachtung der Druj-Anhänger.

Durch diese Aspekte wird deutlich, dass dem Ahura Mazda das Amərətātāt als Gabe geschenkt wird, indem die Menschen die ahurischen Archetypen in ihrem Seelenleben integrieren und die ideelle Ordnung emulieren, sodass Spənta Mainiū seine Wirksamkeit in der irdischen Welt entfaltet und die Herrschaft des Guten Denkens errichtet wird. Hiermit verbunden ist insbesondere ein Leben nach dem Prinzip des guten Denkens, Redens und Handelns und dem Einsatz gegen die Druj-Anhänger. Dieser Idealzustand ist außerdem durch ihre Ganzheit (Hauruatāt) charakterisiert, da das irdische Dasein in seiner Gesamtheit harmonisch abgestimmt wird und der Einfluss Ahura Mazdās uneingeschränkt waltet.

Die angeführte Deutungsweise lässt sich besonders gut am Beispiel des jungavestischen Yt. 13.53-8 illustrieren. In diesem kosmogonischen Text wird die Vorstellung präsentiert, dass die Frauuaši (Wahlentscheidungen) der Wahrhaften die Gestirne in Bewegung gesetzt haben, die vormals aufgrund der Feindschaft der Daēuuas stillstanden.⁸⁸⁵ Das In-Bewegung-Setzen kann dabei als ein Akt der Vitalisierung verstanden und mit der konstruktiven Wirkung der Aša-Anhängerparallelisiert werden. Entsprechend kann der Antagonismus der Frauuaši zu den Daēuuas mit der anthropologischen Dichotomie zwischen den Aša- und Druj-Anhängern verglichen werden. Weiter lässt sich die obstruktive Wirkung der Daēuuas mit den Handlungsweisen der Druj-Anhänger analogisieren. Genauso wie die Daēuuas den Kosmos an seiner ordnungsgemäßen Funktionsweise hindern, sodass diese ihrer Ganzheit beraubt wird, behindern die Druj-Anhänger die Realisierung der transzendenten Ordnung (Aša). Entsprechend dieser Untersuchung kann Hauruatāt plausibel als die Ganzheit und die damit verbundene ordnungsgemäße Funktionsweise des Daseins definiert werden. Diese Definition steht im Einklang mit dem Phänomen, dass Hauruatāt (Ganzheit) nie ohne Amərətātāt (Nichtsterben) auftritt. Denn das Nichtsterben bzw. die Lebendigkeit des Daseins ist ein notwendiges Kriterium für ihre Ganzheit.

Parallel zum irdischen Dasein lässt sich auch in Bezug auf die Menschen Amərətātāt als Lebendigkeit bzw. Vitalität und Hauruatāt als Ganzheit definieren. Noch bevor diese Definitionen weiter vertieft werden, gilt es jedoch hervorzuheben, dass eine quantitative Definition der Amərətātāt als unendliches Leben bzw. Fortdauer des Lebens ungenügend ist. Dies ist damit zu begründen, dass in Unterkapitel 7.2.1 demonstriert wurde, dass die geistige Existenz des Menschen grundsätzlich unaufhörlich ist. Denn falls die Seele nach dem Tod im Haus des Trugs endet, ist ihre

⁸⁸⁵ Vgl. REZANIA 2010, S. 74–76.

Fortexistenz dort unendlich. Für den Fall, dass die Seele in den ahurischen Seinsbereich einkehrt, befindet sie sich in einem zeitlosen Bereich. Einmal geboren wird die geistige Existenz des Menschen niemals enden, sodass er zu diesem Zweck keiner Beschenkung durch Ahura Mazdā bedarf. Aufgrund der engen Verbindung zwischen Hauruuatāt und Amərətātāt ist damit auch für Hauruuatāt eine Definition im eschatologischen Sinne als unzureichend zu bewerten. Konsequenterweise dürfte es sich bei Hauruuatāt und Amərətātāt vornehmlich um diesseitige Gaben handeln. Für die inhaltliche Bestimmung der Art dieser Gaben ist es hilfreich, sich die geistige Vulnerabilität des Menschen hinsichtlich der Verblendung durch die Lüge und die negativen psychomentalen Wirkkräfte, die Xrafstra, zu vergegenwärtigen. So liegt die Annahme nahe, dass es sich bei Hauruuatāt und Amərətātāt primär um psychische Gaben handelt, die im Kampf gegen diese negativen Wirkkräfte förderlich sind. In der jungavestischen Tradition werden vor allem jene Tiere als Xrafstra klassifiziert, deren Existenz auf Kosten anderer (guter) Lebewesen basiert und die daher als parasitär einzustufen sind. Wird dieser Aspekt der Xrafstra auf die *Gāθās* übertragen, wo sie wohl für perniziöse Entitäten des psycho-mentalens Bereichs stehen, handelt es sich hierbei um Wirkkräfte, durch die die psychische Gesundheit und Lebendigkeit des Menschen beeinträchtigt werden. Ihre Wirkungsweise könnte dabei ebenfalls als parasitär eingestuft worden sein, da ihre Entwicklungsgrundlage die psychisch-körperliche Lebenskraft bzw. Vitalität des Menschen ist. Hinweise auf solch eine Sichtweise finden sich in Y. 28.5c-6:

*„Durch diesen Spruch werden wir die Ungeschöpfe (Schädlinge) [Xrafstra] gänzlich abwehren mit der Zunge. Komm mit dem Guten Denken, gib durch Wahrsein die langwährende Gabe, (gib) mit hohen Worten, o Weiser, dem Zarathushtra kraftvolle Unterstützung und uns (allen), o Herr, damit wir des Feindes Anfeindungen überwinden.“*⁸⁸⁶

Inhaltlich handelt es sich hier um das Bestreben durch die Formulierung geeigneter Sprüche (*maqra*), die Xrafstra abzuwehren. Daran anschließend wird dann in Y. 28.6 die Überwindung der

⁸⁸⁶ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 20; INSLER: „*With a fierce tongue we would turn the greatest obedience to the most powerful Lord through the following prayer: ‚Come Thou together with good thinking. Along with truth, grant in accordance with Thy lofty words. Wise One, the long-lived gift of strong support to Zarathustra and to us. Lord, through which we shall overcome the enmities of the enemy.‘*“ (INSLER 1975), S. 25. INSLER übersetzt dabei *xrafstrā hizvā* durch *fierce tongue*; vgl. ebd., S. 127; SKJÆRVØS übersetzt *xrafstra* in Y. 28.5 mit *evil beings*, vgl. (SKJÆRVØS 2008), *The Ahunavaitī Gāthā*, S. 25; siehe auch WESTS Übersetzung: „*Through this prescript may we convince the predators most fully with our tongue. Come with Good Thought, give with Right Thy enduring gift in upright utterances, Mindful One, strong support for Zarathushtra and for us (all), Lord, with which we may overcome the foe’s acts of enmity*“ (WEST 2010), S. 41. Hierbei übersetzt WEST *xrafstra* mit *predators*.

Lüge⁸⁸⁷ durch das Wahrsein, das Gute Denken und die hohen Worte angestrebt. Es ist kontraintuitiv, die Xrafstra als Lebewesen der materiellen Welt zu verstehen, denn es ist nicht ersichtlich, wie und zu welchem Zweck diese durch die heiligen Sprüche bekämpft werden sollen. Vielmehr wird durch die Wahrheitsformulierung, das heißt die Formulierung von *maθrās*, in der zoroastrischen Geistestradiation bezweckt, das Böse zu besiegen.⁸⁸⁸ Noch in der späteren avestischen Geistestradiation gelten heilige Sprüche als die ehrwürdigste Therapiemethode zur Heilung von Krankheiten,⁸⁸⁹ zu denen gemäß der durchgeführten Betrachtung auch die Lüge (*Druj*) zählt. Die Bewältigung der Lüge durch die *maθrās* zeigt sich deutlich in Y. 44.14:

„Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr, wie könnte ich dem Wahrsein die Lüge in die Hände geben, um sie zu verderben, gemäß den Sprüchen [maθrāiš] deiner Verkündigung, um eine gewaltige Vernichtung unter den Lügern zu bewirken, um sie in Qual und Bedrängnis zu bringen, o Weiser?“⁸⁹⁰

Der Dichter bittet an dieser Stelle um die richtigen Sprüche, um die Lüge bzw. Lügner im Geiste der Menschen zu bezwingen. Wie bereits dargelegt wurde, kann die Verblendung durch die Lüge mittels inkrementeller Progredienz in einen Besessenheitszustand entarten, sodass das Individuum seine Autonomie verliert und fremdbestimmt wird.⁸⁹¹ Gleich einer körperlichen Krankheit, die das Individuum erst teilweise einnimmt, allmählich jedoch vom ganzen Körper Besitz ergreift und dessen Funktionsweise beeinträchtigt, bewirkt die Lüge bzw. die Xrafstra zunächst eine Fragmentierung der psychischen Einheit und erzeugt so einen morbiden Geisteszustand. Dieser Zustand droht durch eine weitere Verschärfung in eine vollständige Besitzergreifung durch die drujhaften Entitäten zu kulminieren.⁸⁹² Der Therapie durch Sprüche kommt daher eine heilende

⁸⁸⁷ Vgl. INSLER 1975, S. 25, Anm. 6; SKJÆRVØ: „Prayer for the reward of long life. Prayer that Abura Mazdā may give the priest and the other worshippers the kind of support he once gave to Zarathustra, whereby they may keep the evil forces at bay.“ SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitī Gāthā, S. 25, Anm. 6.

⁸⁸⁸ Vgl. THIEME 1957, S. 95.

⁸⁸⁹ Vgl. Vendidad 7.44 in BRANDENBURG 1969, S. 18.

⁸⁹⁰ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 113; INSLER: „This I ask Thee. Tell me truly, Lord. How might I deliver deceit into the hands of truth, in order to destroy it in accord with the precepts of Thy teaching, in order to create a powerful schism among the deceitful ones, in order to bring afflictions and evils upon them?“ (INSLER 1975), S. 71; SKJÆRVØ: „How might I deliver the Lie into the hands of Order for it to be wiped out by the poetic thoughts of your announcement, in order to make a rupture (?) with force among those possessed by the Lie and to bring them to torments, O Mazdā, and miseries?“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā, S. 42. Durch diese Übersetzung scheint der Grundgedanke dieser Textstelle nicht erfasst werden zu können. Denn es ist kontraintuitiv, davon auszugehen, dass die *maθrās* eine Vernichtung der Truggenossen, verstanden als reale Personen, herbeiführen sollen. Vielmehr dürfte hier die Lüge explizit als eine Kategorie des psycho-mentalens Seinsbereichs verstanden werden, die es durch die *maθrās* zu neutralisieren gilt.

⁸⁹¹ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.4.

⁸⁹² Siehe hierzu Unterkapitel 7.2.4.

Funktion zu. Interessant ist in diesem Kontext Y. 44.17, wo die heiligen Sprüche mit Aməratāt und Hauruatāt in Verbindung gebracht werden:

„Wise One, how shall I, with your accord, impassion your following, so that my voice might be powerful (enough) to strive for alliance with completeness [Hauruatāt] and immortality [Aməratāt] (for Thee) in accordance with that precept [maθrā] which adheres to the truth?“⁸⁹³

Durch die *maθrās* wird eine Gemeinschaft mit Aməratāt und Hauruatāt ersehnt. Diese Funktion der heiligen Sprüche mit ihrer heilenden Wirkung gegen die Lüge und die Xrafstra zusammengenommen ergibt sich ein konkreter Zusammenhang zwischen den beiden Anwendungsgebieten der *maθrās*. Demnach wird durch das Rezitieren der *maθrās* die Reinheit der Seele gewährleistet, indem die Seele von der Kontamination durch die drujhaften Entitäten gereinigt wird, sodass sie den Zustand geistiger Lebendigkeit und Ganzheit erlangt. Die Verbindung zwischen Aməratāt und dem Seelenzustand des Menschen zeigt sich deutlich in Y. 45.7: *„in Nichtsterben [Aməratāt] wird die Seele des Wahrhaftigen glücklich sein, immervährend aber werden die Leiden des lügnerrischen Mannes sein.“⁸⁹⁴* Demnach ist mit Aməratāt ein glückseliger Geisteszustand verbunden, der den Druj-Anhängern verwehrt bleibt.

Neben der Diätetik der Seele ist auch die Hygiene des Körpers in der zoroastrischen Geistestradiation von großer Bedeutung, um den Menschen nicht nur geistig, sondern auch körperlich vor negativen Mächten und Krankheit rein zu halten.⁸⁹⁵ Zu diesem Zweck sind für die spätere avestische Tradition ethische Handlungen und rituelle Anweisungen für die körperlichen Hygiene hinterlegt, die eng miteinander verbunden sind und nur in Kombination die Gesundheit von Körper und Geist herstellen können.⁸⁹⁶ Bezüglich der Pflege von Körper und Geist in der zoroastrischen Tradition schreibt BRANDENBURG:

„Das wohlbekanntes Zitat ‚mens sana in corpore sano‘ scheint in den ‚Satiren‘ des römischen Dichters Decimus Junius Juvenalis (um 58-138 n. Chr) eine Art Wiedergeburt gefeiert zu haben; denn wir können es mit Recht, wenn auch

⁸⁹³ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 71; LOMMEL: *„Zum Anschluß(?) an euch, damit mein Wort mächtig sei (und) künftig Heilsein und Nichtsterben zur Gemeinschaft(?) seien gemäß jenem Spruch, welcher infolge von Wahrsein gültig (?) ist.“* (LOMMEL 1971), S. 113.

⁸⁹⁴ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 125; INSLER: *„That the soul of the truthful person be powerful in immortality, that woes beset the deceitful men in an enduring fashion“* (INSLER 1975), S. 77; SKJÆRVØ: *„and the breath-soul of a sustainer of Order, strong in the race for immortality and in the race for youthfulness, which (strengths), however, come down as ‚disaster!‘ upon the men of the one possessed by the Lie.“* (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā., S. 43.

⁸⁹⁵ Vgl. BRANDENBURG 1969, S. 22.

⁸⁹⁶ Vgl. BRANDENBURG 1969, S. 22.

*weniger bewußt in der Auffassung, als Leitgedanken unseren Anführungen, die Hygiene-Prophylaxe in der zaratrustrischen Weltanschauung betreffend, voranstellen.*⁸⁹⁷

Es ist davon auszugehen, dass die Akzentuierung der körperlichen Reinheit und Gesundheit bereits in Zaratrustras Ritualistik präsent war. Denn für Zaratrustras Anschauung lässt sich ein komplementäres Denken hinsichtlich der Dichotomie zwischen Körper und Geist konstatieren.⁸⁹⁸

Dies zeigt sich auch in Y. 28.2, wo Zaratrustra Ahura Mazdā um die leiblichen und geistigen Gaben bittet: „*I who shall serve all of you, Wise Lord, with good thinking, to me are to be granted the attainments of both existences — yes, of matter as well as of mind.*“⁸⁹⁹

In Anlehnung an die durchgeführten Untersuchungen kann Amərətātāt insgesamt als die physisch-psychische Lebendigkeit⁹⁰⁰ des Menschen und Hauruatāt als deren Ganzheit. In Anbetracht des Umstands, dass die physisch-psychische Ganzheit gleichbedeutend mit Gesundheit ist.⁹⁰¹ Gegeben dem Umstand, dass Amərətātāt ein notwendiges Kriterium für Hauruatāt ist, kann konkludiert werden, dass die physisch-psychische Lebendigkeit dem zaratrustrischen Verständnis nach fundamental für die Gesundheit des Menschen ist. Dementsprechend hat Zaratrustra durch die Anwendung der *maḡrās* vermutlich eine Revitalisierung und Purifikation von Geist und Körper bezweckt, sodass hierdurch die Aufrechterhaltung der psychisch-physischen Lebendigkeit und Ganzheit gewährleistet wird.⁹⁰²

Das Vorhandensein von Amərətātāt und Hauruatāt, das heißt der psychologisch-physiologischen Vitalität und Gesundheit, wirkt sich förderlich auf das Gedeihen der ahurischen Archetypen im Seelenleben der Menschen aus und wird damit zur Grundlage für die Lebenspraxis des guten Denkens, Redens und Handelns. Hier lässt sich insgesamt ein Kreislauf der positiven Selbstverstärkung erkennen. Denn es wurde deutlich, dass die Praxis des guten Denkens-Redens-Handelns die Daēnā konstruktiv prägt, sodass diese rückwirkend die mentalen Prozesse positiv stimuliert, wodurch wiederum der Erhalt der psychisch-physischen Lebendigkeit und die Ganzheit

⁸⁹⁷ BRANDENBURG, 1969, S. 21.

⁸⁹⁸ Vgl. hierzu Unterkapitel 7.2.3.

⁸⁹⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 25; für andere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 19; SKJÆRVØ 2008, *The Ahunavaitī Gāthā*, S. 25.

⁹⁰⁰ Vgl. hierzu auch REZANIA: „*Betrachtet man das Leben aus dem Blickwinkel der Gāthās, das mentale und körperliche Existenzformen einschließt, dürfte mit Amərətātāt das Lebendige und das Aktivsein (wörtlich ‚nicht Unaktivsein‘) in Bezug auf beide Lebensformen gemeint sein.*“ (REZANIA 2010), S. 54. THIEME übersetzt *Amərətātāt* mit *Leben*, vgl. (THIEME 1970), S. 403.

⁹⁰¹ LOMMEL führt als Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten des Hauruatāt die physisch-biologische und psychische Gesundheit an, vgl. (LOMMELE 1930), S. 66. THIEME übersetzt *Hauruatāt* mit *Gesundheit*, vgl. (THIEME 1970), S. 403.

⁹⁰² Vgl. hierzu Kapitel 7.2.5.

des Individuums günstig beeinflusst werden. Die Lebendigkeit und die Ganzheit des Menschen bilden wiederum den Ausgangspunkt dafür, dass das Individuum vermittels seiner in ihm wohnenden ahurischen Qualitäten die Lüge überwindet. Die Bewältigung der Lüge im Seelenleben des Individuums führt seinerseits dazu, dass die positiven Zustände der Lebendigkeit und Ganzheit erhalten werden. Entsprechend der dargelegten Dynamik dürfte Zaratustra den physisch-psychischen Zustand der Druj-Anhänger als morbide aufgefasst haben, der als ein bestimmender Faktor hinter deren unheilvollen Denk- und Handlungsweisen steht.

Schließlich ist noch auf die Beziehung zwischen Aməratāt, Hauruatāt und der Daēnā hinzuweisen. Denn es ist deutlich, dass die wohlgeformte Daēnā (Persönlichkeit) die geistigen Vitalität und Ganzheit der Seele des Individuums reflektiert. Umgekehrt ist die deformierte Daēnā des Druj-Anhänger ein Spiegelbild seiner pathologischen Seele.

In Anlehnung an die untersuchten Gesichtspunkte wird nun auch das reziproke Verhältnis zwischen Ahura Mazdā und den Menschen hinsichtlich der gegenseitigen Vergabe von Hauruatāt und Aməratāt verständlicher. Denn basierend auf den angeführten Definitionen für Hauruatāt und Aməratāt in Bezug auf die Lebenswelt der Menschen kann eine direkte Verbindung zum Hauruatāt und Aməratāt des Ahura Mazdā erkannt werden, die sich in diesem Kontext auf dessen Einfluss im irdischen Dasein beziehen. So sind Hauruatāt und Aməratāt als die biologisch-psychische Lebendigkeit und Gesundheit/Ganzheit des Menschen mit der Entfaltung der ahurischen Archetypen sowie der Herrschaft des Guten Denkens verquickt. Diese Aspekte sind fundamental für die Lebendigkeit (Aməratāt) und Ganzheit (Hauruatāt) des Daseins, das heißt die Etablierung der Herrschaft Ahura Mazdās innerhalb der irdischen Welt. Die Menschen sind ihrerseits für ihr psychisch-körperliches sowie existenzielles Wohlbefinden an die Vergabe von Hauruatāt und Aməratāt durch Ahura Mazdā gebunden. Allgemein notiert NARTEN zum reziproken Verhältnis zwischen Ahura Mazdā und den Menschen:

„Und ähnlich, wie der Mensch von göttlicher Seite Beistand erhält, unterstützt er seinerseits Ahura Mazdā, indem er diese Kräfte, die gleichermaßen seine eigenen guten geistigen Kräfte repräsentieren, durch seine Gedanken, Worte und Werke fördert, so daß sie Ahura Mazdā als Stärkungen dienen können.“⁹⁰³

Weiter kann die untersuchte Funktion und Bedeutung der Ahuras für die Lebenswelt der Menschen⁹⁰⁴ durch folgendes Urteil THIEMES resümiert werden: „Ohne Wahrheit, ohne gutes Denken, ohne

⁹⁰³ NARTEN 1982, S. 119.

*Herrschergewalt seitens der Herrscher und Fügsamkeit seitens der Untertanen, ohne Gesundheit und Lebenskraft ist ein friedliches und glückliches Dasein nicht möglich.*⁹⁰⁵

Abschließend ist die Beziehung zwischen Ahura Mazda und den Ahuras zu analysieren. Der markanteste Aspekt ist dabei die Vaterfunktion Ahura Mazdās, die sich auf die folgenden Ahuras bezieht:⁹⁰⁶ Spənta Mainiū (Y. 47.3), Vohu Manah (Y. 31.8; 45.4), Ārmaiti (Y. 45.4) und Aša (Y. 47.2).⁹⁰⁷ Die anthropomorphe Vorstellung einer Vater-Kind-Relation zwischen Ahura Mazda und den genannten Ahuras ist figurativ zu verstehen.⁹⁰⁸ Bemerkenswert ist der Umstand, dass die Vaterschaft explizit dem Mazda (Weisheit) attestiert wird.⁹⁰⁹ Diese Betrachtung lässt vermuten, dass Zaratustra mit der Metapher der Vaterschaft intendiert hat, die Wesensverwandtschaft des Mazda und der genannten Ahuras zu pointieren.⁹¹⁰ Diese Annahme wird durch den Tatbestand bekräftigt, dass sich die Vaterschaft, mit Ausnahme von Səraoša,⁹¹¹ auf diejenigen Ahuras bezieht, die für selbstständige ethisch-konstruktive Qualitäten stehen.⁹¹² Durch die Vaterschaft des Mazda wird demnach angezeigt, dass das ethisch-konstruktive Wesen der betroffenen Ahuras in Mazda, als deren Urquell, verankert ist. Demgemäß ist dem Wahrsein, dem Guten Denken, dem lebensspendend-konstruktiven Geist sowie der Gemäßheit bzw. Mäßigkeit die Weisheit als

⁹⁰⁴ Die Ergebnisse der in diesem Unterkapitel durchgeführten Untersuchung lassen vermuten, dass zumindest einige der Ahuras möglicherweise noch über eine sozial-kollektive Bedeutungsdimension verfügen. Am deutlichsten zeigt sich dieser Aspekt bei Aša, das in diesem Anwendungsgebiet für die gesellschaftlich-politische Ordnung steht. Die mit der Realisierung der gesellschaftlich-politischen Ordnung verknüpfte wirtschaftliche Prosperität kann mit Aməratāt in Verbindung gebracht werden und die mit diesem Idealzustand einhergehende Einheit und Ganzheit der Gemeinde kann mit Hauruatāt assoziiert werden. Die Etablierung der ideellen politisch-gesellschaftlichen Ordnung kann außerdem als der kollektive Gehorsam (Səraoša) der Gemeinde gegenüber den transzendenten Geboten/Gesetzen des Ahura Mazda interpretiert werden. Schließlich kann Ārmaiti als Gemäßheit bzw. Fügsamkeit die harmonische Eingliederung der Gemeinde als Ganzes in die kosmische Ordnung zum Ausdruck bringen.

⁹⁰⁵ THIEME 1970, S. 405.

⁹⁰⁶ Vgl. hierzu auch NARTEN 1982, S. 39 und HINTZE 2014, S. 229.

⁹⁰⁷ Für die Übersetzungen von Y. 47.2, vgl. LOMMEL 1971, S. 145; INSLER 1975, S. 89; SKJÆRVØ 2008, Spentamanyu Gatha, S. 46. Vgl. auch NARTEN 1982, S. 38–39.

⁹⁰⁸ Vgl. NARTEN 1982, S. 38–39, 63.

⁹⁰⁹ Diese Eigenheit lässt sich auch für Spənta Mainiū beobachten, wenn direkt im Anschluss an die postulierte Vaterschaft Mazdās in Bezug auf Aša diese auch auf Spənta Mainiū ausgedehnt wird, siehe Y. 47.2d–3a: „*dieser ist der Vater des Wahrseins, der Weise [Mazdā]. Dieses Geistes [Spənta Mainiū] bist du der verständige Vater*“; übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 145.

⁹¹⁰ Mit dieser Interpretation übereinstimmend schreibt HINTZE: „*Thus, in both the Avestan and Middle Persian creation myths all good spiritual or mainiiauaa- beings descend directly from Ahura Mazda. The notion that they are made of the same substance as the god is expressed in the Avesta by the noun ‘birth, begetting’ (zaṣa-) and by kinship terms (‘father’, ‘daughter’) and in the Middle Persian texts by Ohrmazd ‘own essence’ (xwēš xwadīh) from which the spiritual creatures are made.*“ (HINTZE 2014), S. 232.

⁹¹¹ Səraoša wird von NARTEN ebenfalls als eine ethische Qualität klassifiziert, vgl. (NARTEN 1982), S. 51.

⁹¹² NARTEN zählt Aša, Vohu Manah, Ārmaiti und Səraoša zu den Geisteskräften, die für ethische Qualitäten eintreten, vgl. (NARTEN 1982), S. 51. Durch die durchgeführte Betrachtung wurde deutlich, dass Spənta Mainiū ebenfalls eine positiv-konstruktiv wirkende mentale Kraft darstellt. Dies kann nicht als Selbstverständlichkeit angesehen werden, da auf der psycho-mentalen Ebene Ahuras wie zum Beispiel Xšaθrā nicht per se konstruktive bzw. ethische Qualitäten darstellen und hierfür auf die Verbindung mit den anderen ahurischen Qualitäten angewiesen sind. Aša, Vohu Manah, Ārmaiti und Spənta Mainiū ist außerdem gemein, dass sie in personifizierter Form angerufen werden (vgl. (NARTEN 1982), S. 38–39), was mit ihrer Funktion als positive Geisteskräfte des Menschen zusammenhängen könnte.

Urprinzip vorgelagert und ontologisch übergeordnet. Mazdā verleiht somit den anderen Ahuras ihr Sein und nimmt damit in der Hierarchie der ahurischen Welt den höchsten Rang ein. Interessant ist LOMMELS folgende Erläuterung: „Bei Zarathustra selbst ist das Wortpaar mazdah- ahura- nicht eigentlich Name Gottes, sondern ein Ausdruck, der sein Wesen ausspricht.“⁹¹³ In dieser Eigenheit zeige sich: „die rein geistige, schier abstrakte Art von Zarathustra“.⁹¹⁴ In Anbetracht der festgestellten Wesensverwandtschaft wird deutlich, dass es sich bei denjenigen die gleichen Willens sind (Y. 51.20), vor allem um Mazdā, Aša, Spənta Mainiiū, Vohu Manah und Ārmaiti handelt.⁹¹⁵ Denn nur diese Ahuras verkörpern jeweils ethisch-konstruktive Qualitäten.⁹¹⁶ Die anderen sakralen Entitäten erfahren ihre ethisch-konstruktive Ausrichtung auf indirektem Wege, das heißt über ihre Verknüpfung mit jenen Ahuras, die bereits ihrem Wesen nach ethisch und konstitutiv sind. Es wurde in Bezug auf Y. 51.20 weiter bemerkt, dass die Übereinkunft dieser ausgezeichneten Ahuras um das Aša zentriert sein dürfte, wobei Aša in diesem Gebrauchskontext nur als das ideelle Urbild der materiellen Welt sinnvoll gedeutet werden kann.⁹¹⁷

Wie anhand der Argumentation zu erkennen, ist es die Sonderstellung des Mazdā innerhalb der ahurischen Welt, die ihn zum Ahura *par excellence* qualifiziert. Dieses Verhältnis wird möglicherweise in Y. 33.11 angedeutet: „The Wise One who is the Mightiest Lord [Ahura].“⁹¹⁸ Folgerichtig ist das Wesen Ahura Mazdās in Mazdā (Weisheit) hinterlegt,⁹¹⁹ aus dem der Titel Ahura als Signatur dafür, dass Mazdā der Ahura *par excellence* ist, aufgrund der ontologischen Vorrangstellung des Mazdā im ahurischen Seinsbereich mit logischer Konsequenz folgt.⁹²⁰ Die Akzentuierung des Mazdā wird insbesondere durch die altavestische Selbstbezeichnung als Anhänger des *mazdaiiasnō* kenntlich gemacht, was mit *Verehrung des Mazdā* (Weisheit) zu übersetzen ist.⁹²¹

⁹¹³ LOMMEL 1930, S. 13.

⁹¹⁴ LOMMEL 1930, S. 13.

⁹¹⁵ NYBERG zufolge handelt es sich bei denjenigen, die gleichen Willens sind (Y. 51.20), um Aša, Vohu Manah und Ārmaiti, vgl. (NYBERG 1938), S. 123, 246.

⁹¹⁶ Diesem Kriterium nach, kann auch Sraoša zu dieser ausgezeichneten Gruppe gezählt werden.

⁹¹⁷ In Unterkapitel 7.2.3 wird die Ansicht vorgebracht, dass bei der denkenden Erschaffung des ideellen Urbilds (Aša) durch Ahura Mazdā, die anderen Ahuras involviert sind. Möglicherweise deutet die diskutierte Referenz in Y. 51.20 auf diese Kooperation zwischen Ahura Mazdā und den anderen Ahuras hin.

⁹¹⁸ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 53; LOMMEL übersetzt: „Der (du) der mächtigste Herr (bist) und der Weise“ (LOMMEL 1971), S. 76; abweichend übersetzt SKJÆRVØ: „You, who have the greatest life-giving strength, who are Ahura and Mazd“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiti Gāthā, S. 31; WESTS Übersetzung harmoniert mit derjenigen von INSLER und LOMMEL: „Thou who art the strongest Lord and the Mindful One“ (WEST 2010), S. 83.

⁹¹⁹ Mit dieser Observation übereinstimmend charakterisiert THIEME den Ahura Mazdā als personifizierte Weisheit, vgl. (THIEME 1957), S. 95.

⁹²⁰ Vgl. hierzu auch KUIPER 1976, S. 30.

⁹²¹ Vgl. HUTTER 2019, S. 44; LOMMEL 1930, S. 16; DUCHESNE-GUILLEMIN 1958, S. 56; BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 1160; NYBERG 1938, S. 25–26; ZAEHNER 1961, S. 62; BOYCE: „It is noteworthy that the word chosen before all others to define a believer is ‚Mazdayasna‘, a worshipper of Mazdā.“ (BOYCE 1979), S. 35.

In der *Gāthā*-Forschung wird die relationale Struktur zwischen Ahura Mazda und den Ahuras weitgehend so interpretiert, dass Mazda alle Ahuras in sich enthält bzw. dass diese Aspekte seines Wesens darstellen.⁹²² Verbindet man diese Auffassung mit der postulierten Wesensverwandtschaft sowie der ontologischen Vorrangstellung des Mazda, lassen sich die Ahuras plausibel als Emanationen des Mazda begreifen.⁹²³ Diesem Denkansatz nach sind die Ahuras im Zuge eines Differenzierungsprozesses, der seine Ursache in Mazdas *spēnta*- (lebensspendend-konstruktive)-Eigenschaft hat,⁹²⁴ aus Mazda emaniert. Als eigenständige und ausdifferenzierte Wesen unterstehen die Ahuras dem Einfluss des Mazda, der diese als Instrumente für seine diversen Aktivitäten gebraucht.

7.2.3. Mazda als Urprinzip des Seins

Eine zentrale Fragestellung der Metaphysik lautet: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? In diesem Kapitel soll versucht werden, zu ermitteln, wie sich Zaratustra hinsichtlich dieser Problematik positioniert hat. Zu diesem Zweck soll aufbauend auf den gewonnenen Einblicken in das Wesen des Ahura Mazda und der Ahuras versucht werden, die Ursache des Seins aus Sicht des Zaratustra zu eruieren.

Um die zaratustrische Sichtweise hinsichtlich der Frage nach der Ursache für die Existenz der materiellen Welt nachvollziehen zu können, ist es notwendig, den Diskurs mit der Untersuchung der intelligibel-archetypischen Welt zu beginnen, da diese in Zaratustras Weltbild der materiellen Schöpfung vorausgeht.⁹²⁵ Für die fundierende Funktion der intelligibel-archetypischen Welt siehe auch LOMMEL: „Das erste und geistige Dasein ist entscheidend und wertsetzend für alles Folgende.“⁹²⁶ Dementsprechend wird die intelligibel-archetypische Welt als erstes Sein (*abu*) charakterisiert, siehe

⁹²² Vgl. hierzu auch NYBERG 1938, S. 226; MOULTON 1913, S. 140; HUMBACH 1959, S. 74; MALANDRA 1983, S. 19; RUDOLPH, 1961, S. 303; GERSHEVITCH 1964, S. 12; NARTEN 1982, S. 38; LOMMEL beschreibt die Relation zwischen den Ahuras und Mazda folgendermaßen: „*sie sind Seiten seines Wesens, Formen seines Seins und Arten seines Wirkens*“ (LOMMEL 1930), S. 35.

⁹²³ Bereits GERSHEVITCH hat den Begriff der Emanation verwendet, um das Verhältnis zwischen Mazda und den Ahuras zu beschreiben, vgl. (GERSHEVITCH 1964), S. 12. MALANDRA klassifiziert die Ahuras als: „*emanations of aspects of his [Ahura Mazdas] own personality*“ (MALANDRA 1983), S. 19.

⁹²⁴ Siehe Unterkapitel 7.2.3.

⁹²⁵ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 147; SCHAEFER, 1940, S. 113; (LOMMEL 1930), S. 145; (PANAINO 2015), S. 236. In Unterkapitel 7.2.1 wurde darauf hingewiesen, dass zwei geistige Daseinsformen zu unterscheiden sind, nämlich der psychomentele Seinsbereich und der ahurische Seinsbereich. Das erste, geistige Dasein bezieht sich dabei auf den ahurischen Seinsbereich, vgl. Unterkapitel 7.2.1.

⁹²⁶ (LOMMEL 1930), S. 145.

hierzu Y. 28.11: „*belebre du mich gemäß deinem Geist aus deinem Mund, damit ich sagen kann, wie das erste Dasein [ahu] geworden ist.*“⁹²⁷

Eine Verbindung zwischen der intelligibel-archetypischen und der materiellen Welt wird durch die *ratus* hergestellt, bei denen es sich um invariante Urbilder bzw. Modelle der Objekte der materiellen Welt handelt:

*„A link is provided between beings in the worlds of thought and living beings in that all objects in the latter have a model or prototype (Avestan ratu) in the world of thought, a category of entities reminiscent of the Platonic ideas. Thus, the divisions of the year, which recur ever anew, all have their unchanging Models in the world of thought, and Abura Mazdâ (or other gods) fashioned a prototypical man, cow/ bull, year, and so on, to be the blueprints, as it were, for men, animals and the divisions of time in the world of living beings.“*⁹²⁸

Da es für die Zeiteinteilungen sowie die Jahreszeiten *ratus* gibt, kann gefolgert werden, dass die *ratus* zeitlos und ewig sind. Gemäß der Drei-Welten-Lehre lassen sich die *ratus* im ahurischen Seinsbereich verorten. Von Relevanz ist der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Aša und *ratu*, den KELLENS folgendermaßen kennzeichnet: „*Aša is the point of reference for the ratu ,archetypal planes‘.*“⁹²⁹ Hierzu erläutert SKJÆRVØ weiter:⁹³⁰

*„The concept expressed by the word ratu is closely connected with Order and is perhaps linguistically related to asha (OInd. rta). ,Artistically‘, I think we may imagine Order as a vast network or web of harmonious relationships, in which the ,nodes‘ are the ratu, the divine models or prototypes ,dominating‘ all phenomena in the world of the living, or, ,scientifically‘, as a 4-dimensional space where the ratu are the coordinates of objects in time and space. Combining this with etymology, we may note that Latin artus is a ,joint‘, a ,node, nexus‘ about which a system is articulated.“*⁹³¹

Es kann festgehalten werden, dass die *ratus* ewige ideelle Urbilder der Objekte der materiellen Welt sind⁹³² und dass Aša die Totalität der *ratus* samt ihrer transzendenten Struktur, das heißt den

⁹²⁷ (LOMMEL 1971), S. 20. Hiervon differierend übersetzt SKJÆRVØ den letzten Abschnitt von Yasna 28.11 mit: „*by which the first existence will be here every time.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiti Gâthâ, S. 26 und INSLER: „*of which the foremost existence shall come about here*“ (INSLER 1975), S. 27. In beiden Übersetzungsvarianten wird das mit *der ersten Existenz (first existence)* verbundene Verb im Futur verstanden. Dementgegen argumentiert REZANIA, dass das Verb im Präteritum aufzufassen sei (vgl. (REZANIA 2010), S. 50, Anm. 60), sodass LOMMELS Übersetzung hier beizustimmen ist.

⁹²⁸ SKJÆRVØ 2008, Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 15.

⁹²⁹ KELLENS 1996, *passim*.

⁹³⁰ Siehe hierzu auch SKJÆRVØ: „*The texts also suggest that the cosmic order was thought of as a perfectly woven ,fabric‘ (dman). This fabric contained all the original divine ,models‘ (ratu, Old Indic rta)*“ (SKJÆRVØ 2011), S. 10.

⁹³¹ (SKJÆRVØ 2008), Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 15.

⁹³² Vgl. SKJÆRVØ der von „*divine prototypes of all things in this world, including times and places*“ spricht, (SKJÆRVØ 2015), S. 419; HUTTER übersetzt ebenfalls mit *Modell*, vgl. (HUTTER 2019), S. 33.

Verbindungslinien zwischen den *ratus*, umfasst. Hieran anschließend wird in Y. 31.7ab vom Lichtreich des Aša gesprochen, das Ahura Mazda durch seine Geisteskraft (Xratu) erdacht hat.⁹³³ LOMMEL übersetzt: „Der als der erste Vater [Ahura Mazda] es erdacht hat, die Stätten der Seligkeit mit Lichtern zu erfüllen, der ist durch seinen Verstand [Xratu] der Schöpfer des Wahrseins [Aša].“⁹³⁴; SKJÆRVØ: „He [Ahura Mazda] who was the first to think those thoughts: ‚The free spaces are blending with the lights‘— it was by his guiding thought [Xratu] that he, the Web-master, thought Order [Aša]“⁹³⁵; INSLER: „He who first thought thus, ‚They are to be joined with happiness throughout their days‘; He [Ahura Mazda] created truth [Aša] in accordance with this very intention [Xratu].“⁹³⁶ Resümierend bemerkt SCHWARTZ hinsichtlich Y. 31.7ab: „Mazdā as the first to think out the world scheme.“⁹³⁷

Weiter wird offensichtlich, dass es sich bei der Entstehung der materiellen Welt nicht um eine *creatio ex nihilo* gehandelt haben kann,⁹³⁸ da ihr die intelligibel-archetypische Welt als ideelles Urbild vorgelagert ist, siehe hierzu auch PANAINO: „It is improbable that Ahura Mazda was conceived as a divinity who had created the world from ‚nothing‘ as in a kind of *creatio ex nihilo*. Rather, he put in order the whole universe, establishing a general harmony in a primordial state.“⁹³⁹ Problematisch gestaltet sich jedoch PANAINOS anschließende Erklärung: „As also in the case of some Vedic gods, he operated with a primeval stock, a kind of basic ‚substance‘, in a still latent phase between cosmic order and disorder.“⁹⁴⁰ Denn die *ratus* sind zeittranszendente und intelligible Urbilder und als solche dem ahurischen Seinsbereich angehörig. Dies impliziert insbesondere, dass die *ratus* nicht in einem Zustand zwischen Ordnung und Chaos befindlich gewesen sein können, da der ahurische Seinsbereich in seiner Einheit und Ordnung absolut ist.⁹⁴¹ Da die intelligibel-archetypische Welt (Aša) dem ahurischen Seinsbereich angehört, muss ihre denkende Erschaffung durch den Xratu des Ahura Mazda⁹⁴² als ein Phänomen verstanden werden, das dem Raum-Zeit-Gefüge ausgegliedert ist.

Anknüpfend an das Modell, nach dem Aša (intelligibel-archetypische Welt) als ein Netzwerk vorgestellt wird, in dem die *ratus* durch die Knotenpunkte vertreten sind, stellt sich die Frage nach der Interpretation für die Verbindungslinien zwischen diesen Knotenpunkten. Eine plausible

⁹³³ KÖNIG schreibt bezüglich Y. 31.7ab: „Denkende Erschaffung des aša (der transzendenten Welt) mittels des xratu des Ahura [...]“ (KÖNIG 2018), S. 86.

⁹³⁴ LOMMEL 1971, S. 51.

⁹³⁵ SKJÆRVØ 2008, S. 29.

⁹³⁶ INSLER 1975, S. 39.

⁹³⁷ SCHWARTZ 2000, S. 9.

⁹³⁸ ELIADE und ZAEHNER bringen Y. 31.7 mit einer *creatio ex nihilo* in Verbindung, vgl. (ELIADE 1978), S. 309 und (ZAEHNER 1961), S. 54–55.

⁹³⁹ PANAINO 2015, S. 235.

⁹⁴⁰ Vgl. ebd.

⁹⁴¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.1.

⁹⁴² KÖNIG schreibt bezüglich Y. 31.7ab: „Denkende Erschaffung des aša (der transzendenten Welt) mittels des xratu des Ahura [...]“ (KÖNIG 2018), S. 86.

Deutung besteht darin, in den Verbindungslinien die Gesetze hinterlegt zu sehen, vermittels derer die harmonische und einheitliche Funktionsweise der materiellen Welt präfiguriert wird. Demnach stehen die Verbindungslinien für die Naturgesetze und für das ideelle Urbild der politisch-gesellschaftlichen Ordnung. Bereits in Unterkapitel 7.2.2 wurde deutlich, dass letzteres auf kollektiver Ebene durch die Menschen realisiert werden muss. Diesbezüglich wurde weiter argumentiert, dass für die Realisierung des ideellen Urbilds der politisch-gesellschaftlichen Ordnung die Integration der ahurischen Archetypen in das Seelenleben der Menschen erforderlich ist. Denn erst hierdurch kann die intelligible Struktur für das Gemeinwesen ihre ordnungsstiftende Wirksamkeit entfalten und aktualisiert werden.⁹⁴³ Weiter wurde in Unterkapitel 7.2.2 erläutert, dass die ahurischen Archetypen der Menschen ihr transzendentes Urbild in den ahurischen Qualitäten des Ahura Mazda selbst haben und damit ihr Urbild nicht unmittelbar in der intelligibel-archetypischen Welt hinterlegt ist. Da die ahurischen Archetypen als Lebensprinzipien jedoch intrinsisch mit der Verwirklichung der ideellen Struktur der politisch-gesellschaftlichen Ordnung verknüpft sind, kann davon ausgegangen werden, dass diese implizit in Form von Lebensprinzipien im ideellen Urbild für die politisch-gesellschaftliche Ordnung mitgehalten sind. Dieser Sachverhalt artikuliert sich möglicherweise in Y. 51.22: „*I know in whose worship there exists for me the best in accordance with truth [Aša]. It is the Wise Lord as well as those who have existed and (still) exist.*“⁹⁴⁴ Die Referenz auf diejenigen, die waren und sind, bezieht sich auf die Ahuras.⁹⁴⁵ Insgesamt wird demnach in Y. 51.22 zum Ausdruck gebracht, dass die Pflege der ahurischen Prinzipien dem ideellen Urbild (Aša) entspricht und daher das Beste ist. Da die ahurischen Prinzipien in der Praxis des guten Denkens, Redens und Handelns zusammengefasst sind, kann geschlussfolgert werden, dass diese Formel im ideellen Urbild als ein zu befolgendes Lebensprinzip angelegt ist. Für die Erhärtung dieser Vorstellung ist es lohnend, sich in Erinnerung zu rufen, dass im Gegensatz zu den Xratus der Menschen, die erst durch die Verflechtung mit den anderen ahurischen Qualitäten konstruktiv ausgerichtet werden, das Xratu des Ahura Mazda bereits in transzendenter Einheit zu den anderen Ahuras steht und damit notwendigerweise eine konstitutiv-konstruktive Prägung besitzt. Die transzendente Einheit zwischen Xratu und den Ahuras impliziert die Partizipation der Ahuras bei der denkenden Erschaffung der

⁹⁴³ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

⁹⁴⁴ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 109; LOMMEL: „*In wessen Verehrung dem Wahrsein gemäß für mich das Beste besteht, das weiß ich: (es ist) der Weise Herr und die, welche waren und sind.*“ LOMMEL 1971, S. 176. SKJÆRVØ: „*He who in return for my sacrifice to him knows the best thing that is in store for me in accordance with Order, (is) Mazda Abura. All those who have been and those who are*“ (SKJÆRVØ 2008), *The Vohukshathrâ Gâthâ*, S. 50.

⁹⁴⁵ Vgl. INSLER 1975, S. 109, Anm. 26. Siehe auch WESTS Kommentar zu Y. 51.22, WEST 2010, S. 162.

intelligibel-archetypischen Welt durch Ahura Mazdās Xratu.⁹⁴⁶ Auf kanonische Weise ergibt sich insgesamt die Annahme, dass sich in den Verbindungslinien zwischen den *ratus* die Ahuras manifestieren. Offen bleibt die Frage, ob bzw. inwieweit sich die Ahuras auch in den Verbindungslinien zur Geltung bringen, die für die Naturgesetze stehen.

Für die Bekräftigung der Annahme, dass die Ahuras in den Verbindungslinien Ausdruck finden, lohnt es sich, Y. 28.10ab zu betrachten: „*Thus, (those) whom you know (to be) both on the side of Order and good thought, following the established rules (dāta), (and so) according to the cosmic models (ratus), fill for them, O Mazdā Ahura, with attainments (their) wish!*“⁹⁴⁷ Es ist evident, dass, wenn die *ratus* die ideellen Urbilder sind, die *dāta* als die transzendenten Gesetze die relationale Struktur zwischen den *ratus* definieren und damit als deren Verbindungslinien aufzufassen sind. Dass ein Zusammenhang zwischen der *dāta* und der ideellen Struktur der politisch-gesellschaftlichen Ordnung besteht, zeigt sich in Y. 28.10. Hier wird erklärt, dass diejenigen, die auf der Seite der ahurischen Prinzipien des Wahrseins (Aša) und des Guten Denkens stehen, mit den von Ahura Mazdā hervorgebrachten⁹⁴⁸ ideellen Gesetzen (*dāta*)⁹⁴⁹ im Einklang stehen und hierfür gemäß der *ratus* entlohnt werden. Der Bezug der *dāta* zum ersten intelligibel-archetypischen Sein zeigt sich in Y. 33.1: „*Wie (es) durch diese (Gesetze, nämlich) die Gesetze [dāta] des ersten Daseins (bestimmt ist), so handelt der Oberherr (ratu) mit gerechtestem Tun gegen den Lügner und gegen den Wahrhaftigen.*“⁹⁵⁰ Parallel zu Y. 28.10 werden auch in Y. 33.1 die *dāta* im Zusammenhang mit der Vergeltung für die Handlungsweisen der Menschen durch die *ratu* erwähnt. Durch diese Gegebenheit wird zusätzlich die Annahme bekräftigt, dass die *dāta* mit den Ahuras in Verbindung stehen. Denn in Unterkapitel 7.2.2 wurde demonstriert, dass nur ein Leben nach den ahurischen Prinzipien eine jenseitige Belohnung für die Seele nach sich zieht, andernfalls für diese Leiden im Haus der Lüge bevorstehen. Dies schließt konsequenterweise Handlungsweisen mit ein, die sich entweder förderlich oder kontraproduktiv auf die Verwirklichung bzw. den Erhalt der idealen Gesellschaftsordnung auswirken. Die Verbindung zwischen Aša und den *dāta* artikuliert sich auch in Y. 46.15: „*I shall tell you how ye shall distinguish the just and the unjust men. Through such actions ye shall assume the truth*

⁹⁴⁶ Möglicherweise lässt sich diese Ansicht mit der Aussage aus Y. 51.20 in Beziehung setzen. Dahingehend wurde in Unterkapitel 7.2.2 argumentiert, dass die in Y. 51.20 thematisierte Übereinstimmung der Ahuras mit Mazdā, deren Übereinkunft hinsichtlich des ideellen Urbilds (Aša) artikuliert. Diese Konkordanz könnte darin bestehen, dass die Ahuras bei der denkenden Erschaffung des ideellen Urbilds durch Mazdā mitgewirkt haben.

⁹⁴⁷ SKJÆRVØ 2005, S. 69.

⁹⁴⁸ Siehe hierzu SKJÆRVØ: „*the dātas, the rules or laws (apparently) established by Ahura Mazdā [...]*“ (SKJÆRVØ 2008), Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 19.

⁹⁴⁹ Für die Übersetzung von *dāta* siehe auch INSLER 1975, S. 131.

⁹⁵⁰ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 75; für eine weitere Übersetzung siehe INSLER 1975, S. 51.

[Aša] *for yourselves, in accord with which first laws of the Lord.*⁹⁵¹ Hier möchte Zaraθuštra mutmaßlich die Gebote des ideellen Urbilds verkünden, damit die Menschen eine geistige Grundlage besitzen, um gerechtes und ungerechtes Verhalten im gesellschaftlichen Zusammenleben voneinander unterscheiden zu können und um so im Einklang mit Aša (ideelles Urbild) zu sein. In Anlehnung an die Untersuchungen aus Unterkapitel 7.2.2 belehrt Zaraθuštra hier wohl vor allem über das Wahrsein, durch das gerechtes und ungerechtes Handeln unterschieden werden kann. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Y. 51.14, wo Zaraθuštra die Befolgung der transzendenten Gesetze bei seinen Gegnern in Abrede stellt:⁹⁵² *„The ‚mumblers‘ do not abide by the deals and are not(?) in agreement with the established rules.*⁹⁵³ Diesbezüglich ist vor allem auf Y. 34.8 zu verweisen: *„good thinking has remained at a distance from these persons who, because of malice for Thy commandment, Wise One, have not respected truth [Aša].*⁹⁵⁴ Der Kontext, in dem Aša hier erwähnt wird, lässt erkennen, dass es sich um das ideelle Urbild handelt, in dem die Gebote des Ahura Mazdā manifest sind. In Anbetracht der Funktion des Guten Denkens als ein Medium zur Erkenntnis der intelligibel-archetypischen Welt scheint Y. 34.8 darauf zu verweisen, dass das fehlende Wissen um das ideelle Urbild der materiellen Welt notwendigerweise in eine Feindschaft zu Ahura Mazdās Geboten und dementsprechend zu einem Vergehen an das Aša (ideelle Urbild) mündet. Besonders deutlich zeigt sich dieser Zusammenhang in Y. 31.3:

*„Welche Vergeltung (Genügleistung) du durch den Geist und das Feuer geben wirst und durch Wahrsein [Aša] beiden Parteien (Kampfgruppen) zugesprochen hast, was das Gebot für die Verständigen [spənta] das sage uns, o Weiser, mit der Zunge deines Mundes, damit wir es wissen, auf daß ich alle Lebenden zur Wahl veranlasse.*⁹⁵⁵

Zunächst gilt es hier zu bemerken, dass mit Aša wohl auf die intelligibel-archetypische Welt referiert wird, da durch Aša den beiden Lagern, das heißt den Aša- und Druj-Anhängern, die entsprechende Vergeltung zugewiesen ist. Dass Aša an dieser Stelle für die intelligibel-archetypische Welt steht, wird durch die anschließende Erwähnung der Gebote für die lebensspendend-konstruktiven Menschen bekräftigt, da die Gebote im ersten Sein hinterlegt sind (46.15).

⁹⁵¹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 85; LOMMELS Übersetzung von Y. 46.15 ist bruchstückhaft: *„Durch diese Taten erlangt ihr das Wahrsein, mit welchen ersten Satzungen des Herrn.“* (LOMMEL 1971), S. 134; WEST: *„when ye distinguish between the just and the unjust, by those actions ye shall win yourselves Right. By the Lord's original ordinances“* (WEST 2010), S. 127.

⁹⁵² Vgl. hierzu auch KÖNIG 2018, S. 54.

⁹⁵³ Übersetzt nach SKJÆRVØ 2008, *The Vohukhshathrâ Gâthâ*, S. 49; INSLER: *„Neither are the Karfans our allies, they who are at a distance from our laws“* (INSLER 1975), S. 107. INSLER übersetzt hier mit *our laws*, da dies jedoch aus der Perspektive der Rechtschaffenen geschieht, sind diese mit den transzendenten Gesetzen zu identifizieren.

⁹⁵⁴ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 57; LOMMEL: *„Welche aus Feindschaft gegen dein Gebot, o Weiser, nicht auf Wahrsein bedacht sind, denen wird das Gute Denken fern sein.“* LOMMEL 1971, S. 88.

⁹⁵⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 50.

Während mit Aša zur jenseitigen Vergeltung Stellung genommen wird, dürfte sich die aus dem Geist und dem Feuer ergebende Vergeltung auf das irdische Leben beziehen. In Unterkapitel 7.2.2 wurde bereits darauf hingewiesen, dass mit dem Geist und Feuer Ahura Mazdās auf Spənta Mainiū referiert wird. Demnach wird durch die verstärkte Präsenz des Spənta Mainiū im Seelenleben der Menschen dieses körperliches und psychisches Wohlbefinden zuteil und die Druj-Anhänger werden durch die wachsende politische Macht der Aša-Anhänger beseitigt.⁹⁵⁶

Ergänzend zu den diskutierten Textstellen hinsichtlich der *dāta* ist auf SKJÆRVØS Erläuterungen der *dāta* hinzuweisen: „*the dātas are eternal established rules for behavior established by Abura Mazdā.*“⁹⁵⁷ Dass es sich bei den *dāta* um ewige Verhaltensregeln handelt, erhärtet die Annahme, dass sich in ihnen die Ahuras als Lebensprinzipien manifestieren.⁹⁵⁸ Hinsichtlich des ersten Daseins wird in Y. 45.3 außerdem erwähnt:

*„Now, I shall speak of the foremost (doctrine) of this existence that which the Wise Lord, the Knowing One, told me:
Those of you who shall not bring to realization (each) precept [maθras] now exactly as I shall conceive and speak of it,
for them shall there be woe at the end of existence.“*⁹⁵⁹

Wer demnach die *maθras* nicht realisiert, wird am Ende seines physischen Daseins Leiden erfahren. Hier lassen die *maθras* Ähnlichkeiten zur Funktionsweise der *dāta* erkennen. Intensiviert werden die Ähnlichkeiten durch THIEMES Notiz: „Bei Zarathustra kann es sich bei *maθra* auch um die ‚Gedanken‘, das heißt die Gebote und Festsetzungen, des Ahura Mazdā handeln.“⁹⁶⁰ Tatsächlich fügt sich die Interpretation der *maθras* als Gebote/Festsetzungen in Y. 45.3 inhaltlich gut zu den anderen Textstellen, die vom ersten Sein (*abu*) und den hiermit verbundenen Geboten/Gesetzen handeln. Denn wie bei diesen besteht auch in Y. 45.3 eine Verbindung zwischen dem ersten Sein und dem Los der Seele des Menschen gemäß seinen Werken.

Für ein besseres Verständnis der Satzungen des Ahura Mazdā ist eine Betrachtung von Y. 30.11 hilfreich:

⁹⁵⁶ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

⁹⁵⁷ SKJÆRVØ 2008, Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 19.

⁹⁵⁸ Möglicherweise deutet bereits LOMMEL darauf hin, dass die Ahuras in den Geboten des ersten Seins hinterlegt sind, wenn er schreibt: „In dieser ersten Zeit bestehen die geistigen Mächte und damit sind auch die Gebote des Herrn schon gegeben“ (LOMMEL 1930), S. 145.

⁹⁵⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 75; LOMMEL: „Also will ich verkünden das Erste dieses Daseins wie mir der wissende Weise es gesagt hat, der Herr; diejenigen von euch, welche diesen Spruch nicht so ausführen werden, wie ich ihn denken und sagen will, für die wird das Letzte des Daseins Wehe sein.“ (LOMMEL 1971), S. 124; SKJÆRVØ: „Thus, I shall proclaim the first announcement(?) of (= about?) this existence, the ordinance(?) which the knowing one, Mazdā Abura, has now spoken to me: those of you who shall not produce it in this way, the poetic thought, the way this ordinance(?) is and I shall think and speak it, for those the last word of this existence will be ,woe!“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā., S. 43.

⁹⁶⁰ THIEME 1957, S. 70.

„Men, when ye learn those commandments which the Wise One has posed, when ye learn (there is) both a way of easy access and one with no access, as well as long destruction for the deceitful but salvation for the truthful, then each one (of you) shall abide by (all) these commandments. Wish it so.“⁹⁶¹

Bemerkenswert ist hier die Unterscheidung zwischen dem Weg eines leichten Zugangs und demjenigen ohne einen Zugang⁹⁶² sowie die daran anschließende Erklärung bezüglich der gegensätzlichen Schicksale des Aša- und des Druj-Anhänger. Die Thematisierung der beiden Wege im Zusammenhang mit Aša bzw. Druj (Lüge) knüpft an den bereits in Unterkapitel 7.2.2 thematisierten Grundsatz von der Einfachheit der Wahrheit und der Vielheit der Lüge an, der als Denkgesetz das Gedankengebäude Zaratuštras fundiert. Wie bereits gezeigt wurde, artikuliert sich diese Denkfigur in Y. 72.11: „Ein Weg ‚existiert‘, der des aša der anderen ‚sind‘ alle Umwege.“⁹⁶³ Vor dem Hintergrund dieses Grundsatzes wird klar, dass die Gesetze bzw. Gebote des Ahura Mazda nicht nur die zu performierenden Handlungsweisen der Menschen anzeigen, sondern vor allem die *wirklich seienden*, ewigen Gesetze/ Gebote darstellen. In diesem Kontext ist auf Y. 31.6 zu verweisen, wo ausgesagt wird, dass der wissende Mann, die *haiθiia maθras*, das heißt die wirklich seienden Gebote, kennt und vermitteln soll.⁹⁶⁴ Dabei wird deutlich, dass es sich um die Gebote/ Gesetze der intelligibel-archetypischen Welt handelt. Durch die wirklich seienden Gesetze/ Gebote des Ahura Mazda werden bereits auf indirekte Weise, das heißt durch Negation dieser Gesetze/ Gebote, die Gebote der Lüge festgelegt.⁹⁶⁵ Selbstverständlich gehören die Gebote der Lüge nicht dem ahurischen Seinsbereich an, sodass ihnen auch keine Realität außerhalb des psycho-mentalenen Seinsbereichs zuteil wird.

Des Weiteren wird ersichtlich, dass durch die Kopplung der jenseitigen Belohnung an die Aša-Anhänger, das heißt die Befolger der transzendenten Gebote bzw. Gesetze, die Druj-Anhänger kategorisch vom Belohnungssystem exkludiert werden. Entsprechend der Annahme, dass sich in den Gesetzen/ Geboten die Ahuras manifestieren, ist konsequenterweise anzunehmen, dass auch

⁹⁶¹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 35; LOMMEL: „Wenn ihr diese Satzungen erlernt, ihr Menschen, welche der Weise gegeben hat, das Gutergehen und das Nicht-(gut-)Ergeben und was der langdauernde Schaden für die Lügner und der Nutzen (das Heil) für die Wahrhaftigen ist, dann wird hernach es nach Wunsch sein.“ LOMMEL 1971, S. 42.

⁹⁶² Ähnlich zu INSLER übersetzen NARTEN und SKJÆRVØ die besagte Stelle mit *Gutgehen* und *Nichtgehen*, vgl. (NARTEN 1982), S. 57 und (SKJÆRVØ 2008), *The Ahunavaiti Gāthā*, S. 29.

⁹⁶³ Entnommen aus KÖNIG 2018, S. 44.

⁹⁶⁴ Vgl. INSLERS Übersetzung der besagten Stelle: „The best shall be for him, the knowing man, who shall tell me the real [haiθiia] precept [maθras]“ (INSLER 1975), S. 37. Für diese Textpassage erscheint dem Autor die Übersetzung von WEST angemessener, der *maθras* durch *prescrib* übersetzt, vgl. (WEST 2010), S. 59.

⁹⁶⁵ Diese werden in Y. 31.1 erwähnt: „den Geboten der Lüge“ (LOMMEL 1971), S. 50. Siehe auch INSLER: „the commandments of deceit“ (INSLER 1975), S. 37.

Aši (Vergeltung) als Prinzip im ideellen Urbild angelegt ist und somit das Belohnungssystem reguliert. Allgemein lässt sich hinter Aši das Gegenwirkungsprinzip vermuten, wonach jede Aktion eine entsprechende Gegenreaktion zur Folge hat. Insbesondere manifestiert sich hier auch das Wahrsein (Aša) des Ahura Mazdā, das eng an die Vergeltung gekoppelt ist.⁹⁶⁶ Wie in Unterkapitel 7.2.2 thematisiert, erfolgt die Bestrafung der Seele des Druj-Anhänger auf Grundlage dessen entarteter Daēnā, wobei die Seele des Druj-Anhänger nach dem physischen Tod realisiert, ein Leben in Selbsttäuschung und Ignoranz geführt zu haben, sodass sie hierüber in Wehe und Wut gerät. Inhaltlich schließt hier Y. 45.9 an, wo behauptet wird, dass Ahura Mazdā Vorteil und Nachteil bzw. Heil und Unheil für die Menschen geschaffen hat.⁹⁶⁷ Indem Ahura Mazdā durch seine Gesetze/Gebote den Weg des Heils/Vorteils für die Menschen algorithmisch vorprogrammiert hat, wird zwingend und auf indirekte Weise das Unheil für die Menschen durch das Abweichen von seinen Prinzipien bzw. Geboten als Potenzialität mitgesetzt. Es ist daher kein Widerspruch zu Ahura Mazdās Gutheit, wenn diesem Heil und Unheil für die Menschen zugeschrieben werden, da das Unheil seinen Ursprung nicht im Wesen des Ahura Mazdā hat, sondern in der Negation seiner Gebote/Gesetze zu verankern ist.

Von der Schöpfung der Komponenten der materiellen Welt wird in Y 44.3-5 berichtet. Die allgemeine Gewichtigkeit dieser Yasna zeigt sich in ihrer Länge und in ihrer zentralen Positionierung innerhalb der *Gāthās*: „*This poem of just 100 lines, the longest in the collection and perhaps the finest, stands exactly in the middle of the series.*“⁹⁶⁸ In Y. 44.3-5 wird die Kosmogonie durch rhetorische Fragen strukturiert, die den Ursprung des Kosmos und die Abfolge des Schöpfungsprozesses zu erschließen suchen:

„This I ask Thee. Tell me truly. Lord. Which man in the beginning was the father of truth during the creation? Which man did fix the course of the sun and of the stars? Through whom does the moon wax (now), wane later? These things indeed and others I wish to know, Wise One. This I ask Thee. Tell me truly. Lord. Which man has upheld the earth below and the heavens (above) from falling? Who the waters and the plants? Who yoked the pairs of swift (steeds) to the wind and to the clouds? Which man, Wise One, is the creator of good thinking? This I ask Thee. Tell me truly. Lord.

⁹⁶⁶ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

⁹⁶⁷ Vgl. Y. 45.9ab nach LOMMEL: „*der uns nach seinem Willen Vorteil und Nachteil schuf, der Weise durch seine Herrschermacht*“ (LOMMEL 1971), S. 125; REZANIA schreibt zu Y. 45.9: „*nach der das Dasein des Heils und des Unheils [...] Ahura Mazdā beigemessen wird.*“ (REZANIA 2010), S. 227. Siehe auch WESTS Übersetzung zu Y. 45.9: „*Him [Ahura Mazdā] who makes our fortune and misfortune at His discretion*“ (WEST 2010), S. 119. In INSLERS Übersetzung von Y. 45.9 fehlt der diskutierte Aspekt des Ahura Mazdā, vgl. (INSLER 1975), S. 77.

⁹⁶⁸ WEST 2010, S. 102.

*Which craftsman created the luminous bodies and the dark spaces? Which craftsman created both sleep and activity?
Through whom does dawn exist, along with midday and evening, (all of) which remind the worshiper of his purpose?*⁶⁹

Es ist beachtenswert, dass noch vor der Erläuterung des Schöpfungsprozesses der materiellen Welt am Anfang von Y. 44.3 die rhetorische Frage nach der Vaterschaft des Aša gestellt wird, deren Antwort Mazdā ist. In Unterkapitel 7.2.2 wurde argumentiert, dass die Vater-Sohn-Relation zwischen Mazdā und den Ahuras deren Wesensverwandtschaft zum Ausdruck bringt und keine Schöpfung in der Zeit impliziert. Diese Gegebenheit zusammen mit dem kosmogonischen Hintergrund von Y. 44 lässt vermuten, dass das Aša in Y. 44.3 für das ideelle Urbild der materiellen Welt steht. Demnach wird in Y. 44.3 angezeigt, dass die ideelle Welt aus dem Wesen des Mazdā hervorgegangen ist. Mit dieser Sichtweise übereinstimmend bemerkt NYBERG, dass sich die Vater-Sohn-Relation zwischen Mazdā und Aša in Y. 44.3 auf die Urschöpfung beziehe,⁷⁰ womit die intelligibel-archetypische Urform der materiellen Welt gemeint sein dürfte. Vor dem kosmogonischen Hintergrund von Y. 44.3-5 findet diese Annahme weitere Bekräftigung durch den Tatbestand, dass das ideelle Urbild der materiellen Welt kausal und chronologisch vorausgeht. Demnach scheint der in Y. 44.3-5 präsentierte Schöpfungsprozess diese Urbild-Abbild-Relation zu berücksichtigen. Die vorgebrachte Annahme wird außerdem von der Sequenz unterstützt, in der die Komponenten der materiellen Welt aufgezählt werden. Denn ausgehend von Aša (ideelles Urbild) werden die Bahnen von der Sonne und den Sternen erwähnt und die Mondphasen genannt. Daraufhin werden die Spaltung von Himmel und Erde und schließlich die Naturelemente sowie die Ordnung der Rhythmen, in denen das Leben der Lebewesen abläuft, erwähnt.⁷¹ Die Auflistung beginnt demnach mit den kosmischen Komponenten und steigt von hier sukzessive hinab bis zu den Alltagserfahrungen der Lebewesen. Diesem Schema folgend ist es logisch konsequent, Aša in Y. 44.3 als die intelligibel-archetypische Welt zu begreifen, die aufgrund ihrer Transzendenz noch vor den Gestirnen anzusetzen ist. Bekräftigt wird diese Sichtweise zusätzlich durch einen Vergleich der in Y. 44.3-5 präsentierten Sequenz mit der Reihenfolge des altiranischen Weltmodells, die folgendermaßen gegliedert ist: Erde-Sterne-Mond-Sonne-anfangslose Lichter,⁷² wobei die

⁶⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 67. Inhaltlich stimmen die Übersetzungen für Y.44.3–5 von LOMMEL und SKJÆRVØ weitestgehend mit derjenigen von INSLER überein, vgl. (LOMMEL 1971), S. 111–112 und (SKJÆRVØ 2008), *The Ushtawaitī Gāthā*, S. 41.

⁷⁰ Vgl. NYBERG 1938, S. 229.

⁷¹ Vgl. hierzu auch ROSE 2011, S. 16.

⁷² Diese Reihenfolge findet sich beispielsweise in den Yašts (Yt. 13.57), vgl. REZANIA 2010, S. 75.

anfangslosen Lichter (*anayra-raocah-*)⁹⁷³ die metaphysische Hinterwelt darstellen.⁹⁷⁴ Ähnlich hierzu folgen in Y. 44.3 auf das Aša die Sonne, Sterne und der Mond, wobei das Aša mit den anfangslosen Lichtern parallelisiert werden kann. Es werden dann in Y. 44.4-5 weiter die Komponenten der Erde und des irdischen Lebens thematisiert, sodass sich approximativ folgende Reihenfolge extrahieren lässt: Aša-Sonne-Sterne-Mond-Erde/irdisches Leben. Durch eine Permutation der Position der Sterne mit derjenigen des Mondes würde die Sequenz aus Y. 44.3-5 mit der altiranischen Reihenfolge übereinstimmen. Weiter gilt es festzustellen, dass analog zu den anfangslosen Lichtern das Aša ebenfalls eine metaphysische Realität bezeichnet, die als licht- und sonnenhaft charakterisiert wird. Vergleiche hierzu insbesondere Y. 30.1: „*durch Lichter (Sterne) schön zu schauenden sehr weisen Freunden des Wahrseins* [Aša]“⁹⁷⁵, wobei aus dem Kontext ersichtlich wird, dass Aša in Y. 30.1 für die intelligibel-archetypische Welt steht.

Wie durch die Untersuchung suggeriert, steht Aša in Y. 44.3 demnach für das ideelle Urbild der materiellen Welt. Dementsprechend ist INSLERS Übersetzung von Y. 44.3b ungeeignet, der die besagte Textstelle mit *father of truth during the creation* übersetzt. Denn es wurde offensichtlich, dass die intelligibel-archetypische Welt aufgrund ihrer Zeitlosigkeit nicht als zeitlich geschaffen gedacht werden kann. Passender ist hier WIDENGRENS Übersetzung von Y. 44.3: „*Wer ist durch Erzeugung der Vater des Aša, der Erste?*“⁹⁷⁶, wobei die Erzeugung als ein nichtzeitliches Phänomen zu denken ist.⁹⁷⁷

Im Anschluss an die in Y. 44.5 erwähnten regelmäßigen Rhythmen der Natur wird in Y. 44.6 erklärt, dass die Ārmaiti (Mäßigkeit) die Ordnung (Aša) fördert.⁹⁷⁸ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Ārmaiti dazu führt, dass die Menschen das Maß einhalten und so ordnungsgemäß agieren. Möglicherweise dienen die in Y. 44.5 genannten Rhythmen der Natur als Allegorie für die mäßige Wirkungsweise der Ārmaiti, wonach analog zur politisch-gesellschaftlichen Ordnung auch die kosmische Ordnung auf dem Maß bzw. der Mäßigkeit gründet,

⁹⁷³ Vgl. REZANIA 2010, S. 80.

⁹⁷⁴ In der mittelpersischen Literatur wird die Vorstellung präsentiert, dass Ohrmazd in den anfangslosen, unbegrenzten Lichtern weilt, vgl. (BOYCE 1996), S. 141. BOYCE bringt die anfangslosen Lichter mit dem jenseitigen Paradies in Verbindung: „*Anagbra Raocha (the 'Endless Light' of paradise)*“ (BOYCE 1979), S. 71.

⁹⁷⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 41. LOMMEL bemerkt, dass die zitierte Passage aus Y. 30.1 auf das erste Dasein, das heißt die intelligibel-archetypische Welt, Bezug nimmt, vgl. (LOMMEL 1930), S. 199–200. Für weitere Übersetzungen siehe (KÖNIG 2018), S. 94, Anm. 103; (SKJÆRVØ 2008), *The Ahunavaiti Gāthā*, S. 28; (INSLER 1975), S. 33.

⁹⁷⁶ WIDENGREN 1961, S. 161.

⁹⁷⁷ NYBERG übersetzt Y. 44.3 wie folgt: „*wer war der Urvater des Aša bei der Geburt?*“ (NYBERG 1938), S. 229. Dabei bezieht NYBERG die Geburt grundsätzlich auf die Urschöpfung, das heißt auf das erste geistige Sein, vgl. (NYBERG 1938), S. 229, das als zeitlos zu betrachten ist. HINTZE übersetzt die Stelle in Y. 44.3 wie folgt: „*Who is the primordial father of Truth [Aša] by begetting?*“ (HINTZE 2014), S. 229.

⁹⁷⁸ Vgl. Unterkapitel 7.2.2

sodass Gegensatzpaare wie Tag und Nacht oder Licht und Finsternis durch das richtige Maß zu Gegensatzeinheiten justiert werden.⁹⁷⁹

Dass die in Y. 44.3-5 präsentierte rhetorische Frage nach dem Ursprung der materiellen Welt mit Mazdā zu beantworten ist,⁹⁸⁰ geht einschlägig aus Y. 44.7cd hervor: „*By these (questions), Wise One, I am helping to discern Thee to be the creator of everything by reason of Thy virtuous spirit [Spənta Mainiiū].*“⁹⁸¹ Auf die Frage, welche Schöpfungen durch das Wort *everything* gemeint sind, antwortet INSLER: „*That is, creator of everything in both the physical and the moral worlds.*“⁹⁸², wobei er hier nicht weiter präzisiert, wofür die moralische Welt steht. Eine Gleichsetzung der moralischen Welt mit der intelligibel-archetypischen Welt (Aša) steht im Widerspruch zu der Tatsache, dass Aša im ahurischen Seinsbereich und damit zeittranszendent ist, sodass im Gegensatz zur materiellen Welt für Aša keine Schöpfung angenommen werden kann. Insbesondere wird Mazdā in Y. 44.3 nicht als Schöpfer der intelligibel-archetypischen Welt (Aša) konzipiert, sondern als ihr Vater. Wie bereits dargelegt, wird mit der Vaterschaft die Wesensverwandtschaft zum Ausdruck gebracht,⁹⁸³ was im Kontext von Y. 44.3 bedeutet, dass die intelligibel-archetypische Welt im Wesen des Mazdā wurzelt. Da die untersuchte Aussage aus Y. 44.7 an die vorangegangenen kosmologischen Hymnen, das heißt Y. 44.3-6, anschließt und dort vornehmlich die Schöpfung der Komponenten der materiellen Welt thematisiert wird, dürfte sich insgesamt die in Y. 44.7 getätigte Behauptung, nach der Ahura Mazdā alles mittels Spənta Mainiiū geschaffen haben soll, vornehmlich auf die Schöpfung der materiellen Welt beziehen.⁹⁸⁴ Diesbezüglich ist auch auf folgende Bemerkung MALANDRAS hinzuweisen: „*The material world is the creation of Ahura Mazda or of his creative aspect Spənta Mainyu.*“⁹⁸⁵ Verifiziert wird diese Sichtweise zusätzlich durch Y. 51.7, wo erklärt wird, dass Ahura Mazdā durch Spənta Mainiiū die Kuh, Wasser und Pflanzen geschaffen hat.⁹⁸⁶ Gleichzeitig ist jedoch anzumerken, dass Mazdā in Y. 44.4 als der Schöpfer des Guten Denkens konzipiert wird. Es wird deutlich, dass das Gute Denken

⁹⁷⁹ SCHWARTZ schreibt: „*aramati- is explicable as the hypostasis of ‚minding‘ the regular rhythms of the natural world.*“ (SCHWARTZ 2000), S. 14.

⁹⁸⁰ Vgl. INSLER 1975, S. 241; REZANIA 2010, S. 227; SCHWARTZ 2000, S. 14; HUTTER 2019, S. 46; WEST 2010, S. 104; MALANDRA 1983, S. 41; Dass das Entstehen der materiellen Welt in Ahura Mazdā zu verankern ist, wird unter anderem auch daran ersichtlich, dass dieser die transzendente Welt hervorgebracht hat, die ihrerseits der materiellen Welt kausal und chronologisch vorausgeht.

⁹⁸¹ INSLER 1975, S. 69. Siehe auch (LOMMEL 1930), S. 20. SKJÆRVØ übersetzt: „*Mazdā, I am here offering you my help with these things, who through the life-giving inspiration are the establisher of them all.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaitī Gāthā., S. 41.

⁹⁸² INSLER 1975, S. 69, Anm. 3.

⁹⁸³ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

⁹⁸⁴ NYBERG zufolge, wurde bereits in der vorzaraθustrischen Gemeinde nicht Ahura Mazdā als der eigentliche Schöpfer der guten Welt konzipiert, sondern Spənta Mainiiū, vgl. (NYBERG 1938), S. 105.

⁹⁸⁵ MALANDRA 1983, S. 20.

⁹⁸⁶ Vgl. Y. 51.7 in INSLER 1975, S. 105.

hier als eine Geisteskraft des Menschen zu verstehen ist, da sich ihre Schöpfung nur auf der psychomentalen Ebene zugetragen haben kann. Demnach ist davon auszugehen, dass Mazdā auch das Gute Denken der Menschen mittels des Spənta Mainiū geschaffen hat. An anderer Stelle der *Gāθās* werden noch weitere Schöpfungen des Mazdā genannt: in Y. 44.7 wird Mazdā als Schöpfer der Ārmaiti und Xšaθrā konzipiert⁹⁸⁷; in Y. 31.11 wird weiter von der denkenden Erschaffung der körperlichen sowie psychomentalen Existenzgrundlage der Menschen durch Mazdā gesprochen, darunter die Gründung der Daēnās, der Xratus und der Uštāna (Leibseele/Lebenskraft).⁹⁸⁸ Auch in diesen Fällen liegt es nahe, dass sich die aufgezählten Schöpfungen des Mazdā auf den psychomentalen Seinsbereich beziehen, da in der ahurischen Welt die Ahuras in Ewigkeit weilen und somit ungeschaffen sind. Da gemäß Y. 44.4 Mazdā das Gute Denken der Menschen mittels des Spənta Mainiū geschaffen hat, liegt es nahe, Gleiches für die Schöpfung der anderen geistigen Existenzgrundlagen der Menschen anzunehmen.

Es ist von großer Relevanz, festzuhalten, dass Mazdā in Y. 44.3-7 als Ordner des ganzen Kosmos konzipiert wird, sodass auch Finsternis, Schlaf und Nacht auf diesen zurückzuführen sind und damit nicht als negative Phänomene erachtet werden können.⁹⁸⁹ Diese Betrachtungen verdeutlichen, dass Zaraθuštra die materielle Welt nicht als per se schlecht oder Degeneration vom ideellen Urbild verstanden hat. Anders als im Manichäismus wird die materielle Welt in der zoroastrischen Geistestradiation allgemein nicht als ontologisch defizient erachtet.⁹⁹⁰ Vielmehr wird in den *Gāθās* deutlich, dass die Menschen sich aktiv um die Herrlichmachung des irdischen Daseins bemühen sollen.⁹⁹¹ Aussagekräftig ist in diesem Kontext der in Y. 43.16 geäußerte Wunsch, dass Aša (ideelles Urbild) mit Knochen versehen, das heißt materialisiert, werden soll. Dies leitet zur Frage nach dem Beweggrund für den Übergang von der intelligibel-archetypischen Welt zur materiellen Welt über.

Ausgangspunkt für die Erörterung dieser Frage ist die in Y. 44.7cd vorgebrachte Ansicht, nach der Mazdā die materielle Welt und die geistigen Existenzgrundlagen der Menschen mittels des Spənta Mainiū geschaffen hat. Von hier aus lohnt es sich, die in Y. 44.3 vorgebrachte Idee, nach der die

⁹⁸⁷ Vgl. LOMMEL 1930, S. 31; INSLER 1975, S. 244–245.

⁹⁸⁸ Vgl. KÖNIG 2018, S. 85–86. Für die Übersetzung von Y. 31.11 siehe LOMMEL 1971, S. 51–52 und INSLER 1975, S. 39.

⁹⁸⁹ Vgl. hierzu auch REZANIA 2010, S. 227.

⁹⁹⁰ Vgl. BOYCE 1996, S. 230–231; PANAINO 2004, S. 112; ROSE, 2011, S. 6, 12–13; NYBERG 1938, S. 22; MALANDRA 1983, S. 20–21; LOMMEL und WIDENGREN bemerken, dass es sich bei dem Gegensatz von Geist und Materie um keinen feindlichen Gegensatz handele, vgl. (LOMMEL 1930), S. 101–102 und (WIDENGREN 1961), S. 147. NYBERG: „Schließlich sei hier noch erwähnt, daß der für allen Gnostizismus bezeichnende Dualismus zwischen Körper und Seele, wobei der Körper als Böse gefaßt wird, der iranischen Gedankenwelt ganz fremd zu sein scheint.“ (NYBERG 1938), S. 22.

⁹⁹¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

intelligibel-archetypische Welt im Wesen des Mazdā wurzelt, mit dem Hervorgehen der intelligibel-archetypischen Welt aus dem Xratu des Mazdā (Y. 31.7) zu verknüpfen. Denn hierdurch wird zusätzlich die bereits dargelegte Sichtweise untermauert, dass sich durch die denkende Erschaffung der intelligibel-archetypischen Welt durch den Xratu des Mazdā auch die anderen Ahuras in dieser geistigen Welt Geltung verschaffen. Diesbezüglich wurde außerdem argumentiert, dass sich die Ahuras vor allem in den Gesetzen bzw. Geboten der intelligibel-archetypischen Welt manifestieren.

Ein weiterer Aspekt des Mazdā ist es, *spənta* (lebensfördernd-konstruktiv) zu sein,⁹⁹² sodass konsequenterweise davon auszugehen ist, dass auch diese Eigenschaft bei der denkenden Schöpfung der intelligibel-archetypischen Welt in diese hineinprojiziert wird. Mit dieser Annahme übereinstimmend charakterisiert NYBERG *spənta* als „göttliche Energie der Lichtwelt“⁹⁹³, wobei die Lichtwelt auf das ideelle Urbild (*Aša*) Bezug nehmen dürfte. Vor dem Hintergrund, dass der Übergang von der intelligibel-archetypischen Welt hin zur materiellen Welt mit der Wirkung des *Spənta Mainiiū* zusammenhängt, liegt der Verdacht nahe, dass die Projektion der *spənta*-Eigenschaft des Mazdā auf die intelligibel-archetypische Welt das Immanentsein des *Spənta Mainiiū* in dieser geistigen Welt zur Folge hatte. Diesbezüglich lohnt es sich, das in Y. 30.5bc vorliegende Bild, nach dem *Spənta Mainiiū* in den härtesten Steinen gekleidet ist, zu vertiefen: „*The most life-giving inspiration, which is clad in the hardest stones, chose to produce Order [Aša]*“.⁹⁹⁴ *Zaraθuštra* scheint hier an die altiranische Vorstellung anzuknüpfen, wonach der Himmel eine Steinmasse ist.⁹⁹⁵ Metonymisch beziehen sich demnach die *härtesten Steine* auf den Himmel, in den *Spənta Mainiiū* gekleidet ist. Dieser Deutungswiese folgen insbesondere die mittelpersischen Glossierungen zu den *Gāθās*: „*The concept of the heavens as made of stone seems attested in the Gathas; in Yasht 30.5 we read of ‚the Holiest Spirit who is garbed in the hardest stones‘, which the Pahlavi commentator understood as referring to the sky.*“⁹⁹⁶ In Anlehnung an das Immanentsein des *Spənta Mainiiū* in der intelligibel-archetypischen Welt kann die Referenz auf den Himmel in Y. 30.5 als eine Metapher für die intelligibel-archetypische Welt (*Aša*) verstanden werden. Dies geht mit

⁹⁹² Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

⁹⁹³ NYBERG 1938, S. 93.

⁹⁹⁴ Übersetzt nach SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 28; INSLER: „*the very virtuous spirit, who is clothed in the hardest stones chose the truth*“ (INSLER 1975), S. 33; LOMMEL: „*das Wahrsein (Acc.) aber (erwählte sich) der sehr verständige Geist, der in den sehr festen Himmel gekleidet ist*“ (LOMMEL 1971), S. 41. Dass LOMMEL hier mit *Himmel* anstelle von *Stein* übersetzt, stellt keinen Widerspruch zu den anderen beiden Übersetzungen dar. Denn in der altiranischen Vorstellung wurde der Himmel als Steinfels vorgestellt, vgl. (BOYCE 1996), S. 132. NYBERG bemerkt zu *Spənta Mainiiū*: „*Er hat sich mit ‚den härtesten Himmeln‘ bekleidet*“ (NYBERG 1938), S. 105.

⁹⁹⁵ Vgl. BOYCE 1996, S. 132; ALTHEIM 1952, S. 196; LOMMEL 1930, S. 106.

⁹⁹⁶ SCHWARTZ 1985, S. 642. Es gilt hier anzumerken, dass in dem angeführten Zitat der Bezug auf Yasht 30.5 fehlerhaft ist. Der Autor dürfte in diesem Kontext intendiert haben, sich auf Yasna 30 zu beziehen.

INSLERS Deutung der Steinmetapher konform: „*Intention is that truth is enduring and unchanging like stone.*“⁹⁹⁷ Denn wie eingesehen wurde, sind Beständigkeit und Invarianz Merkmale des ideellen Urbilds der materiellen Welt. Dabei stellt die intelligibel-archetypische Welt im Hinblick auf ihre Struktur die absolute, metaphysische Realität dar, die der ordnungsgemäßen Funktionsweise der materiellen Welt ontologisch zugrunde liegt. Dass mit der Steinmetapher auf die intelligibel-archetypische Welt referiert wird, wird außerdem durch die in Y. 30.5c dargestellte Erwählung des Aša durch Spənta Mainiiū angedeutet. Denn es handelt sich hier nicht um eine freie Wahl im eigentlichen Sinne, da Spənta Mainiiū als ein Derivat des Mazdā immer schon den gleichen ahurischen Ursprung besitzt wie Aša (ideelles Urbild) und somit immer schon mit Aša in Einklang steht. Für Y. 30.5c gilt demnach, dass das Immanentsein des Spənta Mainiiū in der intelligibel-archetypischen Welt, figurativ ausgedrückt in dessen Eingekleidet-Sein in den härtesten Steinen, dessen Erwählung des Aša prädeterniert. Für diese Betrachtungsart spricht außerdem die in Y. 30.5a getroffene Aussage bezüglich der Antithese zu Spənta Mainiiū: „*Von diesen beiden Geistern wählte sich der Lügenhafte, das Schlechteste zu tun.*“⁹⁹⁸ Anhand dessen wird ersichtlich, dass der Wahl, das Schlechteste zu tun, die Eigenschaft der Lügenhaftigkeit vorausgeht, die demnach die Wahl vorherbestimmen dürfte. Insbesondere bildet hier die Lügenhaftigkeit dieser Mentalität bzw. Bestrebung den Kontrast zum Eingekleidetsein des Spənta Mainiiū in den härtesten Steinen, was deren Interpretation als Aša (ideelles Urbild) erhärtet.

Insgesamt kann aus der durchgeführten Analyse aus Y. 30.5 der Grundgedanke entnommen werden, dass der intelligibel-archetypischen Welt der lebensspendend-konstruktive Geist, das heißt Spənta Mainiiū, innewohnt. Wird diese Vorstellung mit der sich in Y. 44.7cd äußernden Anschauung verbunden, nach der Mazdā die materielle Welt durch Spənta Mainiiū kreierte hat, kann folgender Prozess für die Schöpfung der materiellen Welt abgeleitet werden: Spənta Mainiiū wohnt der intelligibel-archetypischen Welt als unmanifestierte Vitalkraft inne. Die Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt ereignet sich dann aus dem Entfaltungsakt des noch unmanifestierten Spənta Mainiiū. Diese Sichtweise liefert außerdem eine überzeugende Erklärung dafür, weshalb Mazdā als Vater des Aša (ideelles Urbild) der Erste genannt wird (Y. 31.7). Denn hiermit dürfte gemäß der durchgeführten Untersuchung angedeutet sein, dass Mazdā durch das Erdenken des ideellen Urbilds die Voraussetzung für deren Materialisierung durch Spənta Mainiiū gesetzt hat, sodass Mazdā zwar nicht direkt an der Schöpfung der materiellen Welt mitwirkt,⁹⁹⁹ aber

⁹⁹⁷ INSLER 1975, S. 33, Anm. 4.

⁹⁹⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 41. Siehe hierzu auch Unterkapitel 7.2.4.

⁹⁹⁹ KELLENS argumentiert, dass Ahura Mazdā in den *Gāθās* nicht als Schöpfer der Welt konzipiert worden ist, vgl. (KELLENS 1989), S. 217–228.

dennoch als das Urprinzip am Anfang der Schöpfung der materiellen Welt anzusetzen und in diesem Sinne der Erste ist.

Bezüglich des angenommenen Entfaltungsakts des Spənta Mainiiū als Ursache für die Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt ist KREYENBROEKS Verweis auf die Parallelen zwischen Y. 30.5bc und der Kosmogonie des Proto-Miθraismus von Bedeutung:

„Mithra's link with fire, which is hidden in stone, and of the well-known theme of Mithra's birth from a rock in Mithraic iconography, it seems plausible to explain the imagery of Y. 30.5, where Spənta Mainyu is described as being ‚clad in hardest stone‘.¹⁰⁰⁰

Den erbrachten Hinweis auf die inhaltlichen Schnittstellen zwischen Miθra und Spənta Mainiiū weiterverfolgend kann notiert werden, dass Miθra durch seine demiurgischen Opferhandlungen die prototypisch-statische Welt in den differenziert-dynamischen Zustand überführt hat. Diese Funktionsweise kann mit der angenommenen Materialisierung der intelligibel-geistigen Welt durch Spənta Mainiiū verglichen werden. Wie die Felsengeburt Miθras und seine darauffolgende Opferhandlung, die in die Genese der phänomenalen Welt mündete, entfaltet sich Spənta Mainiiū aus der intelligibel-archetypischen Welt und verleiht dieser durch diesen Akt materielle Gestalt. Weiter wird durch Miθras Opfer die Welt vom kosmischen Feuer durchdrungen, das als Bewegungsenergie die Vitalität des Kosmos ausmacht und insbesondere den belebten Lebewesen innewohnt.¹⁰⁰¹ Parallel zu Miθra wird auch Spənta Mainiiū mit dem Feuer assoziiert¹⁰⁰² und analog zum kosmischen Feuer dürfte Spənta Mainiiū den Kosmos durchdringen. Vor dem Hintergrund der Drei-Welten-Lehre dürfte Spənta Mainiiū dabei die anorganische Materie als das ihr innewohnende Feuer in Bewegung versetzen¹⁰⁰³ und sich in den Lebewesen als psycho-mentale Vitalkraft zur Geltung bringen.

Insgesamt unterstützen diese strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Miθra und Spənta Mainiiū dabei, den Übergang von der intelligibel-geistigen hin zur materiellen Welt als einen Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū zu begreifen. Dieser Prozess ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass Spənta Mainiiū sich aus der transzendenten Ewigkeit verzeitlicht und der materiellen Welt daraufhin als Vitalkraft innewohnt. In Anbetracht der demiurgischen Eigenschaften des Miθra in der Kosmogonie

¹⁰⁰⁰ Vgl. KREYENBROEK 1993, S. 101.

¹⁰⁰¹ Vgl. Kapitel 5.

¹⁰⁰² Vgl. KREYENBROEK 1993, S. 100; NARTEN 1982, S. 106–107.

¹⁰⁰³ NYBERG zufolge wurde das Feuer bis in das späte Stadium der zoroastrischen Geistestradiation als der Grundstoff des Daseins angesehen, vgl. (NYBERG 1938), S. 20.

des Proto-Miðraismus könnten die aufgezeigten Parallelen als weiteres Indiz für eine ähnliche Funktionsweise des Spənta Mainiiū in den *Gāthās* gewertet werden.

Es ist jedoch anzumerken, dass im Gegensatz zur Kosmogonie des Proto-Miðraismus die Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt (Aša) durch Spənta Mainiiū keine Transformation der intelligibel-archetypischen Welt hin zur materiellen Welt bedeutet. Denn die intelligibel-archetypische Welt gehört dem ahurischen Seinsbereich an und ist somit ewig, unveränderlich und unvergänglich. Folglich existiert die intelligibel-archetypischen Welt als das ideelle Urbild der materiellen Welt unabhängig und unberührt vom Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū weiter.

Infolge seiner Verzeitlichung, wohnt Spənta Mainiiū nicht mehr der intelligibel-archetypische Welt inne, sondern geht in die materielle Welt ein. Ferner geht dem Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū und der damit verbundenen Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt das Hervorgehen dieses ideellen Urbilds aus dem Xratu des Ahura Mazdā voraus. Demnach gilt es zu analysieren, was das Sein der intelligibel-archetypischen Welt motiviert hat.

Eine Antwort auf diese Fragestellung findet sich in Y. 43.5: „*Als den Verständigen [spənta] habe ich dich, o Weiser, da erkannt, o Herr, als ich dich zuerst erschaute bei der Erzeugung des Daseins [ahu]*.“¹⁰⁰⁴ Der *ahu*-Begriff ist hier als Sein aufzufassen, da von dessen Erzeugung die Rede ist, was indiziert, dass der Dichter sich in Y. 43.5 auf den ahurischen Seinsbereich bezieht. Wie bereits untersucht wurde, ist *ahu* als Sein synonym zur intelligibel-archetypischen Welt. Auffallend ist, dass Zaraðuštra die Eigenschaft des Mazdā, spənta zu sein, realisiert hat, als er diesen als den Ersten bei der Erzeugung des Seins, das heißt des ideellen Urbilds, erkannt hat.¹⁰⁰⁵ Dass Mazdā hier als der Erste beschrieben wird, dürfte, wie bereits erwähnt, darauf hinweisen, dass der Ausgangspunkt für die Erzeugung der intelligibel-archetypischen Welt in Mazdā begründet liegt. Genauer ist der Urantrieb zur Erzeugung der intelligibel-archetypischen Welt auf die lebensspendend-konstruktive Eigenschaft des Mazdā zurückzuführen. Gleichzeitig könnte die Ersthaftigkeit des Mazdā als ein weiteres Indiz für die Hypothese angesehen werden, dass die anderen Ahuras bei der Gestaltung der intelligibel-archetypischen Welt mitgewirkt haben. Interessant ist in diesem Kontext Y. 31.7cd, wo sich im Anschluss an das Hervorgehen der intelligiblen Welt (Aša) aus dem Xratu des Ahura Mazdā folgende kryptische Formulierung finden lässt: „*Through this spirit [Spənta Mainiiū], Wise One, Thou art to*

¹⁰⁰⁴ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 61. Für weitere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 97; SKJÆRVØ 2008, The Ushtawaiī Gāthā., S. 39; NYBERG 1938, S. 213.

¹⁰⁰⁵ Durch diesen Tatbestand wird die Übersetzung des Adjektivs *spənta* durch *lebensspendend-konstruktiv* bekräftigt.

*grow, Thou who, up to now indeed, hast been the same, Lord.*¹⁰⁰⁶ Die Rätselhaftigkeit dieser Stelle liegt im Anwachsen des Mazdā und der gleichzeitigen Eigenschaft, mit sich selbst ewiggleich zu sein, begründet. Diese Paradoxie lässt sich durch eine Hinsichtenunterscheidung auflösen, wonach sich das Anwachsen des Mazdā auf dessen Wirksamkeit in der materiellen Welt bezieht,¹⁰⁰⁷ wohingegen seine Eigenschaft, mit sich selbst ewiggleich zu sein, für den ahurischen Seinsbereich Geltung besitzt. Letzteres wird dadurch erhärtet, dass er im Anschluss an Mazdās Eigenschaft, mit sich selbst ewiggleich zu sein, mit Ahura angerufen wird. So wurde in Unterkapitel 7.2.2 erläutert, dass der Titel Ahura die ontologische Vorrangstellung des Mazdā im ahurischen Seinsbereich indiziert.

Dass sich das Anwachsen des Mazdā durch Spənta Mainiiū vollzieht, stärkt die Annahme, dass sich dieses Phänomen in der materiellen Welt abspielt, zumal im ahurischen Seinsbereich Mazdā bereits absolut ist, sodass dort kein Raum für einen weiteren Zuwachs seiner Herrschaft besteht. Des Weiteren wird in Y. 31.6 deutlich, dass die Herrschaft des Mazdā vermittels der Pflege des Guten Denkens (Vohu Manah) durch die Menschen ausgeweitet wird. Allgemein wurde in Unterkapitel 7.2.2 gezeigt, dass durch die Integration der ahurischen Archetypen in das Seelenleben der Menschen und die Gestaltung des Gemeinwesens gemäß dem ideellen Urbild die Herrschaft des Guten Denkens etabliert, die Manifestation des Spənta Mainiiū in der Lebenswelt der Menschen vorangetrieben und hierdurch schließlich Mazdās Einflussbereich ausgebaut wird. Insbesondere gelangt das irdische Dasein auf diese Weise zu Ganzheit (Hauruatāt) und Lebendigkeit (Amərətātā).¹⁰⁰⁸

Für die weitere Vertiefung der kausalen Hintergründe für das ideelle Urbild und des irdischen Daseins ist es ertragreich, zwei Aspekte des Mazdā zu fokussieren, nämlich seine lebensspendend-

¹⁰⁰⁶ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 39; SKJÆRVØ: „*By that inspiration you grow, O Mazdā, who still here and now are the same, O Ahura.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 29; abweichend übersetzt LOMMEL: „*Durch diesen Geist, o Weiser, hast du es (das Beste Denken) wachsen lassen, der bis jetzt stets, o Herr, der gleiche ist.*“ (LOMMEL 1971), S. 51; HUMBACH übersetzt: „*durch das Streben wächst du, o Kundiger, o Lebensherr, der du bis jetzt noch derselbe bist.*“ (HUMBACH 1959), S. 90.

¹⁰⁰⁷ KÖNIG spricht in diesem Zusammenhang von der stofflichen Daseinsformung des Ahura Mazda, vgl. (KÖNIG 2018), S. 83. WEST erklärt das Anwachsen des Ahura Mazdā wie folgt: „*The Mindful One’s beneficent and purposeful will remains unchanged to this day, and by exercising it he grows ever greater.*“ (WEST 2010), S. 58. SKJÆRVØ erklärt: „*Even though he was there in the beginning, Ahura Mazdā is still the same: eternally youthful, and it is the same mental act (now performed by us) that makes him and his work grow.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 29, Anm. 7.

¹⁰⁰⁸ Die ausgeführten Untersuchungen erlauben es, retrospektiv eine weitere Stütze für die These einer Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt durch den Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū zu gewinnen. Hierzu ist eine Gesamtbetrachtung von Y. 31.7 ergiebig, denn angesichts der Tatsache, dass Mazdā vermittels des Spənta Mainiiū die materielle Welt geschaffen hat, ist es markant, dass im Anschluss an das Hervorgehen der intelligibel-archetypischen Welt aus dem Xratu des Ahura Mazdā dessen Anwachsen vermittels Spənta Mainiiū thematisiert wird. Wie oben demonstriert wurde, bezieht sich dieses Anwachsen auf die materielle Welt und hängt mit der steigenden Einflussnahme des Spənta Mainiiū in der Lebenswelt der Menschen zusammen. Aus der Gegebenheit, dass Mazdā die materielle Welt durch Spənta Mainiiū geschaffen hat und sein Anwachsen in der materiellen Welt vermittels des Spənta Mainiiū geschieht, wird ein Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū als kausaler Hintergrund für die Existenz der materiellen Welt zusätzlich erhärtet.

konstruktive (spənta-) Qualität und seine Vaterschaft in Bezug auf Spənta Mainiiū.¹⁰⁰⁹ Die Gegebenheiten zusammennehmend, dass Mazdā lebensspendend-konstruktiv, Urprinzip des Seins sowie Schöpfer der materiellen Welt vermittelt des Spənta Mainiiū ist, scheint der Schluss gerechtfertigt, dass die Existenz der materiellen Welt in der lebensspendend-konstruktiven Eigenschaft des Mazdā angelegt ist. Hierbei scheint es akkurat zu sein, Spənta Mainiiū als eine Emanation dieser lebensspendend-aufbauenden Eigenschaft des Mazdā anzusehen, was möglicherweise mit deren Vater-Sohn-Relation angezeigt wird.

Daher ist es dieses im Wesen des Mazdā angelegte lebensspendend-aufbauende Potenzial, das nach stofflicher Formbildung und Differenzierung strebt und damit den Urantrieb zur Schöpfung der materiellen Welt bildet. Aus dieser Annahme kann weiter deduziert werden, dass die Existenz der Materie eine Notwendigkeit darstellt, die ihre *prima causa* in der spənta-Qualität des Mazdā hat. Dies impliziert weiter, dass die Emanation der Ahuras aus Mazdā¹⁰¹⁰ und das Hervorgehen der intelligibel-archetypischen Welt, aus deren Materialisierung die phänomenale Welt erst entsteht, ihren Urantrieb ebenfalls in dieser Vitalkraft des Mazdā haben.¹⁰¹¹

Die Struktur der intelligibel-archetypischen Welt ist auf den Xratu des Mazdā zurückzuführen, über den sich noch die anderen Ahuras zur Geltung bringen. Es ist zu vermuten, dass die wesentliche Funktion der Struktur der intelligibel-archetypischen Welt darin besteht, die beständige Wirksamkeit des Spənta Mainiiū im Kosmos und in der Lebenswelt der Menschen aufrechtzuerhalten und zu gewährleisten.

Da die treibende Kraft hinter dem Hervorgehen der intelligibel-archetypischen Welt aus dem Xratu des Mazdā dessen lebensspendend-konstruktive Eigenschaft ist, kann für diesen Prozess die Übertragung der lebensspendenden Eigenschaft auf die intelligibel-archetypische Welt durch deren Imprägnierung mit Spənta Mainiiū postuliert werden. Die intelligibel-archetypische Welt verwirklicht daraufhin ihre noch unmanifestierte Vitalkraft durch den Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū, sodass die Materialisierung der intelligibel-archetypische Welt erfolgt.

Während der materiellen Welt die intelligibel-archetypische Welt als ihr ideelles Urbild ontologisch zugrunde liegt, hat dieses Urbild gemäß der durchgeführten Untersuchung seinen Endzweck in der

¹⁰⁰⁹ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰¹⁰ Da sich die Emanation im ahurischen Seinsbereich zuträgt, muss man diesen Prozess als einen überzeitlichen Akt begreifen.

¹⁰¹¹ Ähnlich sieht INSLER den Beweggrund für die in Y. 31.7 dargelegte denkende Erschaffung des ideellen Urbilds (Aša) im Spənta Mainiiū des Mazdā hinterlegt: „*the Wise Lord was moved by his benevolent spirit [Spənta Mainiiū] to create truth [Aša].*“ (INSLER 1975), S. 179.

Entstehung der materiellen Welt.¹⁰¹² Diese Reziprozität zwischen dem ideellen Urbild und der materiellen Welt ist ein markanter Aspekt der zoroastrischen Anschauung:

*„Und noch ein weiterer Grundgedanke der ganzen Lehre und Weltanschauung drückt sich hier deutlich aus, daß nämlich bei aller ideellen Vollkommenheit das geistige Dasein nicht das Höchste und Unübertreffliche ist, und das körperliche Dasein nicht als an sich geringwertiger gilt; sondern das geistige Dasein ist nur ein Musterbild, das der Verwirklichung im Körperlichen bedarf und die Wirksamkeit des Geistigen vollzieht sich nur im Leiblichen.“*¹⁰¹³

Es kann rekapituliert werden, dass die Schöpfung der materiellen Welt in der lebensspendend-konstruktiven Qualität des Mazdā angelegt ist und ultimativ durch den Manifestationsdrang dieses lebensspendend-konstruktiven Attributs verursacht wurde. Insgesamt lässt sich die Schöpfung der materiellen Welt in drei Momente gliedern:¹⁰¹⁴

- 1) Das Streben der lebensspendend-konstruktiven (spənta-)Qualität des Mazdā nach stofflicher Formbildung und Differenzierung als Antriebskraft und Ausgangspunkt für den Schöpfungsprozess der materiellen Welt. Dieser Urantrieb verursacht insbesondere die Emanation der Ahuras aus Mazdā.
- 2) Die denkende Erschaffung der intelligibel-archetypischen Welt durch den Xratu des Mazdā, angetrieben von dessen lebensspendend-konstruktiver (spənta-)Qualität. Hiermit verbunden sind die Manifestation der Ahuras als Gebote/Gesetze der intelligibel-archetypischen Welt und die Imprägnierung dieser Welt mit Spənta Mainiiū.
- 3) Die Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt wird vollzogen durch den Entfaltungsakt und die damit verknüpfte Verzeitlichung des Spənta Mainiiū. Im Zuge dieses schöpferischen Akts geht Spənta Mainiiū in die materielle Welt als vitalisierende und konstruktive Kraft ein und durchdringt diese von da an fortwährend.

Bemerkenswerterweise wird die lebensspendend-konstruktive Eigenschaft vornehmlich mit Mazdā, Spənta Mainiiū und Ārmaiti¹⁰¹⁵ in Verbindung gebracht. Diese Eigenheit lässt sich wohl durch den Umstand explizieren, dass alle drei Ahuras mit konstruktiven bzw. materialisierenden

¹⁰¹² HINTZE charakterisiert das Verhältnis zwischen intelligibler und materieller Welt innerhalb der zoroastrischen Geistes-tradition folgendermaßen: „*The spiritual world, the mēnōy, is like the root, and the material world, the gētīy, the fruit. Just as a fruit cannot exist without the root, so the material, gētīy, world cannot exist without its spiritual, mēnōy, source.*“ (HINTZE 2014), S. 243.

¹⁰¹³ LOMMEL 1930, S. 164–165.

¹⁰¹⁴ Es gilt zu bemerken, dass diese Stadien bis zur Verzeitlichung des Spənta Mainiiū nur gedanklich zu trennen sind und nicht im Sinne eines realen zeitlichen Ablaufs.

¹⁰¹⁵ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

Tätigkeiten in Verbindung stehen: Mazdās lebensspendend-konstruktive Eigenschaft hat das intelligibel-archetypische Sein verursacht, Spənta Mainiiū hat das geistige Sein materialisiert¹⁰¹⁶ und Ārmaiti materialisiert das ideelle Urbild für die politisch-gesellschaftliche Ordnung.

Durch die Materialisierung der intelligibel-archetypischen Welt wird das Anwachsen des Mazdā in der materiellen Welt eingeleitet (Y. 31.7). Gemäß der durchgeführten Betrachtung ist dieser Prozess mit der Realisierung der Gebote/Gesetze und der ideellen Ordnung verknüpft. Hiermit verbunden ist insbesondere die Zunahme des Einflussradius Spənta Mainiiūs in der Lebenswelt der Menschen. Wie aus Y. 44.3-7 zu entnehmen, hat die ideelle Ordnung ihre partielle Verwirklichung in der kosmischen Ordnung erfahren. Dass die Abbildung zwischen dem ideellen Urbild und der materiellen Welt jedoch insgesamt betrachtet keinen Homomorphismus darstellt, wird daran deutlich, dass der Lebenswelt der Menschen die ideelle Ordnung noch nicht einbeschrieben ist. Aus dem Umstand, dass die materielle Welt auf Mazdā zurückzuführen ist, kann gefolgert werden, dass die Vorstellung einer Aufhebung der materiellen Welt sowie der Zeitlichkeit in die Transzendenz Zaraθuštra grundsätzlich fern gelegen haben dürften. Es finden sich generell keine konkreten Anhaltspunkte in den *Gāθās*, die auf eine endzeitliche Transfiguration, wie es die spätere zoroastrische Geistesstradition lehrt, hinweisen.¹⁰¹⁷ Vielmehr sprechen das komplementäre Verhältnis zwischen intelligibler und materieller Welt sowie die Absenz eines kosmischen Dualismus innerhalb der *Gāθās*¹⁰¹⁸ gegen das Vorhandensein einer solchen Konzeption.

Auch mit der Überwindung der Druj-Anhänger, die das irdische Dasein krank machen, ist keine Transformation im Sinne einer Aufhebung der materiellen Welt hin zur ursprünglichen intelligibel-archetypischen Urform verbunden.¹⁰¹⁹ NYBERG bemerkt diesbezüglich: „*Zarathustra hat also nicht gelebt, daß nach der großen Krise die Aša-Gläubigen von der Erde zu einer neuen Daseinsform in einer neuen Welt entrückt werden*

¹⁰¹⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang HINTZES Erläuterung des *spənta*-Begriffs am Beispiel der geistigen Urwesen (Aməša Spəntas) innerhalb der jungavestischen Geistesstradition: „*For it is these spiritual beings, collectively referred to in the Avesta as aməša- spənta-, that ultimately give rise to the material world. It is in this light of such life-giving, creative function that their epithet spənta-, literally 'life-producing', makes sense.*“ (HINTZE 2014), S. 243–244. Hierbei wird deutlich, dass die materialisierende Aktivität des Spənta Mainiiū in der weiteren Entwicklung der zoroastrischen Geistesgeschichte von den Aməša Spəntas übernommen worden ist. Siehe hierzu mehr in Unterkapitel 7.2.4.

¹⁰¹⁷ Siehe hierzu auch NYBERG: „*Der spätere eschatologische Begriff frašō.kərəti 'Verklärung, Transfiguration', der in dem sasanidischen und parsischen Begriff fraškart fortlebt, findet sich noch nicht in den Gathas.*“ (NYBERG 1938), S. 228. Weiter argumentiert NYBERG, dass der Begriff *apāmā* (das zeitlich Letzte, am letzten Ende, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 80–81.) in den *Gāθās* (Y. 44.19;45.3;51.14) keinen eschatologischen Inhalt hat, sondern sich auf das Schicksal der Seele nach dem Tod bezieht, vgl. (NYBERG, 1938), S. 179–180.

¹⁰¹⁸ Vgl. Unterkapitel 7.2.4.

¹⁰¹⁹ HUMBACH schreibt, dass Zaraθuštras Lehre die Ambition verfolge, das Paradies auf Erden wiederherzustellen, vgl. (HUMBACH 1959), S. 74.

sollen. Sie sollen auf einer verklärten Erde fortleben.¹⁰²⁰ Demnach ist es nur konsequent, für das Weltbild des Zaratustra davon auszugehen, dass die ideelle Ordnung, einmal in der materiellen Welt verwirklicht, stets durch die Generationen hindurch aktualisiert und erhalten werden muss.

Insgesamt verdeutlichen diese Gesichtspunkte, dass sich das Anwachsen des Mazdā in der materiellen Welt abspielt. Diese Sichtweise findet in Y. 33.10 Anklang: „*Wise One. (And) grow Thyself, in breath and body, through the rule of good thinking and of truth.*“¹⁰²¹ Hier wird die Idee vorgebracht, dass der Leib des Mazdā durch die Herrschaft des Guten Denkens und Aša anwächst. In Unterkapitel 7.2.2 wurde bereits deutlich, dass die Etablierung der Herrschaft des Guten Denkens mit dem Ansteigen des Einflussbereichs des Spənta Mainiiū verknüpft ist. Wird dieser Tatbestand mit dem Umstand verbunden, dass sich die Materialisierung des ideellen Urbilds durch Spənta Mainiiū vollzieht und das Anwachsen des Mazdā (Y. 31.7) in der materiellen Welt vorangetrieben wird, kann geschlussfolgert werden, dass das Anwachsen des Mazdā in Y. 31.7 äquivalent zu dessen leiblichem Zuwachs bzw. stofflicher Daseinsformung (Y. 33.10) ist. Die Sichtweise vergegenwärtigend, dass die Existenz der materiellen Welt, die den Leib des Mazdā darstellt, in dessen lebensspendend-konstruktiver Eigenschaft angelegt ist, wird die Interpretation der materiellen Schöpfung als Selbstentfaltungprozess des Mazdā suggeriert. Es bleibt indes zu erörtern, wie die Etablierung der Herrschaft des Guten Denkens konkret das Anwachsen des Leibes des Mazdā bzw. der materiellen Welt erreicht. Zu klären ist außerdem die Frage, ob dieses Anwachsen einen Endpunkt hat oder einen unendlichen Prozess markiert.

Wie bereits erläutert wurde, hängt das Anwachsen des Mazdā intrinsisch mit der Lebenswelt der Menschen zusammen, das heißt mit der Verwirklichung der ideellen Ordnung und den ahurischen Prinzipien. Es gilt zu notieren, dass sich die Entfaltung der ahurischen Prinzipien, die Verwirklichung der ideellen Ordnung sowie die Stärkung des Spənta Mainiiū in der irdischen Welt nicht auf die Überwindung der Lüge und die Druj-Anhänger beschränken lassen. Denn während die Lüge und Schlechtigkeit im ersten Sein nicht existierten, bestanden dort bereits die ideelle Ordnung und Spənta Mainiiū. Dies impliziert insbesondere, dass die ahurischen Qualitäten über einen Eigenwert verfügen, der sich unabhängig von der Existenz der Lüge bzw. des Bösen in der irdischen Welt artikuliert. Deren Integration in die Lebenswelt der Menschen stellt somit einen

¹⁰²⁰ NYBERG 1938, S. 229.

¹⁰²¹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 53; LOMMEL: „*o Weiser, es sein wird, das teile nach deinem Wohlgefallen zu; durch Gutes Denken, durch Herrschaft und Wahrsein laß wachsen nach Wunsch den Leib.*“ (LOMMEL 1971), S. 76; SKJÆRVØ: „*All good gains of yours—namely, both those that have been and those that are, and those, O Mazdā, that are in the process of becoming— make them now your share, make them be to your pleasure! Keep growing in body at wish through my good thought, through my/your command and Order!*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiti Gāthā, S. 31.

anzustrebenden Selbstzweck dar, der die Überwindung der Lüge inkludiert. In Unterkapitel 7.2.2 wurde in diesem Zusammenhang auf das Konzept des *ḡaraša* hingewiesen, das für die Herrlichmachung des Daseins steht. Entsprechend der vorgebrachten Argumentation kann angenommen werden, dass sich die Herrlichmachung des Daseins nicht in der Überwindung der Lüge und den Druj-Anhängern erschöpft, sondern darüber hinausgeht. In diesem Kontext lohnt sich eine Betrachtung von Y. 46.3:

„Wise One, when shall the bulls of the heavens rise forth for the maintenance of the world of truth [Aša]?¹⁰²² The intentions [Xratus] of those [Saošiant] who shall save are in accord with Thy mature teachings! To which persons shall one come with good thinking to (give) help? To me? I choose (only) Thy teachings, Lord.“¹⁰²³

Die Saošiants, die hier als künftige Helfer übersetzt sind, gewährleisten gemäß Y. 46.3 das Fortbestehen der ideellen Ordnung innerhalb des irdischen Daseins. Dass im Anschluss danach gefragt wird, zu wem das Gute Denken kommt, und Zaraθuštra daraufhin erklärt, die Lehren des Mazdā erwählt zu haben, dürfte auf das ideelle Urbild referieren, das durch das Gute Denken erkannt wird. Gemäß dem Gesamtkontext von Y. 46.3 kommen die Saošiants zu den Menschen und verkünden die Verhältnisse des ideellen Urbilds, sodass die Menschen im Einklang mit Aša (ideelles Urbild) agieren können. Möglicherweise spielen die Xratus der Saošiants eine zentrale Rolle beim Verkünden der transzendenten Verhältnisse.¹⁰²⁴ Diesbezüglich heißt es in Y. 34.13 weiter: *„Den Weg, o Herr, welchen du mir als den des Guten Denkens nanntest, der vom Wahrsein selber gut gemacht ist, auf dem die geistigen Urpersönlichkeiten [Daēnā] der künftigen Helfer [Saošiants] hinschreiten werden.“¹⁰²⁵* Beim Weg des

¹⁰²² INSLERs Übersetzung mit *world of truth* ist verwirrend, da die Welt des Aša für die intelligibel-archetypische Welt steht, wohingegen die künftigen Helfer in der materiellen Welt tätig sind. Insgesamt dürfte die Pointe von Y. 46.3 darin bestehen, dass die künftigen Helfer den Bestand der ideellen Ordnung innerhalb der materiellen Welt aufrecht erhalten. Vorzuziehen sind für diese Stelle jeweils die Übersetzungen von LOMMEL, SKJÆRVØ und WEST. LOMMEL übersetzt die Stelle mit *Erhaltung des Daseins der Wahrheit*; SKJÆRVØ mit *upholding of the existence of Order* und WEST mit *set forth on the path of Right*, siehe für die Übersetzungen unten Anm. 1056.

¹⁰²³ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 81; LOMMEL: *„Wann, o Weiser, werden die Stiere der Tage sich erheben zur Erhaltung des Daseins der Wahrheit, (wann?) mit starken Sprüchen die Willenskräfte [Xratus] der künftigen Helfer [Saošiant]?“* (LOMMEL 1971), S. 132; SKJÆRVØ: *„When, O Mazdā, will those who are the bulls of the days move forth for the upholding of the existence of Order by our announcements now grown more powerful, namely, the guiding thoughts of the revitalizers [Saošiants]?“* (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiṭ Gāthā, S. 44; WEST: *„When, Mindful One, will those Oxen of Days set forth on the path of Right to uphold the world with stouter declarations, the sapient Promoters? What people will it (Right) come to aid with Good Thought? For myself I choose Thee, Lord, for direction.“* (WEST 2015), S. 121.

¹⁰²⁴ Dies wird in den Übersetzungen von SKJÆRVØ und LOMMEL suggeriert, vgl. Anm. 1056.

¹⁰²⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 89; INSLER: *„To that. Lord, which Thou hast told me to be the road of good thinking, to the conceptions of those who shall save, along which Thy extoller [Saošiant] shall proceed in alliance with truth“* (INSLER 1975), S. 57; SKJÆRVØ: *„Teach us that road which you, O Abura, told me is that of good thought, the well-made one along which the vision-souls of the lifegivers [Saošiant] first(?) strode, precisely the one through Order“* (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiṭ Gāthā, S. 32.

Guten Denkens handelt es sich wohl um den Weg des Aša (ideelles Urbild)¹⁰²⁶, der durch das Gute Denken erkannt wird. Demnach ist die Weltanschauung (Daēnā) der Saošiiants auf das ideelle Urbild abgestimmt, sodass sie bestrebt sind, die ideelle Ordnung im irdischen Dasein zu erhalten;¹⁰²⁷ siehe außerdem Y. 48.12, wo erklärt wird, dass die Saošiiants durch das Wahrsein und das Gute Denken die Gebote des Mazdā befolgen werden: *„Und die werden künftige Helfer der Länder sein, welche durch Gutes Denken und durch mit Wahrsein (verrichtete) Werke der Erfüllung deines Gebotes nachgehen, o Weiser.“*¹⁰²⁸ Weiter ist Y. 45.11 von Relevanz, wo die Daēnā der Saošiiants als spānta charakterisiert werden.¹⁰²⁹ Angesichts der Tatsache, dass die Weltanschauung der Saošiiant als lebensspendend-konstruktiv charakterisiert wird, könnte angenommen werden, dass diese mit ihren Xratus die Funktionsweise des Xratu des Mazdā emulieren. Wie Mazdā, inspiriert von seiner lebensspendend-konstruktiven Eigenschaft, die intelligibel-archetypische Welt durch sein Xratu erdacht hat, scheint der Verdacht angemessen, dass die Saošiiants diesen kreativen Akt durch ihre Xratus imitieren. Demnach sind sie nicht nur für die Kontinuität der idealen Ordnung im Lebensbereich der Menschen zuständig, sondern auch imstande, nach dem Muster des transzendenten Xratu die materielle Welt stets durch Neuschöpfungen zu transformieren. Dabei ist evident, dass die ideale politisch-gesellschaftliche Ordnung die Grundvoraussetzung für diese aufbauende Tätigkeit der Saošiiants und der Menschen im Allgemeinen darstellt.

Dieser Betrachtung zufolge dienen die geistigen Existenzgrundlagen der Menschen dem Spānta Mainiiū als Instrumente, durch die dessen kreative Aktivität und konstruktiven Entfaltung ihre Kontinuität in der irdischen Welt findet. Interessant ist in diesem Kontext HUTTERS Definition der Ethik des guten Denkens, Redens und Handelns:¹⁰³⁰

„Eine konkrete Realisierung der Ethik des guten Denkens, Sprechens und Handelns besteht für Zarathustra im Mitwirken an der Schöpfung Abura Mazdās, die ursprünglich einen Zusammenhang mit der Lebensgrundlage der Gesellschaft zur Zeit Zarathustras erkennen lässt. Dadurch besteht die Ethik in einem lebensbejahenden Fortsetzen

¹⁰²⁶ Hier ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Bezeichnung eines Gedankenkonzepts durch mehrere Begriffe für die *Gāthās* nicht untypisch ist. So wird beispielsweise das Paradies manchmal als Haus des Gesanges und ein anderes Mal als Haus des Guten Denkens bezeichnet. In Unterkapitel 7.2.2 wurde erklärt, dass mit dem Pfad des Aša auf das ideelle Urbild referiert wird. Entsprechend scheint es naheliegend, dass der Weg des Guten Denkens eine Umschreibung für das ideelle Urbild ist, das durch das Gute Denken erkannt wird. NYBERG erklärt, dass der Weg des Aša (Y. 51.13) mit den Wegen des Vohu Manah (Y. 51.16) synonym ist, vgl. (NYBERG 1938), S. 166.

¹⁰²⁷ Für die Funktion des Guten Denkens als epistemologische Kategorie und deren Beziehung zur Weltanschauung (Daēnā) vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰²⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 150–151; INSLER: *„Yes, those men shall be the saviors of the lands, namely, those who shall follow their knowledge of Thy teaching with actions in harmony with good thinking and with truth.“* (INSLER 1975), S. 93.

¹⁰²⁹ Vgl. LOMMEL 1971, S. 126; INSLER 1975, S. 79.

¹⁰³⁰ Eine ähnliche Definition der Ethik des guten Denkens, Redens und Handelns findet sich auch bei ROSE 2011, S. 17.

*der Schöpfungstat Abura Mazdās, was auch die Förderung und Unterstützung der Menschen einbezieht, um zur Verbesserung der Lebensbedingungen beizutragen.*⁴⁰³¹

Indem die Menschen inspiriert von Spənta Mainiiū kreativ und konstruktiv die materielle Welt transformieren,¹⁰³² wird dem Gewesenen stets etwas genuin Neues hinzugefügt und hierdurch das leibliche Anwachsen des Mazdā erreicht.¹⁰³³ Folgerichtig ist das leibliche Anwachsen des Mazdā äquivalent zur fortschreitenden stofflich-materiellen Differenzierung und Formbildung. Damit kann die stofflich-materielle Progression des Mazdā als Kontinuität des ursprünglichen Differenzierungsbestrebens seiner spənta-Eigenschaft charakterisiert werden.

Durch die Integration der ahurischen Prinzipien in die Lebenswelt der Menschen wird eine Verbindung zwischen der Ewigkeit und der Zeit hergestellt. Genauer wird es den ewigen ahurischen Prinzipien, insbesondere Spənta Mainiiū, hierdurch ermöglicht, vermittels der Geisteskräfte der Menschen kreativ und konstruktiv in der materiellen Welt wirksam zu sein. Indem sich auf diese Weise die ahurischen Prinzipien in der Zeit manifestieren, wird diese angereichert. Interessant ist in diesem Kontext Y. 33.14, wo Zaratustra seine eigene Lebenskraft sowie Geisteskräfte dem Mazdā (Weisheit) und Aša (ideelles Urbild) wohl symbolisch opfert¹⁰³⁴ und so das Paradigma für eine anzustrebende Lebensweise vorgibt: „*Nun gibt als Weibegabe Zarathushtra des eignen Leibes Lebenskraft, das Vorzüglichste des Guten Denkens dem Weisen und (was das Vorzüglichem) des Handelns (ist) dem Wahrsein*¹⁰³⁵ *sowie Gehorsam für das Wort, und Herrschaft.*“⁴⁰³⁶ Basierend auf dem reziproken Verhältnis zwischen Mazdā und den Menschen sowie zwischen dem geistigen und körperlichen Sein dürfte die Vergeltung für die

¹⁰³¹ HUTTER 2019, S. 66.

¹⁰³² In den jungavestischen Texten wird die Missernte als das Werk des bösen Prinzips beschrieben, vgl. HUTTER 2019, S. 10. In den *Gaθas* finden sich diesbezüglich keine Angaben, doch lässt die Abwesenheit eines ontologischen Dualismus vermuten, dass aride Gebiete oder Missernte nicht in die Rubrik des Drujhaften eingeordnet, sondern lediglich als unvollständige Aspekte der materiellen Welt betrachtet worden sind, die der Mensch durch technologischen Fortschritt zu perfektionieren hat.

¹⁰³³ Ein ähnliches Gedankenmotiv findet sich im Vendidad, wo vom mythischen Urkönig Yima ausgesagt wird, dass dieser die Welt dreimal in Abständen von je 300-Jahren extendiert habe, vgl. (BOYCE 1996), S. 93. Auch im rekonstruierten Schöpfungsmythos des Proto-Miθraismus findet sich die Vorstellung, dass im Anschluss an das demiurgische Opfer Miθras, die Welt um das Dreifache anwächst, vgl. Kapitel 5.

¹⁰³⁴ RUDOLPH spricht in diesem Kontext von einem Opfer durch Selbsthingabe, vgl. RUDOLPH 1961, S. 194.

¹⁰³⁵ Hier ist es plausibler, das Aša als ideelles Urbild aufzufassen, da sich die Beschenkungen an die Ahuras, insbesondere Mazdā selbst, richten.

¹⁰³⁶ Übersetzt nach LOMMEL 1997, S. 86; SKJÆRVØ: „*Thus, Zarathustra is giving as gift the life breath of nothing less than his own body as the foremost share of his sacrifice and the gift of his good thought to Mazdā, as well as what is the foremost share of his action through Order and that of his utterance: his readiness to listen and the command generated by his sacrifice.*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 31; INSLER: „*For Zarathustra does give the breath of even his own person as a gift, in order that there be for the Wise One predominance of good thinking along with (predominance) of the action and the word allied with truth, that there be obedience and His (good) rule.*“ (INSLER 1975), S. 53; WEST: „*As offering, Zarathushtra dedicates his own body's energy to the Mindful One and Right, the prime of his good thought and deed and utterance, his compliance and authority.*“ (WEST 2010), S. 85.

Seele des Menschen nach dem physischen Tod von einem *do ut des* geprägt sein: Dem Mazdā wird durch die Lebens- und Geisteskraft der Menschen ein Portal gegeben, durch das dieser vermittelt der Ahuras in der materiellen Welt wirksam sein und weiter anwachsen kann. Im Gegenzug wird die Seele des Menschen als Gegenleistung in den ahurischen Seinsbereich aufgenommen. Auf diese Weise beschenken sich Mazdā und die Menschen gegenseitig jeweils mit Gütern, die ihnen auf direktem Wege nicht zugänglich und für die sie auf die jeweils andere Partei angewiesen sind. Nichts deutet darauf hin, dass dieser kreativen Tätigkeit der Menschen bei der Transformation des Daseins ein Ende gesetzt ist. Konsequenterweise kann davon ausgegangen werden, dass das leibliche Anwachsen des Mazdā als unendlicher Prozess vorgestellt wurde. Damit kommt auch der Selbstentfaltungprozess des Mazdā insgesamt zu keinem Abschluss und stellt demnach ein beständiges Anwachsen und Neuschöpfen in der Zeitlichkeit dar. Bedeutungsvoll ist in diesem Kontext, dass im Anschluss an Y.31.7, wo das Ewiggleichbleiben und das gleichzeitige Anwachsen des Mazdā zum Ausdruck kommt, in Y. 31.8 eine weitere enigmatische Formulierung bezüglich des Wesens des Mazdā vorgebracht wird. Hier wird dieser nämlich als der *Erste/(Ur)anfängliche* (*paournuīm*) und zugleich als der *Jüngste/Letzte* (*yazūm stōi*) charakterisiert.¹⁰³⁷ Diese beiden Attribute knüpfen vermutlich an die vorangegangenen Qualitäten des Mazdā in Y. 31.7 an. Evident ist dabei, dass sich die Erstheit bzw. Uranfänglichkeit Ahura Mazdās auf dessen Absolutheit im ahurischen Seinsbereich bezieht, wo dieser ewiggleich ist. Demgemäß hängt das Jungsein des Mazdā mit dessen Anwachsen in der materiellen Welt zusammen und dürfte zum Ausdruck bringen, dass Mazdā vermittelt des Spənta Mainiiū beständig und nicht nachlassend in der materiellen Welt kreativ aktiv ist.¹⁰³⁸

Es wurde bereits in diesem Unterkapitel die Ansicht vorgebracht, dass Zaraϑuštra mit der Idee von der Immanenz des Spənta Mainiiūs an die Vorstellung vom alles durchdringenden kosmischen Feuer des Proto-Miϑraismus anknüpft. Entsprechend wurde notiert, dass Spənta Mainiiū sowohl der anorganischen Materie als auch den lebenden Organismen innewohnt. Aus der Bestimmung des Spənta Mainiiū als lebensspendend-konstruktiver Geist kann gefolgert werden, dass Spənta Mainiiū in den lebenden Organismen in einem höheren Grad präsent ist als in der anorganischen Materie.

¹⁰³⁷ LOMMEL übersetzt die Stelle wie folgt: „*daß du, o Weiser, der erste und der letzte bist*“ (LOMMEL 1971), S. 51; SKJÆRVØ: „*you as being the first, O Mazdā, yet youthful*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitī Gāthā, S. 29; inhaltlich verschieden ist INSLERS Übersetzung: „*although Thou art the First One, I realized Thee to be (ever) young in mind*“ (INSLER 1975), S. 39. Siehe auch KÖNIG: „*als den, der der Erste/(Ur)anfängliche, o Mazdā, der jüngste ist*“ (KÖNIG 2018), S. 84; WEST: „*I think of Thee first, Mindful One, as being young in my thought*“ (WEST 2010), S. 59.

¹⁰³⁸ In eine ähnliche Richtung scheint INSLERS Deutung von Y. 31.8 zu weisen: „*He is the first and the last because he is ever creative in spirit*“ (INSLER 1975), S. 179. Hier scheint INSLER jedoch Mazdās Ursprünglichkeit ebenfalls mit dessen geistiger Kreativität in Beziehung zu setzen.

Während sich Spənta Mainiiū in der anorganischen Materie lediglich in Form von Bewegungsenergie zum Ausdruck bringen dürfte, durchdringt Spənta Mainiiū die biologischen Lebensprozesse als innewohnende Lebenskraft. Die energetische Aktivität und Produktivität des Spənta Mainiiū finden ihren stärksten Ausdruck im Geiste des nach Aša (ideelles Urbild) lebenden Menschen. Nur indem Spənta Mainiiū von den Menschen erwählt wird,¹⁰³⁹ kann er den Geist der Menschen durchdringen und inspirieren, um die Geisteskräfte der Menschen für die Wirksamkeit seiner schöpferischen Tendenz innerhalb der materiellen Welt zu instrumentalisieren.

Auf dieser Sichtweise aufbauend kann weiter ausgeführt werden, dass die Schöpfung der geistigen Existenzgrundlagen der Menschen durch Mazdā mittels des Spənta Mainiiū ihre Zweckursache im Selbstentfaltungsprozess des Mazdā haben muss. Denn nur in dem die Menschen die in ihrer Psyche angelegten ahurischen Archetypen verwirklichen und das gute Denken, Reden und Handeln konstant performieren, wird die beständige Wirksamkeit der ahurischen Qualitäten des Mazdā innerhalb der materiellen Welt gewährleistet und dadurch die unbeschränkte schöpferische Aktivität seiner spənta-Qualität ermöglicht, durch die sich seine stofflich-materielle Differenzierung und Formbildung vollziehen kann.

Da in der Anschauung Zaratuštras die materielle Welt ihren Urquell in Mazdā hat und dessen Leib bildet, kann die in den späteren Texten des Avesta belegte Umweltethik, die auf Reinhaltung und Pflege der Natur gründet,¹⁰⁴⁰ bereits für Zaratuštras Weltbild in Anspruch genommen werden.¹⁰⁴¹ Insgesamt hat der Mensch somit die Aufgabe den Spənta Mainiiū zu erwählen, um dadurch das irdische Dasein zu perfektionieren und somit aktiv am Selbstentfaltungsprozess des Mazdā zu partizipieren.

Vor dem Hintergrund des Urbild-Abbild-Prinzips, das eine charakteristische Denkfigur des Zaratuštra darstellt, kann die unendliche stofflich-materielle Progression des Mazdā in der den Gesetzen der Zeit unterworfenen materiellen Welt als Abbild seiner transzendenten Ewigkeit interpretiert werden. Auf ähnliche Weise kann für die lebensspendend-konstruktive Eigenschaft des Mazdā angenommen werden, dass diese ihr Abbild notwendigerweise in einem unerschöpflichen

¹⁰³⁹ Für die Erwählung des Spənta Mainiiū durch die Menschen, siehe Unterkapitel 7.2.4.

¹⁰⁴⁰ Vgl. HINTZE 2014, S. 244; BRANDENBURG 1969, S. 22. Bereits im altavestischen Yasna Haptaŋhāiti werden die naturalistischen Aspekte der zoroastrischen Geistestradiation deutlich. So werden beispielsweise in Y. 38.1–5 die Erde, die Wasser und die Kühe gepriesen.

¹⁰⁴¹ Dabei dürfte die in jungavestischen Texten anzutreffende Abneigung gegenüber schädlichen Ungeziefern (Xrafstra), die hier als Kreationen des Aŋra mainiiū angesehen werden, dem Zaratuštra fremd gewesen sein. Denn diese Vorstellung basiert auf dem Konzept eines kosmisch-ontologischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Prinzip, das für die *Gāθās* nicht postuliert werden kann, siehe hierzu Unterkapitel 7.2.4.

und produktiven Aktivsein des Spənta Mainiiū in der materiellen Welt hat, was vermutlich in Mazdās Jungsein (Y. 31.8) zum Ausdruck kommt.¹⁰⁴²

7.2.4. Die asymmetrische Antithese zwischen Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū

Der wohl markanteste Aspekt in Zaraθuštras Anschauung ist der in Yasna 30.3 präsentierte Dualismus. Aufgrund der immensen Bedeutung dieser Konzeption für das inhaltliche Verständnis der *Gāθās* werden im Nachfolgenden mehrere Übersetzungsvarianten für Y. 30.3 herangezogen und diskutiert.

SKJÆRVØ:

„Thus, those two inspirations in the beginning, which have been renowned as ‚the twin sleeps‘, the twin thoughts and speeches—they are twin actions: a good one and a bad one. And between those two those who give good gifts (or: establish good things) have discriminated rightly, not those who give bad gifts.“¹⁰⁴³

LOMMEL:

„Und diese beiden ersten Geister, welche als Zwillinge durch einen Traum vernommen wurden, sind ja im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte; zwischen diesen beiden haben die Rechthandelnden richtig entschieden, nicht die Schlechthandelnden.“¹⁰⁴⁴

INSLER:

„Yes, there are two fundamental spirits, twins which are renowned to be in conflict. In thought and in word, in action, they are two: the good and the bad. And between these two, the beneficent have correctly chosen, not the maleficent.“¹⁰⁴⁵

SCHWARTZ:

„The two twinned Spirits – a better one and a bad one, opposite in mind, word, and deed – were heard in a dream. Of these two, the beneficent one chose (decided) rightly, not the maleficent one.“¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴² Besonders in diesem Kontext eignet sich GERSHEVITCHS Charakterisierung des Spənta Mainiiū als das kreative Organ Ahura Mazdās, vgl. (GERSHEVITCH 1964), S. 12.

¹⁰⁴³ SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitî Gâthâ, S. 28.

¹⁰⁴⁴ LOMMEL 1971, S. 41.

¹⁰⁴⁵ INSLER 1975, S. 33.

HUMBACH:

*„Dies sind die beiden grundlegenden Bestrebungen, die Zwillinge, die als beiderlei Träume bekanntgeworden sind, als beiderlei Gedanken und beiderlei Worte, als beiderlei Werke, das bessere und das schlechte; und zwischen diesen beiden scheiden recht die Gutesgebenden, nicht die Schlechtesgebenden.“*¹⁰⁴⁷

WIDENGREN:

*„Woblan, die beiden Geister zu Anfang, die im Tiefschlaf als Zwillinge erkannt wurden, sind in Sinn und Wort und Handeln der Bessere und der Schlechte. Zwischen diesen beiden haben die klar Sehenden recht geschieden, die übel Sehenden nicht.“*¹⁰⁴⁸

BOYCE:

*„Now these two spirits, which are twins, revealed themselves at first in a vision. Their two ways of thinking, speaking and acting were the better and the bad.-Between these two (ways) the wise choose rightly, fools not so.“*¹⁰⁴⁹

Für die weitere Betrachtung von Y. 30.3 ist zunächst festzuhalten, dass es sich bei dem Dualismus um die Antithese zwischen *spənta mainiiū* und *anra mainiiū* handelt. Während *spənta mainiiū* als lebensspendend-konstruktiver Geist/ Mentalität zu übersetzen ist,¹⁰⁵⁰ wird *anra mainiiū* als böser/ feindlicher/ trughafter/ destruktiver Geist/Mentalität übersetzt.¹⁰⁵¹ Gemäß der Drei-Welten-Lehre bezieht sich die Opposition zwischen *Spənta Mainiiū* und *Anra Mainiiū* auf den psycho-mentalenen Seinsbereich, da im ahurischen Seinsbereich kein Raum für Schlechtigkeit besteht. Demgemäß ist es ratsam, hier von einer Antithese zweier Mentalitäten bzw. Bestrebungen zu sprechen, um anzudeuten, dass sich diese Opposition im Seelenleben der Menschen abspielt.¹⁰⁵² Um *Anra Mainiiū*

¹⁰⁴⁶ SCHWARTZ 2015, S. 52.

¹⁰⁴⁷ HUMBACH 1959, S. 84.

¹⁰⁴⁸ WIDENGREN 1961, S. 150.

¹⁰⁴⁹ BOYCE 1996, S. 192–193.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰⁵¹ LOMMEL: „Man pflegt es mit ‚böse‘ zu übersetzen, und ich schließe mich dem an, denn es ist klar, daß das Wort etwas Nachteiliges, Schlimmes bedeutet.“ (LOMMEL 1930), S. 18; ROSE übersetzt mit „evil/hostile/destructive spirit/inspiration“: (ROSE 2011), S. 18; BARTHOLOMAE, WIDENGREN und NYBERG übersetzen mit böser Geist. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 104; (WIDENGREN 1961), S. 145; (NYBERG 1938), S. 21. BOYCE übersetzt mit *Hostile Spirit*, vgl. (BOYCE 1979), S. 20; GERSHEVITCH übersetzt mit *Fiendish Spirit*, vgl. (GERSHEVITCH 1964), S. 13; SKJÆRVØ gibt sowohl *Evil-*, als auch *Destructive-Spirit* als Übersetzungsmöglichkeiten an, vgl. (SKJÆRVØ 2008), Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 13; KÖNIG spricht in diesem Zusammenhang vom bösen bzw. trughaften Geist, vgl. (KÖNIG 2018), S. 169; INSLER übersetzt mit *evil spirit*, vgl. (INSLER 1975), S. 266; HINTZE übersetzt mit *destructive force*, vgl. (HINTZE 2014), S. 229.

¹⁰⁵² KELLENS argumentiert, dass die beiden *mainiiūs* keinen metaphysischen Dualismus repräsentieren, sondern den Antagonismus zweier mentaler Kräfte des Menschen zum Ausdruck bringen, vgl. (KELLENS & PIRAT 1988), S. 26.

detaillierter bestimmen zu können, lohnt sich eine Betrachtung von Y. 30.4: „Und als diese beiden Geister zuerst zusammenkamen, schufen sie Leben und Nichtleben, und daß zuletzt schlechtestes Dasein der Lügenhaften sei, aber für den Wahrhaftigen das Beste Denken.“¹⁰⁵³ Während Spənta Mainiiū als lebensspendend und konstruktiv charakterisiert wurde,¹⁰⁵⁴ steht Aṅra Mainiiū notwendigerweise mit dem Nichtleben (*ajyāti*)¹⁰⁵⁵ in Verbindung.¹⁰⁵⁶ Demnach liegt die Gutheit des Spənta Mainiiū in dessen konstruktiver Wirkungsweise und die Schlechtigkeit des Aṅra Mainiiū¹⁰⁵⁷ in dessen dekonstruktiver Wirkungsweise begründet. Folgerichtig lässt sich Aṅra Mainiiū plausibel als dekonstruktive Mentalität bzw. Bestrebung definieren.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵³ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 41; INSLER: „Furthermore, when these two spirits first came together, they created life and death, and how, at the end, the worst existence shall be for the deceitful but the best thinking for the truthful person.“ (INSLER 1975), S. 33; SKJÆRVØ: „Thus, also: whenever the two inspirations come together one receives for the good and lack of survival for the bad and how their existence shall be at last: The worst existence will be that of those possessed by the Lie, but for the sustainer of Order there will be best thought.“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaiti Gāthā, S. 28; WIDENGREN: „Und als diese zwei Geister zusammen kamen, erschufen sie das Erste Leben und Nicht-Leben, und daß am Ende das schlechte Dasein für die Glaubensfeinde sein würde, aber der Beste Manab für die Gerechten.“ (WIDENGREN 1961), S. 150; BOYCE: „And then when these two spirits first met, they created both life and not-life, and that there should be at the last the worst existence for the followers of the Drug, but, for the followers of Asa, the best dwelling.“ (BOYCE 1996), S. 193; HUMBACH: „Und wenn diese beiden Bestrebungen feindlicher aufeinanderstoßen, dann schafft man sich die Grundlage seines Lebens, Lebensfülle und Mangel an ihr, und die Art, wie das Leben zuletzt sein wird.“ (HUMBACH 1959), S. 85; SCHWARTZ: „And when the Spirits came together in the beginning, they established life and not-living, so that at the end the existence of the wrongsome would be the worst, but for the righteous, Best Mind.“, vgl. (SCHWARTZ 2000), S. 4.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰⁵⁵ Vgl. BOYCE 1996, S. 201.

¹⁰⁵⁶ Siehe auch NYBERG: „Leben und Nicht-Leben sind also die großen Antithesen der Menschenwelt.“ (NYBERG 1938), S. 103.

¹⁰⁵⁷ In Y. 32.5 wird Aṅra Mainiiū als schlechte Mentalität/Bestrebung (*aka mainiiū*) charakterisiert.

¹⁰⁵⁸ Diese Definition des Aṅra Mainiiū wird durch dessen privativ-parasitäre Seinsweise untermauert, denn die Entfaltung des Aṅra Mainiiū führt zum Abbau der mentalen Vitalität und der Autonomie des Menschen, weitere Ausführungen dazu folgen im späteren Verlauf dieses Unterkapitels. In der späteren zoroastrischen Geistesstradition wurde Aṅra Mainiiū bzw. Ahriman zu einer destruktiven Entität umgestaltet, die zielgerichtet die Zerstörung des Seins anstrebt. Siehe hierzu beispielsweise Dk. 5.7.2: „[Self-protection obliges one] to recognize the deceit and delusion-production of the Evil Spirit and demons as the process of their subtly mixing themselves into good creations; their concealment of the right path and way; their false-guiding of being into non-being [...]“, Zitat entnommen aus (LINCOLN 2009), S. 54, Anm. 39. Im Groß Bundahišn Kapitel 1 droht Ahreman dem Ohrmazd: „I shall destroy you and your creatures for ever and ever.“, Zitat entnommen aus (REZANIA 2010), S. 242. Ähnlich heißt es in DK VI, 307: „Were Ahreman and the demons capable of bringing to the material world even a little of the misery and harm which they desire to cause to the creatures of Ohrmazd, in the manner in which they desire it and in the way in which they prepare it in mēnōg, they would destroy the whole creation of Ohrmazd by that.“, übersetzt nach (SHAKED 1979), S. 121. Insgesamt wird Aṅra Mainiiū bzw. Ahriman samt der ihm subordinierten Dämonen in der späteren zoroastrischen Geistesstradition als aktive Negation des Seins konzipiert. Die Definition des Aṅra Mainiiū als destruktiver Geist bzw. als destruktive Bestrebung oder Mentalität kann nicht ohne weiteres auf Zaratuštras Verständnis von Aṅra Mainiiū zurückprojiziert werden. Denn es haben sich in der späteren Entwicklung der zoroastrischen Geistesstradition markante Modifikationen ergeben: 1) Der ethisch-psychologische Dualismus Zaratuštras wurde zu einem ontologisch-kosmogonischen Dualismus transformiert; 2) im Gegensatz zu Zaratuštras Verständnis von Aṅra Mainiiū, wird dieser bereits im Jungavesta als eine schöpferische Instanz konzipiert; 3) Zaratuštras Drei-Welten-Lehre wurde in der späteren Tradition zu einem Dualismus zwischen der geistigen Welt (*mēnōg*) und der materiellen Welt (*gētīg*) simplifiziert. Diese Differenzen verbieten es, Zaratuštras Aṅra Mainiiū, als eine Mentalität/Bestrebung zu begreifen, die eine zielgerichtete Negation des Seins anstrebt. Wollte man Aṅra Mainiiū bei Zaratuštra als aktive Negation bzw. Todestrieb begreifen, wäre zu erwarten, dass Aṅra Mainiiū nicht auf parasitäre Weise das Nicht-leben (Y. 30.4) evoziert, sondern drastischer mit dem Tod assoziiert wird. Während in den mittelpersischen Schriften auch die schlechten Erscheinungen über ein transzendentes Urbild verfügen (vgl. (NYBERG 1938), S. 21.) hat Aṅra Mainiiū in der Anschauung Zaratuštras kein transzendentes Urbild (siehe unten in diesem Unterkapitel), sodass Aṅra Mainiiū bei ihm grundsätzlich nicht als ein metaphysisch verankertes Prinzip der Negation bzw. des Nichts gedacht werden kann.

Weiter wird in Y. 30.4 erklärt, dass das schlechteste Dasein den Druj-Anhängern zuteil wird, wohingegen die Aša-Anhänger dem besten Denken teilhaftig werden, wobei es sich um eine Umschreibung für das jenseitige Paradies handelt.¹⁰⁵⁹ Um ein besseres Verständnis für die Dualität zwischen Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū erzielen zu können, lohnt sich eine detaillierte Untersuchung von Y. 30,3a: „*mainiiū. pauriiē. yā. yāma. xʷafənā. asruuātəm.*“¹⁰⁶⁰ Die Problemwörter, die zu den abweichenden Übersetzungen führen, sind hierbei *pauriiē* und *xʷafənā*.

Zunächst soll die Aufmerksamkeit auf *pauriiē* gerichtet werden: Mit Ausnahme von SCHWARTZ, der das Wort *pauriiē* scheinbar unübersetzt lässt, werden verschiedene Übersetzungsvarianten für *pauriiē* vorgebracht. INSLER und HUMBACH übersetzen *mainiiū pauriiē* jeweils mit *fundamental Spirits* bzw. *grundlegende Bestrebungen*, wobei deutlich wird, dass INSLER *pauriiē* mit *fundamental* übersetzt und HUMBACH mit *grundlegend*. Anders sind die Übersetzungen, die von SKJÆRVØ, LOMMEL und WIDENGREN angeführt werden. SKJÆRVØ übersetzt *mainiiū pauriiē* mit *inspirations in the beginning*; LOMMEL übersetzt mit *erste Geister* und WIDENGREN übersetzt mit *beide Geister zu Anfang*. Ähnlich schlägt auch BARTHOLOMAE für *pauriiē* die Übersetzungsvarianten *zuerst* und *zu Anfang* vor.¹⁰⁶¹ Den Übersetzungen von SKJÆRVØ, LOMMEL, BARTHOLOMAE und WIDENGREN ist gemein, dass sich die beiden Geister durch ihre Ursprünglichkeit auszeichnen, wohingegen in der Übersetzung von HUMBACH und INSLER die beiden Geister als *fundamental* bzw. *grundlegend* charakterisiert werden.

Für die weitere Untersuchung und Bestimmung von *pauriiē* gilt es nun, die Übersetzungsvarianten für *xʷafənā* zu betrachten. In den Übersetzungen von LOMMEL und SCHWARTZ heißt es, dass die beiden Geister im Traum als Zwillinge (*yāma*) erscheinen, sodass *xʷafənā* an dieser Stelle mit *Traum* übersetzt wird. Zu einer ähnlichen Übersetzung gelangt BOYCE, die jedoch *xʷafənā* mit *Vision* übersetzt und dementsprechend davon spricht, dass die beiden Geister in einer Vision als Zwillinge erscheinen. WIDENGREN übersetzt *xʷafənā* mit *Tiefschlaf* und konstatiert folglich, dass die beiden Geister im Tiefschlaf als Zwillinge auftreten. HUMBACH und SKJÆRVØ übersetzen *xʷafənā* jeweils im Plural mit *beiderlei Träume* bzw. *twin sleeps*, sodass *xʷafənā* mit *Träume* bzw. *sleeps* übersetzt wird. Es

¹⁰⁵⁹ Siehe hierzu auch INSLER: „*Best thinking here is an abbreviation for the House of Best Thinking, a metaphor for heaven.*“ (INSLER 1975), S. 33, Anm. 3.

¹⁰⁶⁰ KÖNIG 2018, S. 168, Anm. 624.

¹⁰⁶¹ BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 876.

lässt sich festhalten, dass abgesehen von BOYCE und INSLER¹⁰⁶² der Großteil der *Gāḍā*-Forscher *x^vafānā* mit Traum oder Schlaf übersetzt.¹⁰⁶³

In Anlehnung an die durchgeführte Analyse können für Y. 30.3a gemäß der inhaltlichen Struktur zwei Übersetzungstypen unterschieden werden:

1) Die Übersetzungen der ersten Gruppe (SKJÆRVØ, HUMBACH) sind dadurch gekennzeichnet, dass die beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen Zwillinge sind, die als beiderlei Träume bzw. Schlaf bekannt geworden sind.

2) Die Übersetzungen der zweiten Gruppe (LOMMEL, SCHWARTZ, BOYCE, WIDENGREN)¹⁰⁶⁴ vermitteln den Sinngehalt, dass die beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen im (Tief-)Schlaf/ Traum/ in der Vision als Zwillinge *erscheinen/ erkannt werden/ vernommen werden/ gehört werden*.

In diesem Kontext ist außerdem auf KÖNIGS Differenzierung zwischen den folgenden Übersetzungsmöglichkeiten für Y. 30.3 zu verweisen: „*die beiden ursprünglichen Geister, welche als Zwillinge sich, die beiden Schläfe/Träume ,nennen‘ (3. Du. Inj. Aor. med.); oder ,die beiden ursprünglichen Geister, welche als Zwillinge sich mittels des Traumes kundtun‘.*“¹⁰⁶⁵ Hierbei tendiert KÖNIG zur Korrektheit der zweiten Übersetzungsvariante: „*Ich vermute, der Traum wird als das ,Medium‘ des Erscheinens des vielfach genannten ,ersten Seins‘, d. h. als die vorzeitliche ,Traumzeit‘, begriffen.*“¹⁰⁶⁶

Dass die beiden Mentalitäten/ Bestrebungen im Traum bzw. Schlaf als Zwillinge in Erscheinung treten, scheint die überzeugendere Deutungsvariante zu sein. Denn wenn anders die beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen Zwillinge sein sollen, die als zwei Träume/ Schlaf bekannt werden, muss die kontraintuitive Vorstellung eines Dualismus zweier Träume oder zweier gegensätzlicher Arten des traumlosen Schlafs angenommen werden.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶² INSLER kritisiert die Übersetzung *x^vafānā* durch *Schlaf*: „*It is not possible in my view to ascribe x^vafānā here to the word x^vafnā - ,sleep‘; such a meaning has no sense in this passage.*“ (INSLER 1975), S. 165. Stattdessen schlägt er vor, *x^vafānā* mit *in conflict* zu übersetzen, vgl. ebd.

¹⁰⁶³ BARTHOLOMAE gibt als Übersetzungsoptionen für *x^vafnā* neben *Traum* auch noch *Traumgesicht* und *Schlaf* an, vgl. (BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904), S. 1863; RUDOLPH plädiert dafür, *x^vafnā* im Kontext von Y. 30.3 als *beiderlei Träume* zu übersetzen, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 298.

¹⁰⁶⁴ Bei INSLER heißt es ähnlich, dass die beiden Geister als Zwillinge bekannt werden, wobei hier das Bekanntwerden in keinem Zusammenhang zu einer Vision oder einem Traum bzw. Schlaf steht.

¹⁰⁶⁵ KÖNIG 2018, S. 168, Anm. 624.

¹⁰⁶⁶ Ebd., Anm. 624.

¹⁰⁶⁷ Diese Annahme wurde von HUMBACH und DE JONG vertreten, vgl. hierzu (HUMBACH 1959), S. 84–85 und (DE JONG 1997), S. 397. Ungeklärt bleibt dahingehend, wie die Opposition zwischen einem guten und einem bösen Traum vorzustellen ist. Vor dem Hintergrund des undifferenzierten Bewusstseinszustands während des traumlosen Schlafs ist das Postulat gegensätzlich gearteter Formen des traumlosen Schlafs dubios.

Die Übersetzungen der zweiten Gruppe für Y 30.3c betrachtend lässt sich feststellen, dass inhaltliche Ähnlichkeiten bestehen. Bei LOMMEL heißt es, dass zwischen den gegensätzlichen Mentalitäten bzw. Bestrebungen und damit verknüpften Denkens-, Redens- und Handlungsarten die *Rechtgesinnten* richtig entschieden haben, nicht aber die *Schlechthandelnden*; ähnlich sprechen INSLER und WEST davon, dass die Wohltätigen (*beneficent*) richtig entschieden haben, nicht aber die Böartigen (*maleficent*); BOYCE übersetzt, dass die Weisen (*the wise*) richtig gewählt haben, nicht aber die Toren (*fools*); bei WIDENGRENS Übersetzung entscheiden sich die *klar Sehenden* richtig, nicht aber die *übel Sehenden*. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass im Gegensatz zu den Schlechthandelnden/ Böartigen/ Toren/ übel Sehenden die Rechtgesinnten/ Wohltätigen/ Weisen/ klar Sehenden richtig zwischen den beiden Bestrebungen bzw. Mentalitäten entschieden haben. Wird Yasna 30.3 vor dem Hintergrund der durchgeführten Analyse betrachtet, können folgende Grundaussagen extrahiert werden:

- 1) Die Mentalitäten bzw. Bestrebungen erscheinen im Traum/ Schlaf als Zwillinge bzw. werden als solche im Traum/ Schlaf erkannt oder im Traum/ Schlaf gehört bzw. vernommen.
- 2) Die Dichotomie der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen manifestiert sich in der gegensätzlichen Denkens-, Redens- und Handelsart.
- 3) Zwischen diesen beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen muss eine Wahl (*var-*)¹⁰⁶⁸ getroffen werden, wobei die Rechtgesinnten/ Wohltätigen/ Weisen/ klar Sehenden sich korrekt entscheiden, nicht aber die Schlechthandelnden / Böartigen/ Toren/ übel Sehenden.

Besonders der dritte Punkt lässt erkennen, dass Zaratrustra in Yasna 30.3 den Ursprungsort des Bösen in der Welt in der Wahlfreiheit der Menschen festmacht. An dieser Stelle gilt es hervorzuheben, dass das Konzept der freien Wahl zwischen den antithetischen Mentalitäten/ Bestrebungen ein Hauptmerkmal der Anthropologie Zaratrustras ist.¹⁰⁶⁹ Es ist die individuelle Verantwortlichkeit für diese Wahl und die daraus resultierenden Taten, die darüber entscheidet, ob die Seele des Menschen in den ahurischen Seinsbereich gelangt oder im Haus der Lüge verweilen

¹⁰⁶⁸ Vgl. LOMMEL 1930, S. 158; BOYCE 1996, S. 118; NYBERG 1938, S. 206; KÖNIG übersetzt den Begriff *var-* durch *Sich-Anerwählen*, vgl. KÖNIG 2018, S. 167.

¹⁰⁶⁹ Vgl. MOULTON 1913, S. 137, 152; LOMMEL 1930, S. 163; DHALLA 1938, S. 48; SCHAEDEER 1940, S. 111–112; ALTHEIM 1952, S. 194–195; RUDOLPH 1961, S. 305; ZAEHNER 1961, S. 60; GERSHEVITCH 1964, S. 13; INSLER 1975, S. 179; ELIADE 1978, S. 309; SCHMIDT 1979, S. 112; MALANDRA 1983, S. 20; BOYCE 1996, S. 226; KREYENBROEK 1997, S. 45; WEST 2010, S. 50; ROSE 2011, S. 17; OBERLIES 2012, S. 62.; SCHWARTZ 2015, S. 51.

muss,¹⁰⁷⁰ siehe hierzu Y. 30.2: „*Höret mit euren Ohren das Beste, betrachtet mit klarem Denken die beiden Wahlmöglichkeiten der Entscheidung Mann für Mann*“⁴⁰⁷¹ Bei dieser Wahl handelt es sich indes nicht um eine einmalige Wahl, vielmehr steht das Individuum im Laufe seiner irdischen Existenz vor diversen Lebenssituationen, die eine Wahl zwischen diesen beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen erfordern. Mit fortschreitender Lebenszeit manifestiert sich dann die jeweilige Mentalität bzw. Bestrebung entsprechend in der Daēnā (Persönlichkeit, Selbst) und ist damit wegweisend für das Schicksal der Seele nach dem Tod. In diesem Zusammenhang ist auf den Umstand hinzuweisen, dass die Wahl nicht auf das männliche Geschlecht reduziert ist, sondern auch Frauen miteinschließt,¹⁰⁷² siehe hierzu Y. 46.10: „*Wise Lord, whoever — be it man or woman — would grant to me those things which Thou dost know to be the best for existence.*“⁴⁰⁷³

Mit seiner Lehre von der freien Wahl zwischen den beiden Bestrebungen bzw. Mentalitäten, pointiert Zaraṣuštra die Dignität des Individuums.¹⁰⁷⁴ Darüber hinaus markiert die Freiheitslehre Zaraṣuštras, die Universalität seiner Weltanschauung (Daēnā). Denn es ist nicht die ethnische Herkunft die darüber entscheidet, ob jemand ein Druj-Anhänger oder Aša-Anhänger ist, sondern die individuelle Wahl. Ähnlich notiert NYBERG:¹⁰⁷⁵ „*Aber die Botschaft ist universal, sie ist nicht etwa an einen bestimmten Stamm gebunden; nur die innere Haltung entscheidet, ob jemand Drug-Anhänger oder Aša-Anhänger ist.*“⁴⁰⁷⁶ Bedeutungsvoll ist in diesem Kontext folgende Stelle in Yasna Haptaṅhāiti (Y. 39.2): „*Wir preisen die Seelen der Aša-Gläubigen, der Männer und der Frauen, wo sie auch geboren sein mögen, deren bessere daēnā's [...] siegen, siegen werden oder gesiegt haben.*“⁴⁰⁷⁷ In diesem Gebrauchskontext des *daēnā*-Begriffs ist eine Übersetzung durch *Weltanschauung* angemessen. Demnach wird in Y. 39.2 deutlich, dass sich Zaraṣuštra mit seiner Doktrin als einer der ersten Denker der Geistesgeschichte vom Ethnizitätsdenken abgelöst und sich mit seiner promulgierten Lehre grundsätzlich an alle Menschen gerichtet hat.

¹⁰⁷⁰ Vgl. ZAEHNER 1961, S. 55; KREYENBROEK 1997, S. 45; BARTHOLOMAE 1918, S. 17–18; RUDOLPH 1961, S. 306–311.

¹⁰⁷¹ LOMMEL 1971, S. 41; INSLER: „*Listen with your ears to the best things. Reflect with a clear mind — man by man for himself — upon the two choices of decision,*“ (INSLER 1975), S. 33; SKJÆRVØ: „*Listen, all of you, with your ears to the best utterances! Observe, all of you, through this flame by your thought the preferences of discrimination (= judgment) made man-by-man for his own body,*“ (SKJÆRVØ 2008), The Ahunawaitî Gâthâ, S. 28.

¹⁰⁷² Vgl. KREYENBROEK 1997, S. 45; WEST bemerkt in Bezug auf Zaraṣuštras Weltbild: „*It is noteworthy that men and women appear to enjoy equal status in the cult*“ (WEST 2010), S. 19, Anm. 41; siehe hierzu auch DHALLA: „*Zarathushtra exhorts his bearers that every man and woman is free to choose for himself or herself the path of righteousness or the path of wickedness.*“ (DHALLA 1938), S. 48.

¹⁰⁷³ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 83; LOMMEL: „*Wer mir (sei es) Mann oder Weib, o Weiser Herr, (das) gäbe, was du als das Beste des Daseins kennst*“ (LOMMELE 1971), S. 133. Siehe die Übersetzung von NARTEN 1982, S. 41–41.

¹⁰⁷⁴ Siehe hierzu auch SCHMIDT 1979, S. 112.

¹⁰⁷⁵ LOMMEL bemerkt, dass Zaraṣuštras Lehren eindringliche Ermahnungen enthalten, die sich an die Menschheit richten, vgl. (LOMMELE 1930), S. 121.

¹⁰⁷⁶ NYBERG 1938, S. 236.

¹⁰⁷⁷ Übersetzt nach NYBERG 1938, S. 283.

Auf den diskutierten inhaltlichen Aspekten von Y. 30.3 aufbauend ist nun die Aussage zu untersuchen, dass die beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen trotz ihrer disparaten und unversöhnlichen Wirkungsweisen im Traum/ Schlaf als Zwillinge perzipiert werden.¹⁰⁷⁸ Eine plausible Interpretation dieser Stelle besteht darin, dass die im Traum/ Schlaf als Zwillinge wahrgenommenen Mentalitäten bzw. Bestrebungen die allgemeine Schwierigkeit einer Differenzierung zwischen Spənta Mainiū und Anra Mainiū durch das betroffene Subjekt problematisieren. Gemäß dieser Deutungsweise ist die Übersetzung des *xʷafənā* mit *Traum* zu bevorzugen. Eine Übersetzung des *xʷafənā* durch *traumloser Schlaf* ist indes nicht überzeugend, da aufgrund der Undifferenziertheit des Bewusstseinszustands im traumlosen Schlaf grundsätzlich keine Wahrnehmungen möglich sind. Der Traum hingegen stellt eine Vorstufe des Bewusstseins und des Denkens dar,¹⁰⁷⁹ in der das Urteilsvermögen noch unterentwickelt ist. Diese Eigenschaft des Traums auf den Gedankeninhalt von Y. 30.3 übertragend, dürfte die Pointe von Y. 30.3 darin bestehen, dass dem unbewussten und unreflektierten Geist, hier repräsentiert durch den Traum (*xʷafənā*), die gegensätzliche Wirkungsweise der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen verschleiert bleibt.¹⁰⁸⁰ Gestützt wird diese Deutungsweise durch die Charakterisierung des Anra Mainiū im mittelpersischen Dēnkard, der hier Ahriman genannt wird: „*The desire of Abreman is this: ‚Do not know me, for he knows: ‚If they know me no one will follow me.‘*“¹⁰⁸¹ An dieser Stelle wird deutlich, dass gemäß der mittelpersischen Tradition Unkenntnis die Wahl des Anra Mainiū (Ahreman) veranlasst.

Anzuführen ist in diesem Zusammenhang auch der Zurwān-Mythos, der dem *communis opinio* nach mit einer Reinterpretation von Y. 30.3 verknüpft ist.¹⁰⁸² Dort wird die Vorstellung präsentiert, dass Ohrmazd und Ahriman als Zwillinge aus der unbegrenzten Zeit (Zurwān) entstanden sind. Der für die Diskussion relevante Aspekt dieses Mythos lässt sich wie folgt paraphrasieren: Als Zurwān wahrnimmt, dass er zwei Söhne in seiner Gebärmutter hat, gibt er das Versprechen, dass der erstgeborene Sohn von ihm zum König ernannt wird. Dieses Versprechen vernahm zuerst Ohrmazd und teilte es hernach seinem maliziösen Zwillingenbruder Ahriman mit, der daraufhin die

¹⁰⁷⁸ Hierzu auch OBERLIES: „[...] *zwischen diesen beiden ‚Zwillingen‘, oftmals kaum voneinander zu unterscheiden und doch so verschieden [...].“* (OBERLIES 2012), S. 62.

¹⁰⁷⁹ HUMBACH deutet den Traum (*xʷafənā*) im Gebrauchskontext von Y. 30.3 folgendermaßen: „*„dream“ the subconscious pre-stage of the process of thinking of, speaking of and carrying out any action*“ (HUMBACH 2015), S. 41.

¹⁰⁸⁰ Vgl. hier die Parallelen zu dem in Unterkapitel 3.3 dargestellten Mythos des Rigveda. Dort steht die Ehefrau des Helden Kutsa vor dem Problem, diesen von seinem dämonischen Doppelgänger zu unterscheiden. Dies gelingt ihr, da sie das **ṛta* kennt. Ähnlich ist es in der Psychologie Zaratuštras durch das Aša (Wahrsein) möglich, die schlechte Bestrebung bzw. Mentalität als solche zu identifizieren, siehe Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰⁸¹ DK VI, 31 übersetzt nach SHAKED 1979, S. 15.

¹⁰⁸² Vgl. REZANIA 2010, S. 231.

Gebärmutter durchschnitt und dem Vater (Zurwān) entgegentrat. Als Zurwān diesen daraufhin fragte, wer dieser sei, lügt Ahriman: „Ich bin dein Sohn Ohrmazd.“ Zurwān bemerkte jedoch am üblen Geruch und der Finsternis des Ahriman, dass er nicht Ohrmazd ist.¹⁰⁸³ Dahingehend ist anzumerken, dass Ahriman aus dem Zweifel des Zurwān entstanden und demnach ein nicht anerkanntes und unerwünschtes Kind des Zurwān ist.¹⁰⁸⁴ Wie dem Zurwān-Mythos zu entnehmen ist, steht auch hier die Zwillingsrelation in Verbindung mit dem Motiv der Täuschung, das sich in diesem Fall in der Problematik des rechten Differenzierens zwischen Ohrmazd und Ahriman artikuliert. Denn der böse Geist, Ahriman, ist bestrebt, sich als der gute Ohrmazd auszugeben und den Zurwān in die Irre zu führen, damit dieser von Zurwān zum König ernannt wird.

Die angeführten Übersetzungen von Y. 30.3 stimmen darin überein, dass sich der unversöhnliche Gegensatz der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen in Gedanken, Worten und Handlungen manifestiert und dass zwischen diesen gegensätzlichen Denk- und Handlungsweisen eine Wahl getroffen werden muss. Diese Aspekte von Y. 30.3 lassen kaum Zweifel daran, dass die Antithese in Y. 30.3 psychologischer Natur ist.¹⁰⁸⁵ In Y. 45.2 wird diese Sichtweise untermauert, indem die unversöhnliche Gegensätzlichkeit von Spənta Mainiū dem Anra Mainiū konkretisiert wird.

LOMMEL:

„Nicht gehen unsere Gedanken (Denkweisen), nicht unsere Lehren, nicht unsere Verstandeskräfte [Xratus], nicht unsere Wahlentscheidungen, nicht unsere Worte noch Taten nicht unsere geistigen Naturen [Daēnā] noch unsere Seelen zusammen.“¹⁰⁸⁶

INSLER:

¹⁰⁸³ Vgl. ZAEHNER 1961, S. 207–208.

¹⁰⁸⁴ Vgl. REZANIA 2010, S. 232.

¹⁰⁸⁵ Siehe hierzu auch NYBERG: „*Leben und Nicht-Leben sind also die großen Antithesen der Menschenwelt. Diese Antithese liegen auf der psychischen und moralischen Ebene: es gibt Sinne, Gebote und Willensregungen, Überzeugungen, Worte und Taten, daēnā [...] und Seelen, die dem Leben gehören und gut sind, und es gibt andere, die dem Nicht-Leben gehören und böse sind.*“ (NYBERG 1938), S. 103. Weiter bemerkt NYBERG bezüglich der Antithese: „*Es handelt sich nicht um einen metaphysischen Gegensatz zwischen zwei Welten, die auch im Raum Gegenpole wären. Die beiden Mainyu sind zwar von Anfang an Gegensätze, aber sie sind es in Gedanken, Worten und Taten; mehr wird nicht gesagt.*“ (NYBERG 1938), S. 105. Einige Gāṇā-Forscher haben diese Antithese irrtümlich als einen ontologischen bzw. kosmogonischen Dualismus gewertet, so zum Beispiel MALANDRA 1983, S. 39; PANAINO 2004, S.107; WIDENGREN 1961, S. 144–146; BARTHOLOMAE 1918, S. 13–14; SCHAEDEER 1940, S. 112; siehe auch KREYENBROEKS Erläuterungen zum Dualismus: „*All creations except man were probably held to share their moral nature with the spirit who created them, and to have made their choice accordingly.*“ (KREYENBROEK 1997), S. 45; ähnlich bemerkt HUMBACH: „*Zarathustra's religion is characterized by a strict pan-dualism. The beings of both the spiritual and the material world, the things they produce and the processes they effect, either belong to the good or to the evil side.*“ (HUMBACH 2015), S. 41; INSLER scheint der Antithese ebenfalls eine Dimension zuzuschreiben, die den psychologischen Bereich übersteigt, wenn er behauptet, dass der Dualismus in der Natur der Dinge eingeschrieben sei: „*[...] decisive choice with regard to its alliance with the essence of good or with the essence of evil, which, so to say, exist in the nature of things.*“ (INSLER 1975), S. 160; RUDOLPH spricht von dem Gegensatz kosmischer Geister bzw. Bestrebungen, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 305.

¹⁰⁸⁶ LOMMEL 1971, S. 124.

„Neither our thoughts nor teachings nor intentions [Xratus], neither our preferences nor words, neither our actions nor conceptions [Daēnā] nor our souls are in accord.“⁴⁰⁸⁷

SKJÆRVØ:

„Neither our thoughts, nor announcements, nor guiding thoughts [Xratus], nor preferences, nor utterances, nor actions, nor vision-souls [Daēnā], nor breath-souls go together.“⁴⁰⁸⁸

Den oben genannten Übersetzungen ist zu entnehmen, dass sich die Unvereinbarkeit der beiden Bestrebungen/ Mentalitäten in Gedanken, Lehren/ Ankündigungen, Geisteskräften (Xratus), Präferenzen/ Wahlen, Worten, Handlungen, Weltanschauungen (Daēnā) und in den gegensätzlichen Seelen ausdrückt. Da sich die Opposition zwischen Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū auf der psychologischen Ebene bewegt, handelt es sich hierbei nicht um einen ewigen bzw. primordialen Dualismus. Konsequenterweise wird mit *pauruīē* lediglich die Ursprünglichkeit der beiden Bestrebungen/ Mentalitäten im Geiste der Menschen zum Ausdruck gebracht.

Um das Verständnis des in Y. 30.3 vorgebrachten Dualismus der beiden Mentalitäten zu vertiefen, ist eine Untersuchung von Y. 30.5 ergiebig:

„Of these two spirits, the deceitful one chose to bring to realization the worst things. (But) the very virtuous spirit, who is clothed in the hardest stones, chose the truth, and (so shall those) [d.h. unter den Sterblichen]¹⁰⁸⁹ who shall satisfy the Wise Lord continuously with true [haiθīia] actions.“⁴⁰⁹⁰

Einige *Gāṁā*-Forscher sehen in Y. 30.5 die Vorstellung präsentiert, dass die Schlechtigkeit des Aṅra Mainiiū aus seiner ursprünglich freien Wahl entspringt.¹⁰⁹¹ Dem steht jedoch entgegen, dass in der modernen *Gāṁā*-Forschung nachgewiesen wurde, dass das Verb *varatā* (*var-* wählen) im Präsens angesetzt ist, sodass damit die Annahme einer uranfänglichen Wahl für Y. 30.5 gegenstandslos ist.¹⁰⁹² Außerdem ist die Behauptung, dass sich die gegensätzlichen Mentalitäten bzw. Bestrebungen ihre Wesenszüge durch eine freie Wahl angeeignet haben, auch inhaltlich problematisch. Zunächst gilt es

¹⁰⁸⁷ INSLER 1975, S. 75.

¹⁰⁸⁸ SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaitī Gāthā*, S. 41.

¹⁰⁸⁹ Vgl. INSLER 1975, S. 33, Anm. 5.

¹⁰⁹⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 33; für weitere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 41 und SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitī Gāthā*, S. 28.

¹⁰⁹¹ Vgl. GERSHEVITCH 1964, S. 13; ELIADE 1978, S. 311; MALANDRA 1983, S. 19–20; LOMMEL 1930, S. 22; BOYCE M. , 1979, S. 20 f.; RUDOLPH 1961, S. 305; NYBERG 1938, S. 105–106.

¹⁰⁹² Vgl. HUMBACH 1959, S. 85; REZANIA 2010, S. 232, Anm. 162.

festzustellen, dass es nebulös bleibt, auf welcher Grundlage und durch welches Mittel die beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen ihre freie Wahl getroffen haben sollen.¹⁰⁹³ Die inhaltlichen Schwierigkeiten der Annahme einer freien Wahl der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen werden außerdem offensichtlich, wenn die Vater-Sohn-Relation zwischen Mazdā und Spənta Mainiiū näher betrachtet wird (Y.47.3), durch die deren Wesensverwandtschaft artikuliert wird.¹⁰⁹⁴ Denn hieraus folgt, dass die Gutheit des Spənta Mainiiū und dessen Übereinkunft mit Aša Wesensmerkmale sind, die der vermeintlich freien Wahl des Spənta Mainiiū vorausgehen und diese prädeterninieren. Einige *Gāṇā*-Forscher folgern aus der Darstellung der beiden Mentalitäten als Zwillinge und der Vater-Sohn-Relation zwischen Ahura Mazdā und Spənta Mainiiū, dass Ahura Mazdā auch der Vater des dekonstruktiven Geistes (Aṅra Mainiiū) ist. Dies konfligiert nicht nur mit der Tatsache, dass im ahurischen Seinsbereich Defizienz, Privation und Negation nicht existiert, sondern auch mit der Gegebenheit, dass Ahura Mazdā lebensspendend-konstruktiv (spənta)¹⁰⁹⁵ (Y. 43.4) und daher grundverschieden von Aṅra Mainiiū ist, das als Negation dieser Eigenschaft das Nichtleben bewirkt. Ahura Mazdā wäre nicht mehr gehorsam (Səraoša) gegenüber sich selbst und würde sich selbst negieren, wenn er dem Aṅra Mainiiū ahurischen Seinsrang verleihen würde. Dass Aṅra Mainiiū seinen Ursprung nicht in Ahura Mazdā haben kann und aus dessen Wesen auszuklammern ist, verdeutlicht außerdem eine Betrachtung der ideengeschichtlichen Entwicklung der zoroastrischen Geistestradiation:

*„Es ist darüber hinaus kaum denkbar, dass die jüngere Gegenüberstellung des bösen Geistes und Ahura Mazdā, die dem gesamten nach-zarathustrischen Dualismus zugrunde liegt, aus einer Vorstellung hervorgegangen ist, nach der der böse Geist aus Ahura Mazdā entstanden sein soll.“*¹⁰⁹⁶

GERSHEVITCHS Annahme, dass aus Ahura Mazdā zunächst ein undifferenzierter Geist emaniert sein soll, der sich dann durch den Akt der freien Wahl in die gegensätzlichen Geister aufgespalten hat,¹⁰⁹⁷ steht im Widerspruch dazu, dass Ahura Mazdā die Eigenschaft des spənta inhärent ist, weshalb er nur Lebensförderliches und Gutes hervorbringt. Da die Existenz des Aṅra Mainiiū auf den psycho-mentalenen Seinsbereich zu beschränken ist, hat diese Mentalität bzw. Bestrebung ihren

¹⁰⁹³ Vgl. REZANIA 2010, S. 232, Anm. 162.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹⁰⁹⁶ REZANIA 2010, S. 227.

¹⁰⁹⁷ Vgl. GERSHEVITCH 1964, S. 13.

Ursprung im Seelenleben des Menschen.¹⁰⁹⁸ Insgesamt kann festgehalten werden, dass Ahura Mazda in der Gedankenwelt des Zaratustra über dem Gegensatz zwischen Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū steht und hiervon unberührt bleibt.¹⁰⁹⁹

Für das weitere Verständnis von Y. 30.5 ist folgende Notiz GERSHEVITCHS essenziell: „*It will thus be seen that Zaratustra's dualistic attitude hinges exclusively on his postulate of the two principles, Truth [Aša] and Falsehood [Druj]. The two Spirits have no independent dualist status.*“¹¹⁰⁰ Hiermit übereinstimmend wurde in Unterkapitel 7.2.3 die Ansicht vertreten, dass Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū jeweils Aša (ideelles Urbild) und Druj als Hintergrundgefüge vorgelagert sind. Außerdem wurde argumentiert, dass die Wahl des Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū durch deren Kopplung an Aša respektive Druj vorherbestimmt ist und es sich daher um keine freie Wahl handelt.¹¹⁰¹

Von großer Bedeutung für die weitere Betrachtung ist die Begriffsbestimmung des *druj-*, das etymologisch mit *Trug* bzw. *trügen* verwandt ist.¹¹⁰² Das Wort *druj-* wird in der Forschung vornehmlich mit *Trug* bzw. *Lüge* übersetzt¹¹⁰³ und bildet den Gegensatz zu Aša.¹¹⁰⁴ Vor dem Hintergrund der Drei-Welten-Lehre kann für Druj notiert werden, dass diesem weder eine Existenz im ahurischen noch im materiellen Seinsbereich zu attestieren ist. Aufgrund des sakralen Hintergrunds des ahurischen Seinsbereichs besteht dort grundsätzlich kein Raum für Druj. In Unterkapitel 7.2.3 wurde gezeigt, dass die materielle Welt gänzlich auf Ahura Mazda zurückzuführen ist, sodass Druj auch in diesem Bereich auszuklammern ist.¹¹⁰⁵ Konsequenterweise ist für Druj ausschließlich eine Existenz im psycho-mentalenen Seinsbereich zu verzeichnen.¹¹⁰⁶ Weiter wurde erläutert, dass Aša als *ens metaphysicum* eine objektive Realität darstellt, nämlich das ideelle Urbild der

¹⁰⁹⁸ Siehe mehr hierzu unten in diesem Kapitel.

¹⁰⁹⁹ Vgl. hierzu auch ELIADE: „*Zarathustra's theology is not dualistic in the strict sense of the term, since Ahura Mazda is not confronted by an anti-god.*“ (ELIADE 1978), S. 310. Siehe auch REZANIA 2010, S. 227–228.

¹¹⁰⁰ GERSHEVITCH 1964, S. 14.

¹¹⁰¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹¹⁰² Vgl. LOMMEL 1930, S. 43; KÖNIG 2018, S. 119.

¹¹⁰³ KÖNIG 2018, S. 119; WIDENGREN 1961, S. 146; NYBERG übersetzt den Begriff mit *Lüge, Unordnung* und *Verderben*, (NYBERG 1938), S. 133; SKJÆRVØ übersetzt den Begriff mit *kosmischer Täuschung* bzw. *Lüge*, vgl. (SKJÆRVØ 2019), S. 2.

¹¹⁰⁴ Vgl. LOMMEL 1930, S. 43; REZANIA 2010, S. 225–226; BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch 1904, S. 779–782.

¹¹⁰⁵ Siehe hierzu auch KÖNIG: „*Asymmetrie herrscht indes im Verhältnis beider Termini zur Möglichkeit materieller Existenz: Nur aša scheint auch eine ‚knochenversehene‘ Existenz zu besitzen (s. Y 43.16).*“ (KÖNIG 2018), S. 120, Anm. 453. Zu verwerfen ist damit auch NYBERGS Ansicht, dass die Antithese zwischen Aša und Druj einen kosmischen Dualismus darstellt, (NYBERG 1938), S. 230.

¹¹⁰⁶ Viele *Gāthā*-Forscher nehmen keine weitere Differenzierung in Bezug auf die geistige Seinsweise, das heißt zwischen dem ahurischen und dem psycho-mentalenen Seinsbereich (*manahūia*), vor. Dies dürfte viele *Gāthā*-Forscher zur Annahme geführt haben, dass mit Aša und Druj ein metaphysischer Dualismus verknüpft ist. Allgemeiner verleitet dieses Verständnis zur Postulierung eines doppelten Dualismus, nach dem der Gegensatz von Gut und Böse sowohl im absolut-geistigen Seinsbereich als auch im materiellen Bereich vorhanden ist, vgl. ROSE 2011, S. 9; KÖNIG 2018, S. 120; LOMMEL 1930, S. 101–102; SKJÆRVØ 2008, Fundamental Concepts of Zoroastrianism, S. 14.

materiellen Welt.¹¹⁰⁷ Das Aša (ideelles Urbild) ist ewig, mit sich selbst identisch, einzig, im Sinne von ausschließlich vorhanden, und autark. Demnach ist Aša (ideelles Urbild) das Sein (*abu*), wohingegen Druj als Negation des Aša das metaphysische Nichts darstellt. Genauer lässt sich das metaphysische Nichts (Druj) dem zaraθuštrischen Weltbild gemäß als Nichtexistenz im ahurischen Seinsbereich spezifizieren.¹¹⁰⁸

Diesem Sachverhalt entsprechend ist Spənta Mainiiū, das im Aša (ideelles Urbild) wurzelt, konstruktiv wirksam, wohingegen Aηra Mainiiū, dem das Druj (Nichts) zugrunde liegt, das Nichtleben bewirkt. Insbesondere wird hieran deutlich, dass Aηra Mainiiū außerhalb des Geistes der Menschen keine Realität zuteil wird. Im mittelpersischen Dēnkard heißt es bezüglich der Nichtexistenz des Aηra Mainiiū bzw. Ahriman: „*Abreman never existed and does not exist.*“⁴¹⁰⁹ Aus dem Umstand, dass dem Aηra Mainiiū das Nichts (Druj) zugrunde liegt, folgt dessen Mangel an Subsistenz und dessen dekonstruktive Wirkungsweise. Denn Aηra Mainiiū kann nur parasitär, das heißt auf Kosten der psychisch-physischen Lebenskraft des Menschen, aktiv sein. Hierdurch wird die Dekonstruktion der geistigen Vitalität und Selbstständigkeit des Menschen, das heißt das Nichtleben, evoziert. BOYCE bemerkt: „*the tradition tells that this ‚not-life‘ embraces all that is evil, morally or physically (from man's point of view), evil being for Zoroaster something which preys, vampire-like, on the spənta creation, rather than existing independently and self-sustained.*“⁴¹¹⁰ Während sich die Manifestation des Spənta Mainiiū innerhalb der materiellen Welt ordnungsstiftend und förderlich auswirkt,¹¹¹¹ führt die Manifestation des Aηra Mainiiū in der Lebenswelt des Menschen zum Abbau dessen geistigen und materiellen Existenzgrundlagen. Als eine konkrete Ausdrucksformen des Aηra Mainiiū können die von Zaraθuštra kritisierten Handlungen der Daēuua-Verehrer angeführt werden, das heißt Frevel an den Viehzüchtern, Raub von Fremdbesitz und Lebensunterhalt, Tieropfer und Mordgrimm.¹¹¹² Entsprechend lässt sich diese Lebensweise der Daēuua-Verehrer als parasitär klassifizieren, da diese die Arbeitskraft sowie die materiellen Güter der Aša-Anhänger ausbeuten und für ihre fehlgeleiteten Zwecke missbrauchen. Durch ihre negativen Handlungen schaden die Daēuua-Verehrer nicht nur

¹¹⁰⁷ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹¹⁰⁸ BOYCE erklärt, dass vor dem geistigen Wirken Zaraθuštras die postmortale Strafe für die Seele der Einzugs in die Unterwelt war. Dieser Bereich wurde als ein Nichts verstanden: „*for traditionally existence in the kingdom of the dead was characterised by a lack of substance, by a spectral quality without positive capacities, a nothingness.*“, vgl. (BOYCE 1996), S. 199. Möglicherweise führt Zaraθuštra diese ältere Vorstellung mit seiner Konzeption des Hauses der Lüge weiter, das durch seine Finsternis gekennzeichnet ist (Y. 31.20). Das Haus der Lüge stellt nur eine psycho-mentale Seinsweise dar und ist somit vor dem Hintergrund der zaraθuštrischen Drei-Welten-Lehre als ontologisch defizient zu erachten.

¹¹⁰⁹ DK. VI. 278, übersetzt nach SHAKED 1979, S. 109.

¹¹¹⁰ BOYCE 1996, S. 201.

¹¹¹¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹¹¹² Vgl. LOMMEL 1930, S. 147; ALTHEIM 1952, S. 183. Siehe außerdem Unterkapitel 7.3.

den Aša-Anhängern auf individueller Ebene, sondern verhindern insgesamt die Verwirklichung der ideellen Ordnung (Aša). Da die Daēuua-Verehrer mit ihrer Denkweise und ihren Handlungen eine Negation des Aša (ideelles Urbild) darstellen, sind sie mit ihrer Lebensweise außerstande den Fortbestand ihrer Gemeinde selbstständig, das heißt unabhängig von den Leistungen der Aša-Anhänger, zu gewährleisten. Konsequenterweise können die Daēuua-Verehrer mit ihrem drujhaften Lebensstil nicht subsistieren.

Die diskutierten Eigenschaften und Wirkungsweisen der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen verdeutlichen, dass es sich bei der Antithese zwischen Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū um einen asymmetrischen Dualismus handelt.¹¹¹³ Dabei ist offensichtlich, dass die Asymmetrie dieser Antithese in der unsymmetrischen Dichotomie zwischen Aša und Druj begründet liegt. Die Asymmetrie zwischen Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū zeigt sich insbesondere anhand des Kontrastes der beiden Bestrebungen bzw. Mentalitäten hinsichtlich ihrer Befähigung zur Schöpfung von Materiellem. Während an diversen Stellen Zaraθuštra die schöpferisch-konstruktive Qualität des Spənta Mainiiū hinsichtlich der materiellen Welt thematisiert, wird an keiner Stelle der *Gāθās* von den materiellen Kreationen des Aṅra Mainiiū gesprochen. Hiermit verbunden ist vor allem der Tatbestand, dass es sich bei Spənta Mainiiū um eine real existierende, eigenständige Entität handelt, wohingegen Aṅra Mainiiū nur im psycho-mentalenen Seinsbereich existiert. Während Spənta Mainiiū demnach unabhängig von den Menschen in der materiellen Welt wirksam ist, kann Aṅra Mainiiū nur in der materiellen Welt wirkmächtig sein, indem es von den Menschen erwählt wird. Dabei ist die Wirksamkeit des Spənta Mainiiū innerhalb der materiellen Welt unerschöpflich und beständig, wohingegen der Einfluss des Aṅra Mainiiū prinzipiell nur transitorischer Natur ist, da seine dekonstruktive Wirkungsweise die Selbstaufhebung seines Einflusses impliziert. Im Zusammenhang mit der diskutierten Asymmetrie der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen ist es bemerkenswert, dass der Begriff des Aṅra Mainiiū lediglich einmal in den *Gāθās* Erwähnung findet.¹¹¹⁴

Vor dem Hintergrund der Asymmetrie zwischen Aša und Druj in Bezug auf das Sein im ahurischen Seinsbereich kann weiter festgehalten werden, dass nur die Gedanken, Worte und Handlungen des Aša-Anhänger wirklich seiend (*haiθiia-*) sind, da nur diese im Einklang mit dem

¹¹¹³ Demnach ist LOMMELS Interpretationsweise, nach der die Zwillingsdarstellung der beiden Geister als Ausdruck ihrer Ebenbürtigkeit verstanden wird (vgl. (LOMMEL 1930), S. 23), zu verwerfen. Wenig überzeugend ist außerdem die Vorstellung, dass es sich bei den Geistern um symmetrische Essenzen handelt (vgl. (REZANIA 2010), S. 227), da Aṅra Mainiiū keine selbstständige Wesenheit ist, siehe hierzu unten in diesem Unterkapitel.

¹¹¹⁴ Vgl. LOMMEL 1930, S. 18.

ideellen Urbild stehen.¹¹¹⁵ Dieser Gedanke kommt insbesondere in Y. 30.5 zum Ausdruck, wo im Anschluss an das Erwählen des Aša durch Spənta Mainiū erklärt wird, dass auch diejenigen Menschen auf der Seite des Aša (ideelles Urbild) stehen, die durch *haiθiia*-Handlungen den Ahura Mazdā unterstützen. Dass die *haiθiia*-Handlungen an dieser Stelle nicht weiter spezifiziert werden, lässt sich dadurch erklären, dass sich diese Handlungen in Abhängigkeit von den verschiedenen Berufsgruppen bzw. Gesellschaftsschichten mannigfaltig gestalten. Des Weiteren umfassen die *haiθiia*-Handlungen insbesondere die subjektive Lebenswelt des Individuums und werden dementsprechend von diesem erst vermittelt der Applikation der ahurischen Prinzipien für die jeweilige Lebenssituation ausgelotet.¹¹¹⁶ Diese Gesichtspunkte dürften Zaraθuštra dazu motivierten haben, die *haiθiia*-Handlungen möglichst abstrakt und unbestimmt zu lassen, um hierdurch die Vielzahl der Äußerungsformen solcher Handlungen abzudecken und zu adressieren.

Einleitend zur Charakterisierung der psychologisch-epistemologischen Wirkungsweise des Druj lohnt sich eine Betrachtung von Y. 44.12:

„Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr, wer ist ein Wahrhaftiger (unter denen) mit welchen ich mich bespreche, und wer ein Lügner? Welches von beiden (ist der Fall): bin entweder ich böse oder ist jener böse, welcher als ein Lügner mich von deinem Heil abhalten will? Wie kommt es, daß man von jenem nicht meint: der ist der Böse?“¹¹¹⁷

An dieser Stelle problematisiert Zaraθuštra die Grundfrage, wie Gut und Böse bzw. Wahrheit und Lüge voneinander unterschieden werden können. Die Fehlbarkeit im Hinblick auf diese Unterscheidung bildet die Grundlage für die potenzielle Gefahr, dass der Mensch den Pfad des Aša verfehlt. Interessant ist in diesem Kontext außerdem Y. 43.15: *„Nicht soll man den vielen Lügnern gefällig sein; diese aber nennen alle Wahrhaftigen böse.“¹¹¹⁸* Die von der Lüge verblendete Person unterliegt einer Fehlinterpretation der Realität, sodass unter anderem Böses für Gutes gehalten wird:¹¹¹⁹ *„Druj confuses the true nature of the working of the world, so that one is unable to make the right choices [...]. Druj is usually translated as ‚the Lie‘ in the sense of a deception or a misrepresentation of reality.“¹¹²⁰* Insgesamt wird deutlich, dass aufgrund des Befallenwerdens durch Druj die Menschen nicht richtig zwischen den beiden Bestrebungen bzw.

¹¹¹⁵ Ähnlich bemerkt NYBERG zu den *haiθiia*-Handlungen, die er als *die wahren Taten* übersetzt: *„die ‚wahren Taten‘, mit denen Ahura Mazdā zufriedengestellt wird [...], sind sicher nichts anderes als die ‚richtigsten (mit den beiliegen Regeln am besten übereinstimmenden) Taten‘“* (NYBERG 1938), S. 164.

¹¹¹⁶ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹¹¹⁷ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 112. Für weitere Übersetzungen siehe INSLER 1975, S. 71 und WEST 2010, S. 109.

¹¹¹⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 99. Für weitere Übersetzungen siehe INSLER 1975, S. 65 und SKJÆRVØ 2008, *The Ushtawaitī Gāthā.*, S. 40.

¹¹¹⁹ Vgl. hierzu auch SKJÆRVØ 2008, *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 15.

¹¹²⁰ ROSE 2011, S. 18.

Mentalitäten zu unterscheiden wissen (Y. 30.3). Im Gegensatz hierzu ist es dem Menschen durch das Wahrsein (Aša) möglich, zwischen den beiden Bestrebungen bzw. Mentalitäten zu differenzieren und den Spənta Mainiū anzuwählen.¹¹²¹ Es ist markant, dass Druj sogar die Daēuuas täuscht, sodass diese zwischen den beiden Bestrebungen bzw. Mentalitäten nicht richtig differenzieren und eine falsche Wahl tätigen, siehe Y. 30.6: „*Especially the old gods [Daēuuas] did not discriminate straight between these two, because deception would come over them as they were asking one another, so they would choose the worst thought. Thus, they would scramble together to Wrath [Aēšəma], with which mortals sicken this existence.*“¹¹²² Basierend auf den durchgeführten Untersuchungen wird ersichtlich, dass die Wirkung des Druj für die Täuschung der Daēuuas verantwortlich ist.¹¹²³ Dass Zaraθuštra die Daēuuas als Opfer der Betörung charakterisiert, verdeutlicht, dass er das Grundübel des Daseins in der täuschenden Wirkung des Druj verankert hat.¹¹²⁴ Indem die Daēuuas getäuscht wurden und den Aṅra Mainiū erwählten, folgte das schlechte Denken, das heißt eine schlechte Denkart, und daraufhin Zorn/ Raserei/ Mordgrimm (Aēšəma).

Um die Daēuuas gemäß der Drei-Welten-Lehre klassifizieren zu können, sollte sich in Erinnerung gerufen werden, dass Zaraθuštra den Ahura Mazdā als wirklich seiend (*haiθiia-*) charakterisiert (Y. 31.8) und akzentuiert, dass die Ahuras schon immer waren und sind (Y. 51.22). Außerdem wurde bereits gezeigt, dass in der ahurischen Seinssphäre alle Wesen notwendig gut sind und damit nicht durch Druj korrumpiert werden können.¹¹²⁵ Hieran wird deutlich, dass Zaraθuštra den Daēuuas vermutlich grundsätzlich das absolute Sein abgesprochen und diese als Fabrikationen des menschlichen Geistes erachtet hat,¹¹²⁶ die nur im psycho-mentalenen Seinsbereich existieren.¹¹²⁷

¹¹²¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹¹²² Übersetzt nach SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 28; LOMMEL: „*Zwischen diesen beiden haben sogar die Götter nicht richtig unterschieden, weil, als sie sich berieten, Betörung sie überkam, so daß sie sich das Schlechteste Denken erwählten. Da liefen sie zusammen zum Mordgrimm, durch welchen die Sterblichen das Dasein krank machen.*“ (LOMMEL 1971), S. 42; INSLER: „*The gods did not at all choose correctly between these two, since the deceptive one approached them as they were deliberating. Since they chose the worst thought, they then rushed into fury, with which they have afflicted the world and mankind.*“ (INSLER 1975), S. 33. Hierbei bestimmt INSLER *the deceptive one* als Aṅra Mainiū, vgl. ebd., Anm. 7. Diese Deutung ist unplausibel, da die Stelle besagt, dass die Daēuuas sich Aṅra Mainiū erst anerwählen und nicht von vornherein schon besessen haben. Offensichtlich ist es der täuschenden Wirkung des Druj geschuldet, dass die Daēuuas den Aṅra Mainiū erwählten.

¹¹²³ Vgl. hierzu auch SKJÆRVØ: „*It is tempting to identify this first Lie with the choice of the daēvas described in 1.30.6 The domain of the Evil Spirit was ruled by the principle of Deception (druj), by which one may be confused as to the true nature of the world and fail to make the right choices about whom to ally oneself with: the forces of good or those of evil. According to the Old Avesta, this is what happened to the old gods, the daēvas, who were confused and made the wrong choices (1.30.6).*“ (SKJÆRVØ 2008), *Fundamental Concepts of Zoroastrianism*, S. 15.

¹¹²⁴ Insbesondere wird hierdurch ein zusätzlicher Hinweis für die Korrektheit der Annahme geliefert, dass die Zwillingsdarstellung der beiden Bestrebungen/Mentalitäten (Y. 30.3) von Zaraθuštra für deren Ununterscheidbarkeit verwendet wurde.

¹¹²⁵ Vgl. Unterkapitel 7.2.1.

¹¹²⁶ PANAINO folgt der Interpretation GERSHEVITCHS, der die Daēuuas als *Hirngespinnste* auffasst, vgl. (PANAINO 2004), S. 117.

¹¹²⁷ In der mittelpersischen Sprache wurden die *daēuua* zu *dēw* abgewandelt und bezeichnen Dämonen, vgl. (SKJÆRVØ 2019), S. 2. Vor diesem Hintergrund ist folgende Passage in DK VI, 98 interessant, die von der Nicht-existenz der

Untermuert wird dieser Verdacht in Y. 32.3, wo die Daēuuas als Abkömmlinge des schlechten Denkens (*aka- manah-*), der Lüge (*druj*) und der Hybris/des Hochmuts (*pairimati*)¹¹²⁸ betrachtet werden:¹¹²⁹ „*But ye gods — as well as the one who worships you — all of you are the offspring stemming from evil thinking, deceit and disrespect* [pairimati].“¹¹³⁰ Demnach soll mit der Wahl des Aṅra Mainiiū durch die Daēuuas (Y.30.6) veranschaulicht werden, dass die Werte, die von den Daēuuas repräsentiert werden, verwerflich sind. In Y. 32.4 wird deutlich gemacht, dass die Verehrung der Daēuuas die Menschen vom Guten Denken distanziert und an der Einsicht des Ahura Mazdā sowie des Aša (ideelles Urbild) hindert.¹¹³¹ Weiter wird in Y. 32.5 erklärt, dass die Daēuuas die Menschen um das gute Leben und um Amərətāt (Lebendigkeit/ Nichtsterben) betrogen haben. Gleichzeitig wird betont, dass die Daēuuas selbst durch das schlechte Denken und den schlechten Geist böse gemacht worden sind.¹¹³² Insgesamt geht aus Y. 30.3 und 30.6 hervor, dass auf die Erwählung des Aṅra Mainiiū schlechtes Denken, Reden und Handeln als Konsequenz folgt. Weiter wurde argumentiert, dass der Wahl des Aṅra Mainiiū die Täuschung durch Druj vorausgeht.

Auf den Untersuchungen aus Unterkapitel 7.2.2 aufbauend können für das zaraθuštrische Denken folgende Antonyme festgehalten werden:

Aša (Wahrsein)–Druj (Selbstbetrug/Täuschung); Spənta Mainiiū (konstruktive Mentalität/Bestrebung)–Aṅra Mainiiū (dekonstruktive Mentalität/Bestrebung); Vohu Manah (Gutes Denken)–Aka Manah (Schlechtes Denken); Ārmaiti (Mäßigkeit)–Pairimati/Tarōmaiti (Hochmut/Übermaß); Huxšaθrā (Gute Herrschaft)–Dušəxšaθrā (Schlechte Herrschaft); Səraoša (Gehorsam)–Ungehorsam.¹¹³³

Entscheidend ist hierbei, dass sich diese Dualitäten auf den psycho-mentalen Seinsbereich beschränken und asymmetrischer Natur sind. Hintergrund ist nämlich, dass im Hinblick auf die angeführten Polaritäten nur die jeweils positive Hälfte ihr transzendentes Urbild in Ahura Mazdā hat und als Prinzip in der intelligibel-archetypischen Welt hinterlegt ist. Insgesamt lässt sich für das

Dämonen berichtet: „[...] *he is certain with regard to the gods that they exist while the demons [dēws] do not*“, übersetzt nach (SHAKED 1979), S. 39.

¹¹²⁸ LOMMEL übersetzt den Begriff mit *Hochmut*, vgl. (LOMMEL 1930), S. 62. In Unterkapitel 7.2.2 wurde gezeigt, dass das Wort *Hochmut* durch den Begriff des *tarōmaiti* gegeben ist und den Gegensatz zur Mäßigkeit (Ārmaiti) bildet. Weiter gilt es an dieser Stelle zu bemerken, dass *pairimati* ein Synonym für *tarōmaiti* ist, vgl. (NYBERG 1938), S. 110.

¹¹²⁹ Vgl. NYBERG 1938, S. 127; WEST 2010, S. 68.

¹¹³⁰ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 45; siehe auch LOMMEL 1971, S. 60.

¹¹³¹ Vgl. WEST 2010, S. 68; die Übersetzung von Y. 32.4 nach INSLER 1975, S. 45 und LOMMEL 1971, S. 60.

¹¹³² Vgl. Übersetzung von Y. 32.5 nach INSLER 1975 S. 45. Siehe auch WEST 2010, S. 70.

¹¹³³ Siehe hierzu auch LOMMELS Überblick, LOMMEL 1930, S. 88. LOMMELS angeführte Liste hat eine andere Reihenfolge und beinhaltet zusätzlich noch folgende Gegensatzpaare: Hauruuatāt (Heilsein) – Hunger (Tarvi)/Elend/Qual;/ Amərətātāt (Nichtsterben) – Durst (Zarie)/Tod; Aši (Vergeltung) – Aēšəma (Mordgrimm), vgl. ebd.

Gedankensystem Zaraθuštras eine monistische Ontologie konstatieren, vor deren Hintergrund sich sein postulierter ethisch-psychologischer Dualismus zwischen Spənta Mainiiū und Aηra Mainiiū artikuliert.¹¹³⁴

Nachfolgend soll der psychologische Hintergrund des Druj sowie der Antithese zwischen Spənta Mainiiū und Aηra Mainiiū weiter vertieft und gedeutet werden. In Y. 30.6 wird deutlich, dass Zaraθuštra das Grundübel nicht in den Daēuuas selbst verankert hat, sondern in der täuschenden Wirkung des Druj, dem auch die Daēuuas zum Opfer gefallen sind. Hieran anschließend bringt Zaraθuštra in Y. 32.2 seine psychologisch-epistemologisch fundierte Kritik an den Anhängern der Daēuuas vor, indem er den Daēuuas die außerpsychische Existenz abspricht und diese als Sprösslinge der Lüge, des schlechten Denkens und der Hypertrophie betrachtet. Der epistemologische Aspekt dieser Kritik besteht darin, dass die Anhänger der Daēuuas unter dem Einfluss des Druj zu einer falschen Vorstellung von der richtigen Funktionsweise der Welt gelangt sind. Dabei stellen die von den Daēuuas repräsentierten Wertvorstellungen eine Ausdrucksform des Aηra Mainiiū dar (Y. 30.6). Konsequenterweise befinden sich die Anhänger der Daēuuas in einem Irrtum hinsichtlich der Frage nach dem wahrhaften Leben, sodass sie sich selbst und ihre Mitmenschen um die Erkenntnis der Wahrheit (Y. 32.4) und des guten Lebens (Y. 32.5) betrügen. In der Charakterisierung der Daēuuas als Abkömmlinge des schlechten Denkens und der Maßlosigkeit drückt sich Zaraθuštras Diagnose aus, dass die genannten Eigenschaften die hintergründigen und eigentlichen Triebkräfte bei der Daēuuu-Verehrung sind.

Zaraθuštras vorgebrachte Kritik an den Anhängern der Daēuuas thematisiert die allgemeinen psychologisch-epistemologischen Mechanismen, die Menschen zu falschen Weltanschauungen verleiten: 1) die Fehlinterpretation der Wirklichkeit und 2) die hintergründigen und oftmals unbewussten Motive, die bei der Konzeption der Weltanschauung gestaltend mitwirken und sich hierdurch Ausdruck verschaffen. Die auf diese Weise verzerrten Weltanschauungen fungieren dann als Rechtfertigungsgrundlage für jede Untat. Dementsprechend gibt es Fälle, in denen ideologisch fehlgeleitete Menschen von der Gerechtigkeit bzw. Richtigkeit eines ungerechten bzw. falschen Sachverhalts überzeugt sind, hierzu heißt es im Dēnkard: „*A deceived one is a man who believes that what he is doing stands in righteousness.*“¹¹³⁵ So lässt sich beispielsweise das Phänomen erklären, dass ideologisch fehlgeleitete Menschen vermittels ihres entarteten Gerechtigkeitssinns über eine vermeintliche Ungerechtigkeit in aufrichtige Wut geraten können.

¹¹³⁴ Vgl. hierzu auch NYBERG 1938) S. 106.

¹¹³⁵ DK VI, 274 übersetzt nach SHAKED 1979, S. 108.

Da Anra Mainiiū nur im psycho-mentalen Seinsbereich existiert, ist dessen Ursache im menschlichen Seelenleben zu suchen. Das menschliche Bewusstsein ist gemäß der Psychologie Zaraθuštras als ein zunächst ethisch indifferentes Phänomen zu verstehen, dem die Eigenschaft der Wahlfreiheit zu Eigen ist. Erst durch die Wahl zwischen Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū verbindet sich das Bewusstsein mit einer der beiden Bestrebungen bzw. Mentalitäten. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die ideelle und materielle Schöpfung auf Ahura Mazdā zurückzuführen und damit notwendig konstitutiv-konstruktiv ist,¹¹³⁶ kann der Ursprung des menschlichen Bewusstseins aufgrund seiner Indifferenz als eine Emergenz interpretiert werden, die sich im Zuge der Materialisierung des ideellen Urbilds ereignet hat. Dies geht mit dem Tatbestand konform, dass andere geistige Fakultäten des Menschen, wie z. B. das Xratu, ebenfalls ethisch indifferent sind¹¹³⁷ und erst durch die Wahl zwischen den beiden Mentalitäten eine entsprechende Ausrichtung erfahren (Y. 45.2).

Während alle anderen Lebewesen instinktiv im Einklang mit der kosmischen Ordnung handeln, führt das Selbstbewusstsein des Menschen zunächst zu dessen Desintegration aus dem ihn umgebenden Gesamtgefüge. Diese Desintegration artikuliert sich konkret darin, dass der Mensch orientierungslos der Wirklichkeit ausgesetzt ist und sich den existenziellen Fragen nach dem Ursprung des Seins sowie dem Sinn und der Endlichkeit der menschlichen Existenz gegenüberstellt. In dieser Ausgangslage ist das Individuum vom unbefriedigenden und unruhigen Zustand des Zweifels geplagt. Erst durch Überzeugungen findet der Mensch Orientierung und kann sich gemäß seines erworbenen Selbst- und Weltbilds in das Weltganze eingliedern und den Zustand des Zweifels überwinden. Am Beispiel der Daēuua-Verehrer verdeutlicht Zaraθuštra die Anfälligkeit des Menschen für die Verblendung durch Druj beim Entwurf einer Weltanschauung bzw. eines Überzeugungssystems. Durch die epistemologische Eigenschaft des Guten Denkens (Vohu Manah) ist Zaraθuštra in der privilegierten Position, die Wahrheit bezüglich des Sinns des Daseins erfasst zu haben und damit sich selbst und sein Umfeld dementsprechend auszurichten.¹¹³⁸ Teil der Einsicht, die Zaraθuštra mittels des Guten Denkens in Erfahrung gebracht hat, ist der Imperativ, ein Leben gemäß gutem Denken, Reden und Handeln zu führen. Hiermit verbunden ist insbesondere die Überwindung der Lüge, die Zaraθuštra als potenzielle Gefahr einstuft, die stets bereitliegt, die Menschen zu befallen.

¹¹³⁶ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹¹³⁷ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹¹³⁸ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

BOYCE macht auf folgende Eigentümlichkeit hinsichtlich der Konzeption des Aṅra Mainiiū aufmerksam: „in Zoroastrian tradition Angra Mainyu is seen both as actively malignant, a militant foe, and also as a mere shadow, a negation of good;“¹¹³⁹ Dass Aṅra Mainiiū trotz seiner defizitären Seinsweise als eine aktive Kraft konzipiert wurde,¹¹⁴⁰ dürfte auf dessen besitzergreifendes Aktivsein im Seelenleben des Menschen zurückzuführen sein.

Eine befriedigende Erklärungsbasis für den Urantrieb hinter dieser Dynamik des Aṅra Mainiiū liefert Zaratuštras ontologischer Dualismus. Ein zentrales Merkmal dieser Ontologie ist die Grundprämisse, dass der psycho-mentale Seinsbereich grundsätzlich über einen niedrigeren Realitätsgrad verfügt als die anderen beiden Seinsbereiche.¹¹⁴¹ Vor diesem Hintergrund ist es gerechtfertigt anzunehmen, dass Zaratuštra für die Entitäten des psycho-mental Seinsbereichs¹¹⁴² die Tendenz postuliert hat, ihren minderwertigen Realitätsgrad zu überwinden. Zu diesem Zweck trachten die Entitäten des psycho-mental Seinsbereichs danach, sich vermittels ihrer psychischen Energie des Ichs zu bemächtigen und dieses als ein Ventil zu instrumentalisieren, um in der materiellen Welt Ausdruck und Erfüllung zu erlangen. Genauer diffundieren die Entitäten des psycho-mental Seinsbereichs in das Bewusstsein des Subjekts und manipulieren dessen Realitätssinn für ihre Entäußerung.

Da Aṅra Mainiiū im psycho-mental Seinsbereich existiert, kann für Aṅra Mainiiū ebenfalls als Grundbestrebung der Drang nach vollständigem Realsein postuliert werden. Um definieren zu können, was es für Aṅra Mainiiū bedeutet, in absolutem Sinne real zu sein, soll die in Y. 30.3 ausdrücklich erwähnte Relation von Aṅra Mainiiū und Spənta Mainiiū als „Zwillinge“ herangezogen werden. Es wurde in diesem Unterkapitel bereits argumentiert, dass die in Y. 30.3 thematisierte Zwillingsrelation nicht als ontologische Gleichrangigkeit oder Gleichursprünglichkeit von Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū zu deuten ist, sondern vielmehr deren Ununterscheidbarkeit für den unreflektierten und unbewussten Geist problematisiert. Vor diesem Hintergrund ist Aṅra Mainiiū als Zwilling des Spənta Mainiiū als ein schattenhafter, verzerrender Widerschein zu charakterisieren. Da Aṅra Mainiiū als Zwilling eine imitierende Kopie des Spənta Mainiiū darstellt, kann gefolgert

¹¹³⁹ BOYCE 1996, S. 199.

¹¹⁴⁰ BARTHOLOMAE führt als Übersetzungsvarianten für das Wort *anra* *feindselig*, *böslich* bzw. *arglistig* an, vgl. (BARTHOLOMAE 1904), S. 131. NYBERG bemerkt, dass das Wort *anra* eine dynamische Bedeutung hat und mit Verderben bzw. Schaden in Verbindung zu bringen ist vgl. (NYBERG 1938), S. 94. PANAINO schreibt dem Aṅra Mainiiū eine extramundane Existenz und parasitäre Wirkungsweise zu, die durch eine aktive Negation des Lebens gekennzeichnet sei vgl. (PANAINO 2004), S. 136–137. Diese Deutungsweise steht jedoch in Konflikt zu der Drei-Welten-Lehre, der nach dem Aṅra Mainiiū nur eine psycho-mentale Seinsweise attestiert werden kann.

¹¹⁴¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.1.

¹¹⁴² Solche Entitäten sind Gefühle, Vorstellungen oder Gedankenkomplexe.

werden, dass sich Aṅra Mainiiū bei seinem Streben nach absolutem Realsein eine Imitation all jener Merkmale verfolgt, die den Spənta Mainiiū zu einer realen Entität im absoluten Sinne qualifizieren: 1) dem Vorhandensein eines ewigen Urbilds im ahurischen Seinsbereich und 2) dem Vermögen, autonom in der materiellen Welt wirksam zu sein.

Es wurde bereits erläutert, dass Aṅra Mainiiū über kein Urbild im ahurischen Seinsbereich verfügt und daher als wesenslos zu kennzeichnen ist. Ferner kann Aṅra Mainiiū nur indirekt, das heißt über das Erwähltwerden durch die Menschen, in der materiellen Welt wirksam sein. Demnach dürfte das Aktivsein des Aṅra Mainiiū insgesamt im Streben nach Kompensation dieser Defizite verankert worden sein. Dieser Kompensationsmechanismus des Aṅra Mainiiū beruht immer schon auf der Interaktion zwischen psycho-mentaler und körperlich-materielle Ebene.¹¹⁴³ Demnach kann die Finalität der Bestrebung Aṅra Mainiiūs nicht in der Einwirkung auf die materielle Welt begründet liegen. Vielmehr dürfte Zaraḏuštra den Urantrieb für die Dynamik des Aṅra Mainiiū in der Konkretion einer Essenz festgemacht haben, die von dem ontologischen Defekt verursacht und angetrieben wird, dass Aṅra Mainiiū über kein Urbild im ahurischen Seinsbereich verfügt. Mit der Konkretion einer Essenz folgt automatisch eine definierbare und autonome Wirksamkeit des Aṅra Mainiiū innerhalb der materiellen Welt.¹¹⁴⁴ Mit Rekurs auf diese Untersuchungen kann Aṅra Mainiiū allgemein als eine an sich inhaltslose Verselbstständigungstendenz definiert werden.

Für die Konkretion einer Essenz instrumentalisiert Aṅra Mainiiū die Persönlichkeitsstruktur, Kognition, Assoziationen, Vorstellungskraft, Fantasie, Gemütsbewegungen, Erfahrungen, Erinnerungen, Gewohnheiten, Gedanken, Begierden, Bedürfnisse, Präferenzen, Triebe, Träume, Lebensgeschichte, internalisierte Wertvorstellungen, somatische Vorgänge, die psychische Lebensenergie und die Lebenskraft (Uštānā) des Individuums insgesamt (Y. 45.2). Da der Wahl des

¹¹⁴³ Im Zuge seiner Konkretion baut Aṅra Mainiiū automatisch Verflechtungen mit leiblichen Vorgängen auf. Das folgt aus dem Umstand, dass sich Aṅra Mainiiū bei seinem Manifestationsdrang an die Wirkkräfte des psycho-mentalen Seinsbereichs bindet, die per Definition nach Ausdruck in der materiellen Welt streben und zu diesem Zweck auch auf die körperlichen Vorgänge einwirken. Umgekehrt sind einige dieser Wirkkräfte des psycho-mentalen Seinsbereichs aus der körperlichen Befindlichkeit und den Bedürfnissen des Individuums erwachsen und bilden diese ab. Auf Grundlage solcher Wirkkräfte wird dem Manifestationsdrang des Aṅra Mainiiū bereits auf elementarer Ebene eine Verknüpfung von Psychologischem und Physiologischem zugrunde gelegt. Es wurde in Unterkapitel 7.2.2 argumentiert, dass Zaraḏuštra eine komplementäre Denkweise in Bezug auf Körper und Geist gepflegt hat. Als Ritualpriester ist Zaraḏuštra darauf bedacht, Körper und Geist reinzuhalten und zu revitalisieren, siehe hierzu Unterkapitel 7.2.5. Demnach ist es naheliegend anzunehmen, dass aus zaraḏuštrischer Sicht der Körper immer schon von der Manifestationsbestrebung des Aṅra Mainiiū affiziert wird. Zum Verhältnis zwischen Aṅra Mainiiū und der materiellen Welt kann noch angemerkt werden, dass das von Aṅra Mainiiū befallene Individuum diesem als Portal dient, um sich bereits im Zuge seines Manifestationsprozesses durch die Einflussnahme auf die Handlungen des Individuums in der materiellen Welt zur Geltung zu bringen.

¹¹⁴⁴ Weitere Erläuterungen zum Mechanismus des Strebens des Aṅra Mainiiū nach Wesenhaftigkeit und der damit notwendig einhergehenden autonomen Wirksamkeit des Aṅra Mainiiū in der materiellen Welt, folgen an späterer Stelle in diesem Unterkapitel.

Aṅra Mainiiū die Irreführung durch Druj vorausgeht, das seinerseits mit verschiedenen Motivkomplexen verwoben sein kann, ist Aṅra Mainiiū immer schon eine Mentalität bzw. Bestrebung, die in einem Differenzverhältnis zu Aša (ideelles Urbild) steht (Y. 30.5).

Die von Aṅra Mainiiū kreierte Essenz wird im weiteren Verlauf der Diskussion als *Quasi-Essenz* bezeichnet, womit angedeutet werden soll, dass die etablierte Essenz des Aṅra Mainiiū durch kein Urbild im ahurischen Seinsbereich fundiert wird und damit keine wirkliche Essenz im zaraṭuštrischen Sinne darstellt. Für die Etablierung einer Quasi-Essenz befällt und manipuliert Aṅra Mainiiū die geistigen Existenzgrundlagen (Y. 45.2) und missbraucht die Lebenskraft der Menschen. Da diese ihrerseits Schöpfungen des Spənta Mainiiū darstellen, ist Aṅra Mainiiū bei seinem Manifestationsbestreben auf indirekter Weise von Spənta Mainiiū abhängig. Diesem Abhängigkeitsverhältnis entsprechend lässt sich Aṅra Mainiiūs kreierte Manifestationsform als eine Schattenexistenz klassifizieren. Von dieser Perspektive aus, kann der Manifestationsdrang des Aṅra Mainiiū als eine Bestrebung interpretiert werden, die darauf ausgerichtet ist, die fundamentale Dependenz von Spənta Mainiiū zu überwinden, um dadurch zu einer autonomen Wesenheit zu emanieren.

Es ist ein allgemeiner psychologischer Mechanismus des Menschen, angetrieben von diversen Motiven, sich selbst bezüglich eines Sachverhalts zu betrügen und sich eine Ansicht einzureden, von der er insgeheim weiß, dass sie die Wahrheit entstellt. Diesem Phänomen gilt es aus Sicht Zaraṭuštras durch Selbsthinterfragung der eigenen Intentionen und Selbstkritik zuvorzukommen.¹¹⁴⁵ Lügen, die auf diese Weise vom Individuum selbst in dessen Geist instanziiert werden, können mit der Zeit zu festen Überzeugungen werden, die dann wiederum als aufrichtig empfundene Wahrheiten zum Richtmaß werden, nach dem das Individuum sich selbst und andere beurteilt. Wirkungsmächtig sind außerdem jene Formen des Selbstbetrugs, die durch eine Vermeidung von Unlustgefühlen oder durch Bequemlichkeitsgründe motiviert werden. Ferner sind jene Selbsttäuschungen zu berücksichtigen, die subtil oder unbewusst und daher schwer zu demaskieren sind. Dem Aṅra Mainiiū kann jede Form der Selbsttäuschung als Ausgangspunkt und solide Grundlage für die Konkretion einer Essenz dienen, wodurch die Menschen ihre geistige Lebendigkeit und Autonomie verlieren. Dieser Gedanke artikuliert sich im Dēnkard wie folgt: „*he who*

¹¹⁴⁵ Der Ethos der kritischen Selbsthinterfragung kommt in DK VI, D6a folgendermaßen zum Ausdruck: „[...] *this one knowledge is most beneficial for him, namely when he examines himself constantly, (asking): “What am I? What do I uphold? What do I follow?”*“; übersetzt nach (SHAKED 1979), S. 183. Siehe hierzu auch DK VI, E2: „*Every person must look into himself at least three times every day (and enquire): “Who is with me, a god or a demon?” If a god is with him he ought to make him to dwell more in himself, and if a demon is with him he ought to make him powerless.*“; übersetzt nach (SHAKED 1979), S. 187.

*is deceived there comes to the hands of the demons, and from then on he has no power, except to do that which the demons command him.*¹¹⁴⁶ Dementsprechend wird im Dēnkard gemahnt: „*Fight the demons persistently and be not overpowered*“.¹¹⁴⁷

Am deutlichsten zeigt sich die täuschende Wirkung des Druj anhand der Verführungskraft heftiger Leidenschaften sowie Begierden und Gemütsstimmungen wie Zorn, Wut, Hass, Neid, Gier, Rache, Machtstreben, Angst, Trägheit, Resignation oder Melancholie.¹¹⁴⁸ Diese inneren Regungen evozieren eine Kontraktion des geistigen Horizonts und werden durch Anra Mainiū instrumentalisiert, um das Urteilsvermögen des Menschen zugunsten seiner Emanzipation zu manipulieren. Unter dem Einfluss dieser inneren Regungen bzw. des Druj können die Menschen verschiedene Handlungsoptionen nicht umsichtig auf ihre Vor- und Nachteile abwägen. Die hierdurch verursachte Kurzsichtigkeit bewirkt, dass Menschen nicht in der Lage sind, richtig zu beurteilen, was das Beste für sie ist. Dementsprechend erwählen die betroffenen Individuen Handlungen, von denen sie irrtümlich zu profitieren glauben, die ihnen jedoch auf lange Sicht schaden und dem Anra Mainiū weiteren Entfaltungsraum verschaffen.

Der Mensch führt ein Leben im Lichte seiner Vorstellung von sich selbst und der Wirklichkeit. Indem sich falsche Überzeugungen im Geist der Menschen festsetzen, können diese von Anra Mainiū instrumentalisiert werden, sodass sich das gesamte Wesen des Menschen nach diesen Irrtümern ausrichtet. Konkret bedeutet dies, dass der Realitäts- und Gerechtigkeitsinn sowie die Gefühlswelt gemäß diesen falschen Überzeugungen programmiert werden. Auf diese Weise werden Überzeugungen zur Grundlage dafür, wie das Individuum sich selbst, Ereignisse, Verhaltensweisen, die Gesellschaft und die Mitmenschen wahrnimmt und einordnet. Falsche Überzeugungen, die sich im Wesen des Menschen festgesetzt haben, können nicht mehr nur auf intellektueller Ebene korrigiert werden, da sie auch mit dem Körper und der Gefühlswelt des Menschen verwoben sind und hierüber wiederum den Intellekt ausblenden.

Dass der Mensch durch die unreflektierte Übernahme von Überzeugungen und eines rigiden Ritualismus seine geistige Vitalität hemmt, thematisiert Zaraḡuštra möglicherweise in Y. 32.4-5, wo er den Daēuua-Verehrern vorwirft, die Menschen von Amərətātā (Lebendigkeit) wegzuführen. Hinter dieser Kritik an den Daēuua-Verehrern steht mutmaßlich die Vorstellung, dass diese durch die Überlieferung und Vermittlung ihres unreflektierten Traditionalismus und rigiden Ritualismus

¹¹⁴⁶ DK VI, 1c übersetzt nach SHAKED 1979, S. 3.

¹¹⁴⁷ DK VI, 268, Zitat wurde entnommen aus SHAKED 1979, S. 105.

¹¹⁴⁸ Einige der angeführten Gefühlsregungen, Begierden und Leidenschaften finden sich in der Dämonologie der zoroastrischen Geistesstradition, vgl. LINCOLN 2009, S. 55, Anm. 41.

den Geist der Menschen belagern und von der Verwirklichung der ahurischen Archetypen wegführen. Aŋra Mainiiū dürfte sich hier in Form der automatisierten und unreflektierten Verhaltensmuster der Daēuua-Verehrer manifestieren.

Die fundamentalste Grundlage für den Manifestationsdrang des Aŋra Mainiiū liefert die durch die Absenz des Spənta Mainiiū evozierte Entfremdung des Individuums von der Seinsgrundlage (Aša), was bei diesem den Zustand der inneren Leere verursacht. Dieser Zustand der inneren Leere kann mannigfaltig von Aŋra Mainiiū zum Zweck seiner eigenen Ausgestaltung missbraucht werden und sich hierfür den anezogenen Wertvorstellungen, der Triebhaftigkeit, Eitelkeit, Profilierungsdrang, Ehrgeiz, dem Stolz und dergleichen des Individuums bedienen.

Eine typische Entfaltungsgrundlage liefert dem Aŋra Mainiiū die aus dem Zustand innerer Leere erwachsende Gier nach materiellen Besitz, Macht und sexueller Lust. In diesem Kontext sind außerdem verschiedene Formen der Anhaftung des Individuums an Objekte zu nennen, die ihre psychische Energie aus dem Bedürfnis nach Ausfüllung der inneren Leere beziehen. Aufgrund ihrer immensen psychischen Energie, können die Anhaftungen Selbstbetrüge (Druj) hervorrufen, die selbst dann wirksam sind, wenn das betroffene Individuum sich des Selbstbetrugs bewusst ist. Das Individuum wird sich alles zurecht reden und sich vor allem dort selbst belügen, wo es der Stabilisierung seiner Anhaftung nützlich ist. Indem die Aufmerksamkeit und Lebensenergie des Individuums durch die Anhaftung auf einen Punkt konzentriert werden, verliert es seine geistige Lebendigkeit (Amərətātāt) und kann daher nicht angemessen auf die dynamische Lebenswirklichkeit reagieren. Auf diese Weise verschafft das betroffene Individuum dem Aŋra Mainiiū Gestaltungsraum und opfert diesem sukzessive seine Autonomie.

Eine weitere Entfaltungsbasis des Aŋra Mainiiū stellt die aus der inneren Leere hervorgerufene Affinität für orgiastische Praktiken dar, die für kurze Zeit die Leere durch Rauschzustände überlagern. Diesbezüglich wird in Y. 30.6 von Raserei/ Mordgrimm/ Zorn (Aēšəma) gesprochen, die von den Verehrern der Daēuua ausgeübt und grundsätzlich mit orgiastischen Blutopfern assoziiert werden.¹¹⁴⁹ Indem allgemein durch das Induzieren ekstatischer Zustände die innere Leere stets kurzzeitig überwunden wird, entsteht ein Bedürfnis nach Repetition dieser Zustände. An dieses Verlangen anknüpfend, manifestiert sich Aŋra Mainiiū in der Iteration zwischen dem Zustand der inneren Leere und dem Exzess.

Des Weiteren kann Aŋra Mainiiū den Zustand der inneren Leere missbrauchen, indem das Bewusstsein bezüglich des Spannungsverhältnisses zwischen den inneren Regungen, Fantasien und

¹¹⁴⁹ Vgl. MALANDRA 1983, S. 37; BARTHOLOMAE 1918, S. 16; NYBERG 1938, S. 51.

Wünschen zu den internalisierten Wertvorstellungen und Normen verwendet wird, um durch obszöne Verhaltensweisen eine Entladung dieser Spannung zu erzeugen. Hierdurch wird ebenfalls ein Lebens- und Lustgefühl hervorgerufen, durch das die innere Leere temporär überlagert werden kann. Aṅra Mainiiū manifestiert sich in diesem Fall in der Tendenz, innere Regungen und äußere Rahmenbedingungen nach deren Gebräuchlichkeit für das Obszöne zu selektieren. Auf ähnliche Weise zeigt sich der privativ-parasitäre Charakter des Aṅra Mainiiū darin, dem Zustand der inneren Leere durch das Entwerten von Normen, Gesetzen und Regeln zu begegnen. Zu dieser Kategorie zählen insbesondere Fälle, in denen das Individuum das Spannungsverhältnis zwischen Gut und Böse zynisch für seinen Lustgewinn missbraucht, in dem es das, was als Böse gilt, bewusst auserwählt und praktiziert.

In jedem Fall kann Aṅra Mainiiū aufgrund seiner Essenzlosigkeit die innere Leere des Individuums nicht nachhaltig ausfüllen, sodass eine zunehmende Verschlechterung entsteht, bei dem die von Aṅra Mainiiū erzeugte Leere eine Intensivierung seines Einflusses hervorruft, sodass hierdurch wiederum die innere Leere vertieft wird.

Die untersuchten Entfaltungsprozesse des Aṅra Mainiiū lassen einen Modus Operandi erkennen, bei dem sich Aṅra Mainiiū aufgrund seiner Essenzlosigkeit zunächst an die inneren Regungen, Gemüts- und Bewusstseinszustände, Begierden usw. der Menschen anbindet, um sich von hieraus den Geist der Menschen zu unterwerfen. Bei diesem Mechanismus geschieht es, dass Aṅra Mainiiū sich der Geistesvermögen der Menschen bemächtigt, um sich zu emanzipieren und sich ein Wesen zu verschaffen. Der skizzierte Manifestationsprozess des Aṅra Mainiiū deutet sich in Y. 45.2 an, wo das Denken, die Weltanschauung (Daēnā), das Xratu und andere geistige Instanzen des Menschen von Aṅra Mainiiū befallen und manipuliert werden können. Hieraus ergeben sich unter anderem Ideologien, die als Lüge das Bewusstsein der Menschen dominieren. Entsprechend sind die Druj-Anhänger in ihren konstruierten Fiktionen gefangen und befinden sich in Ignoranz hinsichtlich der wirklich existierenden Realität (Aša).

Da die verschiedenen drujhaften Entitäten durch kein Urbild im ahurischen Seinsbereich fundiert werden, liegt ihrer Dynamik im Seelenleben des Individuums keine prästabilisierte Struktur zugrunde. Das bedeutet vor allem, dass die diversen Formen der Selbsttäuschung, die perniziösen Wirkkräfte (Xrafstra) und die verselbstständigende Aktivität des Aṅra Mainiiū nicht a priori durch ein vereinheitlichendes Prinzip harmonisiert werden. Damit ist der Entwicklungsverlauf der drujhaften Entitäten diffus und unbestimmt. Erst wenn Aṅra Mainiiū vermittels seines Hypostasierungsbestrebens eine hinreichend stabile Manifestationsform ausgebildet und konsolidiert

hat, entsteht ein Gravitationsfeld, das es dem Aḡra Mainiiū ermöglicht, die drujhaften Entitäten und die inneren Regungen zu navigieren. Je ausgeprägter die kreierte Manifestationsform des Aḡra Mainiiū ist, desto organisierter und einheitlicher sind die Aktivität und der Verwirklichungsdrang der drujhaften Kräfte im Seelenleben des Individuums. Umgekehrt ist deutlich, dass wenn sich im Zuge des Entfaltungsbstrebens das Aḡra Mainiiū eine zu fragile Manifestationsform verschafft hat, die die Dynamik der drujhaften Entitäten nicht integrieren kann, deren Verwirklichungsdrang die Manifestationsform des Aḡra Mainiiū destabilisieren oder gar eliminieren kann.

Begreift man Aḡra Mainiiū als eine Tendenz zur Verselbstständigung, die im psycho-mentalenen Seinsbereich existiert, wird deutlich, dass Aḡra Mainiiū im Seelenleben eines Individuums multiple Hypostasierungsansätze erzeugen kann, die dann auf verschiedener Weise miteinander interagieren können. Deutlich wird durch diese Betrachtung, dass die Manifestation des Aḡra Mainiiū nicht stets linear nach den oben analysierten Entwicklungsabläufen vollziehen muss. Vielmehr sind dynamische und intrikate Verbindungen verschiedener Motivkomplexe und Manifestationsbestrebungen im Seelenleben des Menschen in Betracht zu ziehen, die sich prozesshaft zu einer Haupttendenz agglomerieren können. Diese Haupttendenz definiert dann die eine Richtung für das Manifestationsbestreben des Aḡra Mainiiū. Entsprechend dieser Haupttendenz werden günstige äußere Einflüsse, Gedanken, Gemütsbewegungen etc. selektiert und akkumuliert, die der Konsolidierung dieser Haupttendenz dienstbar gemacht und im Manifestationsprozess assimiliert werden können.

Zu beachten sind außerdem jene Fälle, in denen das Moment der Kompression der verschiedenen Manifestationsbestrebungen des Aḡra Mainiiū hin zu einer Haupttendenz oder die Einstellung einer Haupttendenz durch Kompromissbildung dieser verschiedenen Manifestationsbestrebungen ausbleibt, sodass die verschiedenen Manifestationskomplexe als psychoenergetische Einheiten von Bildern und Vorstellungen sowie Gefühlen und Gedanken, autonom koexistieren und dadurch eine Fragmentierung der Seele verursachen oder um Prävalenz im Geist des Individuums konkurrieren.

Allgemein wird deutlich, dass Aḡra Mainiiū auf parasitäre Art von den Geisteskräften der Menschen Gebrauch macht, um aus der Wesenslosigkeit herauszutreten. Durch diese Dynamik ruft Aḡra Mainiiū das Nichtleben (Y. 30.4) hervor, indem dessen Verselbstständigung auf Kosten der geistigen Vitalität und Selbstbestimmung des Menschen vorstättengeht. Im Zustand des Nichtlebens, ist das betroffene Individuum außerstande eine Selbstreflexion und tiefgreifenden Selbstkritik durchzuführen.

Unter idealisierten Bedingungen betrachtet, findet das Emanzipationsbestreben des Aṅra Mainiiū seine Kulmination in einem Zustand absoluter Autarkie. Das bedeutet, dass der Lebensstil, das heißt Denken, Reden und Handeln, des betroffenen Individuums im Wesentlichen von der jeweiligen Manifestationsform des Aṅra Mainiiū dirigiert und damit gänzlich fremdbestimmt wird (Y. 30.3). Das von Aṅra Mainiiū eingenommene Individuum bildet ein abgeschlossenes System, das aufgrund seiner petrifizierten Geisteshaltung und Denkmuster über kein Differenzierungsvermögen mehr verfügt und dessen geistige Einstellung nicht von der Wechselwirkung mit der Umgebung beeinflusst werden kann. Insbesondere wird der Anwendungshorizont der kognitiven Fähigkeiten (Xratu) des Individuums vollständig von Aṅra Mainiiū reguliert (Y. 45.2). Dieser Status ist gleichbedeutend mit einem totalen Besessenheitszustand sowie einer geistigen Paralyse des betroffenen Individuums.

Das von Aṅra Mainiiū in Besitz genommene Individuum bildet somit ein selbstreferenzielles System, das sich durch selbst stabilisiert und damit von seiner Umwelt abkapselt. Durch diese Selbstreferenz wird dem Aṅra Mainiiū eine definierbares Wesen zuteil, sodass die Eigenschaft der Selbstreferenzialität als das allgemeine Merkmal jeder etablierten Quasi-Essenz des Aṅra Mainiiū verstanden werden kann. Weiter erlangt Aṅra Mainiiū in diesem hypostasierten Zustand eine durch die etablierte Quasi-Essenz definierte Ausdrucksform innerhalb der materiellen Welt. Denn aus der Quasi-Essenz entspringen die Direktiven, nach denen das von Aṅra Mainiiū besessene Individuum in der Welt agiert (Y. 30.3).

Die Analyse der idealisiert betrachteten Emanzipationsdynamik des Aṅra Mainiiū macht deutlich, dass die Eigenschaften der Abgeschlossenheit und Selbstreferenzialität als Grundstruktur von jeder etablierten Quasi-Essenz prädiiziert werden können. Es wurde bereits argumentiert, dass der Uranktrieb des Aṅra Mainiiū für die Konkretion einer Quasi-Essenz darin besteht, einen Ausgleich für die Nichtexistenz eines ewigen Urbilds im ahurischen Seinsbereich zu erzielen (Y. 30.5). Da die Urbilder des ahurischen Seinsbereichs ewig, unveränderlich und unvergänglich sind, ist das Streben des Aṅra Mainiiū nach Konkretion einer Quasi-Essenz intrinsisch mit der Nachbildung der zeitlosen Ewigkeit innerhalb der Zeitlichkeit verquickt. Vor diesem Hintergrund ist deutlich, dass Aṅra Mainiiū danach trachtet, sich als ein selbsterhaltendes und selbstorganisierendes System von den Gesetzen der Zeit abzukoppeln, um zeitliche Ewigkeit und Invarianz zu erlangen. Die Abgeschlossenheit und Selbstreferenzialität markieren demnach nicht nur die jeweils etablierte Quasi-Essenz, sondern sind zugleich Ausdrucksformen für Aṅra Mainiiūs Streben nach Subsistenz und Persistenz.

Der dem Aṅra Mainiiū inhärente Defekt, über kein Urbild im ahurischen Seinsbereich zu verfügen, kann prinzipiell nicht durch die etablierte Quasi-Essenz überwunden werden. Denn die fundamentale Wesenslosigkeit des Aṅra Mainiiūs verursacht, dass dessen Konstruktion einer Quasi-Essenz immer schon vom Dekonstruktionsprozess seiner Existenzgrundlagen begleitet ist, der seinen Kulminationspunkt in der Selbstaufhebung der etablierten Quasi-Essenz findet. In diesem dialektischen Umschlag von der Konkretion einer Quasi-Essenz hin zum Prozess der Selbstaufhebung vergegenständlicht sich der genetisch prädisponierte Nihilismus des Aṅra Mainiiū (Y. 30.5).¹¹⁵⁰

Durch die Konkretion einer Quasi-Essenz wird die Art und Weise definiert, in der Aṅra Mainiiū in der materiellen Welt wirksam ist. Besonders expansiv und manipulativ ist die Wirkungsweise des Aṅra Mainiiū in der materiellen Welt, wenn diese Merkmale als wesenhafte Inklinationen in der etablierten Quasi-Essenz angelegt sind. Analog wird die Virulenz des Aṅra Mainiiū von der Konkretion der Quasi-Essenz determiniert. Fälle, in denen die Manifestation des Aṅra Mainiiū besonders kontagiös auf andere Individuen wirkt, sind solche, in denen die Manipulation der Mitmenschen durch die von Aṅra Mainiiū kreierte, Quasi-Essenz vorprogrammiert ist. In diesen spezifischen Ausgestaltungen des Aṅra Mainiiū wird dessen Einflussbereich unter günstigen Umständen auf andere Individuen ausgedehnt und kann im Extremfall ganze Gemeinschaften beeinflussen.¹¹⁵¹

Da Aṅra Mainiiūs Streben nach Konkretion einer Quasi-Essenz innerweltlich und damit subjektbehaftet ist (Y. 45.2), stellen jede Manifestationsform des Aṅra Mainiiū und die auf diesem Weg aufgebaute Quasi-Essenz eine Singularität dar. Während die Existenz des Spənta Mainiiū eine Notwendigkeit darstellt, die ihre Ursache und ihr Urbild in der spənta-Eigenschaft des Mazdā hat, sind die verschiedenen Schattenexistenzen des Aṅra Mainiiū kontingent. Im Kontrast zu den mannigfaltigen Quasi-Essenzen des Aṅra Mainiiū ist das Wesen des Spənta Mainiiū mit sich selbst identisch, da es in Mazdā wurzelt. Demgemäß erfüllt Spənta Mainiiū die Menschen beständig mit lebensspendend-konstruktiver Kraft und Inspiration erfüllt, wohingegen Aṅra Mainiiū aufgrund seiner negativ-privativen, parasitären Seinsweise dazu prädestiniert ist das Geistesvermögen und die psychische Lebensenergie sowie die Lebenskraft der Menschen für seine Verselbstständigung zu rauben und zu missbrauchen (Y. 30.4).

¹¹⁵⁰ Die drujhaften Entitäten werden insgesamt nicht durch das Sein (Aša) fundiert, sodass ihre Entäußerung notwendig eine dekonstruktive Wirkung impliziert.

¹¹⁵¹ Letzteres lässt sich aus Sicht Zaraṅuštras wohl an der Gemeinde der Daēuua-Verehrer exemplifizieren, siehe Unterkapitel 7.3.

Während Spənta Mainiiū durch das Aša (ideelles Urbild) fundiert wird (Y. 30.5), hat Aṅra Mainiiū seinen Ausgangspunkt in Druj. Die vielen Unwege des Druj stehen in einem scharfen Kontrast zum wirklich existierenden Weg des Aša (Y. 72.11). Folgerichtig repräsentiert die von Aṅra Mainiiū konstituierte Quasi-Essenz eine Entartungsform des Menschen, die sich in der Deformation deren Daēnā niederschlägt (Y. 46.11). Gemäß dem Aša liegt die gesunde und richtige Funktionsweise des Individuums ausschließlich in der Realisierung der in ihm angelegten ahurischen Archetypen begründet. Es ist daher deutlich, dass bei diesem individuellen Entwicklungsprozess durch die Wirkung des Druj eine unbegrenzte Vielzahl krankhafter Abweichungen möglich sind, die dann durch den Hypostasierungsdrang des Aṅra Mainiiū zu konkreten Fehlbildungen geformt werden.

Wie bereits erläutert wurde, führt die Fehlgestaltung der Daēnā durch die drujhaften Wirkkräfte dazu, dass die Seele ihr postmortales Dasein in dem Haus der Lüge weiterführt (Y. 49.11). Die vielen Unwege des Druj (Y. 72.11) implizieren weiter, dass das Haus der Lüge einen Bewusstseinszustand darstellt, der aus der individuellen Lebensweise des Menschen resultiert. Demnach steht das Haus der Lüge für die Diversität der negativen Bewusstseinszustände, wohingegen das Haus des Gesangs, das heißt Aša, mit sich selbst identisch ist. Damit wird den Seelen der Druj-Anhänger eine psychomente Seinsweise zuteil, die einen individuell gearteten, leidvollen und isolierten Bewusstseinszustand darstellt, wohingegen die Seelen der Aša-Anhängerin Gemeinschaft im ahurischen Seinsbereich fortexistieren (Y. 49.9; 51.13).

Makroskopisch betrachtet bewirkt Spənta Mainiiū in der Lebenswelt der Menschen Einheit, Prosperität, Ordnung und Konstruktivität, wohingegen Aṅra Mainiiū entweder Divergenz und damit Chaos stiftet (Y. 31.18), oder eine pervertierte Ordnung errichtet, die durch Uniformität und einen Mangel an mentaler Agilität gekennzeichnet ist. Diese diametralen Eigenschaften und Wirkungsweisen lassen sich metaphysisch darin verankern, dass Spənta Mainiiū das Aša als Hintergrundgefüge hat, wohingegen Aṅra Mainiiū das Nichts (Druj) zugrunde liegt (Y. 30.5). Aus dieser Gegebenheit folgt mit Notwendigkeit, dass jede innerhalb der materiellen Welt etablierte Form des Einflusses Aṅra Mainiiūs sich selbst aufhebt. Denn in dem Aṅra Mainiiū seine Wirkung(en) in der kollektiven Lebenswelt der Menschen ausübt, gerät die betroffene Gemeinde in ein Differenzverhältnis zu Aša (ideelles Urbild). Hieraus folgt dann notwendig, dass die von Aṅra Mainiiū indoktrinierte Gemeinde als Kollektiv ihre Existenzgrundlage abbaut und somit ihren eigenen Fortbestand zwangsläufig annihiliert. Damit verliert Aṅra Mainiiū das Fundament für seine Einflussnahme auf die materielle Welt und dadurch wird schließlich seine etablierte Quasi-Essenz depotenziert.

Die immense Bedeutung der Fähigkeit, keiner Selbsttäuschung zu verfallen, drückt sich im Dēnkard wie folgt aus: „*Wisdom is one who does not deceive himself.*“¹¹⁵² Es ist bemerkenswert, dass sich für Zaratustra kein kodifiziertes Regelwerk oder moralisches Kalkül konstatieren lässt, das den Menschen als Richtlinie bei ihrer Lebensführung dient. Diese Eigenart dürfte Zaratustras Grundüberzeugung zum Ausdruck bringen, dass grundsätzlich keine festen Handlungsanweisungen bzw. Regelwerke existieren, an denen sich die Menschen in jeder Lebenssituation und zu allen Zeiten ausrichten können. Denn aus Sicht Zaratustras ist die Lüge (Druj) als eine psychologische Kategorie dynamisch und fluide, sodass sie nicht durch ein festes Regelwerk oder moralisches Kalkül eingefangen und unschädlich gemacht werden kann. Vielmehr ist die Lüge als psychologisches Phänomen amorph und kann sich selbst entlang der aufgestellten Regeln Ausdruck verleihen. Dementsprechend hat Zaratustra das Antidot gegen den Selbstbetrug im Wahrsein (Aša) angesetzt.¹¹⁵³ Das Wahrsein erlaubt es dem Individuum, durch subjektive Wahrhaftigkeit, Selbstreflexion, Innerlichkeit und die hiermit verbundene Hinterfragung der eigenen Handlungsmotive Selbsttäuschungen zu entlarven und zu konfrontieren.¹¹⁵⁴ Diesbezüglich heißt es im Dēnkard: „*One should search for demons in one's own house, not in that of other people. For he who searches in his own house finds, and when he desires, he can drive them out of his house.*“¹¹⁵⁵ Dahingehend wurde deutlich, dass nicht das Wahrsein allein ausreicht, um die Lüge nachhaltig zu bekämpfen, sondern die Integration der anderen ahurischen Archetypen notwendig ist, um der Lüge auf allen Ebenen zu begegnen und letztlich wahrhaftig handeln zu können (Y. 30.9-10). Damit die aus der Reflexion gewonnene Erkenntnis auch in wahrhafte Handlungen überführt werden kann, bedarf es insbesondere der Mäßigkeit (Ārmaiti) (Y. 28.3) und Selbstbeherrschung (Xšaθrā) (Y. 31.4). Denn erst durch diese Eigenschaften wird garantiert, dass das Individuum nicht trotz richtiger Einsicht aufgrund von starken Affekten, Gemütsregungen oder körperlichen Begierden vom wahrhaften Weg abkommt. Die Bedeutung der Selbstbeherrschung zeigt sich in folgender Bemerkung hinsichtlich des Betrügers im Dēnkard: „*A deceiver is a man who knows by himself that what he is doing should not be done; he does it out of greed and bodily desire.*“¹¹⁵⁶ Die Inspiration, um standhaft zu sein und das gute Denken, Reden und Handeln praktizieren zu können, wird von Spənta Mainiiū verliehen. Es reicht nicht aus, Gutes zu denken

¹¹⁵² DK VI, 4 übersetzt nach SHAKED 1979, S. 5.

¹¹⁵³ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹¹⁵⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.2.

¹¹⁵⁵ DK VI, 129, übersetzt nach SHAKED 1979, S. 53.

¹¹⁵⁶ DK VI, 274, übersetzt nach SHAKED 1979, S. 107–109.

und zu sagen, erst, wenn es in Taten überführt wird, wirkt sich dessen konstitutiv-konstruktive Wirkung effektiv auf das Umfeld aus und verfestigt sich im eigenen Wesen.

Dissonanzen in Bezug auf Denken, Reden und Handeln können unter anderem ein Indikator für Heuchelei, Charakterschwäche, Feigheit, Mangel an Selbstdisziplin und Integrität, Hinterlistigkeit, fehlende Authentizität oder eine Fragmentierung der psychisch-körperlichen Einheit sein. Es sind die Handlungen des Menschen, die indizieren, was dessen eigentliche und in ihm wirksamen Überzeugungen bzw. Wahrheiten sind. Diese müssen gleichwohl nicht immer mit dem Gedachten und dem Gesagten übereinstimmen. Die Abstimmung und Einheit zwischen Denken, Reden und Handeln ist demnach in jeder Lebenssituation einzuüben, indem versucht wird, die Distanz zwischen diesen stets zu minimieren. Daher kann der zaraṣuṣtrische Leitgedanke des guten Denkens, Redens und Handelns als ein Ideal verstanden werden, nach dem sich die Menschen bei ihrer Lebensführung zu orientieren haben. Einen unterstützenden Faktor für die Performanz des guten Denkens, Redens und Handelns stellt mutmaßlich das Ritual dar, das bei Zaraṣuṣtra vermutlich eine psychotherapeutische Funktion eingenommen haben dürfte. Ein gewichtiger Aspekt des Rituals dürfte demnach darin gelegen haben, die Wachsamkeit, mentale Stärke und die Resilienz des Individuums zu protegieren, sodass sich bei diesem insgesamt eine geistige Immunität gegenüber den Penetrationsversuchen der drujhaften Wirkkräfte einstellt.¹¹⁵⁷

Zaraṣuṣtra hat mit seiner Lehre von den ahurischen Archetypen als dem Menschen angeborene Dispositionen, die Vorstellung einer Entelenchie vertreten. Ebenso wie der Schmetterling die Entelechie der Raupe ist, so bildet das Individuum, das seine ahurischen Anlagen entfaltet und in seine Gesamtpersönlichkeit (Daēnā) integriert hat, den vollendeten Menschen. Die Realisierung der ahurischen Archetypen stellt somit einen Reifungsprozess dar, der für die Lebendigkeit (Amərətāt) und Ganzheit (Hauruatāt) des Individuums grundlegend ist (Y. 47.1). Entsprechend dürfte durch das Ritual dieser Integrationsprozess insgesamt gefördert und stabilisiert werden.¹¹⁵⁸ Erst wenn die ahurischen Anlagen in die Persönlichkeitsstruktur eingebaut werden, ist das Subjekt in der Lage, die Dynamik seiner Innenwelt zu navigieren. Auf diese Weise wird der Ichkomplex vor einer durch die drujhaften Entitäten verursachten Destabilisierung, Dysfunktionalität, Fremdbestimmung oder Desintegration protektiert.

Die mit der rechten Differenzierung zwischen Spənta Mainiiū und Anra Mainiiū verbundene Ethik Zaraṣuṣtras kann unter dem strategisch-prudentiellen Typus rubriziert werden. Denn die in Y. 30.3–

¹¹⁵⁷ Vgl. Unterkapitel 7.2.5.

¹¹⁵⁸ Vgl. Unterkapitel 7.2.5.

6 und Y. 45.2 implizit problematisierte moralphilosophische Grundfrage ist klugheitsbasiert: Welches Leben entspricht meinem wohlverstandenen Vorteil? In diesem Zusammenhang wurde aufgezeigt, dass sich die Erwählung des Anra Mainiū durch das Individuum nachteilig auf dessen psychische Ganzheit und Vitalität auswirkt. Denn die verselbstständigende Aktivität des Anra Mainiū stellt einen pathologischen Vorgang dar (Y. 30.4). Im Gegenzug bewirken die Wahl des Spənta Mainiū und die Praxis des guten Denkens, Redens und Handelns die Aufrechterhaltung der Souveränität des Subjekts sowie dessen geistige Lebendigkeit. Hiermit verbunden ist der Zustand der Glückseligkeit, Inspiration, Konstruktivität und der Erfülltheit. Ein weiteres prudentielles Argument für eine auf das gute Denken, Reden und Handeln abgestimmte Lebensführung liegt in Zaraθuštras Sichtweise begründet, dass der Tod nicht das Ende von allem ist, sodass sich die Schlechten keineswegs sicher fühlen können. Vielmehr sind das Denken, Reden und Handeln des Individuums entscheidend dafür, ob die Seele postmortal einer guten oder schlechten geistigen Existenzweise teilhaftig wird (Y. 49.11).

Gemäß der ideellen Präformation (Aša) der materiellen Welt ist die für das Individuum vorteilhafteste Lebensweise in Konkordanz mit dem Besten für das Kollektiv.¹¹⁵⁹ Für Zaraθuštra besteht der Sinn des Lebens darin, dass der Mensch durch die Entfaltung seiner ahurischen Anlagen so handelt und lebt, wie es seiner Wesensnatur entspricht. Das bedeutet vor allem, dass der Mensch seinen spezifischen Beitrag für die Überwindung des Bösen in der Welt, für die Realisierung der ideellen Ordnung im gesellschaftlich-politischen Bereich und für die konstruktive Gestaltung der Welt leistet, um auf diese Weise zu einem aktiven Protagonisten im Selbstentfaltungsprozess des Mazdā zu werden. Dabei ist deutlich, dass der Prozess des Ich-Aufbaus durch die Integration der ahurischen Archetypen intrinsisch mit dem stofflich-materiellen Differenzierungsprozess des Mazdā verzahnt ist. Denn wie in Unterkapitel 7.2.3 dargelegt wurde, bildet die konstitutiv-kreative Tätigkeit des Aša-Anhängers die Basis für das leibliche Anwachsen des Mazdā. Ganzheitlich betrachtet kann somit für die Ethik Zaraθuštras ein teleologischer Hintergrund konstatiert werden.

Für die Trajektorie der zoroastrischen Geistesgeschichte ist es bemerkenswert, dass der ontologische Monismus der *Gāθās* in den späteren Lehren wenig Beachtung fand. Hauptursache für diese Entwicklungslinie dürfte gewesen sein, dass der späteren Tradition das inhaltliche Verständnis der *Gāθās* in Einzelheiten verloren gegangen ist.¹¹⁶⁰ Bereits in den jungavestischen Schriften bahnt

¹¹⁵⁹ Siehe Unterkapitel 7.2.2.

¹¹⁶⁰ Vgl. NYBERG 1938, S. 12; GERSHEVITCH 1964, S. 14; SCHLERATH 1962, S. 336. Siehe auch SKJÆRVØ: „*Already by Young Avestan times, the Gathas were not well understood and became the object of exegesis.*“ (SKJÆRVØ 2019), S. 5.

sich eine Identifikation zwischen Spənta Mainiiū und Ahura Mazdā an, die den nachavestischen Dualismus zwischen Ohrmazd und Ahriman voraussetzt.¹¹⁶¹ Auf diese Weise wird die ethisch-psychologische Antithese der *Gāθās* zu einem ontologischen Dualismus transformiert. Einen Erklärungsansatz für diesen geistigen Wandel innerhalb der zoroastrischen Anschauung könnte folgende Beobachtung hinsichtlich der Rolle des Aša und Druj im Jungavesta liefern:

„Die Personalisierung von aša (aša vahišta) im Jungavesta führt dazu, dass die Kategorie ihren alten fundamentalen Status einbüßt und mit der weiteren Herausbildung der Lehre von den 6/7 Aməša Spəntas zu einer speziellen Gottheit regrediert. Die Opposition von aša (jav. meist aša vahišta) und druj tritt in den Hintergrund.“¹¹⁶²

Angesichts der analysierten Verknüpfung zwischen Aša und Spənta Mainiiū sowie Druj und Aṅra Mainiiū drängt sich die Vermutung auf, dass der Verlust des fundamentalen Status des Aša im Jungavesta sowie die Abwesenheit des Gegensatzes zwischen Aša und Druj den Ausgangspunkt für die Konzeption eines ontologischen Dualismus markieren. So wird Zaraθuštras Antithese zwischen Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū durch die asymmetrische Dichotomie zwischen Aša und Druj fundiert. In diesem Kontext wurde deutlich, dass nur Spənta Mainiiū einen ahurischen Ursprung aufweist, wohingegen Aṅra Mainiiū lediglich im psycho-mentalenen Seinsbereich als eine wesenslose Hypostasierungstendenz existiert. Indem nun der Gegensatz zwischen Spənta Mainiiū und Aṅra Mainiiū von ihrer Relation zur Dichotomie zwischen Aša und Druj abgelöst wurde, ging dieser Dualismus auch seines ursprünglichen asymmetrischen Charakters verlustig. Wie in Unterkapitel 7.2.3 erläutert, hängt Spənta Mainiiū in den *Gāθās* mit der Materialisierung des Aša (ideelles Urbild) zusammen,¹¹⁶³ sodass mit dem Verlust des fundamentalen Status des Aša notwendigerweise auch Spənta Mainiiū seine eminente Funktion im Jungavesta einbüßen musste.¹¹⁶⁴ Diese Entwicklung dürfte grundlegend dafür gewesen sein, dass Spənta Mainiiū als Epitheton des Ahura Mazdā angesetzt wurde¹¹⁶⁵ und seine Selbstständigkeit verlor. Auf der anderen Seite begünstigte die Entkopplung vom Gegensatz zwischen Aša und Druj, dass Aṅra Mainiiū aus seiner rein privativ-parasitären Funktionsweise, wie es noch Zaraθuštra gelehrt hatte, heraustrat und sich zu einer

¹¹⁶¹ Vgl. NARTEN 1982, S. 40; LOMMEL 1930, S. 18. GERSHEVITCH 1964, S. 14.

¹¹⁶² KÖNIG 2018, S. 122.

¹¹⁶³ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹¹⁶⁴ Für den Umstand, dass dem Spənta Mainiiū keine hervorragende Rolle im Jungavesta zuteilwird, vgl. (GERSHEVITCH 1964), S. 14.

¹¹⁶⁵ Vgl. NARTEN 1982, S. 40.

kreativ-schöpferischen Wesenheit entwickelte.¹¹⁶⁶ Insbesondere wird hieran offensichtlich, dass mit dieser Entwicklung die ethisch-psychologisch fundierte Antithese der *Gāθās* nun zu einem ontologischen Dualismus modifiziert wurde, da Angra Mainiū als eine real existierende schöpferische Instanz vorgestellt wurde. Die oben skizzierten Entwicklungen könnten möglicherweise durch eine Amalgamierung der *gāθischen* Antithese aus Y. 30.3 mit der Dämonologie der altiranischen Volksreligion verursacht worden sein. Der altiranischen Glaubenswelt zufolge war die Welt von guten und bösen Geistern bewohnt. Bei den bösen Geistern handelt es sich vor allem um die *yātu* und um eine Klasse femininer übernatürlicher Mächte, der *pairikā*.¹¹⁶⁷ Diese Dämonen waren zu jeder Tageszeit tätig, entfalteten ihre Macht jedoch besonders stark in den Stunden der Dunkelheit.¹¹⁶⁸ Es ist denkbar, dass die Vielzahl der Dämonen aus der altiranischen Glaubenswelt dem *gāθischen* Dualismus angepasst wurde. Indizien für diese Hypothese werden zum einen durch den Umstand geliefert, dass die dämonischen Wesen dem Angra Mainiū, der als deren Schöpfer beschrieben wird,¹¹⁶⁹ subordiniert sind;¹¹⁷⁰ zum anderen durch den Tatbestand, dass Druj im Jungavesta als ein dämonisches Wesen konzipiert wird,¹¹⁷¹ was an die indoiranische Dämonologie anknüpft.¹¹⁷² Insgesamt dürften die dargelegten Entwicklungen dazu geführt haben, dass von der postulierten Antithese der *Gāθās* die Dualität zweier unvereinbarer Geister isoliert und fokussiert sowie durch die Verbindung mit der altiranischen Dämonologie zu einem ontologischen Dualismus potenziert wurde.¹¹⁷³ Als Folge dieses Prozesses hat sich dann vermutlich auch die Identifikation zwischen Spənta Mainiū und Ahura Mazdā vollzogen, sodass die ursprüngliche Dreiheit der *Gāθās* zu einer Zweiheit modifiziert wurde. Dass der ontologische Dualismus als Erklärungsmodell für die Funktionsweise des Kosmos diene, lässt sich auf den Umstand zurückführen, dass das Aša im Jungavesta nicht mehr als die kosmische Ordnung fungierte. Hieraus dürfte ein Bedürfnis nach einem neuen Weltmodell erwachsen sein, das die Funktionsweise des Kosmos reinterpretiert. Diese Lücke wurde mit dem ontologischen Dualismus zwischen Ohrmazd und Ahriman geschlossen,

¹¹⁶⁶ Siehe zum Beispiel Yt. 15.3: „Give me this boon, *Wayu*, (you) who have superior skill, that I might slay the creatures of Angra Mainyu, but not that which belongs to Spənta (Mainyu).“ (MALANDRA 1983), S. 98.

¹¹⁶⁷ Vgl. BOYCE 1996, S. 85.

¹¹⁶⁸ Vgl. BOYCE 1996, S. 86.

¹¹⁶⁹ Vgl. BRANDENBURG 1969, S. 35.

¹¹⁷⁰ Vgl. hierzu auch HINTZE 2014, S. 233.

¹¹⁷¹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 122.

¹¹⁷² Dass es sich hierbei um ein Relikt der indoiranischen Tradition handelt, folgt aus der Tatsache, dass das *rigvedische* Analogon zu Druj, nämlich *drub-*, ebenfalls als ein dämonisches Wesen verstanden wurde, vgl. KÖNIG 2018, S. 122–123. Für die Bezüge zur indoiranischen Tradition siehe auch BOYCE 1996, S. 86–87.

¹¹⁷³ GERSHEVITCH argumentiert, dass es sich beim ontologischen Dualismus um einen Beitrag der Magier handele, der auf die zweite Hälfte des 4. Jhd. v. Chr. datiert werden könne, vgl. (GERSHEVITCH 1964), S. 15–16.

sodass die gesamte Schöpfung gemäß der Division von Gut und Böse in zwei Welthälften unterteilt wurde.

7.2.5. Die psychotherapeutische Funktion des Rituals bei Zaratustra

Im Zentrum des zoroastrischen Rituals steht das Opferfeuer, das auch in Zaratustras Ritualistik im Mittelpunkt gestanden haben dürfte und dem eine hohe Dignität zuteil wurde.¹¹⁷⁴ Es gilt zu bemerken, dass das Aša oftmals mit einem Feuersymbolismus in Verbindung steht, wobei nicht die irdische Naturerscheinung als solche gemeint ist, sondern das heilige Feuer Ahura Mazdaš.¹¹⁷⁵ Hinsichtlich der rituellen Funktion des Opferfeuers bemerkt LOMMEL, dass: „die Geltung des Feuers eine bloß symbolische war und die Andacht auf das Wahrsein lenken sollte“.¹¹⁷⁶ Dabei referiert LOMMEL auf Y. 43.9: „für dein Feuer; auf die Spende der Verehrung des Wahrseins will ich, solange ich kann, bedacht sein.“¹¹⁷⁷ Dass das Opferfeuer als eine Transsubstantiation des Aša (Wahrsein) zu verstehen ist und der Vergegenwärtigung dieser mentalen Kraft dient, harmoniert mit der zentralen Funktion des Wahrseins in der Psychologie Zaratustras. Denn es wurde in Unterkapitel 7.2.2 ersichtlich, dass die anderen ahurischen Archetypen durch das Wahrsein direkt oder indirekt aktiviert werden, sodass eine rituelle Kräftigung des Wahrseins einen plausiblen Ausgangspunkt für ein Leben gemäß des guten Denkens, Redens, Handelns markiert.¹¹⁷⁸ Die Zentralität des Wahrseins liegt außerdem darin begründet, dass durch sie die Lüge als solche entlarvt werden kann, sodass hierdurch die Möglichkeit gegeben ist, ihre Ausbreitung und Manifestation im Seelenleben des Menschen zu torpedieren.

Anzumerken ist an dieser Stelle, dass das Opferfeuer insgesamt polyvalent ist, da es auch als Abbeviatur der Weltordnung (Aša)¹¹⁷⁹ und des lebensspendend-konstruktiven Geistes (Spənta

¹¹⁷⁴ Vgl. LOMMEL 1930, S. 261; OBERLIES 2012, S. 84; NYBERG 1938, S. 219; KÖNIG 2018, S. 50–55; RUDOLPH 1961, S. 294; ELIADE 1978, S. 316; PANAINO 2004, S. 43.

¹¹⁷⁵ Vgl. NARTEN 1982, S. 106; für die Verknüpfung zwischen dem Feuer und Aša, vgl. auch (RUDOLPH 1961), S. 294; ebenso (ZAEHNER 1961), S. 61; HUMBACH schreibt: „Das Opferfeuer ist die irdische Manifestation des himmlischen Lichtes, die Manifestation Ahura Mazdaš bzw. des lichtvollen Geistes, mit dem er Gerechte und Ungerechte voneinander scheidet.“ (HUMBACH 1959), S. 73. Vgl. hierzu auch Y. 43.4.

¹¹⁷⁶ LOMMEL 1930, S. 261.

¹¹⁷⁷ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 98; vgl. auch INSLERS Übersetzung: „Yes, I have already realized Thee to be virtuous, Wise Lord, when he attended me with good thinking. To his question, 'Whom dost thou wish to serve?' I then replied: 'Thy fire. As long as I shall be able, I shall respect that truth is to have a gift of reverence.'“ (INSLER 1975), S. 63. Hierzu notiert INSLER, dass das Feuer in diesem Zusammenhang für die Wahrheit stehe, sodass durch die Verehrung des Feuers die Wahrheit verehrt wird, vgl. ebd., Anm. 9; siehe auch SKJÆRVØ: „Thus, I now think of you as life-giving, O Mazdaš Ahura. Whenever he surrounds me with good thought I then ask about this: 'To whom do you wish right now gifts to be made known? Thus, here, to your fire I wish to give as a gift of reverence and to Order: me, to the extent I am capable and can think it(?)'“ (SKJÆRVØ 2008), The Ushtawaiti Gāthā, S. 40.

¹¹⁷⁸ BOYCE schreibt: „when (for example) he [Zaratustra] made the sacrificial offering to fire he meditated upon good intention and righteousness, and actually saw in this offering, and in the flames to which he gave it, the divinities Vohu Manah and Aša.“ (BOYCE 1996), S. 228.

¹¹⁷⁹ Vgl. OBERLIES 2012, S. 84.

Mainiiū) fungiert.¹¹⁸⁰ Die Verbindung zwischen Spənta Mainiiū und dem Feuer wird im altavestischen *Yasna Haptanġhāiti* (YH 36.3) deutlich: „*You are definitely ,the fire of Mazdā Abura‘. You are definitely ,his most life-giving inspiration‘.*“¹¹⁸¹ Dass dabei das Spənta Mainiiū durch eine im Ritual vollzogene Vergegenwärtigung der geistigen Einflussnahme der Lüge entgegenwirkt, wird möglicherweise in Y. 46.7 artikuliert:¹¹⁸² „*Wen wird man, o Weiser, einem wie ich als Beschützer geben, wenn der Lügner es wagen würde, mir Unrecht zu tun, außer deinem Feuer und Denken (= Geist).*“¹¹⁸³

Zwischen den verschiedenen Repräsentationen des Opferfeuers kann insgesamt wie folgt vermittelt werden: Das Opferfeuer dient dem Individuum in erster Linie zur Verehrung/zum Opfer (*yasna*) an das Wahrsein und die lebensspendend-konstruktive Mentalität. Durch rituelle Kontemplation werden diese Ressourcen im Seelenleben des Individuums gefördert und für den inneren Kampf gegen die Lüge mobilisiert. Konkret bedeutet dies eine Schärfung der geistigen Wachsamkeit als Prophylaxe vor der Intrusion der Lüge und vor perniziösen Entitäten des psychomentalen Seinsbereichs (Xrafstra). Die Stärkung des Wahrseins und der lebensspendend-konstruktiven Mentalität durch das Ritual bedeutet gleichzeitig eine Synchronisation zwischen dem Menschen und der Weltordnung, da sich das Individuum durch die Entfaltung dieser ahurischen Archetypen gemäß dem ideellen Urbild ausrichtet.¹¹⁸⁴ Auf diese Weise kann im Ritual die mit dem Entzünden des Opferfeuers verbundene Andacht simultan dem Wahrsein, dem lebensspendend-konstruktiven Geist und der Weltordnung gelten. Dieser Betrachtung zufolge, dürfte das Ritual insgesamt eine Revitalisierung von Körper und Geist bezweckt haben, indem neben dem Kampf gegen die Lüge insbesondere eine Resolution der Manifestationsformen des Anra Mainiiū auf geistiger und körperlicher Ebene angestrebt wurde.¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁰ Vgl. OBERLIES 2012, S. 84.

¹¹⁸¹ Zitat entnommen aus SKJÆRVØ 2008, *The Yasna Haptanġhāiti*, S. 35.

¹¹⁸² INSLER bezieht diese Stelle auf den Angriff durch den bösen Geist, vgl. INSLER 1975, S. 83, Anm. 8.

¹¹⁸³ Übersetzt nach (LOMMEL 1971), S. 133; INSLER: „*Whom hast Thou appointed as guardian for me, Wise One, if the deceitful one shall dare to harm me? Whom other than Thy fire and Thy (good) thinking, through whose actions one has nourished the truth. Lord? Proclaim that wondrous state to me for the sake of the (good) conception.*“ (INSLER 1975), S. 83.

¹¹⁸⁴ HUMBACH schreibt: „*Der Feueraltar entspricht dem himmlischen Sitze Abura Mazdās, und die Wege der Wahrhaftigkeit und des guten Gedankens, die die Gläubigen beim rituellen Umgange als Sinnbild ihres frommen Verhaltens begeben, sind die irdischen Entsprechungen der himmlischen Gefilde.*“ (HUMBACH 1959), S. 73.

¹¹⁸⁵ In der jungavestischen Anschauung sind die Vielzahl an Krankheiten als Kreationen des Anra Mainiiū betrachtet worden, die Anra Mainiiū zum Leid der Menschheit geschaffen hat, vgl. (BRANDENBURG 1969), S. 35. Der jungavestischen Krankheitslehre nach wird durch mangelnde Wachsamkeit der Menschen den Dämonen die Gelegenheit dargeboten, um von außen in den Körper mit dem Krankheitsstoff einzudringen, vgl. ebenda, S. 33. Da für die *Gāθās* kein ontologischer Dualismus zu konstatieren ist, kann die jungavestische Krankheitslehre nicht auf die *Gāθās* übertragen werden. Es finden sich in den *Gāθās* zu dieser Thematik keine konkreten Angaben. Basierend auf den Untersuchungen aus Unterkapitel 7.2.4 lässt sich jedoch vermuten, dass Zaratustra den Ursprungsort und den Entwicklungsverlauf der Krankheiten in dem psycho-mental Seinsbereich lokalisiert hat.

In Anlehnung an die dargelegte revitalisierende Funktion des Rituals kann weiter spekuliert werden, dass insbesondere durch die Anwendung der heiligen Sprüche (*maḡrās*) die durch die Entfaltung des Aṅra Mainiū errichteten Bezugssysteme und verfestigten Bewusstseinsstrukturen konterkariert werden, durch die die geistige Vitalität (*Amərətātāt*) des Individuums blockiert wird. Es wurde bereits in Unterkapitel 7.2.2 bemerkt, dass die *maḡrās* zur Elimination der pathogener Komplexe und unheilvoller Entitäten des psycho-mentalens Seinsbereichs appliziert wurden. Dabei sind die *maḡrās* durch ihren rätselhaften Gedankeninhalt ausgezeichnet. Besonders enigmatisch ist dabei das *aṣəm vohū*, das von NYBERG wie folgt übersetzt wird: „*Aša ist das beste Gut; zum Wohlergehen ist es, zum Wohlergehen ist Aša für das beste Aša (= Seligkeit)*.“¹¹⁸⁶ Es ist denkbar, dass der rätselhafte Gedankeninhalt der *maḡrās* nicht ausschließlich eine esoterische Wahrheit artikuliert, sondern darüber hinaus, dass Bewusstsein des Subjekts zu binden, um dadurch eine Hypnose zu induzieren. Diesem Verständnis nach stellt der kryptische Gedankeninhalt der *maḡrās* unter anderem ein Mittel dar, um die restringierenden Haltungen des Bewusstseins in Unordnung zu bringen und ein Bedürfnis nach Neustrukturierung zu erwecken. Demnach dürfte der Ritualpriester mit der Anwendung der *maḡrās* danach getrachtet haben, den von Aṅra Mainiū bzw. den perniziösen Entitäten (*Xrafstra*) affizierten Realitätssinn des betroffenen Subjekts zu erodieren. Dadurch wird das Subjekt von den unheilvollen Begrenzungen seines Überzeugungssystems und seiner Bewusstseinsstruktur, die sich im Zuge der Manifestation des Aṅra Mainiū ausgebildet haben befreit. Durch die verlorene Realität und Orientierung erlangt das Subjekt den Zustand psychischen Fließens (*Amərətātāt*) und ist rezeptiv für neue Informationen, sodass durch geeignete Instruktionen eine kognitive Umstrukturierung und ein Perspektivwechsel eingeleitet werden können. Hierdurch kann dann eine Restitution der Ganzheit und Gesundheit (*Hauruuatāt*) des Individuums erfolgen.

Für die Techniken zur Induktion von veränderten Bewusstseinszuständen, ist auf Y. 28.4ab zu verweisen,¹¹⁸⁷ wo sich möglicherweise ein Hinweis für eine auf Atemübung und Gesangstechnik basierende Versunkenheit artikuliert: „*I, who am now paying attention to my breath-soul for my song, with my good thought in one and the same place.*“¹¹⁸⁸ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass das Paradies in den *Gāḡās* unter anderem als Haus des Gesanges (*garō.dəmāna*) beschrieben wird.¹¹⁸⁹ Dies deutet

¹¹⁸⁶ NYBERG 1938, S. 269. Für eine weitere Übersetzung des *Aṣəm Vohū* siehe (MALANDRA 1983), S. 183 und (SKJÆRVØ 2019), S. 3.

¹¹⁸⁷ Für diesen Hinweis dankt der Autor Prof. Dr. Kreyenbroek.

¹¹⁸⁸ SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitī Gāthā*, S. 25; LOMMEL: „*Der ich den Sinn darauf gesetzt habe, daß die Seele singe zusammen mit dem Guten Denken*“ (LOMMEL 1971), S. 19; INSLER: „*I who thoroughly bear in mind to uplift myself with good thinking*“ (INSLER 1975), S. 25.

¹¹⁸⁹ Vgl. NYBERG 1938, S. 160–161; WIDENGREN 1961, S. 148.

möglicherweise darauf hin, dass sich der Ritualpriester durch repetitive Rezitation der Hymnen in einen hypnotischen Trancezustand versetzen konnte.¹¹⁹⁰ Die These, dass die Rezitation der Hymnen der Einleitung einer Hypnose gedient haben, wird durch Y. 33.5 bekräftigt, wo Zaraϑuštra vom Bereich des langen Lebens berichtet. REZANIA erläutert die Stelle wie folgt:

„Von besonderer Bedeutung ist, dass der Dichter in diesem Beleg von einem Bereich spricht, in dem das Leben lang sei. Hier muss ein Vergleich mit dem normalen alltäglichen Leben im Sinn gewesen sein. Er muss die Lebensdauer gedehnt wahrgenommen haben, wenn er ein Ritual durchführte.“¹¹⁹¹

In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass das Phänomen der Zeitverzerrung ein klassischer Indikator für eine hypnotische Tranceerfahrung ist. Wahrscheinlich wurden die durch den Gesang induzierte Hypnose und das mit ihr einhergehende Wohlbefinden mit der jenseitig-geistigen Belohnung im ahurischen Seinsbereich assoziiert. Ein Hinweis darauf ist die metaphorische Umschreibung des ahurischen Seinsbereichs als das Haus des Gesangs (Y. 50.4; 51.15).

Verstärkt wurde der durch den Gesang evozierte Trancezustand möglicherweise durch die hypnotische Wirkung der Konzentration des Blicks auf das Feuer. Allgemein stellt die Konzentration des Blicks auf einen Punkt eine wichtige Trancetechnik dar. Im Kontext der *Gāϑrās* kann spekuliert werden, dass diese Trancetechnik Anwendung fand und dabei das Opferfeuer als Konzentrationspunkt fungierte. Die Reinhaltung von Körper und Geist vor Kontamination durch die drujhaften Entitäten scheint mit der durch Rezitation der Hymnen induzierten Hypnose in Verbindung zu stehen.¹¹⁹²

Diesen Betrachtungen entsprechend scheint Zaraϑuštras Funktion als Ritualpriester (*ϑaotār*) und *maϑrā*-Rezitator (*maϑran*) primär die eines Seelenarztes gewesen zu sein. Demnach hat Zaraϑuštra für die Reinhaltung und Therapie der Seele mutmaßlich zwei Techniken zur Hypnoseinduktion kombiniert: 1) Gesang bzw. Rezitation der Hymnen und Anwendung der *maϑrās* (auditive Technik); 2) Konzentration des Blicks auf das Opferfeuer (visuelle Technik).¹¹⁹³

¹¹⁹⁰ NYBERG vertritt die Ansicht, dass der Gesang bei Zaraϑuštra das Hauptmittel ist, um ekstatische Zustände hervorzurufen, vgl. (NYBERG 1938), S. 266.

¹¹⁹¹ REZANIA 2010, S. 48.

¹¹⁹² REZANIA spricht davon, dass sich der Ritualpriester nur in den ahurischen Seinsbereich begeben könne, wenn er sein leibliches und mentales Dasein von den Sünden befreit, vgl. (REZANIA 2010), S. 49.

¹¹⁹³ Interessant ist in diesem Zusammenhang NYBERGS Einschätzung, nach der Zaraϑuštra als Ekstatiker den auditiven und visuellen Typus in sich vereint: „Man kann schwanken, wie weit Zarathustra als Ekstatiker mehr dem visionären oder dem auditiven Typus angehört; gewiß ist, daß er beides in sich vereinigt.“ (NYBERG 1938), S. 265.

Von einer möglichen mystisch-transzendenten Schau wird in Y. 31.8 berichtet, wo Zaraϑuštra erklärt, den Ahura Mazdā mit dem Auge erblickt zu haben.¹¹⁹⁴ Angesichts der diskutierten epistemologischen Eigenschaften des Vohu Manah (Gutes Denken) liegt die Vermutung nahe, dass das Schaumoment um das Gute Denken zentriert ist. Es wurde in Unterkapitel 7.2.2 darauf hingewiesen, dass durch das Gute Denken eine Schau (*darəs-*) des ideellen Urbilds (Aša) ermöglicht wird. Ein Hinweis für diese Hypothese findet sich in Y. 50.10, wo das Gute Denken mit dem geistigen Sehen (*cašman-*) in Verbindung steht: „*was durch Gutes Denken im Auge wertvoll ist.*“¹¹⁹⁵ ELIADE vergleicht das visionäre Illuminationsmoment der zoroastrischen Geistestradiation mit den Upanishaden und sieht diese bereits in den *Gāθās* hinterlegt: „*Similarly, the earliest Zoroastrianism, so imperfectly reflected by the gāthās, seems to give first place to ‚wisdom‘, to inner ‚illumination‘ in the presence of the sacrificial fire.*“¹¹⁹⁶ Mit der Schau des Mazdā, ist die Konsultation dieser Wesenheit (Y. 33.6) mit dem Ziel eines Wissenserwerbs bezüglich der Verhältnisse des ahurischen Seinsbereich (Y. 31.5) verbunden. Es steht zur Disputation, ob die in den *Gāθās* thematisierte Schau und Konsultation des Ahura Mazdā auf einer im rituellen Kontext vollzogenen Transzendenzerfahrung beruhen. Vielmehr wurde versucht, die allgemeinen Schwierigkeiten zu verdeutlichen, die der Annahme einer ekstatischen Transzendenzerfahrung für die *Gāθās* verbunden sind.¹¹⁹⁷ Alternativ kann angenommen werden, dass der Dichter diese Termini im symbolisch-figurativen Sinn verwendet hat, um seine geistigen Spekulationen und intuitiven Vorstellungen von der Transzendenz kunstgerecht zu artikulieren. Diese Sichtweise impliziert eine nicht ritualgebundene epistemologische Funktionalität des Guten Denkens.

7.3. Zaraϑuštra als Reformator des Miϑra-Kults

In Kapitel 5 wurde argumentiert, dass dem geistigen Wirken Zaraϑuštras mutmaßlich der Proto-Miϑraismus vorausging. In der nachfolgenden Diskussion wird die These aufgestellt und bekräftigt, dass die Anhänger der Daēuuas, gegen die Zaraϑuštra in den *Gāθās* polemisiert, eine Form der Miϑraverehrung praktizierten.

¹¹⁹⁴ Vgl. hierzu KÖNIG, 2018, S. 84.

¹¹⁹⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 169; INSLER: „*those things which one shall esteem, through good thinking, in his vision*“ (INSLER 1975), S. 101; SKJÆRVØ: „*and those that our eyes on account of our good thought deserve to see*“ (SKJÆRVØ 2008), The Spentāmanyū Gāthā, S. 47.

¹¹⁹⁶ ELIADE 1978, S. 316.

¹¹⁹⁷ Vgl. Anm. 168.

Es wurde bereits beschrieben, dass die Daēuua-Verehrer Rinderopfer vollzogen haben (Y. 44.20). Einen Hinweis für die rituelle Haoma-Konsumption der Daēuua-Verehrer wird in Y. 32.14 geliefert: „*Even the Kavis have continually fixed their intentions on capturing and plundering the riches of this world, since they have begun to aid the deceitful one and to say: ‚The cow is to be killed (for him) who has been kindling the Haoma.‘*“¹¹⁹⁸ Das Wort, das INSLER mit *Haoma* übersetzt hat, ist *dūraoša*, das schon im indo-iranischen sóma-Kult beheimatet war¹¹⁹⁹ und somit wohl auf das Haoma referiert.¹²⁰⁰ Vermutlich findet Haoma auch in Y. 48.10 Erwähnung,¹²⁰¹ wo es als *Harn* verunglimpft wird: „*wann wirst du den Harn dieses Rauschtranks niederschlagen.*“¹²⁰² Dementsprechend ist davon auszugehen, dass die Daēuua-Verehrer orgiastische Rinderopfer wie auch den Haoma-Kult praktizierten.¹²⁰³

Ein Großteil der *Gāṛā*-Forscher vertritt die Ansicht, dass Zaratustra den Haoma-Kult und die Rinderopfer verworfen hat.¹²⁰⁴ Allgemein lassen sich im Hinblick auf Tieropfer in den *Gāṛās* keine Anhaltspunkte dafür finden, dass Zaratustra irgendeine Form von rituellen Tieropfern toleriert hat. Außerdem lässt sich für Tieropfer keine sinnvolle Funktion im Weltbild Zaratustras ausmachen. Hinsichtlich des Haoma-Kults merken einige Forscher an, dass dieser von Zaratustra nicht gänzlich prohibiert worden sei.¹²⁰⁵ Ein möglicher Einsatz des Haoma in der Gedankenwelt Zaratustras scheint nur im Hinblick auf die in Unterkapitel 7.2.5 diskutierte psychotherapeutische Funktion des Rituals denkbar, wofür jedoch konkrete Hinweise in den *Gāṛās* fehlen.

Dass die Haoma-Konsumption und Rinderopfer in der späteren zoroastrischen Tradition belegt sind, erlaubt nicht den Schluss, dass diese Kultpraktiken bereits in Zaratustras Gedankenwelt hinterlegt sind. Denn gemäß dieser Logik könnte die nicht zu haltende Position vorgebracht werden, dass der polytheistischen Götterwelt des Jungavesta bereits in den *Gāṛās* gehuldigt wurde. Aller

¹¹⁹⁸ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 49.

¹¹⁹⁹ Vgl. KÖNIG 2018, S. 47.

¹²⁰⁰ Vgl. RUDOLPH 1961, S. 295; KÖNIG 2018, S. 47; BOYCE 1996, S. 217; SKJÆRVØ 2008, S. 62–63; ROSE 2011, S. 15; NYBERG 1938, S. 189; DUCHESNE-GUILLEMIN 1958, S. 63.

¹²⁰¹ Vgl. HUMBACH 1959, S. 140-141; RUDOLPH 1961, S. 294; INSLER 1975, S. 48, Anm. 5; ELIADE 1978, S. 306; MERKELBACH 1994, S. 11; WEST 2010, S. 138;

¹²⁰² Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 150.

¹²⁰³ Vgl. BARTHOLOMAE 1918, S. 16; NYBERG 1938, S. 51; ALTHEIM 1952, S. 183; HUMBACH 1959, S. 80, Anm.1; ZAEHNER 1961, S. 38.

¹²⁰⁴ Vgl. MOULTON 1913, S. 71–72; BARTHOLOMAE 1918, S. 16; NYBERG 1938, S. 189; SCHAEDE 1940, S. 101–103; ALTHEIM 1952, S. 178–179; HUMBACH 1959, S. 85; WIDENGREN 1961, S. 140; WEST 2010, S. 28; OBERLIES 2012, S. 83; LOMMEL bemerkt: „*Er hat den Feuertempel beibehalten und selbst betätigt. Vermutlich war dieser in Iran ursprünglich ebenso, wie wir es von Indien kennen, mit Haoma- (ind. Soma-) Kult und Schlachtopfern verbunden; aber Zarathustra hat ihn aus dieser Verbindung herausgelöst. Es ist freilich sehr wenig, was wir positiv über den Kult, soweit ihn Zarathustra selbst geübt hat, wissen: nämlich außer der Tatsache, daß das Feuer im Kult zugegen war, und daß jene anderen Kultmittel abgelehnt waren, nur das, daß die Geltung des Feuers eine bloß symbolische war und die Andacht auf das Wahre lenken sollte (Y. 43.9).*“ LOMMEL 1930, S. 261.

¹²⁰⁵ Vgl. KÖNIG 2018, S. 47–55. Während RUDOLPH zugesteht, dass Zaratustra die Tieropfer abgelehnt habe, sei der Haoma-Kult jedoch nicht restlos verworfen worden, vgl. (RUDOLPH 1961), S. 294.

Wahrscheinlichkeit nach haben die altiranischen Kultpraktiken wie die rituellen Rinderopfer sowie der Haoma-Kult in nachgāθischer Zeit ihre Rehabilitierung erfahren, nachdem diese zuvor von Zaraθuštra verbannt wurden.

In Anlehnung an die in Kapitel 5 vorgebrachte These, dass Rinderopfer und Haoma-Kult Grundaspekte des Proto-Miθraismus sind, besteht der Verdacht, dass die Daēuua-Verehrer eine Form der Miθraverehrung pflegten. Diese Annahme wird von einigen Forschern geteilt,¹²⁰⁶ wohingegen andere Iranisten dafür plädieren, dass es sich bei den Daēuua-Verehrern um Mitglieder des Indra-Kults handelt.¹²⁰⁷ Aus den beiden Gegebenheiten, dass sich Zaraθuštras Kritik an die Daēuua-Verehrer richtet und Indra der Klasse der Daēuuas angehört, kann nicht zwangsläufig geschlossen werden, dass Zaraθuštras Dissidenz dem Indra-Kult galt. Die These, dass die Abwertung der Daēuuas erst mit Zaraθuštra in Kraft getreten ist und somit der Indra abgewertet wurde, ist unbewiesen. In Kapitel 5 wurde die Möglichkeit hervorgehoben, dass sich die Abwertung der Daēuuas bereits vor Zaraθuštras Wirken ereignet hat, sodass der *daēnuua*-Begriff entsprechend seiner aus der vorgāθischen Zeit stammenden negativen Konnotation kategorisch appliziert werden konnte, um beliebige Wesenheiten zu degradieren, insbesondere jene Wesenheiten, die traditionell nicht zu den Daēuuas zählten.¹²⁰⁸

Vor diesem Hintergrund ist die Gegebenheit bedeutungsvoll, dass in Zaraθuštras System nur den von ihm postulierten Ahuras ein wirkliches Sein (*haiθiia*) zugestanden wird, nicht aber den Daēuuas, die nur eine psycho-mentale Seinsform besitzen. Gemäß dieses Ausschließlichkeitsmoments im Denken Zaraθuštras werden automatisch alle Wesenheiten der altiranischen Tradition, einschließlich ehemaliger Ahuras wie Miθra, zu Daēuuas denunziert.

Entscheidend für die genauere Bestimmung der Ideologie der Daēuua-Verehrer ist der Tatbestand, dass diese das Aša verehrten.¹²⁰⁹ In Y. 32.13 wird erklärt, dass die Anhänger der Daēuuas dem Zaraθuštra vorwerfen, diese vom Erblicken des Aša abzuhalten.¹²¹⁰ Außerdem ist anzumerken, dass die Daēuua-Verehrer ihre Gegner als Lügner diskreditieren (Y. 43.15). Dies verdeutlicht, dass die

¹²⁰⁶ Vgl. SCHAEDEER 1940, S. 104; VERMASEREN 1963, S. 15; ELIADE 1978, S. 311 und 324; LOMMEL 1962, S. 360–376; NYBERG 1938, S. 190 f; HUMBACH erklärt, dass Miθra für die Daēuua-Verehrer der Daēuua *par excellence* ist: „Der *Daiva par excellence* aber ist sowohl für die *Daivaverehrer* als auch für den *Daivagegner* Zarathustra ohne Zweifel *Miθra* gewesen.“ (HUMBACH 1960), S. 257. MOULTON bemerkt, dass Miθra zu den Wesenheiten zählt, die von den Daēuua-Verehrern gehuldigt wurden, vgl. (MOULTON 1913), 140–141.

¹²⁰⁷ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 139; BOYCE 1996, S. 53; KREYENBROEK 1993, S. 98.

¹²⁰⁸ Siehe hierzu auch NYBERG 1938, S. 193.

¹²⁰⁹ Vgl. HUMBACH 1959, S. 74.

¹²¹⁰ Vgl. KÖNIG 2018, S. 46.

Dichotomie zwischen Aša und Druj auch in ihrer Anschauung der Daēuua-Verehrer eine Rolle gespielt hat. Anders als Indra, der keine Bindung zu Aša aufzuweisen hat,¹²¹¹ ist die Bedeutung und Funktion des Miθra um das Aša zu zentrieren, wodurch die Hypothese untermauert wird, dass die Anhänger der Daēuuas eine Form der Miθraverehrung praktizierten. In Anbetracht der Polemik, die Zaraθuštra gegen die Daēuua-Verehrer vorbringt, liefert die Annahme, dass die Daēuua-Verehrer dem Miθra huldigten, eine befriedigende Erklärung dafür, dass Miθra trotz seiner starken Präsenz in der vorgāθischen Gedankenwelt und dem jungavestischen Corpus kein Platz in Zaraθuštras Anschauung zugewiesen wurde.¹²¹²

Der in den *Gāθās* beschriebene Rinderraub, die großzügigen Rinderopfer und der Mordrausch (Aēšəma) stellen Aspekte der Indra-Religion dar.¹²¹³ In Kapitel 5 wurde die These vertreten, dass Miθra im Laufe der iranischen Geistesgeschichte die kriegerischen Attribute des Indra zum Zweck der Protektion von Verträgen und der gesellschaftlichen Ordnung assimiliert hat. In Anlehnung an diese Vermutung kann weiter gemutmaßt werden, dass sich eine Form der Miθra-Verehrung ausgebildet hat, die den Rinderraub sowie die sich hieran anschließenden exorbitanten Rinderopfer der Indra-Religion integriert hat. Diese Form der Miθraverehrung soll nachfolgend mit dem Begriff des *Miθra-Kults* bezeichnet werden.¹²¹⁴ Gemäß der durchgeführten Betrachtung dürften die Gegner Zaraθuštras, das heißt die Daēuua-Verehrer, den Miθra-Kult gepflegt haben. In Anlehnung an diese Hypothese wird im weiteren Verlauf der Diskussion anstatt von den Daēuua-Verehrern vom Miθra-Kult gesprochen.

Die inhaltliche Schnittstelle zwischen dem Weltbild des Zaraθuštra und dem postulierten Miθra-Kult besteht im Konzept des Aša, dessen richtige Interpretation wohl den Hauptstreitpunkt der beiden Denkschulen markiert. Um diesen Disput besser verstehen zu können, gilt es sich in Erinnerung zu rufen, dass im Proto-Miθraismus die Grundvorstellung bestand, die kosmische Ordnung (Aša) unter anderem durch die Replikation des demiurgischen Stieropfers des Miθra stets stabilisieren und revitalisieren zu müssen. Bedeutungsvoll ist in diesem Kontext folgende kryptische Formulierung in Y. 32.10: „*Dieser Mann wahrlich verdirbt die Lehre, der sagt, das Rind und die Sonne sind das*

¹²¹¹ Vgl. Kapitel 4.

¹²¹² Die These, dass Zaraθuštra den Miθra-Kult bekämpft hat, steht nicht im Konflikt mit dem Umstand, dass im Jungavesta nicht Miθra, sondern Indra als Daēuua charakterisiert wird, vgl. hierzu (ZAEHNER 1961), S. 39. Vielmehr lässt sich dieser Tatbestand darauf zurückführen, dass Miθra anders als Indra in der nachgāθischen Zeit rehabilitiert und in die zoroastrische Geistesradition integriert wurde.

¹²¹³ Vgl. Kapitel 4.

¹²¹⁴ Bereits MOULTON spricht von Miθra-Kult, um eine dem Zaraθuštra zeitgenössische Form der Miθraverehrung zu bezeichnen, mit der Zaraθuštra in Kontakt gekommen sein soll, vgl. (MOULTON 1913), S. 66–67.

*Schlechteste, das man mit den Augen sehen kann.*¹²¹⁵ Einige *Gāṛā*-Forscher interpretieren diese Stelle plausibel als eine Referenz für Rinderopfer, die bei Nachtzeit abgehalten worden sind und mit dem Miθra-Kult in Verbindung stehen.¹²¹⁶ Dass diese Riten in der Dunkelheit abgehalten wurden, dürfte gemäß den Untersuchungen zum Proto-Miθraismus als Simulation der Beengtheit und Finsternis der Welt in ihrer ersten statischen Phase verstanden werden, die erst durch die Opferhandlungen des Miθra in die differenziert-dynamische Welt überführt wurde. Dementsprechend dürften das Taurobolium und die Haoma-Konsumption im Miθra-Kult, wie auch schon im Proto-Miθraismus, als Imitation dieser ursprünglichen Opferhandlungen fungiert haben. Zweck dieser rituellen Handlung ist dementsprechend die Revitalisierung des Kosmos und der Erhalt der kosmischen Ordnung.

Ein weiteres Indiz dafür, dass *Zaraθuštra* den Schöpfungsmythos des Miθra-Kults kritisiert, könnte im mittelpersischen *Bundahišn* hinterlegt sein. Denn dort werden das Opfern des Urrindes und das Zerstampfen der Urpflanze, wodurch die statische Welt in die dynamisch-differenzierte Welt überführt wird, dem *Ahriman*, das heißt dem bösen Prinzip, zugeschrieben.¹²¹⁷

Erwähnenswert ist außerdem Y. 32.8, wo von der Sünde des mythischen Urkönigs *Yima* berichtet wird: „*Dieser Frevler einer ist, wie bekannt, auch Yima der Sohn des Vinahvan, der unsere Leute erfreuen (ihnen gefallen) wollte, indem er Stücke von Rindfleisch aß.*“¹²¹⁸ Hier kreidet *Zaraθuštra* dem *Yima* eine Ursünde an, die mit Stieropfern¹²¹⁹ und der Haoma-Konsumption¹²²⁰ in Verbindung steht.¹²²¹ Gemäß der postulierten These einer Gegnerschaft zwischen *Zaraθuštra* und dem Miθra-Kult liegt die Annahme nahe, dass *Yima* mit dem Miθra-Kult verknüpft ist.¹²²²

Die durchgeführte Untersuchung suggeriert, dass der Streitpunkt im Hinblick auf das richtige Erfassen des *Aša* (kosmische Ordnung) intrinsisch mit dem Schöpfungsmythos des Miθra-Kults

¹²¹⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 61. Für andere Übersetzungen siehe INSLER 1975, S. 47 und WEST 2010, S. 73.

¹²¹⁶ Vgl. SCHAEDEER 1940, S. 103–104; NYBERG 1938, S. 190; HUMBACH 1960, S. 257; ZAEHNER 1961, S. 126; ALTHEIM 1952, S. 193; MOULTON schreibt: „*Orgiastic nocturnal sacrifices/ held perhaps in honor of Mithra, Slayer of the Bull, and under the inspiration of Haoma, were among the grievances of quiet Mazdayasnian agriculturists against the Daevayasnian nomads.*“ (MOULTON 1913), S. 72; LOMMEL sieht in Y. 32.10 ebenfalls einen Verweis auf die rituellen Rinderopfer des Miθra-Kults, gibt jedoch eine abweichende Interpretation hinsichtlich der Funktion der Sonne in Y. 32.10 an, vgl. (LOMMEL 1962), S. 360 ff.; WEST sieht ebenfalls in Y. 32.10 eine Referenz auf rituelle Rinderschlachtungen (WEST 2010), S. 72.

¹²¹⁷ Vgl. KREYENBROEK 1990, S. 173 f.

¹²¹⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 61.

¹²¹⁹ Vgl. WIDENGREN 1961, S. 140; ALTHEIM 1952, S. 173; SCHAEDEER 1940, S. 105; BOYCE 1996, S. 93; DUCHESNE-GUILLEMIN 1958, S. 51; NYBERG 1938, S. 85; WEST 2010, S. 70; LOMMEL 1962, S. 361–62; ZAEHNER 1961, S. 38.

¹²²⁰ Vgl. NYBERG 1938, S. 85; ZAEHNER 1961, S. 38.

¹²²¹ Möglicherweise steht folgende Aussage aus Y. 45.1 mit der Ursünde des *Yima* in einem Zusammenhang: „*May not the deceitful one of evil doctrine destroy the world for a second time he who has turned hither with his tongue and his evil preference*“, übersetzt nach (INSLER 1975), S. 75. Demnach wurde das irdische Dasein erstmals korrumpiert, als *Yima* den Menschen das Rinderopfer und die hiermit verschränkte Haoma-Konsumption lehrte. Nun gilt es zu verhindern, dass, nachdem diese Kultpraktiken verbannt worden sind, diese wieder in die Lebenswelt der Menschen einfallen und diese ruinieren.

¹²²² Vgl. hierzu auch NYBERG 1938, S. 84–85.

verwoben ist. Demgemäß dürfte Zaraθuštras Kritik und Ablehnung der blutigen Schlachtopfer des Miθra-Kults einen metaphysischen Hintergrund haben und mit der Frage nach der Stellung der Kuh im kosmischen Gefüge verschränkt sein.¹²²³ Es ist vermutlich dieser ideologischen Rivalität geschuldet, dass Zaraθuštra in Y. 31.8 den Mazdā (Weisheit) als den *wirklich existierenden* (haiθim) Urquell des Aša (ideelles Urbild) darstellt. Mit diesem Gegenentwurf werden die Ansprüche der Anhänger des Miθra in Bezug auf das richtige Verständnis des Aša von Zaraθuštra fundamental zurückgewiesen. Insbesondere wird ihnen hierdurch die metaphysische Rechtfertigungsgrundlage für die rituellen Rinderopfer entzogen, die auch aus volkswirtschaftlich-praktischer Sicht verheerende Konsequenzen gehabt haben dürften.¹²²⁴

Diesbezüglich ist Y. 29.1 von Bedeutung, wo die Klagen der Seele des Stiers beschrieben werden und die Frage nach dem Sinn ihrer Existenz thematisiert wird: *„Ench klagte die Seele des Stieres: Für wen habt ihr mich gebildet? Wer hat mich gestaltet? Mich haben Mordgrimm, Gewalttat, Blutdurst, Grausamkeit und rohe Kraft gebunden.“*⁴²²⁵ Daraufhin stellt der Gestalter der Kuh (*gāuš tašan*)¹²²⁶, das heißt Spənta Mainiiū,¹²²⁷ in Y. 29.2 die Frage nach einem Obmann und Beschützer für das Rind, der es vor dem Mordrausch beschützt.¹²²⁸ Weiter wird in Y. 29.6 erklärt, dass das Rind für den Viehzüchter geschaffen wurde: *„However, the shaper did fashion thee for both a cattle-breeder and a pastor.“*⁴²²⁹ In Y. 31.9-10 wird bekräftigt, dass

¹²²³ Vgl. LOMMEL 1970, S. 35 f. NYBERG spricht in diesem Zusammenhang von einem Streit zweier Mythologien, vgl. NYBERG 1938, S. 200.

¹²²⁴ Siehe hierzu auch NYBERG: *„Wer sich bei Nacht mit Haoma berauschte, konnte unmöglich am Tage danach arbeitsfähig sein, und das ungehemmte Schlachten von Stieren zehrte natürlich an dem kostbaren Viehbestand“* (NYBERG 1938), S. 196.

¹²²⁵ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 27. Für weitere Übersetzungen siehe auch INSLER 1975, S. 29 und SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitî Gâthâ, S. 25.

¹²²⁶ Vgl. MALANDRA 1983, S. 36.

¹²²⁷ Zunächst ist auf NYBERGS Feststellung hinzuweisen, dass *gāuš tašan* nicht mit Ahura Mazdā identifiziert werden kann, vgl. (NYBERG 1938), S. 101–102. In Anlehnung an die Untersuchungen aus Unterkapitel 7.2.3 bietet sich eine Identifikation des Spənta Mainiiū mit *gāuš tašan* an. Denn wie in Unterkapitel 7.2.3 demonstriert wurde, ist die Entstehung der materiellen Welt auf den Entfaltungsakt des Spənta Mainiiū zurückzuführen. Damit wäre Spənta Mainiiū notwendigerweise auch als Schöpfer der Kuh anzusehen. Eine Identifikation von *gāuš tašan* und Spənta Mainiiū wird von (INSLER 1975), Anm. 3 und (MALANDRA 1983), S. 36 vertreten. LOMMEL bringt gegen diese Gleichsetzung das Argument an, dass *gāuš tašan* das Aša, das er hier mit Wahrsein übersetzt, als Autorität anerkennt, vgl. (LOMMEL 1930), S. 178. Offensichtlich greift LOMMEL bei seiner Argumentation auf seine rekonstruierte hierarchische Ordnung der Ahuras zurück, in der Spənta Mainiiū dem Aša übergeordnet ist, vgl. LOMMEL 1930, S. 111. Das von LOMMEL vorgebrachte Gegenargument kann unter Betrachtung folgender Gesichtspunkte zurückgewiesen werden: 1) Bei der Rekonstruktion der hierarchischen Ordnung der Ahuras rekurriert LOMMEL auf jungavestische Textstellen und macht damit indirekt von der unbewiesenen Annahme Gebrauch, dass die altavestische Anschauung getreu der Hierarchie der Ahuras in den jungavestischen Texten präserviert wurde. Vielmehr wurde in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass das altavestische Weltbild in wesentlichen Punkten von der jungavestischen Anschauung differiert. 2) Es wurde in den Unterkapitel 7.2.2-2.3 aufgezeigt, dass das Aša psychologisch, das heißt als Wahrsein, und metaphysisch dem Spənta Mainiiū vorgelagert ist. Demnach stellt das Übergeordnetsein des Aša vor *gāuš tašan* keinen Widerspruch zur Identifikation von Spənta Mainiiū und *gāuš tašan* dar.

¹²²⁸ Vgl. LOMMEL 1971, S. 27; INSLER 1975, S. 29; SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitî Gâthâ, S. 25.

¹²²⁹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 31. Siehe auch LOMMEL 1971, S. 28 und SKJÆRVØ 2008, The Ahunawaitî Gâthâ, S. 27.

die Kuh ausschließlich für den Viehzüchter, der als ašahafter Lebensherr beschrieben wird, geschaffen wurde.¹²³⁰ Hiermit zusammenhängend wird in Y. 48.6 erklärt: „*And the Wise One shall increase the plants for her [die Kuh] through truth [Aša], He (who is to be) Lord at the birth of the foremost existence [ahu].*“¹²³¹ Demnach ist bereits im ersten Sein (ahu), das heißt im ideellen Urbild (Aša) festgelegt, dass für die Kuh zum Zweck der Viehzucht die Pflanzen wachsen. Insbesondere wird deutlich, dass der Sinn der Kuh gemäß der ideellen Ordnung (Aša) ausschließlich in der Viehzucht hinterlegt ist.¹²³² Weiter wird in Y. 29.7 zum Sinn der Existenz der Kuh Folgendes erläutert: „*Der Herr, gleichgesinnt mit dem Wahrsein, der Weise, hat zu Gunsten des Rindes dieses Denkwort [maṅra] von der Butter geschaffen, der Verständige, und die Milch, welche (nämlich Butter und Milch) durch sein Gebot für die Essenden und Trinkenden (sind).*“¹²³³ An dieser Stelle wird deutlich, dass Ahura Mazdā in der intelligiblen Welt den Algorithmus (maṅra) erdacht hat, nach dem von der Kuh die Milchprodukte gewonnen werden können, die dem Menschen dann als Nahrung dienen.¹²³⁴ Im weiteren Verlauf von Y. 29.7 fragt Ahura Mazdā den Vohu Manah (Gutes Denken), welcher Mensch sich dafür eignet, durch Gutes Denken den Algorithmus für die Kuh im irdischen Dasein zu implementieren,¹²³⁵ woraufhin Vohu Manah in Y. 29.8 antwortet: „*Zarathitstra Spitama, has been found by me here to be the only one who has given ear to our commandments.*“¹²³⁶ In Y. 51.14 wird betont, dass sich Daēuua-Verehrer wie die Karapans von den transzendent verankerten Gesetzen der Viehzucht distanzieren und stattdessen Freude verspüren, der Kuh Leid zuzufügen, wofür ihre Seele nach dem Tod in das Haus der Lüge gelangen wird.¹²³⁷

In Anbetracht der Tatsache, dass dem Weltbild Zaraṅuštras keine Jenseitssehnsucht zugrunde liegt, ist die Akzentuierung des Schicksals der Seele nach dem Tod in den *Gāthās* markant. Möglicherweise greift Zaraṅuštra hier Vorstellungen des Miṅra-Kults auf, wonach durch rituelle Praktiken und Vertragsloyalität die Seele in das Jenseits gelangt, und wertet diese entsprechend seines neuen Weltbilds um. Für Zaraṅuštra entscheidet nämlich die Lebensweise des Individuums über das Schicksal von dessen Seele nach dem Tod. Die untersuchten Textstellen verdeutlichen, dass der wahre Sinn der Kuh in der Viehzucht liegt und dass die rituellen Rinderopfer des Miṅra-Kults

¹²³⁰ Vgl. INSLER 1975, S. 39; LOMMEL 1971, S. 51; WEST 2010, S. 60; HUMBACH 1959, S. 90.

¹²³¹ Übersetzt nach INSLER 1975, S. 91. Für weitere Übersetzungen siehe LOMMEL 1971, S. 150 und SKJÆRVØ 2008, *The Spentâmanyû Gâthâ*, S. 47.

¹²³² Vgl. hierzu auch RUDOLPH 1961, S. 294 und NYBERG 1938, S. 191 und 196.

¹²³³ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 28. Für weitere Übersetzungen siehe INSLER 1975, S. 31 und SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 27.

¹²³⁴ Siehe hierzu auch DUCHESNE-GUILLEMIN 1961, S. 50 und WEST 2010, S. 46.

¹²³⁵ Vgl. 2010, S. 46.

¹²³⁶ Vgl. INSLER 1975, S. 31; HUMBACH 1959, S. 82; SKJÆRVØ 2008, *The Ahunawaitî Gâthâ*, S. 27.

¹²³⁷ Vgl. HUMBACH 1959, S. 154; INSLER 1975, S. 107; WEST 2010, S. 158; SKJÆRVØ 2008, *The Vohukshathrâ Gâthâ*, S. 49.

durch eine falsche Vorstellung des Aša (des ideellen Urbilds) verursacht worden sind und somit eine Perversion der wahren Ordnung darstellen.

In Anbetracht der These, dass in den *Gāθās* das Lamentieren der Kuh durch die Anhänger des Miθra-Kults verursacht wird, ist es markant, dass im Mihr-Yašt Miθra der klagenden Kuh zur Hilfe kommt.¹²³⁸ Diese Gegebenheit kann so gedeutet werden, dass durch Zaraθuštras Reform eine Umwertung des Miθra notwendig wurde, damit diese eminente Wesenheit in die zoroastrische Geistestradiation aufgenommen werden konnte. Zu diesem Zweck sollte Miθra offenbar von der Assoziation mit den von Zaraθuštra verworfenen Rinderschlachtungen möglichst distanziert werden, sodass dieser zum Helfer der Kuh umgestaltet wurde.

Bemerkenswert ist der Kontrast zwischen Spənta Mainiiū, als dem Gestalter der Kuh, und Miθra als demjenigen, der sie schlachtet. Denn während durch Spənta Mainiiū die Kuh im Einklang mit der ideellen Ordnung (Aša) durch Viehzucht gepflegt wird, verfehlt Miθra mit dem Rinderopfer ihren wahren Sinn und ruiniert dadurch ihr Dasein. Möglicherweise wurde Zaraθuštras Konzept des Aŋra Mainiiū durch diese Gegensätzlichkeit stimuliert. Deutlich wird diese Vermutung, wenn daran zurückgedacht wird, dass Spənta Mainiiū mit dem Leben und Aŋra Mainiiū mit dem Nichtleben in Zusammenhang stehen (Y.30.4). Während Spənta Mainiiū die Kuh gestaltet und hierdurch die Lebenswelt der Menschen fördert, wird die Kuh durch Miθra geopfert, sodass sich aus Sicht Zaraθuštras die beständige Reproduktion dieser ersten Opferhandlung Miθras durch die Ritualpriester disruptiv auf die Lebensgrundlage der Menschen auswirkt. Weiter könnte der zur Täuschung einladende Zwillingscharakter der beiden Mentalitäten bzw. Bestrebungen (Y. 30.3) durch die Reflexion inspiriert worden sein, dass die Anhänger des Miθra-Kults nach ihrer Kosmogonie zwar aufrichtig davon überzeugt sind, durch die Rinderopfer das Leben zu fördern, sich hier jedoch in einer Illusion befinden und entsprechend das Dasein zerstören.

Erwähnenswert ist in diesem Kontext auch die in Unterkapitel 7.2.3 dargelegte These, nach der das Gekleidetsein des Spənta Mainiiū in den härtesten Himmel (Y.30.5) starke Parallelen zum Schöpfungsmythos des Proto-Miθraismus aufweist. Es ist denkbar, dass Zaraθuštra den Schöpfungsmythos des Miθra-Kults aufgegriffen und entsprechend seiner eigenen Weltanschauung umgewertet hat. Demnach ist die phänomenale Welt nicht mehr aus den demiurgischen Opferhandlungen des Miθra entstanden, sondern aus der Entfaltung des Spənta Mainiiū.¹²³⁹ Hiermit

¹²³⁸ Vgl. ZAEHNER 1961, S. 103.

¹²³⁹ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

verbunden ist der Fortschrittsgedanke, nach dem die Menschen inspiriert von Spənta Mainiiū die Welt aufbauen und durch Innovationen erweitern können.¹²⁴⁰ Diese Idee dürfte in einem starken Kontrast zum Weltbild des Miθra-Kults gestanden haben, nach dem es lediglich darum geht, die periodischen Zyklen des kosmischen Kreislaufs zu erhalten und einer Regression in den ersten, statisch-prototypischen Zustand vorzubeugen. Möglicherweise war bereits diese Weltanschauung des Miθra-Kults für Zaraθuštra eine Manifestation des Anra Mainiiū. Denn in den unreflektierten, automatisierten Ritualhandlungen, die vermeintlich den Zweck erfüllen sollen, den kosmischen Kreislauf zu perpetuieren, artikuliert sich das Nichtleben. Möglicherweise verursacht die Monotonie der mechanischen Repetition dieser Ritualhandlungen als Gegenreaktion hierzu die Affinität für das Exzessive. Dies könnte die Übernahme ekstatischer Elemente aus der Indra-Religion, das heißt der exzessiv-orgiastischen Ausgestaltung der rituellen Rinderschlachtungen, motiviert haben.

Ferner wurde in Kapitel 5 beschrieben, dass das Opferfeuer eine zentrale Rolle im Proto-Miθraismus gespielt hat. Dabei wurden die Opfertgaben in das Opferfeuer libiert, um auf diese Weise die kosmische Ordnung zu stärken.¹²⁴¹ In Anlehnung an die Annahme, dass der Miθra-Kult das gleiche Weltbild pflegte wie der Proto-Miθraismus, hatte das Opferfeuer im Miθra-Kult die gleiche Funktion. Vor diesem Hintergrund ist es interessant, dass die rituelle Funktion des Opferfeuers bei Zaraθuštra eine psychologisch-epistemologische Umdeutung erfahren hat.¹²⁴² Dass das Opferfeuer bei Zaraθuštra seine kosmische Funktion verloren hat, lässt sich darauf zurückführen, dass in Zaraθuštras Anschauung die kosmische Ordnung unabhängig von den Menschen persistiert und ihrem regulierten Lauf folgt. Es ist denkbar, dass Zaraθuštra bei seiner Auseinandersetzung mit dem Miθra-Kult die Funktion des Rituals entsprechend seiner neuen Weltanschauung umgedeutet hat.¹²⁴³

Da Miθra traditionell mit dem sesshaften Wohnen verschränkt ist,¹²⁴⁴ kann nicht ohne weiteres angenommen werden, dass der Gegensatz zwischen Zaraθuštra und den Daēuua-Verehrern, das

¹²⁴⁰ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹²⁴¹ Vgl. Unterkapitel 5.

¹²⁴² Vgl. Unterkapitel 7.2.2. KÖNIG schreibt zur Ritualistik der *Gāθās*: „Nicht materielle Gunst wird dem Opfernden zuteil, sondern göttliches Wissen. Dieser auf ein Geistiges hin sich verschiebende, sublimierende Opferakt [...]“ (KÖNIG 2018), S. 52. Es ist denkbar, dass die Psychologisierung des Rituals ihr Antezedens in der altiranischen Tradition der Dämonenaustreibung hat. ALTHEIM bemerkt hinsichtlich des Opfers bei Zaraθuštra: „Kein stoffliches Opfer, sondern ein geistiges bringt Zarathustra dar: ein Widmen des eignen geistigen Seins.“ (ALTHEIM 1952), S. 193–194. OBERLIES schreibt: „Da Abura Mazdā mit dem Entzünden des sakralen Feuers anwesend gedacht wird, sind Entzünden, Konsekration und Transsubstantiation des letzteren die zentralen Akte des zarathustrischen Rituals. Diese dürften aus weniger ‚sublimen‘ Handlungen des indoiranischen Kults umgebildet worden sein, zu denen auch das Herbeiholen von Brennholz zählte.“ (OBERLIES 2012), S. 84.

¹²⁴³ Für die Umwertung des Opferfeuers bei Zaraθuštra siehe auch NYBERG 1938, S. 219; RUDOLPH 1961, S. 194; KÖNIG 2018, S. 41–55.

¹²⁴⁴ Vgl. Kapitel 5.

heißt den Anhängern des Miθra-Kults, die Konfliktsituation zwischen sesshaften Viehzüchtern und Nomaden reflektiert.¹²⁴⁵ Denn die Sesshaftigkeit wurde im Proto-Miθraismus gefördert und durch mündlich vereinbarte Verträge strukturiert. Allgemein wird im Proto-Miθraismus die Gesellschaftsordnung (Aša) durch Verträge aufgebaut. Wie bereits argumentiert wurde, ist das Aša auch im Miθra-Kult ein zentrales Gedankenkonzept, sodass wohl auch hier die Vertragsloyalität als Grundbaustein für die Gesellschaftsordnung fungiert hat.¹²⁴⁶ Da Zaraθuštra den Anhängern des Miθra-Kults ein falsches Verständnis des Aša unterstellt, ist konsequenterweise davon auszugehen, dass dieser auch die Idee einer auf Vertragsloyalität basierenden Gesellschaftsordnung verworfen hat. Betrachtenswert ist in diesem Zusammenhang das in den Mihr-Yašt (Yt. 10.2) hinterlegte Gebot: *„Never break a contract, O Spitamid, whether you conclude it with an owner of Falsehood, or a Truthbowning follower of the good Religion; for the contract applies to both, the owner of Falsehood and him who owns Truth.“*¹²⁴⁷ Hieran wird deutlich, dass die Vertragsloyalität über dem Gegensatz zwischen wahr und falsch bzw. gut und böse steht und einen Selbstzweck darstellt. Im Widerspruch hierzu mahnt Zaraθuštra emphatisch in Y. 46.6: *„Denn der ist (selbst) ein Lügner, der einem Lügner sehr günstig ist, der (aber) ein Wahrhafter, dem der Wahrhafte lieb ist.“*¹²⁴⁸ Darüber hinaus wird in Y. 46.4 deutlich gemacht, dass der Lügner der Herrschaft oder des Lebens beraubt werden soll.¹²⁴⁹ Das Hauptproblem der vertragsbasierten Moralität des Miθra-Kults dürfte aus Zaraθuštras Perspektive darin bestanden haben, dass sich das Einhalten von Verträgen mit Druj-Anhängern nachteilig auf die Realisierung der ideellen Ordnung (Aša) auswirkt. Daher ist derjenige, der aufgrund eines abgeschlossenen Vertrags mit einem Druj-Anhänger kooperiert, selbst ein Druj-Anhänger. Allgemeiner ist zu beachten, dass Verträge opportunistisch und zu egoistischen Zwecken geschlossen werden können. Nach Zaraθuštras Verständnis dürfte die Vertragsloyalität in solchen Fällen eine kontraproduktive Qualität darstellen, die dem Egoismus des jeweiligen Vertragspartners Raum verschafft. In Kapitel 5 wurde argumentiert, dass die Vertragsloyalität mit der subjektiven Wahrhaftigkeit verschränkt ist. In Anbetracht der diskutierten Stellen dieser auf Vertragsloyalität basierenden Moralität ist es denkbar, dass Zaraθuštra sein Konzept des Wahrseins aus einer kritischen Reflexion der vertragsbasierten Wahrhaftigkeit entwickelt hat. Dabei dürfte Zaraθuštra die Lösung für die dargelegte Problematik der vertragsbasierten Moralität in der

¹²⁴⁵ Diese Ansicht wird von manchen *Gaθā*-Forschern vertreten, siehe zum Beispiel RUDOLPH 1961, S. 287; ALTHEIM 1952, S. 183; SCHWARTZ 1985, S. 657; MALANDRA 1983, S. 22 oder BARTHOLOMAE 1918, S. 15–16.

¹²⁴⁶ Vgl. Kapitel 5.

¹²⁴⁷ GERSHEVITCH 1959, S. 75, Sektion 1 Nr. 2.

¹²⁴⁸ Übersetzt nach LOMMEL 1971, S. 133; siehe auch INSLER 1975, S. 83.

¹²⁴⁹ Vgl. LOMMEL 1971, S. 132; INSLER 1975, S. 81.

Emanzipation der subjektiven Wahrhaftigkeit von ihrer Beschränkung auf den Vertragsinhalt gesehen haben. Indem nämlich die subjektive Wahrhaftigkeit allgemein appliziert wird, können insbesondere die egoistisch-opportunistischen Triebmotive eingefangen werden, die den jeweiligen Vertragsbeschlüssen vorgelagert sind und daher grundsätzlich nicht Gegenstand der vertragsbasierten Wahrhaftigkeit werden können.

Weiter ist anzunehmen, dass sich die zaraϑuštrische Ethik des guten Denkens, Redens und Handelns aus der vertragsbasierten Moralität des Proto-Miϑraismus herausgebildet hat. Während das gute Denken, Reden und Handeln im Proto-Miϑraismus noch strikt auf die Einhaltung und Umsetzung des Vertragsinhalts restringiert gewesen sein dürften, hat Zaraϑuštras geistige Reform wohl die Semantik des guten Denkens, Redens und Handelns vermittels seiner Ahura-Lehre zu einer allgemeinen Lebensphilosophie extendiert.

Wie im Proto-Miϑraismus dem Druj-Anhänger, das heißt dem Vertragsbrecher, vorgeworfen wird, das transzendent verankerte Ordnungsprinzip zu missachten,¹²⁵⁰ wird auch in Zaraϑuštras Anschauung deutlich, dass der Druj-Anhänger gegen die Gebote des ideellen Urbilds der materiellen Welt verstößt. Die dem Proto-Miϑraismus zugrundeliegende Forderung auch mit Druj-Anhängern geschlossene Verträge zu respektieren, artikuliert die Allgemeingültigkeit dieser vertragsbasierten Moralität, die mutmaßlich den Antezedens für die Universalität der Weltanschauung Zaraϑuštras markiert. Offen bleibt, ob beim Proto-Miϑraismus bzw. beim Miϑra-Kult wie im römischen Mithraismus Männergemeinden gebildet wurden, oder gleich der Lehre Zaraϑuštras auch Frauen involviert waren.

Eng mit der subjektiven Wahrhaftigkeit des Proto-Miϑraismus bzw. Miϑra-Kults verbunden ist die individuelle Verantwortlichkeit der Menschen, die sich ebenfalls auf das Einhalten von Verträgen beschränkt. Möglicherweise hat Zaraϑuštra auch hier die Akzentuierung der individuellen Verantwortlichkeit des Miϑra-Kults aufgegriffen und auf die allgemeine Lebensweise der Menschen ausgedehnt.

Ein weiteres Charakteristikum, das mit den Verträgen verknüpft ist, sind die einzuhaltenden Grenzen, die durch den Vertrag definiert werden. Es ist denkbar, dass dieser definierende Aspekt der Verträge Zaraϑuštras Konzept der Ārmaiti (Maßhalten) stimuliert hat. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass analog zu den Verträgen auch die Ārmaiti die Funktion hat, das friedliche, sesshafte Wohnen zu ermöglichen. Während im Miϑra-Kult mutmaßlich die Gesellschaftsordnung

¹²⁵⁰ Vgl. Kapitel 5.

durch das Einhalten der Verträge realisiert wird, wurde in Unterkapitel 7.2.2 gezeigt, dass Ārmaiti die ideelle Ordnung (Aša) im politisch-gesellschaftlichen Bereich materialisiert. Der Einfluss der definierenden Eigenschaft des Miθra auf die zaraθuštrische Sinnesart dürfte sich außerdem in der Absenz einer *unio mystica* mit dem Absoluten in den *Gāθās* äußern. Bei Zaraθuštra sind die Grenzen zwischen Subjekt und dem Absoluten, Immanenz und Transzendenz, durch eine dialektische Stabilisierung markiert.¹²⁵¹

Hinsichtlich der idealen Gesellschaftsordnung ist es bemerkenswert, dass Zaraθuštras Idee eines gerechten Herrschers auch im Proto-Miθraismus hinterlegt ist.¹²⁵² Während sich der Herrscher im Proto-Miθraismus vor allem durch seine Vertragsloyalität auszeichnen muss, beansprucht Zaraθuštra die ahurischen Prinzipien für seinen idealen Herrscher.

Es wurde bereits festgestellt, dass Miθras vermittelnde Funktion auch in Bezug auf die Kommunikation zwischen den Menschen und die Transzendenz zur Geltung gebracht wird.¹²⁵³ Diese Rolle hat bei Zaraθuštra das Gute Denken (Vohu Manah) eingenommen, durch das die intelligibel-archetypische Welt erkannt werden kann.

Bemerkenswert sind die Parallelen zwischen Ahura Mazdā und Miθra: Beide Ahuras stehen in enger Verbindung zu Aša, werden mit dem Lichthaften assoziiert, sind unhintergebar und vergelten den Menschen entsprechend ihrer Taten. Generell treten bei Zaraθuštra an die Stelle der zentralen Stellung des Miθra seine ahurischen Prinzipien, die ihren Urquell in Mazdā (Weisheit) haben und aus seiner Sicht für das ideale Gemeinwesen grundlegend sind. Falls die Annahme zutrifft, nach der im Proto-Miθraismus die Dualwesenheit Miθra Ahura im Zentrum stand, scheint es annehmbar, dass Zaraθuštra den Miθra Ahura durch Mazdā Ahura substituiert hat. Gemäß den Untersuchungen aus Unterkapitel 7.2.2, dürfte Zaraθuštra die ursprünglich autonome Wesenheit Ahura zu einer Apposition des Mazdā umgewertet haben. Dahingehend wurde argumentiert, dass durch das Attribut Ahura die ontologische Sonderstellung des Mazdā im ahurischen Seinsbereich markiert wird.

Analog zum Miθra-Kult gliedert auch Zaraθuštra die Schöpfung der materiellen Welt in zwei Phasen. Beiden Anschauungen ist die Ansicht gemein, dass der differenziert-dynamischen Welt eine prototypische Welt vorangeht. Der Novitätscharakter der zaraθuštrischen Kontrafraktur dieser Kosmogonie liegt in der Vergeistigung der prototypischen Welt hin zu einer transzendent-ideellen

¹²⁵¹ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹²⁵² Vgl. Kapitel 5.

¹²⁵³ Vgl. Kapitel 5.

Welt begründet. Außerdem akzentuiert Zaratustra die Dependenz zwischen dem intelligiblen archetypischen Seinsbereich und der materiellen Welt, die bei ihm als zwei gesonderte Seinsbereiche simultan existieren. Anders wird im Miθra-Kult die Vorrangigkeit der dynamischen Phase vor dem statischen Zustand hervorgehoben. Nachdem Miθra das demiurgische Opfer vollzogen hat, wird die statische Welt in ihren dynamischen Zustand überführt, sodass hier keine Parallelexistenz zweier Welten postuliert wird. Weiter wurde im Hinblick auf die Kosmogonie des Proto-Miθraismus ersichtlich, dass aus dem Urstier und der Urpflanze die Diversität der Tier- und Pflanzenwelt entspringt. Ähnlich postuliert Zaratustra die Existenz der *ratus*, das heißt die Vorstellung von intelligiblen Urbildern der Objekte der materiellen Welt. Möglicherweise hat die Vorstellung, dass Miθras demiurgische Opfer eine Verdreifachung der materiellen Welt bewirkt hat, Zaratustras Idee von der unbeschränkten stofflich-materiellen Differenzierung und Formbildung des Mazdā mittels der konstitutiv-kreativen Aktivität des Spənta Mainiū stimuliert. Parallel zum Proto-Miθraismus, dürfte auch Zaratustra die Reinhaltung und Pflege der Naturelemente als eine Pflicht des Aša-Anhängers empfunden haben.¹²⁵⁴

Die aufgezeigten Ähnlichkeiten und Parallelen verleiten zu der Annahme, dass Zaratustra den Schöpfungsmythos des Proto-Miθraismus bzw. Miθra-Kults aufgegriffen und insgesamt umgedeutet hat. Der Tiefsinn Zaratustras zeigt sich darin, dass er die unreflektierte Lebensbejahung, wie sie im Schöpfungsmythos des Proto-Miθraismus bzw. Miθra-Kults hinterlegt ist, kritisch hinterfragt, indem er auf die Leiden des irdischen Daseins hinweist und auf das Abweichen der Lebenswelt des Menschen vom ideellen Urbild aufmerksam macht. Indem Zaratustra gleichzeitig den Ursprung für die Leiden in die Psyche des Menschen verlagert und diesem grundsätzlich die Möglichkeit zugesteht, die Lüge (*Druj*) als das Grundübel des Daseins zu überwinden und von seinem eigenen Wesen zu demarkieren, wird die optimistische, lebensbejahende Geisteshaltung grundsätzlich beibehalten.

In der Anschauung Zaratustras ist die phänomenale Welt der intelligiblen Welt weder über- noch untergeordnet, denn zwischen beiden Seinsbereichen besteht ein Abhängigkeitsverhältnis.¹²⁵⁵ Dabei liefert die intelligible Welt die Orientierung, nach der sich die Menschen in ihrer individuellen und kollektiven Lebenswelt einzurichten haben. Indem Zaratustra allgemein das Gedankenkonzept Aša

¹²⁵⁴ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

¹²⁵⁵ Vgl. Unterkapitel 7.2.3.

entsprechend zu einem ideellen Urbild uminterpretierte, hat er der menschlichen Existenz insgesamt eine neue Sinnhaftigkeit verliehen.

In jedem Fall kann festgehalten werden, dass Zaratustra die Grundbausteine seines Gedankengebäudes aus altiranischem Gedankensubstrat bezogen hat. Zum geistigen Wirken Zaratustras notiert LOMMEL:

*„Denn als wie selbstständig und neu auch Zarathustras geistige Schöpfung erscheinen mag, so wird man doch nicht annehmen, daß sie unvermittelt aus nichts geschaffen wäre, ohne Nachklang und Fortwirkung von alten Gedanken und Vorstellungen, freischwebend im luftleeren Raum einer geschichtslosen Geistesentfaltung.“*¹²⁵⁶

Falls die diskutierten Gedankeninhalte der *Gāthās* tatsächlich ihr Antezedenz im Proto-Miθraismus haben oder aus einer Umwertung des Miθra-Kults hervorgegangen sind, bleibt es unbestimmt, ob alle Weiterentwicklungen unmittelbar auf Zaratustra zurückzuführen sind, oder aber bereits vor dessen geistigem Wirken stattgefunden haben. Die untersuchten Ähnlichkeiten zwischen der Gedankenwelt der *Gāthās* und dem Proto-Miθraismus bzw. Miθra-Kult erhärten den Verdacht, dass Zaratustra durch eine vergeistigende Reform¹²⁵⁷ des Miθra-Kults in die Geistesgeschichte eingetreten ist.¹²⁵⁸

Zaratustras Denken ist abstrakt und bewegt sich jenseits des Kultisch-Mythischen.¹²⁵⁹ Als Ausgangspunkt seines intellektuellen Schaffens kann die in Y. 30.3 präsentierte Antithese angesetzt werden, die als Resultat seiner kritischen Ergründungen der existenziellen Leiden des menschlichen Daseins verstanden werden kann. Es ist denkbar, dass diese Reflexionen den Dichter zu einer Reinterpretation der richtigen Funktionsweise der Lebenswelt der Menschen und hieran anschließend zu metaphysischen Spekulationen instigiert haben. Durch den medialen Aspekt des Guten Denkens hat Zaratustra das ideelle Urbild der materiellen Welt (Y. 28.5; 48.3) und Mazdā erkannt bzw. geschaut (Y. 31.8). Es wurde in diesem Kontext für die Ansicht votiert, dass die Schau

¹²⁵⁶ LOMMEL 1930, S. 256.

¹²⁵⁷ SCHWARTZ hebt hervor, dass sich Zaratustras Denken durch: „his highly mentalistic outlook“ auszeichne (SCHWARTZ 2000), S. 15. WEST spricht von: „Zoroaster's emphasis on mental attitude and moral deliberation“ (WEST 2010), S. 13.

¹²⁵⁸ In Kapitel 5 wurde die Möglichkeit diskutiert, dass im Proto-Miθraismus das Neujahrsfest in der Nacht der Wintersonnenwende abgehalten wurde und die Altiraner hierbei die Entstehung der phänomenalen Welt durch die Opferhandlungen Miθras vergegenwärtigten. Falls es zutreffen sollte, dass diese Tradition auch im Miθra-Kult gepflegt wurde und dass Zaratustra hier als Reformator aktiv gewesen ist, scheint es denkbar, dass das Neujahrsfest aufgrund von Zaratustras Kritik am Schöpfungsmythos des Proto-Miθraismus von diesem verworfen wurde. In diesem Zusammenhang ist BOYCES Ansicht interessant, dass das Neujahrs- und Frühlingsfest, Nouruz, von Zaratustra eingeführt worden sei, vgl. BOYCE 1996, S. 175.

¹²⁵⁹ Vgl. hierzu auch ALTHEIM 1952, S. 192. MALANDRA spricht von: „Zarathushtra's generally abstract mode of thought.“ MALANDRA 1983, S. 136.

und Konsultation des Mazdā (Y. 33.6) nicht zwingend einen rituellen Hintergrund implizieren, sondern vielmehr als Zaraθuštras kunstfertige Artikulation seiner intuitiven Vorstellungen und spekulativen Gedankengänge gewertet werden können.

Insgesamt ist Zaraθuštras geistige Aktivität facettenreich und manifestiert sich in distinkten Komponenten, die bei ihm ein zusammenhängendes Gedankengebäude bilden.¹²⁶⁰ Die geistige Welt Zaraθuštras umfasst die Themengebiete Ontologie (Y. 28.2; 28.11; 43.3), Epistemologie (Y. 28.5; 31.8; 33.6; 44.12; 48.3), Metaphysik (Y. 28.10; 31.7–8; 33.5; 43.16; 51.20), Kosmologie (Y. 44.3–6), Psychologie (Y. 28.6; 30.2–4; 44.14,17; 45.2), Ethik (Y. 30.5, 9–10; 44.13), individuellen Eschatologie (Y. 31.20; 46.11; 49.11; 51.13) und die Vorstellung einer idealen Herrschaft (Y. 31.16; 46.14; 51.16). Die den *Gāṛās* zu entnehmende Gedankenwelt weist somit eine Profundität und Kohärenz auf, die das Produkt tiefgründiger Reflexionen und systematischer Überlegungen sind.

Zaraθuštras Weltanschauung stellt eine abgeschlossene Ganzheit dar, die der philosophischen Spekulation näher steht als den mythologischen Welterklärungen.¹²⁶¹ Lehrreich ist in diesem Kontext LOMMELS Gesamtauswertung hinsichtlich Zaraθuštras geistigem Schaffen:

*„Zarathuštra selbst hat sich mit seiner ethisch philosophischen Religion, die trotz lebendigstem Verhältnis zu den göttlichen Mächten doch stark abstrakt war, weit vom Volksglauben entfernt. Außerliches und wilde Kulte und damit die ihnen zu Grund liegenden Glaubensvorstellungen hat er abgelehnt und die massiven Gottesvorstellungen der altererbten Religion seiner Volksgenossen verlassen.“*¹²⁶²

Vielfach wird das geistige Wirken Zaraθuštras mit den Verfassern der Upanishaden verglichen, so notiert ELIADE: *„Zarathustra's speculative effort may be compared with the meditations and discoveries of the sages depicted in the Upanishads, who radically transformed the Vedic conception of the world and human existence.“*¹²⁶³ SCHMIDT bemerkt: *„Knowledge and insight are pivotal, and this makes Zarathustra a 'gnostic' in the literal sense, just as many upanishadic thinkers were 'gnostics'.*¹²⁶⁴ RUDOLPH notiert: *„Man kann aber so viel sagen, daß Zarathuštra eine bestimmte Seite der indoiranischen Religion fortsetzt und zu einem Abschluß bringt, nämlich die zur Abstraktion, zur Vergeistigung neigende Form indo-iranischen Denkens, wie wir sie auf indischem Boden in den Brāhmanas und den Upaniṣads vorfinden.“*¹²⁶⁵

¹²⁶⁰ Vgl. LOMMEL charakterisiert die Lehre Zaraθuštras als ein gegliedertes Gedankengefüge bzw. als System einer in sich geschlossenen Weltanschauung, vgl. (LOMMEL 1930), S. 256. SCHLERATH sieht in den *Gāṛās*: „das Beispiel einer umfassenden, ordnenden Weltanschau“ (SCHLERATH 1962), S. 336.

¹²⁶¹ Vgl. hierzu LOMMEL 1930, S. 121–122.

¹²⁶² LOMMEL 1927, S. 63.

¹²⁶³ ELIADE 1978, S. 314.

¹²⁶⁴ SCHMIDT 1979, S. 112.

¹²⁶⁵ RUDOLPH 1961, S. 304–5.

In der Ilias beklagt Agamemnon sein fehlgeleitetes Verhalten und zeichnet ein fatalistisches Bild vom menschlichen Dasein:

„Aber kann ein Mensch allein überhaupt Schuld tragen? Waren es nicht vielmehr der hohe Zeus, die Schicksalsgöttin Moira und die Rachegöttin Erinnys, die mir an jenem Tag, als ich Achilleus sein Ehrengeschenk wegnahm, die Sinne verwirrten? Wie sollte ich mich gegen die Mächte wehren? Ich glaube, die Zeus-Tochter Ate –die Verblendung– trägt die Hauptschuld. Unsichtbar schwebt sie über unseren Köpfen, ohne mit ihren Füßen die Erde zu berühren, und hat schon so manchen fehlgeleitet!“¹²⁶⁶

Mit psychologischem Scharfblick gibt Zaratustra eine entmythologisierte Erklärung für die Verblendung (Druj) an, indem er die Beweggründe für dieses Phänomen im Seelenleben des Menschen verankert. Diese psychologisierende Tendenz ist bereits im Proto-Mithraismus vorgezeichnet, erfährt jedoch ihre volle Entfaltung erst unter Zaratustra, der insgesamt ein neues Bild des Menschen entwirft. Das zaratustrische Menschenbild ist von der aufklärerischen Grundidee bestimmt, nach der das Individuum Macht über Täuschungen und Verblendungen gewinnen kann, indem es sich einer stetigen Selbstbeobachtung und Selbstreflexion exponiert, sodass der sich selbst Betrachtende zugleich Objekt und Subjekt ist.

Zaratustra will mit seinem neuen Welt- und Menschenbild seinen Zeitgeist reformieren, indem er die Menschen zu einem neuen Selbstverständnis anregt. Indem der Mensch von sich selbst das Bewusstsein eines denkenden, freien und verantwortlichen Wesens hat, wird ihm die Grundlage für den inneren Kampf gegen die Lüge und seiner Selbstbestimmung an die Hand gegeben. In gewisser Weise ist die konstante Selbsthinterfragung Zaratustras mit Descartes durchgeführter methodischer Skepsis vergleichbar, die darauf ausgerichtet ist, den Täuschungsradius des *Genius Malignus* auszumessen, um ein sicheres erkenntnistheoretisches Fundament zu erlangen.

Angesichts der diskutierten Merkmale der Gedankeninhalte der *Gāthās* lässt sich Zaratustras Lehre als eine frühe Philosophie kennzeichnen.¹²⁶⁷ Hinsichtlich dieser Klassifikation ist anzumerken, dass die Selbstbezeichnung der Lehre der *Gāthās* als Verehrung der Weisheit (Mazda Yasna) der Etymologie des Wortes Philosophie (= Liebe zur Weisheit) auffallend nahesteht.

¹²⁶⁶ Homer 2016, S. 381.

¹²⁶⁷ INSLER schreibt Zaratustra eine Moralphilosophie zu, vgl. (INSLER 1975), S. 114. PANAINO charakterisiert die *Gāthās* als paraphilosophisch/vorphilosophisch, vgl. (PANAINO 2004), S. 134.

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Literaturverzeichnis

- ALTHEIM, F. (1952). Zarathustra . In B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 169-198). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BARTHOLOMAE, C. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Verlag von Karl J. Tübner.
- BARTHOLOMAE, C. (1905). *Zarathustra: die Gatha's des Awesta : Verspredigten*. Strassburg: Tübner.
- BARTHOLOMAE, C. (1918). Zarathuŝtra Leben und Lehre . In B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 1-19). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BOYCE, M. (1979). *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*. London, Boston and Henley: Routledge&Kegan Paul.
- BOYCE, M. (1987, December 15). *Ātaš*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter : <https://iranicaonline.org/articles/atas-fire>
- BOYCE, M. (1996). *A History of Zoroastrianism Volume One*. Leiden New York Köln: E.J.Brill.
- BRANDENBURG, D. (1969). *Priesterärzte und Heilkunst im alten Persien*. Stuttgart: J. Fink Verlag.
- BROCKINGTON, J. (1997). The origins of Indian philosophy. In *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pp. 88-102). London und New York: Routledge.
- BURKERT, W. (2009). *Die Griechen und der Orient*. München: C.H. Beck.
- BURROW, T. (1973). The Proto-Indoaryans. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, 123-140.
- CANTERA, A. (2015). Ethics. In M. S.-D. Vevania, *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 315-332). London und New York: Wiley Blackwell.
- CUMMONT, F. (1903). *Die Mysterien des Mithra*. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- DE JONG, A. (1997). *Traditions of the Magi Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden.
- DHALLA, M. (1938). *History of Zoroastrianism*. New York London Toronto: Oxford University Press.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1958). *The Western Response to Zoroaster*. London: Oxford University Press.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1961). Ritual und Eschatologie im Mazdaismus: Struktur und Evolution. In B. Schlerath, *Zarathustra (1970)* (pp. 314-319). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DUCHESNE-GUILLEMI, J. (1961). Les hymnes de Zarathuŝtra. *Revue de l'histoire des religions*, 47-66.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1963). Heraclitus and Iran. *History of Religions Vol. 3, No. 1*, 34-49.
- DUMÉZIL, G. (1988). *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books.

- ELIADE, M. (1978). *A History of Religious Ideas Vol. 1*. Chicago: The University of Chicago.
- ELIADE, M. (2004). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- ELLERBROCK, U., & WINKELMANN, S. (2012). *Die Parther: Die vergessene Grossmacht*. Darmstadt/Mainz: Phillip von Zabern.
- FOLTZ, R. (2013). *Religions of Iran, From Prehistory to the Present*. Oneworld Publications.
- FOLTZ, R. (2016). *Iran in World History*. New York: Oxford University Press.
- FOLTZ, R. (2019). *A History of the Tajiks: Iranians of the East*. London New York: I.B. Tauris.
- FRYE, R. (1984). *The History of Ancient Iran*. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- GANERI, J., & ADAMSON, P. (2020). *Classical Indian Philosophy a history of philosophy without any gaps, volume 5*. Oxford: Oxford University Press.
- GERSHEVITCH, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*. London: Cambridge University Press.
- GERSHEVITCH, I. (1964). Zoroaster's Own Contribution. *Journal of Near Eastern Studies Vol. 23, No. 1*, 12-38.
- GIGNOUX, P. (2001). *Man and cosmos in ancient Iran*. Rom: Istitutio Italiano Per L'Africa e L'Oriente.
- GOETHE, J. (2013). *West-östlicher Divan*. Berlin: Holzinger.
- GORDON, R. L. (2015). From Miθra to Roman Mithras. In *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 451-456). London und New York: Wiley Blackwell.
- HEGEL, G. (1837). *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Werke*. Berliner Ausgabe.
- Herodot. (2019). *Historien*. Stuttgart: Reclam.
- HIERZENBERGER, G. (2011). *Der Hinduismus*. Wiesbaden: marixverlag.
- HINZE, A. (2002). On the Literary Structure of the Older Avesta. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 65, No. 1*, 31-51.
- HINZE, A. (2014). Monotheism the Zoroastrian Way. *Journal of the Royal Asiatic Society Third Series, Vol. 24, No. 2*, 225-249.
- HOFFMANN, K. (1987, December 15). *Avestan Language I-III*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://iranicaonline.org/articles/avestan-language#:~:text=AVESTAN%20LANGUAGE%2C%20the%20language%20of,Avesta%2C%20an%20Old%20Iranian%20language.&text=The%20Avestan%20script%20is%20known,1288>.
- Homer. (2016). *Ilias*. Berlin: Insel Verlag.
- HORKY, P. (2009). *Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato's Associates and the Zoroastrian Magoi*. Oxford University Press.

- HUMBACH, H. (1959). *Die Gathas des Zarathustra*. Heidelberg: Carl Winter.
- HUMBACH, H. (1960). Der iranische Mithra als Daiva. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* Bd. 7, H. 4/6, 253-257.
- HUMBACH, H. (2015). Interpretations of Zarathustra and the Gāthās. In *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 39-43). Chichester: Wiley Blackwell.
- HUTTER, M. (2019). *Iranische Religionen: Zoroastrismus, Yezidentum, Bahā'itum*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- INSLER, S. (1975). *The Gathas of Zarathustra*. Tehran-Liege: Bibliotheca Pahlavi.
- JAMISON, S. W., & BRERETON, J. P. (2014). *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. New York: Oxford University Press.
- JASPERS, K. (1955). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis-Verlag.
- JONG, A. D. (2008). The Contribution of the Magi. *Birth of the Persian Empire: The Idea of Iran, Volume I*, 85-99.
- JOSEPH, H. H. (2009). *Language History, Language Change, and Language Relationship: An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*. Berlin New York: de Gruyter.
- KELLENS, J. (1996, December 15). *Druj*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://www.iranicaonline.org/articles/druj>
- KELLENS, J. (1998). „Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur.“ In: C.-H. de Fouchecour/ Ph. Gignoux (Hrsg.): *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Paris (StIr, Cahier 7), S. 217–228.
- KELLENS, J. (2015). The Gāthās, Said to Be of Zarathustra. In *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 44-50). Chichester: Wiley Blackwell.
- KELLENS, J./E. PIRART (1988–1991): *Les textes vieil-avestiques, vol.1. Introduction, texte et traduction*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- KHALEGHI-MOTLAGH, D. (1989, December 15). *Borzūya*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://iranicaonline.org/articles/borzuya-also-burzoe-a-physician-of-the-time-of-kosrow-i>
- KHALEGHI-MOTLAGH, D. (1989, December 15). *Bozorgmehr-e Boktagān*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://iranicaonline.org/articles/bozorgmehr-e-boktagan>
- KINGSLEY, P. (1995). Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy. *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 5, No. 2*, 173-209.
- KÖNIG, G. (2018). *Studien zur Rationalitätsgeschichte im älteren Iran*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- KREYENBROEK, P. (1990). Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies. In J. R. HINNELLS, *Studies in Mithraism* (pp. 173-182). Rome.
- KREYENBROEK, P. (1993). On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony. *Bulletin of the Asia Institute New Series, Vol. 7, Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*, 97-103.

- KREYENBROEK, P. G. (1997). *Morals and Society in Zoroastrian Philosophy*. In *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pp. 42-58). London und New York: Routledge.
- KUIPER, F. B. J. (1964). The bliss of Aša. *Indo-Iranian Journal Vol. 8, No. 2*, 96-129.
- KUIPER, F. B. J. (1976). Ahura "Mazdā" Lord Wisdom?, *Indo-Iranian Journal Vol. 18, No. 1/2*, 25-42.
- KUIPER, F. B. J. (1984, Dezember 15), "AHURA," In: *Encyclopædia Iranica Online Edition*, I/7, pp. 683-684. Abrufbar unter: <https://iranicaonline.org/articles/ahura-1-type-of-deity>
- KUZ'MINA, E. (2007). *The Origin of the Indo-Iranians*. Leiden und Boston: Brill.
- LAHE, J. (2017). Zu möglichen Verbindungen zwischen römischen Mithras und iranischem Mithra. *Zeitschrift für Religionswissenschaft Jahrgang: 25 Heft: 2*, 233-262.
- LEIBNIZ, G. (2012). *Die Theodizee*. Altenmünster: Jazzybee Verlag.
- LINCOLN, B. (2009). Csmag, the Lie and the Logic of Zoroastrian Demonology, *Journal of the American Oriental Society, Vol. 129, No 1.*, 45-55.
- LOMMEL, H. (1927). *Die Yäšt's des Avesta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOMMEL, H. (1930). *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*. Tübingen: Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- LOMMEL, H. (1955). Zarathustras Priesterlohn . In (B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 199-107). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LOMMEL, H. (1962). Die Sonne das Schlechteste? Strophe 10 der fünften Gatha des Zarathustra, Yasna 32. In B. Schlerath, *Zarathustra (1970)* (pp. 360-376). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LOMMEL, H. (1970). War Zarathustra ein Bauer? In B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 33-52). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LOMMEL, H. (1970). Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion. In B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 253-269). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LOMMEL, H. (1971). *Die Gathas des Zarathustra*. Basel/Stuttgart (Schwabe): hg. v. Bernfried Schlerath.
- LUBOTSKY, A. (2020, August 25). What Language Was Spoken by the People of the Bactria-Margiana Archaeological Complex? "*At the Shores of the Sky*" *Asian Studies for Albert Hoffstädt Volume: 151*, pp. 5-11.
- MALANDRA, W. (1983). *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MALLORY, A., & ADAMS, D. (1997). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- MALLORY, J. (1989). *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson.

- MERKELBACH, R. (1994). *Mithras: Ein Persisch-Römischer Mysterienkult*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- MEYER, E. (1965). *Geschichte des Altertums*. Darmstadt: Holzinger.
- MILLS, L. (1899). Asha as the Law in the Gathâs. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, 31-53.
- MILLS, L. (1900). Vohumanah in the Gathâs. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 21, 67-87.
- MOLÉ, M. (1961). Antwort an J. Duchesne-Guillemin. In B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 320-335). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MOMIGLIANO, A. (1971). *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOULTON, J.H. (1913). *Early Zoroastrianism*. London
- NARTEN, J. (1982). *Die Amēša Spēntas im Avesta*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- NIETZSCHE. (n.d.). *Werke*. G.Colli und M.Montinari.
- NIETZSCHE, F. (2013). *Ecce Homo*. München: Holzinger.
- NYBERG, H. S. (1938). *Die Religionen des alten Iran*. Deutsch von H. H.Schaeder Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- OBERLIES, T. (2012). *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- PANAINO, A. (2004). Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- PANAINO, A. (2015). Cosmologies and Astrology. In Y. S.-D. Veveina, *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 235-257). Chichester: Wiley Blackwell.
- REZANIA, K. (2010). *Die zoroastrische Zeitvorstellung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- ROSE, J. (2011). *Zoroastrianism: An Introduction*. London; New York: I.B.Tauris.
- RUDOLPH, K. (1961). Zarathuštra- Priester und Prophet. Neue Aspekte der Zarathuštra- bzw. Gatha-Forschung (1961). In B. Schlerath, *Zarathustra (1970)* (pp. 270-313). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHAEDER, H. H. (1940). Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung . In B. Schlerath, *Zarathustra* (pp. 97-117). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHELLING, F. (1804). *Philosophie und Religion*. Tübingen: I.G.Cotta'schen Buchhandlung.
- SCHLERATH, B. (1962). Die Gathas des Zarathustra . In B. Schlerath, *Zarathustra (1970)* (pp. 336-359). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHLERATH, B. (1968). *Avesta-Wörterbuch Vorarbeiten II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

- SCHLERATH, B. (1968). Vorwort. In B. Schlerath, *Zarathustra (1970)* (pp. VII-X). Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHLERATH, B. (1987, December 15). *AŠA ī. Avestan aša*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition: <https://iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan#pt1>
- SCHMIDT, H.-P. (2006, August 15). *Mithra ī. Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian*. Retrieved from Encyclopædia Iranica: <https://iranicaonline.org/articles/mithra-i>
- SCHWARTZ, M. (1985). The Old Eastern Iranian Worldview According to the Avesta. In I. Gershevitch, *The Cambridge History of Iran Volume 2 : The Median and Achaemenian Periods* (pp. 640-663). Cambridge; London; New York; Sydney; Melbourne; New Rochelle: Cambridge University Press.
- SCHWARTZ, M. (1985). The religion of Achaemenian Iran. In I. Gershevitch, *The Cambridge History of Iran Volume 2. The Median and Achaemenian Periods* (S. 664-697). Cambridge; London; New York; New Rochelle; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press.
- SCHWARTZ, M. (2000). Revelations, Theology, and Poetics in the Gathas. *Bulletin of the Asia Institute Vol.14*, 1–18.
- SCHWARTZ, M. (2002[2006]). How Zarathushtra Generated the Gathic Corpus: Inner textual and Intertextual Composition. *Bulletin of Asia Institute*, 53-64.
- SCHWARTZ, M. (2015). Dimensions of the Gathas as Poetry. In *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 51-58). Chichester: Wiley Blackwell.
- SHAKED, S. (1979). *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI) by Aturpāt-i Ēmētān*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- SHAKED, S. (1987, December 15). *Ayādgar ī Wuzurgmibr*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://www.iranicaonline.org/articles/ayadgar-i-wuzurgmibr-a-popular-religious-andarz-composition-in-pahlavi-attributed-to-one-of-the-best-known-sages-of-th>
- SHAKI, M. (1999, December 15). *Falsafa*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://iranicaonline.org/articles/falsafa>
- SKJÆRVØ, P. (2008). *An Introduction to Zoroastrianism*. Cambridge University Press.
- SKJÆRVØ, P. (2015). Early India and Iran. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, 409-421.
- SKJÆRVØ, P. O. (2005). The Achaemenids and the Avesta. In V. S. Curtis, & S. Stewart, *Birth of the Persian Empire Volume 1* (pp. 52-84). London und New York: I.B. Tauris.
- SKJÆRVØ, P. O. (2006, December 15). *Iran vi. Iranian Languages and Scripts Overview*. In: Encyclopædia Iranica Online Edition. Abrufbar unter: <https://iranicaonline.org/articles/iran-vi-iranian-languages-and-scripts#1>
- SKJÆRVØ, P. O. (2011). *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven and London: Yale University Press.

- SKJÆRVØ, P. O. (2015). Early India and Iran. In *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 409-421). Chichester: Wiley-Blackwell.
- SKJÆRVØ, P. O. (2015). The Gāthās as Myth and Ritual. In *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism* (pp. 59-68). Chichester: Wiley Blackwell.
- SKJÆRVØ, P. O. (2019). The Gathas, a Forgotten Masterpiece. In K. Seigneurie, *A Companion to World Literature* (pp. 1-13). John Wiley & Sons.
- THIEME, P. (1957). Mitra and Aryaman. *Transaction of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 1-96.
- THIEME, P. (1957). Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 67- 104.
- THIEME, P. (1970). Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Aməša Spənta. In B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra (1970)* (pp. 397-412). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- VERMASEREN, M. J. (1963). *Mithras, the Secret God*. New York: Barnes & Noble.
- WEST, M. L. (2010). *The Hymns of Zoroaster*. London: I.B. Tauris.
- WEST, M. L. (2015). The Classical World. *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, 437-450.
- WIDENGREN, G. (1961). *Iranische Geisteswelt*. Gütersloh: Bertelsmann Lesering.
- YARSHATER, E. (2008). Mazdakism. In E. Yarshater, *The Cambridge History of Iran 3(2): The Selucid, Parthian and Sasanian Periods* (pp. 991-1024). Cambridge: Cambridge University Press.
- R.C. ZAEHNER, R. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G.P.Putnam's Sons.