

ROGER LESCOT

SKRIFTER UTGIVNA AV
KUNGL. HUMANISTISKA VETENSKAPSSAMFUNDET
I LUND

ACTA REG. SOCIETATIS HUMANIORUM LITTERARUM LUNDENSIS

XL.

INSTITUT KURDE DE

S. WIKANDER

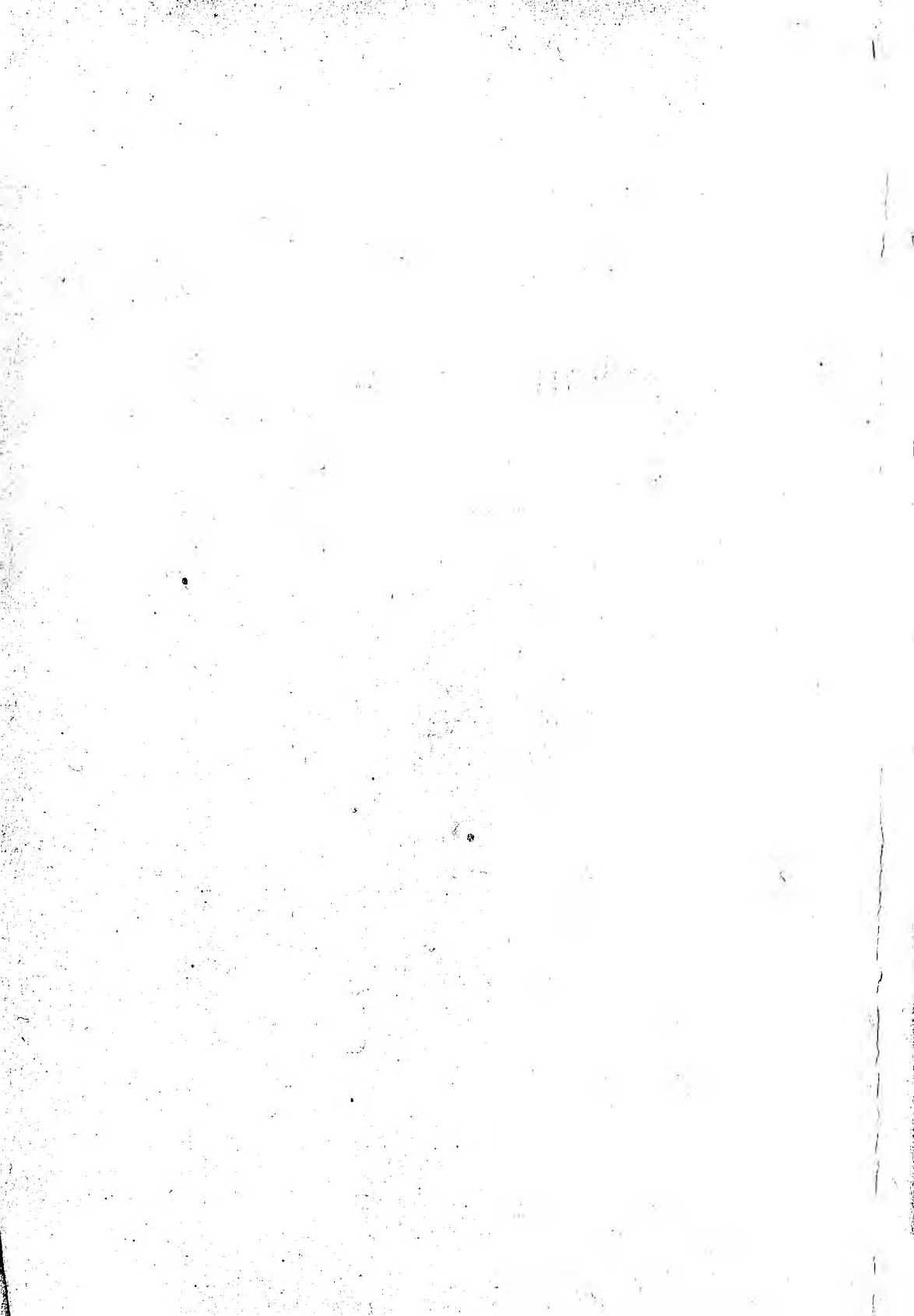
BIBLIOTHÈQUE

FEUERPRIESTER IN KLEINASIEN UND IRAN

n° 235.

etc
1. 30.

WIK



LIV. GER. 645
28/04/2017
280 WIK FEU

FEUERPRIESTER
IN
KLEINASIEN UND IRAN

VON

STIG WIKANDER



LUND, C. W. K. GLEERUP

1946

LUND

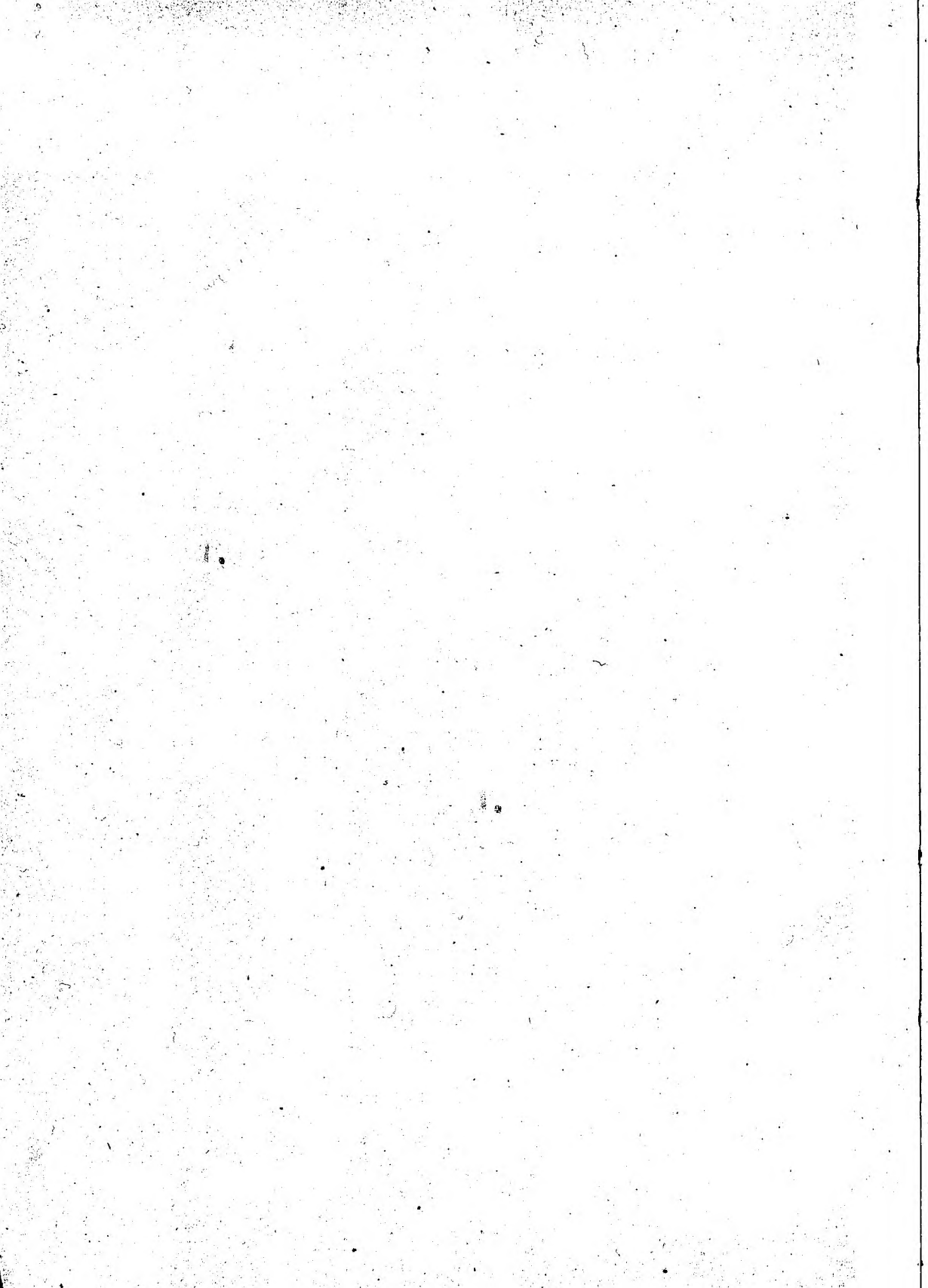
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

1946

Kaj Barr

zum 26. 6. 1946

gewidmet



Inhalt.

Vorwort	VII
Abkürzungen	IX
Kap. I. Die Titel der Feuerpriester in Kleinasien und Iran	1
Kap. II. Herbads und Mobads	23
Kap. III. Die Göttin Anāhitā und der Feuerkultus	52
Kap. IV. Das heilige Feuer und Anāhitā in der zoroastrischen Überlieferung	102
Kap. V. Die Herbads und die »avestische« Überlieferung.	125
Kap. VI. Mobads und Āθravans	192
Kap. VII. Anāitis, Mithras und das heilige Feuer	211
Exkurse	221
Nachträge	234
Sachregister	235
Index verborum	239

VORWORT.

Mit der vorliegenden Arbeit werden die Untersuchungen über altiranische Religion und Sprache weitergeführt, die in meinem früheren Buch *Vayu I* (Lund 1941) und in dem Aufsatz »Gudinnan Anāhitā och den zoroastriska eldskulten», *Religion och Bibel* (Nathan Söderblomssällskapets Årsbok) I, 1942, S. 26ff. niedergelegt worden sind.

Die Herren Professoren Kaj Barr, Martin P:son Nilsson, H. S. Nyberg und Geo Widengren haben das Manuskript durchgelesen und mir viele wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge zugehen lassen.

Prof. Martin P:son Nilsson hat sich besonders meiner Arbeit angenommen und ihre Aufnahme in die Schriftenreihe des »Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund» vorgeschlagen. Es ist mir eine Freude, ihm meinen ehrerbietigen Dank für sein wohlwollendes Interesse abzustatten.

Auch dem jetzigen Sekretär der Gesellschaft, Prof. Einar Gjerstad, bin ich zu grossem Dank verpflichtet.

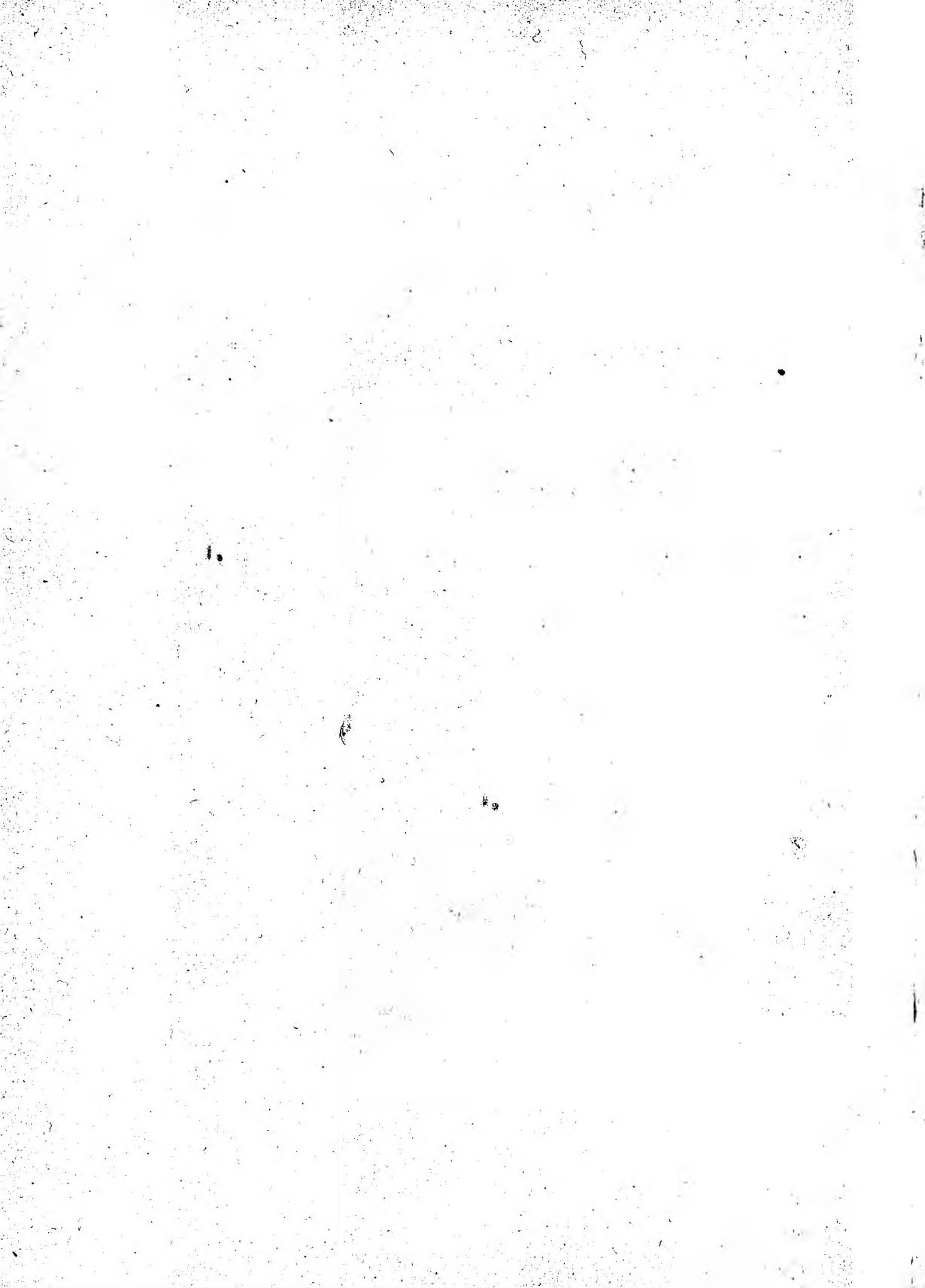
Fil d:r Christian Callmer hat mir bei der Zitatenkontrolle und beim Mitlesen der Korrekturen wertvolle Hilfe geleistet.

Herr Kurt Stern hat auch diesmal die Verbesserung des deutschen Ausdrucks und das Durchsehen der Korrekturen mit Interesse und Verständnis besorgt.

Einen besonderen Dank schulde ich den Beamten der hiesigen Universitätsbibliothek — in erster Linie den Herren fil. d:r Erik J. Knudtzon und fil. lic. Wilhelm Norlind — die mit seltener Liebesswürdigkeit und grosstem Entgegenkommen den Fortgang meiner Arbeit unterstützt und erleichtert haben.

Lund im Oktober 1946

Stig Wikander



Abkürzungen.

I. Quellen.

- Agathangelos** Agathangelos, Patmout'iun Hayoc ašhatoutheamb G. Tēr Mkrtčean ev St. Kanayeanc. Tiflis 1909.
- Ardā Virāf** The Book of Arda Viraf. The Pahlavi Text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa. Bombay-London 1872.
- AV** Atharvaveda Samhitā herausgegeben von E. Roth und W. D. Whitney. Zweite verbesserte Auflage besorgt von Dr. Max Lindenau. Berlin 1924.
- Balāduri** Aḥmad b. Yahyā b. Ġābir al-Balāduri, Liber expugnationis regionum (Kitāb futūh al-buldān) ed. de Goeje Leiden 1866.
- Bdhn Ankl.** Bundahišn ed. by Tehmuras Anklesaria. The Pahlavi Text Series Vol. III. Bombay 1908.
- Bdhn Justi** Der Bundehesch herausgegeben von Ferdinand Justi. Leipzig 1868.
- Bērūni** Chronologie altorientalischer Völker von Albirūni herausgegeben von E. Sachau. Leipzig 1876—78.
- Dinawari** Abū Hanifa Dinawari, Kitāb aḥbār al-ṭiwāl publié par Vladimir Guirgass. Leiden 1888—1912.
- DkM** The complete Text of the Pahlavi Dinkard published by Madan. Bombay 1911.
- Dk ed. Sanjana** The Dinkard ed. Sanjana. London 1912.
- Elišē** Elišē, Patmout'iun Vardananc. Theodosia 1861.
- Fārsnāmāh** The Fārsnāma of Ibnu'l-Balkhī edited by G. Le Strange and R. A. Nicholson (E. J. W. Gibb Memorial. New Series I). London 1921.
- Frm** Frahang-i-oim ed. Reichelt WZKM XIV, 182 ff.
- Ġawāliqī** Ġawāliqī, Mu'arrab ed. Sachau. Leipzig 1867.
- Hamza** Hamza al-Išbāhāni, Kitāb ta'rih sinī mulūk al-ard wa-l-anbiyā. Berlin 1922.
- Hwārizmi** Hwārizmī, Mafātil al-'ulūm ed. van Vloten. Leiden 1895.
- Jā'qūbī** Ibn Wādhih al-Jā'qūbī, Historiae ed. Houtsma. Leiden 1879.
- Jāqūt** Jacut's Geographisches Wörterbuch herausgegeben von F. Wüstenfeld. 1—6. Leipzig 1866—70.

Lazar P'arpeci	Lazar P'arpeci, Patmout'iun Hayoc. Tifis 1914.
Mas'udi, Murug	Maçoudi, Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. 1—9. Paris 1861—77.
Moses Chorenaci	Mowsēs Horenaci, Patmout'iun Hayoc ašhatouteamb M. Abelean ev S. Yarouthiunean. Tifis 1913.
Muğmal	Muğmal al-tawāriḥ wa-l-qīṣaṣ ed. Bāhār. Teheran 1318.
Muṭahḥar	Muṭahḥar b. Ṭāhir al-Maḡdisī, Le livre de la création et de l'histoire publié par Cl. Huart.
PRDD	The Pahlavi Rivayat accompanying the Dadistan i denik ed. Dhabar. Bombay 1913.
RV	Rgveda herausgegeben von Th. Aufrecht. I—II. 1877.
Sebēos	Sebēos, Patmout'iun. S:t Petersburg 1879.
Šn	Firdausī, Šāhnāmāh. Meistens ist die Ausgabe von Sa'id Nafisī (1—9, Teheran 1935) benutzt worden. Die Stellen werden mit Band und Seite der Mohlschen, bezw. Seite (in Parenthese) der Turnerschen Ausgabe angeführt; die Paginierung dieser älteren Ausgaben wird bei (Vullers und) Nafisī auf jeder Seite notiert.
Tabari	Abū Ġa'far Muḥammad . . . Tabari, Annales ed. de Goeje. Leiden 1879—1901.
Tha'ālibī	Histoire des rois des Perses par Al-Tha'ālibī. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. Paris 1900.
Thomas Arcrouni	Thowma Vardapet Acrouni, Patmout'iun tann Acrouneac. S:t Petersburg 1887.
V.	Vendidad
Y.	Yasna
Yt.	Yašt
	in Geldners Avesta-Ausgabe.

II. Zeitschriften, Serienwerke usw.

AJA	American Journal of Archaeology
AJSL	American Journal of Semitic Languages
AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran
AO	Acta Orientalia
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
Ath.Mitt.	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung
AWb	Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch
BAH	Haut-Commissariat français en Syrie et au Liban. Service des Antiquités, Bibliothèque archéologique et historique
BASPA (BASIA)	Bulletin of the American Society for Persian (Iranian) Art and Archaeology

BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BGA	Bibliotheca geographorum arabicorum
BMC	Catalogue of the Coins of the British Museum.
BSL	Bulletin de la société de linguistique, Paris
BSO(A)S	Bulletin of the School of Oriental (seit 1940: and African) Studies, London.
CAH	Cambridge Ancient History
CAI	Comptes-rendus de l'academie des inscriptions, Paris
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
EI	Enzyklopädie des Islam
ERE	Hastings Encyclopaedia of Religions and Ethics
GIPh	Grundriss der iranischen Philologie
HA	Handes Amsorya
IF	Indogermanische Forschungen
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JRS	Journal of Roman Studies
KZ	(Kuhns) Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft
MAMA	Monumenta Asiae Minoris antiqua
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft, Berlin
MDP	Mémoires de la délégation en Perse, Paris 1900—1913. Seit Bd. XXVI (1914) mit verändertem Titel:
MMAP	Mémoires de la mission archéologique de Perse
MO	Le Monde Oriental
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, Berlin
NTS	Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap
OLZ	Orientalistische Litteraturzeitung
PG	Patrologiae cursus completus ed. Migne, Series graeca
PO	Patrologia Orientalis
PW	Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch
pw	Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung
RA	Revue archéologique
RAI	H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Berlin 1938
RE	Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
REÁ	Revue des études arméniennes
REÁnc	Revue des études anciennes
RHR	Revue de l'histoire des religions
RO	Rocznik Orientalistyczny
RSO	Revista degli studi orientali
SBE	Sacred Books of the East

SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni
SPA	A Survey of Persian Art I—VI, New York 1938
SPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse
SWAW	Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse
WuS	Wörter und Sachen
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
ZMR	Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft

III. Sonstige Abkürzungen.

ai.	altindisch
air.	altiranisch
ap.	altpersisch
arm.	armenisch
gr.	griechisch
idg.	indogermanisch
mp.	mittelpersisch
np.	neupersisch
phl.	pehlevi
ved.	vedisch
S.	Seite
Z.	Zeile

KAP. I.

Die Titel der Feuerpriester in Kleinasien und in Iran.

L. Deubner hat als erster die richtige Erklärung für lat. *dumopireti* gegeben.¹ Der Ausdruck, der nur einmal in einer Inschrift belegt ist, ist ein Lehnwort aus dem Griechischen. Das Griechische kennt freilich kein entsprechendes Kompositum, wohl aber die einfachen Wörter *δοῦμος* und *πύραιθοι*, das letztere nach Strabon die Benennung der feuerverehrenden Magier in Kappadokien.² Deubner sieht in dem Kompositum ein Zeugnis für die Verschmelzung von iranischem und phrygischem Kultus, die im spätantiken Synkretismus stattgefunden hat. Die Inschrift, aus der wir es kennen, stammt aus der Kaiserzeit. Sie wurde in Novae (dem heutigen Steklen) in der Provinz Moesia inferior gefunden. Das Reliefbild, zu dem sie gehört, zeigt, dass sich in dieser Gegend der fremde Mysterienkult mit einheimischer thrakischer Religion vermischt hat. Es stellt nämlich neben der Magna mater den Θεὸς μέγας von Odessos mit Schale und Füllhorn dar. Die Inschrift lautet:

L. Oppius Maximus sacerdos M(atris) D(eum) dendrophoris et dumopiretis d(edit) d(edicavit).

Der Terminus *dendrophorus* gehört zum Magna Materkultus. Deubner zieht als Parallele zu der hier vorliegenden Art von Synkretismus eine lateinische Inschrift³ heran, die ein anderer *dendrophorus* dem Cautopates gewidmet hat, und erinnert an die »intime Vereinigung zwischen den Mysterien des Mithras und denen der grossen Mutter, welche im Abendlande zum Abschluss gelangen

¹ Jahrbuch des deutschen arch. Instituts 44 (1929) 132ff., Archäologischer Anzeiger 480.

² Strabon XV, 3, 15 (p. 733).

³ CIL V, 5465.

sollte».¹ Schliesslich weist Deubner auf eine weitere Inschrift aus thrakischem Gebiet hin, in der sowohl ein δοῦμος wie der Name Mithridates vorkommen, und die er darum der gleichen Sphäre des Synkretismus zuordnet.

Diese Bemerkungen können kaum als zutreffend gelten. Die Voraussetzungen für die Entstehung des seltsamen Kompositums lassen sich ohne Zweifel viel genauer feststellen.

Über die prägnant religiöse Bedeutung von δοῦμος² sollte kein Zweifel bestehen. Das Wort ist aber in verschiedener Weise gedeutet worden. Wir lassen darum zuerst die Belegstellen in Kürze Revue passieren:

1. Eine Weihinschrift aus Maionia (Gjölde) in Lydien an die drei Götter Zeus Masphalatenos, Men Tiamou und Men Tyrannos.³ Fundort und Götternamen⁴ deuten auf phrygischen Ursprung hin. Zum ἱερός δοῦμος dieser Inschrift bietet das synonyme ἱερά συνβίωσις in einer Parallelinschrift⁵ die beste Erklärung.

2. Auf dem Toma-Berg in Lydien fand K. Buresch eine Inschrift, die sich auf die Errichtung eines Altars im Monat Artemision bezieht. Es heisst dort, dass die Kosten dieses Altars von einer ναυκόρος bestritten wurden. Aus Bureschs Darlegungen geht hervor, dass damit eine Verehrerin der einheimischen Magna Mater, wahrscheinlich⁶ unter dem Namen Artemis Anaïtis, gemeint ist. Ihre Kultgenossenschaft hiess δοῦμος.⁷

3. Bei der Diskussion dieser Inschriften zitiert Buresch ein Epigramm des Philodemos von Gadara, Anthologia Palatina VII, 222, in dem das Wort vorkommt. Es ist meistens von den Herausgebern

¹ Deubner a. a. O. 135.

² Als phrygisches Wort verzeichnet bei Heerwerden, Lexicon graecum suppletorium und Μέγα Λέξικον τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης (fehlt dagegen in Liddell-Scott).

³ CIG 3439, Le Bas-Waddington, Voyage en Asie Mineure III, 668.

⁴ Über Tiamou als phrygisches Wort vgl. Jokl, Eberts Reallexikon 10, 149. Andere Deutungsversuche bei Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 23 f.

⁵ CIG 3438, Le Bas-Waddington III, 667.

⁶ Buresch, Aus Lydien 58 ff.

⁷ Buresch, Aus Lydien 71.

nicht verstanden und durch andere Lesungen, gewöhnlich *δοῦπος*,¹ ersetzt worden. Die zwei ersten Distichen lauten:

Ἐνθάδε τῆς τρυφερῆς μαλακὸν ῥέθρος, ἐνθάδε κεῖται
 Τρυγόνιον, σαβακῶν ἄνθεμα Σαλμακίδων
 ἧ καλύβη καὶ δοῦμος ἐνέπρεπεν, ἧ φιλοπαίγμων
 στωμυλίη, μήτηρ ἦν ἐφίλησε θεῶν.

So wie im vorigen Falle handelt es sich auch hier um eine Verehrerin der phrygischen Muttergöttin — *καλύβη* ist somit die Kapelle und *δοῦμος* die Kultgenossenschaft der *Magna Mater*.

Was das seltene *σαβακός* betrifft, so möchte Buresch für diese Stelle die gewöhnliche Erklärung »schlaff, verweichlicht«² ablehnen. Seiner Ansicht nach passe hier viel besser die von Suidas eigens im Hinblick auf dieses Epigramm gegebene Erklärung *σαβακῶν· Διονυσιακῶν*, da Dionysos-Sabazios im antiken Synkretismus oft mit Attis, dem Begleiter der phrygischen Muttergöttin, identifiziert wird.³ Diesem Hinweis kann hinzugefügt werden, dass sogar auf lydischem Gebiet Zeus Sabazios und Artemis Anaitis als gemeinsam verehrtes Götterpaar anzutreffen sind.⁴

4. Eine lateinisch-griechische Inschrift aus Serdica (Sofia), die der *Magna Mater Idaea* und dem (*Attis Meno*)*tyrannus* gewidmet ist, nennt die *δενδροφόροι* und den *ἱερός δοῦμος*.⁵ Sie steht daher sowohl geographisch wie in Hinsicht auf die sakrale Terminologie der Inschrift aus *Novae* sehr nahe.

5. In einer Inschrift aus Kuyucak, in der Nähe von Dorylaion (dem heutigen Eski-şehir), will Sir William Ramsay die Genitivform *δούμου* lesen.⁶ Die Lesung ist insofern unsicher, als diese sechs Buchstaben die zweite Zeile einleiten, während die erste zerstört ist. Theoretisch sind natürlich andere Ergänzungen denkbar, die

¹ So noch die Ausgaben von Stadtmüller (1899) Paton (1917) und Waltz (1938). Dagegen hat Geffcken, Griechische Epigramme, 134f. *δοῦμος* in den Text eingesetzt.

² Nach Hesych *σαβακός· ὁ σαθρός· Χῖτοι*.

³ Buresch, Aus Lydien 62f.

⁴ Keil-Premmerstein, Zweite Reise in Lydien, S. 100. Dagegen vermutet Picard, Ephèse et Claros 409 N. 3 mit Unrecht eine besondere Beziehung zwischen Dionysos- und Anaitiskult in Hypaipa.

⁵ Filow, Klio IX, 253ff., O. Walter, Ath. Mitt. 35, 139ff.

⁶ MAMA V, 86f.

δου als Schlussilbe des vorhergehenden Wortes absondern.¹ Für Ramsays Vorschlag sprechen vielleicht folgende Umstände: Die Inschrift ist dem Gotte "Όσιος Δίκαιος, der Dike und dem Apollon gewidmet. "Όσιος Δίκαιος ist bekanntlich ein Gott, der in Lydien, Phrygien und anderen Gegenden Kleinasiens verehrt wurde.² In Dorylaion war sein Kult geradezu offiziell.³ Dort hat man unlängst ein Gegenstück zur Inschrift von Kuyucak gefunden: eine Inschrift, auf der nur "Όσιος Δίκαιος erwähnt ist aber die Seiten des Steins Abbildungen der Dike und des Apollon bringen.⁴

In Kuyucak dagegen ist "Όσιος Δίκαιος selbst, mit einem Strahlenkranz um das Haupt, abgebildet. Mit diesem Schmuck, oft auch mit der Doppelaxt in der Hand, scheint er eine autochthone kleinasiatische Gottheit zu vertreten.⁵ Dieselbe Gottheit mit Strahlenkranz ist auf dem oberen Teil eines Votivreliefs aus Maionia (Gjölde) in Lydien dargestellt, während der untere Teil das Bild der Muttergöttin bringt. In der dazugehörenden Inschrift wird sie als *Artemis Anaïtis* bezeichnet.⁶ W. H. Buckler wollte den Gott mit Strahlenkranz als Men Tiamu identifizieren,⁷ der ja vor allem in Kula verehrt wurde und oft neben Artemis Anaïtis angerufen wird. Seitdem sind aber zwei Inschriften mit dem Namen "Όσιος Δίκαιος in Gjölde gefunden worden,⁸ so dass die Identifikation mit diesem Gotte keinem Bedenken unterliegt. In Maionia wurde aber, wie wir aus der Inschrift N:o 1 dieser Liste sahen, das Wort δοῦμος verwendet. Wir finden es auch in dem Hauptkultorte des "Όσιος Δίκαιος in Dorylaion und zwar ist dies der einzige Beleg, den wir in einem phrygischen Text finden. Wir entnehmen ihn

6. einer griechisch-phrygischen Bilinguis,⁹ deren Deutung leider

¹ Die Herausgeber wollen ἀδελφίδου lesen.

² Cumont RE V, 564, Malten ibid. VIII, 2492.

³ A. Körte, Ath. Mitt. 25, 431 ff.

⁴ MAMA V, 6f. Nr. 11.

⁵ Körte, Ath. Mitt. 35, 432; B. Schweitzer, Herakles 32.

⁶ Über die oft behandelte Inschrift zuletzt Cumont CAI 1915, 270ff., mit Literaturangaben und Abbildung.

⁷ Annual of the British School at Athens XXI, 179ff.

⁸ Keil-Premerstein, Zweite Reise in Lydien N:ris 186, 187.

⁹ Ath. Mitt. 23, 362, JHS 31 (1911) 186f., J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler 135, Nr. 48.

dadurch erschwert wird, dass die beiden Texte, wie oft in den neuphyrgischen Inschriften, einander nicht wörtlich entsprechen.

1 ε ... ιδιονουμενος	8 βαν αδδακετορ ου-
2 νιοισιος ναδροτος	9 αν παρεθέμην τδ
3 ειτου Μιτραφατα	10 μνημεϊον τοϊς προ-
4 κε Μας Τεμρογε-	11 γεγραμμένοις θε-
5 ιος κε Πουντας	12 οϊς κè τῆ κώμη
6 Βας κε Ενσταρν[α-]	13 ταῦθ' ὁ πατήρ
7 δουμδ κε οιουδ-	14 Ἀσκληπιός

Der phrygische Teil scheint mehrere eigentümliche Namen zu enthalten und ist schwer zu übersetzen. Was die Bedeutung des hier nur in einem phrygischen Text belegten *δοῦμος* betrifft, so folgen die neueren Sprachforscher Kretschmer, der es in Anbetracht der unleugbaren Verwandtschaft mit got. *doms*, aksl. *duma*¹ mit dem gr. *κώμη* in Zeile 12 zusammenstellt und daher »Gemeinderat, Gemeindeversammlung« übersetzt.² Für den Linguisten ist es natürlich naheliegend, an die Bedeutung eines bekannteren etymologisch verwandten Wortes anzuknüpfen. Es ist aber höchst zweifelhaft ob die so erschlossene Bedeutung für unsere Inschrift passt. Denn es gibt im phrygischen Teil ein anderes Wort das mit noch besserem Recht mit *κώμη* verglichen werden kann. Die Verbalform Zeile 8 kann *addaket* (aktiv) oder *addaketor* (medial) gelesen werden. Bei der letzteren Alternative³ schliesst also der phrygische Text mit *ουαν* Ack. Sg. von *ουα* das eben die phrygische Entsprechung zum gr. *κώμη* ist.⁴ Das letztere beschliesst den eigentlichen Text des griechischen Teils.

Damit fällt die einzige schwache Stütze für Kretschmers Bedeutungsansetzung weg. Wir haben schon gesehen, dass sämtliche

¹ So zuerst Solmsen, KZ 34, 37, der auch (53) den Personennamen Δουμέταος (Sterrett, Epigraphical Journey, Papers of the American School at Athens II, 203, Nr. 215) davon ableitet.

² Ath. Mitt. 25, 44. Nach ihm Poland, Griechisches Vereinswesen 153: »Gemeinderat«, Jokl, Eberts Reallexikon der Vorgeschichte X, 145: »Rat«, 146: »Ratsversammlung«.

³ Calders Lesung JHS 31, 187. Ob mediale Diathese unsicher, vgl. Jokl Eberts Reallexikon 10, 148.

⁴ Über phryg. *ουα* vgl. Sir William Ramsay, Asianic Elements in Greek Civilisation 84 ff.

griechische Belege eine technisch-religiöse Bedeutung befürworten, etwa mit O. Walther »Kultverein speziell im Kreise von Meter-Kybele-Attis«. ¹ Und diese griechischen Belege stammen ja teilweise aus derselben Gegend und derselben kulturellen Sphäre wie die hier zitierte griechisch-phrygische Inschrift. Dass das phrygische Wort vor allem eine prägnant religiöse Bedeutung hat, erklärt auch seine Aufnahme in die klassischen Sprachen. Denn nicht auf dem Gebiet der Verwaltung wohl aber auf dem des religiösen Vereinslebens haben sie Termini aus den kleinasiatischen Sprachen entlehnt. In dieser Hinsicht ist *δοῦμος* mit Wörtern wie *μίθις*² und *σπεῖρα-spira*³ zu vergleichen. Eine solche Bedeutung würde auch besser für unsere Inschrift passen. Sie hat irgend einen sakralen Zweck gehabt. Die Zeile 10 genannten Götter sind vielleicht durch die Namen Z. 2—6 vertreten. Aber keiner von ihnen ist sonst als Göttername bekannt. Man betrachtet sie wohl besser als Namen der Mitglieder einer Kultgenossenschaft.

Die Kultgenossenschaften in Novae und Serdica, aus deren Kreis die Inschriften mit *dumopireti* bzw. *δοῦμος* stammten, hatten natürlich direkte Beziehungen zum Stammlande der Magna Mater. Wahrscheinlich bestanden sie sogar aus Kleinasiaten, die in den Balkanprovinzen nicht selten waren: in Germisara und Napoca sind Galater inschriftlich bezeugt⁴ und in Napoca bestand ein Kollegium von *Asiani* unter einem *spirarcha*.⁵ Das erste Glied von *dumopireti* weist direkt auf Lydien, und dort scheinen auch die Voraussetzungen für die Komposition dieses Wortes mit einem Terminus für den Begriff »Feuerverehrer« vorhanden zu sein.

In Lydien, wo wir Belege für *δοῦμος* vorfanden, war der für die iranische Religion so typische Feuerdienst nicht unbekannt. Pausanias spricht von der Feuerverehrung der Magier in den Städten Hypaipa und Hierokaisareia.⁶ Im nordwestlichen Kleinasien ist derselbe Kultus durch das bekannte Relief von Erghili (wohl das

¹ Ath. Mitt. 35, 147, vgl. auch Graillot, *Le culte de Cybèle* 498 unten.

² Aus dem Lykischen, Vilh. Thomsen *Études lyciennes* 67, 70 (Samlede Afhandlingar III, 429, 432f.), Meriggi, *Festschrift Hirt* II, 266 mit N. 2.

³ Poland, *Griechisches Vereinswesen* 135, Martin P. Nilsson *SMSR* X, 7f., 16.

⁴ CIL III, 1394. Patsch, *Der Kampf um den Donauraum* 182.

⁵ CIL III, 860, *Floca Ephemeris Daco-romana* VI, 211.

⁶ *Descriptio Graeciae* ed. Spiro V, 27, 5f.

alte Daskyleion) bezeugt,¹ auf dem zwei Magier vor dem Feuer officieren, mit Tiare auf dem Haupt und Tuch vor dem Mund, der eine von ihnen mit Barsmanbündel (oder Keule?) in der Hand.² Als einen Kommentar zu dieser bildlichen Darstellung liest man Strabons Beschreibung des Feuerkultes der Magier in Kappadokien:³ hier werden sowohl Barsmanbündel und Mundtuch wie die Tiare, die typische Magiermütze, erwähnt. Diese Magier nennt Strabon *πύραιθοι*, ihre Kultstätten heissen *πύραιθεῖα*. Das letztere Wort ist nur hier in der griechischen Literatur belegt, *πύραιθοι* wird ein zweites Mal von Eustathios in seinem Kommentar über Dionysios Perigetes als Name der Magier Kappadokiens zitiert.⁴

Nach Deubner hat Eustathios diese seine Angabe aus Strabon geschöpft.⁵ Ich bin nicht ganz von der Richtigkeit dieser Annahme überzeugt. Denn Eustathios sagt auch, dass diese Feuerpriester aus dem Feuer wahrsagten, und das hat er nicht bei Strabon gefunden. Diese Feuermantik kennen wir nicht aus zoroastrischer Überlieferung, wohl aber wird sie von zwei griechischen Autoren des 6. Jahrhunderts n. Chr. für das damalige Sassanidenreich bezeugt.⁶ Eustathios hat somit aus einer anderen Quelle als Strabon sein Wissen von den *πύραιθοι* geschöpft. Das spricht für die Auffassung dieses Terminus, die ohnehin die wahrscheinlichste ist, nämlich dass Strabon damit einen Terminus aus der Kultsprache seiner pontischen Heimat wiedergegeben hat, und ihn nicht etwa als eine Übersetzung eines fremden Wortes *ad hoc* gemünzt hat. Dasselbe Wort hat man dann auch im griechischsprechenden Lydien gebraucht, wo *δοῦμος* der einheimischen religiösen Sprache angehörte. Die Voraussetzungen für die Entstehung eines Wortes wie *dumopireti* scheinen somit ziemlich klar zu sein.

¹ BCH 37, 348ff. mit Tafel VIII, Herzfeld, Am Tor von Asien Taf. XIV, Picard, Manuel d'archéologie grecque I, 410, 415, Cumont, Les religions orientales 4. éd. Abb. 10, vgl. S. 134f., 275 Note 29, SPA IV, 103B.

² Welches von diesen zwei von Strabon erwähnten Kultgeräten hier gemeint ist, kann man, wie Maeridy BCH 37, 352 bemerkt, nicht mit Sicherheit entscheiden.

³ Geographia XV, 15 (p. 733).

⁴ Dionysius Periegetes ed. Bernhardt I, 289 (zu Vers 970).

⁵ Jahrb. d. deutschen archäol. Inst. 44, 134.

⁶ Prokop, De bello Persico II, 24, Agathias II, 25, Vgl. Bidez-Cumont, Les mages hellénisés II, 84ff.

Welcher ist nun dieser Kultus und wie heissen die iranischen Entsprechungen zu *πύραιθοι* und *πυραιθεῖα*?

Braucht man überhaupt eine solche Frage zu stellen? Der Feuertempel steht ja im Zentrum des Zoroastrismus bis in unsere Tage hinein, und zwar in einer Ausgestaltung, die sich nicht wesentlich von den Riten der kleinasiatischen Magier unterscheidet. Das charakteristische Mundtuch wird wenigstens zweimal im Avesta (V. 14, 8, 18, 1, an der ersteren Stelle auch das Barsmanbündel) unter dem Namen *paitidāna* (phl. *paddām*, später *panām*) erwähnt, und an diesen wie an unzähligen anderen Stellen heisst der Priester *ābravan*. Dies ist somit der älteste bekannte Name des Feuerpriesters. Fast alle Forscher, die diese Sache berührt haben,¹ gehen davon aus, dass *πύραιθος* die Übersetzung von *ābravan* ist.

Sind aber die *πύραιθοι* nur gewöhnliche zoroastrische Priester, so muss der Unterschied zwischen älterer und jüngerer griechischer Terminologie in Bezug auf den Feuertempel auffallen. Denn spätere Schriftsteller, die auf Einrichtungen der sassanidischen Epoche Bezug nehmen, brauchen für »Feuertempel« *πυρσολάτρης*² für »Feuertempel« *πυρσολατρεία*³ bzw. *πυρσολατρεῖν*,⁴ für »Feuertempel« *πυρεῖον*.⁵ In diesem letzten Punkt ist diese jüngere Terminologie von der offiziellen sassanidischen abhängig, denn der älteste Beleg für *πυρεῖον* in der Bedeutung »Feuertempel« findet sich in der griechischen Version der Ka'bä-ye-Zārdošt-Inschrift (um 262 n. Chr.).⁶ Hier entspricht es phl. *atur*. Aber auch *πυρσολάτρης* u. s. w.

¹ Spiegel, Eranische Altertumskunde III, 595 Note 1, Darmesteter Zend-Avesta I, L, Note 1, Cumont, Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra I, 104, v. Wesendonck, Weltbild der Iranier 249, Pettazzoni RHR 103 (1931), 148, G. Messina bei Venturi, Storia delle religioni I, 756. — Ablehnend Benveniste The Persian Religion 60.

² Georgios Pisides, Heraklias I, 14, 181 (PG 92, pp. 1298, 1313). Ein später byzantinischer Text bezeichnet mit *πυρσολάτραι* die feuertempelnden Litauer (Brief des Patriarchen von Konstantinopel aus dem J. 1380, Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi, II, S. 12: τῶ δὲ πυρσολάτρῃ ὀργῇ τῶν Λιτβῶν).

³ Philippus Solitarius, De rebus Armeniae PG 127, 888 C, wo die Christenverfolgung unter Jezdegerd II. geschildert wird.

⁴ Cedrenus ed. Bekker p. 41.

⁵ Theodoret, Historia ecclesiastica V, 38, Prokop, De bello persico II, 24, Nikephoros ed. de Boer S. 16.

⁶ Zeile 39 und ff. oft, AJSL 57, 385ff. Vgl. über die Inschrift unten S. 65.

dürfte aus derselben Quelle stammen, denn es entspricht genau den neupersischen¹ und armenischen² Wörtern für diese Begriffe.

Desto auffallender ist der Gegensatz zum älteren griechischen Sprachgebrauch. Denn wenn es schon vor dem Beginn unserer Zeitrechnung ziemlich verbreitete und weithin bekannte Wörter für »Feuerpriester« und »Feuertempel« gab, so versteht man nicht, warum die spätere Gräzität zu Neubildungen greifen muss, um diese Begriffe auszudrücken, zumal da der iranische Feuerdienst sich noch bis zum Ende des 5. Jahrh. in Kleinasien behaupten konnte.³ Man kann nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, ob man nicht gewisse Veränderungen im iranischen Kultus selbst und dementsprechend in der ganzen Feuerterminologie als Grund für die veränderte griechische Terminologie voraussetzen muss.

Wenden wir uns nun der Untersuchung der ältesten iranischen Priestertitel zu, so müssen wir sofort feststellen, dass die Auffassung von *āθravan* als »Feuerpriester« weder sprachlich noch sachlich zu rechtfertigen ist. Die Iranier selbst haben das Wort niemals so aufgefasst. Im Avesta wie in der Pehleviliteratur ist es die gewöhnliche Bezeichnung für den Priester im allgemeinen, wenn er ohne Rücksicht auf die vielen speziellen sakralen Funktionen erwähnt wird, für deren Vertreter es wiederum viele Sondernamen gibt. Besonders oft wird es verwendet, wenn die drei bzw. vier Stände der idealen zoroastrischen Gesellschaft aufgezählt werden; die Priester stehen dann immer als *āθravan*'s an der ersten Stelle.

Eine solche Aufzählung haben wir eben V. 14; nur darum, und nicht etwa weil der Feuerdienst besonders hervorgehoben wäre, sind hier unter anderen Attributen und Gerätschaften des *āθravan* auch das Mundtuch und das Barsmanbündel erwähnt. V. 18, 1 ff. werden die Pflichten des Priesters überhaupt in ihrer Gesamtheit dargestellt, und darum wird auch dort in ähnlicher Weise seine ganze Ausrüstung geschildert. Weder aus dieser noch aus irgend einer anderen Stelle des zoroastrischen Schrifttums lässt sich die spezielle Bedeutung »Feuerpriester« aufzeigen.

Tatsächlich hat man diese auch nicht aus der Analyse der Texte

¹ *ādārparäst*, *ātūšparäst* bzw. *ātūšparästī* (Firdausi).

² *hrapašt* (bzw. *out'ium*), *krakapašt* (bzw. *-out'ium*).

³ Priskos Fragm. 31 und andere Belege bei Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I, 10.

gewonnen. Sie beruht auf einer alten und höchst anfechtbaren Etymologie. *ābravan* (obl. *abaurun-*) ist ja mit dem ai. *atharvan* identisch. Diese Wörter stellte man sehr früh zu av. *ātar* »Feuer«. Die Iranisten wussten, dass der Feuerkultus das Hauptmerkmal des Zoroastrismus war und dass die Magier in fremden Quellen oft als Feuerverehrer gekennzeichnet werden. Da *ābravan* keine Etymologie hatte, konnte man ohne Schwierigkeit die Bedeutung »Feuerpriester« in die Texte hineinlesen.

Das ved. *atharvan* bedeutet jedoch nicht Feuerpriester und der Atharvaveda ist alles eher als ein Hymnenbuch für Feuerdienst. Aber diese Etymologie der Iranisten schien so treffend und sachlich so gut begründet, dass sie von den Indologen aufgenommen wurde. Man vermutete in *atharvan* einen alten gemeinarischen Feuerpriestertitel, dessen eigentliche Bedeutung in den ved. Texten freilich etwas verblichen sei.¹ Dann aber mussten auch andere schwierige ved. Wörter, die mit *athar-* anfangen, entsprechend erklärt werden. So übersetzt Grassmann in seinem Wörterbuch zum Rigveda *atharvī* RV I, 112, 10 mit »Priesterin«, *atharyu* VII, 1, 1 mit »flammend«, *athair* IV, 6, 8 mit »Flamme«.

Andere Forscher haben vereinzelt und mit geringem Erfolg gegen diese willkürliche Deutung protestiert.² Die meisten und vor allem die Iranisten³ haben die alte Erklärung beibehalten. Die Iranisten haben wenigstens die Entschuldigung, dass der Feuerkultus nach allgemeiner Auffassung im Zoroastrismus uralt und allgemein gewesen sein soll. Da man sonst keine Etymologie für *ābravan* kannte, so schien es trotz der lautlichen Schwierigkeiten nicht so ganz ungereimt zu sein, wenn man den gewöhnlichsten Priestertitel in der heiligen Schrift der Zoroastrier mit dem so nahe anklingendem *ātar* zu verbinden sucht. Und dazu kommt noch das *πύραθος*-Problem: sollte es wirklich ein Zufall sein, dass der älteste fremde Bericht über iranische Religion, der den Feuer-

¹ Z. B. Benfey, Sāmavedaglossar und PW: »Feuer- und Somapriester«, pw und Grassmann: »Feuerpriester«.

² Bartholomae IF 5, 221, AWb 66, Bergaigne JA 1883, II, 505, Benveniste, The Persian Religion 60.

³ Herzfeld Paikuli Glossar 149, Pagliaro SMSR 5, 244, Pettazzoni RHR 103, 149, Tavadia ARW 36, 273. Auch Walde-Pokorny, Vergl. Wörterbuch I, 42.

dienst kennt, seine Ausüßer mit einem solchen Terminus bezeichnet? $\pi\rho\rho\alpha\iota\theta\omicron\varsigma$ erklärt sich ungesucht, wenn es die Übersetzung eines iranischen Wortes ist, das einen Terminus für »Feuer« enthält; und dieses Wort haben wir ja in *āθravan*, wenn die traditionelle Erklärung richtig ist.

Leider sind alle diese scheinbaren Übereinstimmungen doch nur Zufall. Der *āθravan* ist niemals ein Feuerpriester gewesen und alle Kombinationen, die darauf bauen, sind falsch. Aber die unglückselige Verknüpfung mit *ātar* hat noch mehr Unheil gestiftet. Die Indologen haben sie zwar noch früher und allgemeiner als die Iranisten aufgegeben. Aber die falsche Vorstellung vom avestischen *āθravan* als Feuerpriester ist damit nicht verschwunden. Man geht nach wie vor von ihr aus, um das vedische *atharvan* und verwandte Wörter zu verstehen.¹ Um die angenommene Bedeutung zu verteidigen hat man eine Parallelform zu *ātar*, nämlich ein arisches **athar-* »Feuer«, aufgestellt. Die Annahme dieses Grundwortes soll nach Brugmann,² Charpentier³ u. a. notwendig sein, um sämtliche arischen Wörter mit *athar-* zu erklären.⁴

Es ist schwer zu begreifen, wie man dazu kommt, mit solcher Sicherheit so schwierige vedische Wörter⁵ gerade in dieser Richtung deuten zu wollen. Für die schon zitierten *atharvī* und *athari* lassen sich kaum sichere Bedeutungen feststellen. Das erstere dürfte im Kompositum *atharvyuṣṭa*⁶ enthalten sein, wo es unleugbar als Feuervername aufgefasst werden kann. In einer Opferformel wird das Feuer *dakṣināgni* um Schutz angefleht, und mit den Epitheta

¹ Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, 103f., Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 190.

² Grundriss der vergl. Grammatik II, 1, 321.

³ MO 13, 44ff.

⁴ Vorsichtiger Oldenberg, Noten zum RV II, 1: »ein *athar* ... als dessen ungefähre Bedeutung die eines religiös-zauberhaften Fluidums vermutet werden darf, zu dem der *atharvan*, der *atharyu* in der durch die betr. Suffixe ausgedrückten Beziehung steht. Jene Wesenheit wird der des Feuers, das ja Atharvan gerieben hat, nahe gestanden haben.« Wohl nach Oldenberg Neisser AKM XVI: 4, 19—20: »*āthar-* magische Potenz, mehrfach mit dem Opferfeuer verknüpft, ... *āθravan*, alte Bezeichnung des Priesters.«

⁵ Diskussion mit Literaturangaben Charpentier MO 13, 47ff., wo wohl nur *atharvyuṣṭa* vergessen ist.

⁶ Āpastamba Śrauta Sūtra 6, 20, 2a. Caland, Quellen der Religionsgeschichte 8, 205 übersetzt »von Atharvī gebrannt« ohne weitere Erklärung.

narya, *samsya*, *atharva*¹ (Variante *atharya*²) angerufen. RV VII, 1, 1 erhält Agni das Epithet *atharyu*. Die Tatsache, dass diese zwei Wörter Feuerepitheta sind, ist eigentlich das einzige Argument, das man für die Bedeutung »feurig« o. dgl. ins Feld führen kann., Aber Agni und die verschiedenen Feuer haben unzählige Epitheta, die alle mögliche Bedeutungen aufweisen. Man fragt sich vergebens³ warum gerade an diesen zwei Stellen die schlichte Tatsache, dass das Feuer feurig ist, unterstrichen werden muss. *narya* und *samsya* bedeuten ja nicht »feurig«. Sie sind lobende Epitheta, und da das Feuer um Hilfe angerufen wird, erwartet man eine ähnliche Bedeutung in *atharva*. Vielleicht verdient es darum erwähnt zu werden, dass *atharvan* dort, wo es im RV ein einziges Mal als Epithet des Feuers vorkommt (RV VIII, 9, 7) von Sāyaṇa (alternativ) mit *ahimsaka* »nicht schädigend«⁴ glossiert wird. (Sonst wird es als Name eines Sehers aufgefasst.) Diese Bedeutung könnte wohl in unsere Opferformel hineinpassen. Dass sie isoliert dasteht und dass *atharvan* nur hier als Epithet des Feuers vorkommt, spricht vielleicht für diese Kombination. Immerhin ist Sāyaṇas Vorschlag nicht schlechter als die etymologischen Versuche der modernen Wissenschaft, die wir in diesem Zusammenhang kennen gelernt haben.

In *atharvan* sieht Sāyaṇa (mit der eben angeführten Ausnahme) den Namen eines alten Sehers. Von einer Bedeutung »Feuerpriester« gibt es in der indischen Tradition nicht die geringste Spur. Für uns bezeichnet das Wort ein schwer greifbares mythisches Wesen, über dessen Natur man nichts Bestimmtes aussagen kann. Nach Hillebrandt hat die Beziehung zwischen *Atharvan* und Feuer »nur in einem Fall etwas Charakteristisches und kommt durchaus nicht so häufig vor, dass wir den ved. Atharvans einen besonders hervorragenden Anteil am Feuerkult zuschreiben dürften«.⁵ Andere For-

¹ Taittirīya Brāhmaṇa I, 1, 10, 2, 4 und II, 1, 25^a, Āśvalāyana Śrauta Sūtra 2, 5, 2, Āpastamba Śrauta Sūtra 5, 18, 2.

² Kātyāyana Śrauta Sūtra 4, 12, 13 Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra 2, 14, 3 und 15, 4, Vājasaneyisamhitā 3, 37.

³ So Oldenberg, Noten zum RV II, 1, Charpentier MO 13, 47ff.

⁴ Vgl. die Gruppe *turv- thurv- durv- dhurv-* die Dhātupāṭha I, 601—604 mit *himsārthaḥ* erklärt. (Vgl. *tūrvan* v.l. *thūrvan* Maitrāyaṇi Samhitā II, 10, 1). Nirukta II, 18 sucht dagegen in *atharvan* ein Bewegungsverbum *tharvati*.

⁵ Vedische Mythologie II, 190.

scher finden mehrere Belege für diese Beziehungen.¹ Es ist aber klar, dass wir hier dieselben Einwände wie in Bezug auf die Feuer-epitheta aus *athar-* erheben können: wird ein Atharvan bisweilen im Zusammenhang mit Agni erwähnt, so geschieht ihm nur, was auch vielen anderen Gestalten, Bhr̥gu's, Aṅgiras usw. zustösst, und es ergibt sich daraus keine Notwendigkeit, alle diese Namen als »feurig« zu deuten. Übrigens ist es deutlich, dass die zitierten Forscher, mögen sie mehr oder weniger Belege für die Beziehung zwischen Atharvan und dem Feuer ausfindig machen, doch alle von der Richtigkeit des Ausgangspunktes, d. h. dem Atharvan als Feuerpriester, überzeugt sind.

Es ist schon aus diesem kleinen Überblick über die Forschung ersichtlich, dass sich alle diese Erwägungen in einem seltsamen Zirkel bewegen: die Herleitung aus *ātar* war ja die Voraussetzung für eine bestimmte Erklärung von *atharvan*, *atharyu* usw. Man gewöhnte sich allmählich daran, die Belege für diese vedische Wortsippe in einer bestimmten Weise zu interpretieren. Seitdem das iranische *ātar* als Etymon weniger geeignet befunden war, hätte eigentlich das gesamte Material einer gründlichen Revision unterworfen werden sollen. Man hatte sich aber schon so an die falsche Deutung dieser Belegstellen gewöhnt, dass die Übersetzungen »Feuerpriester«, »feurig«, usw. in vielen Fällen bereits als selbstverständlich erschienen. Anstatt das ganze Problem von neuem in Angriff zu nehmen, konstruiert man das Wort **athar*, das nun ganz einfach in die Rolle von *ātar* eintritt.

Wie nachhaltig die Suggestion der *ātar*-Etymologie gewesen ist, sieht man an dem schon zitierten Artikel Charpentiers. Das Festhalten an der falschen Bedeutung von *atharvan* ist bei den Forschern noch einigermaßen begreiflich, die sich auf die Richtigkeit der traditionellen iranistischen Erklärung von *āθravan* verlassen. Aber Charpentier hat sich genug in den avestischen Texten umgesehen, um zu wissen, dass *āθravan* nicht Feuerpriester bedeutet. Nichtsdestoweniger hält er an der Annahme eines arischen **athar*-fest und vermutet, dass die eigentliche Bedeutung des arischen Priestertitels früh verschwunden sei und der allgemeineren Bedeutung »Priester« Platz gemacht habe.²

¹ Macdonell, Vedic Mythology 141, Charpentier, MO 13, 44ff.

² MO 13, 46f. Ähnlich Macdonell, Vedic Mythology § 52, Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. I, 103f.

Der Ring schliesst sich. Die falsche Erklärung, die die Indologie einst von der Iranistik erhalten hatte, wird jetzt mit Zinsen zurück-erstattet. Ein arischer **atharvan* als Feuerpriester hat einmal existiert, obwohl er nirgends in iranischen oder indischen Texten belegt ist! Besser kann die Ungereimtheit der hier beanstandeten Etymologie nicht beleuchtet werden.

Die wahre Bedeutung dieses Wortes ist nicht ermittelt worden und wird wohl ein Rätsel bleiben. Es muss aber noch hinzugefügt werden, dass es, welche Bedeutung es auch im Avestischen hatte, dennoch nach allem zu urteilen kaum zu Strabons Zeit hätte Kleinasien erreichen können. Denn *āθravan* kommt nur im Avesta als lebendiges Wort vor. Es ist in keinem anderen iranischen Dialekt belegt. Die Pehleviform *āsrōn* zeigt, dass es im Mittelpersischen ausgestorben war und nur als *mot savant* innerhalb der zoroastrischen Überlieferung bewahrt wurde. Man hat es freilich in einigen mp. Inschriften finden wollen, aber es handelt sich um Fehlesungen.¹ Alles deutet darauf hin, dass es vor sassanidischer Zeit überhaupt nicht und auch später nur als Fachausdruck der theologischen Literatur nach Westiran gekommen ist. Damit ist irgend eine Beziehung zu den alten Feuerpriestern Kappadokiens ganz ausgeschlossen.

Wir müssen somit nach anderen iranischen Entsprechungen zu *πύραιθος* Umschau halten. Seltsamerweise hat man bisher das in geographischer Hinsicht nächstliegende Wort nicht herangezogen. Im Herzen von Kappadokien in der Stadt Arebsun (Arabissos) nicht weit von Kaisarije (Caesaraea Mazaca) hat man Steine mit schwer deutbaren Bildern und Inschriften in aramäischem Alphabet gefunden, die sich aber jedenfalls auf eine Form iranischer Religion beziehen.² Ein Stein enthält u. a. das Bild eines Mannes auf einem zweirädrigen Wagen, der mit vier Pferden bespannt ist. Auf dem Wagenkorb ist eine längere Inschrift eingemeisselt, in der man

¹ *mas ātravān* las Herzfeld, Paikuli 91, 149, 204, in einer Kartīr-Inschrift, es muss aber mit Sprengling AJSL 57, 205 *vas āturān* gelesen werden. — Ghirshman, Revue des arts asiatiques X, 125 fand in der Inschrift zu Šapur *ātravān sah*, das aber mit O. Hansen ZDMG 92, 144ff. *āturīn* bzw. *āturān šāh* zu lesen ist.

² Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I, 57ff., Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran II, 118ff.

u. a. die Wörter *Bel* und *Dēn mazdēsniš* lesen kann. Unter dem Wagen findet sich eine stark verstümmelte Inschrift, in der aber doch in der vorletzten Zeile der Name Ahuramazdāh (*'hwrmdz*) deutlich lesbar ist. Ein Gott mit einem Viergespann deutet ja zu dieser Zeit in Vorderasien fast immer auf einen iranischen Gott. Wir werden im folgenden noch mehrere Beispiele dafür finden, dass man ausserhalb Irans den Ahuramazdāh unter den Namen *Zeus Theos* oder *Bel* verehrt hat. In der letzten Zeile ist ein dreimal wiederholtes *mw'trdry* erkennbar. Die Deutung dieses letzteren Wortes ist nicht ganz sicher. Jedenfalls ist darin ein iranisches *ātur* »Feuer« enthalten. Es ist möglich, dass etwa ein mp. *mo(γ) āturdārē* »Magier-Feuerträger« gemeint ist,¹ was einem gr. *μάγος πύραιθος entsprechen würde. Stammt die Inschrift aus dem 2. Jahrh. v. Chr.,² so passt ja die Zeit sehr gut: hier könnten wir wirklich einen der Magier Strabons vor uns haben. Jedoch ist es nicht ratsam, ohne weiteres diesem isolierten und vielleicht nicht ganz eindeutigen Zeugnis allzuviel entnehmen zu wollen. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass in Arebsun Ahuramazdāh und seine Gemahlin, von den πύραιθοι aber ganz andere Gottheiten verehrt wurden (vgl. unten S. 90 f., 218).

**āturdār* erinnert in seiner Bildung direkt an das Wort *frātadār(a)*³ »Feuerträger, Feuerbeschützer«, wie viele Forscher⁴ den Titel auf den Münzen der Fürsten von Persepolis um 300—150 v. Chr.⁵ lesen. Seitdem aber die Elephantine-Papyri bekannt wurden, in denen ein militärischer Titel *frtrk* vorkommt, identifiziert man oft⁶ diesen mit der Münzinschrift, deren Zeichen auch *frtrk* gelesen

¹ Marquart, a. A. 121, will hier das Magierfeuer, *Āturfarnbay*, wiederfinden. Es ist aber höchst zweifelhaft, die Verteilung der iranischen Reichsfeuer auf die drei Stände mehr als eine Konstruktion der späteren zoroastrischen Priesterspekulation ist. Dass sie zu früharsakidischer Zeit bestanden habe, ist jedenfalls nicht wahrscheinlich.

² Lidzbarski a. A. I, 616.

³ So schon Marquart a. A. II, 121.

⁴ Allotte de la Füye, *Corolla Numismatica* 63ff., Herzfeld, Paikuli, *Glossar* 235, Nyberg RAI 406, Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 2. éd. 85 N. 1 Justi, *GIPh* II, 487 liest *frtrk* »Feuer machend«.

⁵ Er wird von Bagdāt, Volhubarz, Artaxšaθr I. und Autophradates I. getragen. Vgl. Hill, *BMC Coins of Arabia Persia and Mesopotamia*, 195ff. Hill liest *frtrk*.

⁶ So Andreas bei Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*

werden können. Diese Identifikation ist indessen alles andere als sicher, denn es handelt sich ja schliesslich in den Papyri um einen nicht allzu bedeutenden Titel, der kaum mit dem der Priesterkönige von Persepolis verglichen werden kann, die nach 150 den Titel *šāh* (König) annahmen.

Das aram. *fratarak* muss ferner mit dem armenischen Wort *hratarak* identisch sein, das ebenfalls ein Lehnwort aus dem Iranischen ist. *hratarak* bedeutet »Herold«. Auch das gleichbedeutende arm. *k'aroz* ist ein ir. Lehnwort, das den Weg ins Aramäische fand, wo es *kārōzā* (Daniel) heisst.¹ Endlich sind arm. *gušak*: »Wahrsager« aber auch »Anzeiger, Angeber« und *gaušakajjā* in den Elephantine-Papyri identisch und beide sind Lehnwörter aus dem Iranischen.² Wir finden somit hier eine ganze Reihe von Wörtern, die alle Benennungen für gewisse untergeordnete Beamte darstellen, und die sämtlich zur Zeit der Achämeniden aus der offiziellen persischen Sprache in die Nachbarsprachen eingedrungen sind. — Wir werden in der Fortsetzung sehen, welche grosse Bedeutung zu allen Zeiten das Feuerheiligtum von Persepolis-Istachr hatte: das Gebäude selbst ist auf den betreffenden Münzen abgebildet. Wir werden auch sehen, dass die späteren Oberpriester desselben Tempels einen Titel tragen, der aus einem Wort für »Opferholz« gebildet ist. Das Wort **frāta*- »Feuer« muss ferner in arsakidischer Zeit ziemlich verbreitet gewesen sein, denn damals ist es als Lehnwort ins Armenische (*hrat*) gekommen. Endlich muss erwähnt werden, dass der König des der Persis benachbarten Reiches Charakene im 2. Jahrh. *Phrataphernes* hiess, was etwa besagen will, dass der königliche Herrscherglanz (*x^p arənah-farnah*) sich in dem **frāta* benannten Königsfeuer manifestierte. Dafür ist zu sassanidischer Zeit *ātur* eingetreten: im 3. Jahrh. heisst der König von Mesene *Āturfarnbay*³ und dies ist auch der Name eines der sassanidischen Reichsfeuer. Fassen wir dies alles zusammen, so scheint doch eine alles überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Lesung *frātadāra* zu

II, 213, Babelon, Revue numismatique 1910, 233 f, Sachau, Aramäische Papyri (1910) 12.

¹ Schaeder, Iranische Beiträge 56, N. 2.

² Hübschmann, Zeitschrift für armenische Philologie 2, 265.

³ Paikuli-Inschrift, parthische Version Z. 19 f.

sprechen. Das Gegenstück dazu, das wir in *āturdār* besitzen, zeigt ja auch, dass diese Bildung keineswegs isoliert dasteht.

Leider wissen wir über die Geschichte dieses Titels nicht mehr als das hier Angeführte. Es ist unmöglich zu sagen, ob er wirklich bis nach Kleinasien gedrungen ist. In Iran selbst hat es seit alter Zeit andere Benennungen des Feuerpriesters gegeben, die wir jetzt untersuchen müssen.

Drei avestische Wörter kommen hier zunächst in Betracht:

1. *ātrə.kərət* findet sich freilich nur in dem Wörterverzeichnis Frahang-i-ōim 7, wo wir überhaupt eine Reihe von Fachausdrücken der Feuerkult-Sprache finden, die wir aus anderen Quellen nicht kennen.

2. *ātra.vaxš* ist dagegen ein bekannter Terminus. So heisst derjenige der sieben Opferpriester (*ratu*), der das Feuer schürt. Das Wort bedeutet »Feuerbrenner, Feuerentflammer«. ¹ Es findet sich jedoch nur im jüngeren Avesta. In dem uns bekannten zoroastri- schen Ritual ist die Rolle des *ātra.vaxš* von dem *rāspī* übernommen worden. Die Verwendung von *ātra.vaxš* ist somit eine zeitlich und wohl auch örtlich sehr begrenzte Episode in der Geschichte des iranischen Rituals.

3. Av. *aēθrapaiti*, phl. *hērpāt*, np. *hērbād*, gujarātī *ervad* ist dagegen ein Terminus, dessen Verwendung wir fast durch die ganze Geschichte des Zoroastrismus hindurch verfolgen können. Nur in den Gāthās fehlt er.

Im heutigen Zoroastrismus ist der Herbad ein untergeordneter Priester, der nicht alle Zeremonien verrichten darf; zu seinen besonderen Aufgaben gehört es auch, den Religionsunterricht zu erteilen. Mit dem Feuerkultus hat er direkt nichts zu tun. Dem dient eine andere Art Priester, die Mobads, die eine den Herbads übergeordnete Klasse bilden. ²

Das Paradoxe ist nun, dass der Herbad-Titel — nicht aber der Mobad-Titel — als »Feuerpriester« etymologisiert werden kann. Mobad bedeutet nur »Magier-Herr« und das Wort Magier hat — in etymologischer Hinsicht — nichts mit dem Feuer zu tun. Zudem ist *magupat* überhaupt sehr spät, erst im dritten Jahrh.

¹ Parthisch und Buchpöhlevi *vaxštan* »brennen«.

² Vgl. näher unten Kap. II.

n. Chr. belegt,¹ so dass zur Zeit der Verbreitung des Feuerkults in Kleinasien möglicherweise nur das einfache Wort für Magier, ap. *magu*, av. *moyu* (*-tbiš* Y. 65, 8), gr. *μάγος*,¹ nicht aber *magupat* existierte.

Über die eigentliche Bedeutung des Herbad-Titels herrscht keine Einigkeit.

Die älteste zoroastrische Überlieferung scheint nur seine heute geltende Bedeutung anzuerkennen, ja sie sieht im Herbad in erster Linie den Religionslehrer, nicht den Priester. In dem mit *aēθrapaiti* verwandten *aēθrya* erblickt sie den »Schüler«. Diese zwei Wörter werden Y. 26, 8, 68, 12 und Yt. 10, 116 nebeneinandergestellt und zwar in Aufzählungen, wo diese Bedeutungen sehr gut passen könnten. Y. 26, 8 wird *aēθrya* in der Pü mit *hāvišt* »Schüler« wiedergegeben, d. h. der Übersetzer will hier den Gegensatz Lehrer—Schüler in den Text hineinlegen. Ebenso Y. 65, 9 (*kē čaxšihēt hērpātān*). Auch die nicht ganz klaren Stellen Yt. 13, 105 und V. 4, 45 erlauben wenigstens eine Übersetzung »Lehrer«. Ebenso Nirangastān §§ 9, 11, 12, 13, 16.

Diese scheinbar älteste belegte Bedeutung kehrt in gewissen Pehlevischriften wieder, während andere, wie wir sehen werden, ziemlich abweichende Bedeutungen aufweisen. Aber eine der Autorität des Pehlevi-Avesta direkt widersprechende Auffassung finden wir nur in dem Glossar Frahang-i-pahlavik. Hier wird nach Nybergs einleuchtender Erklärung² als Heterogramm von *hērpāt*, aram. *ܚܪܦܬܐ* »Feuerherr« gegeben.³ Die gewöhnliche Lesung dieses Wortes als *m^egūšā* o. dgl. war wie wir im nächsten Kap. sehen werden nicht ganz unberechtigt. Die Richtigkeit der neuen Lesung wird sich erst am Ende dieser Untersuchungen als die in sachlicher Hinsicht einzig denkbare zeigen.

Für die moderne Wissenschaft ist aber die orthodox-zoroastrische Auffassung vom Herbad als Lehrer massgebend gewesen. Sie ist von Justi,⁴ Darmesteter⁵ und Bartholomae⁶ als richtige Übersetzung

¹ Vgl. unten S. 49.

² Briefliche Mitteilung an den Verf. Vgl. näher seine demnächst erscheinende Ausgabe des Frahang-i-pahlavik.

³ Ed. Junker, Kap. XIII, Zeile 2.

⁴ Handbuch der Zendsprache 6, mit Ableitung von *aēθra-* aus *i-* »gehen«, »Mittel zum richtigen Wandel, Lehre«.

⁵ Zend-Avesta I, LIV, II, 472 (Übers. Yt. 10, 116) II, 535 (Übers. Yt. 13, 105).

⁶ AWb 20, IF 19 Anzeiger 243 f. (gegen Justi).

des Wortes bezeichnet und von späteren auf Grund von Bartholomae's Autorität unbesehen übernommen worden.

Nur Justi hat seine ursprüngliche Ansicht aufgegeben und ist für eine andere etymologische Bedeutung »Herr des Feuerherdes« eingetreten,¹ die man bei einzelnen Forschern,² aber ohne nähere Begründung, wiederfindet. Sie geht wohl auf eine Vermutung Darmesteters zurück, der in *aēθra*- einen »nom du feu ou du foyer« vermutete und auf die einheimischen Lexikographen verwies, die ein Wort *hērkdāh* mit *ātāškādāh* erklären.³ Dabei erklärte er in Analogie damit das Yt. 13, 105 neben *aēθrapaiti* stehende *ἄπαξ λεγόμενον hamidpaiti* durch ai. *samidh*- als »maitre de la bûche sacrificiale«. Auch *aēθra*- wäre dann als eine Ableitung von der Wurzel *idh*- zu fassen.⁴ Dieser Auffassung von *hamidpaiti* schloss Bartholomae sich zunächst⁵ an um dann im AWb zur traditionellen Deutung beider Worte zurückzukehren.

Die Pärstradition fasste nämlich das Paar *aēθrapaiti*—*hamidpaiti* als Herbad—Mobad.⁶ In Anschluss daran übersetzt Spiegel *hamidpaiti* als »Herr der Versammlung« (etwa als **maya-paiti*?) indem er *hamista* zu derselben Sippe führt.⁷ Bartholomae AWb 1777 sagt ungefähr dasselbe mit »Meister der (Gelehrten-)Genossenschaft«. Er hatte indessen eine weitere Stütze in der traditionellen Übersetzung von *myastrā.barana* Y. 30, 7 als *hanjamanīkīh barišn* »Bundesgenossenschaft gewährend« (AWb 1190) gefunden. Denn dies Wort wäre nach Geldner⁸ mit der Wurzel *mid*- zusammenzustellen, die »anhängen, kleben« bedeutet, »daher einerseits 'klebend anhängen' woraus *medin*- 'Genosse', andererseits 'fett sein'«. ⁹

Wenn nun auch *hamid*- aus **ham-mid*- »Genossenschaft« hierher gehört (AWb 1777), so scheinen Etymologie und traditionelle Auslegung einander aufs schönste zu unterstützen.¹⁰

¹ GIPh II, 487, IF 18 Anzeiger 37 (gegen Bartholomae).

² Herzfeld, Paikuli Glossar, Lentz ZII IV, 291.

³ Études iraniennes I, 92 N. 2, Zend-Avesta II, 472, N. 195.

⁴ Zend-Avesta II, 535 N. 205.

⁵ GIPh I, 1, § 268 N. 50: »Herr des Brennholzes«.

⁶ Anquetil Duperron, Le Zend-Avesta II, 268.

⁷ Commentar über das Avesta II, 615.

⁸ KZ 27, 249.

⁹ Grassmann, Wörterbuch zum Rigveda 1042, vgl. 1062 über *medin*-, das PW »Genosse, Verbündeter« übersetzt.

¹⁰ Bartholomae's Deutung ist akzeptiert worden von Reichelt, Awestisches

Theoretisch ist natürlich die Erklärung von *hamiðpaiti* aus ai. *samidh-* nicht ausgeschlossen. Sie ist aber wenig wahrscheinlich, wenn das Yt. 13, 105 daneben stehende *aēθrapaiti* Lehrer bedeuten muss. Nach Bartholomae ist dies die einzig mögliche Übersetzung, denn *aēθra-* könne wegen des *θ* unmöglich zur Wurzel *idh-* geführt werden. Dagegen könnte np. *hēr* »Feuer« aus air. *aēθra* stammen, und später die Bedeutung von np. *hērbād* als »Feuerpriester« beeinflusst haben.¹

Nun ist aber die Herleitung von *aēθra* aus *idh-* gar nicht so unmöglich wie Bartholomae es sich vorstellt. Bekanntlich werden *d* und *dh* in vielen Fällen in den mittel- und neuiranischen Dialekten durch *h* vertreten, was ein altes *θ* voraussetzt.² Schon im Avestatext finden wir mehrere Beispiele für den Austausch zwischen *δ* und *θ*.³ Es ist nicht undenkbar, dass hier die ersten Spuren einer Dialektspaltung vorliegen, die man sonst erst im Mitteliranischen konstatieren zu können glaubt. Jedenfalls lässt sich die Schreibung *aēθrapaiti* ohne weiteres in Analogie mit den letzterwähnten Fällen verstehen.

Was die Bedeutungsentwicklung betrifft, so ist es natürlich eine höchst gekünstelte Annahme, dass das nur bei den Lexikographen belegte *hēr* die Bedeutung des verbreiteten und gebräuchlichen Wortes *hērpāt* hätte beeinflussen können. Und nicht nur dies, denn auch die besser als *hēr* bezeugten *hērmānd* und *hērkādāh* kommen hier in Betracht.

Für *hērkādāh* zitiert man einen Vers von Amīr Mu'izzī,⁴ wo die Bedeutung »Feuertempel« die einzig mögliche ist.

hērmānd ist nach allem zu urteilen nur ein selteneres Synonym zu *hērbād*. Es wird in einem persischen Lexikon »Diener des Feuertempels«⁵ übersetzt, während der arabische Philologe Hwārizmī

Elementarbuch § 52, Benveniste JA tome 225 (1934), 192, Duchesne-Guillemin, Les composés de l'Avesta § 164, Morgenstierne NTS XII, 68, N. 3. Nyberg RAI 470 findet die eigentliche Bedeutung von *hamiðpaiti* unsicher.

¹ Bartholomae IF 19 Anzeiger 243f.

² Zuletzt Henning ZII, IX, 187.

³ Reichelt, Avestisches Elementarbuch § 63.

⁴ *dār hērkādāh gār āz mādiḥ-e-to nā kuānānd/bizār sāvād hērbād āz zānd u zā pāzānd* (Vullers, Lexicon Persico-Latinum II, 1492.)

⁵ *Burhān-i-qāti'* bei Vullers II, 1492.

hīrbaδ als »Diener des Feuers«¹ oder »Schützer des Feuers«² erklärt. An einer Stelle im Šāhnāmāh haben einige Handschriften *hērmānd* und andere *hērbāδ*.³ Vištāspa hat nach Burhān-i-qāti⁴ den Beinamen *hērmānd*, nach Hwārizmī aber heisst er *hīrbaδ*.⁵

Hērmānd ist freilich nur im Neupersischen belegt. Das Wort dürfte nicht sehr alt sein, denn nach Wackernagels bekannter Regel⁶ würde man kaum eine air. Ableitung wie **aēθra-manter* erwarten. Es könnte somit eine ziemlich junge mp. oder np. Neubildung sein, in ihrer Bedeutung vom Herbad-Titel beeinflusst als dieser schon die neue Bedeutung »Feuerpriester« angenommen hatte.

Umso sicherer ist, dass der uralte Herbad-Titel nach der nicht-zoroastrischen Überlieferung der islamischen Zeit nur »Feuerpriester« bedeutete. Wir haben schon Hwārizmī für die Bedeutungen Diener oder Schützer des Feuers zitiert. Auch Ġawāliqī kennt nur den Herbad als den Diener des Feuers und denjenigen der bei den Persern das Gebet verrichtet.⁷ Auch zahlreiche Stellen in der arabischen Literatur, die wir im nächsten Kapitel behandeln werden, erwähnen in den allermeisten Fällen die Herbads im Zusammenhang mit Feuerdienst und Feuertempeln. Eine auffallende Ausnahme bildet aber Mas'ūdī, der das Wort *īr-bad* analysiert: *īr* sei mit *īr-* in *īrān* identisch und vereinige die Bedeutungen »Güte« und »Adel« (*hair wa faql*).⁸ Diese Deutung steht innerhalb der islamischen Überlieferung ebenso vereinzelt wie diejenige des Frahang-i-pahlavik innerhalb der zoroastrischen.

Für Bartholomae's Erklärung spricht in erster Linie der Umstand, dass die zoroastrische Tradition im Avesta ihre älteste Urkunde hat, die immerhin viel ältere und darum zuverlässigere Belege als die islamischen Quellen darzubieten scheint. Andererseits ist es auffallend, dass die so verschiedenartigen und oft divergierenden islamischen Quellen in diesem Punkt keinerlei Unsicherheit oder Widersprüche aufweisen. Die zoroastrische Überlieferung dagegen

¹ Mafātiḥ al-'ulūm 38.

² Mafātiḥ al-'ulūm 11.

³ Ed. Mohl IV, 248 Vers 2871.

⁴ Vullers II, 1492.

⁵ Mafātiḥ al-'ulūm 100.

⁶ KZ 43, 277 ff.

⁷ Ġawāliqī 154.

⁸ BGA VIII, 37.

ist ein geschlossenes Ganzes — hier wäre also weit eher mit einer tendenziösen Umformung des Stoffes zu rechnen. Die ganze Entwicklung der Spätzeit verläuft ja, was den Herbad-Titel betrifft, in eben der Richtung, die durch die ältesten avestischen Belege gleichsam antezipiert wird, während die in diesem Punkt durch keinerlei religiöse Tradition voreingenommenen Araber merkwürdigerweise die einzig annehmbare Etymologie des Titels bestätigen.

Aber weder die sprachliche Analyse noch allgemeine Erwägungen über die Entwicklung der Tradition können uns hier weiter führen. Wir müssen versuchen, uns über die Geschichte der zwei angeblichen iranischen Feuerpriestertitel, Herbad und Mobad, Klarheit zu verschaffen.

KAP. II.

Herbads und Mobads.

Im heutigen Zoroastrismus ist der Mobad der eigentliche »Feuerpriester«, der allein das zoroastrische Hochamt verrichten darf. Der Herbad ist ein untergeordneter Priester, er verrichtet nur »the āfrīngān, naojote, marriage and such ceremonies, but not the Yasna, the Vendidad or the bāj ceremonies«:¹ kürzer ausgedrückt, sein Gebiet ist »les cérémonies du Khorda-Avesta«.² Beide Ämter sind erblich. Nur wer in einer Herbad- bzw. Mobad-Familie geboren ist, kann sie bekleiden. Man erlangt sie aber erst nach Studien und durch Weihen; durch das *nāvar* wird man zum Herbad, durch das *martab* (*marātib*) zum Mobad.³ So heißen wenigstens diese Weihen in Indien, wo die erste, allen Zoroastriern gemeinsame Jugendweihe *naojote* (*nōzūd*) heisst. In Iran dagegen ist *nōzūd* die Weihe durch die man Herbad wird und dies ist wohl der ursprüngliche Zustand.⁴

Jedenfalls ist der Herbad immer dem Mobad untergeordnet — es handelt sich um zwei Priesterklassen innerhalb desselben hierarchischen Systems. Dass die untergeordnete Stellung der Herbads nichts Ursprüngliches ist, hat man lange gewusst. Darmesteter meinte, dass sie eine sehr späte Erscheinung sei: noch im neunten Jahrh. heisst der Vorsteher der Priester von Fārs *āsrōnān pēšak framātār* aber auch *hērpāt x^vatāy*⁵ aber »trois ou quatre siècles plus tard la distinction moderne des deux termes Herbad et Maubad

¹ J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* 2d ed. Bombay 1937, 195. Vgl. 197, 354.

² Darmesteter, *Zend-Avesta I*, LIII.

³ Modi, a. A. 189 ff., 197 f.

⁴ Darmesteter, *Zend-Avesta I*, LIV.

⁵ *Dātastān-i-dēnik* 45, 5, SBE 18, 152.

semble établie; le colophon du Gōsht i Fryān de l'an 1397 distingue soigneusement les qualités de Magupat et d'Herpat».¹

Aber diese Distinktion findet sich schon, wie wir noch sehen werden, bei Mas'ūdī (10:tes Jahrh.).²

Für eine noch ältere Zeit ist es sehr schwierig, die Funktionen dieser zwei Priesterklassen festzustellen. M. Guidi, der die Belegstellen für Mobad in der islamischen Literatur behandelt hat, bemerkt richtig: »Über die Funktionen der Mobads sind wir mangelhaft unterrichtet und wir wissen mehr über die des Hauptes der Mobads oder des Mobadān Mobad«. ³

Nun muss zuerst bemerkt werden, dass ein bedeutender Unterschied zwischen den Begriffen Herbad und Mobad einerseits und allen anderen Priestertiteln andererseits vorliegt. Denn es gibt mehrere solche, die bestimmte Spezialfunktionen des zoroastrischen Priesters bezeichnen: beim Vortragen der Gebete officieren der *zōt* (av. *zaotar*) und der *rāspī*, über die kirchliche Disziplin wacht der *Srōšvarzdārī*⁴ (av. *sraošavarəz-*). Aber solche Titel sind gelehrte Lehnwörter aus einer älteren ausgestorbenen Sprachform: sie haben schon zu sassanidischer Zeit keine feste Verankerung im Leben, bezeichnen keine sozialen Realitäten sondern geben nur die theologischen Anschauungen der zoroastrischen Priesterschaft wieder. Sie sind nicht erblich oder persönlich gebunden wie Herbad und Mobad: noch heute können Leute dieser beiden Kategorien beliebig als *zōt* oder *rāspī* bei verschiedenen Zeremonien auftreten.

Desto auffallender ist es, dass von diesen zwei wichtigsten Begriffen der Hierarchie der Herbad sehr selten, der Mobad gar nicht im Avesta vorkommt. Das normale Wort für Priester, auch als soziale Kategorie, ist dort *āθravan*. Die spätere zoroastrische Tradition stimmt in der Hauptsache damit überein.

Die Priester als Stand heissen nämlich hier *āsrōnān* (im Sing. auch *āsrōk* geschrieben), *āsrōnīk*, *āsrōnān pēšak* (vgl. oben). So fast immer in den Aufzählungen der vier Stände (vgl. weiter unten Kap. VI). Es ist eine Ausnahme, wenn im Kārnamak (ed. Sanjana I, 10) der Priesterstand als *moymartān* bezeichnet wird.

¹ Darmesteter, Zend-Avesta I, LIV—LV.

² Murūg II, 156, BGA VIII, 91, vgl. Exkurs I und unten SS. 195 f.

³ EI III, 623.

⁴ Hoffmann, AKM VII: 3, 51.

Es dürfte der Sprachgebrauch einer älteren Zeit sein, denn in den Inschriften des dritten nachchristlichen Jahrhunderts finden wir auch dies Wort für die grosse Masse der Priester verwendet, während *mayupat* offenbar einen höheren Rang bezeichnet.¹ Ayātkār-i-Zarērān § 24 werden diese *mayūmartān* als Hüter des Bahrām-Feuers erwähnt. Aber der Feuerpriester in seinen verschiedenen Funktionen wird in der sonstigen Pehleviliteratur *āsrōn-āsrōk* genannt, so im Abschnitt über die Pflichten des Priesters im Dēnkart.²

Schliesslich müssen aber diese *āsrōn*'s im Grossen und Ganzen doch mit den *mayupat*'s identisch sein.³ Wenn dieser Terminus verwendet wird, so handelt es sich meistens um die Priester als Richter. Aus dem sassanidischen Rechtsbuch geht hervor, dass sie in spätsassanidischer Zeit die höhere Jurisdiktion in ihren Händen hatten: der Grossmobad soll die höchste und der Mobad die nächsthöchste Instanz in allen Rechtssachen bilden.⁴ Auch in der syrischen⁵ und armenischen⁶ Literatur finden wir meistens die Mobads als Richter und die Araber übersetzen Mobad mit *qādī*⁷ bzw. Grossmobad mit *qādī-l-qudāt*.⁸

In ihrer Eigenschaft als Priester und als Richter haben die Mobads in spätsassanidischer Zeit eine zahlreiche, lokal verankerte Hierarchie gebildet. So hören wir von einem Mobad über den ganzen Osten,⁹ von Provinz- oder Stadt-Mobads in Arbela,¹⁰ Ardašīrchurrah,¹¹ Mesene¹² usw. Ein syrisches Wort für den lokalen Mobad

¹ AJSL 57, 205, 223. 382.

² VIII, 28, DkM 734⁴ff.

³ Vgl. Spiegel, Iranische Altertumskunde III, 585, 594ff., der für diese Eigenheit der Überlieferung klaren Blick hatte.

⁴ Bartholomae, Zum sassanidischen Recht IV, 28ff.

⁵ Hoffmann AKM VII: 3, 38, 61ff., 71ff., 87ff.

⁶ Moses Kałankatuāci I, 212.

⁷ Mas'ūdī Murūğ I, 118. BGA VIII, 103, Bērūnī, Chronologie 209, Hwārizmī 154.

⁸ Mas'ūdī Murūğ II, 156 (vgl. Exkurs I), Hwārizmī 154.

⁹ Bedjan, Acta martyrum II, 571.

¹⁰ Peeters, Analecta Bollandiana 43, 291 zu Bedjan II, 371.

¹¹ Bulsara, Law of the ancient Persians XLII, x—70 und eine Siegelinschrift ZDMG 18, 16, Horn-Steindorff, Sassanidische Siegelsteine 27.

¹² ZDMG 44, 658, Herzfeld Paikuli 81, Christensen, L'Iran sous les Sassanides 118.

ist *m^cgūšā d'atrā*,¹ was vielleicht dem späteren *deh-mobad*² entspricht.

Hier wird ausnahmsweise das alte Wort *m^cgūšā*, das in den meisten aramäischen Dialekten³ und im Griechischen vorkommt, für einen zoroastrischen Priester verwendet. Sonst ist es die Bezeichnung der antiken Magier. Das Wort ist ohne Zweifel volkstümlich, aber hat keine Entsprechung in iranischen Dialekten. Als lebendiges Wort kann es unmöglich mit dem alten Nominativ von *magu*, *maguš* identisch sein. Aber ebenso wie das ai. *manu*, das auch einen *u*-Stamm hat, ein anderes Wort für Mensch, die Nebenformen *manuš* und *manuša* bietet, kann man eine analoge Variation für das ap. Wort annehmen. Auch im Arabischen findet es sich als *magūs*: das wird niemals von zoroastrischen Priestern, nur von den alten Persern bzw. anderen heidnischen Feuerverehrern verwendet.

In der islamischen Litteratur werden die zoroastrischen Priester als Kollektiv, ohne genauere Angabe ihrer Funktionen, als Mobads bezeichnet. Diesen Sprachgebrauch finden wir z. B. bei Mas'ūdī und Tha'ālibī. Nur bei Firdausī dürften die Mobads ausdrücklich als Priester an gewissen Feuertempeln bezeichnet werden.⁴ Firdausī unterscheidet sich aber auch in einem anderen Punkt auffallend von den genannten Autoren: im Gegensatz zu ihnen spricht er oft von Mobads in vorzarthustrischer Zeit: so heissen die Weisen und Wahrsager, die den König umgeben, ohne dass man sie eigentlich als Priester, geschweige denn als Zoroastrier zu fassen braucht.⁵ Mobads sind z. B. die Traumdeuter die der König Daḥḥāk, ein dämonisches Wesen und ein Feind Irans aus der Sagenzeit, beruft um seine Träume auszulegen.⁶ Es ist klar, dass Mobad hier nicht dem mittelalterlichen Priestertitel sondern dem antiken Magiernamen entspricht — und diese Magier waren gewiss zu Anfang keine Zoroastrier.

¹ Acta Bollandiana 43, 281.

² Darmesteter, Zend-Avesta I, LV, N. 4, II, 730, N. 3.

³ Talm. *amgūša*, mand. *magūšājā* Telegdi JA 1935, I, 229.

⁴ Z. B. Šn II 552 (544) IV 194 (985) V 572 (1542) VI 202 (1638). Es handelt sich immer um das Adar Gušasp-Feuer.

⁵ Vgl. H. Andersen, Øst og Vest, 90, 92.

⁶ Šn I, 72 ff (28 ff.).

So unklare Vorstellungen knüpfen sich an das Wort Mobad. Demgegenüber ist Herbad ein klar umrissener Begriff: es ist immer ein *Priestertitel* und nichts anderes und impliziert eine Reihe von ganz bestimmten Funktionen. Diese werden in den islamischen bzw. zoroastrischen Quellen teilweise übereinstimmend, aber auch mit gewissen charakteristischen Verschiedenheiten beschrieben.

Nach den islamischen Quellen sind die Herbads

1. Feuerpriester, d. h. sie werden sehr oft in Verbindung mit Feuertempeln erwähnt.¹ (Die Mobads werden soviel ich sehen kann *nur bei Firdausi*² als Priester der Feuertempel genannt.)

2. Als Feuertempelpriester verrichten sie das Ritual des Feuertempeldienstes.³

3. Im Zusammenhang mit den Angaben über Feuertempel⁴ oder unabhängig davon⁵ werden sie als Hüter der heiligen Bücher genannt.

4. Gelegentlich werden sie in anderen Zusammenhängen erwähnt, so z. B. sind sie anwesend, wenn der König das Schaltjahr festsetzt,⁶ was ja hauptsächlich eine religiöse Angelegenheit ist. Ob sie als Richter fungiert haben ist sehr zweifelhaft, vgl. Exkurs I.

5. Die altarabischen Dichter kannten gut die Herbads: sie machen sich lustig über ihren langen Bart,⁷ ihren feierlichen Gang,⁸ ihre langen bunten Hosen, in denen sie sich zum Tempel ihres Gottes Zün begeben.⁹

Diese letzte Angabe kann sich natürlich nicht auf zoroastrische

¹ Tabarī I, 675, 687, 701, 1041—42, Ja'qūbi I, 202, Mutahhar III, 150, 153, Tha'ālibi 255f., 414, Šn IV, 248 (1017), 452 (1107), 464 (1113), VI, 168 (1558) (der Herbad *ātāšpārūt*) 202 (1638) 422 (1736), 628 (1829), VII, 26 (1876), 142 (1929). Nach Nihāyat-ul-irab wacht »the chief of the Herbeds« über das königliche Feuer und meldet dem König wenn es erloschen ist, JRAS 1900, 228.

² Šn II, 552 (545) in Ādar Gušasp, IV 194 (985) *ibid.*, IV 210 (994) *ibid.*, 266 (1025) *ibid.*, 464 (1113) in Balch, VII, 26 (1876) in Ādar Gušasp.

³ Tabarī I, 1041, Ğawāliqī 154.

⁴ Tabarī I, 701, Tha'ālibi 257, 414; im Šn IV 464 (1113), VII 142 (1929) tritt der Herbad »mit Zend und Avesta in den Händen« auf.

⁵ Tabarī I, 676, Bērūni bei Sachau SWAW 73, 29 (499).

⁶ Bērūni, Chronologie ed. Sachau 44.

⁷ Hamāsa ed. Freytag p. 320.

⁸ Imrulqais bei Ğawāliqī 154.

⁹ Ğarīr bei Ğawāliqī 74, 154.

Priester beziehen. Wie man sich auch den Namen Žūn auslegt, so kann es keine zoroastrische Gottheit sein. In diesem Zusammenhang zitiert Ġawālīqī und nach ihm neuere Forscher¹ einen anderen Vers der von den *mağūs* spricht, die ihr Haar zu Ehre des Žūn aufbinden. Es ist interessant, dass hier *mağūs* und Herbad als Verehrer des Žūn gleichgestellt werden. Denn wie wir schon bemerkt haben, kann das arab. *mağūs* niemals als Synonym von *mūbad* gebraucht werden. Es bezeichnet die Einwohner des alten Persiens, vor allem in ihrer Eigenschaft als Feuerverehrer. Es ist aber nicht unbegreiflich, dass es als Synonym von Herbad verwendet wird, wenn dies für das Sprachgefühl immer den »Feuerpriester« bedeutete. Freilich müssen wir dann annehmen dass der Herbad, wie z. B. in unserem Falle, auch ausserhalb des Zoroastrismus existierte. Von den *mağūs* werden ja viele Sitten und Gebräuche erzählt, die bestimmt nicht zoroastrisch sind, sondern mit der altiranischen Volksreligion zusammenhängen.²

Vergleichen wir mit diesem Material die Angaben der zoroastri- schen Überlieferung, so finden wir einen durchgehenden, charakteristischen Unterschied: die Herbad werden niemals direkt als »Feuerpriester« bezeichnet. Dagegen hört man, wie schon im Kap. I kurz erwähnt, oft von ihnen als Priesterlehrern: diese Funktion hängt natürlich mit ihrer Rolle als Bewahrer der religiösen Überlieferung in den islamischen Quellen zusammen.

Der *hērpāt* und der *hāvišt* (Schüler) werden oft zusammen erwähnt.³ Man lernt »auswendig wie ein Herbad«,⁴ *hērpāristān* bezeichnet gewöhnlich die Schule.⁵ Aber der Abschnitt über Priester und Ritual im Huspāram Nask hiess nach dem Referat des Dēnkart (VIII, DkM 734⁴) *Hērpāristān*. In diesem Abschnitt wird wiederholt vom Feuerkultus⁶ gesprochen, der Priester heisst aber im Text *āsrōk*. Hier hat wohl die Rubrik die alte Bedeutung Herbad-

¹ Ġumaid bei Ġawālīqī 74, Markwart, Festschrift Sachau 283 ff.

² Vgl. z. B. Inostrancev, Sasanidskie Etjudy 126 N. 2 über den Tanz der Magier.

³ PRDD 97⁹, 98¹⁰ ff., DkM 680¹⁸, 734¹²⁻¹³ usw., Dātastān-i-dēnik Kap. 45.

⁴ *hērpātihā varm<kartan>* Chosrau u rētak § 9. Pū zu Y. 29, 7 übersetzt *marōta* mit *ōsmurtār* und glossiert dies mit *hērpāt*!

⁵ Pandnāmak §§ 8, 33, DkM 659¹⁷.

⁶ Vgl. Exkurs II!

Feuerpriester des Urtextes beibehalten, während das Pehlevi-ferat dem späteren Sprachgebrauch gemäss nur *āsrōk* für den Priester braucht.

Keresāspa als *Kāpul hērpātē*¹ ist gewiss kein zoroastrischer Priester, muss aber etwas mit dem Feuerkultus zu tun haben. Wir kommen unten zu dieser Stelle zurück.

Nun zeigt sich in Bezug auf die Terminologie des Herbadstudiums eine eigentümliche Unklarheit. *dranjššn*, *dranjšēnūtan* usw. bedeutet unzweifelhaft in Pehlevi »auswendig lernen«, die für die Herbads typische Art der Überlieferung. Bartholomae AWb 772 vermutete auch für av. *drənšaya-* dieselbe Grundbedeutung, setzt aber an den meisten Avestastellen die davon abgeleitete Bedeutung »murmeldes Aufsagen von Gebeten« an. Nun hat aber Lidén² ohne Zweifel die richtige Etymologie von *dranšaya-* gegeben, indem er es mit arm. *trnšem* »murmeln, murren« zusammenstellt.

Im arm. N.T. finden wir an den Stellen, wo der Grundtext γογγύζω, διαγογγύζω bzw. γογγυσμός hat, *trnšem* bzw. *trtunš* als Übersetzung. An denselben Stellen übersetzt die syrische Bibel mit *ršen* bzw. *rešnā*. Nun hat Nau³ durch eine reiche Beispielsammlung gezeigt, dass die syrischen Märtyrerakten eben diese Wörter verwenden, um das eigenartige murmelnde Beten der Magier zu bezeichnen. Entsprechende Ausdrücke in der spätantiken klassischen Litteratur sind *Zoroastrei susurri* (Prudentius, Apotheosis 494) *magicum susurramen* (Apuleius, Metamorphoses I, 3, 1 u. a.).⁴ Das Beten der Magier war während der Antike bekannt als etwas Auffallendes: für den antiken Menschen war das laute Beten das Normale.⁵

Es kann somit kein Zweifel darüber obwalten, dass die Grundbedeutung von *drənšaya-* wirklich »murmelnd rezitieren« war.

Der Übergang von dieser Bedeutung zu derjenigen von »auswendig lernen« ist ja nicht schwer zu verstehen. Was uns aber hier interessiert, ist dass sie parallel mit einer anderen Bedeutungs-

¹ PRDD 66⁴⁻⁵.

² Armenische Studien 16.

³ RHR 95 (1927), 149ff.

⁴ Diese und andere Belege bei Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés* II, 285ff.

⁵ Sudhaus ARW 9, 185ff.

entwicklung läuft. Dürfen wir nämlich das Wort Herbad etymologisch als »Feuerpriester« deuten, so ist ja die Entwicklung vom »Ritualpriester« zum »Priesterlehrer« ein genaues Gegenstück zu derjenigen von »das Gebet, Ritual rezitieren« zu »auswendig lernen«. In beiden Fällen ist im zoroastrischen Schrifttum eine Einengung des Begriffs vorgenommen, er ist dem organisierten Schulbetrieb einer späteren Zeit angepasst — d. h. einer Zeit, als der Mobad und nicht der Herbad der Offiziant am Feuerdienst war.

Für »murmelndes Beten« hat die islamische Überlieferung arab. *zamzama*, np. *zämzäm*. Die iranische Entsprechung dazu ist kaum *dranĵaya-*, *dranĵišn*, denn *zamzama* hat eine viel weitere Bedeutungssphäre. Es hat wenigstens drei Hauptbedeutungen:

1. *Das schweigsame Betragen der Zoroastrier beim Essen*. Über die genaue Definition und Erklärung dieses Begriffs herrschte weder im Mittelalter¹ noch in unseren Tagen² wirkliche Einigkeit. Die Hauptsache für uns ist indessen, dass es in älterer islamischer Überlieferung keineswegs als eine Erfindung Zarathustras galt. Der Reformator Behāferīd, der im 9. Jahrh. wirkte, verbot *zamzama* als eine Erfindung der Magier, aber er glaubte an Zarathustra.³ Bērūnī macht selbst einen bestimmten Unterschied zwischen ihren Lehren und meint dass die Magier vor Zarathustra gewirkt hatten.⁴ Nach Bērūnī wurde *zamzama* beim Essen von Fārīdūn eingeführt,⁵ nach anderen von Zarathustra.⁶

2. *Das in den Feuertempeln vorgetragene Ritual*. Nach einer Angabe bei Tabarī liess Chosrau Parwēž 12000 Herbads anstellen um in den Feuertempeln *zamzama* vorzutragen.⁷

3. Mas'ūdī sagt, dass *Zarathustra* den Menschen *das Buch Best* (Avesta) brachte, das die Unwissenden *zamzama*⁸ nennen. Zu den Unwissenden gehören offenbar sowohl Bērūnī, der von *Zam-*

¹ Vgl. Bērūnī, Chronologie 219, wo zwei Erklärungen gegeben werden.

² Vgl. West SBE 5, 278 u. 288 mit Noten, Tavadia zu Šāyast-nē-Šāyast 10, 2, Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi II, 261 f.

³ Bērūnī, Chronologie 210.

⁴ a. A. 318.

⁵ a. A. 223.

⁶ Tha'ālibi 259.

⁷ Tabarī I, 1041 f.

⁸ Murūğ II, 124.

zamāh als der heiligen Urkunde (oder dem religiösen Gesetz?) der Zoroastrier spricht,¹ als Ġāhiz, der in etwas dunklen Wendungen von »dem Gemurmel des Herbads und der Mobads« spricht »das auf den Verfasser des Kommentars über Zamzamāh zurückgeht (ihm angehört?)«. ² Mit dem Verfasser ist natürlich Zarathustra gemeint, der nach Mas'ūdī³ selbst zwei Kommentare *Zand* und *Pāzand* zu seinem Avesta schrieb.

Dagegen folgt Firdausī genau Mas'ūdīs Sprachgebrauch. Er braucht *zāmzām* ziemlich selten (nur 12mal), aber es bezeichnet bei ihm niemals ein Buch, sondern die murmelnde Vortragsweise, deren Inhalt fast immer durch ein anderes Wort bezeichnet wird: im Feuertempel liest man *āfārīn* mit *zāmzām*,⁴ als Tischgebet liest man *bāḡ* mit *zāmzām*.⁵ *Toubā* mit *zāmzām*⁶ bedeutet natürlich die Patit-Formel, die mit murmelnder Stimme vorgetragen werden soll. »Zend-Avesta« (*zānd u ust(ā)*), bedeutet dagegen immer ein Buch. Aber im Gegensatz zu Mas'ūdī reserviert Firdausī nicht diesen Ausdruck für die heilige Urkunde des Zoroastrismus: mit grösster Unbefangenheit lässt er Fārīdūn das Avesta befördern,⁷ unter dem Sagenkönig Kai Chosrau wird es mehrmals erwähnt.⁸ Man kann sagen, dass Firdausī mit *zāmzām* den Begriff *bāḡ*, wie er im heutigen Zoroastrismus aufgefasst wird,⁹ wiedergibt (wofür er aber auch *bāḡ* braucht). Die arabischen Autoren wollen offenbar mit *zamzamāh* sowohl diesen Begriff als die sonstige rituelle Überlieferung der alten Perser bezeichnen. Mit Firdausī haben sie das gemeinsam, dass es ihnen gar nicht einfällt, diese Überlieferung hauptsächlich mit dem Namen des Propheten Zarathustra zu verknüpfen.

Das arabische *zamzamāh* ist somit die erste, vielleicht nicht ganz gelungene Übersetzung eines Pehleviterminus *apastāk* oder *apastāk*

¹ Chronologie 44.

² *fa 'amma naḡmat al-ḡirbad wa naḡmat al-mūbadān fa lisāhib tafsīr al-zamzamāh* (Kitāb al-bajān² (Kairo 1351) III, 10).

³ Murūḡ II, 126.

⁴ Šn IV 194 (985), 210 (994), VI 202 (1638), 360 (1709).

⁵ VII 174 (1943), 182 (1947).

⁶ VII 394 (2044).

⁷ Šn IV, 22 (910), vgl. Exkurs III.

⁸ Šn IV, 186, 194, 266.

⁹ Modi a. A. 333ff., 356—7 mit N. 1.

u zand. Mas'ūdī vertritt dagegen die Auffassung dieser Wörter, die uns geläufig ist — »Zend-Avesta«, Avesta mit Kommentar. Ist nicht die arabische Wiedergabe ein reines Missverständnis?

Nun kann man einwenden, dass die Bedeutungsentwicklung von »ritueller, murmelnder Rezitation« zu »Buch« eine Parallele zu der Bedeutungsverschiebung der zwei schon behandelten Termini ist: von »Feuerpriester« zu »Lehrer« und von »murmeln« zu »auswendig lernen«. Und dass Mas'ūdī nicht ganz recht haben kann, das zeigt die Verwendung von *apastāk* in der Pehlevilitteratur.

Wir werden später (Kap. V) die Belegstellen für *apastāk* als Name einer bestimmten heiligen Schrift behandeln. Das ist aber eine verhältnismässig selten gebrauchte Bedeutung. Sonst ist *apastāk* die religiöse Tradition ohne Rücksicht auf die Form der Überlieferung. Sie wird meistens als *dēn* (*hač dēn paitāk, pat dēn gōβēt*)¹ aber auch als *apastāk* oder *mansr* zitiert, wobei wir freilich bei unserer fragmentarischen Kenntnis der avestischen Überlieferung niemals sicher sein können, ob ein avestischer Text oder spätere theologische Litteratur gemeint ist. *Apastāk* ist aber auch eine Bezeichnung der alten Sprache.²

An gewissen Stellen der Übersicht über die verlorenen Nasks, Dēnkart VIII—IX, wird aber *apastāk* in einer Weise verwendet, die absolut nichts mit »zoroastrischer« Überlieferung zu tun hat. So heisst z. B. die Zauberformel, mit der man am Schlachttag den ersten abgeschossenen Pfeil begleitet³ (eine solche haben wir Ayātkār-i-Zarērān § 92). Mit *apastāk* über das erste Mähen und *yašt* der ersten Garbe wird die Ernte eingeleitet.⁴ Hier folgt ein zoroastrischer Zusatz (*pat šnōm i Ohrmazd x'atāy*). Es ist aber klar dass *apastāk* an solchen Stellen ganz einfach religiöse Formeln der Volksreligion bezeichnet, die vom Zoroastrismus nur aufgenommen und autorisiert worden sind. Wenn aber dieser Sprachgebrauch noch im neunten Jahrhundert n. Chr. in zoroastrischen Büchern neben der offiziellen Terminologie besteht, so muss er sehr verbreitet gewesen sein, und dann ist es nicht verwunderlich, dass die Araber

¹ Diese Formel immer im Bundahišn, jene meistens in der PRDD, die weniger oft *hač apastāk paitāk* hat.

² DkM 455¹¹, vgl. Bailey, Zoroastrian Problems 162, 167.

³ DkM 731²¹—732¹.

⁴ DkM 733¹³—14.

eine Übersetzung für geeignet fanden, die auf den volkstümlichen Gebrauch des Wortes Bezug nimmt.

Als Ritualpriester oder als Lehrer mussten die Herbad's jedenfalls viel mit dem »Gemurmel« zu tun haben. Das Wort *apastāk* hat keine avestische Entsprechung. Aber den Herbad und *dranjišn* finden wir hier in eigenartigen Zusammenhängen wieder.

Der *aēθrapaiti* und das murmelnde Beten werden an drei Stellen in der avestischen Überlieferung zusammengestellt. Die späte Stelle im *Nirangistān* § 12 bezieht sich ohne Zweifel auf den Priesterlehrer der späteren Zeit. Aber sehr wichtig sind die zwei anderen Stellen im Avesta, die uns tatsächlich zu den Anfängen der hier skizzierten Entwicklung hinaufzuführen scheinen.

V. 4, 45 heisst es vom Priesterschüler:

uxšne xraθwe yaonəm āste

Er soll dauernd sich bemühen,
seine Weisheit zu mehren ...

vispəm ā ahmat

bis dass er alle die Sprüche
hervormurmeln kann,

yat tā sravā dranǰayən

die die früheren *aēθrapaiti*'s rezi-
tiert haben.

yā paourva aēθrapatayō dranǰayən

Bartholomae *AirWb* 773 will hier wie *Nir.* 12 »auswendig lernen« übersetzen. Die Pehleviübersetzung »übersetzt« erst wörtlich und fügt dann eine Glosse hinzu: *āturpāt māraspandān*. Damit vergleiche man die Glosse zu *Y.* 65, 9:

Text

Pehleviübersetzung

kuθra vāčō avi.būta

čiyōnīh gōβišn apar bavēt kē

yq hē čaxse aēθrapaitiš

čaxšihēt hērpātān (kū apastāk

rāst bē kunīhēt).

An der zweiten Stelle denkt der Kommentator an die Aufgabe der Herbad's, im *apastāk* zu unterrichten. Damit könnte wie an der soeben zitierten *Dēnkart*stelle der mündliche Unterricht gemeint sein. Aber spricht nicht die Erwähnung von *Āturpāt*, dem Redaktor des Avesta unter *Šāpūr* II. an einer Stelle wo eine solche Anspielung gewiss nicht vorliegt dafür, dass der Kommentator sich die Herbad's als Hüter des *schriftlichen apastāk* vorstellt?

Ein dritter von uns früher schon berührter Passus im Avesta

stellt auch die Begriffe *aēθrapaiti* und »gemurmelt Beten« in Beziehung zueinander. Yt. 13, 105 lautet:

*Māθravākahe Sāimužōiš aēθrapatōiš hamiδpatōiš ašaonō fra-
vašim yazamaide; yō fraēštēm usayanqm gāθrō. aθrāvayantqm aša-
maoyanqm anašaonqm anahunqm aratunqm simanqm avasčastō.
fravašinqm avajaynāt paitišātāe ašāva. karštahē tbaēšyḥō.*

»Wir verehren die ašaheilige Fravaši des Māθravāka, des Sohnes von Sāimuži, des *aēθrapaiti*, des *hamiδpaiti*, der eine sehr grosse Menge von sehr bösen, *gāθra*-murmelnden, ašaverwirrenden, ašafeindlichen, *ahu*- und *ratu*feindlichen, schrecklichen(?) Menschen erschlug, deren Fravašis zerstört waren — um der vom *Ašāvan*¹ angestifteten Feindlichkeit zu widerstehen.»

Bei der Interpretation dieser Stelle stossen wir auf eine ganze Reihe von Problemen, deren Lösung jedoch erst im Verlauf einer Untersuchung des ganzen Yašts möglich ist. Einige dieser Fragen habe ich schon an anderer Stelle behandelt. So habe ich z. B. zu zeigen versucht, warum wir *gāθrō-aθrāvayantqm* anstelle des überlieferten *gāθrō.rayantqm* lesen müssen.² In diesem Wort versuchte ich ferner eine bestimmte, innerhalb des Avestatextes auftretende Dialekteigentümlichkeit aufzuzeigen (*θ* für *s* als Fortsetzung des palatalen *k*-Lautes).³ Diese lautliche Eigentümlichkeit schien mir das Hauptmerkmal jenes besonderen avestischen Dialektes zu sein, den ich provisorisch Fryāna-Dialekt nenne, und dessen Spuren sich hauptsächlich in den Vayu und Anāhitā gewidmeten Liturgien (Yašt 5 und 15), aber auch in Yt. 13 finden.

Die genannten Texte zeigen nun aber in ganz unzweideutiger Weise, dass sie aus einem ursprünglich nicht-zoroastrischen Kultkreis herkommen, der vom Zoroastrismus assimiliert worden ist. Im 5. und 15. Yašt kommt das dadurch zum Ausdruck, dass in diesen Liturgien Ahura Mazdāh selbst als Verehrer der Anāhitā bzw. des Vayu auftritt.⁴ Im 13. Yašt ist Keresāspa, der Kultheros desselben Kreises, zum Zoroastrier geworden und seine *fravaši* wird zum Schutz gegen gewisse Gruppen von Menschen angerufen, die, wie ich ausführlich zu zeigen versucht habe, sämtlich dem Gestalten-

¹ Vgl. dazu Verf. Vayu I, 152 ff., 185.

² Verf. Vayu I, 182 ff.

³ Vayu I, 179 ff.

⁴ Nyberg, RAI 291 f.

kreis der Vayureligion angehören.¹ Der betreffende Abschnitt (Yt. 13, 136) ist formal ganz wie Yt. 13, 105 aufgebaut. Geht man nun davon aus, dass auch hier mehrere der feindlichen Mächte (sicher der *gāθrō.abrāvayā*, sehr wahrscheinlich auch der *aratu*)² im Vayu-Anāhitā-Kreis heimisch sind, dann liegt die Annahme überaus nahe, dass auch *aēθrapaiti* — in ähnlicher Weise wie die Keresāspa-Gestalt — ursprünglich aus dem Vayu-Anāhitā-Kreise stammt. Sobald dieser Priestertitel und der mit ihm verbundene Kultus von den Zoroastriern übernommen wurde, wurde die Fravaši des *aēθrapaiti* Maθravāka, ganz wie die des Keresāspa, als Schutzheilige gegen Menschen und Verhältnisse angerufen, die für diesen nicht-zoroastrischen Kultus typisch waren.

Ist diese Interpretation richtig, dann muss der 13. Yašt als ein wichtiges Zeugnis jener Wendung in der iranischen Religionsgeschichte gelten, die dem Zoroastrismus zwei später in seinem Kultus so hervortretende Elemente wie das murmelnde Beten und die Feuerverehrung aus einem fremden Kultus einverleibte.

Ich habe schon das ἀπαξ λεγόμενον *dāštāgni* Yt. 13, 125 dahingehend zu erklären versucht, dass wir in diesem Wort eine Spur der älteren Terminologie des Feuerkultus zu erblicken hätten, die von einer neueren, in der das Feuer nicht als **agni* sondern als *ātar* bezeichnet wurde, verdrängt worden sei.³ Wir kommen unten Kap. IV zu dieser Frage zurück. Hier sei nur betont, dass der Feuerkultus in seiner Terminologie trotz allen Verschiedenheiten auf gemeinarische Voraussetzungen hindeutet. Man hat bemerkt, dass die Benennungen der vielen Feuerpriester im ved. und im avestischen Ritual einander teilweise zu entsprechen scheinen. So könnte der ved. *agnīdh*, *āgnīdhra* dem zoroastrischen *ātrə.vaxš*⁴ oder auch dem *hamiδpaiti*⁵ entsprechen. Wenn es nun in Iran eine ältere Terminologie des Feuerkultes gegeben hat, in der *agni* und die Verbalwurzel *idh-* für die Bildung der technischen Termini bevorzugt wurden, so kann es nicht verwunderlich erscheinen,

¹ Vayu I, 108ff.

² Vayu I, 184ff.

³ Verf., Der arische Männerbund 77ff.

⁴ Caland-Henry, L'Agnistoma 470, 479, Oldenberg, Die Religion des Veda (1923) 386.

⁵ Justi, IF 12 Anzeiger, 37 N. 3.

dass wir im 13. Yašt einerseits noch vereinzelte Spuren dieses verschollenen Sprachgebrauchs antreffen (*dāštāyni*, *hamiḍpaiti*), andererseits dort die wichtigsten und ältesten Belege vorfinden, die uns die Zoroastrisierung des *aēθrapaiti*-Titels vor Augen führen (§§ 105, 136).

Einen Beweis für die Annahme einer solchen Entwicklung sehe ich in dem Ortsnamen *Pānḥēr*, dem Namen einer Ortschaft in der Nähe von Balch.¹ Dieser Name, etwa »Fünffeuerstadt«, zeigt, dass die Lehre von den fünf heiligen Feuern, die wir literarisch aus dem jüngeren Avesta (*Yasna 17*, 11: »Feuer« hier *ātar*) und dem Bundahišn (Kap. 17: »Feuer« hier *ātaxš*) kennen, seit alter Zeit im nordöstlichen Iran heimisch war, dass aber das heilige Feuer hier *aēθra-hēr* genannt wurde.

Auffallend ist auch, dass die zwei ältesten Belege für *aēθrapaiti* sich in *Yasna 65* und *Yašt 13* befinden. Denn diesen beiden Texten ist eine Eigenheit in der Textgestaltung gemeinsam: sie bieten im Anfang (*Y. 65*, 1—5 bzw. *Yt. 13*. 4—8) eine längere Partie, in der die Göttin *Anāhitā* angerufen wird, und die dann im Anfang des *Anāhitā*-*Yaštes* (*Yt. 5*, 15) wiederkehrt. Sonst wird aber diese Göttin in keinem älteren Avestatext (also von *Nyāyiš* und *Sīrōzāh* abgesehen) ausserhalb des 5. *Yt.* angerufen. Dies deutet somit auf eine nahe Beziehung zwischen diesem *Yašt* und den Texten, wo *aēθrapaiti* zuerst vorkommt.

Erst in diesem Zusammenhang gelangen wir auch zu einer Deutung jener seltsamen Sage, die berichtet, wie *Keresāspa* sich den Zorn *Ahura Mazdāhs* zuzieht, aber schliesslich wieder von ihm in Gnaden aufgenommen wird. Wir kennen diese Erzählung aus zwei Pehlevitexten;² in einem von ihnen tritt *Keresāspa* als *hērpat* von *Kāpul* (dem späteren *Kābul*) auf, was natürlich für die ostiranische Lokalisierung dieser Sage spricht.³ Nach dieser Erzählung ist es das schwerste Verbrechen des *Keresāspa*, dass er das Feuer (*ātaxš*), den Sohn des *Ahura Mazdāh* getötet oder — nach der

¹ In arabischer Transskription *Panḡahīr* bei *Jāqūt I*, 743, vgl. *Horn*, *GIPh*, I, 2, 97.

² *PRDD* 65ff., und *DkM* 802f. Die Texte bearbeitet von *Nyberg*, *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* 336ff.

³ *Widengren*, *Hochgottglaube im alten Iran* 212f., 230.

⁴ *Verf.*, *Vayu I*, 202ff.

Dēnkartversion — verletzt hat. Ist Herbad ein Feuerpriestertitel, so dürfen wir vielleicht diese Legende als den Niederschlag einer alten Rivalität zwischen zwei Arten von Feuerkultus interpretieren. Das interessanteste dabei ist aber die Lokalisierung des Herbad-Titels in Kabul im fernen Osten, und dieser Abschnitt des Avesta polemisiert gegen die Vayu-Anāhitāverehrung. Auch PūV 1, 9 wird Keresāspa nach Kabul versetzt. Keresāspa ist der Heros des Anāhitākultes, dessen ältestes Dokument Yašt 5 im Avesta aus dem Nordosten Irans stammt. Hier haben wir somit ein sicheres Zeugnis über die älteste Lokalisierung des Herbadtitels, aber auch für ihre Existenz ausserhalb des eigentlichen Zoroastrismus. Die Herbads sind somit vom Nordosten zum Westen Irans gekommen. Von Mobads im Osten hören wir aber niemals. Aber die lokale Verankerung dieser zwei Priesterklassen kann noch genauer analysiert werden.

Denn auch im Westen machen sich gewisse geographische Unterschiede fühlbar. Wir bemerkten schon, dass die alte arabische Dichtung *mağūs* und *hīrbaḍ* als Benennungen für »Feueranbeter« kennt, und zwar in Zusammenhängen die nicht unbedingt auf zoroastrische Verhältnisse hinzielen.¹

Aber weder in der syrischen noch in der armenischen Literatur finden wir den Terminus Herbad, und dies obgleich das betreffende Schrifttum in den beiden Sprachen sich eingehend mit den religiösen Einrichtungen und der Hierarchie des Sassanidenreichs beschäftigt. Die Armenier kennen den Grossmobad,² den *mogaç andarjapet*,³ den *mogpet* und den einfachen *mog*. Aber auch die syrischen Märtyrerakten sprechen von dem Grossmobad,⁴ dem *rad*, dem *mogandarzbed*,⁵ dem Mobad und dem einfachen Magier (*m^egūšā*).

Diese beiden Systeme sind offenbar identisch — sie finden sich

¹ Talm. *amgūšā*, syr. *magūšā*, mand. *magūšājā*, Telegdi JA 1935, I, 229.

² *movpetan movpet* Elišē (47) Lazar Pharpeçi (262) Sebeos 27, Moses Kalankatuāçi I, 204.

³ P^austos (157) bezw. *movan anderjapet* Lazar (262, 291, 307) *movan handerjapet* Elišē (124, 128) P^austos hat somit die parthische, Elišē die mp. Form, Lazar anscheinend eine Kompromissform.

⁴ Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer 196, wo Grossmagier (*m^egūšā rabbā?*) als Synonym verwendet wird.

⁵ Hoffmann AKM VII: 3, 50 N. 438.

ziemlich genau in der Pehlevi-Version des Avesta wieder, die als Stufen der Hierarchie den Grossmobad (*mayupatān mayupat*), *movandarzpat*, *rat*, *movpat* und *dātəβar* aufzählt.¹ Nicht weit davon steht das Bild der zoroastrischen Priesterschaft, das uns der Šāhnāmāh gibt: hier finden wir auch den *mūbādān mūbād*, den *mūbād* und den *rād*: verhältnismässig selten wird in Vergleich damit der Herbad erwähnt,² ganz wie im Pehlevi-Avesta der Herbad nur an wenigen Stellen vorkommt, wo seine Erwähnung im Grundtext unmöglich negligiert werden konnte, wogegen der Mobad und der Grossmobad an zahlreichen Stellen vom Pehleviredaktor eingesetzt worden sind, wo der av. Text gar keinen Anlass zu ihrer Erwähnung gibt (Beispiele vgl. unten).

Es ist klar, dass das Pehlevi-Avesta, aber auch Šāhnāmāh, im auffallenden Gegensatz zur islamischen Überlieferung im Übrigen, den Herbad herabsetzen wollen — oder vielleicht wenig von ihm wissen. Dazu stimmt das Zeugnis der Armenier und Syrer: diese haben offenbar mit einer Form von Zoroastrismus Bekanntheit gemacht, in der der Herbad keine grössere Bedeutung hatte. Nicht einmal als Lehrer, denn das Armenische hat seine Termini für »Lehrer« aus dem Mitteliranischen bekommen, das sind aber Wörter wie *vardapet* und *varzapet* und nicht *hērpāt*.

Die Syrer und vor allem die Armenier haben aber den Zoroastrismus im Nordwesten (Azerbeidjān) kennen gelernt, die Araber aber vor und nach der Eroberung vor allem in dem südwestlichen Iran (Fārs). Die Araber erwähnen nicht nur oft die Herbads, sondern lokalisieren sie direkt zu gewissen Städten in Fārs: in Istachr, Dārābgird und Fasā waren zur Zeit der Eroberung die leitenden Persönlichkeiten, die mit den Arabern Kapitulationsverträge abschlossen, Herbads,³ was an diesen alten Feuerkultstätten nicht überraschend ist. Nur bei Firdausī werden die Herbads auch nach dem Nordwesten (Ādur Gušasp) versetzt:⁴ aber davon abgesehen, dass diese Stellen vermutlich eine späte tendenziöse Umarbeitung verraten, so haben sie offenbar hier nicht die bedeut-

¹ PūY 1, 3 ff. vgl. Darmesteter Zend-Avesta, I, 30 ff.

² Etwa 30 Belege für den Grossmobad, um 400 für dem Mobad aber nur 10 für den Herbad (Wolfs Konkordanz).

³ Balāḍurī 388 (Fasā, Dārābgird) Tabarī I, 2696 (Istachr).

⁴ Šn VII, 96 (1876), 142 (1929).

same Stellung, die sie nach anderen Quellen in Färs und im Osten in Balch¹ und Kābul hatten.

Waren somit die Herbads ausschliesslich oder vor allem im Südwesten zu Hause, so versteht man warum sie nicht in syrischen und armenischen Quellen vorkommen. Es ist kaum möglich, hier chronologische Gesichtspunkte anzulegen, wie es E. Stein in einer scharfsinnigen aber auf begrenztem und unzuverlässigem Material aufgebauten Studie machte,² in der er das Verhältnis zwischen Herbads und Mobads so auffasste, dass die letzteren die Herbads allmählich aus der dominierenden Stellung in der zoroastrischen Hierarchie verdrängt hätten. Stein vergleicht dabei eigentlich die Stellung des Grossmobads mit derjenigen des Grossherbads: dieser wäre ursprünglich das Oberhaupt der Priesterschaft, in den späteren Jahrhunderten der sassanidischen Zeit hätte der Grossmobad seine Funktionen übernommen.

Aber der von Stein nach einer arabischen Liste angenommene Grossherbad aus dem 5. Jahrh. ist ein Missverständnis: im Text steht nur der einfache Herbad-Titel.³ Und auch andere scheinbar sichere Belege für die frühe Existenz eines Grossherbads erweisen sich als wenig glaubwürdig.

Durch die glücklichen Inschriftenfunde der dreissiger Jahre⁴ sind wir jetzt ziemlich gut unterrichtet über die weltliche und geistliche Organisation des Sassanidenreichs im 3:ten Jahrh. n. Chr. Es ist klar geworden, dass die Grossmobadwürde in diesem Jahrh. noch nicht existierte, denn von ihr ist in den Inschriften Šāpūrs I. und Kartirs nicht die Rede, obwohl diese Inschriften sich eingehend mit kirchlichen Fragen befassen.

Aber auch der Grossherbad kommt in diesen Inschriften nicht vor, nur der Herbad. Dann müssen die Angaben der zoroastrischen und islamischen Überlieferung unrichtig sein, nach denen ein gewisser Tansar, der Ardašīr I. bei der Sammlung der religiösen Tradition geholfen hätte, Grossherbad gewesen sei⁵ — nach anderen

¹ Šn IV, 452 (1107), 464 (1113).

² Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher I (1920) 50ff.

³ Ja'qūbī I, 202, vgl. Stein, Byz.-neugr. Jahrb. I, 51, 54f.

⁴ Die Sprengling AJSL 53, 127ff., 57, 197—228, 330—417 beschrieben und teilweise veröffentlicht hat.

⁵ Denkart IV in der Handschrift K⁴⁸, 2 v., Z. 12, der Tansarbrief, JA 1894, I, 205, Bērūnī, India 53.

Quellen war er nur Herbad.¹ Aber die Persönlichkeit Tansars scheint überhaupt ins Bereich der Legende zu gehören.²

Im Kārnamak trägt der Vertrauensmann des Königs in der Erzählung von Šāpūrs Geburt den Titel *mayupatān mayupat*. Der König aber redet ihn mit »*hērpāt*« an (ed. Sanjana XIV, 15). Ist diese Schrift später überarbeitet,³ so könnte natürlich die anachronistische Verwendung des Grossmobad-Titels aus dieser Redaktion stammen. Bemerkenswert ist immerhin, dass hier der Herbad mit dem Grossmobad sozusagen identifiziert wird. Denn zur Zeit Šāpūrs I. wird in der Ka'ba-ye-Zārdošt-Inschrift als einziger kirchlicher Würdenträger der Herbad Kartīr erwähnt⁴ — das könnte wenigstens darauf deuten, dass dieser Titel damals den bedeutendsten Priester bezeichnete. Jedenfalls kann es sich hier kaum um einen untergeordneten Priestertitel handeln.

Ausdrücklich werden die Begriffe Herbad und Grossmobad in einer Glosse zum Aogemadaēčā als Synonyma bezeichnet. §§ 57—58 wird gesagt, dass niemand dem Todesdämon Astōvidōt entkommen könne, *nōit aēθrapatayō nōit daiḡhyupatayō* (59) »weder die Herbads noch die *dahyupats*«. Der Kommentar erklärt: *hērpāt: mayupatān mayupat, dahyupat: šāhānšāh*. Wir wissen nicht, ob die zwei Ausdrücke im Text als Bezeichnung für Gegensätze oder als Beispiele für die Mächtigsten unter den Menschen gewählt sind. Der Kommentar hat sich jedenfalls für die letztere Alternative entschieden und identifiziert den Herbad mit dem Grossmobad der spät-sassanidischen Zeit.

Man könnte vielleicht versucht sein, die behandelten Belege aus dem Kārnamak und dem Aogemadaēčā als Stützen für Steins These anzuführen. Sie scheinen ja wirklich eine ältere Tradition vom Herbad als einer Art »Oberpriester« vorauszusetzen. Dann handelt es sich aber nicht um den Grossherbad- sondern um den Herbad-Titel. Es ist wohl die allgemeine Auffassung, dass die zoroastrische Hierarchie zwei symmetrisch organisierte Körper-

¹ So DkM 406⁶, Ibn Miškawaih, Tağārib al-umam I, 98.

² Vgl. Sprengling AJSL 57, 392, unten S. 65f.

³ So Christensen AO X, 48, Heltedigtning og Fortællingslitteratur hos Iranerne i Oldtiden 37, Les gestes des rois 78. Vgl. jetzt H. Andersen, Øst og Vest 87.

⁴ Parth. Version Z. 28, AJSL 57, 414.

schaften bildete, die Herbad^s unter dem Grossherbad und die Mobads unter dem Grossmobad.¹ Tatsächlich ist eine solche Ordnung nirgends belegt. Die himmlische Hierarchie in Mazdaks System hatte unter dem höchsten Gotte zwei Potenzen, die als einander untergeordnet mit dem Grossmobad und dem Grossherbad verglichen werden.² Dies braucht aber nicht direkt den irdischen Verhältnissen zu entsprechen. In der Zeit vor Mazdaks Auftreten hat der einzige einigermassen sicher belegte Grossherbad, Zervändād gewirkt,³ aber über sein Verhältnis zu den Mobads wissen wir nichts.

Jedenfalls ist die Vereinigung der zwei Priesterkategorien in einem gemeinsamen System das Resultat einer späten Gleichschaltung von höchst verschiedenartigen Elementen.

Dies geht schon aus der sprachlichen Analyse der zwei Termini hervor. Denn nicht *hērpat* und *mayūpat* sondern *hērpat* und *moy* sind die gleichwertigen Termini, die ja schon im Avesta als *aēθrapaiti* und *moyu(-ibiš)* vorkommen. Das zweite Glied der Zusammensetzung hat in den scheinbar parallelen Bildungen nicht dieselbe Funktion. *Aēθrapaiti-hērpat* ist eine sehr alte Bildung. Die *Tatpuruṣas* auf *-pati* gehören ja zu den ältesten Komposita in den idg. Sprachen. Wie fast immer in diesen Komposita ist hier das Vorderglied ein Sachwort, das die Funktion bzw. den Herrschaftsbereich des *-pati* angibt. Die *Notitia dignitatum* der grossen Šāpūr-Inschrift zählt nicht weniger als 17 hohe Reichsämt^{er} und Hofchargen auf, deren Benennungen sämtlich auf *pty* enden.⁴ Von diesen haben alle ausser *dpyrpty* »Vorsteher der Schreiber« im Vorderglied ein Sachwort, das das Tätigkeitsfeld des Amtsträgers bezeichnet.⁵ Nur der letzterwähnte Titel ist mit einer Personenbezeichnung zusammengesetzt. Aber hier haben wir es mit einer jungen Bildung zu tun; *dpyr* ist ein Lehnwort und das Aufkommen einer besonderen

¹ Vgl. z. B. M. Guidi, EI III, 624, Christensen, L'Iran sous les Sassanides² 119f.

² Šahrastāni ed. Cureton 193, Haarbrückers Übers. 292.

³ Vgl. unten S. 175 f.

⁴ Z. 56—67, AJSL 57, 396ff.

⁵ Als religiöse Titel vgl. man mp. *bšnbyd* »Tempelherr, soghd. *bynpt* »Zauberer« Henning, BSOS VIII, 835f. und vielleicht Ἄθεργουδοῦσβάδης (Prokop, De bello persico I, 6) »Herr des Feuertempels« wenn γουδοῦσ- zu mp. *vidān* arm. *van* usw. gehört.

iranischen Schreiberklasse eine späte Erscheinung in der iranischen Kulturgeschichte.

An diesen Titel »Vorsteher der Schreiber« dürfte sich nun der Mobadtitel in seiner Bildung anschliessen, nicht an das scheinbar ähnlich aussehende *hērpāt*.

Die ideale Gliederung der Gesellschaft in sassanidischer Zeit umfasste vier Stände: Priester, Krieger, Schreiber und arbeitendes Volk.¹ Die Leiter der vier Stände heissen in gewissen islamischen Quellen: Grossmobad, Ispāhbad, Dabīrbad und Hutuchšbad.² Das ist freilich die Reihenfolge einer späteren Zeit, in der der Leiter des Priestertums einen Titel angenommen hatte, der seiner politisch einflussreichen Position entsprach. Darum konnten hier die Priester als erster Stand bezeichnet werden. Der Priester des dritten Jahrhunderts dagegen war noch den weltlichen Würdenträgern bezw. den weltlichen Sozialklassen völlig untergeordnet. Die Šāpūr-Inschrift nennt für Pāpaks und Ardašīrs Zeiten gar keine geistlichen Ämter und aus Šāpūrs eigener Zeit nur den Titel Herbad, der einen recht bescheidenen Platz in der Rangordnung einnimmt. Aber nach derselben Inschrift kommen unter Ardašīr die Würden des *sp'δpty* (*ispahbad*) und *dpyrpty* (*dabirbad*) unmittelbar³ nach den Mitgliedern des königlichen Hauses, den Ministern (*bitaxš*, *hazārpēt*) und den grossen Feudalherren, aber *vor* allen anderen eigentlichen Beamten; unter Šāpūr finden wir den Dabīrbad, auf einem wenig bevorzugten Platz⁴ und dennoch *vor* dem einzigen geistlichen Würdenträger der Liste, dem Herbad.⁵

Diese Inschrift kennt somit keine Mobads unter den zwei ersten Sassaniden — erst in Kartīrs Inschriften aus der Regierungszeit Bahrāms II. ist dieser Titel zum ersten Mal sicher belegt.⁶ Kartīr selbst ist zur Würde eines »Mobads des ganzen Reichs«⁷ aufgestiegen,

¹ Vgl. unten S. 89 ff.

² Tansarbrief JA 1894, 240 (544), Mas'ūdi, Tanbih BGA VIII, 103f. Für *dabirbad* hat der Tansarbrief *mehter-e-dābīrān*.

³ Z. 24 der parth., 29 der mp. Version, AJSL 57, 405.

⁴ Parth. Z. 28, mp. Z. 34, AJSL 57, 414.

⁵ Dieselbe Zeile, aber vier Würdenträger kommen dazwischen.

⁶ Freilich wird hier der Mobadtitel in die Zeit Šāpūrs I. zurückgeführt. Vgl. aber über die geschichtlichen Probleme unten Kap. V.

⁷ *hāmšabrē mayupāt*, vgl. AJSL 57, 219 mit 205; Sprengling gibt leider keinen zusammenhängenden Text.

er nahm also eine Stellung ein, die etwa der des späteren Grossmobads entsprechen dürfte.¹ Es war offenbar der Ehrgeiz Kartirs und seiner Nachfolger als Leiter der Priesterschaft die gleiche Geltung zu gewinnen, die der Ispāhbad und der Dabīrbad an der Spitze des Krieger- bzw. des Schreiberstandes schon längst erreicht hatten. Den Erfolg dieser Bestrebungen zeigen uns die zitierten islamischen Quellen. Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, ob die dort ersichtliche Rangordnung der Stände der Wirklichkeit voll entsprach oder nur eine idealisierende Konstruktion der priesterlichen Überlieferung darstellt. Die Titel Ispāhbad und Dabīrbad bestanden jedenfalls vor dem Aufkommen des Mobad-Titels.

Haben nun die Magier — mit einem Mobad an der Spitze — sich zu einer Standes-Organisation nach dem Vorbild anderer Sozialgruppen zusammengeschlossen, so dürften ihnen die Schreiber — unter dem Dabīrbad — wohl in erster Linie als Muster und Beispiel gedient haben.

Dafür spricht auch die Bildung des neuen Titels. Unter den Titeln der alten sassanidischen Ranglisten in der Šāpūr-Inschrift gab es, wie wir sahen, nur einen der aus einer Personenbezeichnung gebildet war, nämlich *dpyrpty*—Dabīrbad. Ausser diesem gibt es überhaupt nur ein einziges Wort in den Inschriften des dritten Jahrhunderts, das in ähnlicher Weise gebildet ist — und das ist *mayupat*. Die Sonderstellung von *dpyrpty* wird in der griechischen Übersetzung dadurch hervorgehoben, dass es mit ἀρχιγραμματεὺς übersetzt wird;² es ist der einzige von den Termini dieser Ranglisten, der durch ein gr. Kompositum mit ἀρχι- wiedergegeben wird. Und nun erinnern wir uns daran, dass griechische Texte über die Sassanidenzeit *mayupat* mit ἀρχιμάχος übersetzen.

¹ Die ganze Ausdrucksweise Z. 8 überträgt auf den Mobad die Befugnisse, die im Bereich des Kultus früher dem König (Z. 1, vgl. Sprengling S. 205) zukamen. Vgl die spätere Nachahmung von *šāhānsāh* durch *mayupatān mayupat*.

² Hellenistischer Beamtentitel, Plutarch, Eumenes I, Polyb V, 54, 12. An der letzteren Stelle bezeichnet es einen hohen Beamten unter Antiochos III., einen »Oberintendanten der Armee« (ἀρχιγραμματεὺς τῆς δυνάμεως (vgl. darüber Bikerman, Institutions des Seleucides 66 N. 5, 67, 92 (wo Antiochos III. statt II. zu lesen). Wenn es einen Dabīrbad schon unter Ardašīr I. gab, dürfte der Titel arsakidisch sein, und könnte direkt nach diesem seleukidischen Beamtentitel gebildet sein.

Die Parallelität dieser zwei Bildungen ist offenbar, und das hat man somit schon im Altertum herausgeföhlt: Das jüngere Mobad dürfte dann am natürlichsten als Nachbildung des älteren Titels zu erklären sein.

Der Herbad-Titel ist dagegen weder in Bildung noch in Bedeutung eine wirkliche Parallele zum Mobad. Eher sind wie schon bemerkt *hērpāt* und das einfache *moy* zu vergleichen. Aber auch hier ist ein Unterschied deutlich: *moy* ist nicht als ein Priestertitel zu fassen, was Herbad immer, auch in ältester Zeit, ist. Der Unterschied tritt besonders deutlich in den Ableitungen *hērpānistān* bzw. *magustān* hervor: jenes bedeutet vor allem Schule, auch etwa Herbadtum, Herbadtschaft, aber in abstrakter Meinung »die Pflichten, der Bereich des Herbads«. *Magustān* dagegen ist »Magierschaft« im *kollektiven* Sinne, die Gesamtheit der Magier — man vergleiche den späteren Gebrauch von *-stān* als Ländername in *Arabistān* usw. Mit anderen Worten: *hērpāt* hat eine mehr individualisierende Bedeutung, bezeichnet einen Menschen in einer bestimmten Funktion, *moy* ist ein Gattungsname, bezeichnet Leute eines bekannten aber nicht genauer zu definierenden Menschenschlages.

Dieser Sprachgebrauch deutet aber darauf, dass die Mobads der sassanidischen Zeit im Grunde mit den alten Magiern bei Herodot identisch sind und sich seit seiner Zeit nicht viel verändert haben. Nach ihm (I, 101) waren diese ein Stamm von den sechs Stämmen der Meder: aber noch in Ammians bekannter Schilderung (XXIII, 6, 32—36) sind sie eine Art erblicher Aristokratie, die nach Medien lokalisiert ist¹ und durch ihre Masse² mehr als eine Kaste als Priester im engeren, technischen Sinne hervortreten, obgleich sie natürlich vor allem sich religiösen Aufgaben widmen — man vergleiche die indischen Brahmanen.

Dass sie aber nicht die einzigen Priester waren, geht aus der interessanten Pehlevischrift *Ardā Virāf* hervor.

Ardā Virāf kennt sowohl Herbads als Mobads aber setzt immer jene an erster Stelle (I, 9; II, 36). Für Magier wird auch *mayūmart* verwendet (I, 19).

Besonders interessant ist die Aufzählung der Gesellschaftsklassen
Kap. XIV.

¹ *In his tractibus Magorum agri sunt fertiles.* (§ 32.)

² *In amplitudinem gentis solidae concesserunt.* (§ 35.)

Zuerst kommen die *yazišnkarān u mansrbarān*, d. h. die Ritualpriester und Traditionsträger — hier erkennen wir sofort die zwei Hauptfunktionen der Herbads wieder. Sie sind wohl auch mit »denjenigen die das ganze Ritual rezitiert haben«¹ gemeint. Von den Herbads als Lehrern ist nicht die Rede, der Lehrer ist wohl der *čaxšūtār* XVI, 16.

An zweiter Stelle die *artēštārān*, die auch *dahyupatān* heissen (§§ 7—9).

An dritter Stelle kommen diejenigen die schädliche Tiere (*xrafstra*) töten und das *xʷarənah* von Wassern, Feuern (*āturān u ātaxšān*) Pflanzen und Erde² verehren (11—12). Damit sind natürlich die Mobads gemeint, die hier ganz wie die Magier bei Herodot geschildert werden. Diese scharfe Distinktion zwischen zwei Priesterklassen finden wir sonst nicht in der Pehlevilitteratur, am auffallendsten ist, dass hier die Herbads offenbar vor den Mobads bevorzugt werden.

Dürfen wir eine direkte Linie von den altmedischen Magiern zu den sassanidischen Mobads ziehen, so ist es ohne weiteres klar warum diese einen starken lokalen Rückhalt im Nordwesten bewahren und viel mehr in syrischen und armenischen Traditionen als in arabischen vorkommen.

Alle Priester waren indessen nicht Magier. Die Herbads waren es nicht, und sie werden auch immer im Osten oder im Südwesten lokalisiert. Das für sie parteiische Ardā Virāf versetzt die Szene ihrer »Handlung« nach Fārs. Zu den schon angeführten arabischen Belegen für Herbads in Fārs können wir noch den Bericht über Mihr Narse und seine Söhne³ fügen. Nach dieser Überlieferung machte dieser bedeutende Staatsmann des 5:ten Jahrhunderts seinen Sohn Zervāndād zum Grossherbad »was sehr ungewöhnlich ist da ja sonst die Geistlichkeit nur aus Angehörigen des magischen Stammes bestand«. ⁴ Aber derselbe Bericht sagt ausdrücklich dass Mihr-Narse aus Fārs stammte, wo er grosse Güter besass und wo er zum Andenken seiner und seiner Söhne Feuertempel aufführen liess. Wir haben somit hier wiederum einen

¹ *kē-šān hamāk dēn yašt* XIV, 3.

² Tabari I, 869.

³ Stein, Byzantinisch-neugr. Jahrb. I, 55.

Fall von dem nach Südwesten lokalisierten Herbadtum, das gewiss sehr wenig mit den Magiern zu tun hatte.

Noch ein Moment in den Beziehungen zwischen Mobad und Herbad muss hervorgehoben werden. So klar es ist, dass die Mobads nahe mit den alten Magiern zusammenhängen, so sicher ist es auch, dass Mobad in allen glaubwürdigen Quellen¹ eben einen zoroastri-schen Priester bezeichnet. Es hat somit eine viel engere und speziellere Bedeutung als der Begriff Magier, ohne dass diese Einengung des Begriffs eine durchsichtige etymologische Ratio hat. Es liegt nahe zu vermuten, dass diese besondere Bedeutungs-verschiebung durch Beeinflussung seitens des *Herbad* zu erklären wäre. Ist es wirklich so, dass der Mobad den älteren Herbad aus seinen wichtigsten rituellen Funktionen verdrängt hat, so würde sich diese Vermutung zur Gewissheit steigern. Wir hätten dann sowohl das formale (*Dabīrbad*) wie reale (*Herbad*) Vorbild der späten Neubildung *Mobad* gefunden. Aber erst eine Untersuchung der weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhänge kann uns hier Klarheit verschaffen (unten Kapp. III, IV, V).

Wie schon gesagt, wissen wir eigentlich viel mehr vom Grossmobad als vom einfachen Mobad. Auch hier ist ein Vergleich mit dem scheinbar entsprechenden Grossherbad-Titel wenig ergiebig. Denn eigentlich gibt es keinen anderen geschichtlich sicher belegten Grossherbad als den eben erwähnten Zervāndād.² Dagegen sprechen die zoroastri-sche wie die islamische Überlieferung sehr oft von Grossmobads, wobei freilich viele Belege bei einer kritischen Musterung wegfallen müssen.

Zuerst die ganz unhistorischen Angaben der zoroastri-schen Legende, die die Grossmobadwürde in die Zeit des Propheten zurückverlegen. Vereinzelt steht dabei die Angabe im Bundahišn,³ dass Zarathustras Sohn Isatvāstra der erste Grossmobad gewesen sei. Denn die orthodoxe Auffassung ist die in der Pū. des Avesta⁴ vertretene, dass Zarathustra selbst die Grossmobadwürde innehatte

¹ Also abgesehen von Fällen wie den vorzoroastri-schen Mobads im Šn.

² Ed. Justi 79, ed. Ankl. 235.

³ PūY. 52 (Sp. 53), 1 (*kū-m Vištāsp movpatān movpatih dahāt*), vgl. PRDD 141²⁻³.

⁴ Ja'qūbi I, 103, 202.

— sie ist auch bei arabischen Historikern belegt.¹ Diese Auffassung wird natürlich vorausgesetzt, wenn es heisst, dass Jāmāspa nach seinem Tode diese Würde übernahm,² was auch in den arabischen Quellen vorkommt.³

Was uns in diesen Angaben interessiert, ist dass der Mobadtitel anachronistisch in die orthodoxe Legende eingeführt wird, aber der uralte Herbad-Titel nicht dort vorkommt, wo wir ihn erwartet hätten. Denn wie wir schon gesehen haben, gibt es von den Arabern bewahrte Notizen über Vištāspa als *Herbad*. Aber dieses Epithet bekommt er niemals in der zoroastrischen Überlieferung; im Avesta ist er immer der *kavi*, in der Pehleviliteratur bekommt er auch andere Titel,³ wird aber niemals Herbad genannt.

Wird er in islamischen Quellen als Herbad bezeichnet, so hängt dies natürlich damit zusammen, dass er hier oft als Förderer des Feuerkults auftritt. Seine Residenz wird hier immer nach Balch verlegt, wo sich eines der berühmtesten Feuerheiligtümer von Iran befand. Er lässt nach Mas'ūdī⁴ das von Ġāmšīd verehrte Feuer nach Dārābgird versetzen. Er baut nach Tabarī⁵ und Tha'ālibī⁶ Feuerempel in Indien. Die zwei letzteren Autoren sagen dabei auch, dass er die Feuerempel den Herbads anvertraute. Von dem allen steht nichts in der zoroastrischen Überlieferung. Sie ist offenbar so gegen den Herbad als Feuerpriester voreingenommen, dass sie nicht einmal bei Vištāspa diese seine Eigenschaft gelten lässt.

Im dritten Jahrh. gab es wie erwähnt keinen Grossmobad. Aber die Stellung, die Kartīr als Mobad über das ganze Reich innehatte, dürfte tatsächlich derjenigen des späteren Grossmobads entsprechen.

Interessant ist nun, dass nach Kartīrs eigenem Zeugnis Šāpūr I. selbst die Leitung der Magierschaft hatte, während offenbar nach seinem Tode eine neue Ordnung eingetreten ist: der Grosskönig

¹ Ayātkār-i-Žāmāspik ed. Messina I, 8.

² Tha'ālibī 262, Mas'ūdī Murūġ II, 127, wo natürlich für *Hāmās Ġāmās(p)* zu lesen ist. Eine Handschrift hat *hāmās* (S. 448).

³ DkM 197²², 405¹³.

⁴ Murūġ IV, 72.

⁵ Tabarī I, 675.

⁶ Tha'ālibī 255.

ist nicht mehr »*summus episcopus*«, sondern ein Mobad, in diesem Falle Kartīr selbst, übernimmt die Leitung der Priesterschaft.¹ Wir wissen, dass nach dem Zeugnis der Münzen aus parthischer Zeit die Kleinfürsten von Persepolis-Istachr selbst als Priester fungierten.² Stammen nun die Sassaniden aus einer solchen Priesterkönig-Dynastie — oder, was hier dasselbe bedeutet, setzen sie in dieser Hinsicht die Traditionen aus der parthischen Zeit fort —, so ist es wahrscheinlich, dass die ersten Sassaniden zugleich Oberpriester und Könige waren. Nun ist aber die rein sprachliche Gestaltung des Grossmobad-Titels, *mayupatān mayupat*, eine im Iranischen überhaupt seltene Bildung. Die analogen Ausdrücke, *hērpātān hērpāt* und *ahrmoγān ahrmoγ*,³ sind viel jünger und offenbar direkte Nachbildungen des Grossmobad-Titels, zudem nach ihrem spärlichen Vorkommen zu beurteilen kaum jemals wirklich lebendige Wörter. Das einzige Vorbild für *mayupatān mayupat* ist somit der uralte Grosskönig-Titel, *šāhānšāh*, den die Sassaniden von Ardašīr I. an wieder aufnehmen. Die Bildung des analogen *mayupatān mayupat* bekundet offenbar ein starkes Machtbewusstsein des Mobadtums. Der enge Anschluss an dem Grosskönigstitel erklärt sich aber am natürlichsten, wenn diese neue Würde tatsächlich eine der wichtigsten Funktionen des Grosskönigs übernommen hat. Zu demselben Schluss gibt auch wie bemerkt die Inschrift Kartīrs den besten Anhalt. Aus dem sakralen Grosskönigtum hat sich wohl das Grossmobadtum als eine spezialisierte Funktion herausgelöst. Ein solcher Prozess hat bekanntlich anderswo Parallelen aufzuzeigen — z. B. im Verhältnis zwischen König und Hohenpriester im Spätjudentum.

Wie sich der zweimal auf Siegeln belegte Titel »Grossmagier«⁴ zum Grossmobad verhielt, wissen wir leider nicht. Jedenfalls war jener Titel offenbar an das Ādur Gušnasp-Heiligtum geknüpft — hier tritt wiederum die lokale Verankerung der Magierhierarchie zu Tage.

¹ AJSL 57, 218 ff.

² Vgl. oben S. 15f, unten S. 65.

³ Pū V 4, 49.

⁴ *Kavāt moγwān moγu; Bājarrak moγu moγwān ātur gušnasp*, Herzfeld, Paikuli 82.

Ganz isoliert steht der »Magierherr« *moyuxudā* auf einer Siegelinschrift.¹

Eine andere unbekanntere Grösse in der wohl einmal reich ausgebildeten Magierhierarchie ist der *mas-i-moyān* in *Dembāvānd*.² Man könnte versucht sein, diesen vereinzelt vorkommenden Terminus mit syr. *mohpaṭā rabbā*³ zu vergleichen, der in den Märtyrerakten neben dem *mohpaṭan mohpaṭ* und dem einfachen *mohpaṭ* vorkommt. Es ist aber denkbar dass es sich im Syrischen um einen synonymen Ausdruck für den Grossmobad handelt.

Dass man in der Deutung der fremden Entsprechungen zu den iranischen Priestertiteln vorsichtig sein muss, zeigt gr. ἀρχιμάγος. Wir werden unten sehen, dass es in den gr. Versionen der syr. Märtyrerakten den *mayupat* zu bezeichnen scheint. Aber den ältesten heidnischen Beleg für ἀρχιμάγος haben wir in einer gr. Inschrift des dritten oder vierten Jahrhunderts, wo es einen Anaïtis-priester aus Hypaipa bezeichnet.⁴ Es wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen, dass wir hier wahrscheinlich einen Herbad vor uns haben. In der Ka'ba'-ye-Zärdošt-Inschrift Šāpūrs I. wird Herbad mit μάγος übersetzt,⁵ so dass für eine ältere Zeit die Gleichung *moy, mayumart* = μάγος alles eher als sicher ist.

Dann ist aber tatsächlich Kartīrs Bezeichnung seiner selbst als *mayupat* in der Ka'ba'-ye-Zärdošt-Inschrift der älteste sichere Beleg für diesen Titel.

Noch in der Paikuli-Inschrift fehlt der Grossmobad. Eine Reihe von Angaben bei den islamischen Autoren über Grossmobads unter Königin Humāy,⁶ unter den Arsakiden,⁷ unter Ardašīr I.,⁸ Bahrām I.⁹ und Bahrām II.¹⁰ sind somit sicher alle Erfindungen der priesterlichen Geschichtsüberlieferung.

¹ Horn ZDMG 44, 673, vgl. Bartholomae, *Mitteliranische Mundarten* III, 32.

² Aus islamischer Zeit belegt, vgl. z. B. Markwart, *Eranšahr* 128f.

³ Hoffmann AKM VII: 3, 81, Bedjan, *Acta martyrum* II, 214.

⁴ Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta* add. 903 a.

⁵ *AJSL* 57, 414.

⁶ Šn V, 44 (1260).

⁷ *Tha'ālibī* 468, 471.

⁸ *Kārnāmak*, *Tabari* I, 816, Šn V, 354 (1401).

⁹ *Maqdisī* III, 159, *Tha'ālibī* 502.

¹⁰ *Tha'ālibī* 504.

Etwas anders stellt sich die Sache für die Zeit Šāpūr II.

Durch eine neugefundene Handschrift der Chronologie des Bērūnī lässt sich jetzt ein in Sachaus Ausgabe fehlender Teil ergänzen, der u. a. den Abschnitt über Zarathustra umfasst. Dort wird gesagt, dass Šāpūr II. die Nachkommen von Āturpat Mānsraspandān und Zardušt zur Würde von Grossmobads erheben liess.¹ Diese Angabe kann bedeuten, dass zu jener Zeit diese Würde noch nicht bestand, dass sie also von Šāpūr II. erst geschaffen wurde.

Sozomenos spricht in seiner Schilderung der Christenverfolgung unter diesem König nicht nur von μάγοι τε καὶ ἀρχιμάγοι² sondern auch von ὁ μέγας ἀρχιμάγος.³ Diese drei Stufen dürften der Sache nach *mayumart*, *mayupat* und *mayupatān mayupat* entsprechen, wie die Titel in der Pehleviliteratur heissen. Damit ist aber noch nicht die Existenz der letzten Würde in dieser sprachlichen Form bewiesen: ὁ μέγας ἀρχιμάγος könnte z. B. den *mtaksānā damgušūtā* oder *moyandarzbed*⁴ bezeichnen, der nach Naus Meinung⁵ der erste Leiter der organisierten zoroastrischen Nationalkirche war. Der *moyandarzbad* braucht ja nicht hier wie später dem Grossmobad untergeordnet zu sein. Jedenfalls dürfen wir nicht einem so späten Gewährsmann wie Bērūnī ohne weiteres glauben.

Firdausī nennt zweimal einen Grossmobad unter Jezdegerd I.⁶

Unter Bahrām Gōr (420—438) nennt er öfters den Grossmobad.⁷ Das tut auch Tabarī.⁸ Wichtiger ist es aber, dass eine christliche

¹ Taqizade BSOS VIII. 950ff. — Ist wirklich mit dem Zardušt, der hier nach Āturpāt genannt wird, der Prophet gemeint, oder hat Bērūnī seine Quelle missverstanden? Nach den christlichen Märtyrerakten wissen wir nämlich, dass Šāpūr II. um die Christenverfolgung zu intensivieren, den Mobad von Arbela, Āturx-Varsēd, absetzte, und dass an dessen Stelle ein gewisser Zarahušt trat (Peeters, *Analecta Bollandiana* 43, 292ff.). Dieser war somit neben dem aus zoroastrischen Quellen bekannten Āturpāt einer der vornehmsten Glaubenskämpfer seiner Zeit. Es würde tatsächlich gut passen, wenn Bērūnīs Gewährsmann diese zwei mit den Namen Āturpāt und Zardušt gemeint hätte.

² Hist. eccles. II, 12. PG, 67, 965 A.

³ ibid. II, 10 und 13, PG 67, 960 D, 965 C.

⁴ Acta martyrum ed. Bedjan II, 519, Hoffmann AKM VII: 3, 50.

⁵ RHR 95 (1927) 162, 175.

⁶ Šn V 546 (1485)ff.

⁷ Šn VI 4 (1552)ff., 60 (1577).

⁸ Tabarī I, 860, 861, 862, 869.

Polemik gegen den Zoroastrismus, die sich auf die Ereignisse der Christenverfolgung im Jahre 446 bezieht, sich an den Mobadān-Mobad richtet.¹ Damals hat dieser Titel also schon eine Zeit existiert, und da andere Zeugnisse für die mobadfreundliche Einstellung Bahrāms vorliegen, wie wir in Kap. V sehen werden, ist es sehr wahrscheinlich, dass er aus seiner Zeit stammt.

Die späteren zum Teil sich widersprechenden Notizen über Grossmobads brauchen wir nicht zu behandeln. Für die zoroastrische Überlieferung war offenbar ein gewisser Vēh-šāpuhr unter Chosrau I. der bedeutendste.²

¹ Nöldeke, Festgruss Roth 34ff., Nyberg, JA 1931, II, 82ff.

² Vgl. Bailey, Zoroastrian Problems 169 N. 3.

KAP. III.

Die Göttin Anāhitā und der Feuerkultus.

Seit ältester Zeit scheinen somit die Herbad's Feuerpriester und als solche Hüter einer bestimmten rituellen Tradition gewesen zu sein. Viele Umstände deuten darauf, dass sie in dieser Eigenschaft eigentlich zum Vayu-Anāhitā-Kreise gehören und ursprünglich mehr mit altiranischer Volksreligion als mit dem Zoroastrismus verbunden waren. Wie stimmen nun diese Vermutungen zu den geschichtlichen Verhältnissen, die wir aus nichtzoroastrischen Quellen belegen können?

Es ist eine auffallende Tatsache, dass wir aus der späteren Zeit der Sassanidenherrschaft, die wir als die Zeit der Grossmobads gekennzeichnet haben, fast keine Zeugnisse über den Anāhitākult besitzen, wohl aber aus der früheren, dem dritten und vierten Jahrh. n. Chr.

Schon die Anfänge der Dynastie waren insofern mit dem Anāhitākult eng verknüpft, als nach Tabarī der Grossvater Ardašīrs I., Sāsān, Priester am Anāhitā-Feuertempel (oder »Tempel des Anāhitā-Feuers« *bait nār Anāhid*) in Istachr war.¹ Nach Bal'amī — in der persischen Bearbeitung von Tabarī — war er »chief of the township Chir of the district of Istachr ... as well as of all the fire-temples of the region up to Istachr.«²

Eine anonyme arabische Chronik, die viele wertvolle, in anderen Quellen nicht enthaltene Notizen über iranische Geschichte bringt, behauptet, dass sowohl Ardašīrs Vater als auch sein Grossvater Feuerpriester am Tempel von Istachr waren.³

¹ Tabarī I, 814.

² Taqizadeh, BSOS XI, 37 nach der Handschrift Brit. Mus. Add. 7622 fol. 126a.

³ »Oriundus e gente antiquissima, a patre qui pariter atque avus templo ignis in Istakhr praefuisse fertur«, Rothstein, De chronographo arabe anonymo, 23.

Sind diese Angaben richtig, so würden die Sassaniden von einem Herbad abstammen. Denn Tabarīs *qajjim 'alā bait al-nār* könnte nach den oben¹ zitierten arabischen Erklärungen von Herbad nur eine Wiedergabe dieses Titels sein.

Ardašīr I. war selbst ein eifriger Verehrer der Anāhitā. Er pflegte die Köpfe erschlagener Feinde im Tempel der Göttin in Istachr aufhängen zu lassen.² Vor dem Kampf mit Ardavān gelobt er drohend, er werde nach errungenem Sieg dessen Haupt im Tempel von Ardašīr-churrah aufhängen.³

In der Inschrift, die Šāpūr I. an der Wand des sog. Ka'bā-ye-Zārdošt in Istachr anbringen liess, wird eine Gemahlin des Königs namens *Ātur-Anāhit* (Anāhitā-Feuer) und das zu ihrer Ehre gestiftete Feuer-Heiligtum gleichen Namens erwähnt.⁴

Narses I. (292—303) nennt sich selbst in der Inschrift von Paikuli einen Verehrer der Anāhitā.⁵ Wahrscheinlich ist er der König, den wir auf einem der Felsreliefs von Naqš-i-Rustām neben dieser Göttin abgebildet finden.⁶

Noch unter Šāpūr II. (309—379) war es Brauch, der Göttin abgeschnittene Häupter als Opfergabe darzubringen. Zu dieser Zeit geschah dies nach der Hinrichtung von Christen, die der König blutig verfolgen liess.⁷ Wie wir weiter unten sehen werden, wird Šāpūr II. auch in der zoroastrischen Überlieferung indirekt als Anāhitāverehrer bezeichnet. — Nach syrischen Quellen verehrte er die Göttin Nanai, hier vielleicht ein syrisches Substitut für Anāhitā.⁸

Diese Belege für den Anāhitā-Kult beziehen sich somit sämtlich auf das erste Jahrhundert der sassanidischen Epoche. Dann hören

¹ S. 21.

² Tabarī I, 819.

³ Tabarī I, 818. Die ersten Sassaniden haben offenbar die wilden Sitten bewahrt, die während der arsakidischen Zeit von den kopfjägenden Saraparae (Strabon XI, 14, 14) und Karmaniern (Strabon XV, 2, 14) erzählt werden. Über die ersteren vgl. jetzt Minorsky BSOAS XI 79f.

⁴ AJSL 57, 385f.

⁵ Parth. Version Z. 10, pers. Z. 9.

⁶ So Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs 84ff., Christensen CA XII, 123; Justi, GIPh, II, 519 vermutet, dass es sich um Šāpūr I. handelt.

⁷ Acta martyrum et sanctorum ed. Bedjan II, 581ff.

⁸ Vgl. Hoffmann, AKM VII: 3, 29.

wir lange Zeit nichts mehr von der Göttin. Erst gegen Ende der sassanidischen Zeit haben wir noch einen Beleg für ihren Kultus, denn wir finden sie auf einem Relief von Tāq-i-Bostān neben König Chosrau Parwēž (590—628) abgebildet.

Sonst aber deutet alles darauf hin, dass ihr Kultus in den letzten Jahrhunderten der sassanidischen Zeit stark in den Hintergrund getreten war.

Vom 5. Jahrhundert an mehrte die armenische Literatur mit reichlichem Material unser Wissen um die Kultur des Sassanidenreichs. Aber obwohl sie das religiöse Leben im eigentlichen Iran oft und ausführlich darstellt, kennt sie keine iranische Göttin Anāhitā, sondern nur die national-armenisch gewordene *Anahit*.

Das gleiche gilt von der syrischen Literatur. Wir haben den einzigen Beleg für die Göttin, den sie enthält, bereits zitiert und gesehen, dass er sich auf Geschehnisse des 4. Jahrhunderts bezieht. Der weitaus grösste Teil der syrischen Märtyrerakten berichtet aber von Ereignissen aus dem 5. bis 7. Jahrh., und in diesen Dokumenten wird Anāhitā nie genannt, obwohl Götternamen und Kultstätten oft erwähnt werden.

In der späteren syrischen Literatur kommt die Göttin einmal bei dem Lexikographen Bar Bahlūl vor. Er zählt eine Reihe von Göttinnen auf, die in verschiedenen Ländern der Astarte entsprechen. Diese heisse in Fārs *Bidūk*, in Elam *Biltī* und bei den *Hūzajē Anāhid*.¹

In der arabischen Litteratur ist meines Wissens Tabarī der einzige Autor, der überhaupt den Namen Anāhitā kennt. Ausser an der schon zitierten Stelle in seinen Annalen nennt er ihn auch in seinem Korankommentar zu Sūra 2, 96, wo von den Engeln Hārūt und Mārūt erzählt wird, die von einer schönen irdischen Frau verführt werden. In dieser ursprünglich iranischen Legende heisst die Verführerin in gewissen Versionen *Biducht*, was Tabarī als »nabatäisch« mit dem »persischen« *Anāhid* identifiziert.²

Nun ist es sicher nicht blosser Zufall, dass wir unter den fünf sassanidischen Königen, die wir als Verehrer der Anāhitā kennen gelernt, gerade jene vier wiederfinden, die, wie wir im vorigen Kap. sahen, durch ihre besonderen Beziehungen zu den Herbad

¹ Bar Bahlul ed. Duval I, 244f., vgl. Lagarde, Ges. Abh. 14ff.

² Littmann, Festschrift Andreas 75f.

bekannt waren: Ardašīr I., Šāpūr I. und Šāpūr II. liessen sich in ihrer Religionspolitik von Herbads beraten, Chosrau II. machte den Herbads grosse Schenkungen. Angesichts dieser Indizien kann man wohl kaum daran zweifeln, dass zwischen Anāhitā und den Herbads eine enge Beziehung bestand.

Dass Anāhitā sich in der ersten Sassanidenzeit so hoher Schätzung erfreute, mag damit zusammenhängen, dass ihr Kultus vornehmlich in der Provinz Fārs verwurzelt war. Die neue, mit Feuerpriesterkreisen in Istachr so nahe verbundene Dynastie betrachtete natürlich Anfangs Fārs als das Zentrum des Reichs. Das bewusste Wiederanknüpfen an achämenidische Traditionen (der Name Ardašīr!) forderte wohl auch, dass man Istachr als die Hauptstadt betrachtete. Aber die bessere Lage von Ktesiphon, der Hauptstadt der späteren Arsakiden, musste allmählich den Ausschlag zugunsten dieser Stadt fällen. Eine islamische Chronik gibt für die ersten Sassaniden bis einschliesslich Ohrmizd II. (302—309) an, dass sie in Fārs gestorben seien, die späteren Könige dagegen in Ktesiphon (Madāin).¹ Dazu stimmt das Zeugnis der Inschriften: von Šāpūr I. bis Narses einschliesslich haben die Grosskönige ihre Inschriften und Felsreliefs ausschliesslich in Fārs errichtet; Narses lässt auch eine Inschrift im medischen Gebiet errichten, Šāpūr II. und andere Könige nach ihm haben Reliefs in Tāq-i-Bostān in Medien hinterlassen. Noch unter Šāpūr II. sind gewisse politisch wichtige Inschriften, obgleich nicht vom Grosskönig selbst, aus der Gegend von Istachr bekannt,² keine aus späterer Zeit.

In spätsassanidischer Zeit war, wie wir im Kap. V näher sehen werden, Šīz in Medien das religiöse Zentrum des Reichs. Dann hören wir auch sehr wenig von Anāhitā.

Dass sie am Ende der sassanidischen Epoche unter Chosrau II. von neuem hervortritt, kann mit dem Wiederaufleben der Fārs-Tradition zusammenhängen. In den politischen Wirren nach dem Tode dieses Herrschers (628) wird in Ktesiphon ein König nach dem andern auf den Thron erhoben und schleunigst wieder gestürzt. Aber schliesslich versammeln sich die Grossen von Fārs im Feuerempel Ardašīrs in Istachr (d. h. dem Anāhitā-Tempel), um dort

¹ Muğmal 66f.

² Herzfeld, Paikuli 121.

den letzten Sassaniden, Jezdegerd III., zum Grosskönig auszurufen.¹ Es scheint, als ob man in dieser verzweifelten Zeit das Heil des Reichs in der Rückkehr zu alten sakralen Traditionen gesucht habe.

Dass auch die Herbads vor allem in Färs heimisch waren, ersahen wir im vorigen Kapitel aus arabischen Berichten, denen zufolge die Gouverneure von Istachr, Fasā und Dārābgird zur Zeit der arabischen Eroberung den Titel Herbad hatten. Derartiges wird von keiner anderen Gegend des iranischen Gebietes erzählt.

Soviel über Anāhitā und den Herbad-Titel in sassanidischer Zeit. Aus früheren Epochen haben wir keine Belege für den Herbad-Titel (sofern er nicht mit dem gr. *πύραιθος* wiedergegeben ist), aber desto zahlreichere für die Feuerverehrung und für Anāhitā.

Während Anāhitā aus dem sassanidischen Kultus allmählich schwindet, ist die Feuerverehrung das Hauptcharakteristikum des Zoroastrismus sowohl dieser wie späterer Epochen.

Wenden wir uns dagegen der vorsassanidischen Zeit zu, um nach dem Ursprung der Feuerverehrung zu suchen, so entdecken wir, dass sie in Westiran nicht sehr alt, jedenfalls nicht älter als der Anāhitākultus ist.

Es ist eine auffallende Tatsache, dass ein so guter Beobachter wie Herodot weder Anāhitā noch den Feuerkultus kennt. Seit Spiegel² wird freilich oft behauptet, dass Herodots Worte (I, 132) von der Himmelskönigin *Mitra*, die die Perser von den Assyern und Arabern übernommen hätten, sich auf Anāhitā bezögen. Herodot — so meint man — hätte hier Mithra und Anāhitā, die im Kultus eng zusammen gehören, miteinander verwechselt. Aber eben die Idee von ihrer Zusammengehörigkeit ist eine falsche Anschauung, deren Unhaltbarkeit wir unten im Kap. VII aufzeigen werden. Sie ist übrigens a priori unvereinbar mit dem Gesamtbild vom persischen Kultus, das Herodot (I, 131) entwirft, indem er behauptet, dass die Perser weder Götterbilder noch Tempel hätten. Aus vielen Angaben über Anāhitā geht klar hervor, dass sie Tempel besass, und dass ihr Bild (Statue) Gegenstand der Anbetung war.

Ein ganz anderes Bild als Herodot bieten uns die späteren griechischen Quellen für persische Religion, in denen *Anāitis*

¹ Tabari I, 1067.

² Eranische Altertumskunde II, 59, 86.

überaus oft als die vornehmste Gottheit der Perser erwähnt wird. Diodor behauptet, dass "Ἀρτεμις Περσέα die bis zu seiner Zeit am höchsten verehrte Gottheit bei den Persern war.¹ Ebenso nennt Plutarch anlässlich des armenischen Feldzugs des Lucullus die Περσέα "Ἀρτεμις als die von den Barbaren jenseits des Euphrats am meisten verehrte Gottheit.² Mit den »Barbaren« sind hier wohl vor allem die Armenier gemeint, aber einer Reihe von anderen Quellen können wir Auskunft genug über die Verehrung und Bedeutung der Göttin auch im Iran der arsakidischen Epoche entnehmen. Diese Zeugnisse, die wir unten näher betrachten werden, verzeichnen sogar weit mehr Einzelheiten über den Anāhitā-Kult als über den Kultus irgend einer anderen iranischen Gottheit.

Ebenso eigentümlich wie Herodots Schweigen über Anāhitā ist der Umstand, dass er eine so eigenartige und für die spätere iranische Religion äusserst typische Erscheinung wie die Feueranbetung mit keinem Wort berührt. Zwar genießt nach ihm das Feuer bei den Persern göttliche Verehrung, aber diese Verehrung gilt überhaupt einer Reihe von Naturphänomenen: der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. In dieser Aufzählung der Elemente usw. nimmt das Feuer keinen irgendwie bevorzugten Rang ein.

Dagegen heisst es bei späteren griechischen und römischen Schriftstellern, die auf zeitgenössische Verhältnisse in Iran unter den Arsakiden (oder später) Bezug nehmen, dass die Perser vor allem das Feuer³ oder auch das Feuer und das Wasser⁴ verehren. Im letzteren Falle sind jedoch nicht die beiden Elemente als solche gemeint. Feuer und Wasser haben hier eine besondere rituelle Bedeutung, die wir im nächsten Kapitel in spätsoroastrischen Texten wiederfinden werden.

Diese Auffassung der persischen Religion war es natürlich, die dazu führte, dass die Perser »Feuerverehrer« genannt wurden, eine

¹ Bibl. hist. V, 77. Das "Ἀρτεμις Περσική der Inschriften (unten S. 79.), das mit Ἀναίτις wechselt, zeigt dass mit diesem Ausdruck nur Anāhitā gemeint sein kann.

² Vita Luculli Kap. 24.

³ Strabon XV, 3, 14, Lukian, Juppiter Tragoedus 42, Maximus Tyrius, diss 38, Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum Kap. V, 1.

⁴ z. B. Vitruvius, De architectura VIII, Praefatio. Mehrere Belege bei Bidez-Cumont, Les mages hellénisés II, 66.

Bezeichnung, mit der wir uns im ersten Kapitel beschäftigt haben. Zu dieser Feuerverehrung gehört auch »das Gemurmeln« der Herbads, für das wir im vorigen Kap. einige Belege aus den antiken Verfassern gaben. Aber auch dieses späterhin so bekannte und für die persische Religion so ungemein charakteristische Ritual wird nicht von Herodot erwähnt.

Hat es nun aber zur Zeit der Achämeniden gar keinen Feuerkultus gegeben? Die achämenidischen Reliefs zeigen zur Genüge, dass das Feuer im Kultus nicht unbekannt war. Der Grosskönig betet Ahuramazdāh vor dem flammenden Altar an. Aber es handelt sich hier nicht um jene besondere Verehrung des Feuers, die wir aus dem Zoroastrismus kennen, und bei der der Offiziant spezielle Vorschriften beachten muss, um das Feuer nicht zu beflecken. Man vergleiche die scheinbar ähnliche und doch so ganz anders gestaltete Kultszene auf den persepolitischen Münzen, wo das Feuer und nicht Ahuramazdāh angebetet wird und wo der König im Ornat eines Feuerpriesters auftritt.¹

Dieulafoy hat das Problem dadurch lösen wollen, dass er zwischen der Anwendung des Feuers bei den grossen öffentlichen Opfern und der Aufbewahrung und Verehrung eines allerheiligsten Feuers in geschlossenen Heiligtümern unterscheidet. Die letzteren sollten womöglich identisch sein mit den rätselhaften *āyadanā* der Behistūninschrift, mit denen eine Art Tempel gemeint sein muss — auch ihre Erwähnung steht ja im Widerspruch zu Herodots Bild vom achämenidischen Kultus. Nach Dieulafoy wären jene Heiligtümer und somit auch die eigentliche Feuerverehrung Herodot unbekannt geblieben.² Als Stätten eines spezifisch *persischen* Kultus wurden diese Tempel von Gaumāta zerstört und dann von Dareios I. wieder aufgebaut.

Erdmann hat diese elegante Lösung des *āyadana*-Problems aufgegriffen und sie im Sinne Dieulafoys weitergeführt. Dieser kannte ja nur den Feuertempel von Susa, aber »wenn die *āyadanā* wirklich wegen ihrer engen Bindung an das achaemenidische Königshaus von Gaumata zerstört wurden, dann ist es sogar wahrscheinlich, sie in diesen turmartigen *ateshgah* von Pasargadae und Naqsh-

¹ Vgl. unten S. 65.

² L'acropole de Suse 394 ff. Für *āyadana* als Feuerheiligtum spricht vielleicht der später gewöhnliche Ritualterminus *āyazišn-i-ātaxš* vgl. Exkurs II.

i-Rustäm zu sehen, während die Anlage von Susa die grossen Feuerheiligtümer der Städte repräsentierte». ¹ In dem Gegensatz der zwei Typen von Feuerverehrung sieht Erdmann letzten Endes den Gegensatz von Volks- und Hofreligion. ²

Statt zu einer wirklichen Lösung gelangt man auf diesem Wege freilich nur zu einer Vereinfachung und Abschwächung des eigentlichen Problems. Schon Dieulafoy fasst den Unterschied der zwei Kultformen nicht scharf genug. Wir müssen zunächst einmal bedenken, dass die Schaffung eines Kultgebäudes durchaus ein Novum in der iranischen Religion war, eine Neuschöpfung, die sich nur erklären lässt, wenn man sie auf das Eindringen fremder Einflüsse in den Kultus zurückführt. ³ Ferner ist zu beachten, dass den beiden Kultformen nicht die gleiche — oder auch nur eine ähnliche — Auffassung des Feuers zugrunde liegt. Wir haben es im Gegenteil mit zwei grundverschiedenen Auffassungen zu tun. Wenn der Grosskönig auf den achämenidischen Reliefs vor einem flammenden Altar stehend abgebildet wird, so ist dies eine Szene, die ebenso gut einen griechischen oder indischen Ritus hätte vorstellen können.

Die iranische Feuerverehrung ist jedoch etwas von allen anderen Formen indogermanischer oder sonstiger Feuerverehrung gänzlich Verschiedenes.

Was sie vom Feuerkultus des nahverwandten indischen Volkes unterscheidet, hat H. S. Vodskov in seiner bedeutenden, von der Forschung leider kaum beachteten Arbeit ⁴ treffend angegeben. In Indien hat ein einziger Aspekt des heiligen Feuers sich durchgesetzt: das Feuer wird ausschliesslich als die Opfermaterie betrachtet und seine Rolle im Ritual gibt ihm seine symbolisch-kosmische Funktion. ⁵ Iran dagegen bewahrt einerseits deutliche Spuren vom Wesen des Herdfeuers, aus dem das Sakralfeuer entstanden ist, ⁶ andererseits verehrt man dort das Feuer als das reine Element, das nicht durch fremde Substanzen verunreinigt werden darf. ⁷

¹ Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 22.

² Erdmann, a. A. 6, 11, 22.

³ Nyberg, RAI 362.

⁴ Sjøledyrkelse og Naturdyrkelse. Kopenhagen 1897.

⁵ Vodskov, a. A. Kap. II Agni *passim*.

⁶ Vodskov 84f.

⁷ Vodskov 302f.

In dieser letzteren Hinsicht hat die iranische Feuerverehrung eigene, höchst eigenartige Formen mit strengen Reinheitsvorschriften entwickelt, die wir bei anderen Völkern, welche einen ähnlichen Kultus des ewig brennenden, heiligen Feuers kennen, nicht wiederfinden. Sowohl den Römern mit ihrem Vestakultus wie den alten Litauern mit ihrem Feuerheiligtum in Romowe sind derartige Vorstellungen fremd.

Ferner ist aber der typisch iranische Feuerkultus kaum als gemein- oder uriranisch anzusprechen. Er ist, wie wir gesehen haben, in der ältesten achämenidischen Zeit noch nicht zu belegen. Erst mit dem Aufkommen jener neuen Auffassung von der Reinheit des Feuers wurde nicht nur eine bestimmte Priestertracht sondern vor allem auch die Aufbewahrung des Feuers in besonders gebauten Heiligtümern notwendig. Die Frage, wie die neue Kultform entstanden sei, hängt daher aufs engste mit dem Problem des iranischen Feuer-tempels zusammen. Es ist durchaus möglich, dass der neue Feuerkultus eben in den *āyadanā* betrieben wurde. Das aber würde bedeuten, dass er in älterer achämenidischer Zeit nur eine sehr begrenzte Rolle gespielt hat. Sicher ist, dass er erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. mit den ersten datierbaren Feuer-tempeln, die wir in diesem Kapitel betrachten werden, zu belegen ist.

Es ist merkwürdig, wie nahe sich die Probleme des Anāhitā- und des Feuerkultus berühren. Und dies nicht nur zeitlich — insofern als Anāhitā gerade unter der Regierung Artaxerxes II. mit einemmal in den Vordergrund tritt, also ungefähr zu der gleichen Zeit, die auch die ersten Feuer-tempel erstehen liess — sondern auch in ganz anderer Hinsicht. Dies wird deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass auch der Anāhitā-Kultus etwas völlig Neues und für iranische Religion Eigenartiges mit sich brachte: die Verehrung der Gottheit in einem Bild.

Die Anbetung von Kultbildern der Götter ist aber eine späte Erscheinung in den arischen Religionen.

In Indien treten Kultbilder viel später als in Iran auf. Ihre Einführung geht im Buddhismus bekanntlich auf griechischen Einfluss zurück (Gandhāra). Von dorthier ist das Kultbild dann auch in die hinduistischen Kulte eingedrungen, wenngleich hier wohl auch mit einem dravidischen Einschlag zu rechnen sein mag.¹

¹ Vgl. Charpentier, Festgabe Jacobi 277 ff.

Die Meder haben wahrscheinlich keine Götterbilder besessen. Die assyrischen Inschriften erzählen immer wieder, wie der Grosskönig nach der Niederwerfung eines fremden Volkes dessen Götter zusammen mit der übrigen Beute wegführt — nur von den Kriegszügen gegen die Meder wird dergleichen niemals erzählt.¹

Die achämenidische Kunst kennt zwar Reliefbilder, auf denen eine Flügelscheibe mit Ahuramazdāhs Bild vorkommt. Aber diese Bilder stellen selbst Kultszenen dar und haben gewiss nicht als Objekte des Kultus sondern nur zur Verherrlichung der Taten des Grosskönigs gedient. Dasselbe gilt von den Reliefs der sassanidischen Zeit, auf denen Ahuramazdāh und andere Gottheiten neben dem Grosskönig auftreten.

Etwas ganz anderes war die Aufstellung von Kultbildern (Statuen) in den Tempeln der Anāhitā. Schon in der Antike hat man klar eingesehen, dass damit eine Umgestaltung des persischen Kultus erfolgte. Dies wird ausdrücklich von Berossos festgestellt, der erzählt, dass Artaxerxes II. als erster in den grösseren Städten seines Reiches Kultbilder und zwar Statuen der Göttin Anaïtis, wie der Name bei den Griechen lautet, errichten liess.² Obwohl keine dieser Statuen aufgefunden wurde, besteht kein Zweifel an der Richtigkeit von Berossos' Darstellung, die, wie wir noch sehen werden, in fast allen Punkten von anderen Quellen bestätigt wird. Hinzu kommt, dass wir aus parthischer Zeit mehrere Statuetten von nackten Göttinnen besitzen,³ die von den Archäologen als Anāhitābilder bezeichnet werden.⁴ Dem sassanidischen Anāhitātypus der Felsenreliefs kommt ein parthisches Terrakottarelief am nächsten, auf dem wir eine bekleidete Göttin in einer Aedicula

¹ König, Älteste Geschichte der Meder und Perser 17 f.

² Fragment bei Clemens Alexandrinus, Protrepticus V, 65, 3. Hier haben die Handschriften die Lesung τῆς Ἀφροδίτης Ταυάδος τὸ ἄγαλμα. Aber Agathias, der für seine Schilderung der persischen Religion (II, 24, Historici graeci minores ed. Dindorf II, 221.) u. a. auch Berossos als seine Quelle nennt hat Ἀναίτιδα τὴν Ἀφροδίτην. Nur er und Berossos identifizieren Anaïtis mit Aphrodite, so dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass er in eben diesem Punkte von ihm abhängig ist. Dann sind wir berechtigt, auch im Berossostext die Lesart Ἀναίτις wiederherzustellen, die ja auch in anderen Texten korrumpiert worden ist, vgl. unten S. 67, 68, 76 f.

³ Abb. SPA IV, 134, DEF.

⁴ Strzygowski, Die Baukunst der Armenier II, 637, Sarre, SPA I, 409.

und neben ihr einen gerüsteten Krieger, wohl einen König, sehen.¹ Auch in diesem Bild wollen die Archäologen Anāhitā erkennen,² und die Szene sieht denn auch wirklich wie eine rohe Vorstufe zu den Investiturszenen der sassanidischen Reliefkunst aus, in denen Anāhitā neben dem Grosskönig erscheint.

Eine andere Auffassung vertritt Furlani, der die sassanidischen Reliefbilder, die parthische Terrakottafigur und andere angebliche Anāhitābilder mit parthisch-assyrischen Sarkophagen aus Assur, Nippur und Kakzu vergleicht, die ähnliche Göttinnen abbilden.³ In allen diesen findet er den Typus der griechischen Nike Apteros wieder, die auch hier im Osten (Dura) bekannt ist. Aus der Ähnlichkeit dieser Darstellungen zieht er den Schluss, dass es sich überall um die griechische Göttin handelt, die sogar von den Sassaniden akzeptiert worden sei. Wir werden aber im Laufe der Untersuchung sehen, dass die Göttinnen auf den parthischen Herrscher-Münzen wie auf den kleinasiatischen Städtemünzen verschiedene Adaptationen von griechischen Artemistypen darstellen. Und doch muss es sich in den meisten oder allen Fällen um die persische Anāhitā handeln, deren Verbreitung nach den literarischen Quellen zeitlich und räumlich mit der Verbreitung dieser archäologischen Belege zusammenfällt. Auf gewissen Münzen und Inschriften aus Kleinasien wird die betreffende Göttin sogar *expressis verbis* als Anaïtis oder »die persische Göttin« bezeichnet; und doch ist auch hier die Fomengebung griechisch, ohne dass wir eine Spur von einem iranischen Bildtypus entdecken können. Furlani übersieht die meisten literarischen Zeugnisse, die wir hier zu sammeln versucht haben. Er übersieht vor allem die eigenartige Problematik des Anāhitābildes: wenn die Perser in ihrem Bild zum ersten Mal ein Kultbildnis geschaffen haben, so ist es selbstverständlich, dass sie sich an griechische Vorbilder anlehnen mussten. Oder es ist wohl vielmehr so, dass eben die Konkurrenz mit fremden, vor allem griechischen Kultformen im Achämenidenreich die Schaffung der ersten persischen Kultbilder veranlasst hat. In jedem Falle ist die griechische Ausdrucksform dieser neuen Kultbilder etwas geradezu Selbstverständliches, das keinerlei religionsgeschichtliche Schluss-

¹ SPA IV, 134, B.

² Sarre, SPA I, 410.

³ SMSR 11 (1935), 139ff.

folgerungen veranlassen darf. Vor allem ist für die nationalistische sassanidische Epoche ein wirklicher religiöser Einfluss der immerhin nicht sehr lebenskräftigen altgriechischen Kultformen ziemlich undenkbar.

Es ist somit doch recht wahrscheinlich, dass diese Bilder wirklich Anāhitā darstellen. Jedenfalls besitzen wir von keiner anderen iranischen Gottheit irgendwelche Kultstatuen oder -statuetten,¹ so dass also die Sonderstellung Anāhitās in dieser Hinsicht klar und deutlich zu Tage tritt.

Die Beschreibung Anāhitās im Yašt 5 (V. 126—9) hat man bekanntlich oft auf ein Kultbild bezogen. Für die ältere Forschung war dieses Bild ohne weiteres mit der von Artaxerxes II. errichteten Statue identisch und die iranische Göttin wurde als eine Nachbildung der babylonischen Ischtar aufgefasst. Hüsing hat dagegen mit Recht auf die bedeutenden Unterschiede zwischen der avestischen Beschreibung und den tatsächlich vorhandenen Kultstatuetten hingewiesen. Die Göttin des 5:ten Yašts vertritt nach ihm mit ihrer Kleidung, Biberpelz usw., einen nordischen Typus gegenüber dem südlichen der nackten Kultbilder.² Den nordischen Typus der Anāhitā hebt Nyberg noch deutlicher hervor, indem er ihren Ursprung in der Religion der Turer des Jaxartesgebietes sucht.³ Nichts destoweniger hält er jedoch an dem Gedanken eines babylonischen Einflusses auf die Ausformung ihres Kults in Persis fest.⁴

Aber nicht nur die bildliche Darstellung der Anāhitā im Kult stellt ein schwieriges religionsgeschichtliches Problem dar — ihr Kult ist auch intim mit der Frage nach der Entstehung des iranischen Tempels verknüpft. Wenn auch Berossos nicht direkt sagt, dass ihre Statuen in Tempeln aufgestellt wurden, so nennen doch alle späteren Quellen immer Anāhitā in Verbindung mit einem Tempel, in welchem sie meistens allein oder auch als vornehmste Gottheit thront. Ähnliches wird von keiner der anderen iranischen Gottheiten gesagt. Ahuramazdāh und Mithra werden selten in Verbindung mit einem Tempel erwähnt. Auch in dieser Hinsicht behauptet Anāhitā ihre Sonderstellung im iranischen Pantheon.

¹ Vgl. Hüsing, *Der Mazdahismus* 39.

² Hüsing, *Der Mazdahismus* 55.

³ *Die Religionen des alten Iran* 260ff.

⁴ a. A. 370, 390f.

Wenn wir das Problem des iranischen Kultgebäudes lösen wollen, müssen wir also den Beziehungen zwischen Anāhitā und dem Feuerkultus nachspüren. An und für sich braucht man keineswegs in Widerspruch zu dieser Einsicht zu geraten, wenn man sich jenen Forschern anschliesst, die in den *āyadanā* (vielleicht den ältesten Feuerheiligtümern) ein Erbe der elamischen Kultur erblicken. Denn das alte Elam kannte nicht nur Kultgebäuden sondern auch eine Göttin *Nahhunte*, deren Name und Funktionen an diejenigen der Anāhitā erinnern. Die Wiener Elamistenschule hat aus diesen Gründen die Voraussetzungen für die mit Artaxerxes II. einsetzende Umwälzung im achämenidischen Kultus in dem in Persien einheimischen, nichtiranischen Kult gesehen¹ und Anāhitā mit dieser elamischen Göttin identifiziert.²

Nicht genug damit: im alten Elam soll es auch einen Feuerkultus gegeben haben, der mit dem König und der Dynastie eng verbunden war.³ Die iranische Feuerverehrung soll direkt aus diesem bodenständigen Kultus hergeleitet werden können.⁴

Auch für die Triade Ahuramazdāh-Mithra-Anāhitā hat man ein elamisches Vorbild finden wollen.⁵

Es fehlen mir leider die Voraussetzungen für eine selbständige Diskussion dieser Probleme. Aber es ist wohl überhaupt fraglich, ob das spärliche und wenig erforschte elamische Material wirklich eine sichere Grundlage für so weitgehende Behauptungen bietet. Vielleicht wird die Erschliessung des elamischen Archivs zu Persepolis⁶ ausführlichere und besser verständliche Texte zur Lösung dieser Fragen liefern.

Aber wie tief auch immer der fremde Einfluss auf den altpersischen Feuerkultus gewesen sein mag, so bleibt doch unbestreitbar, dass die älteste Terminologie dieses Kultus aus gemeinarischer Zeit stammt, und ferner dass die ältesten Zeugnisse für Anāhitā auf das nordöstliche Iran hinweisen. Das Problem des Ursprungs

¹ Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 362, 369; Schaeder bei Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 70.

² Wolfg. Schultz WZKM 32, 209, Hüsing, Der Mazdahismus 36 ff., 55 ff.; Über Nahhunte und die königliche Dynastie Ferd. Bork ZMR 48, 165.

³ Bork, Elamische Studien (MAOG VII: 3) 27, ZMR 48, 170 ff.

⁴ Bork, ZMR 48, 163.

⁵ Autran, La préhistoire du christianisme 267, N. 1.

⁶ Poebel AJSL 55, S. 132 N. 6.

dieser Kulte wäre also auch dann nicht restlos gelöst, wenn man wirklich den Einfluss der voriranischen Religion des südwestlichen Iran überzeugend nachweisen könnte.

Wir wollen jetzt die älteren (vorsassanidischen) Belege für Anāhitā- und Feuerverehrung nach den Kultorten geordnet behandeln.

Berossos zählt die Orte auf, an denen Artaxerxes II. Kultstatuen der Anāhitā errichten liess. Er nennt folgende Städte: Sardes, Babylon, Damaskus, Susa, Ekbatana, Persepolis und Baktra. Seine Angaben lassen sich fast überall an Hand anderer Quellen als richtig erweisen.

Der Ausdruck ἐν Πέρσῃς bezeichnet nach dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch die Stadt Persepolis,¹ doch könnte hier vielleicht auch die Landschaft Persis (Färs) einbezogen sein. Dort gab es, wie wir sehen werden, noch ein zweites Anāhitā-Heiligtum.

Aus der ersten nachachämenidischen Zeit stammt ein neuerdings entdecktes aber noch nicht näher untersuchtes Feuer-Heiligtum am Fuss der grossen Terrasse des Palastes zu Persepolis.² Zu diesem Heiligtum soll eine Inschrift gehören, in der die griechischen Namen Zeus Megistos, Apollon und Artemis anstelle der iranischen Ahuramazdāh, Mithra und Anāhitā stehen.³ Wenn dies zutrifft, dann begegnet uns also auch in dieser persischen Residenzstadt dieselbe Göttertriade, die wir durch die altpersischen Inschriften aus Ekbatana und Susa kennen (vgl. unten). Wir hätten dann zugleich in Persepolis einen direkten Beweis dafür gefunden, dass ein alter Feuertempel auch der Anāhitā gewidmet war.

Mit nahezu unbedingter Sicherheit können wir feststellen, dass das eigentümliche turmartige Gebäude in Persepolis, das heute Ka'ba'-ye-Zārdošt genannt wird, der Anāhitā geweiht war. Für eine genaue Datierung scheinen die archäologischen Tatsachen nicht auszureichen. Da der Bau aber direkt gegenüber dem Grab Dareios' II. liegt, so dürfte er wohl schwerlich älter als diese Grabstätte sein.

¹ Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte 139f., Wackernagel, Glotta, 14, 36ff.

² Godard, Athar-e-Iran III, 59f., Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 29ff.

³ Herzfeld, Archaeological History of Iran 44. Die Inschrift ist leider bisher nicht veröffentlicht worden.

Er ist übrigens schon seit langem als Feuertempel erkannt.¹ Für diese Deutung spricht vor allem, dass das Gebäude auf den Münzen der Könige von Persepolis aus arsakidischer Zeit abgebildet ist.² Wenn auch die Lesung *fr̄atadāra* nicht sicher ist,³ so sehen wir auf diesen Münzen doch ohne Zweifel die Darstellung eines Feuerritus: vor dem Turm steht eine männliche Figur in der Tracht des iranischen Feuerpriesters (Mundtuch, Spitzmütze, Barsman). Vor ihm lodert auf einem Altar das Feuer. An der anderen Seite des Gebäudes sieht man das bekannte »kavische Banner«, das, wie Christensen gezeigt hat,⁴ erst in der parthischen Epoche nach dem Westen gelangte, um dann unter den Sassaniden zur Reichsstandarte zu werden.

Diese Münzen deuten darauf hin, dass Ka'ba-ye-Zārdošt das Zentralheiligtum des Reichs und von besonderer Bedeutung für die Dynastie gewesen ist. Dieselbe Bedeutung hatte es noch im dritten Jahrh. n. Chr. unter den Sassaniden. 1936 und 1939 hat man zwei Inschriften auf der Aussenwand des Tempels entdeckt, eine parthisch-mittelpersisch-griechische des Königs Šāpūr I., um 262 errichtet, und darunter eine mittelpersische des Mobads Kartir, etwa 20 Jahre jünger. Keine von ihnen enthält direkte Angaben über die Bestimmung des Gebäudes. Aber die des Šāpūr ist eine grosse Prunkinschrift mit der er den Sieg über die Römer und die Gefangennahme des Kaisers Valerian feiert und in der die vielen frommen Stiftungen an Feuerheiligtümer aufgezählt sind, die er aus diesem Anlass gemacht hat. Wir haben nun aber bereits zu Beginn dieses Kapitels nachgewiesen, dass die Anāhitā von Persepolis-Istachr die Siegesgöttin der ersten Sassaniden war. Aus alledem ergibt sich von selbst, dass Ka'ba-ye-Zārdošt mit dem Tempel dieser Göttin identisch ist. Die Erwähnung eines Anāhitā-Feuers in der Inschrift selbst (oben S. 53) ist dagegen an sich noch kein Beweis für diese Identität.

Kartirs Inschrift ist eine von den vielen — wir kennen wenigstens drei von anderen Orten in Fārs — in denen dieser Kirchenfürst

¹ So schon Hoëck, *Veteris Mediae et Persiae monumenta* (1818) 29f.

² Justi, *GIPh* II, 56, Sarre, *Iranische Felsreliefs* 4, N. 1, jetzt ausführlich Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum* 17ff.

³ Oben S. 15 f.

⁴ Smeden *Kāvāh og det persiske Rigsbanner* (1919).

seine Karriere erzählt. Aber nur in dieser einen erwähnt er eine Beförderung, die ihm unter Bahrām II. zuteil wurde, nachdem er bereits als »Mobad des ganzen Reichs«¹ den Höhepunkt seiner priesterlichen Laufbahn erklommen hatte, — die zum *staxrē āturē anāhīt artaxšaθr u anāhīt i bānūk advēnpat u pātixšāy*¹ etwa »Offizierender Priester und Vorstand von Ardašīrs istachrischem Anāhīt-Feuertempel und von Anāhīt unserer Herrin».

Der Titel erinnert uns an die Stellung, die nach den islamischen Quellen Sāsān innehatte (vgl. vor allem Bal'amīs Ausdruck oben S. 52). Auch wenn man diese islamischen Angaben nicht für geschichtlich zuverlässig hält,³ kann man ihnen doch zumindest eines mit Sicherheit entnehmen, nämlich dass es das genannte Amt in Istachr in spätsassanidischer Zeit gegeben hat. Es gab damals auch einen Herbad von Istachr. Aber Kartīr wendet nicht diesen Titel an, wenn er von seinem Posten spricht.

Wahrscheinlich beziehen sich die angeführten Worte der Inschrift auf zwei verschiedene Heiligtümer. Wir haben schon gesehen, dass es Reste von zwei Anāhītā-Feuertempeln in der Stadt gibt. Aber beide sind vor der Zeit Ardašīrs I. entstanden, nach dem Kartīrs erster Tempel offenbar benannt ist. Es ist daher schwer festzustellen, ob Ka'ba-ye-Zārdošt mit diesem oder mit dem Tempel der Anāhīt-i-bānūk identisch ist.

Es ist interessant, dass Tabarī zwei verschiedene Namen für Feuertempel in Istachr kennt, die vielleicht den zwei mp. Benennungen entsprechen: *āturē anāhīt-artaxšaθr* wäre dann *bait nār Ardašīr*,⁴ *Anāhīt-i-bānūk* wäre *bait nār Anāhīd*.⁵

Aus dem zweiten nachchr. Jahrh. stammt ein griechischer Papyrus,⁶ mit einer langen Litanei an Isis, in welcher diese mit den verschiedensten Göttinnen identifiziert wird. Unter anderem wird sie genannt:

¹ Vgl. oben S. 42.

² Z. 8, AJSL 57, 219.

³ In den sass. Inschriften ist Sāsān immer *x^vatāy*, ohne irgend einen Zusatz, der eine priesterliche Funktion angäbe.

⁴ Annales I, 1067.

⁵ Annales I, 814.

⁶ Oxyrhynchus Papyri Nr. 1380. »Early second century».

Z. 104 . . . ἐν Πέρσαις Λατείνην ἐν
 105 Μάτοις Κόρην Θαψ[ε]ῦσιν ἐν Σού-
 106 σοις Νανίαν . . .

Nur die dritte dieser Zeilen ist klar. Sie bezieht sich auf das alte bekannte Nanaia-Heiligtum von Susa.

Die Herausgeber haben in der zweiten Zeile Μάτοις in Μάγοις verändert. Die Änderung ist unnötig, da Μάτοι eine ägyptisch-griechische Form für »Meder« ist.¹ Aber der folgende Name ist schwierig und dürfte kaum eine iranische Göttin bezeichnen.

Zeile 104 schlägt Cumont² die Änderung Ἀναίτην vor. Wir hätten dann hier ein Zeugnis für den Anāhitākultus, der wie wir wissen im 2. Jahrh. n. Chr. in Persepolis-Istachr existiert haben muss, sofern die Angaben der arabischen Historiker richtig sind, die den Grossvater Ardaširs I. als Priester am Anāhitā-Feuer-Heiligtum zu Istachr bezeichnen.

Der stärkste Beweis für Ka'ba'-ye-Zārdošt's Charakter als Anāhitā-Tempel ist aber nicht in Persepolis sondern in Pasargadae zu finden. Hier steht ein Gebäude, in dem man trotz seines stark beschädigten Zustandes ein Zwillingengebäude zur Ka'ba'-ye-Zārdošt erkennen kann. Fragen wir uns nun, zu welchem Zweck man zwei ganz ähnliche Tempel aufgeführt habe, so ist die Antwort nicht schwer: dieselbe Rolle, die der Anāhitā-Tempel von Persepolis-Istachr in arsakidischer und frühsassanidischer Zeit spielte, war offenbar früher dem Heiligtum von Pasargadae zugeteilt gewesen. Denn nach Plutarch, Vita Artaxerxis Kap. 3, wurde Artaxerxes II. bei seiner Thronbesteigung »in die Königlichen Mysterien eingeweiht im Tempel einer kriegerischen Göttin, die man mit Athena vergleichen könnte«. Damit kann aber nur die Anāhitā gemeint sein, bezw. ihre etwaige elamische Vorgängerin in der Rolle der Krieges- und Dynastie-Göttin.

Dieser Tempel hat also schon beim Regierungsantritt Artaxerxes II. bestanden (404 v. Chr.). Er muss aus archäologischen Gründen älter als die Ka'ba'-ye-Zārdošt sein.³ Das stimmt trefflich zu den

¹ So Walter Otto—H. Bengtson, Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreichs (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Abt. NF 17, 1938) 89 N. 3.

² Bei Turchi, Fontes Historiae Mysteriorum 181.

³ Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 18.

literarischen Angaben. War der Grosskönig nach Plutarch in Pasargadae gekrönt worden, so hat er — nach Berossos — in Persepolis und an anderen Orten Statuen der Göttin errichtet. Berossos sagt nicht ausdrücklich, dass diese Bilder in Tempeln standen, was jedoch als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Wir hätten dann also in Artaxerxes II. den Bauherrn des Ka'ba-ye-Zärdošt zu sehen. — Berossos' Bericht wird auch insofern bestätigt, als eine Reihe von wichtigen Zeugnissen die Verbreitung der Anāhitā-Verehrung eben unter seiner Regierung beweisen.

Auch in Ekbatana weiss Plutarch von einem Anāhitātempel zur Zeit Artaxerxes' II. zu berichten.¹ Diesmal verwendet er den Namen Anaïtis und teilt mit, dass die Tempeljungfrauen der Göttin in Keuschheit leben mussten. Sonst erfahren wir nichts näheres über den Kultus.

Aus Ekbatana stammt ferner eine altpersische Inschrift Artaxerxes' II., in der er Ahuramazdah, Anāhitā und Mithra anruft.² Altpersische Inschriften, die Anāhitā erwähnen, besitzen wir überhaupt nur aus der Zeit dieses Grosskönigs, und nur aus zwei Städten, nämlich Ekbatana und Susa, wo es nach vielen anderen Quellen Anāhitātempel gab. Zur Zeit Antiochos' III. gab es nach Polyb X, 27 in Ekbatana eine Statue und einen Tempel der Göttin Αἴνη, den Antiochos im Jahre 209 v. Chr. ausrauben wollte. Αἴνη ist natürlich nur eine missverstandene oder falsch überlieferte Form für 'Αναΐτις, welche Form wir wiederum bei Isidor von Charax finden, der von Ekbatana sagt: ἱερὸν ὅπερ 'Αναΐτιδος ἀεὶ θύουσιν.³ Die lakonische Ausdrucksweise des stark gekürzten Textes kann doch nichts anders besagen, als dass das Opferfeuer ständig unterhalten wurde — also das »ewige« heilige Feuer des iranischen Kultes.

Ekbatana war aber zu dieser Zeit die Sommerresidenz der arsakidischen Könige.⁴ Ihre Münzen zeigen seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. immer weibliche Gottheiten. Das spricht wenigstens nicht

¹ Vita Artaxerxis Kap. 27.

² Weissbach, Keilinschriften der Achämeniden 126f.

³ Stationes Parthicae § 6. Der Text hat 'Αποβάτανα. Zu lesen 'Αγβάτανα o. dgl.

⁴ Strabon XI, 13, 1. 6 (p. 523, 524).

für ihren Zoroastrismus: es ist kaum möglich anders als diese Münzbilder in Beziehung zu dem damals so stark verbreiteten Anaïtiskultus zu setzen.¹ Die Göttin mit Strahlenkranz, ein griechischer Artemistypus auf den Münzen Orodes' I.² ist mit der ähnlich aussehenden Göttin auf den Münzen des graeco-baktrischen Herrschers Demetrius³ verglichen worden, die Tarn⁴ wiederum mit der Anāhitā von Baktra identifiziert.

Auch aus Susa besitzen wir eine altpersische Inschrift, in der Artaxerxes II. Ahuramazdāh, Anāhitā und Mithra anruft.⁵

Dieulafoy hat hier einen Feuertempel entdeckt, der aus archäologischen Gründen mit Sicherheit in die Zeit Artaxerxes' II. datiert werden kann.⁶

Plinius kennt das prachtvolle Heiligtum einer susischen Göttin, die er Diana nennt.⁷ Eine kurze Notiz bei Aelian⁸ spricht von dem Tempel der Anaïtis im elymäischen Lande, wo zahme Löwen gehalten wurden. Es sieht aus als ob sie noch in parthischer Zeit dieselbe dominierende Stellung im Kultus wie in spätachämenidischer Zeit hatte. Aus dieser Zeit (1. Jahrh. n. Chr.) stammen auch Münzen der Fürsten von Elymais, die in Susa ihre Residenz hatten. Auf den Reversen tragen sie immer das Bild des mit Strahlenkranz umgebenen Hauptes einer Göttin,⁹ die wohl die Anāhitā ist. (Strabons Notiz über zwei elymäische Göttinnen im zweiten Jahrh. v. Chr. werden wir unten behandeln.)

Das achämenidische Feuerheiligtum in Susa hat man, wohl mit Recht, als Anāhitātēmpel bezeichnet.¹⁰ Dafür spricht vor allem die

¹ So Wroth, BMC, Parthia, S. LXKIII f.

² Allotte de la Füye MDP 8, 196 f.

³ Gardiner, BMC, India and Bactria Taf. III, 1.

⁴ Tarn, The Greeks in Bactria and India 115.

⁵ MMAP 21, 9 f., Weissbach, Keilinschriften der Achämeniden 122 ff.

⁶ Dieulafoy, L'acropole de Suse 411 ff., Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 75 mit N. 108.

⁷ Naturalis historia VI, 135. Über eine andere Stelle der Nat. hist. (XXXIII, 82), die man auch auf Susa bezogen hat, vgl. unten S. 91.

⁸ De natura animalium XII, 23.

⁹ Hill, BMC, Arabia, Mesopotamia, Persia, Taf. XXXIX, 14 ff., vgl. Tarn, The Greeks in Bactria and India 29.

¹⁰ Strzygowski, Baukunst der Armenier II, 639, Hüsing, Der Mazdahismus. 38.

Tatsache, dass der Grundplan dieses Feuerheiligtums in vielen Tempeln der späteren Zeit wiederkehrt: nicht nur in wirklichen Feuertempeln, wie denjenigen von Tächt-i-Soleimān und Hatra, sondern auch in den nabatäischen Tempeln Syriens (Sī^c, Ledscha, Sur), die in den Jahrhunderten unmittelbar v. und n. Chr. entstanden sind.¹ Diese Verhältnisse erhalten eine natürliche geschichtliche Erklärung, wenn man voraussetzt dass der Bauherr des susischen Tempels, Artaxerxes II. (bezw. die Kreise von Anāhitā-verehrer, die er vertritt) diesen Tempeltypus als notwendige Voraussetzung für den neuartigen Feuerkultus propagiert habe, die dann mit der Verehrung der Anāhitā aufs nächste zusammenhängen muss.

Mit der Bedeutung der Anāhitāverehrung, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, hängt ohne Zweifel die Rolle zusammen, die das Heiligtum von Susa in den politischen Kämpfen dieser Zeit spielte. Es muss nämlich in den Angaben über den letzten Feldzug und den Tod Antiochos' IV. gemeint sein. Dieser hätte den Tempel einer Göttin plündern wollen, die bei Polyb XXXI, 9 Artemis in Elymais, bei Appian, Syriaca 66, die elymäische Aphrodite, II. Makk. 1, 15 Nanaia in Persis heisst (II. Makk. 9, 2 verlegt das betreffende Heiligtum nach Persepolis). Kurz nach diesem Misslingen sei er in der Stadt Gabai² in Persis gestorben.

Nun zeigt die Erzählung vom Tode Antiochos' IV. eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen vom Ende seines Vaters, Antiochos III., der auch ein Heiligtum in Elymais ausplündern wollte, und dabei von den Einwohnern der Stadt getötet wurde. Bouché-Leclercq³ hat darum angenommen, dass diese Erzählung das Vorbild für das Ende des verhassten Antiochos' IV. geworden sei, der besonders in jüdischer Überlieferung als der Tempelschänder *par excellence* hervortritt, den man desto leichter mit seinem Vater verwechseln konnte. (Polyb XXXI, 11 bezieht sich seiner Meinung nach auf Antiochos III.)

¹ Oelmann, Jahrb. d. deutsch. arch. Instituts, Anz. 1921, 273ff., Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 16, 24ff.

² So und nicht Tabai ist natürlich, Strabon XV, 3, 3 (728) und Polyb XXXI, 9 zu lesen. Über die Formen dieses Ortsnamens in griechischer und arabischer Überlieferung vgl. Marquart, Eranšahr 28f.

³ Histoire des Séleucides I, 295ff., II, 588.

Diese These ist von Holleaux¹ eingehend kritisiert und von der späteren Forschung² nicht übernommen worden.

Es gibt ja tatsächlich Unterschiede in den betreffenden Berichten, die mit der Hypothese einer literarischen Abhängigkeit kaum vereinbar sind. Antiochos III. wird bei der Erstürmung eines Tempels in Elymaïs getötet, Antiochos IV. dagegen zurückgeschlagen und stirbt kurz danach (aber wahrscheinlich an einer Krankheit) in Persis. Der von ihm heimgesuchte Tempel wird einer weiblichen Gottheit zugeschrieben, während Antiochos III. das Heiligtum einer Gottheit angreift, die in den Quellen Belos³ oder Zeus⁴ genannt wird. Bouché-Leclercq rechnet natürlich von seinem Standpunkt aus damit, dass hier wie dort ein und derselbe Tempel gemeint sei, ein Tempel, der somit gleichzeitig zwei Gottheiten geweiht war.⁵ Holleaux will dagegen zwei verschiedene Tempel annehmen.⁶

An und für sich ist es natürlich gar nicht ausgeschlossen, dass in einem Tempel in Susa Zeus und Artemis (d. h. Ahuramazdāh und Anāhitā) verehrt wurden. Die ap. Inschriften erwähnen ja in Susa wie an anderen Orten Ahuramazdāh, Anāhitā und Mithra nebeneinander.

Ist aber die Tradition über Antiochos IV. eine reine Nachbildung derjenigen über das Ende seines Vaters, so ist es jedenfalls sehr merkwürdig, dass in diesem Punkte keinerlei Unklarheit oder Verwirrung vorliegt. Im Gegenteil: sämtliche Quellen, die nach der herkömmlichen Auffassung von dem älteren Antiochos sprechen, nennen ein Bel-Zeus-Heiligtum, sämtliche, die sich auf seinen Sohn beziehen, nennen dagegen eine weibliche Gottheit. Aber die rein formale Quellenanalyse kann uns in diesem Punkte nicht weiter führen.

Das Ereignis ist an und für sich nicht so eigenartig, dass man eine Wiederholung für unwahrscheinlich halten muss. Einige Jahr-

¹ RÉAnc. 18 (1916), 77 ff.

² Rostovtzeff, CAH VII, 163, Bevan ibid. VIII, 514, Bikerman, Institutions des Séleucides (BAH) 173 N. 3, Neilson Debevoise, Political History of Parthia 21, Ludin-Jansen, Die Politik Antiochos' des IV., 33.

³ Diodor 29, 15, Strabon XVI, 1, 18 (p. 744).

⁴ Diodor 28, 3; Justinus 32, 2: *Jovis Elymaei* (var. *Didymaei*).

⁵ Histoire des Séleucides I, 298 N. 3.

⁶ RÉAnc. 18, 93 ff.

zehnte später hat nämlich der arsakidische König Mithridates I. einen Zug gegen das noch freie Königreich Elymais unternommen, das Land erobert und die Schätze der Tempel der zwei Göttinnen Athena und Artemis geplündert. Der Artemistempel kann kaum ein anderer als der hier behandelte Anaitistempel sein — nach Strabon, unserem einzigen Gewährsmann, hiess dieser Tempel τὰ Ἀζαρα.

Die Religionspolitik Antiochos' IV. beginnt man jetzt in anderem Licht zu sehen als sie in der gehässigen Polemik der jüdischen Verfasser und den verständnislosen Notizen der griechischen und römischen Historiker hervortritt. »It may be granted«, sagt Tarn,¹ »that in the Seleucid empire, with no central city or Imperial citizenship, no other centralisation was possible but a fresh insistence on the divine monarchy as the unifying force.« Daraus sind solche Massnahmen wie die Identifikation des Herrschers mit Zeus und seine Vermählung mit der Göttin von Hierapolis zu verstehen.²

Es ist aber nicht Antiochos IV. sondern sein Vater, der einen neuen religionspolitischen Kurs eingeschlagen hat. Wie E. Bickerman gezeigt, war es Antiochos III., der dem seleukidischen Königskultus seine endgültige Ausformung als Kultus des noch lebenden Herrschers gab.³

Dass er dabei an altiranische Überlieferungen angeknüpft hat, ist nichts erstaunliches. Die Seleukiden haben immer Interesse für die Religion ihrer persischen Untertanen gezeigt. Seleukos I. lässt bei der Gründung von Seleukeia Mager konsultieren.⁴ Antiochos I. liess seine Truppen vor Damaskus ein persisches Fest feiern.⁵

In diesen Zusammenhang müssen wohl auch die Tempelplünderungen der beiden Antiochen hineingestellt werden. Rostovtzeff hat die sakrale Seite dieser Unternehmungen geahnt, aber nur insofern, als er darin Versuche sieht, ihre Rechte als Könige im altorientalischen Stile und damit als Schutzherren der Tempel geltend zu machen.⁶ Die Unternehmungen gegen Susa haben jedoch eine viel

¹ Tarn, *The Greeks in Bactria and India* 19 Of. Ähnliche Gesichtspunkte jetzt bei Ludin-Jansen, *Die Politik Antiochos' IV.*, 35ff.

² Tarn a. A. 191, 193.

³ Bickerman, *Institutions des Séleucides* 247ff., 254.

⁴ Appian, *Syriaca* 58.

⁵ Polyæn, *Strategemata* IV, 15.

⁶ CAH VII, 163.

tiefere und bestimmtere Bedeutung. Antiochos IV. hat sich nicht nur mit der syrischen Göttin von Hierapolis vermählt, sondern, nach II. Makk. 1, 14 auch mit Nanaia in Persepolis. Die Angaben der Makkabäerbücher sind gewiss in historischer Hinsicht alles eher als zuverlässig. Man fragt sich aber, wie der Verfasser von Makk. II. auf den Gedanken gekommen sei, Persepolis für Susa oder eine Stadt in Elymais einzusetzen. Man versteht es ohne weiteres, wenn Antiochos' Zug gegen Susa auch die Vermählung mit der dortigen Göttin, der Beschützerin der iranischen Königsglorie, zum Zweck hatte. Denn berühmte Anāhitātempel gab es sowohl in Susa wie in Persepolis, und sie hatten beide Beziehungen zur iranischen Königsideologie. Nanaia hatte seit uralter Zeit ein Heiligtum in Susa, das noch in hellenistischer Zeit bestand,¹ ist aber niemals in Persepolis heimisch gewesen. Für aramäischsprechende Leute war aber der Name Nanaia ein ebenso naheliegendes Substitut für Anāhitā wie Artemis für die Griechen. Wenn somit Antiochos IV. nicht auch Persepolis besucht hat — und davon wissen keine anderen Quellen — so hat man ganz einfach die zwei berühmtesten Anāhitāheiligtümer verwechselt und die Götterhochzeit nach Persepolis anstatt nach Susa verlegt.

Als Zeus konnte der König natürlich eine Göttin heiraten.² Aber vor allem wurde durch die Vermählung in Hierapolis ein altsemitischer Brauch, der *hieros gamos* des Königs mit der Göttin des Landes³ wiederbelebt. Wir wissen nicht direkt, ob dieser Brauch auch altiranisch war: wenn er nicht zu den Mysterien der Thronbesteigung in Pasargadae gehörte, so kann er später in die iranische Königsideologie eingedrungen sein.

Nun sagen sowohl der römische Historiker, dem wir die Angabe über die Vermählung mit der Göttin von Hierapolis verdanken,⁴ als II. Makk. 1, 14, dass Antiochos bei der Hochzeit sich einen Teil des Tempelschatzes als Mitgift aneignete. Für die antiken Historiker wie für uns ist es schwer, hierin anderes als einen humoristischen Vorwand zur Tempelplünderung zu sehen. Nehmen wir aber an,

¹ Vgl. die gr. Inschrift MMAP 20, 84 ff., SEG VII, Nr. 15.

² Tarn, *The Greeks in Bactria and India* 193.

³ Vgl. darüber zuletzt Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* 107, 129 ff.

⁴ Granius Licinianus ed. Flemisch S. 5.

dass diese Zeremonie allen Ernstes begangen wurde, dass für die nicht-griechische Bevölkerung die alte religiöse Bedeutung davon klar stand, so musste sie in der Form vor sich gehen, in der eine Ehe nach damaligem Recht abgeschlossen wurde. Der *hieros gamos* zu altsemitischer Zeit geschah in rechtlichen Formen: der Gott-König überreichte bei dieser Gelegenheit der Göttin eine Brautgabe (akkadisch *terhātu*) wie es der Bräutigam in einer gewöhnlichen irdischen Ehe tun musste.¹ Aber wie stimmt das zu der Tatsache, dass die seleukidischen Könige im Gegenteil eine Mitgift von der Göttin fordern? Die Antwort ist sehr einfach: im seleukidischen Reich wurde griechisches Recht überall bis in die östlichsten Provinzen geltend: L. Robert hat in Bezug auf andere Gebiete des Rechts gezeigt, dass das griechische Recht im hellenisierten Susa, und dort sogar im Zusammenhang mit dem Kult der altakkadischen Göttin Nanaia, ausschliesslich geltend war.² Aber nach griechischem Recht ist eben der Kontrakt über die dem Bräutigam auszahlende Mitgift das wichtigste juristische Instrument bei einer legitimen Eheschliessung. Wenn wir somit nach dem Zeugnis anderer Quellen vermuten dürfen, dass die heilige Hochzeit mit der Göttin von seitens Antiochos IV. eine durchaus ernstzunehmende Massnahme im Rahmen einer konsequent durchgeführten Religionspolitik war, so bedeuten die sonderbar aussehenden Notizen von der Mitgift des Königs nur dass die göttliche Ehe wirklich in der legitimen Form der damaligen Zeit abgeschlossen wurde. Und wenn Antiochos III. die neue Religionspolitik inauguriert hat, so dürfte sein Zug gegen Susa dasselbe bezweckt haben, was erst sein Sohn in gewissem Umfang zu realisieren vermochte — die heilige Hochzeit mit der Landesgöttin von Elymais.

Berossos nennt auch Baktra unter den Kultstätten der Anaïtis. Wir wissen sonst wenig von den religiösen Verhältnissen dieser Gegenden in vorislamischer Zeit. Der graeco-baktrische Herrscher

¹ W. Paulus, Marduk Urtyp Christi? (*Orientalia* 29) 61, Lâbat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* 247, für Ras Shamra, Engnell, *Studies in Divine Kingship* 167.

² Robert, *Revue de Philologie* 1936, 147ff.

Demetrios setzt auf seine Münzen eine Göttin mit Strahlenkranz,¹ die vielleicht mit ihr identisch ist.²

Im Avesta bekommt Balch das Epithet *ərəδwō.drafsa* »mit hohem Banner versehen«. Das Banner kommt hier in einem Zusammenhang vor, der es als ein Symbol der anti-zoroastrischen Kulte hervortreten lässt, die im nordöstlichen Iran ihre mythischen Exponenten in den Gottheiten Vayu und Anāhitā gefunden hatten.³

Die islamische Überlieferung berichtet oft vom Feuertempel in Balch.⁴ Interessant ist dabei dass als Name des Heiligtums *Ādarnōš*⁵ bzw. *Nōšādar*⁶ angegeben wird. Damit ist ganz einfach die alte Bezeichnung für das »unsterbliche Feuer«, Isidors *πῦρ ἀθάνατον*, gemeint (vgl. unten 105).

Das bedeutendste Feuerheiligtum im arsakidischen Reich lag offenbar in Asaak, wo nach Isidor von Charax der erste König dieser Dynastie gekrönt worden war und ein »unsterbliches Feuer« bewahrt wurde.⁷ Für die Partherkönige hat Asaak offenbar dieselbe Rolle gespielt wie Pasargadae und Persepolis für die in Persis residierenden Dynastien. Isidor sagt aber nicht welcher Gottheit dieser Feuertempel gewidmet war. Angesichts der grossen Verehrung Anāhitās in der parthischen Zeit und ihrer Bedeutung im Krönungsritual an anderen Orten würde man erwarten sie auch hier wiederzufinden.

Die Ruinen eines hellenistischen Tempels in Kengāvar hat Dieulafoy untersucht⁸ und mit dem von Isidor⁹ erwähntem Anaītis-Tempel in Conchobar identifiziert. Für einen Feuerkultus haben wir hier keine Belege.

Die zwei Feuertempel von Tächt-i-Soleimān gehen in die parthische Zeit zurück. Diesen Kultort werden wir im nächsten Kapitel ausführlich behandeln.

Im fernen Sistān ist wohl das östlichste von den iranischen

¹ BMC, Bactria and India Taf. III, 1.

² So Tarn, *The Greeks in Bactria and India* 29, 115, 135.

³ *Verf. Vayu*, I, 202ff.

⁴ z. B. *Jāqūt* IV, 820, *Tha'ālibi* 244, *Šn* IV, 278 (1409), *Muğmal* 51.

⁵ *Tha'ālibi* 276.

⁶ *Šn* IV, 454 (1108), 672 (1214).

⁷ *φωλάττεται ἐνταῦθα πῦρ ἀθάνατον*, *Stationes Parthicae* 11. Lokalisierung unsicher, vgl. Hoffmann *AKM* VII: 3, 291f.

⁸ *L'art antique de la Perse*, V, 7—11, *L'acropole de Suse* 401.

⁹ *Stationes Parthicae* 6.

Feuerheiligtümern, Kūh-i-Chwādja im Hāmūn-See, gefunden worden.¹ Die Verknüpfung dieser Kultstätte mit der Rustām-Sage ist schon ein Indizium für den recht wenig zoroastrischen Charakter des hierher gehörigen Kultes.² Im nächsten Kap. werden wir sehen, dass Sīstān sogar in den zoroastrischen Texten ausdrücklich als die Heimat der Anāhitā-Verehrung bezeichnet wird.

Soweit die älteren Feuer- und Anāhitā-Tempel in Iran selbst. Wir sehen, dass diese beiden Begriffe fast synonym sind: wenn überhaupt die Gottheit eines Feuerheiligtums erwähnt wird, so ist es Anāhitā.

Den Anāhitākultus in Babylon kennen wir nur durch Berossos. Wir haben jedoch keinen Anlass, seine Angabe zu bezweifeln. In spätachämenidischer Zeit muss die persische Priesterschaft in Babylon eine grosse Rolle gespielt haben. Als Alexander in die Stadt einzog, gingen ihm Vertreter der verschiedenen Priesterkollegien entgegen, und zwar als erste die persischen Magier.³ Und Berossos selbst stammte ja aus Babylon und muss die religiösen Verhältnisse der Stadt in nachachämenidischer Zeit besser als jeder andere gekannt haben.

Sonst sind Spuren von iranischen Kulturen in Babylonien kaum zu finden. Etwas mehr davon gibt es in Assyrien. Nicht weit vom eigentlich iranischen Gebiet, in Demetrias bei Arbela, gab es zur Zeit Strabons einen Anāhitā-Feuertempel: *περὶ Ἀρβηλα δὲ ἔστι καὶ Δημητριάς πόλις· εἶθ' ἡ τοῦ νόφθα πηγὴ καὶ τὰ πυρὰ καὶ τὸ τῆς Ἀναίτιδος ἱερὸν καὶ Σαδράκαι, τὸ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεω βασιλείου, καὶ ὁ κυπαρισσῶν, καὶ ἡ τοῦ Κάπρου διάβασις συνάπτουσα ἤδη Σελευκεία καὶ Βαβυλῶνι.*⁴ Σαδράκαι ist das ap. Wort für »Palast«.⁵ Daneben hat es einen Anāhitātempel gegeben, denn Ἀνέας, wie die Lesart

¹ Sir Aurel Stein, *Innermost Asia* 909ff., Herzfeld, *Archaeological History of Iran* 58ff.

² Herzfeld, *Archaeological History of Iran* 63; die Rustamsage ist ja nur eine spätere Umbildung der Keresāspasage, vgl. darum oben S. 36 f. über Keresāspa als Herbad!

³ Curtius, *De gestis Alexandri Magni* V. 1, 22.

⁴ Strabon XVI, 1, 4 (p. 738).

⁵ Vgl. Hübschmann, *Armenische Grammatik* I, 241 über arm. *srahak* »Palast« u. a. Lehnwörter die mp. **srādak* voraussetzen. (Nur *srād* ist belegt, Bartholomae, *Zum sass. Recht* V, 5.) Im Griechischen war die anlautende Gruppe *sr-* unmöglich und *srād-* ist darum zu *sadr-* umgestellt worden.

der Handschriften ist, hat man längst als 'Αναΐτιδος¹ gelesen. Die Erwähnung der Naphthaquelle und »der Feuer« kann nichts anderes als die Existenz eines Feuerheiligtums bedeuten.

Hoffmann identifiziert Demetrias mit Baba Gurgir (in der Nähe des alten Kerkük), wo es eine Naphthaquelle gibt.² Die Erwähnung dess Zypressenhains (ὁ κυπαρισσών) erinnert an eine verbreitete zoroastriische Legende, nach der bei alten Feuerheiligtümern Zypressen angepflanzt wurden.³ — Nach unserer Deutung ist Sadrakai kein Ortsname, man braucht es nicht mit Herzfeld⁴ als den Namen einer zweiten, von Demetrias verschiedenen, Ortschaft zu fassen.

Aus dem parthischen Assur kennen wir eine Pehleviinschrift, die »das Bild Vohumans, des Herrn«⁵ nennt. Vohu Manah wird im Avesta in Beziehung zum Feuer gesetzt.⁶ Wir werden ihn später in Zela als Paredros der Anaïtis wiederfinden.

In Hatra hat man in verschiedenen Teilen des parthischen Hauptpalastes (parthische Zeit) Feueraltäre⁷ oder Feuertempel⁸ erkennen wollen.

Unter dem Tempel der palmyrenischen Götter in Dura hat man den Grundplan eines älteren Tempels entdeckt, der das typisch iranische Feuerheiligtum mit Feueraltar darstellen soll.⁹ — Von iranischem Einfluss auf die Gestaltung des Zeus Theos zeugen die Fresken in dessen Tempel.¹⁰

Auch in Palmyra ist der iranische Einfluss gering gewesen. Der ursprünglich iranische¹¹ Gott Šadrafā ist nicht direkt von Iran sondern aus dem Westen nach Palmyra gekommen.¹² — Der

¹ So schon Casaubonus. Vgl. oben S. 69 Polybs Ἀΐνη für 'Αναΐτις!

² AKM VII: 3, 273.

³ Jackson, Zoroastrian Studies 255ff.

⁴ Sarre-Herzfeld, Reise im Euphrat-Tigrisgebiet II, 327.

⁵ *patkār-i-vohuman xʷatāy*, P. Jensen, Mitt. d. deutschen Orientges. 60, 22, SPAW 1919, 1044.

⁶ Nyberg, RAI 219, 282.

⁷ Andrae, Hatra, II, 154.

⁸ Andrae, Hatra II, 109ff., Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 25. Vgl. auch Strzygowski, Die Baukunst der Armenier II, 639 über das Feuerheiligtum in Susa als Vorbild eines ähnlichen Gebäudes in Hatra.

⁹ Clark Hopkins, JAOS 51, 127ff.

¹⁰ Excavations in Dura-Europos, 7—8th Season, 201.

¹¹ Weiter unten Exkurs IV.

¹² Rostovtzeff, Caravan Cities 139f.

palmyrenische Bel ist nach Rostovtzeff¹ wie Zeus Theos in Dura in einer Weise dargestellt, die auf Synkretismus mit iranischen Vorstellungen schliessen lässt.

In einer palmyrenisch abgefassten Inschrift findet sich das iranische Lehnwort *mhrkryn* »Zauberer«,² das wir in dieser Bedeutung im Armenischen wiederfinden werden. Dem zoroastrischen Sprachgebrauch ist das Wort unbekannt, und der Begriff wird bekanntlich vom Zoroastrismus abgelehnt.

Was Syrien betrifft, finden sich in der Literatur mehrere unrichtige Angaben über einen angeblichen Anaitiskult. So wird behauptet, dass die »persische Artemis« in Antiochia bei Orontes verehrt wurde.³ Libanios sagt aber nur, dass ein Artemistempel dieser Stadt von Kambyses besonders verehrt und bei einer gewissen Gelegenheit repariert wurde. Dass es sich um die persische Göttin handelt geht aus der Stelle nicht hervor.⁴

Ganz ohne Grund ist ebenfalls die Annahme von engen Beziehungen zwischen der syrischen Anath und Anaitis⁵ oder vom Einfluss der letzteren auf den Kultus der grossen Göttin von Hierapolis.⁶

Der einzige Beleg für Anaitiskult in Syrien ist eben Berossos' Bericht von der Aufstellung ihrer Statue in Damaskus. Dazu kommen aber die schon berührten Beziehungen zwischen iranischer und syrischer Tempelarchitektur, die indirekt die grosse Bedeutung des iranischen Feuerheiligtums in spätachämenidischer Zeit bezeugen.

Berossos' Angabe über die Anaitäverehrung in Sardes ist wohl nicht ganz wörtlich zu nehmen. In den Gegenden um Sardes ist zwar der Anaitiskultus besser als vielleicht irgendwo anders

¹ Caravan Cities 140f.

² Benveniste bei Cantineau, Grammaire du palmyrénien épigraphique 154.

³ C. O. Müller, Kleine deutsche Schriften I, 90f., Bevan, The House of Seleucus I, 226, Schenk Graf von Stauffenberg, Die römische Kaiser-geschichte bei Malalas 467.

⁴ Libanios, Oratio antiochena p. 291.

⁵ Leemans, Griechische Opschriften uit Klein-Azie 7, Cumont ERE I, 414, Tarn, Hellenistic Civilisation 140, 188, vgl. aber Vincent, La religion des-judéo-araméens d'Éléphantine 624.

⁶ Tarn, Hellenistic Civilisation 306.

belegt und er geht dort ohne Zweifel auf persischen Einfluss zurück. In Sardes selbst aber hat die Göttin — wie die amerikanischen Ausgrabungen zeigen — nicht einmal einen Tempel gehabt. Das grosse Artemision war ein rein griechisches Heiligtum. Eine einzige Anaïtis-Inschrift, von dem gleichen Typus, der in anderen Ortschaften Lydiens überaus gewöhnlich ist, ist in Sardes gefunden worden.¹ Auf den Münzen, die Sardes zu römischer Zeit gemeinsam mit Hypaipa prägen liess, ist diese letztere Stadt durch das Bild der Anaïtis, Sardes dagegen durch Kore vertreten.² Der persische Einfluss soll nach den amerikanischen Ausgräbern äusserst gering sein.³

Dagegen ist der Kult der fremden Göttin durch zahlreiche Inschriften aus den verschiedensten Gegenden Lydiens und Phrygiens belegt. Wir besitzen 45 solche Inschriften,⁴ die Anaïtis unter verschiedenen Namen anrufen: sie heisst Μητήρ Ἀναϊτίς in Philadelphia und Maionia, Θεά Ἀναϊτίς in Kula, Ἀρτεμις Ἀναϊτίς in Kula und Sardes, Ἀναεῖτις Ἀρτεμις in Hypaipa, Μεγάλη Ἀναϊτίς in Kula und Maionia, Μεγάλη Μητήρ Ἀναϊτίς in Kula, Ἀναϊτίς ἡ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος in Selendi (Silandos), Ἀρτεμις Περσική in Hierokaisareia, Mermere, Περσική Θεά in Sari Çam.

In gewissen Fällen sind diese Benennungen ohne Zweifel lokal bedingt. So kommt *Meter Anaitis* nur in Philadelphia und Maeonia vor. Wenn die Inschriften vor Sari Çam sächlich aus Hierokaisareia stammen,⁵ so kommt das Epithet *περσική* nur in dieser Stadt vor. Dies stimmt ja wiederum, wie wir sehen werden, mit dem Zeugnis der Münzen überein.

Die Hauptorte der Anaïtisverehrung waren Philadelphia, Hierokaisareia und Hypaipa.

In der erstgenannten Stadt gab es zu Ehren der Göttin Spiele, die *Anaeiteia* genannt wurden.⁶ Damit ist natürlich keine persische

¹ Sardis. Excavations of the American Expedition VII, 1, Nr. 95.

² BMC 22, Head, Lydia, Pl. XLI, 4, Radet, Cybëbé Pl. III, 14, 15.

³ Buckler-Robinson, AJA 1913, 368 ff., Sardis, II, 1, 102; dagegen nicht überzeugend, Picard, Ephèse et Claros, 128 N. 4.

⁴ Verzeichnis von J. Keil in Anatolian Studies presented to Sir William Ramsay 250f. Das Asylie-Dekret aus Sari Çam für das Heiligtum der Περσική Θεά zuletzt herausgeg. von C. B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period (1934) 273 ff. (mit Bibliographie).

⁵ So Keil a. a. O., vgl. aber L. Robert, Villes d'Asie Mineure 89, N. 2.

⁶ CIG 3432. Viell. auf einer Münze aus Alexander Severus' Regierung,

Einrichtung gemeint, das Wort wie die Sache ist nur eine Nachbildung der griechischen *Artemisia* die wir aus Hypaipa¹ und Hierokaisareia (*Artemisia Sebasta*)² kennen.

Aus Hierokaisareia, früher Hierakome, besitzen wir Münzen, die ins erste Jahrh. v. Chr. zurückgehen,³ und deutlich zeigen, dass der Anaitiskultus mit iranischem Feuerkultus verbunden war. Folgende Typen sind bemerkenswert:

1. Auf dem Obvers ein Kopf mit der Magiermütze, auf dem Revers Artemis, den Hirsch erlegend.⁴

2. Auf dem Obvers Artemiskopf mit der Umschrift Περσική, auf dem Revers ein Hirsch.⁵

3. Auf dem Obvers Artemiskopf mit der Umschrift Περσική, auf dem Revers ein Altar mit Flamme.⁶

Der Artemiskopf und der Hirsch gehören zur Formensprache der griechischen Religion: der Magierkopf und der Feueraltar würden auch ohne die Inschrift klarmachen, dass es sich tatsächlich um einen persischen Kultus handelt.

Aus Hypaipa kennen wir nur Münzen aus römischer Zeit, von Augustus bis Gallienus.⁷ Auf diesen Münzen ist auf der einen Seite immer das Bild des Kaisers zu sehen, während der Revers einen Feueraltar zeigt oder das Bild einer Göttin mit weit herabhängendem Schleier, die wir durch den Bericht Pausanias' als Anaitis identifizieren können. Folgende Typen sind bekannt:

Imhoof-Blumer, *Revue suisse de numismatique* 6, 277 (Lydische Stadtmünzen 126) n:o 41 aber vgl. für eine andere Deutung Robert, *Études anatoliennes* 162ff.

¹ Österr. Jahreshfte X (1907) Beiblatt 35ff., Keil-v. Premerstein, Dritte Reise in Lydien 92ff.

² Keil-v. Premerstein, Erste Reise in Lydien 57, Robert, *Études anatoliennes* 144.

³ Imhoof-Blumer, *Revue suisse de numismatique* 5, 309 ff. (Lydische Stadtmünzen 6. Dieser Separatdruck, Genf 1897, vereinigt die in der zit. *Revue* Bdd. 5—7 erschienenen Aufsätze: die Tafelnummern sind dieselben, die Paginierung des Textes verschieden).

⁴ Imhoof-Blumer, *Revue suisse* 5, Taf. I, 3.

⁵ Imhoof-Blumer, *Revue suisse* 5, Taf. I, 1, 2, 16, 17, 22, BMC Head, *Lydia* Pl. XI, 1—3.

⁶ Mionnet, *Annales grecques* IV, 46, 209, Head, *Lydia* 102, Imhoof-Blumer, *Revue suisse* 5, Taf. I, 13, 15, 21.

⁷ Imhoof-Blumer, *Revue suisse* 5, 228 (Lydische Stadtmünzen 77).

1. Tetrastylter Tempel mit Feueraltar.¹
2. Die Göttin allein.²
3. Tetrastylter Tempel mit Anaitis.³
4. Hexastylter Tempel mit Anaitis.⁴
5. Oben Anaitisbild, unten zwei astragalosspielende Knaben.⁵
6. Anaitis neben Asklepios.⁶
7. Das Bild der Anaitis wird von einer weiblichen Figur getragen, die es vor den stehenden Kaiser hinhält.⁷

Auch hier scheint schon durch die Münzen die Vereinigung von Anaitis- und Feuerkult deutlich genut bezeugt zu sein. Nicht so sicher ist es, dass auch die Münztypen anderer Städte in West- und Südwestkleinasien, die den eben besprochenen ähnlich sind, unbedingt als Zeugnisse für Anaïtiskult betrachtet werden müssen, wie es die Numismatiker im allgemeinen vorauszusetzen scheinen.

Die Münzen von Apollonis erinnern an die von Hierokaisareia. Sie zeigen auf der einen Seite Artemis, auf der anderen einen Feueraltar oder einen Hirsch. Möglicherweise ist damit ein ähnlicher Feuerkultus gemeint.⁸

Den sehr charakteristischen Anaïtistypus von Hypaipa, mit dem langen, an beiden Seiten bis zu den Füßen reichendem Schleier, finden wir auf den Stadtmünzen von Maionia⁹ (vgl. hier auch die Inschriften!), Attuda,¹⁰ Kadoi,¹¹ Apameia Kibotos.¹² Es ist denkbar,

¹ BMC Head, Lydia Taf. XII, 8, Imhoof-Blumer, a. A. Taf. IV, 10.

² Grose, Catalogue of the McClean Collection of Greek Coins III, Taf. 303, 5.

³ Head, Lydia S. 114, 116, 120, Grose, a. A. III, Taf. 303, 8, 10.

⁴ Head, Lydia Taf. XII, 12, Grose III, Taf. 303, 13.

⁵ Head, Lydia Taf. XII, 11, Imhoof-Blumer, a. A. Taf. IV, 13, Grose III Taf. 303, 9.

⁶ Head, Lydia 112, n:o 28, Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen I, Taf. VI, 6.

⁷ Head, Lydia 113, n:o 29 Taf. XII, 7, Imhoof-Blumer, Revue suisse 6, Taf. IV, 9.

⁸ Imhoof-Blumer, a. a. O. 8 ff.

⁹ Head, Lydia S. 135.

¹⁰ BMC, Caria Taf. X, 13.

¹¹ Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen I, 248.

¹² BMC, Head, Phrygia, Taf. X, 6. 7, Imhoof-Blumer, Revue suisse num. 8, Taf. I, 1, und Kleinasiatische Münzen I, 207; Sardis XI, 1, 35, Nr. 312, 44 Nr. 416—17.

dass dieser beliebte Typus ursprünglich ein kleinasiatischer Artemis-typus gewesen ist, der in Hypaipa auch für die persische Göttin verwendet wurde, wie ja der Hirsch als ihr Attribut auch nicht aus Iran stammt.

Pausanias, der im zweiten Jahrh. n. Chr., d. h. zu ungefähr derselben Zeit schrieb, aus der die Hauptmenge der hier erwähnten Münzen (und Inschriften) stammt, kennt aus eigener Erfahrung den Anaitis-Feuerkultus in Lydien. An einer Stelle (III, 16, 8) erwähnt er beiläufig, dass die Lyder Ἄρτεμις Ἀναίτις verehrten. An einer anderen Stelle (VII, 6, 6) nennt er die fremde Göttin Περσική Ἄρτεμις. Nur V, 27, 5—6 spricht er ausführlicher vom Feuerkultus der Magier, wie er in Hierokaisareia und Hypaipa ausgeübt wird — in den zwei Städten also, die wir durch die Monumente als die Hauptorte der Anaitisverehrung kennengelernt haben. Mit der Tiara auf dem Haupt rezitierten die Magier aus einem Buch vor dem heiligen Feuer, das in einer kleinen Kapelle (οἴκημα) des Heiligtums (ιερόν) bewahrt wurde. Die Hölzer entzündeten sich selbst während der Rezitation.

Pausanias sagt nicht ausdrücklich, dass dieser Feuerkultus der Anaitis gewidmet war. Wahrscheinlich befindet sich aber, wie schon Buresch vermutete, der Text V, 27, 5 in Unordnung: ἔστι γὰρ Λυδοῖς ἐπίκλησιν Περσικοῖς ἱερά ἐν τε Ἱεροκαιοσαρείᾳ καλουμένη πόλει καὶ ἐν Ὑπαίποις. Die ersten Worte bilden eine harte Konstruktion. Aber eine Handschriftenklasse hat Περσικῆς und dies deutet darauf hin, dass vor ἐπίκλησιν Ἀρτέμιδος¹ oder Θεᾶς ausgefallen ist. Für diese Annahme spricht vor allem, dass nach dem Zeugnis der Münzen und Inschriften das Epithet Περσική ausschliesslich (oder doch in den allermeisten Fällen) der Göttin von Hierokaisareia zukommt.

Die Feuerpriester nennt Pausanias nur μάγοι. In den Inschriften kommt einmal ein ἱερεὺς τῆς Ἀναίτιδος Ἀρτέμιδος aus Hypaipa,² einmal ein ἀρχίμαχος aus derselben Stadt vor.³

Es ist wohl kein Zufall dass Pausanias der nur Hypaipa und Hierokaisareia aufzählt, eben die zwei Namensformen verwendet,

¹ Buresch, Aus Lydien 66 N. 3.

² Dittenberger, Orientis graecae inscriptiones selectae Nr. 470.

³ Kaibel, Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta add. 903a.

die (wenn wir von der Reihenfolge absehen dürfen) auch inschriftlich für diese zwei Städte bezeugt sind: zu seiner Περσική Ἄρτεμις (VII, 6, 6) stimmt Ἄρτεμις Περσική in Hierokaisareia, während Ἄρτεμις Ἀναϊτίας (III, 16, 8) Ἀναϊτίας Ἄρτεμις in Hypaipa, freilich noch genauer den in Kula und Sardes gebrauchten Kultnamen wiedergibt. Sonst haben die anderen lydischen Städte andere Benennungen der Göttin. Es kann somit kein Zweifel darüber bestehen, dass der von Pausanias V, 27, 5—6 beschriebene Feuerkultus wirklich mit dem Kultus der persischen Göttin identisch ist, die er an den zwei anderen Stellen berührt.

Der älteste sichere Beleg für den Kultus der »persischen Göttin« in diesen Gegenden, ist das Asyliedekret Attalos' III. (vor 138 v. Chr.), das in Sari Çam gefunden ist und wahrscheinlich aus Hierokaisareia stammt.¹ In ungefähr dieselbe Zeit führt uns der Bericht bei Polyb über die Plünderung des Artemisheiligtums in Hierakome durch Prusias in Jahre 156 v. Chr.² Damit ist wahrscheinlich das Heiligtum der Ἄρτεμις Περσική gemeint.

Nach Berossos soll der Anaïtiskult schon während der Regierung Artaxerxes' II. in Lydien eingeführt worden sein. Diese Datierung wird, wie schon v. Gutschmid³ hervorgehoben hat, durch das Fragment eines wenig bekannten Tragikers vom Ende des 5:ten oder Anfang des 4:ten Jahrh. v. Chr.⁴ bestätigt, worin deutlich auf den lydischen Anaïtiskult angespielt wird:

Κλύω δὲ Λυδάς Βακτρίας τε παρθένους
 Ποταμῶ παροίκους Ἄλυϊ Τρωλίαν θεὸν
 Δαφνόσκιον κατ' ἄλλος Ἄρτεμιν σέβειν
 Ψαλμοῖς τριγῶνων πηκτίδων ἀντιζύγοις
 Ὀλοκοῖς κρεκούσας μάγαδιν ἔνθα Περσικῶ
 Νόμῳ ξενωθεῖς αὐλὸς ὁμονοεῖ χοροῖς.⁵

¹ Vgl. oben S. 80 mit N. 4.

² Historiae 32, 15, 11.

³ Kleine Schriften III, 264.

⁴ Diogenes oder Dikaiogenes, vgl. Schmid-Stählin, Gesch. der Griechischen Literatur I, 3, 843, N. 12.

⁵ Athenaeus Dipnosophistae XIV, 38, 636 A. Nauck, Tragicorum Graecorum Fragmenta ed. 2, 776f.

Die tmolische Göttin, die von lydischen und baktrischen Jungfrauen verehrt wird, ist leicht zu erkennen: Hypaipa und Philadelphia liegen beide in der Nähe von Tmolos, und der Kultname *Artemis Anaitis* bezeugt ja dieselbe Vereinigung von autochthonen und iranischen Kultelementen, die wir auf den Münzbildern vorfanden und die durch die Erwähnung von lydischen und baktrischen Tempeldienerinnen indiziert zu sein scheint.

Es ist wohl kaum ein Zufall, dass hier das Epithet »baktrisch« verwendet wird. Es ist nicht ein willkürlich gewähltes Synonym zu »persisch«. Denn wie wir schon gesehen haben, hatte die iranische Anāhitā ein berühmtes Heiligtum in Baktra. Zur Zeit Artaxerxes' II. muss noch die Erinnerung an ihre ostiranische Herkunft lebendig gewesen sein. Auch in der Wahl dieses Beiworts haben wir demnach eine Anspielung auf den Anaitiskult zu erblicken, der ja andererseits auch schon heimisch genug geworden war, um auch von lydischen Tempeljungfrauen betrieben zu werden.

Über den Dienst dieser Tempeljungfrauen wissen wir sonst nichts. Aus Plutarch. Vita Artaxerxis Kap. 27 scheint hervorzugehen, dass am Tempel der Anāhitā in Ekbatana die Tempeldienerinnen für ihr ganzes Leben zu Keuschheit verpflichtet waren. — Die officierenden Priester waren offenbar männlich.

Wir sehen, dass die ersten Belege für Anāhitāverehrung sowohl in Iran als auch in Kleinasien in den Anfang der Regierung Artaxerxes' II. datiert werden müssen. Das plötzliche Aufkommen dieser Kultform an so verschiedenen Stellen ist nur erklärlich, wenn Berossos' Bericht über ihre offizielle Förderung durch jenen Grosskönig in der Hauptsache authentisch ist. Im ersten Jahrh. n. Chr. behaupten freilich die Bewohner von Hierokaisareia, dass ihr Anaitis-Tempel vom ersten Kyros gegründet sei.¹ Dies ist offenbar eine wertlose Legende, die ihre Entstehung dem Umstand verdankt, dass die kleinasiatischen Tempel sich zu dieser Zeit allgemein darum bemühen, ihre Asylrechte durch Hinweise auf alte, oft höchst zweifelhafte Traditionen zu stützen oder auch zu erweitern.²

¹ Tacitus, Annales III, 62.

² Vgl. darüber Foucart BCH XI, 81 ff. C. B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period 274. Prof. Martin P. Nilsson schlägt vor, Annales III, 62 den Ausdruck *rex Cyrus* auf Kyros den jüngeren zu beziehen: der Königstitel und die Identifikation mit dem älteren Kyros könnte das Werk der späteren Legendenbildung sein.

In Iran stammt das älteste datierbare Feuerheiligtum (in Susa) aus der Regierungszeit Artaxerxes' II. In Kleinasien ist der Feuerkultus zum erstenmal um 400 v. Chr., d. h. gleichzeitig mit den ersten Nachrichten über Anaïtis, belegt. Aus dieser Zeit stammt nämlich eine persische Münze, die ein jonischer Satrap geschlagen hat, und die auf dem Revers den Grundplan eines Feueraltars bietet.¹ Dass Feuerkult und Anaïtisverehrung an so verschiedenen Orten gleichzeitig auftauchen, spricht stark für ihre Zusammengehörigkeit.

Das zweite Ausbreitungsgebiet der Anaïtisverehrung in Kleinasien ist Pontos-Kappadokien.

Die Münzen von Zela in Pontos bezeugen ebenso klar wie diejenigen von Hypaipa die Existenz eines Anaïtis-Feuerkults in dieser Stadt. Wir kennen mehrere solcher Münzen aus römischer Zeit (von Trajan bis Caracalla), die auf dem Revers folgende Typen aufweisen:

1. Eine sitzende Göttin, mit Halbmond über dem Haupt und Ähre in ihrer Hand. Eine ähnliche Abbildung der Anaïtis scheint an keinem anderen Ort vorzukommen. Die Inschrift lautet: $\Theta\epsilon\acute{\alpha}\varsigma$ 'Αναεῖτις Ζηλιτῶν.²

2. Tetrastylar Tempel mit Feueraltar.³ Von diesem Typus gibt es Varianten, die neben dem Altar einen Bogen⁴ oder ein Banner⁵ zeigen.

3. Hexastylar Tempel, ohne irgendwelche kultischen Symbole.⁶ Ob dieser Typus zum Feuerkultus gehört, ist sehr zweifelhaft.

¹ BMC, Head, Ionia, 324 (Taf. XXXI, 4) mit Hinweis auf den Plan des Feueraltars in Pasargadae bei Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité V, 645 Abb. 401.

² Waddington-Babelon-Reinach, Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure I (2:e éd. 1925) 159 Nr. 2, vgl. K. Regling, Zeitschrift für Numismatik 42, 17 N. 1.

³ Waddington-Babelon-Reinach, Recueil etc. I, 1—2 (1925) Taf. XVI, 13, 23.

⁴ BMC, Wroth, Pontus etc. Taf. VII, 10.

⁵ Borrell, Numismatic Chronicle V, 184, Head, Historia nummorum² 499. Eine Abbildung war mir leider nicht zugänglich. Es wäre sehr wichtig festzustellen, ob dieses Banner dem des iranischen Feuerkults ähnlich ist.

⁶ Borrell, Numismatic Chronicle V, 185, Wroth, Pontus etc. Taf. VII, 9, Waddington-Babelon-Reinach, Recueil I, 1—2 (1925) Taf. XVI, 14, 15, 17, 18.

4. Tempeleingang mit zwei Säulen. Ein einziges Exemplar ist mir bekannt. Der Herausgeber¹ sagt »vielleicht ein Anaïstempel«. Auch diese Attribution ist höchst zweifelhaft.

Typus 2 bietet dagegen dasselbe Bild wie die Hypaipa-Münzen vom Typus 1.: ein tetrastylar Tempel, dessen mittleres Interkolumnium von einem Bogen überspannt ist, darunter in der Mitte ein flammender Altar. Es kann kein Zufall sein, dass die Münzen dieser beiden Städte, und nur sie allein, ein solches Bild aufweisen.

Strabon erwähnt mehrmals das Anaïtisheiligtum von Zela. Es soll nach Kyros' Sieg über die Saker erbaut worden sein. Zur Erinnerung daran wird alljährlich ein Fest — die Sakaia — gefeiert, wobei die Männer in skythischen Kleidern zusammen zechen und sich miteinander und mit den anwesenden Frauen schlagen. Kyros soll nämlich die Saker in einem solchen Zustande überrascht und darum mit Leichtigkeit besiegt haben.²

Diese Gründungsgeschichte ist offenkundig eine ätiologische Legende, die den Namen Sakaia und die seltsamen Gebräuche bei diesem Feste erklären will. Es kann nicht kräftig genug unterstrichen werden, dass die pontischen Sakaia natürlich nichts mit der Feierlichkeit gemeinsam haben, die Berossos und Ktesias für Babylon bezeugen³ und die auch bei Dion Chrysostomos einmal erwähnt wird.⁴ Diese letztere gehört zu einem weitverbreiteten Typus von Saturnalienfeiern, als deren Hauptmoment das Regiment eines »mock king« hervortritt. Davon finden wir keine Spur in Zela. Vielleicht ist aber Strabons Bericht insofern richtig, als er Anaïtis als eine Kriegs- und Siegesgöttin charakterisiert. Dies erinnert uns natürlich an die kriegerische Anāhitā in Pasargadae, von der Plutarch erzählt, sowie an dieselbe Göttin als Sieges- und Rachegöttin der Sassaniden. Eine gewisse Beziehung zwischen den zwei Gebieten der Anaïtisverehrung in Kleinasien ergibt sich

¹ A. Loebbecke, Zeitschrift für Numismatik 12, 308 (Taf. XIII, 1).

² Strabon, XI, 8, 4—5 (p. 512).

³ Athenaeus, Dipnosophistae p. 639 c.

⁴ Oratio IV, 66—67 wo freilich ἡ τῶν Σακῶν ἑορτή als ein persisches Fest bezeichnet wird. Dies muss aber ein Missverständnis sein, denn wir wissen viel von persischen Neujahrs- und ähnlichen Festen, zu denen ein solcher Aufzug hätte passen können, finden aber keine Spur von dem »mock king« und damit zusammenhängenden Gebräuchen.

vielleicht aus einer Notiz über die taurische Artemis. Pausanias, III, 16, 8 sagt, dass es verschiedene Ansichten darüber gäbe, an welchen Ort Iphigenia das Bildnis der Göttin gebracht hätte: sowohl »die von den Lydiern, die das Artemis-Anaitisheiligtum haben«¹ wie die Kappadoker aus schwarzen Meere erheben den Anspruch, das authentische Kultbild zu besitzen. Warum Pausanias in diesem Zusammenhang die die *Anaitis* verehrenden Lydier hervorhebt, ist schwer zu sagen. In demselben Zusammenhang sagt er aber auch, dass die Statue der taurischen Artemis in Brauron in den Perserkriegen nach Susa gebracht und später den syrischen Laodizenern geschenkt wurde. Wo das im nordöstlichen Kleinasien befindliche Bild stand, erzählt Prokop; das Heiligtum der taurischen Artemis wurde nach ihm von Orestes bei den Kappadokern in Ekeleac (Akilisene) erbaut.² Dort befand sich, wie wir sehen werden, das andere grosse Heiligtum der Anaitis in Pontos. Es ist auffallend, dass so dieses umstrittene Bildnis der Artemis zu drei persischen Anaitisheiligtümern in Beziehung gesetzt wird.³ Das spärliche Material erlaubt uns nicht, die Frage gründlicher zu untersuchen.

Die Hauptstelle über das Anaitisheiligtum bei Strabon ist Buch XII, 3, 37 (p. 559), wo er von der Stadt Zela spricht, vor allem von dem grossen Tempel mit seinen vielen Priestern und Hierodulen. Früher war die Stadt offenbar ein wirklicher Priesterstaat: sie wurde in ihrer Ganzheit als ein Heiligtum der persischen Götter verwaltet. Die Göttin in Zela wird auch von den Armeniern verehrt, die ausserdem ein eigenes Anaitisheiligtum in Akilisene haben. Bei dessen Beschreibung (XI, 14, 16 p. 532—33) betont Strabon noch deutlicher den Umfang der Tempelprostitution, an der sowohl Sklavinnen als auch die freigeborenen Jungfrauen des Landes teilnehmen. Er bemerkt dabei, dass ähnliche Sitten in Lydien herrschen, jedoch ohne diese in Beziehung zum Anaitiskult zu setzen. Es ist denkbar, dass dieser Vergleich uns Auskunft über die Rolle der Tempeldienerinnen der »tmolischen Göttin« in dem zitierten Tragikerfragment gibt. Andreerseits ist es natürlich auch möglich,

¹ Λυδῶν οἷς ἐστὶν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναίτιδος.

² Prokop, De bello persico I, 17, De bello Gothico IV, 5.

³ Freilich auch zum Heiligtum der Ma in Komana., Strabon p. 535.

dass solche Sitten in Lydien heimisch waren.¹ Was den Kultus in Akilisene betrifft, wird die Tempelprostitution fast immer als Beweis für den starken kleinasiatischen oder semitischen Einschlag im Anaïtiskult angeführt. Strabon betont jedoch an dieser Stelle (p. 532), dass die Armenier nur persische Religionsgebräuche aufgenommen haben. Und es ist gar nicht so sicher, dass der echtiranische Kultus die heilige Prostitution ausschliesst. Die Polemik gegen die Hure (*ġahikā*), wie sie an vielen Stellen des Avesta und besonders im zoroastrisch umredigierten Anāhitā-Yašt betrieben wird,² richtet sich höchst wahrscheinlich gegen konkurrierende arische Kultformen, die solche Gebräuche kannten.

Über den Kultus selbst berichtet Strabon ausführlicher in einem anderen Zusammenhang. Bei der Schilderung der Religion in Persien, die er nur aus literarischen Quellen kennt, macht er einen kleinen Exkurs um die sehr abweichenden Gebräuche der Magier Kappadokiens zu beschreiben, die er selbst beobachtet hat (XV, 3, 15, p. 733). Diese Magier werden *πύραθοι* genannt. In *σηχοί*, die *πύραθεῖς* heissen, brennt das ewige Feuer (*πῦρ ἀσβεστον*) auf einem Altar mit viel Asche. Die Asche wird hier nicht zufällig erwähnt. Wir wissen durch armenische Historiker, dass die Bewahrung der Asche und ihr Abliefern in bestimmten Quantitäten ein wichtiges Moment des sassanidischen Feuertienstes war.³ Die Priester officieren vor dem Feuer mit Filztiaren bekleidet, deren herabhängende Seitenstücke Wangen und Lippen bedecken. Dies ist die echtiranische Priestertracht, die wir überall wiederfinden, wo es Feuerkultus gegeben hat: auf dem Relief von Erghili wie auf den Münzen von Hypaipa und Persepolis und auf einem Goldblech des Oxusschatzes.⁴ Der Priester hält dabei ein Reisigbündel in der Hand, das bekannte Barsman-Bündel, das auch in allen iranischen Kultformen vorkommt. Eusthathios behauptet ferner, dass die *πύραθοι* Kappadokiens aus dem Feuer wahrsagten.⁵

Zum Gottesdienst gehörten auch blutige Opfer. Die Opfertiere

¹ Vgl. Herodot I, 93.

² Verf., Vayu I, 66f.

³ Z. B. Elišē, Kap. 2, Ende. Daher kommt wohl auch der armenische Spottname *moxrapast* »Aschenverehrer« für die Feueranbeter.

⁴ Dalton, *Treasure of the Oxus* 2, Nr. 48, Pl. XIV.

⁵ Eustathios, ad Dionysium Periegeten 970 (ed. Bernhardy I, 289) vgl. oben S. 7!

wurden dabei — bemerkt Strabon — mit einer Keule (κορμός) totgeschlagen, nicht mit einem Messer (μάχαιρα) getötet.

So beschreibt Strabon den Kultus der kappadokischen Magier, wobei er offenbar Zela nicht zu Kappadokien rechnet, denn er fügt hinzu: »Dieselbe Sitte herrscht auch in den Heiligtümern von Anaïtis und Omanos: sie haben auch eingehegte heilige Plätze und Omanos' Bild wird in Prozession herumgetragen.«¹ Omanos heisst auf mittelpersisch *Vohuman*, avestisch *Vohu Manah* und ist ein Gott, der in Westiran eine grosse Rolle gespielt hat und hier für den ostiranischen Vayu als Anāhitās πάρεδρος eingetreten ist.² In der Erzählung von der Gründung des Tempels hatte Strabon (p. 512) Omanos und Anadatos neben Anaïtis erwähnt. Sie wurden alle drei an demselben Altar verehrt. Es ist bemerkenswert, dass Anaïtis hier wie immer auf den Inschriften Artaxerxes' II. (Ahuramazdāh, Anāhitā, Mithra) und, wie wir sehen werden, auch in einem armenischen Tempel, in dem Aramazd, Anahit und Vahagn zusammen verehrt werden, in triadischen Zusammenhängen auftritt. Aber Anaïtis ist in Pontos undiskutabel die Hauptgottheit: der Tempel von Zela heisst bei Strabon, wenn er sich kurz fassen will, nur das Anaïtisheiligtum (p. 559) und in Akilisene kennt er überhaupt keine andere Gottheit.

Fassen wir dies alles zusammen, so finden wir, dass der Feuerkultus in Pontos und in Lydien in allen Punkten derselbe ist. Die Gleichheit besteht vor allem auch darin, dass er ausschliesslich oder doch hauptsächlich der Anaïtis gewidmet ist. Auch die Benennung der Feuerpriester war dieselbe. Denn die griechische Vorlage des lat. *dumopireti* muss aus dem lydisch-phrygischen Gebiet stammen, wo das Wort δοῦμος zu Hause ist. Jetzt wissen wir aber, dass eben dieses Gebiet neben Pontos-Kappadokien ein Zentrum des persischen Feuerkultes war, dessen Priester in Kappadokien πύραιθοι hiessen. Dadurch ist es klar, dass *-pireti* identisch mit πύραιθοι sein muss, und zugleich, dass das letztere auch in Lydien und Phrygien die Feuerpriester bezeichnete. Ferner wissen wir jetzt mit Sicherheit, dass es ein lebendiges Wort der hellenistischen Kultsprache war, und nicht etwa von Strabon geschaffen wurde, um einen fremden Terminus zu übersetzen. Eustathios hat aber

¹ Strabon XV, 3,15, p. 733.

² Verf., Vayu I, 17ff., 35f.

nicht seine Angabe über die Feuermantik von Strabon bezogen. Wäre nun Strabon der einzige, der das Wort *πύραιθοι* kennt oder überhaupt braucht, so wäre es schwer zu erklären, woher Eustathios sein spezielles Wissen über die kappadokischen Feuerpriester erworben hätte. Damit wird klar, dass er es irgend einer anderen für uns verlorenen Quelle entnommen haben kann.

Zeigt nun der Feuerkultus in Kleinasien ein ziemlich einheitliches Gepräge, so unterscheidet er sich in gewissen Punkten scharf von dem zoroastrischen Kultus. Der Feuerdienst ist freilich derselbe. Aber die Tempelprostitution ist, wie wir bemerkt haben, absolut unzoroastrisch. Dasselbe gilt von den blutigen Opfern, die in der freilich späten Form des zoroastrischen Kultus, die wir genauer kennen, nicht vorkommen. In den Yašttexten, unter denen sich bekanntlich der einzige Anāhitāhymnus des Avesta (Yašt 5) befindet, werden jedoch Tieropfer oft erwähnt.

In Pontos ist auch im Bereich des Feuerkultes keine andere iranische Gottheit als Anāitis und ihre zwei *πάρεδροι* verehrt worden. Ganz mit Unrecht hat man das grosse, von Mithridates dem Zeus Stratios, einer kleinasiatischen Gottheit, dargebrachte Opfer als iranischen Feuerkultus aufgefasst.¹ Das Feuer wird offen auf dem Gipfel eines Berges angezündet und die Darbringung von Milch, Honig und Wein hat Parallelen in echtgriechischen Kulturen.² Appians Hinweis³ auf das Königsopfer in Pasargadae bezieht sich auf eine Einzelheit; ob er richtig ist können wir nicht sagen; Appian bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die aus Plutarch bekannte Krönungszeremonie, sondern auf eine andere vom König verrichtete heilige Handlung.

Zwischen Kleinasien und Iran liegt das von iranischer Kultur früh und stark beeinflusste Armenien. Dieser Einfluss dürfte auch in der Religion hervortreten. Wenigstens sagt Strabon (p. 532) direkt, dass die Armenier dieselben Kulte wie die Perser hätten. Sie verehrten nach ihm vor allem die Göttin Anāitis, die ihr grosses Heiligtum in Akilisene hatte. Strabon scheint dabei stillschweigend vorauszusetzen, dass der Kultus in Akilisene in allem wesentlichen

¹ So Cumont RHR 43 (1901) 47 ff., *Studia Pontica* II, 145 ff., 172 ff., Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum* 24.

² A. B. Cook, *Zeus* II, 2, 977.

³ *Mithridatica* 66.

mit dem in Zela identisch war. Aus anderen Quellen wissen wir, dass die ganze Gegend nach der Göttin benannt war¹ und ihr zugehörte,² ganz wie nach Strabon Zela in älterer Zeit als Eigentum der »persischen Götter« verwaltet wurde.

Anlässlich der Expedition des Lucullus gegen die Armenier erwähnt Cicero ein reiches und ehrwürdiges Heiligtum³ in diesen Gegenden, das viele Völker verehrten und dessen Plünderung durch die Römer man befürchtete. Damit ist wohl der Tempel in Akilisene gemeint,⁴ jedenfalls aber ein Anāhitāheiligtum. Denn Plutarch nennt ausdrücklich in seinem Bericht über denselben Feldzug die persische Artemis,⁵ die von den Barbaren jenseits des Euphrat mehr als alle anderen Götter verehrt wird. Mit diesen »Barbaren« sind natürlich vor allem die Armenier gemeint. Nachdem sie den Euphrat bei Melitene überschritten hatten, stiessen die Römer auf die weissen Rinder, die als Opfertiere für die Göttin gebraucht wurden, und die frei weiden durften, mit einer Fackel als Merkmal der Göttin eingeritzt.⁶

Plinius erzählt auch eine Anekdote von einer Anaitis-Statue aus massivem Gold, die während des Feldzuges von Antonius geraubt wurde.⁷ Diese Erzählung bezieht sich wahrscheinlich auch auf das Heiligtum von Akilisene. Hier hätten wir somit eines von den Kultbildern, von deren Errichtung an allen Anaitistempeln Berossos berichtet.

Die Berichte der armenischen Schriftsteller — aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. oder aus späterer Zeit — bestätigen im ganzen die Angaben der antiken Quellen. Leider sind diese Berichte sehr dürftig, denn ihre christlichen Verfasser hatten offenbar keine eingehendere Kenntnis mehr von der alten Religion ihres Volkes. Durch sie erfahren wir wenig mehr als die Lokalisierung der vornehmsten heidnischen Kultstätten.

¹ *Anaetica regio* Plinius, *Naturalis historia*, 83, ἡ Αναΐτις χώρα Dio Cassius 36, 48. 53.

² τὴν Ἀναΐτιν χώραν τῆς τε Ἀρμενίας οὖσαν καὶ θεῶ τινι ἐπωνύμῳ ἀνακειμένην Dio Cassius 36, 48.

³ *fanum locupletissimum et religiosissimum*, *De imperio Cn. Pompei* 23.

⁴ So Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre* 111 f.

⁵ Περσεΐα Ἀρτεμις, *Vita Luculli* 24.

⁶ Vgl. Cumont, *RA* 1905, I, 24 ff.

⁷ *Naturalis historia* 33, 82 f.

Anahit, wie die armenische Namensform lautet, war auch nach den einheimischen Quellen zu urteilen die am meisten verehrte der armenischen Gottheiten. Keine Gottheit der heidnischen Zeit wird so oft in der klassischen Literatur erwähnt.¹ Sie hatte Kultstätten in Erēz in der Landschaft Ekeleaç (Akilisene) und vielleicht auch nicht weit davon entfernt bei T'il, ferner in Aštišat in der Taronprovinz (nordwestlich des Vansees) und in der Hauptstadt Artasat (dem antiken Artaxata).

In Erēz finden wir natürlich das von Strabon nach Akilisene lokalisierte Heiligtum wieder, das somit mehrere Jahrhunderte lang eine bedeutende Stellung eingenommen hat. Dort gab es noch am Ende der heidnischen Zeit eine goldene Statue der Göttin.²

In diesem Heiligtum opferte der König Tiridates, als er den hl. Gregor aufforderte, sein Christentum zu verleugnen.³ Über den Ritus erfahren wir dabei nur, dass man »Kränze und Baumzweige«⁴ auf dem Altar der Göttin darbrachte. In der rhetorisch verschwommenen Darstellung des Agathangelos darf man zwar keine genauen Angaben erwarten, es ist aber immerhin sehr möglich, dass mit diesen Zweigen tatsächlich das *barsman*-Bündel gemeint ist.

Wie die berühmte Statue in Erēz aussah, wissen wir nicht. Es verdient aber erwähnt zu werden, dass man in Erzingjan (wie Erēz jetzt heisst) eine Abbildung gefunden hat, die die Archäologen als Anāhitā bezeichnen. Auf der Innenseite des Deckels einer Silberdose ist ein Mann in Magiertracht abgebildet, der mit einem Bogen in der Hand eine vor ihm stehende Göttin anbetet.⁵ Dalton vergleicht beide Figuren mit entsprechenden Bildern in dem sog. Oxusschatz, die weibliche Gestalt vor allem mit dem Bildnis einer sitzenden Frau auf zwei Signetringen dieses Schatzes⁶ und deutet alle diese Bilder als Darstellungen der Anāhitā.⁷

¹ Belegstellen bei Gelzer, Zur armenischen Götterlehre 111ff., und (vollständiger) Hübschmann, Armenische Grammatik I, 18.

² Agathangelos (Tiflis 1913), § 786.

³ Agathangelos §§ 48 ff.

⁴ *psaks ev t'av osts caroç*, Agathangelos § 49.

⁵ Dalton, The Treasure of Oxus² Abb. 19, S. 43f.

⁶ Dalton, a. A. Nr. 103, 104, Taf. XVI.

⁷ Dalton, a. A. 44.

In Artasat zerstörte König Tiridates nach seiner Bekehrung »die Altäre der Anahitischen Gottheit«. ¹ Den Plural darf man vielleicht so auffassen, dass es noch andere Gottheiten in diesem Tempel gab. Dies war der Fall in Aštišat, wo nach dem hier ein wenig unklaren Bericht des Agathangelos der Tempel drei Altäre umfasste, und Anahit als »die goldene Mutter der goldgeborenen Götter« ² zwischen Vahagn und Astlik thronte.

Eine andere Triade kommt in einem Edikt des Tiridates vor, das mit einer Anrufung der drei vornehmsten Götter *Aramazd*, *Anahit tikin* und *Vahagn* beginnt. ³ Diese Dreiheit erinnert an die Serie Ahuramazdah-Anāhitā-Mithra auf den altpersischen Inschriften. Das Epithet *tkin* »Herrin« erklärte Gelzer mit dem griechischen Ἄρτεμις Δέσποινα. ⁴ Jetzt wissen wir aber, dass es dem mittelpersischen *Anāhit-i-bānūk* entspricht, mit welchem Namen die Göttin immer angerufen wird. So heisst sie in der Paikuli-Inschrift ⁵ und in der Inschrift des Kartīr an der Wand der Ka'ba-ye-Zārdošt in Persepolis. ⁶

Nach einer Quelle, die ich leider nicht kontrollieren kann, soll es in Anzavatzis ein Anahit-Bild gegeben haben und dort wurden das Feuer und das Wasser verehrt. ⁷

Eine besondere Bewandnis hat es mit dem Ortsnamen *At'o' Nahatay*. So heisst nach P'austos Bivzandaçi ⁸ eine Stelle in den Bergen Westarmeniens, die früher den Götzen geweiht war. Er nennt diesen Ort anlässlich einer Vision, die zwei Eremiten dort nach dem Tode des heil. Nerses hatten. Nach diesem Ereignis begaben sich die beiden nach T'il in der Provinz Ekeleaç. Die Erzählung muss wohl so verstanden werden, dass dieser Ort nicht in der Provinz selbst aber unmittelbar in ihrer Nähe belegen war. Es kann sich dann aber kaum um das alte Heiligtum von Erēz handeln.

¹ Agathangelos § 778.

² *oskemair oskecin diç*, Agathangelos § 809; vgl. Hesych: Ζαφῆτις Ἄρτεμις Πέρσαι.

³ Agathangelos § 127.

⁴ Zur armenischen Götterlehre 111.

⁵ 'n'hyt MRWT' ŠM, persische Version Z. 10 (die parthische beschädigt), Herzfeld, Paikuli 98—99.

⁶ Parth. 'n'hyt MRWT' Z. 8, AJSL 57, 219.

⁷ Alishan, Hayapatum 50, zitiert bei Ananikian ERE I, 797.

⁸ Patmout'ium V, 25.

Dass es sich um einen jüngeren Kultplatz handelt, scheint aus der Namensform *Nahat* für das im Armenischen gewöhnliche *Anahit* hervorzugehen. Der Name bedeutet »Thron der Nahat«. Als armenischer Ortsname klingt dies etwas fremd,¹ dagegen denkt man unwillkürlich an westiranische Namen vom Typus *Tächt-i-Soleimān* usw. Nun wissen wir aber, dass einer der bedeutendsten Feuertempel Irans, derjenige von Istachr, während der letzten arsakidischen und ersten sassanidischen Zeit den Namen *Ātur Anāhit* trug. Das Armenische hat mehrere iranische Lehnwörter für »Feuer« aufgenommen, aber *atur* kommt nur in einigen Zusammensetzungen vor. Wenn darum dieser Feuername von den Armeniern übernommen wurde, so lag die volksetymologische Anknüpfung an *at'or* ausserordentlich nahe.

Einen zweiten Ortsnamen, der von Anahit-Kult Zeugnis ablegt, würden wir in *Zarišat* haben, wenn Markwarts Deutung »joie de Zarē (Anāhitā)«² richtig ist. Sie beruht auf der Hesychglosse Ζαρήτις Ἀρτεμις Πέρσαι, die schon längst als die »goldene« Anāhitā gedeutet wurde,³ bleibt jedoch unsicher, da wir nicht wissen, ob auch die armenische Anahit diesen Namen getragen hat.⁴

*

Die Verbreitung und die grosse Bedeutung der Anahit-Verehrung sind somit Tatsachen, die nicht bestritten werden können. Aber inwiefern ist dieser armenische Kultus auf echtiranische Religion zurückzuführen? Dürfen wir überhaupt die Daten der armenischen Überlieferung für eine Untersuchung der älteren iranischen Religionsformen verwerten?

Nach der allgemeinen Auffassung freilich nicht. Man hat längst beobachtet, dass die armenischen Schriftsteller, wenn sie von zeitgenössischer iranischer Religion sprechen, fast immer⁵ die Namens-

¹ In Hübschmanns Verzeichnis IF 16, 197 ff. habe ich keine Parallele gefunden.

² Markwart REA 8, 218, auch Wehrot und Arang 186.

³ Windischmann, Die persische Anāhitā 25.

⁴ Vgl. immerhin *oskemair* oben S. 94. N. 2.

⁵ Die einzige Ausnahme ist Sebeos, der zweimal (37, 90) die Form *Aramazd* in Briefen persischer Könige verwendet.

formen *Ormizd* und *vramakan* (*krakn*¹ d. h. Bahrämfeuer) und nicht die echtarmenischen *Aramazd* und *Vahagn* verwenden. Das ist sehr eigentümlich. Die alte Religion der Armenier, deren Bekehrung damals noch nicht weit zurücklag, war nicht vergessen. Über die Identität von Namensformen wie *Ohrmizd* und *Aramazd* konnte daher kein Zweifel bestehen. Aber man findet nicht, dass die alten Götter mit denjenigen der sassanidischen Eroberer identifiziert werden. Und diese machen wiederum keinen Versuch, an die alten Religionsformen Armeniens anzuknüpfen. Gelzer zog daraus den Schluss, dass die Armenier früh die fremden Götter nach ihrem Geiste umgeformt hatten, so dass sie keine Ähnlichkeit mehr mit den iranischen Göttern aufwiesen.² Von derselben Grundanschauung aus versucht Benveniste zu zeigen, dass der armenische *Vahagn* kaum mehr als den Namen mit dem iranischen *Verethraghna* gemein habe, dass jener Name nur eine Verkleidung für eine Gottheit mit einheimischen und kleinasiatischen Zügen sei.³ Was die *Anahit* betrifft, so wird immer behauptet, dass ihr Kult in Armenien, besonders die heilige Prostitution im Heiligtum von *Akilisene*, uniranisch sei und auf »Beimischung fremder Elemente« deute.⁴

Wir haben schon angedeutet, warum die heilige Prostitution nicht unbedingt so aufgefasst werden muss. Und wir haben kleine Züge aus dem *Anahit*-Kultus und der *Anahit*-Epithese erwähnt, die sehr wohl als iranisch aufzufassen sind.

Zu diesen gehört wohl auch, dass sie in der arm. Literatur als die Tochter *Aramazds* bezeichnet wird.⁵ In der zoroastrischen

¹ Elišē 106. Moses Kalankatuaci, I, 212. *Ormzdakan hur* Moses Chorenaci 216, *ormzdakan mehean* Thomas Arcrouni 78.

² Gelzer, Zur armenischen Götterlehre 148 (Sitzber. d. sächs. Akademie d. Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1896). Dieselbe Auffassung bei *Ananikian*, ERE I, 802, der jedoch das Problem der armenisch-iranischen Volksreligion klarer als irgend ein anderer Forscher formuliert. Aber auch er findet nur die Formel »corrupt Zoroastrianism«.

³ Benveniste in Benveniste-Renou, *Vřtra et Vřθraγna*, 75 ff.

⁴ Gelzer, Zur armenischen Götterlehre 111, vgl. Lommel, Quellen der Religionsgeschichte XIII, 26 ff., Altheim, Die Krise der alten Welt III, 62. Nach Markwart, Untersuchungen zur Geschichte Erans II, 123 sei *Anahit* »ihrem Wesen nach eine nationalarmenische Göttin, die nur den Namen der persischen *Anāhitā* angenommen hat«.

⁵ *Agathangelos* § 53, PO 5, 433.

Überlieferung spielt bekanntlich Spēntā Ārmaiti diese Rolle (Y. 45, 4). Wir haben aber einen anderen Namen der Anāhitā in der sassanidischen Epoche kennen gelernt, nämlich **Bēduxt*, wie die mir. Form des syr. *Bīdūk* lauten würde. Mit »der Tochter des Baḡa« kann aber nur die Tochter des Ahuramazdāh gemeint sein.¹

Aber das Problem der armenischen Anahit ist nicht von demjenigen des irano-armenischen Heidentums im Allgemeinen zu trennen. Wir haben keine ausführlichen Berichte über diese Religionsform. Dagegen besitzen wir ausgezeichnetes Material in den iranischen Lehnwörtern im Armenischen, die gerade im Bereich des religiösen Wortschatzes recht zahlreich sind.

Wir haben eine ganze Menge davon, die zur ältesten Schicht der iranischen Lehnwörter im Armenischen gehören, die aber ganz andere Bedeutungen als ihre iranische Entsprechungen aufweisen. Einige von ihnen zeigen ungefähr dieselben Bedeutungen wie die entsprechenden iranischen Wörter.² Aber sehr viele zeigen im Gegenteil ganz andere Bedeutungen, die wir schwerlich mit ihrer Verwendung in der zoroastrischen Litteratur vereinigen können. Nach der herkömmlichen Auffassung hätten diese Wörter in Armenien einen ganz anderen Sinn erhalten. Im arm. *višap* haben wir nach Benveniste die Benennung einer Klasse von Fabelwesen, nicht die eines bestimmten Drachen wie in Iran.³ Dann würde man z. B. in *tačar* »Tempel« eine speziell arm. Bedeutung erblicken, denn vom Altpersischen ab hat es in Iran nur die profane Bedeutung »Palast, Sommerresidenz« oder »Stadion, Rennbahn«.

Nun gibt es aber auch eine Gruppe von recht wichtigen religiösen Begriffen, die überhaupt nicht im zoroastrischen Schrifttum zu belegen sind: einige davon sind durch die sogdischen Funde zu identifizieren, wie *margarē* »Zauberer«, *bagin* »Tempel«,⁴ andere

¹ So schon Stackelberg WZKM 18, 285, der die Agathangelosstelle heranzieht.

² z. B. *dev*, *dzov*, *zoh*, *yazem*, *ōrhnem*. Ich zitiere natürlich nicht Wörter die nur verwendet werden wenn von der Religion der iranischen Nachbarn die Rede ist. Auch sie zeigen gewisse Abweichungen von der zoroastrischen Terminologie, vgl. weiter Kap. V. — Wenn keine besondere Quelle zitiert wird, sind die folgenden arm. Wörter aus Hübschmanns Armenischer Grammatik zitiert.

³ RĒA 1927, 7 ff.

⁴ W. Henning, BSOS VIII, 583 f.

dagegen sind überhaupt in keiner iranischen Sprache zu belegen. Angesichts dieser Wörter muss doch auch der Verneiner jedes tieferen iranischen Einflusses auf das alte Armenien anerkennen, dass wir es mit uns unbekanntem iranischen Kulturströmungen zu tun haben. Ein so wichtiges Wort wie die gewöhnliche Benennung des Feuerheiligums, *atrušan*, ist bisher nicht mit Sicherheit zu belegen.¹ Der Gott *Šahapet*,² religiöse Monatsnamen wie *ahekan*, *mehekan*, haben keine Entsprechungen in bekannten Texten.

Freilich, wenn es sich um profane Wörter handelt, wird ohne weiteres anerkannt, dass sie Elemente der uns weniger bekannten Kultur der parthischen Epoche vertreten können. Man versteht nicht recht warum dies nicht auch für die religiöse Terminologie gelten darf.

Ich habe schon gezeigt, dass arm. *nahapet*, das man als »parthisches« Lehnwort anerkannt hat, besondere Beziehungen zu den um *Vayu* und *Anāhitā* gruppierten Texten (»Fryānatexten«) des Avesta aufweist. Hier kommt nämlich *nāfa-* als sozialer Terminus vor, und distanziert sich dabei teils in sprachlicher Hinsicht (intervokalisches *f* für *w*) teils in sachlicher (*nāfa-* entspricht hier dem *nmāna-* der zoroastrischen Terminologie) von dem übrigen Avesta und dem normalen Sprachgebrauch der zoroastrischen Überlieferung.³

Wir haben in diesem Kapitel gesehen, wie *Anāhitā* für die Iranier der parthischen Epoche, besonders für die politisch leitende Schicht die vornehmste Gottheit war, ganz wie sie es während dieser Epoche oder schon unter den späteren Achämeniden für die Armenier wurde. Es wäre dann nicht undenkbar, dass sich besondere Beziehungen zwischen den ältesten iranischen Lehnwörtern im Armenischen und dem Wortschatz der *Anāhitā*-Verehrung aufzeigen liessen.

Ist es ein Zufall, dass im Armenischen gewöhnliche Lehnwörter wie *navaz* und *draušak* im ganzen iranischen Schrifttum nur im *Anāhitā*-*Yašt* (§ 61 bzw. 128, in *drafšakavant*) zu belegen sind? Oder dass arm. *tačar* im ganzen Avesta nur in demselben *Yašt*

¹ Vielleicht auf einer Siegelinschrift, WZKM 4, 358.

² Vgl. Exkurs IV.

³ Verf., *Vayu* I, 59 ff.

(§ 90) als *tačara* (leider mit unklarer Bedeutung) vorkommt? Angesichts des begrenzten Umfangs der avestischen Texte darf man natürlich solchen Koinzidenzen an und für sich keine grössere Bedeutung zumessen.

Sie werden aber wichtig, wenn sie im Zusammenhang mit den mythologischen Beziehungen des Anāhitā-Yaštes betrachtet werden.

Der *višap*, Drache, spielt eine grosse Rolle in Sage und Volksglauben der Kaukasusvölker, vor allem der Armenier.¹ Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, ist die armenische Vorstellung von der Mutter des Drachens (*mair višapaç*) ein Zug aus dem alten indo-iranischen Drachennythus. In Iran kommt das Wort nur einmal, Nirangastān 48, vor. Aber diese Stelle hängt nahe mit Yt. 5, 91 zusammen; alles deutet darauf dass *višap* aus der Anāhitā-mythologie stammt.²

Eine wichtige Gestalt in der armenischen Mythologie ist *Artavazd*: in der kaukasischen Prometheussage ein gefesselter und leidender Heros, aber auch ein Drachenbekämpfer und vielleicht ein alter Feuergott.³ Der klar iranische Name ist in der literarischen iranischen Überlieferung fast unbekannt, aber zwei *Ašavazdah* werden Yt. 5, 72 als Verehrer Anāhitās geschildert. Dieselben Namen werden dann Yt. 13, 112—113 in der Namensliste aufgeführt. In der Pehleviliteratur wird der eine von diesen Ašavazdah als einer der Helfer des Saošyant bei der Auferstehung genannt.⁴ — Auch der alte Drachenkämpfer Keresāspa spielt aber in zoroastrischer Tradition diese Rolle. Die arm. Volkssage dürfte im Falle Artavazd die ursprüngliche Bedeutung dieses anderen Helden des Anāhitā-kreises aufbewahrt haben.

Artavazd ist aber nicht nur eine populäre Sagenfigur — es ist ein Personennamen, der von mehreren Königen Armeniens vor dem Beginn unserer Zeitrechnung getragen worden ist. Gleichzeitig

¹ Vgl. die Monographie von N. Marr und J. Smirnov, *Les Vichaps*, Leningrad 1931. Die Verff. sehen in *višap* eine autochthone, »japhetitische« Erscheinung, die nur den Namen aus Iran bekommen hat.

² Verf., *Vayu I*, 171 ff.

³ a. A. 177 f.

⁴ A. Olrik, *Ragnarök* § 23, Th. Avdalbegian, *Mihrē Hayoç mēj* 54—67.

⁵ *Bdhn ed. Ankl.*, 1971²⁻¹³ ed. Justi 69^o.

wird er aber auch von den Königen der benachbarten Media Atropatene getragen, die bekanntlich mit dem armenischen Königshaus nahe verwandt waren.¹

Hier haben wir wieder — wie in Bezug auf den Terminus *nahapet* — eine Verbindung zwischen den Anāhitā-Texten des Avesta, dem iranischen Element im Armenischen und dem »parthischen« Wortschatz. Der Begriff »parthisch« lässt sich aber jetzt genauer festlegen. Denn die Hauptstadt der selbstständigen Media Atropatene war zu dieser Zeit Ganzaka-Šiz: dort oder in der Nähe befand sich das heilige Feuer dieses Reichs, *Ātur Višnasp*, dessen Existenz schon durch Ptolemaios' Οὐεσάσπη bezeugt ist.² Es ist später zu einem der drei »Reichsfeuer« des offiziellen sassanidischen Feuerkultus geworden. Es ist aber das ohne Zweifel älteste und in der Personennamenbildung am meisten hervortretende. Der Feuerkultus, aber ein anderer als der zoroastrische, muss in diesem Reich eine grosse Rolle gespielt haben.

Darauf deutet wohl auch der Name Atropatene.³

Zur Frage der Religion des atropatenischen Reichs werden wir in Kap. V zurückkommen. Es ist aber schon ziemlich klar, dass die armenische Tradition viel altes Gut aus der iranischen Volksreligion bewahrt hat, das in den zoroastrischen Texten keinen Platz gefunden hat. Was die armenische Vahagn-Legende betrifft, hat Dumézil mit guten Gründen ihren echtiranischen, ja arischen Charakter geltend gemacht.⁴

Als Armenien zum Christentum bekehrt wurde, hatten die Bekehrer grosse Schwierigkeiten mit alten eingewurzelten Gebräuchen aus heidnischer Zeit, vor allem mit den lauten Totenklagen:⁵ »letztere sind kaum zarathustrisch zu nennen« bemerkt richtig Spiegel.⁶ Für diese Totenklagen hat das Armenische auch das Lehnwort *šivank*. Das ist aber identisch mit phl. *šēvan u mōd(ak)*,

¹ Strabon XI, 13, 1 (p. 523).

² Ptolemaios VI, 2, 12 (p. 171), Spiegel, *Eranische Altertumskunde* I, 129 N. 1.

³ Vgl. Benveniste *The Persian Religion* 61, 99.

⁴ RHR t. 117 (1938), 152 ff.

⁵ Moses Chorenaçi III, 20, P'austos IV, 4, V, 31.

⁶ *Eranische Altertumskunde* III, 729, wo die armenischen Belegstellen angegeben sind.

dem technischen Terminus in den Pehlevischriften¹ für die vom Zoroastrismus bekämpften Totenfeiern der alten Volksreligion. Es ist schlechthin undenkbar, dass ein Volk, in dem solche Sitten offenbar vorherrschend waren, jemals wirklich zoroastrisiert worden ist. Dann ist es aber überhaupt nicht zulässig, mit dem zoroastrischem Schrifttum als Massstab über den echtiranischen Charakter dieser oder jener Erscheinung der altarmenischen Religion ein Urteil zu fällen.

Auch in Bezug auf den Feuerkultus finden wir den Gegensatz zwischen dem Sprachgebrauch des irano-armenischen Heidentums und dem des Zoroastrismus wieder. Dass die Armenier früh vom iranischen Feuerkultus beeinflusst worden sind, dafür sprechen nicht nur Lehnwörter für »Feuer« wie *hrat*² und *krak*³ sondern vor allem das soeben angeführte *atrušan*, das wenigstens in der zoroastrischen Überlieferung nicht belegt ist. Wenn aber ein armenischer Historiker des 7. Jahrhunderts das heilige Feuer des Perserkönigs mit seinem richtigen Namen bezeichnen will, dann wählt er das persische Wort *at'as*.⁴ Es handelt sich offenbar um einen fremden Begriff, der nicht direkt an die alten Formen der Feuerverehrung in Armenien erinnert. Ebenso sahen wir, dass man um die speziellen Gottheiten der Zoroastrier zu bezeichnen nicht die alten Götternamen *Aramazd* und *Vahagn* sondern die abweichenden Formen *Ormizd* und *Vram* gebraucht, vor allem in *ormzdakan hur* und *vramakan krak* als Namen zoroastrischer Feuerheiligtümer.

Diesen Unterschied in der Feuerterminologie finden wir aber in der Pehlevilitteratur wieder.

¹ PüV I, 8 und Y. 71, 17, Mēnōkē xrat 6, 13, 44, 29, Ardā Virāf XVI, 7, 9, 11, LVII, 4, DkM 810¹⁵.

² Vgl. oben S. 16.

³ Aus kurdisch *kārāk*, Andreas-Christensen-Barr, *Iranische Dialektaufzeichnungen* 472, falsch Lidén, *Armenische Studien* 122 ff.

⁴ Sebēos 27.

KAP. IV.

Das heilige Feuer und Anāhitā in der zoroastrischen Überlieferung.

Als Benennungen des Feuers haben die meisten idg. Sprachen Vertreter eines der beiden uralten Erbwörter (lat. *ignis*, gr. πῦρ) bewahrt. Das Iranische hat aber im Laufe der Zeiten in auffallender Weise zweimal die Benennung des Feuers gewechselt.

Das dem ai. *agni* entsprechende Wort haben wir im av. *dāštāyni* Yt. 13, 125. Das Partizip *dāšta* ist eine sonderiranische Bildung: es handelt sich somit nicht um ein isoliertes aus gemeinarischer Zeit ererbtes Wort, sondern *agni* hat offenbar in altiranischer Zeit weitergelebt und kann in speziell iranischen Neubildungen vorkommen. Andererseits erinnern Bildung und Bedeutung des Wortes direkt an ved. Ritualtermini wie *āhitāgni*, *samidhāgni*. Wir finden es in der langen Liste von angeblichen Personennamen aus altzoroastrischer Zeit im Fravaši-Yašt. Es ist aber klar, dass eine grosse Anzahl von diesen gar keine Namen sind, sondern alte Appellativa, die oft nur im Vedischen ihre Entsprechungen haben und nur von dort her erklärt werden können.¹ Zu diesen gehört ohne Zweifel auch *dāštāyni*, in dem wir ein Überbleibsel einer älteren Feuerkultterminologie vermuten können. Es ist wohl kein Zufall dass wir es in dem Text antreffen, wo sich das im Kap. II behandelte Begriffspaar *aēθrapaiti*—*hamiθpaiti* findet, das auch der alten Feuerkultsprache angehört.

Einen zweiten Beleg für altiranisch *agni* dürften wir in dem Personennamen *Ag-nu-par-nu* d. h. *Agnifarnah* haben, der in einem Brief Bel-ibnis vorkommt, in dem dieser an Assurbanipal über seine Feldzüge in Elam berichtet. Der Brief ist nicht genau zu datieren,

¹ Verf., Vayu I, 63f., 80f., 89.

stammt aber aus der Zeit zwischen 650 und 640 v. Chr. Der Name (oder Titel) dürfte einen hohen elamischen Würdenträger iranischer Herkunft bezeichnen.¹

Ganz wie in *dāštāyni* finden wir hier das gemeinarische Wort für »Feuer« mit einem typisch iranischen Wort verbunden — hier das bekannte *farnah-xʷarənah* »Herrscherglanz«. Dieses Wort ist somit das erste bekannte unter einer Menge von iranischen Komposita, die sämtlich die Vorstellung des sich im heiligen Feuer manifestierenden Herrscherglanzes zum Ausdruck bringen: ap. *Frātafarnah*,² av. *Ātərəxʷarənah* (Y. 13, 102), mp. *Āturfarnbay*, Name eines der drei Reichsfeuer zu sassanidischer Zeit aber auch Benennung eines Königs von Mesene im dritten Jahrhundert n. Chr.,³ sogd. *wxšyfrn*,⁴ wo *wxš* natürlich zu *vaxš-* »flammen, brennen« (oben S. 17) gehört.⁵

Agni ist aber früh von einem anderen Wort, *ātar*, verdrängt worden. Im Gegensatz zu den Verwandten von *agni*, die eine »periphere« Verbreitung dieses alten Erb-Wortes bezeugen,⁶ finden wir Verwandte zu *ātar* innerhalb eines zusammenhängenden Gebietes: arm. *airem*, alb. *vatra*, *vatre*, rum. *vatră* und davon entlehnte Wörter für »Herd« im Polnischen, Kleinrussischen, Slovenischen und in tschechischen Mundarten. Dieselbe Verbreitung zeigen auch einige andere Wörter, die offenbar auf iranische Vorbilder zurückgehen (*čapiš* »Ziegenbock«, **saka*, *spaka* »Hund«) und von einem nordiranischen Dialekt in die südosteuropäische Hirtenterminologie eingedrungen sind. Dementsprechend ist auch für die zitierten europäischen Wörter für »Herd« iranischer Ursprung wahrscheinlich.⁷ Arm. *airem* ist unverwandt.

¹ University of Michigan, Humanistic Series XVII, Part I, N:o 285, mit Verbesserung der Lesung bei Figulla, Der Briefwechsel Bel-ibnis (MVAG 17: 1) 67f. (Ich verdanke diesen Beleg einem freundlichen Hinweis von Dr. Wilhelm Eilers.)

² Vgl. oben S. 16 f.

³ Justi, Iranisches Namenbuch.

⁴ F. W. K. Müller, Abh. Preuss. Akad. Wiss. 1912, V, S. 86, 116.

⁵ Benveniste JA 1930, II, 292: »gloire de joie«, kaum zutreffend.

⁶ Sprachgeographische Gesichtspunkte bei Pisani, *Geolinguistica e Indo-europeo* § 182.

⁷ Über diese viel diskutierten Wörter Jokl, WZKM 34, 30ff., Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen 128.

Den ältesten Beleg für *ātar* haben wir kaum wie man behauptet in dem urartäischen Gottesnamen *A-da-ru-ta-a*¹ in der grossen Inschrift der Könige Ispuiniš und Menuaš.² Die Form *Adaruta* erinnert an akkadische Schreibungen für einen wohl mit ved. *Indrota* identischen Personennamen in den Amarnabriefen (Jirku ZA 36, 74 ff., 164) aber bei einem Gottesnamen würde man nicht eine solche Bildung erwarten.

Im Altpersischen ist das einfache Wort für »Feuer« nicht belegt, wir finden es aber in Zusammensetzung im Monatsnamen *Açiyādiya*. vielleicht eine Ableitung im Eigennamen *Açina*.

Im Avesta dagegen ist das entsprechende *ātar* oft belegt. Die Etymologie ist unklar³ — andere Verwandte als das arm. Verbum *airem* kennt man nicht — und Bildung und Flexion bieten dunkle Punkte. Es ist absolut nicht, wie in den grammatischen Darstellungen geschieht,⁴ zu den Verwandtschaftswörtern auf *-tar* zu stellen. Die Verwandtschaftsnamen zeigen nicht das Nominativ-š wie immer *ātarš* und auch sonst weicht die Flexion ab.

In sämtlichen mittel- und neuiranischen Dialekten mit Ausnahme des Neupersischen stammen die Wörter für »Feuer« aus einem älteren *ātar-* oder *ātr-*. Im Neupersischen aber ist *ātāš* das allein gebräuchliche Wort, *ādur-adār* kommt nur in Zusammensetzungen vor. Die Voraussetzungen für diesen Zustand finden wir im Mittelpersischen, wo beide Wörter als Benennungen des Feuers vorkommen.

Im Buchpehlevi werden *ātur* und *ātaxš* (*ātaš*) neben einander gebraucht. Aber sie werden in verschiedener Weise verwendet: sie sind nicht ohne weiteres als zwei synonyme Wörter zu erklären, von denen das jüngere allmählich das ältere verdrängt.

In anderen mitteliranischen Dialekten finden sich keine Entsprechungen zu *ātaxš*. Im Mittelpersischen ist es nur innerhalb des zoroastrischen Schrifttums zu belegen: die manichäischen Texte haben immer *ādur*, die sassanidischen Inschriften kennen nur *ātur*.

¹ »le dieu createur du feu«, Sandaljian, Les inscriptions cunéiformes urartiques 320.

² JRAS 1882 S. 466, Corpus Inscriptionum Chaldicarum Nr. 18.

³ Zu ai. *āyu* Bartholomae, GIPh I, 1, 31.

⁴ Jackson, Avesta Grammar § 331, Reichelt, Awestisches Elementarbuch S. 191.

Der Natur dieser Schriften gemäss handelt es sich fast immer um das Feuer im Kultus. Zweimal wird *atur* in unzweifelhaft profanem Sinne verwendet, aber in einem ursprünglich im Nordwestdialekt abgefassten Text,¹ also nicht in einem mittelpersischen.

Die Belege für *ataxš* sind unvergleichlich zahlreicher als diejenigen für *atur*. Es ist aber nicht so, dass das ältere Wort in den Termini des Feuerkultus ganz einfach durch das jüngere ersetzt wird. Solche Fälle sind sehr selten. Np. *āderān* für Feuertempel entspricht einem mp. *aturān*. Daneben gibt es vielleicht einmal *ataxšān* in derselben Bedeutung.² Besondere Feuertempel in Fārs heissen *dar-i-aturānšāh*³ und *dar-i-Ātur-Farnbay*,⁴ damit vergleiche man das auch vereinzelt belegte *dar-i-ataxšān*.⁵ Die Feuerstätte heisst einmal *aturgāh*, das *kē-š ataxš andar būt*⁶ glossiert wird: dafür tritt sonst immer *atašgāh* ein. »Feuer schichten« heisst in älterer Zeit *ādur čīdan*,⁷ »Feuerzange« im heutigen Sprachgebrauch *ataščin*.⁸

Noch seltener ist der Fall, dass ein altes mit *atur-* zusammengesetztes Wort ganz einfach in der heutigen Terminologie fortlebt. Ausser dem genannten *āderān* kenne ich nur np. *ādošt* das auf mp. *ātišt* aus av. **ātərəšti* zurückgeht.⁹

Denn regelmässig werden die alten Termini durch neue Bildungen ersetzt. In *Ādarnōš* (bezw. *Nōšādar*) haben wir eine alte Benennung des ewig brennenden Feuers festgestellt. Die Pehlevibücher verwenden ganz andere Ausdrücke dafür, wie *ataxš-i-ax^varišnīk*,¹⁰ *ataxš-i-hamēšak-sōč*.¹¹

¹ Draxt-i-asūrik §§ 7, 14.

² So Tavadia zu Šāyast-nē-šāyast 2, 46, wo er weiter Pehlevi-Vendidad 5, 44 (134) und eine Mulla-Firoz-Handschrift 298, 6 zitiert.

³ Kārnāmāk, ed. Sanjana X, 16, 18.

⁴ Kārnāmāk IV, 10, Ardā Virāf I, 21, 28.

⁵ Šāyast-nē-šāyast 20, 8, 9.

⁶ Bdhm, ed. Ankl. 1247-8 (auch Z. 10—11).

⁷ Mitteliranische Manichaica II, 29 (ein manichäischer Text, der aber die Terminologie seiner Zeit bewusst imitiert).

⁸ Anquetil-Duperron, Le Zend-Avesta II, 531.

⁹ PRDD, 60, Z. 7. Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten VI, 59, konstruiert zu *ādōšt* ein **ātušt*, das er von *ātišt* unterscheidet. Vgl. Tavadia OLZ 1943, 58, 62.

¹⁰ Bdhm ed. Ankl. 128.

¹¹ Sūr sax^van, ed. Tavadia § 6, Ardā Virāf II, 32.

Das alte Wort für Feuertempel kennen wir nur durch das arm. *atrušan*. Dafür sind im Mp. eine Reihe von Neubildungen eingetreten: *mān-i-ātaxšān*,¹ *ātaxš-katak*,² *gumbat-i-ātaxšān*³ oder nur *gumbat*.⁴ Es ist deutlich, dass man in den Pehlevibüchern bestrebt ist, alle Wörter, die mit *atur-* oder *hēr-* zusammengesetzt sind, zu vermeiden. Erst im Neupersischen tauchen dann Termini wie *āderān* und *hēr-kādāh* auf. Noch spätere Bildungen, (die wohl nur in Indien gebräuchlich gewesen sind) haben wir in *dār-i-mihr* (und *ātāšsūz*).⁵

Wenden wir uns nun zu den individuellen Feuernamen, so sehen wir, dass ein genauer Unterschied in Bezug auf die Wörter für Feuer beobachtet wird. Es heisst nämlich immer *Ātur Gušnasp*, *Ātur Farnbay* und *Ātur Burzēnmīhr*, ebenso heisst ein in Färs belegenes Feuerheiligtum *dar-i-āturānšāh*.⁶ Dagegen wird das Feuerheiligtum von Sīstān *ātaxš-i-Karkōy* genannt: das in der Pehlevilitteratur überaus gewöhnliche Bahrāmfeuer heisst immer *ātaxš-i-Varhrān* (bezw. *Vahrām*). Eigentlich ist diese letzte Benennung kein spezieller Name, sondern wird im Mp. für heilige Feuer überhaupt gebraucht, mit Ausnahme von den soeben erwähnten Heiligtümern, die offenbar eine besondere Kategorie darstellten. Im indischen Zoroastrismus ist dieser Terminus auf die vornehmsten (einer ganzen Provinz gemeinsamen) Feuer beschränkt worden.⁷

Dass diese Verschiedenheit im Sprachgebrauch wirkliche Gegensätze widerspiegelt, ersehen wir daraus, dass der Bundahišn direkt versucht, zwischen zwei verschiedenen Feuerideologien zu vermitteln.

Eigentlich gibt es im Feuerkapitel des Bundahišn⁸ drei solche. Aber die dort zuerst behandelte war nicht mehr lebendig und wurde nur um der theologischen Systematik willen aufgenommen.

¹ Pandnāmak § 36, Šāyast-nē-šāyast 2, 5, 20, 1, Jamasp-Asana, Pahlavi Texts 212, 9, 152, 9f.

² PRDD 136¹. Nur *katak* Šāyast-nē-šāyast 2, 47.

³ Šāyast-nē-šāyast 2, 46, 47.

⁴ Bailey Zoroastrian Problems 106 N. 2; PRDD 49, Z. 13. Vgl. np. *gumbād* Šn II 550 (544). Bei den modernen Parsen bezeichnet es den Feuerraum, Tavadia OLZ 1943, 62.

⁵ Feuerkapelle vor den *daxma*'s, Tavadia OLZ 1943, 59, N. 1.

⁶ Kārnamak ed. Sanjana X, 16, 18.

⁷ Vgl. Tavadia ARW 36, 266, 373, OLZ 1943, 62.

⁸ Ed. Justi 39ff. unten, ed. Ankl. 122ff. unten.

Diese ist die Fünffeuerlehre von Y. 17, die kurz referiert wird. Wie vollkommen fremd sie bereits geworden war, erkennen wir an dem unbeholfenen Versuch, sie in Einklang mit der Feuertheologie des Verfassers zu bringen, die recht einfach ist und sich in fast allen Pehlevischriften belegen lässt: es gibt nur zwei Arten von Feuer, das Ohrmizdfeuer brennt vor Ohrmizd und vor den Königen, andere heilige Feuer heissen Bahrām-F Feuer (*ātaxš-i-Varhrān*). Für diese Termini wie für sonstige Erwähnungen des Feuers in seiner Darstellung verwendet der Verfasser ausschliesslich *ātaxš*. Genau die gleiche Feuertheologie ist uns schon einmal begegnet: die armenischen Lehnwörter zeigten, dass sie die offizielle Lehre der sassanidischen Staatskirche war, wie sie am Ende der sassanidischen Epoche hervortritt. Auch das Wort *ātaš* fanden wir einmal als Bezeichnung für das heilige Feuer des Königs. Wir können nicht umhin, diese Doktrin Zoroastrismus zu nennen, denn sie ist die einzige Form von Zoroastrismus, die uns geschichtlich wirklich bekannt ist — von jener Zeit bis zu unseren Tagen ist die Kontinuität der Tradition ununterbrochen. Aber gleichzeitig müssen wir uns darüber klar sein, dass sie sich in vielen Punkten radikal von den Lehren des Avesta unterscheidet — und dieser Unterschied ist nicht derjenige von verschiedenen Stufen einer ruhigen Entwicklung sondern von schwer zu vereinbarenden Gegensätzen.

Schon die Vorliebe für die Wortform *ātaxš* ist sonderbar. Denn *ātur* ist doch die direkte Fortsetzung des avestischen *ātar*. *Ātur* wird aber später für Begriffe verwendet, die jedenfalls nichts mit dem avestischen Kultus zu tun haben. Und ebenso findet sich in dem uns bekannten Avesta keine Vorstellung, die sich auch nur im mindesten mit der Lehre vom Ohrmizd- und Bahrām-F Feuer verknüpfen liesse.

Um nun eine fiktive Beziehung zur avestischen Überlieferung herzustellen, identifiziert der Verfasser den avestischen *Ātar Bərəzīsavah* mit dem Ohrmizd-F Feuer und den *Ātar Spōništa* mit dem Bahrām-F Feuer. Darin weicht er aber von der Pehleviversion von Y. 17 ab, die umgekehrt *ātaxš-i-afzōnik* (*Spōništa*) für das Ohrmizdfeuer und *Bərəzīsavah* für das gewöhnliche Bahrāmfeuer erklärt. Dies ist auch die orthodoxe Ansicht, wie sie z. B. im *Dēnkart*¹ vertreten wird.

¹ VII, 3, 74 (DkM 639¹⁷⁻¹⁸) IX, 11, 4 (DkM 797⁹⁻¹⁰).

Nach dieser Einleitung wendet sich der Verfasser dem tatsächlich existierenden Feuerkultus zu. Erst behandelt er die drei Reichsfeuer, Āturx^varr, Ātur Gušnasp und Ātur Burzēnmīhr, die wie wir aus vielen Quellen wissen, im sassanidischen Iran eine grosse Rolle spielten. Aber am Schluss dieses Abschnittes versichert er, dass sie alle im Bahrāmfeuer wie in einem Körper aufgehen.¹ Darauf folgt eine Lobpreisung des Bahrāmfeuers und (diese Forts. fehlt im indischen Bdhn) eine längere theologische Erörterung über Herkunft und Bedeutung dieses Feuers.² Man sieht, dass der Verf. hier noch eifriger bemüht ist, die Reichsfeuer irgendwie in den Begriff des Bahrāmfeuers einzubeziehen. Dann folgt ein neuer, wohl später zugefügter Abschnitt,³ in dem fünf bedeutendere Feuerheiligtümer aufgezählt werden. Auch hier bemerken wir einen eigentümlichen Unterschied in der Terminologie. Die drei ersten Feuer⁴ werden wie die Reichsfeuer in Beziehung zu Gestalten und Ereignissen der legendären Urgeschichte gesetzt, und sie werden auch wie jene *ātur* genannt. Die beiden letzten dagegen bekommen keine Gründungslegenden und werden *ātaxš* genannt.⁵

In vielen Fällen bedeutete es also tatsächlich einen gewichtigen Unterschied, ob man den einen oder den anderen Terminus für das heilige Feuer verwendete. Nun verstehen wir, warum die zwei Wörter in einer bekannten sakralen Formel nebeneinander auftreten können. Das heilige Feuer und das heilige Wasser werden in den Inschriften als *āp u ātur*,⁶ in den Pehlevibüchern als *āp u ātaxš*⁷ weniger oft in der Reihenfolge *ātaxš u āp*⁸ angerufen. Die Invokation kann aber auch *āpān*, *āturān u ātaxšān*⁹ lauten. Dies

¹ *avēsān har III. āturān ātaxš i Varhrān hamāk tan.* Ed. Justi 49^b, Ankl. 125¹⁴⁻¹⁵.

² ed. Ankl. 126^a ff.

³ ed. Ankl. 127^a ff.

⁴ *ātur-i-vartāstār* in Buchara, *ātur-i-ka(v)ātakān*, *ātur-i-Karkōy* 127⁸⁻¹¹.

⁵ *ātaxš-i-framkar*, 128², *ātaxš-i-ax^oarišnīk* in Kūmīš 128⁸.

⁶ Kartīrs Ka'bā-ye-Zārdošt. Inschrift Z. 9, AJSL 57, 221.

⁷ Ardā Virāf XVII, 17, XX, 5, XXXVII, 6, 7, XXXVIII, 5, LXXII, 5 vgl. auch IV, 26, XJII, 5, XLI, 7; Ayātkār-i-Žāmāspīk ed. Messina XVI, 37, PRDD 146¹⁰, Vāčak-i-ēčand § 24 (Jamasp-Asana, Pahlavi Texts 151).

⁸ Ayātkār-i-Žāmāspīk XVI, 52, PRDD 146¹¹, Dēnkart IX, 23, 20 (DKM 822⁴⁻⁵).

⁹ Ardā Virāf XIV, 12, Ayātkār-i-Žāmāspīk XVI, 50.

ist nur dadurch erklärlich, dass die scheinbar synonymen Wörter tatsächlich verschiedene Arten von heiligen Feuern bezeichnen.

Nun könnte man vielleicht denken, dass diese Verschiedenheit in Bezug auf gewisse individuelle Benennungen nichts anderes zu besagen braucht, als dass die *ātur*-Namen älteren Feuergründungen vorbehalten waren. Aber so einfach ist die Sache nicht.

In den Inschriften des 3. Jahrh. heissen alle Feuer *ātur*, auch der oft erwähnte *ātur Varhrān*.

Innerhalb der zoroastrischen Überlieferung kann man zwei in dieser Beziehung scharf voneinander geschiedene Schichten feststellen:

1. Es heisst immer *ātaxš-i-Varhrān* (bezw. *Vahrām*). Aber die meisten kleineren Schriften kennen eine Anzahl von Namen, die mit *ātur* zusammengesetzt sind, vor allem die oft erwähnten drei Reichsfeuer. Im *Ayātkār-i-Zarērān* heisst der Feuergott *ātur yazat* (§ 70) wie oft im *Ardā Virāf*.

2. Im Pehlevi-Avesta, *Dēnkart* und *Šahrīhā-i-Ērān* werden die *ātur*-Namen höchst selten erwähnt. Dies lässt sich nicht dahin erklären, dass man in diesen Schriften keinen Anlass gehabt hätte, die alten Feuerstätten zu erwähnen. *Dēnkart* VII, 3, 74 werden von Ahura Mazdāh als Boten zu Vištāspa Vohuman, Ašvahišt und *ātaxš-i-āfzōnīk* gesandt. Aber diese Erzählung ist eine Dublette zu Zātsparam 23, 7, und dort heisst der dritte Bote Ātur Burzēnmīhr! In der Pehleviparaphrase von Y. 17 oder im *Bundahišn* suchen wir vergebens diese Identifikation eines der Reichsfeuer mit dem avestischen Ātar Spēništa. Aber an einer anderen Stelle (*DkM* 797¹⁹) wird dasselbe Feuer mit Ātur Gušnaps identifiziert. Es handelt sich in diesen Fällen offenbar um reine Notfallsauswege, um zu jedem Preis die Bedeutung dieser Feuer herabzusetzen. Das Bahrāmfeuer dagegen wird unzählige Male hervorgehoben und gepriesen.

Wir werden die Schrift *Šahrīhā-i-Ērān* bald noch näher betrachten und ihre Abhängigkeit von der *Dēnkart*tradition beleuchten. Sie erwähnt nur die Bahrāmfeuer von Samarkand und Navāzak und den *ātaxš-i-Karkōy*, d. h. sie kennt nur *ātaxš*-Namen. Sie kennt ausserdem eine Reihe von Städten im westlichen Iran, die bekannte Feuertempel besaßen, die aber nicht erwähnt werden, offenbar weil sie *ātur*-Namen trugen.

Mit dem Namen *ātaxš-i-Karkōy* hat es eine besondere Bewandtnis. Er ist nämlich der einzige Feuertempelname, der sowohl mit *ātur* als auch mit *ātaxš* vorkommt. Das erstere ist, wie wir gesehen, im Bundahišn, das letztere in Šahrihā der Fall. Wir wissen nicht, warum gerade dieser Name in zwiefacher Gestalt auftritt. Ein drittes Mal wird dieses Feuer in einer Pehleviglosse am Schlusse von Nyāyišn 5 erwähnt. Das Pehlevi-Avesta vermeidet sonst konsequent *ātur* und alles, was damit zu tun hat. Er übersetzt *ātarš* mit *ātaxš*, obwohl das Mittelpersische auch *ātur yazat* kennt, was offenbar dem avestischen *ātarš yazata* wirklich entspricht. Nur in einer Glosse zur Übersetzung von Nyāyišn 5, 5 werden die Reichsfeuer erwähnt. Die Pehleviüberschrift dieses Abschnittes lautet jedoch *Ātaš-i-Bahrām Nyāyišn*. In derselben Weise wie der Bundahišnthologe versucht der Übersetzer und Redaktor des Avesta die anderen Feuernamen unter dem Begriff des Bahrāmfeuers zusammenzufassen.

Die gesamte nationale Überlieferung (Epos und arabische Historiker u. Geographen) wie auch sonstige nicht-zoroastrische Quellen kennen überhaupt nicht das Bahrām-Feuer. Besonders deutlich tritt dies in gewissen Erzählungen hervor, von denen wir sowohl Pehleviversionen als auch die mit diesen sehr nahe, oft sogar wörtlich übereinstimmenden neupersischen Versionen im Šāhnāmāh besitzen: die Geschichte vom Kriege zwischen Vištāsp und Arjāsp und die Jugendgeschichte Ardaširs I.

Ein charakteristischer Unterschied zwischen religiöser und nationaler Überlieferung zeigt sich dabei darin, dass prägnant zoroastrische Termini wie *Sōšyans* und *Amšaspand* von Firdausi hier durchweg vermieden werden.¹ Im Kārnamak gelangen beide zur Anwendung (ed. Anoshervan §§ 98, 153). In dieser Pehlevischrift kommt der Glaubenseifer des Ardašir vor allem dadurch zum Ausdruck, dass er bei jeder nur denkbaren Gelegenheit reich dotierte Bahrāmfeuertempel errichtet (§§ 66, 70, 122, 154). Das Bahrāmfeuer wird in den entsprechenden Abschnitten des Šāhnāmāh nicht erwähnt.

Ayātkār-i-Zarērān § 23 befiehlt Vištāsp, dass alle Männer in

¹ Eine Ausnahme bildet bekanntlich die Episode von Bēzān und Mānizāh. Dort werden die Amšaspanden erwähnt.

den Krieg ziehen sollen, »die Magier ausgenommen, die das Wasser und das Bahrāmfeuer verehren und schützen« (*bē mayūk-mart kē āp u ātaxš i Vahrām yazēnd u pahrēzēnd*). Diese Bestimmung fehlt in den entsprechenden Partien bei Firdausi und Thaʿālibi ebenso wie natürlich die Erwähnung des Bahrāmfeuers. Aus dem Inhalt dieses Abschnittes, insbesondere der Bestimmung, dass die Priester vom Kriegsdienst frei sein sollen, sieht man besonders deutlich, dass es sich um eine priesterliche Interpolation handelt. Und nur in diesem Passus kommt das Bahrām-Feuer vor.

Wie wir wissen, ist das Bahrāmfeuer nach dem Fall des sassanidischen Reichs bei den Zoroastriern in Indien die vornehmste aller Feuerformen geworden. In Iran selbst ist es verschwunden: aus der islamischen Zeit haben wir viele Namen von Feuertempeln in Iran bewahrt, aber ebensowenig wie in der erzählenden Literatur lesen wir bei den Geographen von Bahrāmfeuern.

Dagegen ist im Neupersischen *ātāš* das gewöhnliche Wort für »Feuer«. Wir haben ohne Zweifel in *ātaxš-i-Varhrān* das wichtigste Stichwort, das Schibboleth des orthodoxen Zoroastrismus zu erblicken. Aber dabei müssen wir uns klarmachen, dass die zwei Bestandteile dieses Ausdrucks nicht dieselben Voraussetzungen haben. Das Bahrāmfeuer hiess ja im 3. Jahrh. noch *ātur Varhrān*. Es war schon damals so fest mit diesem Gottesnamen assoziiert, dass die Zoroastrier mit dem Feuerkult auch diesen Terminus übernehmen mussten. Aber in ihrer eigenen literarischen Überlieferung haben sie konsequent *ātaxš* für *ātur* eingesetzt. Wäre nun das in sprachlicher Hinsicht rätselhafte *ātaxš*, wie gewöhnlich angenommen wird, eine gelehrte Wortbildung priesterlicher Kreise,¹ so versteht man nicht, wie es sich im Sprachgebrauch so vollständig durchsetzen können, dass es das alte *ātur* im Np. zu verdrängen vermochte. Es handelt sich ja nicht um ein spezifisch religiöses Wort. Solche können ja mit einer neuen Religion hereinkommen und — wenn sie auch ursprünglich gelehrte Lehnwörter sind — auch in der Volkssprache Wurzel fassen. Hier handelt es sich aber auch um das gewöhnliche Wort für Feuer und derartige Wörter gehören, in der Regel, zum festesten Bestandteil des Wortschatzes. Es wäre ein beispielloser Vorgang, wenn ein aus der av. Nomina-

¹ Hübschmann, *Persische Studien* 262, *Bartholomae AWb* 316.

tivform konstruiertes Kunstwort der priesterlichen Überlieferung sich über einen grossen Teil des iranischen Sprachgebietes als die volkstümliche Benennung des Feuers verbreitet hätte. Dagegen wäre es nicht undenkbar, dass eine zu einer gewissen Zeit mächtig gewordene Priesterschaft ihre eigene dialektale Aussprache gewisser ritueller Termini als die »feine« und allmählich als die allgemeine durchgesetzt hätte. Es ist wohl nicht unmöglich, *ātāš* aus einem *ātar* mit tonlosem *r* als Übergangslaut zu erklären. Ist die Pehlevischreibung *ātaxš* sprachecht, so versucht sie wohl eine andere Etappe der lautlichen Entwicklung festzuhalten. Dann würde man vielleicht auch andere Pehleviwörter heranziehen, die — obwohl anders gelagert — ein sonst schwer erklärbares *x* bieten: *Siyāvaxš* für av. *Syāvaršan*, *Zartuxšt* für *Zaraθuštra*.¹

Die chronologische Abgrenzung des Verhältnisses zwischen *ātur* und *ātaxš* ist sehr schwierig. Sebeos Zeugnis für *ātaxš* gilt für die letzte Sassanidenzeit, d. h. den Anfang des 7. Jahrhunderts. Er spricht vom heiligen Feuer. In dieselbe Zeit (etwa 620 n. Chr.) führt uns ein Beleg in einem mp. Papyrus.² Daraus ersehen wir, dass *ātaxš* schon damals in der gewöhnlichen Geschäftssprache ohne besondere religiöse Tendenz verwendet werden konnte. Die Pehlevischriften gestatten keine genauen Zeitbestimmungen. Das Vorkommen von *ātur* im *Draxt-i-asūrīk* §§ 7, 14 und im *Ayātkār-i-Zarērān* § 70 hängt wohl damit zusammen, dass jenes ganz, dieses teilweise in »parthischem« Dialekt geschrieben ist — damit ist aber mehr eine lokale als eine chronologische Bestimmung gegeben.

Was die archäologischen Monumente betrifft, so wissen wir dass die Inschriften des dritten Jahrhunderts nur *ātur* bieten. Auf einem Siegel des vierten Jahrhunderts liest Herzfeld *ātāšē*³ aber die Datierung ist kaum zuverlässig. Wichtig ist dagegen, dass die Münzen, die in frühsassanidischer Zeit das Heterogramm *NWR* bzw. *'tr* für Feuer schreiben, seit *Jezdegerd I.* (399—420) auch die Form *'tš* bringen.⁴ Wir kommen später zur chronologischen Frage zurück.

¹ Vgl. Hübschmann, *Persische Studien* 261, Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi II*, 158, 254.

² O. Hansen, *Die mp. Papyri SPAW 1937*: 9, 91. *Fragm.* 8820, 1: *'thšybr*.

³ Paikuli 82.

⁴ Paruck, *Sasanian Coins* 275.

Obwohl sie keine Chronologie möglich machen, ist das Zeugnis der Pehlevischriften über verschiedene Tendenzen innerhalb dieser Überlieferung wichtig genug.

Unsere Durchmusterung der sakralen Feuerterminologie des Zoroastrismus zeigte ja ein auffallendes Bestreben, bei aller Bewahrung des Feuerrituals doch so viel wie möglich an der Terminologie zu ändern. Dies ist sehr eigentümlich, denn das religiöse Vokabular ist schon an und für sich sehr konservativ, vor allem gilt dies von den Termini des kultischen Gebietes. Wenn hier eine deutliche, der übrigen Sprachentwicklung vorausseilende Tendenz zur Neuerung vorliegt, so muss diese wiederum auf eine wirkliche Umwälzung im Kultus zurückgehen. Der iranische Feuerkultus ist sehr alt, aber seine Terminologie ist sicher aus irgend einem Anlass umgestaltet worden.

Darauf deuten aber auch andere Eigenheiten der Pehlevischriften.

Denn es kann kein Zufall sein, dass parallel mit dieser Ablehnung einer alten Feuerterminologie eine auffallende Zurückdrängung des Namens *Anāhitā* festzustellen ist. Diese Namensform ist, wie wir gesehen haben, die einzige unter der die Göttin ausserhalb Irans bekannt wurde. Im Avesta heisst sie immer *Arədvī Sūrā Anāhitā*. Aber die Benennung *Arədvī Sūrā*, pehl. *Ardvīsūr* erhält sie nur in der zoroastrischen Überlieferung. Und zwar in der Weise dass das Verhältnis zwischen den Pehleviformen *Anāhit* und *Ardvīsūr* sich in ziemlich genauer Parallelität zu demjenigen zwischen *ātur* und *ātaxš* gestaltet:

In den Inschriften des 3. Jahrh. heisst sie nur *Anāhit*, wie das Feuer nur *ātur* heissen kann.

Innerhalb der literarischen Überlieferung müssen wir verschiedene Stufen unterscheiden:

1. In den kleineren Pehlevitexten wird *Anāhit* — wenn auch selten — als Bezeichnung der Göttin verwendet. Ich kenne nur zwei solche Fälle, nämlich *Ardvīsūr Anāhit* in *Abdihā-i-Sagastān* § 8¹ und *Anāhit yazat* im *Bundahišn*.² Dagegen wird *Anāhit* öfters in einer

¹ Jamasp-Asana, Pahlavi Texts 25.

² In diesen beiden Fällen handelt es sich um Fragmente alter guter Tradition, wie wir unten näher sehen werden. Ed. Ankl. 37, Z. 1—2 findet sich ein höchst merkwürdiges Mythologoumenon von *Ardvīsūr* und *Anāhit*

Bedeutung verwendet, die im Avesta und den Pehlevitexten unbekannt ist, nämlich als der Planet Venus.¹ Dies kann auch arm. Anahit in späteren Texten bedeuten.² Anāhitās gewöhnlicher Name im Pehlevi ist aber *Ardvīsūr* mit oder ohne das Epithet *avinast*. So heisst auch die heilige Quelle im Bundahišn.³

2. Im Pehlevi-Avesta und im Dēnkart ist mp. *Anāhit* nicht zu finden. In der Pehleviübersetzung wird meistens *Ardvīsūr-i-avinast* für *Ardvī Sūrā Anāhitā* verwendet. *Ardvīsūr bānō* in der Überschrift von Yt. 5 entspricht wie erwähnt dem *Anāhit-i-bānūk* der Inschriften (oben S. 93). Es kann auch *Ardvīsūr āp-i-avinast* heissen.⁴ *Avinast* ist natürlich nur die Übersetzung von Anāhitā, beide Wörter bedeuten ja »unbefleckt«. Weil aber die Form Anāhit im Mittelpersischen lebendig und wohlbekannt war, muss die Verwendung von diesem Ersatzwort tendenziös sein.

3. Der Dēnkart verwendet nur die Form *Ardvīsūr*. Daneben gibt es aber einen anderen Ersatz für Anāhitā. Unter den Massnahmen, die Šāpūr II. zur Erneuerung des religiösen Lebens unternimmt, gehört auch die Errichtung eines Tempels für die Gewässer.⁶ Wir haben aber schon gesehen, dass dieser König ein eifriger Anāhitāverehrer war, und man hat darum vermutet, dass *āpān* hier nur Anāhitā bedeutet.⁷ Dies wird dadurch bestätigt, dass der Redaktor unseres Avestatextes als Überschrift der zwei Abschnitte, die Anāhitāhymnen enthalten, d. h. Yašt 5 und Nyāyišn 4, *Ābān yašt* bzw. *Ābān Niyāyiš* gesetzt hat. Im Pehlevitext des Avesta kommt *Ardvīsūr* vor, aber die Rubriken sollen offenbar sogar die Erwähnung ihres Namens vermeiden — man vergleiche damit, wie

als Vater und Mutter der Wasser (*Ardvīsūr u Anāhit pit u māt-i-āpān*), ein Produkt späterer Priesterspekulation.

¹ Bundahišn, ed. Ankles. 52⁴, ed. Justi 12²⁰, Kārnamak II, 5, Šikand-gumānik-vičār ed. Menasce IV, 30, 35, 42.

² Hübschmann, Armenische Grammatik I, 94 N. 1.

³ Ed. Ankl.: *āp-i-Ardvīsūr* 77¹⁰, *čašmak-i-Ardvīsūr* 81¹², *Ardvīsūr-i-avinast* 82¹⁵, *āp-i-ardvīsūr* 121¹⁰, *ardvīsūr āp-i-avinast* 122⁶⁻⁸, *čašmak-i-Ardvīsūr* 116³, *Ardvīsūr-i-avinast* 190²⁻³.

⁴ Pū Yt. I, 21, Phl. Nyāyišn 4, 1.

⁵ Bartholomae, WZKM 29, 18 N. 1, Herzfeld, Altpersische Inschriften 269.

⁶ Dēnkart IV, DkM 413³.

⁷ Nyberg, RAI 419; andere Lesung von Bailey, Zoroastrian Problems 219.

das Pehlevi-Avesta einige Male *atur* verwendet, aber die Überschrift von Nyāyīšn 5 lautet: *Ātāš-i-Bahirām Niyāyīš*.

Yōiš-t-i-Fryān ed. West III, 38 finden wir *āp* für Anāhitā:¹ *pāδ i āp nēvakōktar u nēvaktar* »Der Fuss der *āp* ist der schönste und beste».²

Wir sahen oben, dass der Dēnkart-Text den Feuernamen *ātaxš-i-afzōnīk* einsetzt, wo der parallele Bericht des Zātsparam *Ātur Burzēnmīhr* hat. In einem anderen Abschnitt der Zarathustrabiographie hat Dēnkart die Anāhitā überall dort eliminiert wo sie in der Version des Bundahišn eine wichtige Rolle spielt. Dort heisst es,³ dass die Lichtsubstanz des Samens Zarathustras von Neryosang der Anāhitā überantwortet wird; aus diesem Samen werden später die drei Saošyanten geboren. Der ausführlichere Bericht im Dēnkart¹ erwähnt mit keinem Wort Anāhitā. Freilich wird sie auch nicht in Yašt 13 erwähnt, wo die Saošyantmythologie zum ersten Mal vorkommt. Ist aber der heutige Avestatext in einem Anāhitā-feindlichen Geist redigiert worden (was schon nach unseren bisherigen Darlegungen ziemlich klar sein dürfte) so ist eine solche Lücke gar nicht überraschend. Der Bericht des Bundahišn muss authentisch und alt sein: die Rolle die hier der Anāhitā zugewiesen wird, stimmt ganz zu ihrem Charakter als Wasser- und Fruchtbarkeitsgöttin.

4. Das Verhalten der mündlichen Überlieferung können wir in einem unschätzbaren Zeugnis ablesen. Anquetil Duperrons Avesta-Übersetzung ist bekanntlich, da sein Verfasser weder Avestisch noch Pehlevi kannte, so zustande gekommen, dass sein Parsilehrer ihm die Verdolmetschung des Textes auf Persisch mitteilte. Dabei hat Anquetil die mündliche spätzoroastrische Schultradition, ehe sie vom Kontakte mit der europäischen Wissenschaft beeinflusst wurde, treu aufgenommen. Aber nicht nur die Unwissenheit seines Lehrers sondern auch sein eigener Mangel an direkten Sprachkenntnissen hat einen Vorteil mit sich gebracht: Anquetil hat die mündliche Tradition ohne Rücksicht auf den Originaltext aufgenommen. Wir können somit feststellen dass diese in Übereinstim-

¹ So West z. St. und Glossary and Index 214.

² Ed. Ankles. 236⁷ ff., ed. Justi 80⁹ ff. An der Parallelstelle Ankl. 220⁹⁻¹⁰ steht *āpān x⁹arr i hast Anāhit*; für Neryosang sind Z:s drei Söhne eingetreten.

³ VII, Kapp. 8—10.

mung mit dem Dēnkart steht. Überall, auch wo wir keine Pū. mehr haben, wie in den meisten Yašts, können wir diese traditionelle Auslegung kennen lernen. Sie zeigt uns dass man überall Ardvīsūr als die einzige Form benutzte.

So kam es, dass die europäische Wissenschaft, die durch die griechische Literatur die Göttin Anaïtis kannte, lange keine Ahnung davon hatte, dass sie mit der zoroastrischen Gestalt Ardvīsūr identisch ist. Noch 1818 diskutiert Hoeck einerseits die Anaïtis-Tempel Irans nach den griechischen Quellen¹ und versucht andererseits die Göttin Ardvīsūr in den weiblichen Siegesgenien auf den Reliefs von Tāq-i-Bostān wiederzufinden,² ohne die Identität dieser zwei Göttinnen zu ahnen.

Ist an dieser wie an anderen Stellen $\bar{a}p$, bzw. $\bar{a}p\bar{a}n$ als zoroastri- sches Substitut für Anāhitā zu fassen, so gehört ihr eigentlich die Mutterepithese, die Y. 38, 5 den Wassern zukommt. Es ist auffallend, dass Anāhitā im zoroastrischen Schrifttum niemals als »Mutter« bezeichnet wird, obgleich sie doch in vielen Punkten offenbar die Rolle einer Muttergöttin hatte. Sind aber die Texte in tendenziöser Weise umgestaltet und die wichtigsten Züge Anāhitās unterdrückt oder auf andere Objekte des Kultes überführt, so ist diese Lücke nicht mehr so eigenartig. Und man braucht nicht mit fremdem Einfluss zu rechnen, wenn man ausserhalb Irans der Göttin mit diesem Epithet begegnet.

Es ist zwar gut denkbar, dass die Μητηρ Ἀναΐτις der lydischen Inschriften³ ihr Epithet von der lydischen Göttermutter bezogen habe.⁴ Aber die armenische Anahit heisst wie wir gesehen haben, »die goldene Mutter der goldgeborenen Götter«.⁵ Hier finden wir das für Kybele charakteristische »Mutter der Götter«, aber nach Armenien ist der Einfluss der phrygischen Göttin gewiss nicht gedungen. Es muss sich hier um eine ursprüngliche Epithese handeln. In Iran selbst ist eine als »Mutter« bezeichnete Göttin durch den Personennamen *Māt̄bōg* »wer Erlösung durch die Mutter

¹ Veteris Mediae et Persiae Monumenta, Gottingae 1818, 92, 151 f.

² a. A. 131 f.

³ Oben S. 80.

⁴ Die aber, soviel ich verstehe, nur Μεγάλη Μητηρ oder Μητηρ θεῶν genannt wird, nicht einfach Μητηρ, vgl. Graillot, Le culte de Cybèle S. 188 ff.

⁵ Oben S. 94 N. 2.

hat» im Awroman-Dokument belegt.¹ Wir wissen aber schon dass zu dieser Zeit Anāhitā die unvergleichlich beliebteste Gottheit in Iran war. Es ist nicht gut denkbar dass *Mātbōg* auf eine andere Göttin als sie anspielt.

Es ist unmöglich, diese Veränderungen in der zoroastrischen Terminologie nicht in Beziehung zu einander zu setzen. *āp* und *ātaxš-i-Vahrām* vertreten beide die Ideologie des orthodoxen Zoroastrismus. Waren aber in älterer Zeit Anāhitā und das heilige Feuer mit einander verbunden, so versteht man warum die Pehlevibücher so oft die Formel *āp u ātaxš*, oft in erweiterter Form *āp u ātaxš-i-Vahrām*², benutzen. Diese Formeln sind nur Kontrefakte von uns nicht direkt bekannten Formeln des Anāhitā-Feuerkultes.

Freilich ist die Verdrängung der Anāhitā viel radikaler gewesen als diejenige der Feuerterminologie. In der Pehleviübersetzung des Avesta ist der Kultname der Göttin durchgehend mit *avinast* ersetzt worden. Aber diese tendenziöse Entfernung ein esunbeliebten Wortes ist keine vereinzelte Erscheinung.

Bailey hat auf die Erscheinung aufmerksam gemacht, dass viele Avestawörter in der Pehleviübersetzung des Avesta nicht durch die damit verwandten Wörter im Mittelpersischen wiedergegeben werden, obwohl diese ganz geläufig waren. So wird *yasnəmčā vahməmčā* nicht durch das aus den manichäischen Turfantexten bekannte *yasn ud vahm* wiedergegeben,³ *pusā* nicht durch manich. *pusay* sondern durch *aparsar*⁴, *čīōra* nicht durch *čīhr(ak)* sondern durch *paitāk*.⁵

¹ MO XVII, 207.

² Z. B. Ayātkār-i-Zarērān § 24. wo Benveniste JA 1932, I. 259 *āp* unnötigerweise wegen des Metrums gestrichen hat. Gegen seine willkürliche Rekonstruktion eines metrischen Urtextes vgl. die treffende Kritik von Messina, Ayātkār-i-Žāmāspik 18f.

³ Sondern gewöhnlich durch *āyazišn nyāyišn*. Frahang-i-oīm 4 g ist wohl *yaštan nyāyišn* zu lesen.

⁴ Frahang-i-oīm 10.

⁵ Bailey BSOS VII, 292. *čīōra* genauer: in der Bedeutung »klar, deutlich« steht immer *paitāk* in der Bed. »Erscheinung« *čīhrak* aber in der bed. »Same, Ursprung« immer *toxmak* obwohl mp. *čīhr* gewöhnlich ist. Auch *ātaršciōra* Vr 16, 1 wird mit *ātas-toxmak* übersetzt. Für *daxma* steht nicht immer wie man erwartete mp. *daxmak* sondern ein unklares Wort, vgl. darüber Darmesteter Études iraniennes II, 132f., Henning BSOAS XI, 479.

Eine Erklärung dieses eigentümlichen Übersetzungsprinzips gibt Bailey nicht. Unleugbar erinnert die Wiedergabe von *ātar* mit *ātaxš* und von *Anāhitā* mit *avinast* an die von Bailey angeführten Beispiele. Aber diese könnten auch rein sprachlich erklärt werden. Nehmen wir an, dass die Pehleviübersetzung des Avesta sehr spät verfasst ist, so könnten die manichäischen Texte, denen Bailey seine Beispiele entnimmt, eine ältere Stufe der Sprachentwicklung darstellen. Zur Not wäre vielleicht eine solche Erklärung der Feuertermini denkbar. Aber ganz unmöglich ist sie für das Verhältnis zwischen *Anāhitā* und *avinast*. Das letztere ist eine bewusste Neuschöpfung, die zugleich eine Etymologie und ein Ersatzwort ist.

Nun könnte man vielleicht versuchen, diesen göttlichen Namen von den anderen Beispielen zu isolieren. Es gibt aber wenigstens einen Ausdruck, den Bailey nicht erwähnt, dessen Pehleviwiedergabe unzweideutig auf religionspolitische Erwägungen zurückgeführt werden muss.

Die im ganzen Avesta oft zusammen vorkommenden Begriffe *kavi* und *karapan*, wahrscheinlich zwei altiranische Priestertitel, werden konsequent mit *karr u kōr* »blind und taub« wiedergegeben.

Dies kann natürlich nicht eine wirkliche Übersetzung sein. Meillet glaubte an ein reines Missverständnis, »un double rapprochement verbal dû à une coïncidence phonique partielle ... Ces jeux avec les mots sont courants dans toute pensée de type non strictement rationnel«. ¹ Der Text ist aber nicht missverstanden worden. Die betreffenden Avestawörter werden zuerst notdürftig ins Pehlevi umgesetzt: *kyk w krp*. In dieser Form finden wir sie in der Pehleviliteratur besonders Dēnkart VII als die Feinde Zarathustras, was die av. entsprechenden Termini in den Gāthās auch bedeuten. Dann folgt aber die Glosse: *hān kē pat čiš i yazdān karr u kōr* »diejenigen die in Bezug auf Gott taub und blind sind«. Die Vorstellung von den physisch Unvermögenden als rituell unrein ² wird hier ins Religiöse umgedeutet und tendenziös von den Begriffen

¹ Meillet RĒA 6, 2.

² Pü zu Yt. 1, 10, Y. 46, 11, 9, 18 usw. An der letzten Stelle hat eine Handschrift *kōr u karr*, was die gewöhnliche Reihenfolge in den neupersischen und Sanskritversionen zu sein scheint (Darmesteter, *Études iraniennes* II, 258, 265).

³ Vgl. Yt. 5, 93, V. 2, 19.

kavi und *karapan* gebraucht. Denn es ist ausgeschlossen dass der Kommentator nicht das geläufige *kavi* verstanden hat. Das setzt aber eine Zeit voraus, in der sie nicht wie in den Gāthās Feinde des Glaubens waren, sondern eine bessere Bedeutung hatten, so dass man sie nicht an Stellen mit pejorativem Sinn wiedererkennen wollte. Das trifft aber nur, wie wir im nächsten Kap. sehen werden, auf die spätere sassanidische Zeit zu, als *kavi* zu einem königlichen Ehrentitel wurde und die *kavi*-Traditionen im Nordwesten Irans wiederbelebt und fleissig gepflegt wurden.

Dann sind wir aber berechtigt, auch in den anderen ungewöhnlichen Ersatzwörtern eine bewusste Tendenz der Pehleviübersetzung zu vermuten.

Der Fall *pusā : aparsar* ist klar. *pusā* ist ein Kopfschmuck der Anāhitā, des Vayu, eines gewissen Hitāspa der dem Vayu-Kreise angehört, und der Daēnā V. 19, 30. Es handelt sich um eine Gruppe Gestalten, die alle nicht-zoroastrische Riten oder Vorstellungen vertreten.¹ *psak* ist für den Kultus der arm. Anahit belegt (oben S. 92 N. 4) und *pusay* wird unbedenklich von den Manichäern als religiöses Symbol gebraucht.²

Die Pü. von *daxma*, die neben *daxmak* vorkommt, ist nicht ganz klar. *Daxma* bedeutet aber eigentlich »Scheiterhaufen«, während es im Zoroastrismus eine ganz andere Bedeutung angenommen hat. So lange die Zoroastrier noch mit der Sitte der Leichenverbrennung zu kämpfen hatten,³ war ihnen vielleicht dieser Terminus suspekt und wurde lieber von einem anderen Worte ersetzt.

Was die Formel *yasnasča vahmasča* betrifft, so ist es auffallend, dass sie mit *āyazišn nyāyišn* übersetzt wird, während das einfache *yasna* mit *yasn* wiedergegeben wird. Aber *āyaz-* mit vielen Ableitungen wird eben oft im Dēnkart und an einigen Stellen in den späteren Pehlevischriften für Gebet, Anbetung gebraucht.⁴ Es gehört offenbar der letzten orthodoxen Schicht der Überlieferung an und verhält sich zu *yasnasča vahmasča* ungefähr wie *āpān* zu *Anāhit*.

Im Avestatext findet sich aber diese Formel (etwa 20mal vor-

¹ Verf., Vayu I, 30, 42f., 154f.

² Mitteliranische Manichaica II, 42, III, 16.

³ Nyberg, RAI 321, Christensen, Le premier chapitre du Vendidad 48f.

⁴ Vgl. Exkurs II.

kommend) niemals in den Gāthās; dagegen finden wir sie als Bezeichnung des an Anāhitā gerichteten Gebetes (Yt. 5. 132) in Anrufungen der Wasser (Vr. 21, 1, Y. 68, 6. 7), die mit dem Anāhitā-Yašt nahe verwandt sind, und an alten Yaštstellen (Y. 11. 18, Ytt. 8, 55, 10, 122). Viermal steht *yasnəmča vahməmča* als Objekt zu *āfrīnāmi* (Y. 62. 1, 72, 6, P 39, F. 49) — dies ist aber wie wir gesehen haben ein Terminus der alten volkstümlichen Kulte. Unsere Formel gehört bestimmt derselben Sphäre an. Schon dies wäre ein Grund für die Abneigung des Pehleviübersetzers. Sie kann aber noch besser beleuchtet werden.

Yt. 5, 89 heissen »die zweifüssigen Menschen«, die Anāhitā beschützt, *mašya bizəngra*, aber sonst wird *bizəngra* nur von daēvischen Wesen gebraucht (z. B. Y. 9. 18). *Pāurvō yō vifrō nāvāzō* Yt. 5, 61 ist ein Verehrer Anāhitās, aber Yt. 13, 134 werden die *ōifra's*¹ verflucht. An solchen Beispielen kann man gewisse Gegensätze innerhalb der Avestatexte feststellen. Aber niemand würde in *vanta* »Frau« Yt. 5, 34, 17, 10 ein daēvisches Wort ahnen, wenn nicht Frahang-i-oīm folgendes enthielte: »Ähnlich (mit dem Wort für) Frau: *nairikā* (heisst sie) wenn sie gut, *vanta* wenn sie schlecht ist.«² Woher weiss aber dieser Kommentator, dass es ein »daēvisches« Wort ist? Er hat offenbar andere avestische Texte als wir zur Verfügung gehabt, denn die zitierten Avestastellen bieten nur die Formen *vanta* und *vantārhō*, während dieser Frahang (vgl. die Note) zwei unbekannte Kasusformen registriert hat. § 4 g steht ein Zitat aus einem verlorenen Text: *yazāi apəm Frazdānaom yasnəmča vahməmča aofasča zāvarča āfrīnāmi yavaēča yavaētātaēča. Frazdānu* findet sich nur im Yt. 5. Es ist hier Vištāspa, der die Göttin am Ufer von Frazdānu anruft (Yt. 5, 108). Thraētaona kommt auch vor, aber in Varəna (§ 33). Aber in Abdihā-i-Sagastān, die wir soeben für die Form *Artvisūr Anāhit* zitierten, finden wir § 8 dass auch Frētōn die Göttin an dieser Stelle angerufen hat: *Pas Frētōn ō var i Frazdān šut u-š hač A. A. āyaft x'āst*.³ Das zitierte Fragment erinnert aber ganz an den Stil des Anāhitāyaštes: hier sagt zweimal

¹ Schreibung für *vifra*, Nyberg RAI 469.

² *zan hamgōnak nairikā nairikayā nairikānəm kā xūp vanta vanatāhva vanatanəm kā vat.* § 2f. WZKM 14, 184f., von Reichelt WZKM 15, 164 und AWb. 1355 missverstanden.

³ Jamasp-Asana, Pahlavi Texts 25.

(§§ 96, 112) der Anbeter dass er einen der Göttin heiligen Platz anrufen will und verwendet dieselbe Formel *yažāi* (96), die in anderen *Yašts* nicht vorkommt.

Ich habe in anderem Zusammenhang einen Passus des *Bundahišn* zitiert, nach dem *Dahāk* an einem Flusse in Azerbeidjān *Ahriman* um eine Gunst bittet, und auseinandergesetzt, warum wir hier einen Hinweis auf den *Vayu-Yašt* vor uns haben müssen.¹ Die *Bundahišn*-stelle ist mit unserem *Zitat* aus *Abdihā* nahe verwandt: *gōβēnd kū Dahāk āyaft hač Ahriman u dēvān ētar x'āst*. Diesmal handelt es sich offenbar auch um ein *Yašt-Zitat*, nur besitzen wir den bezüglichen Text nicht. Da wir aber sonst nicht von *Frazdānu* ausser in Zusammenhang mit *Anāhitā* hören, müssen wir *Frahang-i-ōim* 4 g ein Fragment eines sonst unbekanntes *Anāhitā*-textes vor uns haben, und zwar eben aus dem vom Verfasser des *Abdihā* gemeinten Abschnitt.

Der Verfasser des wertvollen Glossars *Frahang-i-ōim* hat ein reiches für uns verlorengegangenes *Avesta*-Material vor sich gehabt. Welcher Art diese Texte waren, darüber hat man sich keine Gedanken gemacht, offenbar weil man ohne weiteres die Angaben der zoroastrischen Überlieferung von der Zerstörung oder Wegführung des *Avesta*, besonders durch Alexanders Eroberung, als geschichtliche Tatsachen hinnahm. Unsere Analyse zeigt aber, dass dabei ganz andere Faktoren zu berücksichtigen sind.

Frahang-i-ōim (*Frm*) übersetzt *Anāhitā* mit *anāhōkēnit*, während die gesamte *Pehleviliteratur* sonst *avinast* verwendet. Solche Divergenzen sind sehr zahlreich. Zu den auffallendsten gehört dass *Frm* *aθaoruno* mit *ētōn ravāk* übersetzt, als ob der Verfasser nicht wüsste, dass das Wort mit dem *āsron*, *āsrok* der anderen *Pehlevischriften* identisch ist. Es ist evident, dass die spätere Übersetzungstechnik geregelt und gleichgeschaltet war, während *Frm* freier oder nach anderen Grundsätzen verfährt.

Dabei hat *Frm* eine klar zoroastrische Tendenz: er vermeidet gewisse Wörter, wie im Falle *pusā* : *aparsar* und teilt andere in »gute« und »schlechte« in religiösem Sinne ein.

Zu den letzteren gehört *vanta*, das er sicher aus dem *Yt.* 5 bekommen hat. Aber *Frm* hat nicht nur zwei uns unbekanntes *Kasusformen*

¹ *Vayu* I, 208 mit N. 1.

des Wortes, sondern unterlässt es auch, *vantâṅhō* Yt. 17, 10 zu zitieren.

Er hat somit nicht nur zahlreichere sondern auch anders gestaltete Avestatexte vor sich gehabt. Es ist unmöglich *vanta* im jetzigen Yt. 17 zu den »daēvischen« Wörtern zu zählen.

Die Schwierigkeit löst sich, wenn wir diesen Text als eine zoroastrische Nachbildung des 5:ten Yastes betrachten.¹ (Tatsächlich passt die Beschreibung des prunkenden Lebens am Anfang, wo sich *vanta* findet, sehr schlecht zur Fortsetzung aber gut zum Anāhitāyašt, wo sie ursprünglich gestanden hat.) Und wenn man ferner annimmt, dass diese Umarbeitung der beiden Texte später als der Frm ist. Sie muss das Resultat einer schärferen Haltung der orthodoxen Kreise sein, die alle Begriffe des Anāhitākultes und überhaupt der alten Volksreligion verpönten. Darum wurde *vanta* zu dem »bösen« Worte gestempelt, das es in Frm ist. Aber die letzte Umredigierung des Avesta hat es in einen zoroastri- schen Text hinübergerettet, während *bizangra*, *viṣra* usw. der Verdammnis anheimgefallen sind. Weil Frm früher als diese ist, kennt er nicht die Form *vantâṅhō*, die dabei verwendet wurde.

Ist diese letzte Redaktion des Avesta gleichzeitig oder vielmehr identisch mit der Pehleviübersetzung, so verstehen wir in doppelter Hinsicht das Anāhitā-Fragment: es ist erstens in den Frm aufgenommen um die Umdeutung des rituellen Terminus *yasnasča vahmasča* zu illustrieren; es ist dann als ein Überbleibsel aus einem älteren Text stehen geblieben, als die Anāhitāttexte soweit möglich wegoperiert oder umgearbeitet wurden.

Und nicht nur die Anāhitāttexte. In meinem Vayu-Buche habe ich Vayu und Anāhitā als die wichtigsten mythischen Exponenten weitverbreiteter und bedeutsamer nicht-zoroastri- scher Kulte zu fassen versucht. Dabei ergab es sich auch, dass wir in den über- lieferten Vayu-Texten nur Bruchstücke einer älteren, auch in schriftlicher Form bewahrten Überlieferung vor uns haben.² Es sieht nun aus, als ob diese zwei Gottheiten auch in überlieferungs- geschichtlicher Hinsicht dasselbe Schicksal geteilt haben. Damit würden viele Fragen der avestischen Textgeschichte besser verständ-

¹ Christensen, Les Kayanides 10.

² Vayu I, 27 ff., 70.

lich werden. Der unvergleichlich schlechtere Zustand der Yašttexte im Vergleich mit dem übrigen Avesta wird begreiflich, wenn sie aus einer ganz anderen Überlieferung stammen, die zudem zum Gegenstand schwerer Eingriffe geworden ist. Auch das Fehlen von Pehleviübersetzungen zu den meisten Yašts dürfte mit der tendenziösen Redigierung zusammenhängen. Es gibt aber solche zum ersten und vierzehnten, d. h. Ohrmizd- und Bahrām-Yast. Ist das weil der spätere Zoroastrismus nur Ohrmizd und Bahrām als Namen der heiligen Feuer anerkennt?

Ist es aber möglich, dass der Gegensatz zwischen einem orthodoxen Zoroastrismus und dem Anāhitā-Kultus noch zur Zeit der Pehleviübersetzung des Avesta eine so grosse Bedeutung hatte? Ist nicht der Kultus der Anāhitā und der anderen volkstümlichen Gottheiten schon unter den Achämeniden, oder sogar viel früher, vom Zoroastrismus assimiliert worden?

Wir sahen im vorigen Kap., dass die iranische Anāhitāterminologie in Armenien die Existenz einer reichen, im Avesta kaum angedeuteten Anāhitāmythologie in Iran bezeugt. Das muss bedeuten, dass unter den früheren Arsakiden, als ein starker Kultureinfluss auf Armenien sich geltend machte, Anāhitā eine grosse Rolle in Iran spielte, aber auch, dass der Anāhitā-Yašt uns äusserst unvollständige Begriffe von der wirklichen Anāhitā gibt. Wie und wann ist diese Lücke in der Überlieferung entstanden?

Nehmen wir an, dass die Göttin relativ früh, jedenfalls vor dem Sturz der Achämeniden, vom Zoroastrismus assimiliert worden sei, so würde doch ihr Bild im Avesta besser als jetzt mit demjenigen der armenischen Anahit übereinstimmen. Oder ist ihr Kultus später gründlicher zoroastrisiert worden? Aber die iranischen Lehnwörter im Armenischen sind nicht alt- sondern mitteliranisch. Nichtsdestoweniger fanden wir, dass dieselben Gegensätze, die wir im Avesta selbst zwischen verschiedenen Textgruppen, vor allem zwischen Vayu-Anāhitā-Texten und strengzoroastrischen Partien vorfinden, sich im armenischen Wortschatz wiederspiegeln. Es sind diejenigen Wörter und Begriffe, die von den echtzoroastrischen Texten als dämonisch (»daēvisch«) betrachtet werden, die vor allem im Armenischen Fuss gefasst haben.

Es ist aber nicht gut denkbar, dass ein solcher Gegensatz aus altiranischer Zeit noch in arsakidischer Zeit wirksam war. Er muss

doch relativ früh mit einem Kompromiss, einem Synkretismus zwischen dem Zoroastrismus und den volkstümlichen Kulturen geendet haben. Was wir aber aus dem armenischen Material ablesen können, das ist der unbestrittene Vorrang der »daēvischen« Kulte. Hier gibt es keine Spur von »zoroastrischem« Einfluss. Und die Anāhitāverehrung hat nach allem zu urteilen bis in das 4. Jahrh. hinein in ziemlich unveränderter Form fortgelebt. Sowohl in Iran wie in den Nachbarländern zeigte ihr Kultus Züge, die kaum mit authentischem Zoroastrismus vereinbar waren.

Wir sind daher genötigt, den Ausgleich zwischen Anāhitākult und Zoroastrismus viel später zu datieren als man bisher versucht hat.

*

Wie wir in Kap. II zeigten, werden die Herbads in spätsassanidischer Zeit von ihrer Machtstellung durch die Mobads verdrängt. Aus der definitiven Avestaredaktion mit ihrer Pehleviübersetzung geht aber nicht nur die Zurückdrängung der Anāhitā und die Neugestaltung des Feuerkults hervor: auch die Zurückdrängung der Herbads können wir im Text verfolgen.

Der *aēθrapaiti* wird ja nur an ganz wenigen Stellen erwähnt und an allen diesen kann das Wort als »Priesterlehrer« gedeutet werden. Niemals wird er direkt in Beziehung zu Anāhitā oder zum Feuer gesetzt oder als Vištāspas Titel verwendet (vgl. oben S. 21). Ebensowenig kann der Leser jetzt ahnen, dass Anāhitā und das Feuer etwas miteinander zu tun haben, während ja diese ihre Beziehung im gesamten nicht-zoroastrischen Material mit geradezu überwältigender Deutlichkeit hervortritt. Eine gewisse Vorstellung vom Inhalt des verlorenen kann eine genaue Analyse des Frahang-i-oīm uns geben. Die sehr zahlreichen sonst nirgends zu findenden Ter mini auf dem Gebiet des Feuerkultes, die er verzeichnet, zeigen dass in eben diesem Punkt das ältere Avesta von vielen Dingen wusste, die der definitive Text unvollständig oder gar nicht berührt. Das uns vorliegende Avesta ist dann vor allem ein Dokument der religiösen Gegensätze der sassanidischen Zeit. Nur mit äusserster Vorsicht ist es für die Beurteilung altiranischer Zustände zu verwerten.

KAP. V.

Die Herbads und die »avestische« Überlieferung.

Die Zeugnisse für die Geschichte des Avesta, die im zoroastrischen Schrifttum aufbewahrt sind, haben in der letzten Zeit besonders Nyberg¹ und Bailey² behandelt. Diese nehmen eine kritischere Haltung als frühere Forscher ein. Sie betonen, dass die Überlieferung von einem vorsassanidischen, schriftlich überlieferten Avesta nicht wörtlich zu nehmen ist: bis weit in diese Epoche hinein wurden die liturgischen Texte sicher nur mündlich überliefert. Als Datum für das älteste geschriebene Avesta nimmt Nyberg die Zeit Šāpürs II., Bailey die Mitte des sechsten Jahrhunderts an.

Dabei setzen aber diese Forscher voraus, dass die zoroastrische Überlieferung immerhin einen Kern geschichtlicher Wahrheit besitze, dass z. B. die im Dēnkart als Förderer der avestischen Texte genannten Könige Valachš, Ardašir und Šāpūr tatsächlich den Zoroastrismus auf andere Weise gefördert hätten; nur die Angaben über eine so frühe *schriftliche* Fixierung des Rituals gehören ins Reich der Legendenbildung.³

Aber auch in dieser modifizierten Form lässt sich die Glaubwürdigkeit der zoroastrischen Überlieferung kaum verteidigen.

Die Ka'ba-ye-Zārdošt-Inschrift zeigt, dass es zur Zeit Šāpürs I. noch kein geschriebenes Avesta gab: obwohl sich die Inschrift eingehend mit den frommen Stiftungen des Königs beschäftigt, finden wir hier nicht die geringste Erwähnung einer heiligen Schrift. Dasselbe gilt von der etwa 20 Jahre jüngeren Kartir-Inschrift,⁴ die sich ausschliesslich mit religiösen Dingen beschäftigt.

¹ Nyberg, RAI 1 ff., 415 ff.

² Bailey, Zoroastrian Problems 151 ff., 216 ff., 230 ff.

³ Nyberg, RAI 408 f., 416 ff., Bailey, a. A. 156 f. Vgl. auch Christensen, L'Iran sous les Sassanides³ (1944) 143 N. 1.

⁴ AJSL 57, 197 ff., besonders 220.

Dagegen haben wir in Kap. III gesehen, dass nach den Inschriften und christlichen und islamischen Quellen Ardašir I., Šāpūr I., Narses I. und Šāpūr II. alle Anāhitāverehrer waren. Dass man blutdürstige Kopfkörper wie Ardašir I. und Šāpūr I. als Zoroastrier fasse, scheint eine reine Unmöglichkeit. Sprengling bemerkt richtig dass Šāpūr I. und Narses wahrscheinlich eine gemeinsame religionspolitische Auffassung hatten, die jedenfalls nicht diejenige des Mobads Kartir war.¹ Damit hängt auch zusammen, dass sowohl Šāpūr I.² als Narses³ gewisse Sympathien für den Manichäismus hatten. Dies war bei Anhängern der alten volkstümlichen Kulte nicht undenkbar, ist aber unvorstellbar, wenn diese Könige wirklich Anhänger des orthodoxen, schon in diesem Jahrhundert intoleranten Zoroastrismus waren. Wir bemerkten oben S. 103, 116, 118, dass die religiöse Terminologie des Manichäismus ohne weiteres aus dem Wortschatz der Yašts, vor allem des Anāhitā-Yaštes, schöpft, während die orthodox-zoroastrischen Pehlevi-Texte auf den Gebrauch der diesen zwei Arten von Texten gemeinsamen Vokabeln bewusst verzichten.

Unter Šāpūr I. hat sein Bruder Pērōz als Statthalter von Kušan Münzen mit dem Bilde Buddhas prägen lassen;⁴ andererseits kennen wir ihn aus verschiedenen Zusammenhängen als Gönner des Mani, dem er bei seinem Bruder Zutritt verschaffte, und seiner Anhänger.⁵

Wirkliche Zoroastrier waren dagegen die vier zwischen Šāpūr I. und Narses regierenden Könige, Ohrmizd I., und die Bahrāms I., II., III. Unter ihnen zeigt sich zum erstenmal in der Geschichte Irans die religiöse Intoleranz, und zwar in der Form von Verfolgungen gegen Anhänger anderer Bekenntnisse, indischer Sekten⁶ und vor allem Manichäer. Mani selbst wurde auf Befehl Bahrāms I. hingerichtet und zwar auf direkte Veranlassung des Mobads Kartir.⁷ Dieser war offenbar nicht nur der Kirchenminister, sondern

¹ AJSL 57, 218, 386, 401.

² Henning, ZDMG 90, 9.

³ Seston, *Mélanges Dussaud* (BAH 30, 1, 1939) 227 ff.

⁴ Herzfeld, Paikuli 45, *Kushano-Sassanian Coins* 33, vgl. aber jetzt Sprenglings Einwände AJSL 57, 401 f.

⁵ Henning, ZDMG 90, 8 f.

⁶ AJSL 57, 221 f.

⁷ Turfanfragment M 3, BSOS X, 952.

sogar eine Art Majordomus während der Regierung dieser vier Könige.

Unter Šāpūr I. nimmt Kartīr noch eine ziemlich unbedeutende Stellung in der Rangliste ein und zwar mit dem Titel Herbad.¹ Der Mobadtitel kommt in dieser Inschrift überhaupt nicht vor. In seinen eigenen Inschriften nennt er sich selbst immer an erster Stelle *magupat*.²

In diesem Zusammenhang dürften auch die von den ersten Sassaniden gebrauchten Personennamen nicht ohne Interesse sein. Mit dem Namen Ardašīr wird bewusst an die alte achämenidische Tradition von Persis angeknüpft. Narses (der König schreibt selbst *Narēsaf*, also die parthische Form) ist ein alter Name eines heiligen Feuers, der in die gemeinarische Zeit hinaufreicht.³ Beide diese Namen sind in der arsakidischen Zeit als Königsnamen gebraucht worden, haben aber keine spezifisch zoroastrische Färbung. Das hat auch nicht Šāpūr, dessen Bedeutung (»Königssohn«, vgl. Porphyrogenetos) in anderer Weise die legitimistischen Ansprüche der Dynastie zum Ausdruck bringt.

Dagegen sind Ohrmizd und Bahrām Namen die jetzt zum ersten Mal als Königsnamen vorkommen. Schon in diesem Umstand könnte man eine Andeutung eines neuen religionspolitischen Kurses sehen. Es ist auch beachtenswert, dass die einzigen Namen von heiligen Feuern, die im orthodoxen Zoroastrismus wirklich gutgeheissen werden, »Ohrmizd-Feuer« und »Bahrām-Feuer« sind (vgl. oben S. 107). Es ist kaum möglich diesen Umstand nicht in Beziehung zu der positiven Stellungnahme für Kartīr und das Mobadtum zu setzen, die die vier Könige mit diesen Namen zeigen.

Soweit stimmen die Zeugnisse der verschiedensten Quellen, Namen, Inschriften, manichäischer, christlicher und islamischer Schriften, trefflich zueinander. Aber sie stehen sämtlich in grellem Widerspruch zur zoroastrischen Überlieferung. Warum zählt diese nicht wirkliche Zoroastrier wie Ohrmizd I. und die drei Bahrāme zu den Beschützern der religiösen Überlieferung anstatt dreier Könige, deren Zoroastrismus lau oder vielleicht ganz unbefindlich gewesen ist?

¹ AJSL 57, 414.

² AJSL 57, 201.

³ Widengren, Hochgottglaube im alten Iran 368. Vgl. unten S. 205.

Die zoroastrische Tradition über die Geschichte des Avesta kann wenigstens für diesen Abschnitt der iranischen Geschichte absolut keinen historischen Wert haben. Wir sehen vorläufig keine andere Möglichkeit sie verständlich zu machen, als durch die Annahme, dass ihre Angaben in ganz anderer Weise gedeutet werden müssen.

Dass ein gewisser König das Avesta (*apastāk*) schützte und förderte bedeutete vielleicht nur das, was Šāpūr I. in der Kaḥbāye-Zārdošt-Inschrift von sich selbst berichtet: Schenkungen an die Feuertempel und deren Priester. Wir sahen in Kap. II, dass die Begriffe *dr̥n̥jaya-* und *aēθrapaiti* eine eigenartige Bedeutungs-entwicklung durchgemacht haben: von »Ritual vortragen« bzw. »Feuerpriester« zu »auswendig lernen« bzw. »Lehrer«. Dürfen wir für *apastāk* eine ähnliche Verschiebung annehmen, so würde ein ursprünglich das Ritual bezeichnender Terminus zur Benennung des zu studierenden »Textes« werden.

Die nahen Beziehungen zwischen den Begriffen *apastāk*, *hērpāt* und *dr̥n̥jēnītan* in der Pehleviliteratur würden an und für sich eine solche Annahme plausibel machen. Zudem wird, wie wir gesehen haben, *apastāk* oft in einer solchen Weise verwendet, dass die Bedeutung »heilige Schrift« schwerlich eine passende oder überhaupt mögliche Übersetzung ist. Leider kennen wir nicht die altiranische Entsprechung zu *apastāk* und können keine direkte Auskunft über die Vorgeschichte des Wortes erhalten.

Wenn wir uns aber der zoroastrischen Tradition über die Plätze, wo das Avesta aufbewahrt wurde, zuwenden, so finden wir eine Reihe von höchst interessanten Angaben, die ein weiteres Vordringen in diese Probleme ermöglichen.

*

Die kleine Schrift *Šahrīhā-i-Ērān* enthält eine äusserst dürftige und unvollständige Liste der iranischen Städte. Die uns bekannte Redaktion stammt aus islamischer Zeit. Die Aufzählung beginnt mit Samarkand und endet mit den Städten in Azerbeidjān. Die Reihenfolge der Orte scheint sonst ziemlich willkürlich. Oft werden nur die blossen Namen aufgezählt, meistens einige kurze Notizen über die Gründung der Stadt und die Hauptpunkte ihrer Geschichte gegeben. Etwas längere Notizen bekommen nur Samarkand und

Zrang, wobei die mythische Geschichte der Feuertempel dieser zwei Städte skizziert wird.

Betrachten wir nun den Anfang, die §§ 2—7, die von Samarkand handeln, so wird der Zweck und die Tendenz der Schrift sofort klar. Die Gründung der Stadt wird § 2 Kai Kāūs, ihre Vollendung Siyāvuš zugeschrieben, eine Kombination von Notizen die sich in anderen Quellen wiederfinden.¹ Sonst sind alle Angaben über das Feuerheiligtum direkt nach den Angaben über Šiz in anderen Pehlevischriften kopiert. Wir beobachten dies in folgenden Punkten:

1. Frāsyāp machte hier eine Götterwohnung (*nišēmak i bayān*) und einen Götzentempel (*dēvān uzdēstčār*).² Das Wort *uzdēs(t)čār* wird ziemlich oft, aber sonst immer mit Bezug auf das Dēvennest in *var-i-čēčast* verwendet³ (= Šiz).

2. Kai Chosrau gründet hier ein Bahrāmfeuer (§ 3). Nach allen anderen Quellen ist er der Gründer des Ātur-Gušnasp-Feuers in Šiz.⁴

3. Nach dem Auftreten Zarathustras lässt Vištāspa seine Lehre niederschreiben und die Tafeln in der Schatzkammer dieses Feuertempels deponieren (§ 4). — An vielen Stellen der Pehleviliteratur wird dieselbe Legende vom *diz-i-nipišt* (in Istachr) aber noch öfter vom *ganj-i-šēčikān* »der Schatzkammer von Šiz« erzählt. *Ganj-i-hān ātaxš* ist deutlich als ein Gegenstück zu diesem bekannten Namen gemünzt.

4. Alexander der Grosse erobert die Stadt und verbrennt eine heilige Urkunde, hier Dēnkart genannt (§ 5). — In der Version dieser bekannten Legende, die sich in Dēnkart III befindet, und nach der Vištāspa die erste Redaktion des Avesta veranlasst haben soll, wird auch der Brand des Reichsarchivs (*diz-i-nipišt*)

¹ Gründung durch Kai Kāūs, Tabarī I, 602, Bērūni, India (transl.) I, 304, durch Siyāvuš, PRDD 159 ff.

² Dies ist § 7 in unserem Text, muss aber offenbar seinen Platz zwischen §§ 2 und 3 haben.

³ Z. B. Bundahišn ed. Ankl. 125^{s-4}, PRDD 148²⁻⁴, Dēnkart VII Einl. § 39, Mēnōkē xrat II, 95.

⁴ Nach Dātastān-i-dēnik 90, 6 baut er ein Bahrāmfeuerheiligtum in Kangdiz. Die Gründung eines Feuertempels in Kangdiz wird von Šahrastāni dem Siyāvuš zugeschrieben. Danach ist Mas'ūdi, Murūğ IV, 77 zu korrigieren.

erwähnt. Weil hier Istachr nicht *expressis verbis* als Ort dieses Archivs bezeichnet wird, konnte ein unwissender Kompilator leicht den Eindruck bekommen, als ob wäre hier das Heiligtum von Šiz gemeint. So ist es offenbar dem Verfasser von Šahrihā gegangen.

5. § 5 wird *dēnkart i haft x'atāyān* erwähnt und § 6 werden diese sieben Herrscher der Sagenzeit aufgezählt.

Der Abschnitt über Zrang § 38 berichtet zuerst, dass die Stadt von Frāsyāp gegründet wurde, der hier das Karkōγ-Feuer stiftete. Dann folgt die aus anderen Quellen bekannte Legende von Manušēhr und Spandarmat. Manušēhr zerstört die Stadt, aber sie wird von Kai Chosrau restauriert, der auch das Karkōγ-Feuer erneuert, endlich von Ardašir I. vollendet.

Noch ein heiliges Feuer wird erwähnt, das von Navāzak (§ 9) in der Nähe von Balch. Der Verfasser kennt noch eine Reihe von Städten, die als Zentren der Feuerverehrung berühmt waren, aber er nennt die Feuertempel nicht (Istachr, Dārābgird). Von zwei berühmten Feuertempeln, Kūmiš und Ganjak (= Šiz), weiss er nur zu erzählen, dass sie beide von dämonischen Wesen, Aždahāk bzw. Frāsyāp gegründet wurden.

Die polemische Spitze gegen Šiz ist unverkennbar. Der Verfasser kennt die Legenden dieses Feuertempels gut, aber er versetzt sie nach Samarkand, das hier mit dem mythischen Kangdiz identifiziert wird. Nur die Gründung durch Frāsyāp lässt er für Šiz gelten und stellt sie dabei auf derselben Linie wie Kūmiš, das seit arsakidischer Zeit als Feuertempel bekannt ist.

Es gibt nur eine Quelle, die sich so eingehend mit den »Götzentempeln« beschäftigt, und das ist Mas'ūdī. In seiner Aufzählung der Feuertempel Irans² steht er einer zoroastrischen Quelle wie dem Bundahišn sehr nahe. Aber dort werden nicht andere Götzentempel als derjenige von Šiz erwähnt.

Mas'ūdī unterscheidet die zehn Feuertempel, die vor Zarathustra existierten, von den späteren zarathustrischen. Von der ersteren Kategorie waren Kūmiš und Šiz einst Götzentempel. Der letztere wurde erst von Chosrau Anūširvān zu einem Feuertempel gemacht. Von den zarathustrischen Tempeln war der von Istachr ein alter

¹ Vgl. weiter unten.

² Murūğ IV, 72 ff.

Götzentempel, den die Königin Humāy in ein Feuerheiligtum verwandelte.

Es ist klar, dass Mas'ūdī und Šahrīhā ähnliche Gesichtspunkte für die ältere iranische Religion vertreten. In keinen anderen Quellen finden wir dieses Interesse für die »Götzentempel«. Aber ihre Auffassungen divergieren auch in mehreren Punkten. Sie rechnen nicht dieselben Tempel zu den Götzentempeln. Mas'ūdī hat für diesen Begriff den Terminus *bait al-ašnām*. Dies muss dem mp. *uzdēsčār* entsprechen. Aber dieses Wort verwendet Šahrīhā nur für Samarkand. Kūmiš, Karkōγ und Gaṇjak sind nach ihm von Wesen gegründet, die wir vom Standpunkt der Pehlevitheologie als dämonische Wesen betrachten müssen — aber eigentümlicherweise finden wir, dass Frāsyāp offenbar positiv beurteilt wird. Als Städte- und Feuer-tempel-Gründer unterscheidet er sich grundsätzlich nicht von anderen iranischen Heroengestalten.

Was ist nun das Gemeinsame für die Gründer dieser vier Städte in Šahrīhā? Ihre Gründer gehören zu den Gestalten, die im Avesta nur als Anāhitā-Verehrer vorkommen.

In den älteren Yašts (5, 9, 15, 17, 19) werden nach einem festen Schema die Verehrer der betreffenden Gottheiten aufgezählt. In vieler Hinsicht bestehen grosse Unterschiede zwischen Ytt. 5 und 15, wo Fraṇrasyan und Keresāspa (Yt. 15, 31 unter dem Namen Aurvasāra) vorkommen, und den anderen Texten, wo teils gemeinsame, teils andere Heroen, aber niemals diese zwei vorkommen. Aži Dahāka tritt nur Yt. 5, 29 als Verehrer einer Gottheit auf — in der sonstigen zoroastrischen Literatur ist er immer ein dämonisches Wesen, das überhaupt nicht in Beziehung zu den Göttern gesetzt werden kann. Es ist möglich das einer späteren Generation in Iran nicht mehr die Identität zwischen Aurvasāra und Fraṇrasyan klar war. Dann sind diese zwei Heroen die einzigen, die man im Avesta in Zusammenhang mit Anāhitā vorfand. Jedenfalls ist die bevorzugte Stellung von Frāsyāp und Aždahāk im Šahrīhā direkt aus dem Vayu-Anāhitā-Kultus erklärbar. Dieser umfasste ursprünglich nach Vendidad I. die östlichen und nordöstlichen Gegenden von Iran,¹ die auch in der geographischen Darstellung in Šahrīhā besonders ausführlich behandelt werden.

¹ Wie ich Der arische Männerbund 38 f. und ausführlich Vayu I dargelegt habe.

² Verf., Vayu I passim, besonders 202 ff.

Die ganze legendare Geschichte von Samarkand geht übrigens von der Annahme aus, dass die Stadt mit dem mythischen Kaṛḥa-Kangdiz identisch sei. Kaṛḥa wird im Avesta nur einmal, nämlich im Anāhitā-Yašt (Yt. 5, 54) erwähnt. Auch hier knüpft unsere Quelle an die avestische Tradition an, und zwar in derselben Weise wie bei dem ihr so verhassten Heiligtum von Šiz, das auch sekundär nach dem av. Čaēčasta benannt worden ist.

Was wir im Šahrīhā vor uns haben, ist somit die alte Gründungslegende des Anāhitā-Feuerheiligtums von Samarkand, das seinen Vorrang vor den anderen Feuertempeln Irans behaupten will. Diese Legende liegt in einer nur notdürftig zoroastrisierten Form vor. Das muss aber bedeuten, dass diese Zoroastrisierung ziemlich spät vor sich gegangen ist.

Dafür spricht auch die Auffassung der Kultgeschichte die wir bei Mas'ūdī vorfinden.

Mas'ūdī hat mit Šahrīhā die Auffassung von Kūmiš und Šiz als Götzentempeln gemeinsam, aber er fügt noch Istachr hinzu. Es ist ohne Zweifel die lokale Priestertradition, die er treu wiedergibt. Aber Istachr haben wir ja als das bedeutendste Anāhitāheiligtum Irans kennen gelernt. Noch zu Mas'ūdīs Zeit war also die Kenntnis von einem älteren Kultus dieser Stadt, dem der Zoroastrismus feindlich gegenübergestanden hatte, ganz lebendig.

In den übrigen Quellen zur Geschichte der religiösen Überlieferung — mag sie nun *apastāk*, *apastāk u zand*, *dēnkart* oder *dēn* genannt werden — wird immer Istachr, in einigen Urkunden daneben auch Šiz, als Aufbewahrungsort der heiligen Schrift genannt. Dieser Unterschied ist aber kein zufälliger, denn diejenigen Quellen, die nur Istachr erwähnen, vertreten auch in vielen anderen Punkten eine ganz andere Auffassung der Überlieferungsgeschichte und der mit ihr zusammenhängenden Probleme als die Schriften, die beide Orte nennen.

1. Die *Istachr-Tradition* vertreten folgende Schriften: Ardā Virāf, der Tansarbrief, Tabarī, Tha'ālibī, Fārsnāmāh.

Dass die letztgenannte anonyme neupersische Arbeit nur für das in Istachr aufbewahrte Avesta Interesse zeigt, ist nicht weiter erstaunlich, denn die Schrift ist ja ausschliesslich der Landschaft Fārs gewidmet. Ihr zufolge wurde das heilige Buch im »Berg der

Inschriften» *kūh-i-nipišt* niedergelegt.¹ Aber sie nennt in demselben Atemzug als die neben Istachr wichtigsten Feuertempel Irans diejenigen von Ğīs² und Balch, ohne mit einem Wort die Bedeutung des ersteren für die Überlieferungsgeschichte zu berühren. Auch die anderen Quellen, die den Ausdruck *diz-i-nipišt* »Burg der Inschriften« anwenden,³ zeigen eine deutliche Vorliebe für Fārs.

Zweitens ist es für die Schriften dieser Gruppe charakteristisch, dass sie zwar von der Existenz eines alten zarathustrischen Avesta sprechen, das von Alexander zerstört wird, aber nichts von einer Wiederherstellung der religiösen Überlieferung in Buchform wissen. Der Verfasser des Tansarbriefs erwartet die Wiedergeburt der alten Religion von der inspirierten Weisheit des Königs (d. h. Ardašīrs I). Der ganze Zweck des Ardā Virāf ist ja, den Wert der ekstatischen Erlebnisse aufzuzeigen — und diese Absicht ist mit dem Glauben an die Wiederherstellung eines heiligen Buches unvereinlich. Auch Tabarī hat keine Notizen über die Wiederherstellung des Avesta.

Zur gleichen Gruppe gehört gewissermassen auch *Kārnāmak*, obwohl diese Schrift überhaupt nicht vom Avesta spricht. Sie muss aber hier genannt werden, weil dieses ausgesprochen zoroastrische Buch sich wiederholt mit den frommen Stiftungen Ardašīrs I. beschäftigt und ihn überhaupt ständig als Glaubenshelden feiert, aber trotzdem das Avesta mit keinem Wort erwähnt. Dabei wird alles aus der Perspektive von Fārs gesehen: Istachr ist die Hauptstadt und *dar-i-Ātur Farnbay* auch hier das wichtigste Heiligtum. In dieser Hinsicht berührt sich *Kārnāmak* mit Ardā Virāf. Aber der Umstand, dass er gar nichts von einer heiligen Urkunde weiss, deutet wohl darauf, dass es (zumindest in seiner ursprünglichen Gestalt)⁴ älter als diese Schrift ist, in der das Problem der schriftlichen Überlieferung immerhin schon auftaucht.

¹ Fārsnāmāh 49. So auch Baidāwī, Nizām, zitiert bei Herzfeld, Altpersische Inschriften 257. Die ebenda 123 u. 257 gegebene Übersetzung wird durch die Ka'bū-ye-Zūrdošt-Inschrift bestätigt, wo *nipišt* gr. $\nu\beta\upsilon\sigma\tau$ wiedergegeben, sich auf die Inschrift selbst bezieht. AJSL 57, 339.

² Ardā Virāf I, 7 und Tabarī, I, 676 wo Zeile 4 natürlich *diz-i-nipišt* zu lesen ist. Tha'ālibī 257 hat nur *fī-l-qa'ati bi Istahr*.

³ Nur Tha'ālibī hat 485 einen Bericht über Ardašīr I. und die Restauration der heiligen Bücher. Aber Tha'ālibī ist in diesem späteren Teil seiner Arbeit von anderen Quellen abhängig als in der Sagengeschichte.

⁴ Zur Frage einer Überarbeitung des ursprünglichen Textes vgl. Christen-

2. Die *Šiz-Tradition* nennen wir die Fassung der avestischen Überlieferungsgeschichte, die wir im Dēnkart vorfinden, und die wir demnach als die orthodox-zoroastrische bezeichnen dürfen. Zu dieser Traditionsschicht sind auch der arabische Historiker Mas'ūdī und Firdausī zu zählen.

Im Dēnkart ist nicht von *einer* sondern von *zwei* heiligen Urkunden die Rede, die sich seit ältester Zeit in Šiz bzw. Istachr befunden hätten, und die mehrmals im Lauf der Zeiten zerstreut aber immer wiederhergestellt worden sind.

Diese Berichte sind oft und eingehend besprochen worden.¹ Nichtsdestoweniger wird ihre Deutung noch durch viele ungelöste Probleme erschwert.

Die Bücher III, IV, V und VII des Dēnkart bieten sämtlich höchst verschiedenartige Versionen der avestischen Überlieferungsgeschichte. Nach der des vierten Buches, das den ausführlichsten und — auch nach den neuesten Auffassungen — den glaubwürdigsten² dieser Berichte bringt, hätten sich Dareios III., Vologaeses III., Ardašīr I., Šāpūr I., Šāpūr II. und Chosrau I. besonders um das Avesta bemüht. Im dritten Buch hingegen wird die gleiche Rolle einer ganz anderen Reihe von Persönlichkeiten zugeteilt. Diese sind: Zarathustra selbst, Vištāspa, Ardašīr I. und in islamischer Zeit drei zoroastrische Priester. Vergleicht man aber genauer diejenigen Angaben dieser Berichte, die sich ausdrücklich auf das *geschriebene* Avesta beziehen, so sieht man, dass der Unterschied tatsächlich nicht so gross ist, wie man im ersten Augenblick glauben möchte.

Dēnkart III

1. Zarathustra bringt eine geschriebene Offenbarung (*ēt dēnkart nipēk kartak i hač visp dānākīh pēsūt dēn i mazdēs*) DkM 405¹²⁻¹³.

Dēnkart IV

1. Vištāspa sendet an die Kleinkönige geschriebene Exemplare der religiösen Offenbarung (*nipēkīhā i hač visp dānākīh pēsūt mazdēs dēn ... frēstīt*) DkM 411^{20, 22}.

sen, Heltedigting og Fortællingslitteratur hos Iranerne i Oldtiden 37, H. Andersen, Øst og Vest (Afhandlinger tilegnede A. Christensen) 87.

¹ Zuletzt Nyberg, RAI 415ff., Bailey, Zoroastrian Problems 154ff., 216ff. (Transkription der Hauptstellen).

² Nyberg, a. A. 423, Bailey, a. A. 157.

2. Vištāspa lässt das Original in der Schatzkammer von Šiz und eine Abschrift in der Feste Nipišt deponieren (*bunē ganj-i-šēčikān apaspārt u pačēn passa-čākihā vistartan framūt u hač pas pačēn ō diz-i-nipišt frēstīt*) DkM 405¹⁸⁻²⁰.

3. Unter Alexander wird a) das Exemplar im Diz-i-Nipišt verbrannt, b) das in der Schatzkammer von Šiz von den Griechen weggeführt und ins Griechische übersetzt (*hān i pat diz-i-nipišt ō sōčišn, hān i pat ganj-i-šēčikān ō dast i hrōmāyān mat u-š ō-č yōnāyik uzvān vičārt*). DkM 405²²—406².

4. (Der Bericht über Ardašir und Tansar stimmt nicht mit demjenigen des IV. Buches überein. Aber verbale Anklänge zeigen sich zwischen Dk III und Dk IV über Šāpūr I.!)

5. a. Ardašir I. sammelt die zerstreute Schrift an einer Stelle (*ham nipēk hač pargandakih ō ēvak gyāk āβurt*) DkM 406⁵.

2. Dārā Sohn des Dārā lässt von Avesta und Zand ein Exemplar in der Schatzkammer von Šiz und ein zweites in der Feste Nipišt bewahren (*hamāk apastāk u zand čiyōn Zartuxšt hač Ohrmizd patiyraft nipištak II pačēn ēvak pat ganj-i-šēčikān ēvak pat diz-i-nipišt dāstan framūt*). DkM 412³⁻⁵.

3. Valachš Sohn von Valachš lässt das Avesta und Zand, das unter Alexander geraubt wurde wieder sammeln. (Keine verbalen Übereinstimmungen, vgl. aber Bundahišn 214: *Alaksandar ... dēn i mazdēsnašn zand stat ō hrōm frēstāt apastāk sōxt*: »Alexander a) nahm das Zand weg und schickte es nach Griechenland, aber b) verbrannte das Avesta«.)

4. Ardašir I. und Tansar stellen die religiöse Überlieferung wieder her.

5. a. Šāpūr I. vereinigt in Indien und Griechenland zerstreute Schriften über Medizin, Astronomie, usw. zu einer Sammlung (*nipēkihā ... andar hindūkān u hrōm u apārīkič zamīkihā pargandak būt, apāč ō ham*

b. Tansar vereinigt diese Sammlung mit dem Avesta (sic!) (*apāk paitākīh hač apastāk apāč handāxt*) DkM 406⁷.

c. deponiert das Original in Šiz und lässt Kopien in passender Menge verbreiten (*bun i rōšn pat ganj-i-šēcīkān dāstan pačēn passačākīhā fraxvēnitān framūt*) DkM 406⁹⁻¹⁰.

āβurt) DkM 412^{17, 20-21}.

b. und vereinigt sie mit dem Avesta (sic!) (*u apāk apastāk apāč handāxt*) DkM 412²².

c. lässt das beste Exemplar nach Šiz schenken (d. h. es werden auch andere Exemplare vorausgesetzt) (*hān i druvist pačēn ō hān i ganj-i-šēcīkān dāt framūt*)¹ DkM 412²²—413¹.

Dann hören die verbalen Übereinstimmungen auf. Dk III geht direkt zur islamischen Zeit über, Dk IV hat einen langen Bericht über Chosrau I.

Dk IV wird schon die älteste Form der Offenbarung mit *apastāk u zand* bezeichnet. Dieselbe Ansicht vertritt Mas'ūdī, wenn er sagt, dass schon Zarathustra selbst sowohl *abastāq* als auch den Kommentar (*tafsīr*) *zand* und den Superkommentar *pāzand* brachte.² Diese Übersetzung von *zand* findet sich auch in anderen arabischen Schriften.³ Sie ist später in der Parsitradition belegt⁴ und bekanntlich von der abendländischen Wissenschaft übernommen worden, aber die zwei Hauptberichte des Dēnkart lassen eine ältere, ursprüngliche Bedeutung der Termini *apastāk* und *zand* hervortreten.

Vergleicht man diese zwei Berichte miteinander, so wie wir es in unserer Gegenüberstellung der Hauptpunkte getan haben, sieht

¹ In den gegenübergestellten Abschnitten ist die wörtliche Übereinstimmung auffallend. Dabei sind aber zwei charakteristische Unterschiede zu verzeichnen: Dk III braucht zweimal *nipēk*, wo Dk IV *nipēkīhā* (Pluralform) hat. Dk III betont zweimal ausdrücklich, dass die Urkunde in Šiz das Original (*bun*) ist, während Dk IV von allen Exemplaren nur dasselbe Wort, *pačēn*, »Abschrift«, braucht und keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Šiz und Diz-i-nipišt kennt.

² Murūğ II, 124 ff., BGA VIII, 91. — Man vergleiche damit die spätjüdische Vorstellung, dass schon Moses den Mischna mitgeteilt hatte, Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter 1³ 157.

³ *zamzamaḥ wa tafsīr* (für *apastāk u zand*) Ġāḥiz, Kitāb al-bajān wa 'l-tabjīn, vgl. oben S. 31 mit N. 2.

⁴ Neryosangh *zand: vyākhyānam*.

man sofort, dass beide in den ersten vier Punkten weitgehend, ja nahezu wörtlich übereinstimmen — sofern wir nämlich ganz davon absehen dürfen, welchen geschichtlichen Persönlichkeiten die vier Phasen der avestischen Überlieferungsgeschichte jeweils zugeordnet werden. Beide Darstellungen geben den folgenden Verlauf: die religiöse Offenbarung wird zuerst in zwei Urkunden niedergelegt, diese werden von Alexander dem Grossen »zerstört«, und schliesslich von beherzten Glaubensstreitern wiederhergestellt. Nach dieser Restauration ist jedoch nur noch von dem Exemplar in *ganj-i-šēčikān*, nicht aber mehr von dem in *diz-i-nipišt* die Rede.

Wir akzeptieren hier vorläufig die Markwartsche Lesung *šēčikān*, womit die Schatzkammer in Šīz (Tächt-i-Soleimān) gemeint wäre. Ist aber diese Auffassung richtig, so sind drei Umstände auffallend. Erstens: dass nur diese Institution, nicht aber das »Reichsarchiv«, wie man *diz-i-nipišt* gewöhnlich übersetzt, mit ausdrücklicher Ortsangabe versehen ist. Hätten wir nicht die Angaben anderer Quellen, so würden wir gar nicht wissen, dass *diz-i-nipišt* in Istachr belegen ist. Zweitens: Šīz wird auch dadurch gegenüber Istachr bevorzugt, dass es immer zuerst oder als Verwahrungsort der Originalurkunde erwähnt wird — man vergleiche damit das Zeugnis der Istachrtradition, die in diesem Zusammenhang *nur* Istachr erwähnt! Und drittens ist es auffällig, dass von der Wiederbelebung der religiösen Überlieferung in *diz-i-nipišt* nach Alexanders Zeit überhaupt niemals gesprochen wird. Die neue Urkunde wird beiden Berichten zufolge nur in Šīz deponiert, obwohl die religiöse Bedeutung sowohl von Istachr als auch von anderen Kultstätten in Fārs (Dārābgird, Fasā usw.) bis in islamische Zeit hinein völlig ausser Zweifel steht. In allen diesen Fällen wird ganz unverkennbar eine polemische Spitze gegen den anderen Zweig der Überlieferung gerichtet.

Der vierte Punkt in unserem Schema, die Wiederherstellung der heiligen Schrift, ist bisher durchaus missverstanden worden.¹ Es kann sich dort unmöglich darum handeln, dass fremde — indische und griechische — Bücher in den Kanon aufgenommen wurden. In der Version von Dēnkart III ist diese Deutung jedenfalls ausgeschlossen: hier muss mit *nipēk* die von Alexander nach Griechen-

¹ Auch von Nyberg, RAI 418, Bailey Zoroastrian Problems 81, Henning BSOS X, 951 N. 8.

land weggeführte Schrift, d. h. das Exemplar in *ganj-i-šćikān* gemeint sein. Weil diese Schrift in die Fremde weggeführt wurde, musste sie zurückgeholt und wieder zusammengestellt werden — und darum werden in Dēnkart IV Indien und Griechenland erwähnt. Dabei werden eine Reihe von Materien aufgezählt, die wie jetzt Bailey aufgezeigt hat, unzweifelhaft auf griechischen oder indischen Einfluss zurückgeführt werden müssen.¹ Man muss sich aber davor hüten, eine solche historisch berechtigte Auffassung vom Zustandekommen der Pehlevischriften dem Kompilator von Dēnkart IV. zuzuschreiben. Die offizielle zoroastrische Auffassung wollte offenbar mit dieser Legende das ehrwürdige Alter der iranischen Überlieferung betonen, deren Urkunden von den Griechen geraubt und ins Griechische übersetzt wurden, um dann von den legitimen Besitzern zurückgefordert zu werden. So wollte man die unleugbare Tatsache wegerklären, dass man beim Aufbau der Anthropologie und Kosmologie der Sassanidenzeit weitgehend von fremden Stoffen Gebrauch machte.¹

Diese überlegene Gelehrsamkeit war somit nach iranischer Auffassung durch einen literarischen Diebstahl zu den Griechen gekommen und wurde durch die Aufnahme in Dēnkart nur ihrem Ursprungslande zurückgegeben.²

Dass dies wirklich der Sinn der Dēnkarttradition ist, geht aus einem Passus des Ḥamza al-Išbāhānī hervor, der ja auch sonst stark von der Pehlevi-Überlieferung abhängig ist.³ Er sagt, dass Alexander das religiöse und wissenschaftliche Schrifttum (*kutubu dīnihim wa'ulūmihim*) der Perser verbrennen liess, nachdem er den Inhalt⁴ ins Griechische und Koptische übersetzt und nach Alexandria gesandt hatte.⁵ Ḥamza macht somit nicht die Distinktion zwi-

¹ Bailey, Zoroastrian Problems 81 ff.

² Solche Geschichtsfälschungen, in der Absicht die Originalität und Bedeutung der griechischen Literatur herabzusetzen und das Alter der eigenen Kultur hervorzuheben, sind bekanntlich in der hellenistischen Zeit keine Seltenheit. Man vergleiche die jüdischen Fälschungen, die die Abhängigkeit der alten griechischen Dichter von den Büchern des A.T. beweisen wollen.

³ Vgl. z. B. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 233 ff.

⁴ Philosophie, Medizin, Astronomie und Landwirtschaft, vgl. DkM 412¹⁷⁻²⁰, wo von Medizin, Astronomie und philosophischen Materien die Rede ist.

⁵ Hamza 32.

schen einem Teil der Überlieferung der verbrannt und einem anderen der weggeführt wird, sondern vereinigt diese zwei Momente des Berichtes. In diesem wie in anderen Punkten folgt er genau der Version in Dēnkart IV. Auch die Rolle, die Ardašīr I. nach Hamza bei der Wiederherstellung der Überlieferung gespielt hat, stimmt ganz zu den Dēnkart-Traditionen.¹

Sieht man in dem Bericht Dēnkart III den Niederschlag einer priesterlichen Geschichtskonstruktion, im Gegensatz zum zuverlässigeren Bericht von Dk IV, so könnte man freilich versucht sein, jene als tendenziöse Umarbeitung der Parallelversion Dk IV aufzufassen und zu meinen, dass diese die tatsächliche Entwicklung getreuer wiedergebe.²

Schon aus sprachlichen Gründen ist es unmöglich, einen solchen Unterschied zu machen: *nīpēkīha-i-pargandak* DkM 412¹⁷⁻²⁰ kann sich nicht auf eine in Indien und Griechenland verbreitete Profanliteratur beziehen, während *pargandakīh* DkM 406¹ den »zerstreuten«, zerstörten Zustand der religiösen Überlieferung bezeichnet. Die zwei Berichte sind — wie aus den oben angeführten Texten klar hervorgeht — bis in Einzelheiten der Ausdrucksweise hinein *identisch*. Sie enthalten beide die Angabe, dass die neue Sammlung mit dem *apastāk* vereint und das Hauptexemplar davon in der Schatzkammer von Šīz deponiert wurde.

Was ein richtiges Verständnis der immerhin ziemlich klaren Angaben der Pehlevibücher bisher verhindert hat, ist offenbar der Umstand, dass man sich von der traditionellen Auslegung der Begriffe *apastāk* und *zand* als »Grundtext« und »Kommentar« nicht losmachen konnte. Wäre in diesen zwei Parallelberichten mit *apastāk* der avestische Grundtext gemeint, so wäre man freilich beinahe dazu gezwungen, die Angaben im Dēnkart IV auf fremde Zusätze zu beziehen. Das aber hat zur Folge, dass die Beziehung zwischen den beiden Berichten verdunkelt und — wie Nyberg andeutet¹ — der Bericht in Dēnkart III vollends unbegreiflich wird. Denn was könnte wohl damit gemeint sein, dass die einst »zerstreute« Schrift »mit dem Avesta zusammengefasst« wird? Ist nicht die »zerstreute Schrift« eben mit dem Avesta identisch?³

¹ Hamza 32f. Tha'ālibī 485.

² Vgl. Nyberg, RAI 423 und 418.

³ Nyberg, RAI 425.

Nein, sie ist es bestimmt nicht. Dēnkart III setzt hier die Begriffe *nipēk* und *apastāk* in Kontrast zueinander, so wie im Parallelbericht der Verfasser von Dēnkart IV *nipēkihā* und *apastāk*.

Wir haben schon erwähnt, dass die Šiz-Tradition offenbar die während der ganzen Sassanidenzeit lebendige Istachr-Tradition absichtlich ignoriert oder herabsetzt. Ferner bemerkten wir, dass die Istachr-Tradition keinerlei Interesse für die schriftliche Aufbewahrung der religiösen Texte hat, während die Zeugen für die Šiz-Tradition gerade diesen Punkt besonders hervorheben. Nur über einen Punkt scheinen die beiden Traditionslinien wirklich einig zu sein, darüber nämlich, dass der Brand des *diz-i-nipišt* von Istachr ein entscheidendes Datum in der Überlieferungsgeschichte darstellt, und dass es nach diesem Ereignis keine alte Urkunde in Istachr gegeben hat.

Wenn somit die Dēnkart-Berichte *nipēk* und *apastāk* einander gegenüberstellen, so ist es klar, dass mit *nipēk* »Schrift« die Überlieferung von Šiz gemeint ist. Die scheinbar paradoxe Behauptung, dass diese nach ihrer »Sammlung« mit dem *apastāk* vereinigt worden sei, kann sich keinesfalls auf *apastāk* als eine andere Art schriftlicher Überlieferung, die es ja auch nach der Istachr-Tradition nicht mehr gab, beziehen. Dann aber bleibt nur eine Möglichkeit übrig: *apastāk* muss die lebendige mündliche Überlieferung (vielleicht vor allem die in Fārs) bezeichnen.

Der Gegensatz *nipēk*—*apastāk* erhält dann eine natürliche Erklärung: *apastāk* ist die rituelle Überlieferung, die zunächst nur mündlich war, aber zu einem gewissen Zeitpunkt mit *nipēk*, d. h. mit dem religiösen Schrifttum, vereinigt und dabei wohl erstmals zu Papier gebracht wurde.

Die Istachr-Tradition weiss von keiner anderen »Zerstörung« der Überlieferung als derjenigen durch den Brand des Archivs von Istachr. Sie kennt aber auch keinen anderen Namen für ihre spezielle Überlieferung als *apastāk*. Die Zusammenstellung *apastāk u zand* kommt nur in der späteren Pehleviliteratur vor, d. h. — soweit

¹ Wir haben schon eine andere Erklärung von *apastāk* vorgeschlagen (oben S. 128). Aber ehe wir zu solchen Kombinationen greifen, wollen wir sehen, wie weit uns die interne Analyse der Pehlevistellen über das »Avesta« führen kann.

es sich um die Überlieferungsgeschichte des »Avesta« handelt — nur im Dēnkart (und Ardā Virāf, vgl. unten!).

Im Bundahišn findet sich eine zuerst seltsam anmutende Notiz, die besagt, dass Alexander den *zand* raubte und nach Griechenland schickte, den *apastāk* aber verbrannte.¹ Hier ist, wie in der Istachr-Tradition, *apastāk* zur Benennung einer rettungslos untergegangenen Überlieferung geworden. Aber der Gegensatz, der hier zwischen *apastāk* und *zand* angenommen wird, ist derselbe der nach Dēnkart III Nr. 3 (oben S. 135) zwischen den Exemplaren in *diz-i-nipišt* und *ganj-i-šērkān* besteht. Die Parallelversion in Dēnkart IV sagt in allgemeineren Wendungen, dass *apastāk* und *zand*, die von Dārā in zwei Urkunden verzeichnet waren, von Alexander zerstört und von den Griechen geraubt wurden. Es ist klar, dass es sich hier nur um eine unscharfe Formulierung derselben Tatsachen handelt, die im Dēnkart III klar lokalisiert und unterschieden werden: d. h. der *apastāk* von *diz-i-nipišt* (Istachr) wird verbrannt, der *zand* von Šiz wird von den Griechen geraubt und nach Griechenland geführt. *apastāk* ist die mündliche, rituelle, *zand* die schriftliche Überlieferung.

Es handelt sich somit um zwei an die grössten Heiligtümer Irans geknüpfte Legenden, die beide das Fehlen einer alten religiösen Überlieferung zu erklären versuchen. Die Istachr-Legende ist die ältere, nicht nur weil sie sich mit der Annahme einer nicht-literarischen Wiederbelebung des religiösen Lebens begnügt und noch nicht die Notwendigkeit einer literarischen Überlieferung gefühlt hat, sondern auch weil sie an ein wirklich geschichtliches Ereignis — den Brand von Persepolis — anknüpft.

Wir haben nicht den geringsten Anlass zu vermuten, dass diese Massnahme des Eroberers als ein Schlag gegen die iranische Religion, geschweige denn gegen irgendwelche bestimmte Art von religiöser Überlieferung gemeint war — eine schriftliche solche, die hätte aufgebrannt werden können, gab es übrigens kaum zu dieser Zeit. Alexander sowie seine seleukidischen Nachfolger scheinen nur Achtung und Respekt vor der Religion der besiegten Völker gezeigt zu haben. Aber als ein Symbol für den definitiven Sieg der fremden Eroberer ist dies Ereignis in der

¹ Ed. Anklesaria 214: *zand stat ō hrōm frēstāt apastāk sōxt*, Text und Übers. der ganzen Stelle bei Bailey, Zoroastrian Problems 153.

Volksphantasie haften blieben und ist darum als Ausgangspunkt für eine Legendenbildung benutzt worden, deren Voraussetzungen in eine viel spätere Zeit fallen.

Erstens setzt ja die Avesta-Legende das Vorhandensein einer schriftlichen Überlieferung voraus, die auf Zarathustra selbst zurückgehen sollte: sogar die Pehlevi-Übersetzung wird ihm dabei zugeschrieben. Ferner ist die stark griechenfeindliche Einstellung der Legende kaum während der Zeit der philhellenischen Partherkönige denkbar. Beide diese Umstände deuten auf ihre Entstehung in sassanidischer Zeit.

Der Hauptzweck dieser Legende ist aber zu erklären, warum ein so grosser Teil der alten Überlieferung verschwunden ist. Das ist aber, wie wir im kap. IV gesehen haben, durch die Zensur der orthodoxen Zoroastrier geschehen, die die alte Volksreligion gleichschalteten und vor allem nichts von Anāhitā und ihrem Feuerkultus wissen wollten. Durch diese Zensur ist ein grosser Teil der alten Yaštichtung vernichtet worden. Die orthodoxe Überlieferung hat nun offenbar diese Tatsache dadurch zu verschleiern versucht, dass sie die Schuld für die Dürftigkeit der Überlieferung auf die Griechen (hier mit den Byzantinern der späteren Zeit vermengt) legte was bei der nationalistischen Tendenz der spätsassanidischen Zeit natürlich wurde. So wird der sassanidische Nationalismus in den Dienst der anachronistischen Legendenbildung der Orthodoxie gestellt. Das ist in Hauptzügen die Entwicklung der Avestalegende. Um ihre Einzelheiten zu verstehen kehren wir jetzt zur Analyse der Pehlevitexte wieder.

*

Wenn ich auch *ganj-i-x'atāyān*¹ in Dēnkart V auf Šiz beziehen möchte, so stütze ich diese Vermutung vor allem auf die Tatsache, dass hier der Ausdruck *apastāk u zand* verwendet wird, der nur dort vorkommt, wo die Šiz-Tradition spricht.

Eine Ausnahme macht scheinbar Ardā Virāf. Denn hier wird ja I, 7 *apastāk u zand* in einer Schrift erwähnt, die zur Istachr-Tradition

¹ Arm. *ganjk' ark'ouni*, bei Sebēos (ed. Konstantinopel p. 181), zitiert von Bailey, Zoroastrian Problems 230.

gehört und die nichts von einer Wiederaufnahme der schriftlichen Überlieferung weiss. Zudem hat *Ardā Virāf* die Tradition vom zweifachen Schicksal der alten Überlieferung kennen müssen, denn nach ihm wurde die Urkunde von Alexander dem Grossen *apar āfurt u bē sōxt* »geraubt und verbrannt« (I, 8), d. h. *Ardā Virāf* kennt die Auffassung, dass *apastāk* verbrannt aber *zand* weggeführt wurde.

Wir sagten, dass die Istachr-Tradition nicht nur eine lokal bedingte ist, sondern auch eine ältere Überlieferung als die Šiz-Tradition vertritt. Sie muss schon deshalb älter sein, weil sie auf mündliche Überlieferung zurückgeht, und diese ist natürlich die ältere. Die Vertreter der Šiz-Tradition kennen folglich immer auch Istachr und seine Überlieferung, während die Istachr-Tradition im allgemeinen die Überlieferung von Šiz nicht kennt. Das jüngere System hat aber nicht das ältere ganz einfach abgelöst und ersetzt. Das ersehen wir aus dem *Ardā Virāf*, denn hier wird gegen die Šiz-Tradition polemisiert, und daher kommt es, dass diese Schrift auch den Ausdruck *apastāk u zand* verwendet.

Der Avesta-Bericht in *Dēnkart V* beklagt sich über die Irrlehren und abweichenden Meinungen, die nach der schriftlichen Fixierung von *apastāk* und *zand* aufgekommen sind.¹ Diese geschichtliche Auffassung ist natürlich ebenso unrichtig wie die anachronistische Zurückführung des *zand* auf Zarathustra. Aber die zwei Ansichten gehören zusammen und bedingen einander: wenn die richtige Lehre seit ältester Zeit festgelegt ist, so müssen abweichende Meinungen als Neuerungen betrachtet werden. Tatsächlich ist natürlich der orthodoxe Zoroastrismus die jüngste dieser Meinungen und die »Abweichungen« sind eben die noch nicht gleichgeschalteten Äusserungen der altiranischen Volksreligion. Als einer der wenigen literarischen Vertreter dieser älteren religiösen Schicht erhebt der Verfasser des *Ardā Virāf* seine Stimme gegen die Schriftorthodoxie von Šiz. Das geschieht indirekt im ganzen Buch,² direkt I, 17—18, wo von der Wirksamkeit des *Āturpāt i Mansraspandān* die Rede ist:

17. *čand dātastān u dātafarīh* 17. Er machte viele Entschei-
apāk yut-kēšān u yut-virravišnān dungen und Massnahmen gegen

¹ *yut-dātastānīh u yut-vēnišnīh* DkM 437²².

² Vgl. Verf., *Vayu I*, 43 ff. und unten S. 196 f.

*bē kart 18. u ēn dēn i andar šēčv-
kān martomān andar gumān būt
hand.*

die Andersgläubigen und An-
dersdenkenden.

18. Und die Leute gerieten in
Zweifel über die Offenbarung
aus Šiz.

Diese Worte leiten zum eigentlichen Thema der Schrift über, der Erzählung von Ardā Virāfs Traumfahrt durch Himmel und Hölle, auf der er das verlorengegangene religiöse Wissen wieder erwirbt, um es den Gläubigen kundzutun. Dass in diesem Zusammenhang gegen die neue Orthodoxie der Mobads von Šiz polemisiert wird, ist geradezu selbstverständlich.

Nun verstehen wir, warum Ardā Virāf zwar den Namen Šiz, den Begriff *zand* und die Legende von der weggeführten heiligen Schrift kennt, aber nichts von der Zurückführung und Wiederherstellung der Urschrift wissen will. Die religiöse Überlieferung soll ja im Gegenteil ausdrücklich als neu erworben dargestellt werden — erworben durch mystische Schau und ekstatisches Erleben. Die Erneuerung der Lehre wird daher in dieser Version von den Dasturs und Herbads am Tempel des Farnbaγ-Feuers organisiert und in die Wege geleitet.

Weder Ardā Virāf noch Kārnamak lokalisieren genauer das Farnbaγ-Feuer. In den arabischen Texten wird es Ādurchurrah, das Feuer Ġāmšids, genannt, und nach Dārābgird¹ oder Kāriyān² verlegt. Aber über die Bedeutung dieses Tempels als Zentrum der religiösen Überlieferung wird nichts gesagt.

Das ist kein Zufall. Der Gegensatz zwischen Istachr- und Šiz-Tradition ist noch unter den arabischen Schriftstellern des neunten und zehnten Jahrhunderts festzustellen, obgleich er hier eine andere Form annimmt.

Wir rechneten oben Mas'ūdi zu den Vertretern der Šiz-Tradition, und zwar weil er den Ausdruck *zand* kennt und diese Form der Überlieferung auf Zarathustra selbst zurückführt. Dagegen nennt er nicht den Ort, an dem die heilige Schrift aufbewahrt wurde. Wohl aber spricht er von Šiz als Stätte des Gušnasp-Feuers.³ Sowohl

¹ Mas'ūdi, Murūğ IV, 75: Das Feuerheiligtum von Dārābgird (ohne Namen).

² Mas'ūdi Murūğ IV, 76, Ibn al-Faqih, BGA V, 246.

³ Mas'ūdi Murūğ IV, 74.

diese Angabe wie auch die Lokalisierung des Farnbay-Feuers nach Kāriyān findet sich ebenfalls bei Ibn al-Faqīh.¹ Weiter sagt Mas'ūdī, dass Šiz das grösste Heiligtum Irans sei, und dass die Könige nach ihrer Krönung in Ktesiphon (al-Madā'in) dorthin zu Fuss pilgern mussten,² eine Angabe, die wir — nahezu wörtlich — auch bei Ibn Hurdābih³ und Jāqūt⁴ vorfinden. Hier haben wir also eine Gruppe arabischer Autoren, die die Bedeutung von Šiz hervorheben, dagegen die Bedeutung von Istachr, das sie immerhin erwähnen, herabzusetzen suchen. Ibn Hurdābih und Ibn al-Faqīh nennen gar nicht die Feuerempel von Fārs, Mas'ūdī bespricht sie ausführlich⁵ aber erwähnt mit keinem Wort, dass sich in Istachr das Avesta befunden habe oder dass sich in Fārs andere Stätten der nationalen Überlieferung befanden.

Umsomehr Einzelheiten über Istachr erfahren wir bei anderen Autoren, die dafür aber Šiz mit keinem Wort erwähnen. »It is curious«, sagt neuerdings Minorsky »that the tenth century geographers of the Balkhī tradition (Ištakhri, Ibn Hauqal) do not mention al-Shiz.«⁶

Für diesen Umstand lässt sich aber jetzt eine natürliche Erklärung finden. Jene Autoren sowie auch das anonyme *Hudūd al-'ālam* erwähnen einerseits nicht Šiz und sein Feuerheiligtum Gušnasp, während sie sich andererseits höchst eingehend mit den Feuer-tempeln von Fārs beschäftigen,⁷ wobei Ištahrī⁸ und Ibn Hauqal⁹ ausdrücklich von den Trägern der alten geschichtlichen Überlieferungen und von Monumenten aus Irans Geschichte sprechen.

Mit anderen Worten: bei diesen arabischen Gewährsmännern finden wir eine genaue Widerspiegelung des Verhaltens der beiden iranischen Traditionsrichtungen, also der Šiz- und Istachr-Tradition: wo Šiz erwähnt wird, darf auch Istachr vorkommen, obgleich

¹ BGA V, 246.

² Tanbīh, BGA VIII, 95.

³ BGA VI, 120.

⁴ Ed. Wüstenfeld (sub voce Šiz) III, 356. Die Notiz stammt aus Mis'ar bin Muhalhil, vgl. Minorsky BSOAS XI, 255 mit N. 2.

⁵ Murūğ IV, 76 ff.

⁶ BSOAS XI, 258.

⁷ Hudūd al-'ālam f. 27 a ff., ed. Minorsky 126 ff.

⁸ BGA I, 118. 150.

⁹ BGA II, 189, vgl. Inostrancev, Sassanidiskie Etjudy 8 f.

seine untergeordnete Stellung angedeutet wird, aber die Vertreter der Istachr-Tradition ignorieren Šiz ganz und gar, was bei den Arabern unmöglich auf Unwissenheit beruhen kann, sondern auf die tendenziöse Einstellung ihrer iranischen Quellen zurückgeführt werden muss.

Dieser genaue Parallelismus zwischen zwei Gruppen von Quellen, die im Grunde dieselben Verhältnisse besprechen, obgleich für die Pehlevibücher die Geschichte des »Avesta«, für die Araber die Organisation des Feuerkultus im Zentrum des Interesses steht, beweist meines Erachtens, dass die Lesung *ganj-i-šēčikān* der Pehlevibücher die einzig mögliche ist.¹

An einem grösseren Stoff können wir den Unterschied der zwei Überlieferungszweige studieren, wenn wir das Verhältnis zwischen Firdausī und Thaʿālibī näher beobachten. Ihre Darstellungen sind bekanntlich zum grossen Teil nahe, ja geradezu wörtlich übereinstimmend. Wo sie aber von einander abweichen, zeigt es sich, dass Thaʿālibī sich mehr für Fārs interessiert und dort Ereignisse lokalisiert, die in anderen Berichten in anderen Gegenden von Iran stattfinden, Firdausī dagegen eine ausgeprägte Vorliebe für Azerbeidjān hat.

Zwei wichtige Episoden, die bei Firdausī vorkommen und nachdem Nordwesten versetzt werden, fehlen ganz bei Thaʿālibī: die Gründung des Sādāh-Feuers durch Hōšāng und die Belagerung des Diz-i-Bahman durch Kai Chosrau.

Kai Kāūs' und Rustāms Züge nach Māzandarān fehlen ganz bei Thaʿālibī. Bei Firdausī ist dies eine wichtige Episode. Sie wird eingeleitet durch das Auftreten des Iblīs am Hofe des Kai Kāūs — diese Episode kehrt bei Thaʿālibī wieder, aber als Vorspiel des Krieges gegen die Hāmāvarān (Himjariten), d. h. eine südwestlich orientierte Überlieferung, die somit ein wichtiges Element mit der kaspischen Sage bei Firdausī gemeinsam hat.

Firdausī erzählt von Kai Chosrau, Bahrām Gōr, Chosrau I. und Chosrau II., dass sie alle das Heiligtum des Ādur Gušasp besuchten — Thaʿālibī sagt von Kai Chosrau (232) und Bahrām V. (558,

¹ Bailey, *Zoroastrian Problems* 230f. schlägt eine andere an und für sich durchaus annehmbare Lesung vor, die unsere Klarstellung der Überlieferungsgeschichte jedoch überflüssig machen dürfte.

559f.), dass sie die Feuertempel von Azerbeidjān besuchten. Es ist unzweifelhaft so, dass Tha'ālibī die Namen Šīz und Ādur Gušasp durchgehend vermeidet. Dagegen spricht er von Feuertempeln in Fārs, in Fasā (255) und in Dārābgird (398). Die Hauptereignisse der Geschichte des Zoroastrismus haben sich nach ihm in Fārs ausgespielt: in Fasā wird Zarathustra getötet (262) und in der Festung von Istachr wird das Avesta deponiert (257).

Sämtliche diese Notizen fehlen bei Firdausī, der Zarathustra in Balch ermordet werden lässt und Istachr und Fārs sehr selten, dann eigentlich nur als Hauptstadt der Kayanier erwähnt.

Ein Hauptunterschied dieser zwei Versionen ist, dass Firdausī behauptet nichts von den Arsakiden zu wissen, während Tha'ālibī diesem Thema grösste Aufmerksamkeit widmet (455—472). Wir werden unten sehen, dass der Mihr Narse-Bericht bei Tabarī¹ eine typische Fārs-Tradition ist — hier wird die Genealogie des Mihr Narse auf eine Reihe von arsakidischen Ahnen zurückgeführt, unter denen ein Kai Ašk vorkommt, der mit dem bei Tha'ālibī vorkommenden Kai Ariš identisch ist. Die Šīz-Tradition dagegen kennt keine arsakidischen, nur avestische *kavi's*.

Parallel mit dieser Bevorzugung nordwestlicher bzw. südwestlicher Lokalitäten geht aber eine Vorliebe für die Mobads bei Firdausī bzw. für die Herbadts bei Tha'ālibī. Dieser nennt fünfmal die Herbadts,² zehnmal die Mobads³ und fünfmal Grossmobads.⁴

In seiner weit ausführlicheren Reichschronik gebraucht Firdausī etwa 400 mal den Mobadtitel und mehr als dreissig mal den Grossmobadtitel,⁵ wogegen die Herbadts nur zehnmal vorkommen. Dabei ist zu bemerken, dass sie niemals nach Fārs lokalisiert werden: wo sie als Priester eines bestimmten Feuertempels vorkommen, ist dies zweimal derjenige von Balch,⁶ dreimal Ādur Gušasp.⁷

Dadurch bestätigt sich unsere Annahme (oben Kap. II) dass

¹ Annales I, 868ff.

² S. 256, 257, 284f., 414, 485.

³ Zweimal individuelle Mobads, 471, 718, sonst die Mobads als Gruppe, 285, 397, 485, 501, 530, 602, 620, 727.

⁴ Jāmāspa als Grossmobad 262, ein Grossmobad aus arsakidischer Zeit 471, unter Bahrām I. 502, unter Bahrām II. 504, unter Kavāt 594.

⁵ Nach Wolfs Konkordanz.

⁶ IV, 452 (1107), 464 (1113).

⁷ VI, 202 (1638), VII, 26 (1876), 142 (1929).

die Termini Herbad und Mobad vor allem lokal bedingt sind. Firdausi ist offenbar von Šiz-Quellen abhängig, und darum erwähnt er so oft die Mobads. Dass er ganz über Färs und besonders Istachr als religiöses Zentrum schweigt, muss auf eine tendenziöse Einstellung seiner Quellen zurückgehen, denn die Rolle der Herbads von Färs war ja noch am Ende der sassanidischen Zeit keineswegs ausgespielt.

Auch die Beziehungen zwischen den Begriffen Herbad und *apastāk*, die wir im Kap. II berührten, müssen intimer und direkter sein als es aus den zoroastrischen Texten hervorgeht. Es ist sicher kein Zufall, dass der Kommentar so oft *apastāk* nennt, wenn der Herbad im Avestatext vorkommt. Aber der Avestatext behandelt ostiranische Verhältnisse. Die Beziehung zwischen Herbad und *apastāk*, die in den islamischen Texten so deutlich hervortritt, ist aus Angaben zu erschliessen, die übereinstimmend diese Art Tradition und ihre Träger nach Färs lokalisieren.

Die grundverschiedene Einstellung der beiden Autoren in Bezug auf die Feuertempel gibt den Gegensatz zwischen den zwei Traditionslinien gut wieder. Tha'ālibī kennt zwar das Feuerheiligtum von Azerbeidjān, will es aber nicht mit Namen nennen. Vor allem weiss er nichts von dem Besuch, den der König nach der Krönung diesem Heiligtum abstatten musste.

Nach den zitierten arabischen Geographen wurde dieser Brauch von den persischen Königen eingehalten. Dass seine Geltung zeitlich begrenzt war, wird nicht angedeutet.

Firdausi dagegen erwähnt jene Sitte nur im Zusammenhang mit gewissen Königen, nämlich Kai Chosrau in der Sagenzeit, Bahrām V.,¹ Chosrau I.² und Chosrau II.³ in der Sassanidenzeit.

Dass der Brauch unter den ersten Sassaniden nicht existierte, wissen wir mit voller Bestimmtheit. Damals war ja Färs das Zentrum des Reichs und die Könige wurden in Istachr gekrönt. Wir haben oben in Kap. II in groben Zügen die Grenze zwischen dieser ersten Zeit — der Zeit der Herbads — und der Epoche der Grossmobads angedeutet. Diese letztere beginnt ungefähr mit dem fünften Jahrhundert, oder doch jedenfalls nicht viel früher. Wir sahen auch

¹ V, 672 (1542).

² VI, 202 (1638).

³ VII, 142 (1929).

dass der erste sicher bekannte Grossmobad für die Regierung Bahrām Gōrs belegt ist, d. h. für den ersten König, der in Šiz gekrönt sein soll. Tabarī sagt freilich nicht direkt, dass Bahrām nach der Krönung, beider ein Grossmobad assistiert, nach Šiz pilgerte, aber er lässt den König nach der Beendigung des türkischen Feldzuges dort einen Besuch abstatten und grosse Schenkungen machen.¹ Es ist denkbar, dass die Mobads in der kritischen Situation nach dem Tode Jezdegerds, als Bahrām mit anderen Prätendenten zu kämpfen hatte, ihn unterstützt und somit die Allianz zwischen der Dynastie und dem Mobadtum angebahnt. Firdausī Angabe von einer Krönung in Šiz wäre dann anachronistisch, aber symbolisch richtig. Er lässt ihn zudem in seiner Thronrede zur genauen Beobachtung von Zarathustras Religion verpflichten² — davon hören wir nichts in den Thronreden der früheren Könige. Das ist wohl auch ein Symptom dafür, dass von diesem Zeitpunkt an die zoroastrische Orthodoxie bedeutend an Einfluss gewinnt.

Jedenfalls ist es klar, dass die Bedeutung des alten Magierfeuers direkt in Zusammenhang mit dem Aufstieg des Mobadtums steht. Es wird zum ersten Mal in ausseriranischer Überlieferung erwähnt bei Ammian, denn seine Worte vom Magierfeuer, das früher den Königen Asiens vorging,³ müssen sich natürlich auf Ādur Gušasp beziehen. Auch dies Zeugnis passt ungefähr auf die Zeit Bahrāms — Ammian sagt nicht, dass eine entsprechende Zeremonie im damaligen Perserreich stattfand, aber das Ansehen dieses Heiligtums muss jedenfalls zu seiner Zeit bedeutend gewesen sein. Es stimmt somit ganz zu unserem Gesamtbild der Kultgeschichte, dass von keiner Krönung in Šiz vor dem fünften Jahrhundert berichtet wird.

Eine Ausnahme macht aber die Erzählung von Kai Chosraus Pilgerfahrt nach Šiz. Hier wird diese Sitte einer späten Zeit einmal in die alte Sagenzeit zurückverlegt. Auch bei Vertretern der Istachr-

¹ Tabarī I, 865f. Wie wir soeben gesehen haben, wird dieser Besuch auch von dem Šiz-feindlichen Tha'ālibī erwähnt, was für die Authentizität der Angabe wichtig ist.

² Šn, V, 556 (1489).

³ Feruntque ... ignem caelitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri, cuius portionem exiguam, ut faustam, praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt. Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 32.

Überlieferung finden sich Anspielungen auf dieses Unternehmen Kai Chosraus, wenn auch der Name Šiz bzw. Ādur Gušasp bei ihnen nicht erwähnt wird.¹

Daneben gibt aber Firdausī die Gründungsgeschichte des Gušnasp-Feuers, die eigentlich im Widerspruch zu jenem Bericht steht. Denn nach dieser Legende ist es der junge Prinz Chosrau, der um der Krone würdig zu werden, im Wettbewerb mit anderen Fürstensöhnen die Burg Diž-i-Bahman belagert und ihre Einwohner, die Dämonen, besiegt. Nach dem Sieg gründet er dort das Gušnasp-Feuer und wird König von Iran. Dass er dann eine demütige Pilgerfahrt nach dieser von ihm selbst gegründeten Stätte macht, erscheint reichlich ungereimt. Hier hat Firdausī wie es scheint die zwei Überlieferungszweige miteinander kombiniert: die Istachr-überlieferung, die nur die Pilgerfahrt kennt, und die Šiz-Überlieferung, die nur von der Eroberung des Dämonennests (*uzdēsčār*) und der Gründung des Feuertempels Kunde gibt.² Zu der Šiz-Überlieferung sind in diesem Falle auch Mas'ūdī und Ibn al-Faqīh zu rechnen. Bei ihnen aber begegnet uns die gleiche Legende in einer sehr eigentümlichen Form.

Ibn al-Faqīh sagt, dass das Gušnasp-Feuer in Azerbeidjān Chosraus Feuer sei, aber von (Chosrau I.) Anūšīrvān nach Šiz verlegt wurde.³ Dieselbe Notiz kehrt, wenn wir dem verdorbenen Text vertrauen dürfen, bei Mas'ūdī wieder. Dieser erzählt, dass Anūšīrvān das Feuerheiligtum von Šiz nach al-Birka verlegte,⁴ womit nach Minorsky⁵ der bekannte tiefe Teich neben dem Feuertempel von Šiz (Tächt-i-Soleimān) gemeint ist. Aber kurz vorher hat Mas'ūdī

¹ Tha'ālibi 232.

² Vgl. Šn II, 552 (545) und II, 564 (550) ff.

³ BGA V, 246.

⁴ Murūğ IV, 73.

⁵ Minorsky BSOAS XI, 249ff., 255ff. Zu diesen scharfsinnigen Ausführungen möchte ich nur bemerken, dass sie vielleicht dem überaus schlecht edierten Text Barbier de Meynards zu viel Vertrauen entgegenbringen. Ich zeige hier (Exkurs I) wie verdorben andere Stellen in derselben Ausgabe sind. Dass der betreffende Bericht über die Feuertempel jedenfalls nicht in Ordnung ist, zeigt Mas'ūdīs Bemerkung S. 74 oben, in der es heisst, dass er bisher die zehn ersten Feuertempel aufgezählt habe. Aber im Text kommen nur acht vor!

eine andere Tradition über Šiz: es habe dort einen Götzentempel gegeben, dessen Bilder von Anūširvān zerstört wurden.¹

In beiden Fällen wird somit die definitive Regelung des Feuerkults in Šiz — die nach der epischen Sage bei Firdausī schon von dem Sagenkönig Kai Chosrau durchgeführt wurde — dem sassanidischen Herrscher Chosrau I. Anūširvān zugeschrieben. Bei Mas'ūdī ist sogar die Zerstörung des Götzentempels, also der Hauptpunkt der Legende vom Gušnasp-Feuer, eine Tat des historischen Chosrau.

Wir haben schon festgestellt, dass die Krönung in Šiz sicher ein spätsassanidischer Brauch ist, der anachronistisch in die Sagenzeit rejiziert wird. Wir können vermuten, dass in gleicher Weise gewisse Massnahmen Chosraus I. auf seinen sagenhaften Namensvetter übertragen wurden, und dass dieser so zum Gründer und sozusagen Patronus des Gušnasp-Feuers geworden ist.

Dazu stimmt es trefflich, dass die Sagengeschichte der alten *kavi's* erst seit dem Ende des 5. Jahrhunderts in Iran allgemein bekannt wurde, dann aber in Zusammenhang mit einer antiquarischen Renaissance grosses Interesse fand. Von Kavāt (488—496) an trugen die Könige und die Anverwandten des königlichen Hauses oft die Namen der alten Sagenkönige.² Erst seit seiner Zeit verwendet Firdausī für sassanidische Könige den Titel *kai*, den er sonst für die im Avesta erwähnten *kavi's* reserviert.³ Bahrām V. war aber nach Firdausī der erste König der nach Šiz pilgerte.⁴

Nun können wir freilich den Angaben Firdausīs nicht unbedingtes Vertrauen schenken. Aber geschichtlich gesichert sind die beiden Tatsachen: dass Chosrau I. das Heiligtum von Šiz in Ehren gehalten (und nach seiner Krönung in Ktesiphon wahrscheinlich eine Pilgerfahrt dorthin unternommen hat) und dass er offiziell den *kai*-Titel getragen hat.⁵

Jene antiquarische Renaissance hat aber auch eine Rückwirkung

¹ Murūğ IV, 73.

² Nöldeke, Sassaniden 147 N. 1. Vgl. AJSL 57, 402.

³ Vgl. Kai Qubād VI, 116 (1600) ff.

⁴ Vgl. oben S. 148 N. 1.

⁵ Gr. γίγας γιγάντων in einem Schreiben des Königs ist wie syr. *gabbārā* eine Übersetzung von *kai*. Menander, Fragm. 11 (Dindorf, *Historici graeci minores* II, 16). Vgl. Benveniste MO XXVI—XXVII, 214 N. 3.

auf die Pflege der Geschichtsüberlieferung gehabt: seit dem Ende des 5. Jahrhunderts werden bekanntlich Geschehnisse aus der Zeitgeschichte in die Sagenzeit zurückverlegt.¹ Damit hat man auch Stoff bekommen um die wahrscheinlich sehr mageren Angaben über die Sagenkönige ausführlicher zu gestalten. So haben Chosraus I. Kriegszüge nach Südarabien die Erzählungen von Kai Kāūs' Krieg mit den Hāmāvarān veranlasst.²

In diesen Zusammenhang gehört ohne Zweifel die Erzählung von Kai Chosrau und dem Götzentempel. Die verworrenen Nachrichten bei Ibn al-Faḡih und Mas'ūdī lassen uns gleichsam die Entstehung der Legendenbildung beobachten: in den von ihnen benutzten Quellen hatte man sich noch nicht auf eine einheitliche Gestaltung und gegenseitige Abgrenzung der Sagenzyklen um den geschichtlichen bzw. den sagenhaften Kai Chosrau zu einigen vermocht.

Die Erzählung vom Gušnašp-Feuer ist für uns von weit grösserem Interesse als andere Anachronismen der spätsassanidischen Geschichtsüberlieferung.

Die Einführung des *kai*-Titels sowie die Wiederaufnahme der alten avestischen Namen hängt offenbar mit einer neuen religiösen Orientierung zusammen.

Erst jetzt wird das uns bekannte Avesta als heilige Schrift anerkannt — anders kann man nicht diese letztere Tatsache verstehen. D. h. das Avesta, wie es durch die Pehleviübersetzung verständlich gemacht ist und das *apastāk u zand* genannt wird. Und das ist das Avesta der Mobads von Šīz. Seine Anerkennung ist offenbar ungefähr gleichzeitig mit der Einrichtung der Grossmobadwürde, der Einführung des *kai*-Titels und der Krönungszeremonie in Šīz. Wenigstens werden alle diese Neuerungen in den Quellen nicht vor der Regierungszeit Bahrām Gōrs (420—438) erwähnt. Die Gleichzeitigkeit bedeutet freilich nicht unbedingt dass alle diese Erscheinungen auch wirklich zusammengehören müssen. Aber sowohl der neue Titel als die neue Krönungszeremonie sind intim mit der Kai Chosrau-Legende verknüpft. Und diese Legende ist wiederum erst in der Schicht der Tradition entstanden, die wir als

¹ Nöldeke, Das iranische Nationalepos § 9.

² Nöldeke, a. A. § 9. Wohl auch die Erzählung von Fārīdūns Beziehungen zum König von Yemen.

die Šiz-Tradition bezeichnet haben, und für die eben *apastāk u zand* das Stichwort ist.

Das geht klar 1) aus dem Platze dieser Legende im *Šāhnāmāh* und 2) aus seinem Verhältnis zu dem Begriffe *zānzām* hervor.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Zerstörung vom Götzentempel in *var-i-čēcast* eine Tat ist, die in den Pehlevibüchern (der »religiösen« Überlieferung) immer in Verbindung mit der Erwähnung von Kai Chosrau vorkommt, wogegen sie in der islamischen (»nationalen«) Überlieferung nur bei Firdausī vorkommt.¹ In diesem Punkte ist Firdausīs Abhängigkeit von der Pehlevitradition offenbar. Nur bei Ḥamza finden wir eine Andeutung von einer ähnlichen Tradition, die aber bei ihm (dem Isfahaner!) in der Nähe von Isfahan lokalisiert ist.² Wir haben aber schon gesehen, dass Ḥamza in anderen wichtigen Punkten von dem in Dēnkart IV vorliegenden Traditionsstoff beeinflusst ist.³

Wir haben auch gesehen, dass der Tempel in Šiz, Ādur Gušasp, so oft im *Šāhnāmāh* vorkommt, weil er mit dieser Legende verknüpft ist. Es verhält sich aber nicht so, dass das Epos von der Gründung dieses Feuertempels erzählt, um ihm dann von der Zeit Kai Chosraus ab eine grosse Rolle in der iranischen Sagengeschichte zuzuschreiben. In Gegenteil: Ādur Gušasp wird oft im Leben Kai Chosraus erwähnt,⁴ dann aber hören wir überhaupt nicht von diesem Feuer⁵ ehe wir zu Bahrām Gōr kommen.⁶ Öfters wird es unter Chosrau I. erwähnt,⁷ dann noch zweimal unter Chosrau II.⁸

Diese Verteilung der Belege für das Gušasp-Feuer zeigt unverkennbar, dass sein Vorkommen im Kontext des *Šāhnāmāh* ein unorganisches Einschiebsel ist, in das sonst ziemlich einheitliche

¹ Christensen, *Les Kayanides* 114.

² Ḥamza 27: Zwischen Ispāhān und Fārs tötet Kai Chosrau einen Drachen (*tinnūn*) und gründet an derselben Stelle das Kušid-Feuer.

³ Oben S. 137 f.

⁴ Šn II, 552 (545), 564 (550), IV, 194 (985), 210 (994), 266 (1025).

⁵ Ich zähle natürlich nicht die Stellen, in denen Ādur Gušasp in Gleichnissen verwendet wird, d. h. wo es in der Sprache des Dichters Verwendung findet, nur diejenigen wo es wirklich als Ortschaft eine Rolle in der Erzählung spielt.

⁶ V, 672 (1542), VI, 64 (1579).

⁷ VI, 202 (1638), 360 (1709), 364 (1711).

⁸ VII, 142 (1928), 186 (1949).

Bild der iranischen Geschichte eingefügt, das wir aus den übereinstimmenden Zeugnissen der islamischen Schriftsteller rekonstruieren können und das nach herkömmlicher Auffassung auf ein sassanidisches Königsbuch (*x^vatāi-nāmak*) zurückzuführen ist.

Aber nicht nur die Belege für das Gušasp-Feuer verteilen sich sehr uneben über die epischen Stoffmassen des Šāhnāmāh. Die Belege für das Wort *zāmzām* verteilen sich in ganz paralleler Weise. Es kommt nur vor in der Erzählung von Kai Chosrau,¹ einmal unter Šāpūr II² — und dann in den viel späteren Abschnitten über Chosrau I.³ und seinen Nachfolgern.⁴ Eine solche Verteilung ist um so eigentümlicher, als *zāmzām*, wie wir in Kap. II sahen, bei Firdausī gar keine prägnante Bedeutung hat — es bezeichnet hier nicht eine bestimmte Art religiöser Überlieferung, sondern nur die murmelnde Art, das Gebet in den Feuertempeln aufzusagen, die zu allen Zeiten in Iran gebräuchlich war. Wir verstehen nicht, warum Firdausī *zāmzām* auf die Könige beschränkt, die in näherem Verhältnis zum Gušasp-Feuer standen — in der Regel wird es auch von der Anbetung eben dieses Feuers verwendet⁵ — wenn es nur diese allgemeine Bedeutung hat.

Die Wahl dieses Terminus kann nicht sachlich begründet sein. Er muss für diese Abschnitte eine bestimmte Quelle benutzt haben, in der eben *zāmzām* alle Pehleviwörter für Gebet usw. wiedergab.

Wir kehren zu unserem Ausgangspunkt, der Namenliste der angeblichen Förderer des Avesta, zurück. Hier kommt Chosrau I. vor, der unleugbar in den hier konstruierten Zusammenhang hineinpasst. Um so eigentümlicher ist aber das Vorkommen der anderen Namen. Zu den Namen der anderen geschichtlich bekannten Könige bemerkten wir, dass sie jedenfalls nicht zu den orthodoxen Zoroastriern gehörten. Was einen Namen wie »Dārā, Sohn von Dārā« betrifft, so verstehen wir nicht, was er hier soll, wenn die Liste in einer Zeit abgefasst wurde, deren Geschichtsüberlieferung ganz im Dienst der Verherrlichung der alten *kavi*'s stand. In der

¹ IV, 194 (985), 194 (985), 210 (994).

² V, 450 (1442).

³ VI, 202 (1638), 294 (1679), 360 (1709).

⁴ Ohrmizd VI, 550 (1794), Chosrau II. VII, 182 (1947), 364 (2030), 394 (2044).

⁵ IV, 194 (985), VI, 202 (1638), 360 (1709).

Namengebung des Hofes wurden damals alle Reminiszenzen an die Achämeniden sorgfältig vermieden. Was den Namen Valachš betrifft, so hat Firdausī, der poetische Verherrlicher der Šīz-Tradition, fast nichts von den Arsakiden zu berichten. Dieser Name wird weder bei ihm noch sonst irgendwo in der religiösen Überlieferung, sondern nur an dieser einzigen Stelle des Dēnkart genannt.

Wir wären somit zu der paradoxalen Folgerung genötigt, dass das Avesta nach dem Zeugnis der religiösen Überlieferung eine Entwicklung durchgemacht hat, die sich weder mit unserer Auffassung der Geschichte des Zoroastrismus noch mit derjenigen der Mobads in Einklang bringen lässt!

Dieses scheinbar paradoxe Verhältnis findet aber seine natürliche Erklärung, wenn wir die eigentümlichen Nachrichten über die Gründung des Gušnasp-Feuers in einem anderen Zusammenhang betrachten. Dass hier Kai Chosrau als Gründer eines Feuerheiligtums genannt wird, ist nicht ungewöhnlich.¹ Aber nur in *einem* anderen Fall wird eine solche Gründung auf Chosrau Anūšīrvān zurückgeführt! Das geschieht in dem Bericht über die Geschichte des Farnbaγ-Feuers, der sich in fast identischer Form bei Ibn al-Faḡih und Mas'ūdī wiederfindet. Es heisst bei jenem,² dass dies Feuer von Ġāmšīd stamme, später in Chwārizm aufgefunden wurde (man erwartet hier den Namen des Auffinders, der vielleicht weggefallen ist) und von Anūšīrvān nach Kāriyān in Fārs verlegt wurde. Während der Herrschaft der Araber hätten die Magier einen Teil des Feuers nach Fasā überführt.

Genau dieselben Angaben, nur um einige Zusätze vermehrt, finden wir bei Mas'ūdī:³ das Farnbaγ-Feuer ist Ġāmšīds Feuer, es wurde von Kai Chosrau in Chwārizm wiederaufgefunden und von Anūšīrvān nach Kāriyān verlegt. In arabischer Zeit wurde es teilweise nach Fasā (im Text unrichtig Nisā) und Baidā gebracht.

Mas'ūdī hat aber auch eine andere kürzere Version: Auf Zarathustras Befehl liess Vištāspa das einst von Ġāmšīd verehrte Feuer suchen. Er fand es in Chwārizm und liess es nach Dārābgird in

¹ Vgl. über Kangdiz-Samarkand oben S. 28, 31 und über das Karkōγ-Feuer Šahrīhā-i-Ērān § 38.

² BGA V, 246.

³ Mas'ūdī, Murūğ IV, 76.

Fārs bringen.¹ Diese zweite Version berührt sich nahe mit der des Bundahišn, der aber nicht Dārābgird sondern einen anderen Ortsnamen, der wahrscheinlich als Kāriyān aufzufassen ist,² nennt: Vištāspa findet das Feuer und bringt es nach dieser Ortschaft.

Die selbständige Version ist hier nahezu identisch mit der von Ibn al-Faqīh mitgeteilten Gründungslegende — und diese ist wiederum der Gründungslegende des Gušnasp-Feuers auffallend ähnlich. In beiden Fällen soll sowohl der Sagenkönig wie auch der sassanidische Herrscher namens Chosrau sich für das betreffende Feuerheiligtum interessiert haben.

Man kann diese Übereinstimmung nicht mit einem Hinweis auf den Umstand erklären, dass beide Feuer zu den drei grossen »Reichsfeuern« der sassanidischen Zeit gehören und dass man wohl infolgedessen ihre Legenden parallel gestaltet habe. Denn erstens findet sich die Vorstellung von den drei »Reichsfeuern« nicht ausserhalb der Pehlevischriften!³ Sie sieht wie eine priesterliche Konstruktion aus, die vielleicht gar nicht in sassanidischer Zeit existiert hat. In dem zitierten Abschnitt des Bundahišn⁴ werden diese drei Feuer parallel behandelt, aber dort finden wir *nicht* die gleichen Ähnlichkeiten in den drei Berichten. Übrigens wird auch in den arabischen Quellen nichts ähnliches über das dritte Feuer, das Burzēnmīhr-Feuer berichtet. Dieses wird überhaupt nicht erwähnt.

Und schliesslich: trotz aller Übereinstimmung in den Hauptzügen weisen die Erzählungen doch auch Unterschiede auf, die charakteristisch genug sind, um eine weitere Analyse zu gestatten. Diese sind:

1. Nur das Farnbay-Feuer wird auf Gāmšīd zurückgeführt, über den Ursprung des Gušnasp-Feuers aber wird nichts Klares ausgesagt.

2. Nur in Bezug auf Šiz wird von einem früheren Götzentempel gesprochen.

3. Während nur ein Ort, nämlich Šiz, als die definitive Stätte des Gušnasp-Feuers in Frage kommt, gibt es, was die Lokalisierung des Farnbay-Feuers betrifft, überhaupt keine einheitliche Tradition.

¹ Murūg IV, 75.

² Ed. Anklesaria 124—125¹. Vgl. Exkurs VI.

³ Vielleicht bei Ibn al-Faqīh, BGA V, 246f., aber der korrupte Text erlaubt uns nicht den Namen des dritten Feuers zu deuten.

⁴ Ed. Ankl. 124—126. Vgl. über die ganze Vorstellung Christensen, L'Iran sous les Sassanides 2.

Nun haben wir aber gesehen, dass die Šiz-Tradition, wenn sie sich mit dem Ursprung des Feuers bzw. der drei Reichsfeuer beschäftigt, diese auf Hōšāng zurückführt, dessen Legende fast ausschliesslich nach dem Nordwesten Irans lokalisiert ist. In der übrigen südwestlich (oder östlich) orientierten Überlieferung ist Ğämšid der Erfinder des Feuerkultes. Aber alle Ortschaften, die nach Ibn al-Faqih und Mas'ūdī als Stätten des Farnbaγ-Feuers in Frage kommen, liegen in Fārs und gerade darum erheben sie Anspruch auf den Besitz des Farnbaγ-Feuers. Wir haben schon gesehen, dass Pehlevischriften, die in Fārs entstanden sind, das Farnbaγ-Feuer als das vornehmste anerkennen. Unsere arabischen Gewährsmänner fussen hier offenbar auf einer Fārs-Tradition und darum kommt nur Ğämšid als Gründer der Feuerempel in Frage.

Damit sind wir aber auf einen Widerspruch innerhalb der von uns so genannten »Šiz-Tradition« gestossen. Nach dieser sollte ja das Gušnasp-Feuer das Königsfeuer und somit das unvergleichlich wichtigste Feuerheiligtum sein. Als solches erscheint es offenbar bei Firdausī, und die gleiche Auffassung glaubten wir — ein wenig summarisch angedeutet aber eben doch spürbar genug — auch bei Ibn-al-Faqih und Mas'ūdī feststellen zu können. Aber zugleich müssen wir konstatieren, dass — zumindest bei Mas'ūdī — sich gerade das Farnbaγ-Feuer besonderer Hochschätzung erfreut. Noch weiter gehen aber die Pehlevischriften, wenn sie ein System von drei Reichsfeuern aufstellen, von denen das erste das Farnbaγ-Feuer, das zweite das Gušnasp-Feuer ist. Weil die Priester hier als der erste Stand betrachtet werden, ist Ātur Farnbaγ ihr Feuer und wird dem Königsfeuer (in jenem System das Feuer der Krieger) vorangestellt. Eine Erklärung hierfür kann man zur Not in der Tatsache finden, dass einerseits die iranischen Priester in der Theorie eine Vorrangsstellung beanspruchten, die sie im wirklichen Leben kaum besaßen und dass andererseits der König hier offenbar zum Kriegerstand gezählt wird, etwa wie der indische König als *ksatriya* theoretisch einer niedrigeren Kaste als der Brahmane angehört.

Aber auch so bleibt der Widerspruch bestehen: als Symbol der Priester wird das Farnbaγ-Feuer im Kārnāmak¹ das Feuer der

¹ Ed. Sanj. I, 13. Aber an anderen Stellen des Buches ist Ātur Farnbaγ

»Magier« *moymartān* genannt. In Wirklichkeit aber ist, wie wir schon klargelegt haben, Ātur Gušnasp das alte Feuer der Magier, und Šiz oder Ganzaka¹ das alte Feuerheiligtum des Magierlandes.

Gerade in diesem Punkt gibt uns jedoch der bei den Arabern bewahrte Bericht über Ātur Farnbaγ die Lösung aller Schwierigkeiten.

Die Orte, deren Feuertempel auf das Farnbaγ-Feuer Anspruch erheben, waren nach diesen Quellen Kāriyān, Baiḏā, Fasā, Dārābgird.

Über Kāriyān und Baiḏā wissen wir nichts, was uns hier interessieren könnte. Aber Fasā und Dārābgird spielen auch sonst in der religiösen Fārs-Tradition eine grosse Rolle. Fasā ist als eine Gründung Vištāspa bekannt. In Fasā hatte dieser mehrere Feuertempel erbaut und Herbads eingesetzt.² Zarathustras Offenbarung aber vertraute er den Herbads von Istachr³ an. Dārābgird wurde von Dārā Sohn des Dārā,⁴ nach anderen Quellen von Dārā Sohn des Bahman,⁵ gegründet, der hier Feuertempel und Herbads einführte.⁶

Hier handelt es sich um Lokaltraditionen der Feuertempel in Fārs. Denn Vištāspa und Dārā spielen auch sonst *in den auf Fārs begrenzten Überlieferungen* eine grosse Rolle. So wird im Kārnamak (I, 6 Sanj.) Sāsāns Genealogie bis zu Dārā Sohn des Dārā, aber nicht weiter, hinaufgeführt. Ebenso rechnet Mihr Narsē,⁷ der Gründer der bekannten Feuertempel in Fārs, die zwei Dārā's und Vištāspa zu seinen Ahnen. In keinem dieser Fälle sucht man Anschluss an die *kavi*'s der avestischen Überlieferung. Das geschieht dagegen in anderen genealogischen Konstruktionen, die zur Šiz-Tradition gehören und in denen die Sassaniden mit den *kavi*'s verknüpft werden.⁸

das vornehmste Feuer. Hier ist die zoroastrische Überarbeitung deutlich festzustellen. Vgl. weiter unten S. 177.

¹ Minorsky, BSOAS XI 254 ff.

² Tabarī I, 675, Tha'ālibī 257.

³ Tabarī I, 676.

⁴ Šahrihā-i-Ērān 38.

⁵ Tabarī I, 692, Tha'ālibī 398, Fārsnāmāh 55, 129.

⁶ Tha'ālibī 398.

⁷ Tabarī I, 868f., vgl. weiter unten S. 177 ff.

⁸ Bundahišn, ed. Ankl. 232¹⁰⁻¹², Tabarī I, 813.

Diese Tempeltraditionen können wir auch als Herbad-Traditionen bezeichnen. Die legendären Angaben über Herbads in Istachr, Fasā und Dārābgird werden durch die Tatsache erklärt, dass diese Stätten der Feuerverehrung, wie wir bereits gesehen haben, noch im siebenten Jahrhundert unter der Leitung von Herbads standen.¹ Von Mobads an diesen Plätzen ist niemals die Rede. Wir verstehen jetzt auch, warum Vištāspa in der arabischen Überlieferung konsequent als Herbad bezeichnet wird.² Als Patronus von Istachr und Fasā muss er natürlich diesen Titel tragen.

Jetzt sind wir endlich gerüstet, um das Problem der Überlieferungsgeschichte des Avesta im Dēnkart in Angriff zu nehmen.

Die Förderer des »Avesta« waren:

Nach Dēnkart IV: Vištāspa, Dārā, Sohn des Dārā, Valachš, Sohn des Valachš, Ardašir I., Šāpūr I., Šāpūr II., Chosrau I.

Nach Dēnkart III: Jāmāspa, Vištāspa, Ardašir I., Āturpāt-i-Āturfarnbay, Āturpāt-i-Āturfarnbayān, Āturpāt-i-Admētān.

Wir haben schon vermerkt, dass die geschichtlich näher bekannten dieser Könige scheinbar ohne jede Berechtigung in die Liste aufgenommen wurden. Wir haben dagegen diejenigen Könige vermisst, die wirklich den Zoroastrismus gefördert haben bzw. die sagenhaften Vertreter der avestischen Überlieferung, die die Šiz-Tradition hier hätte einfügen sollen. Und neben Vištāspa hätte man unbedingt Saēna »mit den hundert Schülern« (*satō.aēθrya*) aus dem Avesta (Yt. 13, 97) erwartet, den Abdiha-i-Sagastān 10² als den ersten von Zarathustras Schülern neben Vištāspa charakterisiert.

Es ist grundsätzlich dasselbe Problem, das im Šāhnāmāh vorliegt. Hier fanden wir »Zend-Avesta« als Bezeichnung des Feuertempelrituals, aber ohne die zeitliche Beschränkung, die für Benennungen der zoroastrischen Überlieferung selbstverständlich zu sein scheint, d. h. auf die Zeit nach dem Auftreten des Zarathustra. Der Dēnkart-Bericht hat diese Einschränkung vorgenommen — hier ist *apastāk u zand* die von Zarathustra gebrachte Offenbarung. Aber im Šāhnāmāh wie im Dēnkart werden eine Reihe von geschichtlichen Persönlichkeiten in Beziehung zum »Zend-Avesta« gesetzt, die mit

¹ Oben S. 38.

² Oben SS. 21, 47.

Ausnahme von Chosrau I. und seinen Nachfolgern, absolut nicht als Zoroastrier zu betrachten sind. Diejenigen im Šāhnāmāh sind zum grossen Teil mit denjenigen im Dēnkart identisch. Es sind: Fāridūn, Kai Chosrau, Luhrāsp, Humāy, Dārā, Ardavān V, Šāpūr II., Kavāt, Chosrau I, Ohrmizd und Chosrau II.

Was haben alle diese Namen tatsächlich gemeinsam?

Vištāspa, Dārā und Chosrau I. sind mit Gründungslegenden der Farnbaγ-Feuertempel verknüpft. Vištāspa, Ardašīr I. und die zwei Šāpūrs haben nach der Legende und vielleicht auch tatsächlich das Feuerheiligtum von Istachr unterstützt. Vištāspa (nach Yt. 5, 68. 108), Jāmāspa (Yt. 5, 68) vermutlich auch Valachš, und sicher die drei ersten Sassaniden waren Anāhitāverehrer. Nach der Legende stehen Vištāspa und Dārā, nach den historischen Quellen Ardašīr I. und Šāpūr I. in Beziehungen zu den Herbads von Fārs.

So können wir die Resultate der vorhergehenden Untersuchungen kurz zusammenfassen.

Damit ist die Lösung des Problems gefunden. Diese ganze Überlieferung bezieht sich überhaupt nicht auf eine Urkunde des Zoroastrismus, auf unser »Avesta«, sie bezieht sich auf die Herbad-Tradition von Fārs, die ja eigentlich allein auf den Namen *apastāk* Anspruch hat. Aber in der letzten Phase der iranischen Kultgeschichte haben die Mobads von Šīz die ganze Herbadüberlieferung übernommen. Dabei wurde die Gründungslegende des Farnbaγ-Feuers mechanisch auf das Gušnasp-Feuer und parallel damit die Erzählungen von den Gönnern des *apastāk* auf die neugeschaffene kanonische Schrift übertragen.

Firdausī beansprucht ja nicht eine zusammenhängende Geschichte des Avesta zu geben: er erwähnt nur gelegentlich »Zend-Avesta« unter diesem oder jenem König.

Betrachten wir aber die Namen bei ihm, die sich nicht in der Dēnkart-Liste finden, bestätigt sich unsere Erklärung durchaus: Fāridūn kommt bei ihm als Gönner des Avesta in Kunduz vor,¹ Luhrāsp baut nach ihm wie nach anderen Quellen das Feuerheiligtum in Balch.² Kai Chosrau soll Ātur-Farnbaγ-Tempel in

¹ Šn IV, 22 (910) vgl. Fāridūn als Anāhitā-Verehrer Yt 5, 33—35.

² Šn IV, 278 (1030).

Fārs gegründet haben,¹ und Chosrau II. hat freigebig die Herbad- und die *zamzama* unterstützt.²

Nun sahen wir oben, dass Firdausī nur dann *zämzäm* verwendet, wenn er von Ātur Gušnasp und dessen Gönnern: Kai Chosrau, Chosrau I. und seinen Nachfolgern spricht. Sonst wird aber für denselben Begriff, für das Ritual des Feuertempels, konsequent »Zend-Avesta« gebraucht. D. h. aber, dass Firdausī mechanisch zwei Quellen vereinigt hat, die für dasselbe Pehlewiwort, *apastāk*, verschiedene Übersetzungen darboten: die Mobad-Quelle, die nur die Legende von Šiz enthielt, *zämzäm* (bezw. *zamzama*, es war wohl ein arabisches Buch³) die Herbad-Quelle, die allerlei Traditionen aus den östlichen und südwestlichen Gegenden umfasste, »Zend-Avesta«. Wie solche Tempelchroniken aussehen konnten, ersehen wir aus den zwei dürftigen Pehlewi-proben dieser Literatur die wir noch besitzen: Šahrīhā-i-Ērān und Abdihā-i-Sagastān. Eine ausführlichere Sammlung ist von dem Verfasser des Dēnkartberichtes benutzt worden.

So erklärt sich auch eine Eigenheit der Dēnkart-Überlieferung, die wir bisher nicht erklären konnten: Die verschiedenen Stadien der Geschichte des Avesta werden in Dēnkart III bzw. IV scheinbar willkürlich verschiedenen Königen zugeordnet. Der Bericht über Šāpūr I. Dk IV ist ja bis in Einzelheiten des Wortlauts hinein mit dem Bericht über Ardašīr I. Dk III identisch, und die beiden Parallelberichte weisen die gleiche Grundanschauung auf. Aber diese Grundanschauung (von dem in der Urzeit geschriebenen, dann zerstörten und endlich wiederhergestellten Avesta) ist die Konzeption der Mobads von Šiz. Die ihnen vorliegenden Materialien dagegen, an die ihre dürftige Erfindungsgabe immerhin gebunden war, bezogen sich nicht auf eine geradlinig verlaufene Entwicklung, sondern bestanden aus nicht zusammenhängenden Lokaltraditionen über das *apastāk* der verschiedenen Feuertempel. Die unbeholfenen Versuche dieses Gemengsel zu einem Geschichtsverlauf, einer »Geschichte des Avesta« zusammenzufügen, spiegeln sich nur allzu deutlich in der Eigenart der uns vorliegenden Berichte ab. Da die von den Mobads benutzten Materialien in Wirklichkeit gar

¹ Murūg IV, 76.

² Tabarī I, 1041.

³ Oben S. 30.

nichts mit dieser »Geschichte« zu tun hatten, konnten sie ganz nach Belieben je mit diesem oder jenem der zur Verfügung stehenden Namen verknüpft werden.

In diesem Zusammenhang findet auch die Legendenbildung um das Gušnašp-Feuer ihre Erklärung. Die Konzentration des Feuerkults in Šiz musste notwendigerweise zu Inkonsequenzen in der Feuerlehre führen. Einerseits verdrängte Šiz Istachr als Stätte des Königs- und Krönungsfeuers und darum wurde das alte Magierfeuer Ātur Gušnašp zum vornehmsten Feuer des Reichs. Andererseits eigneten sich die Mobads die ganze Überlieferung des Herbadtums an und nahmen schliesslich auch das Feuer der Herbads, das Farnbaγ-Feuer, für sich in Anspruch. Dabei haben sie zuerst die Legendenstoffe um die Farnbaγ-Feuer von Fārs auf das Gušnašp-Feuer übertragen. In der letzten Phase der Überlieferung wurde dann das Farnbaγ-Feuer mit dem Feuer der Priester überhaupt (d. h. eigentlich dem der Magier-Mobads) gleichgesetzt.

Chosrau I. kann sehr wohl die Feuertempel von Fārs unterstützt haben. Wenn aber Mas'ūdī in seinem Bericht über das Farnbaγ-Feuer Kai Chosrau erwähnt,¹ so ist hier bereits die Šiz-Tradition spürbar, denn nur sie allein hat jemals eine Beziehung zwischen den *kavi's* und dem Feuerkult konstruiert.

Es bleibt nunmehr nur ein Punkt übrig, in dem sich der Bericht über das Gušnašp-Feuer von seinem Vorbild, dem Bericht über das Farnbaγ-Feuer, unterscheidet. In Šiz sollte es nach Mas'ūdī Götzenbilder (*ašnām*) gegeben haben, die Anūšīrvān wegnahm.² Man könnte glauben, dass hier die alte Sage von der Zerstörung von Diž-i-Bahman, irgendwie, vielleicht durch ein Mas'ūdī selbst unterlaufenes Missverständnis, auf den geschichtlichen Chosrau übertragen wurde. Dass dies jedoch nicht der Fall ist, zeigt unsere Analyse der gesamten Überlieferung, die keinen Zweifel daran übrig lässt, dass diese Erzählung im Šāhnāmāh eine späte Erfindung der Šiz-Tradition zur Verherrlichung des Gušnašp-Feuers ist.¹ Kann aber Chosrau I. eine solche Massnahme wirklich getroffen haben? Was bedeutet diese Entfernung von Götzenbildern? Wir haben bisher nur eine relative Chronologie der verschiedenen Überlieferungsschichten aufstellen, nur ihr Verhältnis zueinander

¹ Murūğ IV, 76.

² Murūğ IV, 74.

bestimmen und analysieren können. Zu wünschen wäre nun, dass es auch gelänge, diese relative Chronologie von irgendeinem Punkt her an die sassanidischen Geschichte anzuknüpfen.

Mas'ūdī spricht von drei Feuertempeln als von ehemaligen Götzentempeln: Šīz, Istachr und Kūmiš. Die Anschauung, dass dem Feuerkult eine ältere Periode der Götzenverehrung in Iran unmittelbar vorangegangen sei, kennen wir sonst nur aus der schon zitierten Schrift Šahrīhā, die die Gründung von drei Städten oder Tempeln dämonischen Wesen zuschreibt. Es handelt sich um Kūmiš (18), Zranğ (38) und Samarkand-Kangdiz (7) und bei der Beschreibung dieser letzteren Stadt wird der Ausdruck *nišēmak i bayān u dēvān uzdēstčār* verwendet. Das letzte dieser Worte ist in der Pehleviliteratur nicht selten, in den allermeisten Fällen bezeichnet es aber die Burg der Dämonen in Čēčast (Šīz), die im Šāhnāmāh Diž-i-Bahman genannt wird.

Die Sanskritübersetzung des Neryosang gibt *uzdēstčār* einige Male mit *devāyatana*,¹ gewöhnlich aber mit *pratimāprāsāda* »Palast mit Götterbildern«² wieder. Dem entspricht der Sprachgebrauch Mas'ūdīs, der bei der Erwähnung der drei Stätten für Götzenverehrung die Wörter *bait* und *ašnām* verwendet; *bait al-ašnām* bedeutet dasselbe wie die Sanskritausdrücke und ist somit sicher als Übersetzung von *uzdēstčār* gemeint.

Hier wie an vielen anderen Stellen haben wir Mas'ūdī als den autorisierten Sprecher des Mobadtums zu betrachten, der uns genau die Auffassungen der zoroastrischen Orthodoxie wiedergibt. Wir brauchen hier nicht noch einmal darzulegen, wie weit seine Deutungen von den etymologisch richtigen und in altiranischer Zeit wirklich geltenden abweichen.

Den gleichen Sprachgebrauch, und zwar mit deutlichem Anklang an die zitierte Stelle in Šahrīhā, finden wir in Kartīrs Ka' bā-ye Zārdošt-Inschrift. Hier nennt Kartīr als seine wichtigsten religionspolitischen Massnahmen: die Zerstörung der *uzdēs* und Dämonenhäuser (*uzdēsē gukānīhē gristē dēvān*) und das Umstürzen(?) der Throne und Plätze der *baga's* (*bayān gāsē u nišadmē*).³

¹ Mēnōkē xrat II, 95.

² Mēnōkē xrat VI, 7, XXVII, 61.

³ Ich gebe eine grobe Transskription nach dem leider nicht vollständig mitgeteilten Text AJSL 57, 222.

Was ist damit gemeint? Sprengling sucht die Frage zu beantworten, indem er — sehr richtig — auf einen Passus im Tansarbrief hinweist. Die eigentliche Bedeutung jener Stelle wird aber erst nach der hier gewonnenen Übersicht voll verständlich, die die verschiedenen Schichten der Überlieferung voneinander scheidet und dem Tansarbrief seinen besonderen Platz in einem grösseren Zusammenhang zuweist.

Es heisst im Tansarbrief,¹ dass der Grosskönig (nach der Fiktion des Briefes Ardašir I.) die vielen Feuertempel zerstören liess, die die Kleinkönige in der Zeit nach Dārā jeder in seiner Gegend errichtet hatten. Hierzu bemerkt schon Darmesteter: »L'unité de l'empire suppose l'unité du feu royal» und verweist auf das Königsfeuer von Šiz.² Nun ist seither klar geworden, dass der Tansarbrief tatsächlich nicht aus der Zeit Ardaširs I. stammt und auch nicht auf Ereignisse seiner Zeit Bezug nimmt, sondern eine Tendenzschrift zugunsten der Politik Chosraus I. ist, deren Hauptlinien hier auf den Gründer der Dynastie zurückgeführt werden.³ Unter Chosrau I. ist das Reich nur insofern geeint worden, als nach den mazdakitischen Wirren eine konservative Restauration aber auch eine strengere Regelung der sozialen und religiösen Verhältnisse zustande kam. Diese Politik wird in dem Tansarbrief verteidigt. Der Hinweis auf das Šiz-Feuer ist nicht ganz unrichtig, denn wie wir gezeigt haben, wird dieses Heiligtum erst in der späteren Sassanidenzeit, vielleicht vor allem unter Chosrau I., zum Zentralheiligtum des Reichs. Darauf deutet die Ātur-Gušnasp-Legende hin.

Die Angaben des Tansarbriefs sind somit nur eine andere, ebenfalls durch anachronistische Umdichtung verschleierte Anspielung auf die Reform des Feuerkultes durch den grossen Herrscher des sechsten Jahrhunderts.

Mas'ūdī, der die Zerstörung des Götzentempels von Šiz auf Chosrau I. zurückführt, sagt an einer anderen Stelle desselben Werkes, dass Chosrau nach der Ausrottung der Mazdakiten »die Bevölkerung seines Reichs um die Religion der Magierschaft (*mağūsiyya*) einigte» und (religiöse) Uneinigkeit und Diskussion

¹ JA 1894, I, 225.

² JA 1894 I, 531 N. 1.

³ Vgl. zuletzt Christensen, L'Iran sous les Sassanides² (1944).

verbot.¹ Ohne Zweifel haben wir hier einen authentischen Bericht über die Religionspolitik Chosraus. Das aber bedeutet, dass nur Šiz als Stätte des reformierten und vereinheitlichten Feuerkults infrage kommt.

Dass sich diese Reform tatsächlich gegen die *uzdēsčār's* richtete, zeigt ein Passus im sassanidischen Rechtsbuch. Hier wird die Frage diskutiert, wie man mit dem zu einem Feuerheiligtum gehörenden Landeigentum zu verfahren habe. Als Präzedenzfall wird eine richterliche Entscheidung aus der Zeit Chosraus I. zitiert, aus der hervorgeht, dass der *uzdēsčār* eines gewissen Āturtochm unter Aufsicht der Dastürs und Mobads zerstört und durch einen Feuertempel ersetzt wurde.²

Sieht man von diesen Zeugnissen ab, so haben wir wenig direkte Nachrichten über diesen wichtigen Wendepunkt der sassanidischen Kultgeschichte. Dennoch ist es möglich, den Werdegang der Mobad-Tradition genauer zu verfolgen und den Weg aufzuspüren, der von dem historischen Ausgangspunkt zu der definitiven Form der Legende führt, die uns bei Firdausi entgegentritt.

Wir haben oben bemerkt, dass der Tansarbrief und das Kār-nāmak in vielen Punkten eine gemeinsame Geschichtsauffassung vertreten. Sie kennen nur Istachr als Hauptstadt des Reichs und sie wissen nichts von einem geschriebenen »Avesta«. Für beide ist Dārā der Vertreter der alten Religion und des alten Reichs, dagegen sagen sie nichts von den *kavi's* oder anderen awestischen Gestalten. Soweit gehören sie zur »Fārs-Tradition«. Andererseits kennen sie beide die Grossmobadwürde und nähern sich dadurch der »Šiz-Tradition«.

Vor allem aber haben diese beiden Schriften den Hauptzweck gemeinsam: sie feiern ohne jede Rücksicht auf die historische Wahrheit Ardašir I. als frommen Zoroastrier und als Erneuerer des religiösen Lebens. Beide Bücher werden so zur ersten Stufe eines Prozesses, der schliesslich als Resultat den Avesta-Bericht Dēnkart IV hervorbringt.

Die Autoren des Tansarbriefs und des Kār-nāmak haben aus den lokalen Tempellegenden zwei Gestalten herausgelöst und zum

¹ Murūg II, 196.

² Bulsara, *Laws of the Ancient Persians* 540.

Mittelpunkt einer neuen Legendenbildung gemacht: Dārā und Ardašīr I. Der letztere wird mit einer Rolle betraut, die er in Wirklichkeit nie gespielt hat. Der Zweck ist, Ardašīr als Wiederhersteller des Feuerkults auftreten zu lassen. Daraus entwickelt sich vermittels einer radikalen Umdeutung des überlieferten Stoffes die Vorstellung von Dārā und Ardašīr I. als Beförderer des geschriebenen Avesta. Aber das Kārnamak liefert auch in der Erzählung von Kirm die erste Version der Ātur-Gušnasp-Legende.

Uzdēs (bezw. *uzdēs-parastak*) findet sich an zahlreichen Stellen der Pehleviliteratur¹ um die »Götzen« der Nicht-Zoroastrier zu bezeichnen, *uzdēsčār* bezieht sich fast immer² auf den Götzentempel in Šīz. Aber die Götzen oder Götzentempel werden im allgemeinen nicht näher lokalisiert. Nur zwei Ausnahmen hiervon sind zu verzeichnen: Šahrīhā § 7, eine sekundäre Stelle (vgl. oben S. 129) und der Abschnitt des Kārnamak,³ der von Kirm oder Haftānbucht und der Eroberung und Zerstörung seiner Burg durch Ardašīr handelt. Das Kārnamak erzählt ja von einer Reihe von Kämpfen und Siegen des Königs über verschiedene Gegner, aber nur in diesem Abschnitt wird der Gegner als *uzdēs* bezeichnet. Er ist ein dämonisches Wesen, das von den Menschen angebetet wird, und ein Todfeind des Ohrmazd und der Amšaspanden (Kn VII, 3). Nirgendwo im Kārnamak tritt der priesterliche Charakter der Darstellung so deutlich zutage wie hier. Das Ungeheuer wird dadurch vernichtet, dass Ardašīr es überredet, eine grosse Menge geschmolzenen Metalls zu verschlingen, wobei es zerplatzt. Das aber ist die bekannte altiranische Vorstellung von dem eschatologischen Metallordal, das allein endgültig die bösen Wesen vernichtet. Nach dem Untergang des Dämons wird die Feste geschleift und an ihrer Stelle ein Bahrām-Feuer gestiftet.⁴

An vielen anderen Stellen des Kārnamak werden verschiedene Feuertempel auf die Gründungen Ardašīrs zuruckgeführt. Solche Angaben können sehr wohl geschichtlich sein. Auffallend ist aber,

¹ Z. B. DkM 6397, Ayātkār-i-Žāmāspik ed. Messina VIII, 7, XVII, 1.

² Ausnahmen: Bdhn Ankl. 218³, Jamasp-Asana, Pahlavi Texts 161, Bulsara, Laws of the Ancient Persians 540.

³ Ed. Sanjana, Kapp. VI—VIII: *uzdēs* VI, 4, VII, 3 *uzdēs-parastak* VIII, 3. 10.

⁴ Kn ed. Sanjana VIII, 16. Die Ausgaben von Antia und Anosherwan berichten von sieben: *haft ātaxš i Vahrām* (Antia XIII, 18, Anosh. 122).

dass dabei immer der Terminus Bahrām-F Feuer verwendet wird und dass der Feuertempel von Istachr nicht erwähnt wird. Darin haben wir eine zoroastrisierende Tendenz, möglicherweise das Resultat einer späteren Umarbeitung (vgl. oben S. 133) zu sehen. Dazu kommt die Verwendung des *kavi*-Titels. Wir haben schon bemerkt, dass in der letzten Entwicklungsphase der iranischen Tradition der Begriff *kavi* auf die sieben im Avesta erwähnten *kavi* festgelegt wird und dass dementsprechend die Könige, die diesen Titel annehmen, auch die Namen der alten *kavi*'s tragen und ihre Genealogie auf sie zurückführen. Im Kārnamak aber wird der Titel *kai* (ed. Sanjana II, 17) dem Ardašīr zuteil, der seine Abstammung von den Achämeniden herleitet und selbst einen achämenidischen Namen trägt. Dieser freiere Gebrauch des *kavi*-Titels ist offenbar für die ältere Fārs-Tradition charakteristisch, die nicht unter dem Einfluss eines kanonischen Avesta steht. Andererseits deutet u. a. die Verwendung des Grossmobadtitels sowie die Bezeichnung der wichtigsten Feuer als Bahrām-F Feuer auf eine Umarbeitung im Geiste der Šiz-Tradition.

Das Kārnamak geht jedoch nicht so weit wie der Tansarbrief. Während dieser die Konzentration des Kultus mit Šiz als Mittelpunkt auf Ardašīr I. zurückführt, werden dort noch ziemlich lockere und freie Formen des Feuerkults vorausgesetzt. Aber in der Erzählung von der Zerstörung der Burg des *uzdēs* tritt die Intoleranz einer späteren Zeit gegen ältere Kultformen klar hervor. Dem geschichtlichen Ardašīr I., der vor allem auf die Bewahrung des althergebrachten Feuerkultus der Landschaft Fārs bedacht war, konnte bestimmt nichts ferner liegen als die ihm hier unterschobene Einstellung. In der späteren Legende von der Gründung des Gušnasp-Feuers kehren aber die Hauptmomente der Kirm-Geschichte wieder: die Belagerung einer Burg der Dämonen, der miraculöse Sieg des legitimen Herrschers, die Errichtung eines neuen, rechtgläubigen Feuerheiligtums auf dem Gelände der zerstörten Burg. Die strengere Fassung des *kavi*-Begriffes und die höhere Einschätzung des Avesta machten die Überführung dieser Legende auf den avestischen Kai Chosrau notwendig, umso mehr als eine hinreichend gründliche Umarbeitung der Geschichte Ardašīrs nicht gut möglich war. Die vielen Feuergründungen mussten jetzt durch eine einzige ersetzt werden und um das zu

bewerkstelligen, hätte man sich entschliessen müssen, ein völlig neues Kārnamak zu schreiben. Als Zeugnis eines bestimmten Stadiums der Entwicklung der zoroastrischen Orthodoxie ist uns der aktuelle Text geblieben.

Ist die Šiz-Tradition im allgemeinen jünger als die Fārs-Tradition, so dürfte die Ātur Gušnasp-Legende überhaupt sehr jung, vielleicht sogar nachsassanidisch sein. Im sechsten Jahrhundert war jedenfalls die offizielle Geschichtsauffassung diejenige, die wir im Tansarbrief und Kārnamak gefunden haben. Die Einführung des orthodoxen Zoroastrismus wird dementsprechend in mehreren zeitgenössischen Quellen Ardašir I. zugeschrieben, so bei dem gut unterrichteten Agathias,¹ bei Elišē², dessen Chronik nach neueren Forschungen nach dem Ende dieses Jahrhunderts entstanden ist³ und bei dem Araber Ja'qūbī.⁴ Ein wertvolles Zeugnis vom Anfang des 7:ten Jahrh. hat Minorsky neuerdings analysiert. Bei dem byzantinischen Schriftsteller Georgios Pisides, dem Panegyriker des Kaisers Herakleios, heisst es nämlich, dass Ardašir I. die Festung Δαράρτασις⁵ bei dem von Herakleios eroberten Feuertempel vor 76 Jahren⁶ gegründet habe. Minorsky bemerkt dazu, dass dies tatsächlich das richtige Datum, d. h. das Datum für die definitive Regelung des Feuerkultes in Ganzaka-Šiz durch Chosrau I. sein könnte.⁷ Unsere obigen Darlegungen haben gezeigt, dass diese Deutung nicht nur die richtige sondern die einzig mögliche ist: auch Georgios Pisides ist von der offiziellen Geschichtsauffassung beeinflusst, die Ardašir I. als Zerstörer des *uzdēsčār* von Šiz und Patronus der Mobadorthodoxie betrachtete.

Nun kommen wir zur Frage: warum wird eigentlich der Kampf gegen die »Götzen« endgültig nach Šiz lokalisiert? Wenn unsere bisherige Auffassung richtig ist, so würde man nicht gerade erwarten, dass die Mobads ihr eigenes Kultzentrum als einen ehema-

¹ II, 26, Hist. graeci minores ed. Dindorf. II, S. 294 f.

² Patmout' iun Vardananc (ed. Theodosia 1861) 5.

³ Akinian nach dem Referat WZKM 41, 153.

⁴ Ja'qūbī I, 179.

⁵ Vgl. die arm. Form *Artašēs*, die auf die volkstümliche Aussprache des SW-Dialektes zurückgeht. **Dar-i-Artašēs* erinnert an *dar-i-āturfarnbay*, *dar-i-āturānšāh* u. ähnl. als Namen von Feuertempeln.

⁶ PG 92, Sp. 1328 f.

⁷ BSOAS XI, 257.

ligen Götzentempel auffassten — eher schon Istachr oder andere Kultstätten in Färs.

Mit dieser Frage dürfte auch eine eigenartige Inkonsequenz zusammenhängen, die uns im Dēnkart auffällt: während der Götzentempel von Šiz dort (wie auch sonst in den Pehlevibüchern) *uzdēsčār-i-var-i-čēčast* benannt wird, heisst die Stätte wo das Avesta verwahrt wird *ganj-i-šēcīkān*. Warum wird im Bericht über das Avesta durchgehend eine andere Namensform verwandt als im übrigen Dēnkart, wenn es sich wirklich um dieselbe Lokalität handelt? Dass die Markwartsche Lesung richtig ist, dürfte aus unseren Darlegungen über die historische Bedeutung des Feuer-tempels in Šiz genügend deutlich hervorgehen.

Damit stellt sich uns ein Problem, dem wir nicht länger aus dem Weg gehen können: die Frage nach dem Verhältnis des uns bekannten Avesta zu den beiden Zweigen der westlichen Überlieferung. Bisher hatten wir keinen direkten Anlass, die Haupturkunde des Zoroastrismus in die Diskussion über die Beziehungen zwischen Färs- und Šiz-Tradition einzubeziehen. *Var-i-čēčast* ist aber nur eine Umsetzung des avestischen *vairi čačēčasta* in Pehleviletern. Die Anwendung dieser Form setzt das Vorhandensein eines geschriebenen Avesta-Kanons voraus.

Damit ist auch gesagt, dass ihre Einführung zeitlich zusammenfiel mit gewissen anderen Wandlungen: der Einengung des *kavi*-Begriffs, der nun auf die *kavi*-Überlieferung des Avesta bezogen wurde, sowie der Umdeutung der Kai Chosrau-Legende, die nun zur Verherrlichung des historischen Chosrau diente.

Šiz dagegen ist eine lebendige Form, die nicht aus der avestischen Überlieferung stammt sondern seit alter Zeit der wirkliche Name dieser Ortschaft gewesen ist. Das Vorhandensein einer anderen Form, Čis¹ (oft unrichtig geschrieben²) oder Čest³, deutet darauf, dass Šiz die bodenständige Dialektform (NW-Dialekt) ist,⁴ während die anderen Formen näheren Anschluss an die avestische Form⁵

¹ Muğmal 50.

² Čis Jāqūt III, 354, Fārsnāmāh 50 (79 andere Lesarten).

³ Tabari I, 616 nach Minorsky BSOAS XI, 264, der andere Stellen bei den arabischen Geographen danach berichtet.

⁴ Nyberg, RAI 482, vorsichtiger Minorsky, BSOAS XI, 264.

⁵ Durchgehend ist wohl haplogologische Kürzung von *Čačēčasta* anzunehmen.

oder andere Dialekte vertreten. Auch *var-i-ččast* wird bei Firdausi in anderen Zusammenhängen verwandt, wir wissen aber, dass Firdausi von priesterlichen Überlieferungen abhängig ist,¹ und darum dürfen wir diesen Belegen keine besondere Bedeutung zumessen.

Plinius nennt als eine Stadt in Medien *Phisganzaga*,² was Markwart³ — wahrscheinlich richtig — als *Šiz-i-ganʃak* = *Ganʃ-i-šēčikān*⁴ interpretierte. Aber auch wenn diese Deutung nicht richtig wäre, so muss das Heiligtum, das später mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, schon in parthischer Zeit existiert haben, denn Ptolemaios kennt die Stadt Ουεσάσπη in Medien⁵ und damit muss die Stätte des Ātur Gušnasp-(*< višnasp*)Feuers gemeint sein.⁶ Von seiner Bedeutung zu jener Zeit zeugen die in Armenien verwendeten Personennamen, die mit *všnasp* zusammengesetzt sind und die zur ältesten Schicht der iranischen Lehnwörter gehören. Es ist dies der einzige von den Namen der drei Reichsfeuer der in Armenien bekannt geworden ist — was umso auffallender ist, als in Iran selbst besonders Āturfarnbaγ⁷ aber auch Burzēnmīhr⁸ neben Ātur Gušnasp als Personennamen vorkommen. Zu dem wenigen, das wir von dem Reich Atropatene in parthischer Zeit wissen, gehört aber, dass das Königshaus intime Beziehungen mit den Herrschern von Armenien unterhielt und durch viele Eheschliessungen mit ihnen verbunden war.⁹ Auf diesem Wege müssen die von dem Königsfeuer abgeleiteten Namen zu den Armeniern gekommen sein. Dieser Umstand zeigt uns wiederum, dass der Kultus dieses Feuers seit altersher in Šiz lokalisiert war. Das ist im Grunde nur was zu erwarten war. Denn gerade hier, im Herzen des medischen Landes muss man vor allem damit rechnen, die altarischen Überlieferungen zu finden, die die Meder besser als andere Iranier

¹ Oben S. 27 und besonders unten S. 193 f.

² *Naturalis Historia* VI, 14, § 43.

³ *The Provincial Capitals of Eran* 108 ff.

⁴ Man beachte die Voranstellung von Šiz, was eben die parthische Konstruktion ist.

⁵ Ptolemaios. VI, 2 (p. 171)

⁶ Spiegel, *Iranische Altertumskunde* I, 129 N. 1.

⁷ Justi, *Iranisches Namenbuch*, vgl. oben S. 17.

⁸ Justi, *Iranisches Namenbuch*.

⁹ Strabon XI, 13, 1 (p. 523).

bewahrten — und *gušnasp* ist bekanntlich der einzige der drei Reichsfeuernamen, der wirklich ein altarisches Epithet des Feuers zu enthalten scheint.

Wir bemerkten früher, dass die armenische Vahagn-Legende ein typisch altarischer Mythos ist, der somit im westlichen Iran existiert haben dürfte, obwohl er in iranischen Quellen nicht belegt ist.

Wenn wir zu beweisen vermochten, dass der iranische Einfluss auf Armenien vor allem von den Medern (Media Atropatene) ausgegangen ist, so gewinnt die Vahagn-Legende von neuem an Interesse. Denn Vērēthraghna ist vor allem der Kriegsgott der Meder gewesen. Aus altmedischer Zeit stammt der bekannte Vērēthraghna-Mythos bei Athenaios¹. Aus parthischer Zeit haben wir die griechische Inschrift aus Kerefto, in der Herakles angerufen wird, und damit muss in dieser Gegend Vērēthraghna gemeint sein.²

Vor allem wird jetzt noch eine Bemerkung Minorskys bestätigt und in einen weiteren Zusammenhang eingeordnet: Nach einer scharfsinnigen Analyse einiger Ortsnamen in Azerbeidjān kommt dieser Gelehrte zu dem Resultat, dass die Namensform الشيز والران bei Mas'ūdī,³ in der man falsch den Namen Arrān sah, tatsächlich als *Šiz-i-vālarān* zu lesen ist. Diese Form stellt er mit einem Flussnamen *Vārarān-rōd* zusammen und verknüpft beide mit dem Gottesnamen Varahrān.⁴ Ob die Stadt unbedingt nach dem Fluss benannt sein muss, ist eine Frage, die uns hier nicht interessiert. Die Hauptsache ist, dass auch von dieser Seite her sowohl unsere Auffassung von Šiz als einem alten medischen Kultzentrum bestätigt wird als auch die Bedeutung des Vērēthraghnakultes in einem Gebiet, dessen religiöses Zentrum schon in parthischer Zeit Šiz war.⁵

Der Name Šiz gehört zu den zahlreichen Ortsnamen, die wir im

¹ XIV, 33, (p. 633 d) vgl. darüber Benveniste, *Vrtra et Vṛthraghna* 68ff., Nyberg, RAI 71f.

² Kaibel, *Epigrammata graeca* 512. Tarn, *Classical Review* 43, 53 ff., 125, Aurel Stein, *Old Routes in Western Iran* 324ff., SEG VII Nr. 36.

³ Murūğ II, 131, 235, IV, 74, Muğmal 50 hat چيس واران.

⁴ BSOAS XI, 247.

⁵ Mas'ūdī, Murūğ II, 235 nennt die Arsakiden Herren von Šiz, was natürlich eine Verwechslung mit den Königen von Media Atropatene ist.

Avesta vorfinden, die aber dann nach dem Nordwesten Irans verlegt worden sind — infolge der sogenannten »Geschichtsfälschung des westlichen Zoroastrismus«. ¹

Dabei ist aber eine wichtige Unterscheidung zu machen: diese Verlegung der ursprünglich im Osten (vor allem Nordosten) Irans heimischen Ortsnamen nach dem Nordwesten ist von zweierlei Art. Wenn in den Pehlevischriften *Ērānvēš*, ² die Flüsse *Dāityā* und *Raḡhā* ³ und der See *var-i-čēčast* in Azerbeidjān lokalisiert werden, so ist dies eine Auffassung der jüngsten Pehleviüberlieferung, die überhaupt nur literarisch bezeugt ist. Dass sie wirklich die westiranischen Ortsnamen beeinflusst habe, haben wir keinen Grund zu vermuten.

Eine ganz andere Sache ist es, wenn avestische Ortsnamen tatsächlich im Westen im Gebrauch waren. Dazu gehört die Benennung der bekannten Gebirgskette mit dem Namen *Alburz* (av. *Harā bərəzaitī*) und zweier Flüsse in Azerbeidjān und an der armenischen Grenze mit den Namen *Afrahrōd* ⁴ bzw. *Hrazdan*. ⁵ Der erstere dieser Namen wird schon im Avesta Yt. 19, 67 nach Sistān, der zweite in der zoroastrischen Tradition teils nach Nordosten (Yt. 5, 108) teils nach Sistān (Frahang-i-oīm 4 g, Abdihā u sahiḡih-i-Sagastān § 8) verlegt. In diesem letzten Fall wird somit derselbe Ortsname nach *drei* verschiedenen Gegenden von Iran verlegt.

Nun wird aber die Stätte des Gušnasp-Feuers in der späteren Pehleviüberlieferung mit dem aus dem Avesta stammenden Terminus *var-i-čēčast*, sonst jedoch mit dem bodenständigen Namen *Šiz* benannt, der freilich indirekt aus dem av. *Čaččasta* kommen dürfte. Ihr Name hat somit an *beiden* Arten der Verlegung der Ortsnamen nach dem Nordwesten teil. Jene erste Benennung stammt aus einer Zeit, in der ein geschriebener Avestatext massgebenden Einfluss auf die Überlieferung ausübte. Wenn aber dies der Fall ist, wie ist die Form *Šiz* nach dem Westen gekommen? Warum hat nicht die Verbreitung des Zoroastrismus schon in sehr alter Zeit

¹ Nyberg, RAI 400.

² Bundahišn ed. Ankl. 198¹³⁻¹⁴.

³ Markwart, Wehrot und Arang, *passim*.

⁴ Minorsky, BSOAS XI, 261.

⁵ Hübschmann, IF 16, 446.

auch die avestische Namensform bekannt gemacht? Wir wissen z. B., dass Mithra in Färs seit achämenidischer Zeit unter der Namensform verehrt wurde, die ihm ursprünglich angehörte, d. h. als *Mithra* und nicht *Miça*, wie die altpersische Dialektform lauten würde.

Die einzig mögliche Lösung dieser Schwierigkeiten ist die folgende: der Name Šiz ist überhaupt nicht mit dem Zoroastrismus nach dem Westen gekommen. Erst mit der Einführung der Form *čēčast* macht sich der Zoroastrismus im Nordwesten geltend, d. h. in der Schicht der Überlieferung, die wir als die Mobadüberlieferung bezeichnet haben. Die Namensform Šiz ist jedenfalls nicht als Zeugnis für die Verbreitung des Zoroastrismus zu verwerten. Und dasselbe muss von den anderen westiranischen Ortsnamen gelten, die tatsächlich einen ostiranischen Ortsnamengebrauch widerspiegeln (Hrazdan, Afrahrōδ, Alburz).

Was bedeuten dann diese ostiranischen Ortsnamen im Westen?

Es kann nicht genug unterstrichen werden, dass wir von zoroastrischer »Mission«, von einer Ausbreitung des Zoroastrismus sei es in älterer, sei es in sassanidischer Zeit absolut nichts wissen. Aus den Kartīr-Inschriften scheint hervorzugehen, dass die damaligen Mobads mit Gedanken an eine missionarische Tätigkeit umgegangen sind. Daraus ist aber nichts geworden. Aus älterer Zeit haben wir die Erwähnung von Raghā im Avesta (Y. 19, 18). Aber eine unvoreingenommene Betrachtung kann weder dieser noch irgend einer anderen Stelle im Avesta etwas entnehmen, das auf missionarische Tätigkeit hindeutete.

Es gibt nur *eine* iranische »Religion«, von der wir bestimmt und auf Grund klarer Zeugnisse aus nicht-iranischen Quellen behaupten können, dass sie missioniert hat und sich dabei einer grossen Ausbreitung nicht nur innerhalb Irans sondern auch in den ehemaligen Provinzen des Achämenidenreichs erfreut hat: das ist die Anāhitāverehrung, wie wir in Kap. III ausführlich gezeigt haben.

Nun gibt es aber ein Kennzeichen, das allen bisher zitierten, im Zuge der »Geschichtsfälschung des westlichen Zoroastrismus« vorgenommenen Umtaufungen gemeinsam ist: alle diese Namen, sowohl die wirklichen Ortsnamen als auch die nur literarisch belegten, finden sich im Yt. 5 des Avesta, d. h. im Anāhitā-

Yašt, und zeigen auch sonst Beziehungen zum Anāhitākultus.¹ Der Schluss daraus ist unabweisbar: die wirklich gebrauchten Ortsnamen bezeugen die Verbreitung der Anāhitāverehrung in parthischer (bezw. noch früherer) Zeit, die nur literarisch überlieferten bezeugen die Übernahme der alten Anāhitā-Feuertempel-Überlieferungen durch die Mobadorthodoxie.

Var-i-Čēčast ist somit eine spät, in sassanidischer Zeit, eingeführte literarische Form, Šiz diejenige die aus der Zeit der selbständigen Media Atropatene stammen dürfte. Die amerikanischen Grabungen haben das Vorkommen von zwei parthischen Feuertempeln festgestellt.² Ist dies alte Feuerheiligtum ein Anāhitāheiligtum gewesen, so erklären sich ohne weiteres die iranischen Elemente im armenischen Wortschatz und in der armenischen Religion, die wie wir in Kap. III sahen, teils auf Media Atropatene teils auf den Anāhitā-kultus hindeuten.

Andrerseits erklärt die verhältnismässig späte Zoroastrisierung dieser Kultstätte, dass die Erinnerung an dem alten *uzdēsčār* noch so frisch in der Überlieferung bleibt. Die eigentliche Bedeutung dieses Wortes ist offenbar in der Sprache der Pehlevibücher nicht mehr bekannt. Sonst würde man nicht die Formen *uzdēs* und *uzdēst* promiscue brauchen. Die Zeugnisse, die ausserhalb dieser literarischen Tradition stehen, brauchen nur *uzdēs*.³ Die Unsicherheit der Pehlevibücher kann nur so erklärt werden, dass man das Kompositum *uzdēsčār* nicht mehr richtig zu analysieren vermochte. Dann muss die seltener belegte Form *'wzdystē'r* (Šahrihā § 7) die richtige Schreibung sein: nur sie erklärt die falsche Aufteilung und sie stützt ferner Nybergs Etymologie *uzdēs-tačar*⁴ was das zweite Glied des Kompositums betrifft: *tačar* muss nach dem Armenischen zu urteilen, wo *tačar* das gewöhnlichste Wort für »Tempel« ist, im Mitteliranischen, besonders in der Sprache von Atropatene, verbreitet gewesen sein. (Im Avesta kommt es wie schon bemerkt, nur Yt. 5, 90 vor⁵ und zwar in der Bedeutung »Heiligtum, Feuer-

¹ Vgl. oben S. 131 und Exkurs VI.

² BASIA Dez. 1937, 71 ff.

³ Die Kartirinschrift, die jüdisch-pers. Übers. von Jesaja 17, 8. 27, 9, wo es *ashera* wiedergibt.

⁴ Hilfsbuch des Pehlevi, Glossar s. v. *uzdēsčār*.

⁵ F. W. König, Der falsche Bardija (Klotho 4) 127 will an dieser Stelle

heiligtum»). Nun sahen wir aber, dass Strabon¹ den Tempel der elymäischen Artemis, d. h. Anaïtis, τὰ Ἰζαρά nennt. Dies ist ohne Zweifel nur ein falsch analysiertes iranisches *tačara* oder *tačar*, d. h. das einheimische Wort für »Tempel« in dieser Gegend. Ein zweites Mal erwähnt Strabon einen Ortsnamen τὰ Ἰζαρά, angeblich eine Ortschaft am Araxes, in der Nähe von Artaxata.² Hier befinden wir uns auf armenischem Boden und haben es wahrscheinlich mit einem anderen der alten Feuertempel zu tun.

Ist nun der alte Anāhitā-Feuer-Kultus lange im Zentrum des Magiertums geblieben, so versteht man warum die Mobads, als neubekehrte Zoroastrier, den alten Namen ihres Hauptheiligtums nur in der prägnant pejorativen Formel *uzdēs-tačar*³ bewahrt und hier wie in anderen Punkten die Terminologie des Feuertempels umgestaltet haben.

*

In der bisherigen Darstellung wurden die Bezeichnungen »Zoroastrismus« und »orthodoxer Zoroastrismus« synonym gebraucht. Beide bezogen sich auf die Religion, die das Mobadtum von Kartīrs Zeit ab im Westen Irans geltend machte. Es wurde dabei immer vorausgesetzt, dass diese Kreise als heilige Urkunde und Grundlage ihrer Lehre den Kern der »avestischen« Überlieferung, (d. h. den Yasna) anerkannt hatten. Der Vendidad geht wohl in seinen Hauptzügen auf ihre eigene Überlieferung zurück.

Wann und wie aber die Magier-Mobads Zoroastrier wurden, davon haben wir keine Ahnung. Für die Geschichte des »älteren Zoroastrismus« d. h. die Zeit, in der der Hauptteil des Avesta abgefasst wurde, haben wir überhaupt keine Anhaltspunkte. Aus den Texten selbst kann man nichts Sicheres über Ausbreitung und sonstige Geschichte des Zoroastrismus erfahren. Und selbst wenn man es könnte, so wäre solchen Angaben gegenüber vorsichtige Zurückhaltung geboten, denn die Texte können natürlich nur diejenigen

die Bedeutung »Anāhitātempel« finden: es ist schwer seinen z. T. sehr phantastischen Ausführungen zuzustimmen.

¹ XVI, 1, 18 (p. 744), oben S. 73.

² XI, 14, 3 (p. 527).

³ Ist vielleicht die Schreibung *uzdēsčār* eine beabsichtigte Umgestaltung des Wortes um die verhasste Etymologie noch undeutlicher zu machen?

Fakten mitteilen, die in die Geschichtsauffassung der Mobads von Šiz hineinpassen. Dass deren Überlieferung durch und durch unzuverlässig ist, haben wir schon mehrmals feststellen müssen. Ohne die nachdrücklichste Bestätigung aus nichtzoroastrischen Quellen könnten wir daher keine einzige Mitteilung als authentisch hinnehmen.

Für die Existenz eines »Zoroastrismus« vor Kartir gibt es aber keine solche Bestätigung.

Als einziges Zeugnis¹ kann man hier den Bericht bei Plutarch² anführen, der aber nur ein typisch zoroastrisches Dogma, die Lehre von den Ameša Spentas, sonst aber ganz fremde, wohl den alten Traditionen der Magier entnommene Lehrsätze und Riten enthält.³ Stammt dieser Bericht aus Theopomp, d. h. aus dem vierten Jahrh. v. Chr., so war der ursprüngliche Zoroastrismus in einer höchst verwässerten Form nach dem Westen gekommen: er bildete nur ein theoretisches Element unter anderen in den Spekulationen der Magier.

Die lebendige Religion war somit bis tief in die sassanidische Zeit hinein die alte iranische Volksreligion, die mehrere Götter, vor allem aber die Göttin Anāhitā verehrte. Wir haben keinen Anlass zu vermuten, dass diese Kultformen straffer organisiert und mehr gleichgeschaltet waren als etwa die Kulte des Hinduismus, wie wir sie aus späterer Zeit kennen. Ritual und heilige Überlieferung waren vermutlich von Gegend zu Gegend höchst verschieden.

Eine ganz besondere Bedeutung hatte aber offenbar die als *apastāk* bekannte Färs-Überlieferung. Diese lokale Begrenzung des Terminus wird durch seine Verwendung bei den Arabern bestätigt. Die Tradition über Kai Kāūs und Sirāf, die wir aus Tha'ālibī zitierten, wurde dort ohne Quellenangabe gegeben: bei Jāqūt kehrt sie wieder, aber mit dem Zusatz, dass sie aus dem *abastāq* stamme.⁴ Dieselbe Quelle zitiert er an einer anderen Stelle für eine Variante der Geschichte von Kai Chosraus Feuerprobe, die hier nach einer anderen Ortschaft in Färs lokalisiert wird.⁵ Aus diesen Anführungen

¹ Vgl. Exkurs VII.

² De Iside et Osiride Kapp. 46—47.

³ Vgl. Nyberg, RAI 392ff.

⁴ Jāqūt III, 211.

⁵ Jāqūt I, 86.

scheint hervorzugehen, dass dieser *apastāk* vor allem Stoff aus der alten Heldensage enthielt. Das ist aber nur was wir erwarteten, wenn sie hauptsächlich die alte verlorene Yašt-dichtung enthielt.

Die vielen Angaben aus islamischer Zeit die von Feuerkultus und von Feuertempeln vor Zarathustra handeln,¹ bekommen jetzt ein neues Interesse: hier haben wir offenbar Spuren von lokalen, vom Zoroastrismus unabhängigen Feuertempellegenden, die an und für sich nicht so Unrecht haben, obgleich sie nicht im eigentlichen Sinne historischen Wert besitzen: aber sie besagen nur, dass es immer andere Feuerkulte als den zoroastrischen gegeben hat. Erst sehr spät taucht die Meinung auf, dass Zarathustra den Feuerkultus überhaupt eingeführt habe.²

Tabarī³ erzählt von einer der letzten und grössten Feuertempelgründungen in Fārs, die noch nicht den Stempel der zoroastrischen Orthodoxie tragen: der Grosswesir (*vuzurg-framātār*) Mihr-Narse gründete am Anfang des fünften Jahrhunderts in Fārs⁴ vier Feuer für sich und seine drei Söhne, die die Würden von Grossherbad, västryōšānsālār und artēštārānsālār bekleideten. Als solche sind sie Vorsteher der drei wichtigsten Reichsstände, Priesterschaft (Herbadtum), Bauerntum und Kriegertum. Dies ist tatsächlich der einzig zuverlässige Bericht über das Vorkommen des Grossherbadtitels: es ist dann bezeichnend, dass dieser Würdenträger aus einer angesehenen Fārsfamilie stammt, und den für einen Zoroastrier ziemlich undenkbar Namen Zervāndād trägt, den uns nur nicht-zoroastrische Quellen aufbewahrt haben.⁵ Der ganze Bericht ist zervanistisch geprägt: dazu gehören die Palm-Oliven- und Zypressenbäume zu einer Anzahl von je 12000, die dort gepflanzt wurden: das ist die Anzahl der Jahre in der zervanistischen Aeonenspekulation. Aber auch die Gründung der vier Feuer ist nur ein symbolischer Ausdruck für zervanistische

¹ Murūg IV, 72 ff. Šn IV, 280 (1031).

² Mutahhar III, 150, Tha'ālibī 258, Muğmal 51, Qazwīnī ed. Wüstenfeld II, 267.

³ Tabarī I, 869 f.

⁴ Vermutungen über die Lokalisierung Sarre-Herzfeld, Reise im Euphrat-Tigris-Gebiet II, 322 ff., Herzfeld, Archaeological History of Iran 92, Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 53.

⁵ Eine Gemme mit Inschrift ZDMG 44, die Ka'ba-ye-Zārdošt-Inschrift, AJSL 57, 416 und Tabarī.

Tetradenspekulation: die drei Reichsstände dürften freilich in Fārs alt sein,¹ aber Mihr Narse's Söhne entsprechen hier gleichzeitig den drei Teilmanifestationen des vierteiligen Gottes Zervān, die sein Wesen vollständig machen:² man kan sagen dass sie als Licht, Kraft und Weisheit (oder *dēn*) des Zervān Lehrstand, Wehrstand und Nährstand vertreten.³

Nyberg ist nach scharfsinnigen Untersuchungen zu dem Resultat gekommen, dass die Zahl 12000 für die Weltalterspekulation des Zervanismus ebenso typisch ist, wie die Zahl 9000 für den orthodoxen Zoroastrismus: in zoroastrischen Bearbeitungen von zervanistischen Texten wird die Zahl 12000 wenn möglich durch 9000 ersetzt, bisweilen bleibt aber das ältere Schema stehen.⁴ Ich glaube nicht dass man diese für die Quellenanalyse so wichtige Distinktion aufgeben darf. Denn sie kehrt in der Geschichte des »Avesta« in analoger Weise wieder.

Der »Zervanismus« ist eine schwer greifbare Grösse. Er ist wohl am besten als eine »theologische Richtung« zu betrachten, die mit den verschiedensten Kulturen vereinigt werden konnte. Er ist aber im Westen Irans älter und hat während der Vorherrschaft der Anāhitāverehrung eine viel grössere Rolle als der Zoroastrismus gespielt. Es ist darum natürlich, dass er vor allem in Herbadkreisen zu finden ist.

Die symbolische Zahl 12000 kehrt in der Notiz über Chosrau

¹ Benveniste, JA 1938, II, 543 (mir nur durch das Zitat bei Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus* 48f. bekannt). Benveniste bezieht sich auf Dareios' Persepolis-Inschrift d, Zeile 19—20.

² Vgl. vor allem Nyberg, JA 1931, I, 47ff., 68ff.

³ Wir können in diesem Punkt Dumézils ausgezeichnete Darlegungen in *Jupiter Mars Quirinus* (besonders 57ff.) nur bestätigen. Er hat auch die soziale Seite der zervanistischen Begriffskonstruktionen gesehen und auf altarisches Tradition zurückgeführt. In unserem Falle ist zunächst die Tetrade im zoroastrischen Kalender (JA 1931, I, 128) zu vergleichen: dem Herbad, dem Feuerpriester, entspricht dann Ātur, dem Vorsteher des Kriegerstandes Mihr, dem Vorsteher des Bauernstandes Dēn. Der letzte Begriff ist hier kollektiv zu fassen. Noch besser stimmt zum Vorsteher des Bauernstandes »mein Vaterland, die allnährende Kommagene« in der Antiochos-Inschrift. Seit ältester Zeit sind aber die mythischen Vertreter des »Nährstandes« kollektive Gruppen (Dumézil 59).

⁴ JA 1931, I, 235ff.

Parwēž's Freigebigkeit den 12000 Herbads gegenüber wieder: dabei wurde ihr *zamzamaḥ* d. gh. *apastāk* erwähnt (oben S. 159).

Ferner haben wir diejenigen Berichte über das erste geschriebene Avesta, die mit der Zahl 12000 operieren. Das sind zuerst Tabarī¹ und der Tansarbrief,² die von 12000 Ochsenhäuten als Handschriften sprechen, und die beide dieses älteste Avesta nach Istachr versetzen. Sie gehören wie bemerkt zur Färs-Überlieferung, und aus ihr stammt diese Angabe ursprünglich. Denn wenn sie in anderen Quellen auftaucht, so ist es in entstellter Form: die Verwahrungsort wird verschwiegen — so Mas'ūdī³ — oder die Anzahl nicht erwähnt und als Verwahrungsort *ganj-i-x^vatāyān* (DkM 437²⁰) genannt oder es wird von goldenen Tafeln und von 12000 Kapitel (*fargart*) gesprochen, und die Szene wird nach Samarkand versetzt — so in Šahrīhā-i-Ērān § 4. Wir haben schon gesehen, dass diese Quellen durchgehend die Nennung von Istachr vermeiden: *ganj-i-x^vatāyān* im Denkart ist noch diskreter als das sonst verwendete *diz-i-nipišt*, und in diesem theologischen Text darf die häretische Zahl natürlich gar nicht vorkommen. Šahrīhā und Mas'ūdī verschweigen jeder in seiner Weise die Existenz von Istachr.⁴

Als Resultat der bisherigen Untersuchungen sind wir berechtigt, erstens zwischen zwei Schichten der Überlieferung zu unterscheiden: einem älteren wohl nur mündlich überlieferten Herbad-Avesta (dem eigentlichen *apastāk*) und unserem Avestatext, dem Mobad-Avesta.

Im vorigen Kapitel fanden wir aber auch, dass Frahang-i-ōim die Existenz eines ausführlicheren Avestatextes bezeugt, der aber klar zoroastrisch war. Er kann somit nicht mit dem Herbad-Avesta identisch sein.

Die absolute Chronologie dieser verschiedenen Versionen haben wir keine Möglichkeit festzustellen. Das entscheidende Moment

¹ Tabarī I, 676.

² JA 1894, I, 212. Ardā Virāf 1, 7 hat denselben Bericht und Istachr als Verwahrungsort, nennt aber die Zahl 12.000 nicht.

³ BGA VIII, 91.

⁴ Es ist jetzt klar, dass die von den alten arabischen Dichtern genannten Herbads gar keine Zoroastrier zu sein brauchen. Und Schaeders Auffassung von *Žūn* als Dialektform von Zervān passt gut in den hier angedeuteten Zusammenhang (ZDMG 95, 269, vgl. oben S. 27).

in dieser Entwicklung war offenbar die Einverleibung von Šiz-Ganzaka mit dem sassanidischen Reich. Seitdem dies geschehen war, wurde natürlich der Einfluss des Mobadtums gewaltig gestärkt und das ehemalige religiöse Zentrum der freien Media Atropatene hat wohl ziemlich rasch die alte Hauptstadt Istachr in religiöser Hinsicht überflügelt. Dieser Konflikt war sicher seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts aktuell: ein so merkwürdiges und vereinzeltes Ereignis wie die Ernennung eines Grossherbads unter Mihr-Narse versteht man wohl an besten als eine Gegenmassnahme gegen den wachsenden Einfluss der Grossmobads. Wir wissen aber nicht wann Šiz und Atropatene definitiv mit dem Reich vereinigt wurden: spätestens muss es bei dem etwa 387 n. Chr. mit Rom abgeschlossenen Frieden geschehen sein, als Persarmenien als iranische Provinz eingegliedert wurde.¹

In diesem Punkt werden vielleicht die amerikanischen Ausgrabungen in Tächt-i-Soleimān, wenn sie wiederaufgenommen werden können, die erwünschte Auskunft verschaffen. Vorläufig müssen wir uns damit begnügen, das Heranwachsen des Mobadeinflusses und die Entwicklung der Mobad-Überlieferung auf indirektem Wege, durch sprachliche und literargeschichtliche Untersuchungen, klarzumachen zu versuchen.

Der Zoroastrismus Kartīrs zeigt ganz die Terminologie der Pehlevischriften.² Diese zeigen bekanntlich in vielen Punkten eine von der altzoroastrischen höchst abweichende Terminologie, die den besonderen religiösen Sprachgebrauch der Magier wieder spiegeln muss.³ Was aber den Dialekt betrifft, so finden wir jetzt keine Spur von dem nordwestlichen Ursprung der Magier. Es ist im Gegenteil auffallend, dass die Mobads offenbar nur die südwestliche Sprachform und Schriftsystem, das *pārsīk*, zugelassen haben. Dies ist das Normale in den Pehlevischriften: nur zwei Schriften innerhalb dieser Literatur, die nicht theologisch sind und wohl der ältesten Schicht angehören, der *Draaxt-i-asūrīk* und *Ayātkār-i-Zarērān*, zeigen Spuren der »arsakidischen« Sprachform.

Dieser Umstand tritt besonders klar in den Inschriften des

¹ Nau RHR t. 95 (1927) 191, N. 3.

² Sprengling, AJSL 57, 218 ff.

³ Vgl. Nyberg, RAI 477 zu S. 360.

dritten Jahrhunderts hervor. Denn es kann kein Zufall sein, dass die Inschriften aus der Zeit Šāpūrs I.¹ sowie die grosse Paikuli-Inschrift Narses' alle den *pahlavik*-Text zuerst setzen und dann die mittelpersische Version, während alle Inschriften des Kartīr² aus der Zwischenzeit zwischen diesen beiden Königen nur das Mittelpersische verwenden. Es muss darauf beruhen, dass die zwei genannten Könige als Anāhitā-Verehrer an der Sprache der arsakidischen Epoche, als die Göttin unbestritten im Zentrum des Kultus stand, festhalten, während Kartīr bewusst mit der Tradition bricht, und nur das *pārsik* verwendet.

Diesen sprachlichen Unterschied finden wir auch in der hierarchischen Terminologie wieder. Denn wie aus dem Zeugnis des Armenischen hervorgeht (oben S. 37), verwendet diese Sprache verschiedene Dialektformen für den einfachen Mobad und den Grossmobad. Jener wird immer als *mogpet* bezeichnet, mit der parthischen Form, die als Lehnwort sich auch im Sogdischen findet,³ während der Grossmobad immer *movpatan movpet* mit der persischen Form heisst. Dies muss so erklärt werden, dass *mogpet* aus einer älteren Sprachstufe stammt, die den ursprünglichen Dialekt der Magier vertritt, während *movpatan movpet* der späten Stufe in der Entwicklung des Mobadtums entspricht, als es wirklich eine literarische Tradition geschaffen hatte und zwar im Anschluss an das *pārsik*.

Die Entstehung eines religiösen Schrifttums im sassanidischen Iran ist aber viel jünger als die Verwendung der Schrift zu profanen Zwecken. Sie ist jünger, oder höchstens gleichzeitig mit der

¹ Hāggiābād, Šāpūr, Ka'ba-ye-Zārdošt.

² Nāqš-i-Rūgāb, Sūr-i-Māšhād, Ka'ba-ye-Zārdošt.

³ Vgl. Henning, BSOS IX, 85, Sogdica 22. Der Vokalismus kann aber hier nicht ausschlaggebend sein, denn *moyu-* ist schon avestisch, wohl aber der Konsonantismus: arm. *mogpet*, np. *muy* gegen arm. *movpet*, np.-arab. *mūbaḍ* (Hübschmann, Pers. Studien 248). Es muss hier betont werden, dass der Gebrauch »parthisch« für die ursprüngliche Sprache der Magier nicht zutreffend ist und hier nur als reiner Notbehelf verwendet wird. Sie war kaum mit dem *pahlavik* der Inschriften identisch, eher mit irgend einem Zentralsdialekt, vgl. Benveniste, BSL 33, 162 f. So könnte sich auch der Unterschied im Vokalismus zwischen arm. *mogpet* und parth. *mgbyd* BSOS IX, 85 vielleicht erklären. Aber diese Frage, falls sie überhaupt lösbar ist, erfordert eine besondere eingehende Untersuchung.

Einrichtung der Grossmobadwürde, die wahrscheinlich im 5. Jahrhundert stattfand.¹ Es ist bezeichnend, dass die Kunst zu schreiben und das Schriftsystem ganz einfach *dipīrīh* heisst² — wenn es sich aber um die für religiöse Zwecke verwendete Schrift handelt, heisst es *dēn-dipīrīh*.³ Das kann aber nur bedeuten, dass die priesterliche Schrift eine jüngere, spezialisierte Art der schon lange ausgeübten Kunst des Schreibens war. Schon vom Anfang der sassanidischen Zeit an gab es ja auch berufliche Schreiber in der grossköniglichen Kanzlei.⁴ Es ist aber bezeichnend, dass wir die Erwähnung der *dēn-dipīrīh* in der arabischen Literatur zuerst bei Mas'ūdī⁵ und dann nur in der Enzyklopädie Fihrist, nicht aber bei den anderen Arabern finden. Mas'ūdī führt die Erfindung dieser Schrift auf Zarathustra zurück. Mas'ūdī ist aber derselbe, 1. der dem Propheten sowohl *apastāk* als auch *zand* zuschreibt 2. der ihm die Grossmobadwürde zulegt, 3. der die Unterordnung der Herbad's unter die Mobads betont und⁶ 4. die Pflege der religiösen Tradition diesen zuschreibt und jenen wenigstens indirekt abspricht.⁷ In keiner islamischen Quelle finden wir alle diese Züge vereinigt. Wir wissen aber jetzt dass dies kein Zufall ist: in allen diesen Einzelkeiten enthüllt sich eine und dieselbe Tendenz der Mobads von Šīz, das Monopol der religiösen Überlieferung zu behaupten, und ihre junge Schrifttradition als die älteste und immer vorherrschende darzustellen — ein Versuch der wirklich nicht ohne Erfolg geblieben ist!

Wenn Mas'ūdī diese zwei Priesterkategorien erwähnt, werden die Mobads vorangestellt.⁸ Einmal spricht er von *'ulamā wa harā-bīdah*,⁹ aber *'ulamā* muss hier »Mobads«, bedeuten. Denn erstens

¹ Oben S. 50.

² Xusrav u rētak § 10.

³ Šahrihā-i-Ērān § 4, über die arab. Belege vgl. jetzt Bailey, Zoroastrian Problems 153 N. 3, 170 mit N. 2.

⁴ Vgl. oben S. 41 ff., 46 über Dabīrbad und Mobad.

⁵ BGA VIII, 91.

⁶ BGA VIII, 103.

⁷ Durch die eigenartige tendenziöse Etymologie von Herbad, BGA VIII, 37, vgl. oben S. 21.

⁸ BGA VIII, 92, 97, 103.

⁹ Murūğ II, 126.

hat Ja'qūbī *'ālim al-'ulamā* als Übersetzung von *mūbadān mūbad*.¹ Ferner hat Mas'ūdī (allein unter den arabischen Autoren) eine Etymologie von *mūbad*, die bisher nicht verstanden worden ist. Denn *ḥāfiẓ al-dīn* bedeutet natürlich nicht etwa Beschützer der Religion². Phl. *dēn* ist wie wir wissen vor allem eine Bezeichnung der religiösen Überlieferung und *ḥāfiẓ al-dīn* ist in direktem Anschluss an den islamischen Terminus *ḥāfiẓ al-qurān* »Koranleser wer den Koran auswendig weiss« als Bezeichnung der Mobads gewählt, die jetzt Anspruch auf den Besitz der Überlieferung machten. Er zeigt hier dieselbe Parteinahme für die Ansprüche der Šiz-Tradition, die wir mit Hinsicht auf die Begriffe *apastāk*, *zand* und *pūzand* feststellten.³

Es ist auch interessant zu bemerken, wie die arabischen Schriftsteller durchgehend bemüht sind, die zoroastrischen Begriffe durch religionsgeschichtlich entsprechende arabische Termini wiederzugeben. Dass sie in den hier besprochenen Fällen den Bestrebungen der Zoroastrier als »Schriftvolk« (*ahl al-kitāb*) zu gelten entgegenkommen, braucht jetzt nicht weiter betont werden — vielleicht geht diese *interpretatio islamica* der zoroastrischen Kultsprache letzten Endes auf eigene Bemühungen der arabischkundigen Mobads zurück.

Die Erschaffung einer religiösen literarischen Tradition ist wohl kaum älter⁴, vielleicht gleichzeitig mit der Erfindung des Avesta-Alphabets, die Bailey jetzt in die Mitte des sechsten Jahrhunderts verlegt.⁵ Er betont dabei, dass diese Neuschöpfung mit ihrer vollständigen Vokalbezeichnung sich am nächsten dem Typus der griechischen und armenischen Alphabete anschliesst.

Das armenische Alphabet ist aber am Anfang des 5. Jahrh. in kirchlichen Kreisen in dem eben an Iran abgetretenen Teile von Armenien geschaffen worden, wahrscheinlich als ein Mittel,

¹ Ja'qūbī I, 202.

² Carra de Vaux' Übersetzung (zu BGA VIII, 103).

³ Oben S. 30 ff.

⁴ P. Peeters zitiert RĒA 9, 223 (nach E. Schwartz, Konzilstudien 37) ein christliches Zeugnis über Übersetzungen christlicher Werke ins Persische um die Mitte des fünften Jahrh. Ich bin nicht ganz sicher, ob dies Zeugnis zuverlässig ist und ob es dann wirklich die Existenz einer mittelpersischen Literatursprache beweisen muss.

⁵ Zoroastrian Problems 169, 172f.

die national-christliche Kultur gegen die andrängende Propaganda des Mobadtums zu wehren.¹ Sind aber die Mobads von Šiz die Grundleger des religiösen Schrifttums in Iran, so ist es wohl kaum möglich, dass sie nicht von diesen ihren nahen Nachbarn und Rivalen in mehr als einer Hinsicht angeregt worden sind. Wenigstens dürfte dies für die Ausformung der avestischen Schrift gelten.²

Für die Fixierung der theologischen Sprache, des Buchpehlevi, hat aber die Schriftform der Verwaltungskanzleien, wohl der einzigen literarischen Einrichtungen im damaligen Iran, als Vorbild gedient. (Auch der Erfinder der armenischen Schrift, Maštoc, soll ja anfangs Schreiber in der Kanzlei des Hazarapet von Persarmenien gewesen sein). Dass sich in diesen Kanzleien allmählich das *pārsik* durchgesetzt hatte, ist angesichts des Ursprungs der Dynastie verständlich. Aber schon im dritten Jahrhundert, hat sich das Mobadtum offenbar für dieses Schriftsystem als Inschriftssprache eingesetzt. Worauf diese Stellungnahme beruht, ist mit unseren bisherigen Kenntnissen schwer zu entscheiden. Sie muss aber irgendwie mit dem Gegensatz zwischen den beiden Zweigen der Sassanidendynastie zusammenhängen, der offenbar im dritten Jahrhundert eine so grosse Rolle gespielt hat. Wie Kartir und seine Mobads für die Ohrmizd- und Bahrāmfeuer Partei nahmen, so können sie sich für die von dieser Linie begünstigte Sprachform entschlossen haben. (Vgl. oben S. 126 f.).

Wir sind jetzt endlich gerüstet, ein Zeugnis über die sassanidische Religion zu analysieren, das bisher eigentümlicherweise eine äusserst geringe Rolle in der Diskussion besonders über die Schicksale der religiösen Überlieferung gespielt hat: die wertvollen Angaben, die Elišē Vardapet in seiner Chronik der Vardanier³ über die Gelehrsamkeit der Magier gibt. Sie umfasst nach ihm 5 Teile: *hamakden*, *ampartk'aš*, *bozpayit*, *palhavik*, *parskaden*. Dazu kann noch ein sechster *moppet* (die Theodosia-Ausgabe hat *petmog* (sic!)).

Die Mobads hatte durch den Obermobad politisch die Leitung,

¹ P. Peeters, RĒA 9, 203—237, bes. 207, 225 f.

² Damit hängt die Frage zusammen, ob nicht die Ausbildung der ganzen Mobadhierarchie, die offenbar sehr jung ist, derjenigen der armenischen und syrischen Kirchen nachgebildet ist, so dass der Grossmobad dem Katholikos, die provinziellen Mobads den Bischöfen usw. entsprechen.

³ Patmout'iun Vardananc Kap. 8 (ed. Theodosia) S. 227.

aber sie hatten noch nicht die religiösen Traditionen ganz nach ihrem Sinne umgestaltet. Herbad- und Mobad-Gelehrsamkeit, d. h. parthische (*palhavik*) und persische (*parskaden*) Kenntnisse waren noch notwendig. Das ganze Ritual aufsagen können heisst *hamāk dēn yaštan*,¹ wer das kann, bekommt den Ehrennamen *hamakdēn* (Bahuvrihi). Unter den Lehrstoffen überwiegt noch die Herbad-Gelehrsamkeit: *hamakdēn*, das wir nur aus zwei heterodoxen Schriften, von denen Ardā Virāf sicher Herbad-freundlich ist, zitieren konnten, gehört wahrscheinlich dazu, *ampartkaš* ist wegen *part-* ein parthisches Wort und bedeutet nach Benveniste wahrscheinlich »Strafgesetz«² — *bozpayit* stellt man seit Hübschmann³ zu phl. *bazak*: Sünde und av. *paititi* Busse (also Fehlschreibung für *bazpayit*). Seitdem wir wissen, dass Beichte und Busse ein wichtiges Institut der alten Herbad-Religion war, finden wir es ganz natürlich, dass es unter den Hauptabteilungen der »Theologie« aufgezählt wird. Die »richterliche« Tätigkeit der Herbads bezog sich wohl auch eigentlich auf dies Gebiet. Was Elišēs Berichterstatte mit dem Worte *mogpet* gemeint hat, ist nicht leicht zu sagen: aber hat er ihm auseinandergesetzt, dass die Mobads doch das Ganze fest in ihrer Hand hatten, so war das auch nicht unrichtig.

*

Wir müssen jetzt *apastāk* auch etymologisch erklären. Die Erklärung als »Grundlage, Grundtext« (zu *upa-sthā-*), die älteste und beliebteste von den bisher vorgetragenen,⁴ ist direkt von der tendenziösen Umdeutung des Wortes in der spätsoroastrischen Überlieferung abhängig. Die meisten sonstigen Etymologien⁵ verdienen kaum eine Erwähnung. Interessant ist nur Fr. Müllers

¹ Ardā Virāf XIV, 3, Mēnōkē Xrat IV, 5.

² Benveniste, *Handes Amsorya* 1927, 763.

³ *Armenische Grammatik* 122.

⁴ J. Müller, *Essai sur le Pali* 297, zitiert bei Spiegel, *Grammatik der Parsisprache* 207, Andrews bei Justi *JIPh* II, 2, Reichelt, *Avestisches Elementarbuch* 11, Nyberg, *RAI* 3.

⁵ »loi« zu *upastā* Behistun IV, 64 (sic!). Oppert, *JA* 1872, I, 292ff., und Darmesteter, *Zend-Avesta* I, XXIX N. 1, *avistā* zu *vid* »wissen«, Foy, *ZDMG* 52, 254 und West, *Glossary and Index* 13, *awištāka* »instructor, instructio«, Fr. Müller, *WZKM* XI, 291ff. (wogegen Hübschmann, *Pers. St.* 14).

erster Versuch,¹ es mit arm. *avandem* »verzählen, überliefern« zusammenzustellen — im zoroastrischen Sprachgebrauch hat eine andere Ableitung von *band-*, *patvand*, *patvastian* bekanntlich eine ähnliche Bedeutung.²

Es hat sich aber gezeigt, dass *apastāk* mehr eine Bezeichnung des Rituals bzw. der rituellen Vortragsweise als ein allgemeiner Terminus für »Überlieferung« ist.

Man könnte darum an eine Ableitung von *upa-stu* denken. Es gehört der gemeinarischen Kultsprache an. Im Avestischen ist die Verwendung des Terminus auf die alten Gottheiten der Yastexte beschränkt: das Verbum wird in Hōm-Yašt (Y. 10, 7. 17), *upastaota* von Aši Yt. 17, 17, *upastuiti* von Vērēthraghna Yt. 14, 42 verwendet. Auch im Ai. ist *upastu-* ein altertümliches Wort.

Eine Bildung, die sich direkt vergleichen liesse, gibt es freilich im Arischen nicht. Aber der Vergleich mit *āstāva* (Teil des Opferplatzes), *viṣṭāva*³ einerseits, und mit *upamāda*, *upavāka* andererseits zeigt doch, dass eine arische Bildung **upastāva* nicht undenkbar wäre.

Air. **upastāva* würde phl. **apastāv* ergeben. In gewissen Fällen wird aber auslautendes *-āv* im Buchpehlevi *-āk* geschrieben: so *artāk* für manichäisch *ardāv* in bestimmten Wendungen, wie *vāt-i-artāk*,⁴ *yavārtāk*,⁵ *artāk Virāz*, *artāk fraṣart*, wo also nicht die normale Form der zoroastrischen Tradition, *ahrav*, verwendet wird. Es handelt sich offenbar um Termini einer älteren Schicht der religiösen Sprache, die sich sowohl in Lautform als in Orthographie von den zoroastrischen distanzieren. Aber *apastāk* gehört eben nach unseren Darlegungen zu dieser älteren Schicht, ebenso die nach *artāk Virāz* benannte Pehlevischrift in ihren ältesten Teilen. Eine analoge orthographische Unregelmässigkeit wäre also in unserem Falle sogar recht wahrscheinlich.

¹ WZKM X, 177.

² Bailey, Zoroastrian Problems 149, N. 2.

³ »Apparently the designation of the verse of the tristich sung in different rounds« im Sanskritkommentar zu Pañcavimśa-Brah̄mana II, 7, 4 nach Calands Übers. *ad loc.*

⁴ Kārnamak III, 10, ed. Sanjana.

⁵ Buchpehlevi *ywrt'k* Bdhn ed. Ankl. 222³, Vgl. Bailey, Zoroastrian Problems 93, der ferner manich. *yw'rd'w* BSOS IX, 90 zitiert.

Es ist natürlich eine schwache Seite dieser Erklärung, dass wir tatsächlich nirgends auf indo-iranischem Gebiet ein **upastāva* belegen können. Für einen so wichtigen Terminus wie *apastāk* möchte man lieber an ein bekanntes Wort anknüpfen.

Man würde also doch vielleicht eine Herleitung aus **upasthā-*, nicht aber in der Bedeutung »Grundstock« — was irgend eine Bildung aus **upasthā-* im Indischen oder Iranischen niemals bedeutet — sondern mit Hinsicht auf die Verwendung des Wortes in der vedischen Kultsprache. Ai. *upasthā-* ist zunächst »sich in respektvoller Haltung nähern«. So nähern sich im Rigveda die Völker Agni Vaiśvānara,¹ der ein heiliges Feuer ist, aber auch als ein König gedacht wird. Daraus kommt im profanen Sprachgebrauch *upasthāna* »Aufwartung«, »Audienzsaal« usw.; in der kultischen Terminologie aber ist *upasthāna* oder *agnyupasthāna* der technische Terminus für eine rituelle Begrüssung des Opferfeuers, die in das Ritual des Agnihotra eingefügt werden kann. Agnihotra ist das einfachste und primitivste der vedischen Opfer und steht in gewisser Hinsicht dem iranischen Kultus des »ewigen Feuers« ziemlich nahe.² Ein gemeinarisches **upasthāna* hätte sich im Iranischen leicht zu einer Benennung der Feuerverehrung überhaupt entwickeln können. Ist aber eine solche Erklärung von *apastāk* sprachlich möglich?

Im Mittelpersischen haben wir *apastām* »Zuflucht«.³ Die »parthische« Form hat das im Arm. gewöhnliche *apastan* »Zuflucht« *apastanem* usw. gegeben. In Iran ist es in der Formel *apastān ō yazdān* bekannt, die überaus oft auf Münzen und Siegeln vorkommt,⁴ aber nicht in der Literatur belegt ist. Es ist bemerkenswert, dass diese Dokumente, die meistens aus der sassanidischen Zeit stammen, konsequent diese Form, nicht die regelmässige mp. mit auslautendem *-m* verwenden. Dürfen wir daraus den Schluss ziehen, dass diese Dialektform in einer festgesetzten sakralen

¹ RV VI, 8, 4, VII, 6, 6.

² »On peut considérer l'agnihotra comme un sacrifice perpétuel«, Dumont, L'Agnihotra, Introduction VII.

³ Mēnōkē xrat II, 109.

⁴ ZDMG 18, 18, 25, 31 usw., 44, 651 ff., JRAS 13, 422 ff., Horn-Steindorff, Sassanidische Siegelsteine Nr. 1075, 1097, 1143, 1442, 1278, 1562, Festschrift Kuhn 215 f., Paruck, Sassanian Coins 274.

Formel beibehalten wurde, während der gewöhnliche mp. Sprachgebrauch *apastām* verwendete? Wir sahen ja dass auch in den Monumentalinschriften die Begünstigung der alten Schriftsprache mit der Bevorzugung der Anāhitā-Feuerverehrung zusammenhängt. Dann würde uns auch dieser Deutungsversuch eine Ausnahmestellung des Wortes erklärlich machen, die wir auch in diesem Falle zur Erklärung der Orthographie voraussetzen müssen. Denn wenn *apastāk* wirklich zu ved. *upasthāna* gehören sollte, ist die Verwendung der Schreibung 'k für auslautendes -ān ziemlich einzelstehend. Diese wohl historisch bedingte Schreibung¹ findet sich gewöhnlich nach auslautendes -ā oder -ō. Andere Fälle sind, wie soeben erwähnt, *artāk* in gewissen Formeln und 'srwk für *āsrōn*, was im Dēnkart überaus gewöhnlich ist. Es wäre wohl nicht ausgeschlossen, in Analogie mit diesem auf -n ausgehenden Worte eine singuläre Schreibung 'k für -ān anzunehmen.

Sachlich ist diese Erklärung insofern befriedigender als die erste hier vorgeschlagene, als *apastāk* und *upasthāna* beide besonders mit dem Feuertempel verknüpft sind. Angesichts der orthographischen Unregelmässigkeit würde man vielleicht vorziehen, von einem Wurzelnomen **upasthā-* mit ähnlicher Bedeutung auszugehen. Ap. und av. *upastā* bedeutet aber »Hilfe«. Für die spezielle rituelle Verwendung möchte man doch lieber mit einem gemeinarischen Terminus **upasthāna* rechnen.

*

Das uns vorliegende Mobad-Avesta ist offenbar ein Resultat zielbewusster religionspolitischer Erwägungen. In den Kreisen, in denen es zustande gekommen ist, konnte von lebendigem zoroastrischen Geist nicht mehr die Rede sein. Sein Zustandekommen ist aber ein überaus wichtiges Datum in der Geschichte der äusseren Formen des iranischen Kultus.

Als die zwei Hauptereignisse dieser Kultgeschichte dürften die beiden Erscheinungen hervortreten, die wir hier in Kap. III und V. analysiert haben: die Einführung von Kultbildern in den Anāhitākult und die Schaffung einer kanonischen heiligen Schrift.

Beiden ist gemeinsam, dass sie ein typisches Verhalten der

¹ Bailey, Zoroastrian Problems 183f.

altiranischen Volksreligion aufzeigen: denn in beiden Fällen handelt es sich um den Versuch, die Religion des iranischen Volkstums dem ganz andersartigen religiösen Leben der Mittelmeervölker anzupassen.

Die Einführung des Kultbildes geschieht zu einer Zeit, in der die alten Volksreligionen dieser Kulturwelt noch voll lebendig waren. Den Unterschied zwischen ihrem Kultus und den bildlosen indo-iranischen Religionsformen haben wir in Kap. III angedeutet. Als erste, vielleicht auch als einzige, unter den iranischen Gottheiten erhält Anāhitā ein Kultbildnis, um mit den Gottheiten der anderen im Achämenidenreich vorkommenden Religionen, vor allem wohl der babylonischen und der griechischen, in Wettbewerb treten zu können. Vielleicht hatte Artaxerxes II. dabei die Absicht, die Völker des persischen Weltreichs durch das Band eines gemeinsamen Kults näher mit dem Königshaus zu verbinden. Ähnliche Bestrebungen sind dann, — wie wir z. T. in Kap. III angedeutet haben — in den hellenistischen Monarchien abermals zutage getreten. Jedenfalls war die Schöpfung eines international gültigen Kultbildes eine notwendige Voraussetzung, wenn die nationaliranische Göttin überhaupt ausserhalb der Grenzen des iranischen Volkstums bekannt werden sollte.

In diesem Punkt ist der Vergleich mit dem Buddhismus äusserst aufschlussreich. Auch diese Religion war auf ihrer ersten — nationalindischen — Stufe bildlos; es gab wohl eine buddhistische Kunst, aber Buddha selbst wurde nicht abgebildet. Der bewusste Verzicht auf das Buddhabild ist vielleicht aus dem Geist des älteren Buddhismus zu erklären, nach dem die Lehre und nicht die Person des Erleuchteten im Zentrum des religiösen Lebens stehen sollte. Aber zugleich stand dieser Verzicht auch in vollem Einklang mit der alten indo-iranischen Bildlosigkeit der religiösen Ausdrucksformen.

Als man schliesslich zur bildlichen Darstellung des Religionsstifters übergang, bedeutete dies eine grosse Umwälzung, umsomehr als die Kunst einen Buddhatypus schuf, der in seiner skulpturalen Ausformung zum Objekt des Kultus und der Meditation wurde und alsbald eine zentrale Stellung in der buddhistischen Religiosität gewann. Im Zeichen dieses allen Völkern unmittelbar verständlichen und alle Sprachgrenzen sprengenden Symbols beginnt der

Buddhismus seinen Siegeszug durch Zentral- und Ostasien. Es ist gewiss kein Zufall, dass der künstlerische Buddhatypus eben dort entsteht, wo der Buddhismus zum ersten Mal die Grenzen der indischen Kulturwelt überschreitet: in der gräkobuddhistischen Mischkultur des Gandhāralandes. Erst der Kontakt mit der international eingestellten Kultur des Hellenismus gibt dem indischen Buddhismus die Voraussetzungen für eine internationale Wirkung — und zu den wichtigsten gehört ohne Zweifel die Schöpfung des Buddhabildes.

Als diese Entwicklung sich vollzog, hatte der iranische Anāhitäkult bereits den analogen Schritt zur Bildverehrung getan und zwar — wie wir schon konstatierten — hauptsächlich im Anschluss an griechische Vorbilder.

Wenn wir nun die indischen und iranischen Phänomene in ihrer Parallelität als Ausdrücke des grossen Ausgleichs zwischen Orient und Hellenismus betrachten, so tritt neben dem gemeinsamen Grundzug auch die Sonderart beider Erscheinungen deutlich hervor.

Wir sahen, dass es keinen festen Anāhitätypus gab, nur verschiedene Anpassungen an die Formensprache der griechischen Kunst. Das muss damit zusammenhängen, dass die volkstümliche Anāhitäverehrung keine ausgeprägte religiöse Eigenart, kein eigenes Ethos besass, das stark genug gewesen wäre, um sich auch in der fremden Formgebung geltend zu machen. Wenn der Anāhitägläubige an Boden gewann, so war das wohl in erster Linie auf die propagandistische Förderung zurückzuführen, die Artaxerxes II. der Göttin angedeihen liess, es ist daher leicht verständlich, dass ihr Kult keine selbständige künstlerische Form gewann und ausserhalb der eigentlich iranischen Gebiete (unter Einbeziehung des stark iranisierten Armenien) keine wirklichen Fortschritte zu verzeichnen hatte.

Das Buddhabild dagegen, wie abhängig es auch von hellenistischen Vorbildern war, hatte von Anfang an einen Eigenwert als Ausdruck einer neuen und originalen religiösen Botschaft.

Darum geben hier die fremden Vorbilder nur erste Anregung zur Schaffung der neuen bildlichen Ausdrucksform, die sich bald von ihnen freimacht und volle Selbständigkeit gewinnt. So wird der Buddhatypus in seinen verschiedenen Varianten zum autonomen Ausdruck einer über die Grenzen ihres Geburtslandes und

ihrer ursprünglichen kulturellen Umwelt weit und siegreich hinausdringenden Missionsreligion.

Auch die Schaffung eines geschriebenen Kanons am Ausgang der sassanidischen Zeit bedeutet eine Anpassung an die damaligen Verhältnisse der kulturell höherstehenden Nachbarvölker. Nicht nur der Charakter des Avesta-Alphabets, sondern auch die Einteilung des Grundtextes in Kapitel und Verse erinnert dabei an die Vorbilder, die in der literarischen Tätigkeit der in Iran damals bedeutsamen christlichen Kirchen zu finden waren.¹

Jedenfalls handelt es sich hier, wie bei der Einführung von Kultbildern unter den Achämeniden, um ein bewusstes Bestreben, die alte Volksreligion in der Mittelmeerwelt konkurrenztauglich zu machen. Dass die Mobads Missionspläne hatten, wissen wir jetzt aus der Ka'ba-ye-Zardošt-Inschrift. Aber noch weniger als bei dem ersten Versuch hatte die iranische Religion bei dieser Gelegenheit die Kraft, sich im Wettbewerb der Weltreligionen geltend zu machen.

¹ Spiegel, Eranische Altertumskunde III, 783, 792.

KAP. VI.

Mobads und Āθravans

Am Anfang unserer Untersuchung stellten wir fest, das *atharvan-āθravan* jedenfalls nicht als »Feuerpriester« zu verstehen ist. Es ist aber bekannt, dass av. *āθravan* phl. *āsrōn* an vielen Stellen der zoroastrischen Überlieferung — vor allem bei Aufzählung der verschiedenen Stände — den Priester bezeichnet. Da nun aber der zoroastrische Gottesdienst vor allem im Feuerkultus besteht, wird man leicht versucht, das Wort als »Feuerpriester« zu deuten. Diese Umstände zusammen mit der trügerischen Verwandtschaft mit *ātar* »Feuer« gaben ja den Anlass zu den Missverständnissen, die der bisherigen Forschung in diesem Punkt unterlaufen sind.

Es genügt dann nicht, die wirklichen Namen der Feuerpriester aufzuzeigen. Wir können diese Untersuchung nicht als abgeschlossen betrachten, wenn wir nicht auch erklären können, was das eigenartige Wort *āθravan* bedeutet, oder wenigstens wie es dazu gekommen ist, als Benennung des Priesters zu dienen. Um dies klarzumachen, müssen wir zunächst einen Blick auf das ganze soziale System werfen, in das dieser Begriff als ein fester Terminus eingeht.

Die iranische Überlieferung kennt mehrere Darstellungen der gesellschaftlichen Ordnung, die ein mehr oder wenig idealisiertes Bild einer ständisch gegliederten Gesellschaft darbieten. Der Unterschied zwischen »nationaler« und »religiöser« Überlieferung macht sich dabei deutlich geltend und erlaubt eine erste Klassifizierung der sozialen Schemata:

I. Die nationale (besser wohl die »ritterliche«) Überlieferung rechnet mit einem System von vier Klassen, und zwar in folgender Rangordnung: 1. Adel und Krieger. 2. Priester. 3. »Schreiber« d. h. Beamte und andere Intellektuelle. 4. Das arbeitende Volk.

Die Begründung dieser Organisation wird in einigen Quellen dem Sagenkönig Yima,¹ in anderen dem ersten Sassaniden Ardašīr I.² zugeschrieben.

Diese Sozialordnung, in der der Kriegerstand der erste ist, spiegelt natürlich die Ideologie des sassanidischen Feudaladels wieder. Sie dürfte einigermassen mit den Verhältnissen der spätsassanidischen Zeit übereinstimmen, in der die Stellung des Priesterstandes viel stärker war als in den ersten Jahrhunderten der Dynastie. Wir haben ja gesehen dass im dritten Jahrh. n. Chr. die Priester noch weit hinter den Schreibern zurückstanden.³

Die Standesordnung der nationalen Überlieferung geht darum ebensowenig auf Ardašīr I. wie auf Yima zurück. Nun wissen wir von der Analyse der Feuerkultlegenden her, dass man Massnahmen Chosraus I. auf den Gründer der Dynastie zurückführte. In derselben Weise hat man offenbar die sozialen Einrichtungen, die bei der Restauration des 6. Jahrh. gleichfalls neugeregelt wurden, auf diesen König bzw. auf den mythischen Yima zurückgeführt.

II. Die religiöse (besser die »priesterliche«) Überlieferung zeigt ein anderes Schema, das in vielen Varianten vorkommt; das ihnen Gemeinsame ist nur, dass die Priester immer als erster Stand gelten und dass archaisierende Benennungen der Stände verwandt werden. Wir unterscheiden zwei Haupttypen:

A. Das Schema der orthodoxen Überlieferung kennt drei bzw. vier Stände: Priester (*āsrōn*), Krieger (*artēštār*), Bauer (*vāstryōš*) und Handwerker (*hutuxš*). Diese Aufzählung finden wir mehrmals im Dēnkart, Šikand-gumānik-vičār, I, 17, im Kārnamak (ed. Sanjana I, 10, wo jedoch der Priester *moymart* heisst). Im Dēnkart⁴ wird Yima als Urheber dieser Ordnung genannt. Oft aber werden nur die drei ersten dieser Stände, im Parallelismus mit den drei Reichsfeuern als Feuern dieser Stände aufgezählt und dann wird bisweilen Zarathustra selbst als Stifter dieser Ordnung erwähnt. (So im Bundahišn vgl. weiter unten!)

Das viergliedrige Schema und die archaisierenden Benennungen

¹ Tabari I, 180 und 962, Rothstein, De chronographo arabe anonymo 16, Tha'ālibī 12.

² Kitāb al-Tāğ 25, Mas'ūdi, Murūğ II, 157 (vgl. Exkurs I), Bērūni, India 49.

³ Nach der Ka'bū-ye-Zārdošt-Inschrift, vgl. oben S. 42.

⁴ DkM 595.

der Pehlevitexte finden wir auch bei Firdausī,¹ der hier die religiöse Überlieferung genau wiedergibt.

B. Ein zweites Schema der religiösen Überlieferung sieht wie ein Kompromiss zwischen den beiden erwähnten aus: die Standesbezeichnungen sind dieselben wie bei den arabischen Autoren, aber in der Reihenfolge kommen die Priester an erster Stelle, also Priester, Krieger, Schreiber und arbeitendes Volk. Dies Schema finden wir im Tansarnāmāh,² an einer anderen Stelle in Mas'ūdīs Schriften (der somit ohne es zu merken zwei sich widersprechende soziale Schemata überliefert) und im Frahang-i-pahlavik.

Mas'ūdī spricht im *Tanbīh*³ zwar nicht direkt von den vier Ständen, aber er gibt die Titel der fünf höchsten Würdenträger des sassanidischen Reiches: 1. der Grossmobad, 2. der *buzurgframađār*, 3. der *ispāhbad*, 4. der *dabīrbad* und 5. der *vāstryōšbad* oder *hutuxšbad*. Eigentümlich in dieser Aufzählung ist eigentlich nur der Rang des *buzurgframađārs*, des Grosswesirs, der unbedingt an der Spitze stehen sollte. Wenn man nicht Ursache genug hätte, bei Mas'ūdī den unglaublichsten Ausdrücken für das Machtbewusstsein der Mobads zu begegnen, so würde man ohne weiteres einen Fehler der Überlieferung annehmen. Murūġ II, 156 nennt Mas'ūdī jedoch als höchste Rangklassen erst die die Wesire (*wuzarā*) dann die Mobads und dann den *Ispāhbad* (als Vertreter des Kriegerstandes). Dementsprechend dürfen wir im *Tanbīh* den *buzurgframađār* an die Spitze stellen und erhalten dann dieselbe Standesgliederung wie in den Kapiteln des Frahang-i-pahlavik, die von den Fürsten und hohen Beamten (XII) Priestern (XIII) Rittern (XIV) und Schreibern (XV) in ganz derselben Reihenfolge handeln.

Nun könnte man vielleicht einwenden, dass es sinnlos sei, diese verschiedene Standesordnungen so genauer Analyse zu unterziehen. Die Variationen könnten sehr wohl auf Willkür oder mangelnde Sorgfalt seitens der islamischen Gewährsmänner zurückgehen, die keine wirkliche Kenntnis von der sassanidischen Gesellschaft hatten.

Dass dies jedoch nicht der Fall ist, geht aus einer Verschiedenheit in den Überlieferungen hervor, die mit den behandelten Variationen

¹ Šn I, 48—50 (19).

² JA 1894, 214 (518).

³ BGA VIII, 103—4.

der Gesellschaftsordnungen parallel läuft. Wo nämlich die Krieger an erster Stelle stehen, werden unter den Priestern allein¹ oder an erster Stelle die Herbads erwähnt, wo dagegen die Priester als erster Stand auftreten, werden in der Regel beide Priesterkategorien genannt und dabei werden die Mobads immer vor die Herbads gestellt. Der Gegensatz zwischen Herbad- und Mobad-Überlieferung macht sich also auch hier geltend. (Vgl. oben S. 141, 144!) Er erweist sich als wichtiger als die von Christensen aufgestellte Distinktion zwischen nationaler und religiöser Überlieferung.

Im Einzelnen: die arabischen Autoren gebrauchen, wie wir früher gesehen haben, sehr oft das Wort *hīrbad* für die Priester an den iranischen Feuertempeln, aber niemals *mūbad*. Dagegen werden in dieser Literatur einzelne Mobads als historische Persönlichkeiten erwähnt.

In den Aufzählungen der Stände braucht Kitāb al-Tāğ 25 für die Priester (*nussāk* und) *sadanat-buḡūt al-nīrān*, Mas'ūdī, Murūğ II, 157 *sadanat-buḡūt al-nīrān*, (*nussāk* und *zuhhād*).

Dieser Ausdruck der zwei nahe verwandten Texte² kann sich nur auf die Herbads beziehen. Diese werden ja in der arabischen Literatur immer als Tempelpriester geschildert³ und das Wort *sādīn*, eine altarabische Benennung der an heidnische Tempel gebundenen Priester,⁴ ist daher schon an und für sich eine sinngemäße Übersetzung von Herbad, die durch den Zusatz *bait al-nār* »Feuertempel« noch deutlicher wird.

Dagegen finden wir in den in kirchlichen Dingen sich nahe berührenden Darstellungen bei Mas'ūdī (Tanbih) und im Tansar-nāmāh eine andere Terminologie des Priesterstandes. Die Priester sind nach diesem *zuhhād*, *hukkām*, *sādānāh* und *mū'allimān*,⁵ nach jenem ist der Grossmobad Chef der Mobads und Oberrichter, unter ihm stehen die Herbads.⁶ Wir haben schon früher die Mobads

¹ Tabari I, 962.

² Vgl. Exkurs II.

³ Oben S. 27 f.

⁴ Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, 163 ff.

⁵ JA 1894, 518 und Zend-Avesta I 30 ff. hat Darmesteter eine ganz unmögliche Auslegung dieser Termini.

⁶ BGA VIII, 103.

als Richter kennen gelernt, und es kann somit kein Zweifel darüber bestehen, dass die zwei ersten Funktionen des Grossmobads hier den Begriffen *zāhid* und *hākim* im Tansarbrief entsprechen. Dass diese Schrift mit *sādānāh* die Herbads meint, ist natürlich klar. Aber *mu'allim* »Lehrer« bezeichnet die andere Seite ihrer Tätigkeit, diejenige nämlich, die allein in der späteren Pehlevitradition (die wir als Mobadtradition kennen gelernt) dem Herbad zuerkannt wird. Wenn also diese zwei Schriften in Bezug auf das allgemeine Schema der Stände eine Kompromisstellung einnehmen (Typus II B), so tun sie das auch in Bezug auf die Funktionen der Herbads: sie vermitteln zwischen der Auffassung der Fārs- und der Šiz-Tradition, aber betonen dabei ausdrücklich die untergeordnete Stellung der Herbads.

Die Pehlevischriften kennen meistens nur das Schema II A. Hier heisst der Priester *āsrōn*. Seine Funktionen werden nicht näher spezifiziert. Wenn wir aber in der Pehleviübersetzung des Avesta von den verschiedenen Priestern hören, so werden hier Titel wie *dāt̄par*, *moyandarzpat*, *rat* genannt,¹ nicht aber der Herbad, der nur in der untergeordneten Rolle des Religionslehrers vorkommt (siehe oben Kap. II.)

Ein ganz anderes Bild entnehmen wir dem Ardā Virāf. Kapitel XIV gibt eine Aufzählung der verschiedenen Gesellschaftsklassen, die auch im Jenseits ihre Rangordnung bewahren. Hier finden wir 1. die Ritualpriester und Traditionsträger² — damit sind offenbar die Herbads gemeint 2. die Krieger (*artēštār* 7—8) 3. diejenigen, die *xrafstra* töten (11) das aber ist die alte Aufgabe der Magier, hier sind offenbar die Mobads gemeint 4. *vāstryōšān* und 5. *hutuxšayān*. Hier werden die Stände mit den archaisierenden Benennungen der priesterlichen Überlieferung bezeichnet: aber der zu erwartende Name der Priester *āsrōn* kommt weder in diesem Kapitel noch an irgend einer anderen Stelle vor. Die Herbads stehen an der Spitze der Aufzählung, von den Mobads sogar noch durch den an zweiter Stelle auftretenden Kriegerstand getrennt. Die Mobads kommen noch zweimal in dieser Schrift vor, und beide Male werden sie *nach* den Herbads genannt (I, 9, II, 37). An einer

¹ Y. I. 10, 14, 21 (Spiegel).

² *yazišnkarān u mansr̄parān* § 1, *kē-šān hamāk dēn yašt u yazišn i yazdān kart u framūt* § 3.

dritten Stelle werden als die vornehmsten Priester Herbad und Dastürs erwähnt (III, 7), während die Mobads mit Schweigen übergangen werden.

Wir haben schon aus anderen Gründen vermutet, dass Ardā Virāf der Šiz-Tradition gegenüber kritisch eingestellt ist. Hier bestätigt sich diese Annahme: Ardā Virāf ist ein Erzeugnis der priesterlichen Färstradition und will darum nicht die Herrschaftsansprüche der Mobads anerkennen. Das Weglassen des zu erwartenden *āsrōn* in Kap. XIV liesse sich ungesucht erklären, wenn *āsrōn* eben eine von den Mobads bevorzugte Benennung der Priesterklasse wäre.

Wir sahen im II. Kap., dass die Begriffe *āsrōn* und *mayupat* eigentlich einander decken müssen, so dass ihre verschiedene Verwendung in den Pehlevitexten nicht recht verständlich ist. Ihr gegenseitiges Verhältnis wird aber klarer, wenn wir diese Gleichsetzung als eine Eigenheit der Mobad- oder Šiz-Tradition fassen.

Eine andere Bestätigung der künstlichen Gleichung *āsrōn*-Mobad gibt uns der Umstand, dass Firdausī, im Gegensatz zu allen Vertretern der nationalen Überlieferung, genau das Schema der religiösen Tradition reproduziert und auch den Terminus *āsrōn* verwendet. Wir wissen schon, dass er eine besondere Vorliebe für nordwestliche Lokaltraditionen und für das Gušnasp-Feuer hat. Diese seine Sonderstellung innerhalb der nationalen Überlieferung erklärt auch, dass er das Schema mit *āsrōn* an der Spitze aufnimmt. Dies ist wiederum nur verständlich, wenn diese Gesellschaftskonstruktion eben das Ideal der Mobads von Šiz war.

Unter die Zeugen für die sozialen Schemata müssen wir auch den Frahang-i-pahlavik aufnehmen, obgleich wir es hier mit einem Wörterverzeichnis zu tun haben. Bei genauerem Zusehen wird man aber finden, dass es tatsächlich einen grossen Wert als Dokument für ein gewisses Stadium der iranischen Kulturgeschichte besitzt. Hier interessiert uns nur das Bild der sozialen Ordnung, das Kapitel XII u. ff. geben und das wie erwähnt genau mit dem Mas'ūdīs (im Tanbih) und dem des Tansarbriefs identisch ist (Typus II B). Ganz wie diese beiden Texte stellt auch der Frahang in Kap. XIII den Mobad über den Herbad.

Dass Frahang-i-pahlavik zu dieser Gruppe gehört, geht noch

aus einer weiteren wichtigen Einzelheit hervor. Die erwähnten Schriften kennen wie gesagt auch den Herbad in der Bedeutung »Feuerpriester«, eine Bedeutung, die in dem orthodoxen Zweig der Pehleviüberlieferung überhaupt nicht zu belegen ist. Nun haben wir oben S. 18 gesehen, wie die durch Nybergs Lesung wiederhergestellte Gleichung *mār iššā: hērvat* die Bedeutung Feuerpriester auch für den Frahang-i-pahlavik verbürgt. An und für sich wäre die alte Lesung *magūšā: hērvat* nicht undenkbar, denn wir haben auch (oben S. 27f.) gesehen, dass zwar nicht *moy* wohl aber *mağūš* als Synonym von Herbad verwandt werden kann. Dass aber Nybergs Vorschlag nicht nur richtig sondern der einzig mögliche ist, dürfte aus unserer Analyse der drei sozialen Schemata hervorgehen: Der Tansarbrief ist das einzige Dokument der »priesterlichen« Überlieferung (Typus II oben), das ausdrücklich die Herbads als Feuertempelpriester (*sādānāh*) kennt und das tut er, weil der Typus II B in jeder Hinsicht einen Kompromiss zwischen den zwei Haupttypen darstellt. In der Pehleviliteratur ist aber der Frahang-i-pahlavik die einzige Schrift, die dieses Kompromisschema vertritt — und es ist daher ganz in der Ordnung, dass er auch die einzige Pehlevischrift ist, die von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *hērvat* Kunde gibt.

Charakteristisch für die Sozialordnungen II A und B war, dass die Bezeichnungen der Stände archaisierende Bildungen aufweisen. Sie erinnern an soziale Termini des Avesta, die hier *ābravan*, *raθaēštar*, *vāstryō-šuyant* und *hūiti* heissen (Y. 19, 17). An den meisten Stellen nennt aber das Avesta nur die drei ersten dieser Stände.

Nach gewissen Forschern wäre diese letzte Ordnung die ursprüngliche, und nach der ältesten Auffassung auf Yima zurückzuführen. Die spätere soziale Entwicklung hätte (aber noch in vor-sassanidischer Zeit) einen vierten Stand, die *hūiti's*, hinzugefügt.¹ »L'existence de ces noms sous les Sassanides atteste, non le maintien d'une organisation réelle mais la reprise savante, à des fins politiques, d'une terminologie consacrée par la religion ... Dans ces conditions, la concordance parfaite des noms avestiques et pehlevi-

¹ Benveniste, JA 1932, II, 117ff., Christensen, Le premier homme II, 46f.

ne saurait surprendre»¹. Diese Worte Benvenistes dürften die allgemeine Auffassung treffend und bündig wiedergeben. Sie kann unmöglich richtig sein.

Erstens; wie kommt es, dass diese *mots savants* im Avesta überall als Übersetzung der entsprechenden av. Termini vorkommen? Dies stimmt nicht zu den Methoden der Avesta-Exegese, die wir schon beleuchtet haben. Wir sahen dabei, dass die Übersetzung immer bestrebt ist, wirkliche Wörter der mp. Sprache zu verwenden, oft sogar nicht die entsprechenden Wörter, wenn sie in mp. Form weiterlebten, sondern andere Begriffe, die prägnanter den besonderen Sprachgebrauch des späteren Zoroastrismus ausdrückten. In den Pehlevischriften Kārnamak und Ardā Virāf, die sicherlich älter als die Avesta-Übersetzung sind, werden die gelehrten Lehnwörter glossiert. Ähnliche Deutungen hätte man im Pehlevi-Avesta erwartet, da diese Wörter offenbar lange unverstanden waren. Man versteht nicht warum diese avestischen Termini gar nicht übersetzt, geschweige denn ausgelegt, sondern nur sozusagen in Pehleviletern umgesetzt werden. Denn dass sie nicht wie *ātaš* in die lebendige Sprache gedrungen sind, wissen wir. Das Np. hat für Priester, Krieger usw. Wörter die direkt mp. *mayupat*, *spāhpat* u. a. fortsetzen, nicht aber *āsrōn*, *artēštār* usw. Wenigstens *mayupat* hätte man als Erklärung von *āθravan* erwarten dürfen, zumal dann wenn unsere bisherigen Ausführungen richtig sind.

Aber diese Bedenken dürften überflüssig sein, denn die betreffenden Pehlevi-Wörter stammen bestimmt nicht aus dem Avesta: »la concordance parfaite des noms avestiques et pehlevi« existiert nicht.

Beginnen wir mit *hutuxš*. Dies ist im Gegensatz zu den andern Wörtern ein lebendiges mp. Wort. Es ist aus dem Mp. zu verstehen und in dieser Form in einem Papyrus (Anfang des 7:ten Jahrh.)² mit Suffixerweiterung im Ardā Virāf XIV, 19 (*hutuxšay*) zu belegen. Es erklärt sich aus dem Mp., aber nicht, wie immerhin die anderen Termini des Schemas, aus einem Wort einer älteren Sprachschicht. Av. *hūiti* hat jedenfalls nichts damit zu tun. Wie dies Wort zu

¹ Benveniste, ibid. 131, 132.

² O. Hansen, Die mittelpersischen Papyri (SPAW 1937) 91 (Fragm. 8831, 6).

etymologisieren ist oder was es eigentlich bedeutet, ist überhaupt unklar. Bartholomae übersetzt es nach *hutuxš* aber sein Erklärungsversuch »eig. etwa Betrieb, sva. Gewerbe« (AWb 1823) ist reiner Notbehelf. Ist das Wort eine Abstraktbildung, — und so sieht es allerdings aus — dann passt es jedenfalls nicht in diesen Zusammenhang, wo man eine Personenbezeichnung erwartet.

Vāstryōš könnte ein lebendiges Wort sein und wäre wohl dann mit Bildungen wie *driyōš* zu vergleichen.¹ Es ist jedenfalls ein anderes Wort als *vāstryō-fšuyant*.

artēštar ist sicher eine archaisierende Bildung, die auf ein gemeinarisches Wort zurückgeht. Sein Vorkommen in griechischen Texten² sowie die Umbildung der anlautenden Lautgruppe durch *artik* deutet wohl auf eine gewisse Verwendung in der lebendigen Sprache. Das Wort braucht nicht unbedingt aus dem Avestatext gekommen zu sein.

Über das gemeinarische **atharvan* haben wir im I. Kap. gesprochen. Seine wirkliche Bedeutung ist unklar. Wenn es ursprünglich ein Priestertitel gewesen wäre, so wäre der Umstand höchst auffällig, dass gewisse von den Aufzählungen der drei oder vier Stände gerade diesen Terminus auslassen. Im Ardā Virāf lässt sich das Fehlen freilich durch den Gegensatz zwischen Herbads und Mobads³ erklären, aber für das Kārnamak träfe diese Erklärung nicht zu: gerade in diesem mobadfreundlichen Text würden wir *āsrōn* erwarten.

Was die archaisierenden Standesbezeichnungen betrifft, ist es somit klar, dass zwei von ihnen überhaupt nicht aus dem Avesta stammen. Für *āsrōn* und *artēštar* könnte man zwar einen avestischen Ursprung vermuten. Notwendig ist aber diese Annahme bei der gemeinarischen Verbreitung der zwei Wörter nicht. Wie so viele wichtigen Termini des Buchpehlevi könnten sie aus einem anderen air. Dialekt stammen.

Was dafür spricht ist dasselbe, was wir über das Fehlen von *āsrōn* in gewissen Texten bemerkt haben: wenn die ganze Standes-

¹ So O. Hansen, OLZ 39 (1936), 39, N. 3 der es als **vāstrya arša* erklärt. Die dort versprochene nähere Begründung ist m. W. nicht erschienen.

² Prokop, De bello persico I, 6, 18; II, 25, 38.

³ Das gilt natürlich auch von der oben S. 177 zitierten Mihr-Narse-Tradition aus Tabarī (I, 869f.).

ordnung aus einem alten Avestatext übernommen worden ist, warum finden wir sie nicht immer mit den vier kanonischen Namen wieder? Wie erklärt man sich ferner, dass die Pehlevischriften so oft ein dreiteiliges Schema bringen? Dies ist zwar auch im Avesta die Regel (mit der einzigen Ausnahme von Y. 19, 17) aber in den Pehlevitexten kommt das Dreischema fast nur in Verbindung mit den drei Reichsfeuern vor, und diese Art Feuerkultus ist eine Einrichtung, die nicht im Avesta vorkommt.

Ferner ist es merkwürdig, dass die religiöse Überlieferung die Einrichtung der Stände auf Yima zurückführt. Sie befindet sich hier im Einklang mit einem Teil der nationalen Überlieferung, nicht aber mit dem Avesta! Im Avesta wird Yimas Urheberschaft zwar vielleicht einmal angedeutet (Vendidad 2),¹ aber an einer anderen Stelle (Yt. 13, 88) wird die Einrichtung der drei Stände ausdrücklich Zarathustra selbst zugeschrieben.

Nun haben wir durch Analyse gewisser im Frahang-i-oīm aufbewahrter Glossen die Existenz eines älteren Avestatextes erschlossen. Der betreffende Frahang vertritt — sahen wir ferner — eine ältere Methode, die Avestatexte zu interpretieren, die zwar klar zoroastrisch ist, aber wesentlich vom Sprachgebrauch des Pehlevi-Avesta und des Dēnkart abweicht.

Wie verhält sich dieser Frahang zu dem angeblich avestischen Priestertitel? *Er kennt ihn überhaupt nicht.* Er verzeichnet einen Genitiv *aθauronō* aber glossiert mit *ētōn ravāk*.² Man hat bemerkt, dass eine solche Unwissenheit unverzeihlich ist³ — und das ist sie auch, wenn wir glauben, dass *āθravan* ein aus alter Zeit als Priestertitel überliefertes Wort ist. Es verhält sich aber offenbar mit unserem Frahang wie mit dem Kārnamak: es sind gewiss zoroastrische Dokumente, die aber von dem *āθravan-āsrōn* keine Ahnung haben.

Es ist also nicht genug damit, dass die Fārs-Tradition nicht den *āsrōn* kennt, auch in der eigentlich zoroastrischen Tradition ist er ein später Gast. Und mit ihm das ganze Sozialschema, wie es schon im Avesta vorliegt.

Damit ist gesagt, dass die *āθravan*-Stellen im Avesta späte

¹ Benveniste, JA 1932, I, 119 ff.

² Frahang-i-oīm 7.

³ Haug bei Reichelt, WZKM XV, 120.

Interpolationen sind, gleichzeitig mit der letzten Redaktion des Avesta, die durch ihre Zensur so viel altes Material wegschaffte, durch die Pehlevi-Übersetzung die orthodoxe Interpretation festsetzte und offenbar auch durch Interpolationen den Grundtext im Sinne des Mobadtums umgestaltete.

Die leichte und lohnende Aufgabe, in den verschiedenen *ābravan*-Stellen des Avesta die charakteristischen Züge des sassanidischen Mobads wiederzufinden, darf uns hier nicht aufhalten. Was uns vor allem interessiert, ist die Frage woher die »zoroastrische« Standesordnung und der eigenartige Terminus *āsrōn* gekommen sind.

Wir haben bisher zwei von allen anderen gänzlich abweichende Berichte ausser Betracht gelassen, die sich nicht in die aufgestellte Typenfolge einreihen liessen und höchst auffallende Unregelmässigkeiten aufweisen: die Zarathustra-Legende im Bundahišn und die Mihr-Narse-Tradition bei Tabarī.

Im Bundahišn¹ werden die drei Stände auf die drei Söhne Zarathustras zurückgeführt, so dass Isatvāstr als *āsrōnān rat* (J, nach A: *āsrōn*) der erste Grossmobad war, Urvātatnar als *rat-i-var-i-yimkart vāstryōš* und Chvaršētcihr der *artēštār spāhsardār* (A, J: *artēštār spāhpat*) des Pešōtan wurde. Auch hier fehlt der Anschluss an das Avesta, wo Zarathustras Söhne zwar vorkommen, aber nicht in dieser Rolle.

Mit dieser Darstellung vergleiche man die Erzählung bei Tabarī¹ die wir schon einmal studiert haben: im fünften Jahrhundert n. Chr. liess der Grosswesir Mihr-Narse in Fārs vier Feuertempel bauen² und nach sich und seinen Söhnen Zervāndād, Māh-Gušnasp und Kārdār benennen. Diese bekleideten die Ämter als Grossherbad, *vāstryōšānsālār* und *artēštārānsālār*.

Die intime Beziehung zwischen diesen beiden Berichten ist unleugbar. Nur in diesen zwei werden in dem sozialen Schema die *vāstryōš* vor den *artēštār* gestellt. Und nur in diesen beiden wird das ganze Schema auf die drei Söhne einer hervorragenden Persönlichkeit zurückgeführt. Dem Grossherbad Zervāndād wird der Grossmobad Isatvāstr gegenübergestellt.

¹ Ed. Ankl. 235, ed. Justi 79.

² Tabarī I, 869f., vgl. oben S. 177.

Dass ein Zusammenhang besteht ist klar. Aber welche Version ist die ursprüngliche?

Innerhalb der Šiz-Tradition ist der Bundahišn-Bericht ein seltsames Unikum: nicht nur in der Rangordnung der Stände, sondern auch darin, dass Isatvāstr der erste Grossmobad ist. Mit diesem Titel wird der Begriff *āsrōnān rat* zusammengestellt. Sonst ist aber im Avesta Zarathustra der erste *āθravan*, Krieger und Bauer (Yt. 13, 88), in der orthodoxen Legende der erste Grossmobad (vgl. oben S. 46). Besonders wird, wie wir sahen, seine Grossmobadwürde im Pehlevi-Avesta betont. Dies ist somit die orthodoxe Legende. Aber auch im Bundahišn werden offenbar *āsrōn* und Grossmobad (oder Mobad) identifiziert.

Nun ist Zarathustra bekanntlich ebensowenig *āθravan* wie Grossmobad gewesen — in den Gāthās ist er *zaotar*. Aber jene Angabe über ihn als *āθravan* steht offenbar auf einer Linie mit den sehr späten Pehlevi- und arabischen Angaben über seine Grossmobadwürde. In dieser Form hat die Mobad-Tradition den Höhepunkt des priesterlichen Selbstbewusstseins erreicht — für sie gilt Mas'ūdīs Worte, dass die Grossmobadwürde fast derjenigen eines Propheten gleichwertig ist.¹ Demgegenüber ist die Isatvāstr-Erzählung ein bescheidenerer Ausdruck für dieselbe Tendenz — schon deswegen dürfte sie älter sein. Es ist aber auch ziemlich undenkbar, dass eine solche Legende hätte entstehen können, seitdem die orthodoxe Legende fixiert war.

Ist sie aber älter, so muss sie das Zwischenglied zwischen der im Mihr Narse-Bericht vertretenen Ständeideologie und der orthodox-zoroastrischen sein. Diese kennt ja die Beziehung der drei Reichsfeuer zu den drei ersten Ständen. Diese Spekulation muss aber, wie wir im vorigen Kap. sahen, ziemlich jung sein, und hat erst diese Form bekommen, seitdem die Mobads sich der Fārs-Überlieferung (wenigstens in der Theorie) ganz bemächtigt hatten. Aber die Idee, diese drei heterogenen Feuer in ein System zusammenzufassen, muss ihr Vorbild in einem älteren System haben, in dem die Beziehung zwischen drei Feuern und drei Sozialklassen alt und selbstverständlich war. Der älteste datierbare Beleg für diese Anschauung ist aber der Mihr Narse-Bericht bei Tabarī. Und der älteste Versuch, sie in Mobadkreisen einzuführen ist die Isat-

¹ BGA VIII, 103.

vāstr-Legende. In den meisten Punkten unselbständig hat die Šiz-Tradition nicht nur den Feuerkultus, die Begriffe *apastāk* und *hērpat*, die Aeonenspekulation und andere zervanistische Ideen von den Herbad's übernommen, sondern auch wichtige Züge ihrer Ständeideologie und ihrer Prophetenlegende.

Was ist ihr eigener Beitrag gewesen? Ohne Zweifel der Terminus *āsrōn*. Sie hatten vor sich die Gāthās, wo *zaotar*, und das Herbad-Avesta, wo *aēθrapaiti* als Priestertitel vorkamen. Sie wollten aber auch ihren eigenen Traditionen einen Platz in der rituellen Überlieferung bereiten. Wenn sie nicht versucht haben, die richtige Magierterminologie in das Avesta einzuschmuggeln, so kann der Grund nur der sein, dass ihre Zoroastrisierung gar zu rezent war: die lokale Färbung und z. T. moderne Entstehung dieser Terminologie war wohl so bekannt, dass ein solcher Versuch zu gewagt erscheinen musste.

Aber die Mobads hatten auch die Reste ihrer alten vorzoroastrischen Tradition. Zu arsakidischer Zeit (oder noch früher) hatten die Magier von Atropatene nicht nur den Kultus der Anāhitā sondern auch ihrer eigenen Gottheiten den Armeniern vermittelt. Vor allem, wie wir im Vorigen gesehen haben, den Vērēthraghna, und zwar, wie Dumézil gezeigt hat, in einer Gestalt die an die ältesten gemeinarischen Mythen erinnert. Auf den altarischen Charakter der medischen Religion weisen die indo-iranischen Götternamen des Vendidad aber auch das *daiivadāna* der Xerxes-Inschrift.¹ Zur medischen Vērēthraghna-Mythologie gehört ferner auch der oft behandelte Bericht Dinons bei Athenaeus,² wo der Gott, wie der indische Indra, in der Inkarnation eines Ebers auftritt, Der Sänger, der das Lied davon vorgetragen haben soll, heisst bei Dinon Ἀγγάρης ὁ ποιητής d. h. ein medischer *ṛsi Aṅgiras*. Wo aber ein Aṅgiras vorkommt, kann der Atharvan nicht fern sein, vgl. *atharvāṅgirasah* als Benennung des Atharvaveda usw. Ist nun *āθravan* eben als Name eines Sehers oder einer Gruppe von Sehern bei den Medern lange bewahrt worden, so versteht man leicht, dass sie zu einer solchen Antiquität ihre Zuflucht genommen haben, um unter diesem nicht mehr verstandenen Ausdruck ihre eigene Ständeideologie in das Avesta einzuführen.

¹ Vgl. zuletzt Christensen, Essai sur la démonologie iranienne 33ff., 39ff.

² Dipnosophistae XIV, 33 (p. 633 d).

Hier knüpfen wir an Nybergs Thesen über die medischen Magier an. Denn es ist klar, dass die Mobads der sassanidischen Zeit nichts anderes als späte Nachkommen dieser Magier sind. Es sind dieselben fanatischen, streitbaren und intriganten Leute, die sich jetzt darauf vorbereiten, mit grösserem Erfolg als unter Gaumāta und zur Zeit des *daiva*-Aufruhrs eine politische Rolle zu spielen. Und die besondere juristische Veranlagung, die Nyberg als das Merkmal der alten Magierreligion hervorhebt, macht sich jetzt in einer grösseren und dafür geeigneteren Sphäre als der religiösen Gesetzgebung des Vendidad geltend: die ausführliche profane und religiöse Gesetzgebung und die durchgeführte Organisation des Rechtswesens im sassanidischen Reich sind das Werk der Mobads.

Die soziale Struktur und die damit zusammenhängende ethische Haltung bilden Rahmen und Bedingung für die Religion der Magier-Mobads. Ihre Grundeinstellung ist ein stark betonter Dualismus und damit zusammenhängend eine juristisch-formalistische Auffassung der unzähligen Reinheitsvorschriften.¹

Im eigentlichen Sinne religiös neuschöpfend können solche Leute nicht sein. Seitdem sie die lange bewahrten altiranischen Traditionen gegen den Zoroastrismus eingetauscht hatten, halten sie ebenso fest und zäh an dem neuen System fest. Wann sie Zoroastrier geworden sind, wissen wir nicht. Aber im 3. Jahrh. n. Chr. sind sie in Westen die einzigen Träger einer gewissen zoroastrischen Überlieferung. Als solche heissen sie Mobads.

Besonders tief ist freilich dieser Zoroastrismus nicht gedungen. Vom Namen des Propheten und einigen anderen Termini und Lehrsätzen abgesehen, haben die Mobads im allgemeinen eigenen Kult und eigenes Brauchtum beibehalten, und wenn diese auch nicht in allen Stücken voll zur Geltung kamen, so haben sie doch der religiösen Literatur weitgehend ihr Gepräge gegeben. Und dabei machen sie nicht weniger Front gegen die gäthische als gegen die alte »daëvische« Terminologie.

Die Fünffeuerverehrung ist echt zoroastrisch, und die Lehre von den drei Reichsfeuern gehört zu einer südwestlichen Form von Feuerverehrung — die Mobads versuchen beide durch die Lehre von den Ohrmizd- und Bahrām-Feuern zu ersetzen.

¹ Vgl. Nybergs ausgezeichnete Charakteristik, RAI 336ff.

Der Priestertitel in den Gāthā's ist *zaoatar*, in den Vayu-Anāhitā-texten *aēθrapaiti* — die Mobads wollen beide durch das Artefakt *āθravan-āsrōn* verdrängen.

Es ist klar, dass von diesen Mobads keinerlei Initiative zu irgend einer »zoroastrischen Reform« ausgegangen ist. Sie waren Traditionalisten und Realpolitiker, aber keine Reformatoren. Wir beginnen jetzt durch Inschriftenfunde den leitenden Mobad des 3. Jahrh., den lange Zeit höchst einflussreichen Politiker Kartīr, kennenzulernen. Er hat die Grundlagen für die Machtstellung des Mobadtums gelegt; aber von diesem eitlen Hofpriester ist sicher keine Neubelebung der Ohrmizd-Verehrung ausgegangen.

Diese kann nur im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung der damaligen antiken Kulturwelt verstanden werden.

Die sassanidische Reichsgründung bedeutete zunächst eine nationale Kraftkonzentration, die für den Abwehrkampf gegen Rom notwendig war. Sie hatte schon in der zweiten Generation glänzenden Erfolg, während das Römerreich gleichzeitig eine seiner schwersten Krisenperioden durchmachte. Im Jahre 260 gelang es Šāpūr I., dem Sohne Ardašīrs, den Kaiser Valerian zu besiegen und gefangenzunehmen. In die Wand des Anāhitāttempels in Istachr liess der Sieger eine grosse Inschrift einmeisseln. Sie zeigt deutlich, welchen gewaltigen Eindruck dieser Sieg gemacht hat. Es war ja das erste Mal seit langen Zeiten, dass das Morgenland sich dem Abendland gegenüber behauptet hatte.

Im Gefolge Šāpūrs auf diesem Feldzug befand sich wahrscheinlich auch der Religionstifter Mani.¹ Sein Auftreten ist nur richtig zu verstehen, wenn man es im Zusammenhang mit dem erstarkten Nationalbewusstsein sieht, das die neue Dynastie geschaffen hatte. Jahrhunderte lang hatten die Iranier alles, was sie von griechischer Kultur nur verstehen konnten, bewundert und sklavisch kopiert. Jetzt wagt endlich ein Orientale vor der ganzen Welt als Verkünder neuer geistiger Werte aufzutreten und vermag durch Mission schnell Anhänger auch im Abendlande zu gewinnen. Schon darum musste Mani dem siegreichen König sympathisch sein. Aber Mani fühlte offenbar auch, dass er in Iran eine besondere Aufgabe hatte. Der geschmeidige und tolerante

¹ Schmidt-Polotsky, Ein Manifund in Ägypten (SPAW 1933) 50 ff.

Synkretismus seiner Lehre, die sich gut iranischen Vorstellungen anpasste, kam einem Bedürfnis entgegen, das, wenn unsere Auffassung der religiösen Situation in Iran richtig ist, damals sehr fühlbar war. Der primitive Opferkult von Istachr war wenig geeignet, als Religion einer aufsteigenden Grossmacht zu fungieren. Vor allem fehlten der damaligen iranischen Religion auch die elementarsten Voraussetzungen, um dem eindringenden Christentum, das in Iran grosse Fortschritte machte, auf gleicher Ebene entgegenzutreten. Auch die kulturell höherstehenden Kulte der griechisch-römischen Welt fühlten jetzt in einer analogen Situation stark das Bedürfnis nach weltanschaulicher Begründung und systematischer Zusammenfassung der traditionellen Riten und Mythen. Ebenso hatte der iranische Polytheismus einen Plotin, oder wenigstens einen Jamblichos oder Julianus notwendig.

Ohne sich auf eine bestimmte Auffassung vom Wesen und Ursprung des Manichäismus festzulegen, darf man wohl behaupten, dass diese neue Lehre vom Standpunkt der damaligen Iranier als ein geeignetes Mittel erscheinen konnte, die alte Volksreligion auf ein höheres Niveau zu heben und ihr neue Lebenskraft einzuhauchen. Wenigstens so lange Šāpūr I. lebte, hat diese Möglichkeit bestanden.

Mani war aber nicht nur Religionsphilosoph sondern auch Religionsstifter. In den Electi hatte der Manichäismus tatsächlich einen mächtigen Priesterstand. Obgleich ihre Organisation auf anderen Grundsätzen beruhte, konnten sie der Mobadkaste gefährlich werden. Es waren sicher nur solche äusseren Erwägungen, die den Mobad Kartīr auf den Plan riefen. In ihm gewinnt das Mobadtum einen gewandten Leiter. Unter den schwachen Königen, die 273—293 regierten, hat er tatsächlich als eine Art Grosswesir die Macht ausgeübt. Er hat unter Bahrām I. die Hinrichtung Manis veranlasst. In einer Inschrift aus der Mitte der achtziger Jahre rühmt er sich der Verfolgung und Austreibung aller fremden Sekten, der Christen, Manichäer und Brahmanen. Es handelt sich hier um dieselbe heidnische Reaktion, die gleichzeitig im Römerreich unter Diokletian stattfindet und sich vor allem gegen die Christen richtet. Während aber diese Verfolgungen aus staatspolitischen Gründen organisiert werden, sind in Iran vor allem die Interessen einer Priesterkaste im Spiel. Das Religionsproblem hat

noch keine definitive staatliche Lösung gefunden. Der Grosskönig konnte im Gegenteil ein gewisses Interesse an der Unterstützung der verfolgten Christen haben.

Unter Narses I. wird der Kurs wieder geändert. Der Name des Königs kam schon in arsakidischer Zeit als Königsname in Istachr vor. Er ist eigentlich der Name eines alten aus arischer Zeit stammenden Opferfeuers.¹ Die ursprüngliche Form der Feuerverehrung kommt wieder zu Ehren, und Anāhitā wird in der Paikuli-Inschrift erwähnt. Kartir hat nicht länger eine dominierende Stellung. Von Christenverfolgungen hören wir nichts mehr. Narses hat offenbar gute Beziehungen zu den Manichäern gehabt² und mit Hilfe der in Ägypten schon zahlreichen Anhänger dieser Religion einen Aufruhr gegen die Römer unterstützt.³ Dieser wird aber bald von Diokletian persönlich niedergeworfen, und es ist folglich kein Zufall, dass er unmittelbar danach und zwar in Alexandria (31. März 297) sein Edikt gegen die Manichäer ausfertigt,⁴ in dem er diese als Ausgesandte des Erbfeindes, *Persica adversaria nobis gens*, bezeichnet.⁵

Vielleicht war in dieser Situation für den Manichäismus oder das Christentum noch die Möglichkeit vorhanden, in Iran eine staatlich anerkannte Stellung zu erobern. Warum die Entwicklung eine andere Richtung einschlug, ist schwer zu sagen. Irans innere Geschichte im vierten Jahrhundert kennen wir unvergleichlich schlechter als die des dritten. Man kann natürlich auf gewisse äussere Umstände hinweisen: am Anfang dieses Jahrhunderts wird das Christentum offiziell, erst in Armenien (damals unter römischem Einfluss) und danach unter Konstantin im römischen Reich. Der Kampf gegen den Erbfeind, der jetzt vor allem um den Besitz von Armenien geführt wird, wird so fast mit Notwendigkeit zu einem Religionskampf.⁶ Der König war jetzt am besten

¹ Av. *Nairyōsaṇha*, ved. *Narāsaṃsa*. Vgl. über es als Königsfeuer Widengren, Hochgottglaube im alten Iran 365 ff.

² Schmidt-Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten 28.

³ Seston, *Mélanges Dussaud* (BAH, 30, 1939) 227 ff.

⁴ Codex Gregorianus XIV, Tit. IV, 4—7.

⁵ Vgl. W. Ensslin, Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian (Sitz.-ber. bayr. Akad. d. Wiss. 1942, 1) 33 f.

⁶ Nau, RHR 95 (1927), 162, 195. Vgl. Nyberg, RAI 419.

mit einer rein nationalen Priesterschaft bedient, die niemals dem Verdacht, ausländische Beziehungen zu haben, ausgesetzt war. Um 340 beginnt Šāpūr II. den Krieg gegen Rom, um Armenien zurückzuerobern, und unmittelbar danach beginnt die erste grosse Christenverfolgung in Iran, die mit ausserordentlicher Grausamkeit betrieben wird. Im römischen Reich war inzwischen die ganz entgegengesetzte Situation eingetreten: 341 nimmt Constantius II. die ersten gewaltsamen Massnahmen gegen die heidnischen Kulte vor.

Die Rehabilitation des »Heidentums« in Iran, während die sonstige Kulturwelt den grossen Missionsreligionen zufällt, ist aber wohl kaum nur durch äussere Umstände, durch eine Verunftete zwischen Thron und Altar, zu erklären. Die iranische Religion hatte wenigstens in einem Punkt einen Vorteil vor den Kulturen der griechisch-römischen Welt: kleine Kreise, hauptsächlich wohl unter den Magiern, hatten durch die Jahrhunderte an einer freilich stark verwässerten Form von Zoroastrismus festgehalten. Das bedeutete vor allem einen Glauben an Ohrmizd und die Amēšaspentas, der besser als irgend ein anderer antiker Kultus eine Form von Gottesglauben darbot, die das allgemeine Streben der Spätantike nach einem neuen religiösen Inhalt befriedigen konnte. Wie hoch man auch immer den Einfluss des Judentums und des Christentums in diesem Punkt veranschlagen möge, eine allgemeine Tendenz zum Monotheismus gehört zu den hervortretendsten Kennzeichen des religiösen Lebens der ausgehenden Antike. So sicher es ist, dass der Geist des Zoroastrismus ausgestorben war, so klar ist es auch, dass seine Dogmatik für eine Religion in monotheistischem Geist sehr geeignet war. Eine solche ist die Religion der sassanidischen Staatskirche. Aber dazu hat sie der Geist der Zeit und nicht die latente Kraft der Mobadtradition gemacht.

Nicht weniger wichtig ist ein anderes Moment. Das römische Reich war eine internationale Welt, aber für Iran setzt mit der sassanidischen Dynastie ein Zeitalter des Nationalismus ein. Nur durch Anspannung aller Kräfte konnte sich Iran gegen Rom und Byzanz wehren. Andererseits schufen die ersten Siege über die Römer ein starkes Nationalbewusstsein: fühlten sich doch die Iranier als die Befreier und Rächer des Orients überhaupt, der lange genug

von Griechen und Römern unterjocht und ausgesogen worden war. In einer Zeit von nationaler Hochspannung kam der eigentümliche Kasten- und Korpsgeist des Magiertums wirklich zu seinem Recht: er wurde nicht mehr wie in früheren Zeiten gegen den Reichsgedanken gewendet, sondern konnte seine Kräfte für das Königtum einsetzen. Die Mobads wurden die ergebenen Diener des Staates und in seinem Interesse haben sie auch die nationalen Kulte organisiert und zu einer Art Staatsreligion zusammengefasst, freilich in ganz anderem Sinne als wir diesen Ausdruck vom Christentum im römischen Reich und anderswo gebrauchen. Verfolgungen gegen gewisse andere Religionen waren vor allem politisch bedingt. Andersgläubige hat es immer im sassanidischen Reich gegeben.

In diesem Zusammenhang haben die Mobads auch die Leitung und die Ausübung des Feuerkultes übernommen.

KAP. VII.

Anāitis, Mithras und das heilige Feuer.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass die Anāhitā-verehrung überall als eine einheitliche, fest abgegrenzte und selbständige Kultform zu betrachten ist. Das Hauptmerkmal dieses Kultus war die eigenartige Feuerverehrung, die später vom Zoroastrismus übernommen wurde.

Diese Ergebnisse stimmen freilich nicht zu dem Bild, das man sich gewöhnlich vom iranischen Einschlag im antiken »Synkretismus« macht. So vergleicht Deubner, wie wir gesehen haben, um *dumopireti* zu erklären, die Inschrift aus Novae mit einer Mithrasinschrift, die eine ähnliche Verbindung zwischen Mithras und der phrygischen Muttergöttin zu bezeugen scheint, und bemerkt weiter: »Doch ist sie nur ein Einzelfall der nahen Beziehungen, die im römischen Weltreiche zwischen dem phrygischen und persischen Kult bestanden, deren Verschmelzung sich Cumont schon in Kleinasien angebahnt denken möchte ... Vielleicht darf als ein kleines Symptom solcher Verschmelzung die Tatsache betrachtet werden, dass in der oben besprochenen Inschrift aus Serdica¹ Z. 9 die Frau eines Mithradates erscheint.«²

Deubner steht offenkundig, wie die meisten neueren Forscher, unter dem Einfluss von Cumonts Ansichten über das Verhältnis zwischen Mithras und Anāitis im antiken Synkretismus. Cumonts Standpunkt lässt sich folgendermassen zusammenfassen:

In den altpersischen Inschriften erscheinen seit Artaxerxes II. Mithra und Anāhitā als ein Götterpaar.³ Diese beiden Götter sind auch die einzigen iranischen Gottheiten, denen im römischen

¹ Oben S. 3 n:o 4.

² Deubner, Jahrbuch des deutschen arch. Inst. 44, 135.

³ Cumont, Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra I, 5, 229.

Reich Tempel errichtet wurden.¹ In Kleinasien wird ihr Kultus insofern umgeformt, als man dort Mithra mit verschiedenen Gottheiten identifizierte, die in den einheimischen Kulturen *πάρεδροι* der Muttergöttin waren: in den meisten Gegenden Kleinasiens nennen daher die Inschriften neben Anaïtis nicht Mithras sondern Men oder Attis, in Lydien Sabazios und Men Tiamou.² In den westlichen Provinzen des römischen Reichs ist umgekehrt Anāhitā durch andere weibliche Gottheiten, Kybele oder Magna Mater, ersetzt worden, die hier an Mithras' Seite auftreten.³

In Band II, SS. 87—88 seines Mithraswerkes druckt er die drei ap. Inschriften ab, die den Namen enthalten. Bd. I, S. 5. bemerkt er, dass die älteren Achämeniden-Inschriften bis zu Artaxerxes II. keinen Gott ausser Ahuramazdāh nennen: »Depuis ce roi, le nom de l'Être suprême est suivi de deux autres, ceux d'Anāhitā et de Mithra«. Weiter unten auf derselben Seite heisst es: »de même qu'elles forment dans les inscriptions de Suse et de Persépolis un couple étroitement uni, de même les mystères de Mithra et ceux de la *Magna Mater*, identifiée à Anaïtis, sont toujours restés intimement associés en Occident.«

Die zweite Inschrift, in der Anāhitā genannt ist, ist aber die von Ekbatana-Hamadān, nicht die von Persepolis, was übrigens aus Cumonts eigenem Abdruck mit aller Deutlichkeit hervorgeht. In der Persepolis-Inschrift Artaxerxes' III. § 4⁴ werden nur Ahuramazdāh und Mithra genannt. Was die Anāhitā betrifft, darf man auf Grund der inschriftlichen Zeugnisse nur behaupten, dass sie von Artaxerxes II. verehrt worden ist. Diese Tatsache ist ja auch literarisch bezeugt. Aber auch dort, wo sowohl Mithra als Anāhitā vorkommen, bilden sie nirgends ein »couple uni«. In der Susa-Inschrift a⁵ wie in der Ekbatana-Inschrift⁶ werden Ahuramazdāh, Anāhitā und Mithra zweimal angerufen. Man hat nicht den geringsten Anlass, hier von einem Götterpaar zu sprechen — eher von einer Triade, »möglicherweise nach

¹ Cumont, a. A. I, 5.

² Cumont, a. A. I, 212f., 235f., 333.

³ Cumont, a. A. I, 333ff.

⁴ Weissbach, Keilinschriften der Achämeniden 128 f.

⁵ a. A. 122 f

⁶ a. A. 126 f.

babylonischem Vorbild».¹ Wir haben schon gefunden, dass die Göttin in Zela und in Armenien im Kultus zusammen mit zwei anderen Gottheiten, aber immer anderen, verehrt wird. Wenn wirklich die Triade eine gewisse Rolle in der Anāhitā-Mythologie gespielt hat, so bedeutete sie gewiss nur ein Schema, das mit verschiedenen Gottheiten ausgefüllt werden konnte — ganz wie die zervanistischen Tetraden. Es ist dann wenig bedeutungsvoll, dass sie zweimal zusammen mit Mithra angerufen wird.

Dasselbe gilt von einer zervanistischen Tetrade, die Christensen² wohl mit Recht in der Aufzählung Zeus-Kronos-Apollon-Beduk eines syrischen Textes³ wiederfindet. Auch wenn man hier Apollon als Mithra⁴ und Bīdūk als Anāhitā fasst,⁵ so beweist das in so konstruierten Zusammenhängen nichts.

Was die zoroastrische Tradition betrifft, so werden Anāhitā und Mithra hier niemals als ein Paar erwähnt. Das könnte freilich auf der Abneigung des späteren Zoroastrismus gegen Anāhitā beruhen.

Aber alte und unverdächtige Zeugnisse der ausseriranischen Überlieferung sprechen dieselbe Sprache. Wenn diese zwei Götter etwas mit einander zu tun hätten, so ist es doch merkwürdig, dass sie nicht an den Kultorten vereinigt auftreten, wo Anāhitā von iranischen Gottheiten begleitet ist, wie in armenischen Tempeln und in Zela. (vgl. Kap. III.) Und doch hat Mithra in Armenien eine sehr grosse Rolle gespielt⁶ und ist auch in Pontos wenigstens von der Dynastie verehrt worden. Was freilich Lydien betrifft, wo Anaïtis so reichlich belegt ist, hat sie einheimische Gottheiten als πάρεδροι (vgl. oben S. 3, 4) aber niemals Mithra.

Im eigentlichen Mithriazismus der römischen Zeit kommt Anaïtis überhaupt nicht vor. Erstens ist es bekanntlich so, dass das weibliche Gegenstück zu Mithras in den westlichen Provinzen des

¹ Widengren, Hochgottglaube im alten Iran 147.

² L'Iran sous les Sassanides 2d ed. 157.

³ Hoffmann, AKM VII: 3, 72.

⁴ Diese Identifikation findet sich bekanntlich auf dem Nemrud-Dagh-Monument.

⁵ Vgl. oben S. 54.

⁶ Darüber die wichtige Monographie von Avdalbegian, *Mihrē Hayoc mēj* (Wien 1929).

Römerreichs vielleicht Kybele, Magna Mater usw. heissen kann, aber *niemals* unter dem Namen Anaïtis vorkommt. Andererseits sind die Spuren des Mithriazismus gerade in Kleinasien, wo Anaïtis verehrt wird, sehr selten. Diese letztere Tatsache ist Cumont übrigens keineswegs entgangen. Er hat sie durch einen Hinweis auf die spärlichen Ausgrabungen in Kleinasien und die Schwierigkeit, die in Grotten verborgenen Mithräen zu finden, zu erklären versucht.¹ Aber Mithras Beliebtheit bei den Armeniern sowie sein Kult in Pontos und Kommagene sind in anderer Weise lange bekannt gewesen, ohne dass man besondere archäologische Nachforschungen veranstaltet hat. Umso auffallender bleibt es, dass an keiner der vielen Stätten der Anaïtis-Verehrung sich auch nur eine einzige epigraphische Erwähnung des Mithra findet.

Ein einziges Mal kommt Mithra zusammen mit anderen iranischen Gottheiten vor, nämlich auf dem Nemrud-Dagh-Monument in Kommagene. Aber hier fehlt Anāhitā!

Diesem Mangel darf man nicht mit Hinweisen auf die mit Mithra zusammengesetzten Personennamen abzuhelfen versuchen. Sie beweisen für diese Gegenden nichts für die Existenz eines Mithrakultus. In dem reichen epigraphischen Material aus den Hauptgebieten des Mithriazismus, den Donau- und Rheinprovinzen, wird man sie vergeblich suchen. Cumont hat zwar einige ganz wenige solcher Namen aus dem Westen zusammenzutragen vermocht² (Mithridates, Mithridas, Mithres), aber keiner von ihnen kommt in irgend einer mithraistischen Inschrift vor. Es ist also nicht im mindesten erwiesen, dass es sich hier um Namen von Mithrasgläubigen handelt. Eine relativ reichliche Anzahl von Belegen liegt dagegen aus Kleinasien vor, die grösste Anzahl jedoch aus Iran selbst, was umso bemerkenswerter ist, als wir in letzterem Fall hauptsächlich auf literarische Quellen angewiesen sind und nichts zur Verfügung haben, was sich im entferntesten mit dem überwältigend reichen Inschriftenmaterial aus römischer Kaiserzeit vergleichen liesse.

Aber nicht nur in der Frequenz zeigt sich ein so gewaltiger Unterschied. Im iranischen Sprachbereich stossen wir auf eine

¹ Cumont, Les monuments de Mithras en Asie Mineure, Anatolian Studies presented to W. H. Buckler (1939) 37 ff.

² Textes et monuments II, 82.

Fülle von Zusammensetzungen, teils mit Mithra im ersten Wortglied (Mithraphernes, Mithrobuzanes), teils im zweiten (Itamithres, Rheomithres). Schon allein in Cumonts Material¹ finden wir mehr als zwanzig verschiedene Namen dieser Art und diese Anzahl liesse sich unschwer erheblich vermehren. Welch anderes Bild bietet das gesamte nichtiranische Sprachgebiet! Dort können wir im Grunde genommen² nur die stärkere Benutzung eines einzigen Mithranamens feststellen, des Namens *Mithridates* mit seinen Ableitungen (Mithridatis, Mithridatianos) und Kurzformen (Mithridas, Mithras, Mithres). Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen lebendigem Sprachbrauch und blosser konventioneller Übernahme eines Namens, der aus irgendwelchen Gründen populär geworden war. Wenn Armenien dagegen eine ganze Reihe von Mithranamen³ aufweist, so hat das natürlich seinen Anlass in der völligen Iranisierung des Landes. Aber hier wie auch in andern Gebieten ist Mithridates als Personennamen hauptsächlich erst in Brauch gekommen, seit er zum ständig wiederkehrenden Königsnamen in gewissen Dynastien geworden war. Vom 3. Jahrh. v. Chr. an ist er der übliche Name der Könige in Pontos, seit Mithridates dem Grossen der häufigste Name der arsakidischen Fürsten, und im 1. Jahrh. v. Chr. tragen ihn vier der Mithraverehrenden Könige in Kommagene. Die relativ starke Frequenz, die der Name Mithridates seitdem im kleinasiatischen Namenmaterial und später in demjenigen des internationalen Römerreichs aufweist, beruht sicher ausschliesslich darauf, dass dieser Name durch seine häufige Anwendung in königlichen Kreisen in Modegeltung gekommen war. Als religionsgeschichtliches Material kann er also nicht in Frage kommen, nicht einmal in negativer Instanz.⁴

Ist aber nicht der Feuerkultus ein wichtiges Moment der Mithrasmysterien, das sie mit anderen Formen iranischer Religion gemein-

¹ Textes et monuments II, 76 ff., 464 ff.

² Textes et monuments II, 79 je zwei vereinzelte Belege für *Mithraxides* und *Mithratochmes* (aus Kappadokien), 465 ein einmaliges *Metrausta* (aus Rom).

³ Avdalbegian, *Mihre Hayoc me* 39 ff.

⁴ Gegen die religionsgeschichtliche Verwertung der Mithra-Namen opponiert sogar E. Wüst, RE XV, 2135, obgleich er sonst Cumonts Gesichtspunkte unkritisch übernimmt.

sam haben? Cumont findet auch im Mithriazismus das heilige Feuer Irans: »au fond des cryptes souterrains, il brûlait perpétuellement sur les autels».¹ Aber andere Belege dafür als die Berichte über Feuerkultus in Zela und Lydien bringt er nicht,² und die haben nichts mit Mithra zu tun. Ferner identifiziert er Vulcanus auf den mithriastischen Monumenten mit dem Ātar des Avesta,³ so wie er überhaupt alle griechisch-römischen Göttergestalten in der Bildsprache der Mithrasmonumente mit iranischen Gottheiten zusammenstellt. Über das Willkürliche in diesen Vergleichen kann hier nicht ausführlicher gehandelt werden — es genügt festzustellen, dass Ātar niemals abgebildet wird, und dass die bildliche Darstellung ganz seinem Wesen widerspricht.

Tatsächlich ist aber Anāhitā-Anaitis die *einzige* iranische Gottheit, die in älterer Zeit mit dem Feuer verbunden ist. (Es ist wohl überflüssig zu bemerken, dass das Feuer des zoroastrischen Gottesdienstes keiner besonderen Gottheit gehört, sondern dem Ahuramāzdah und den gesamten *yazata*'s.) Zu Gunsten anderer Götter kann man höchstens einige Eigennamen ins Feld führen. Es sind nur drei Götternamen die mehrmals⁴ mit *ātur* zusammengesetzt werden: Ohrmizd in *Ohrmizdātur*⁵ und *Āturohrmizd i magu i āturpatān*,⁶ Varhrān in *Varhrānāturē*,⁷ *Mithra* in *Mitr-i-ātur (ān)*,⁸ *Mihradāri*⁹ *āturmitr*¹⁰ und *Mitrāturboz*.¹¹ Es dürfte sich um

¹ Textes et Monuments I, 297. Im zweiten Band finden wir als Nr. 505 der Inschriften eine Weihinschrift *Ignibus aeternis*. Cumont gibt selbst zu, dass sie nichts mit dem Mithriazismus zu tun hat. Vom »ewigen Feuer« der Perser ist natürlich auch nicht die Rede — warum ist sie überhaupt mitgenommen?

² Auch Wüst, RE XV, 2151 zitiert Pausanias V, 27, 5 als Beleg für Mithraskult in Hypaipa und Hierokaisareia!

³ Textes et Monuments I, 146.

⁴ Eine ganz isolierte Ausnahme ist *Māhādār* Šn VI, 550 (1793) Muğmal 243 f.

⁵ Steindorff-Horn, Sassanidische Siegelsteine 32 Nr. 24.

⁶ ZDMG 44, 672, Steindorff-Horn 29 Nr. 1017.

⁷ ZDMG 31, 594.

⁸ ZDMG 31, 592.

⁹ Šn VI, 150 (1614).

¹⁰ ZDMG 46, 287, Steindorff-Horn 25 Nr. 6, Nöldeke, Tabarī 464 SBE I, 194, Rostovcev, Materialy po archeologii Rossii XXXVI, 82ff., mir nur durch das Zitat Berytus IV, 123 bekannt.

¹¹ Justi, Iranisches Namenbuch 208.

ziemlich späte Bildungen handeln. In den Inschriften des dritten Jahrh. finden wir keine ähnliche Typen. Die zwei ersten dürften sich kaum auf die Götter Ahuramazdāh und Vērēthraghna beziehen, sondern auf die zwei orthodox-zoroastrischen Feuer der spät-sassanidischen Zeit, Ohrmizd- und Bahrāmfeuer. Was den dritten Typus betrifft so scheint er etwas gewöhnlicher zu sein, und für eine gewisse Beziehung zwischen Mithra und dem Feuer zuzusprechen: um so mehr, als wir im indischen Zoroastrismus einen Terminus *dār-i-mihr* für Feuertempel kennen.

Es ist zwar denkbar, dass der Gottesname in diesen Komposita eine abgekürzte Form des Feuernamens *Āturburzēnmiθr*¹ ist. Dann würden wir aber jedenfalls in diesem Terminus, dem dritten und am wenigsten bekannten der drei Reichsfeuernamen, einen Beleg für die Zusammengehörigkeit von Mithra und dem heiligen Feuer haben. Über die Geschichte dieses Feuers wissen wir aber fast nichts.² Eine etwaige Beziehung zu Mithra wird nicht mehr in unseren Quellen gefühlt.

Vor analoge Probleme stellen uns der sonderbare Ausdruck *dār-i-mihr* für »Feuertempel«, der aber meines Wissens nur aus Indien belegt ist (nicht vor Anquetil Duperron?) und *mehean*, das arm. Wort für »Tempel«, das man damit verglichen hat.³ Wenn das arm. Wort mit dem Gotte Mithra zusammenhängt, so würde das gewiss für einen alten Mithra-Feuerkultus sprechen, denn ein irisches Kultgebäude aus so alter Zeit kann nur ein Feuerheiligtum sein. Es ist aber bemerkenswert, dass die Belege für Mithra-Verehrung in Armenien indirekter Natur sind: wir können ihr Vorkommen aus Personen- und Ortsnamen erschliessen aber die Berichte über die Bekehrung Armeniens zum Christentum wissen nichts von einem lebendigen Kultus dieses Gottes, wie der Anāhitā und anderer iranischer Gottheiten.

Diesen unsicheren Zeugnissen gegenüber haben wir die überwältigende Anzahl unzweideutiger Belege für die Beziehung zwischen Anāhitā und dem heiligen Feuer während der arsakidischen Periode und ferner die Beweise aus der zoroastrischen Tradition, die zeigen, dass die Verdrängung der Anāhitā und die

¹ Vgl. Namen wie *Mihrburzīn* Hoffmann, AKM VII: 3, 65, Šn V, 672.

² Pagliaro, Pavry-Festschrift 383 ff.

³ Skeptisch Hübschmann, Arm. Gram. I, 194.

Assimilation des Feuerkultus seitens des Zoroastrismus ein und derselbe Prozess ist. Mithra und Anāhitā im alten Iran ebenso wie Mithras und Anaïtis im römischen Kaiserreich waren dagegen immer verschiedene Grössen und dürfen nicht ohne die ausdrückliche Bestätigung zusammengeführt werden.

Damit sind, was hier nicht näher ausgeführt werden kann, alle wesentliche Belege für die Herleitung der spätantiken Mithrasmysterien aus Kleinasien, als Übergangsland zwischen Iran und dem Westen, hinfällig geworden. Die iranische Herkunft dieser Mysterienreligion kann nicht ohne weiteres angenommen werden. Sie erfordert eine besondere und wohl nicht leicht zu beschaffende Argumentierung.

Was die Feuerverehrung betrifft, haben wir jetzt die Voraussetzungen gewonnen, um die Veränderung in der griechischen Feuerkultterminologie zu verstehen. Wenn Strabon von *πύραιθοι* spricht, so können zu dieser Zeit nur die Anāhitā-Feuer-Priester gemeint sein: das Wort muss, wie wir in Kap. I. bemerkten, ein Terminus der einheimischen Kultsprache sein, der deutlich den bodenständigen Charakter dieses Kultus zeigt. Dabei sind aber die Priester offenbar Perser geblieben, und gewöhnlicher als *πύραιθοι* werden sie *μάγοι* genannt. Und der Anaïtis-Feuerkultus ist nicht ausserhalb der zwei kleinasiatischen Gebiete zu belegen, die stark mit iranischen Elementen durchgesetzt waren: Pontos mit seinem iranischen Herrscherhaus und nahen Beziehungen zu Armenien, und Lydien, wo u. a. *Ἰγκάνιον πεδίων* und *Κύρου πεδίων* ihre Namen von den persischen Militärkolonien bezogen hatten.¹ In diesem letzten Punkt ist der Anaïtis-Kultus noch nationaler betont als andere orientalische Kulte, die auch im römischen Reich ihr nationales Gepräge beibehalten. Nicht nur die Art der Verbreitung, sondern auch die Tatsache, dass er eine zünftige Priesterschaft besitzt, unterscheiden ihn radikal von den Mithrasmysterien, die sich, wie Arthur D. Nock hervorgehoben,² tatsächlich von allen wirklich orientalischen Religionen im Römerreich durch ihren Mangel an nationaler Verankerung und durch das Fehlen einer eigentlichen Priesterschaft unterscheiden.

¹ Strabon XIII, 4, 5. 12 (P. 626, 629). P. 625 erwähnt er ein Kastell (*σχοπή*), das die Perser auf Tmolos gebaut hatten. Vgl. auch *Δαρείου κόμη*.

² JRS 1937, 108ff.

Als die iranische Entsprechung von πύραιθος scheint nach unseren Untersuchungen in erster Linie der Herbad in Frage zu kommen. Aber wir sahen schon im ersten Kap., dass es während der parthischen Zeit noch andere, vereinzelt vorkommende Ausdrücke für Feuerverehrer oder Feuerpriester gab. Was vielleicht gegen die Gleichung πύραιθος-Herbad spricht, ist die Tatsache, dass der Anaïtis-Feuer-Kultus in Pontos nach Strabon so nahe mit dem armenischen zusammenhängt. Aber der Herbad ist niemals nach Armenien gekommen. Das alte Wort für Feuerheiligtum war hier *atrušan*. Es kommt natürlich aus mir. *ātur* und **aoš*-»brennen«, (ai. *oṣati*) also »Platz wo man Feuer aufmacht«. Der Namen des Feuerdieners, ein Gegenstück zum av. *ātra. vaxš* wäre dann **atroiš*, mir. **āturōš* »Feuerbrenner«: das entspricht so genau wie nur möglich gr. πύραιθος wie *atrušan* πυραιθεῖον.

Im Gegensatz zu diesem Terminus bezeichnen die πυρσολάτραι der byzantinischen Verfasser die feuerverehrenden Perser zur Zeit des orthodoxen Zoroastrismus. Man hat richtig verstanden, dass es sich jetzt um eine neue Art Feuerverehrung handelte, die mit dem alten Feuerkultus in Kleinasien nicht identisch war. Aber πυρσολάτρης ist auch kein technischer Terminus, es ist eine allgemeine, poetisch klingende Benennung, die den auffallendsten Zug in der Religion des östlichen Erbfeindes berücksichtigt. Diese hat sich niemals ausserhalb Irans verbreitet, und eine genauere Kenntnis davon haben die Byzantiner kaum gehabt.

*

Wir kehren jetzt zu den in Kap. I angeführten Inschriften zurück. Die Voraussetzungen für die Entstehung einer Bildung wie *dumopireti* sind jetzt ein bisschen klarer geworden. Es ist nicht nötig, mit Deubner für diese Art von Feueranbetern (oder für den Mithradates der Serdica-Inschrift) an die Vereinigung zwischen Mithras- und Kybelekultus zu denken. Im Gegenteil: die Voraussetzungen liegen eben in der Annäherung zwischen den zwei Muttergöttinnen, der phrygischen und der iranischen, die beide im lydisch-phrygischen Gebiet verehrt wurden. Hier wie in Pontos hiessen die Anaïtis-Priester πύραιθοι.

Schon der oft gebrauchte Kultname Ἄρτεμις Ἀναΐτις deutet an, dass die fremde Göttin mit einer einheimischen zusammen-

gestellt worden ist. Unter diesem Kultnamen wird sie oft in Vereinigung mit einheimischen Gottheiten angerufen, besonders oft mit Μῆν Τάμου.¹ Dessen Anhänger waren nach einer oben (S. 2, Nr. 1) zitierten Inschrift in einem δοῦμος organisiert. Schon für eine solche Kultgenossenschaft wäre die Bezeichnung *δομοπύραιθοι denkbar. Vor allem wurde aber δοῦμος von den Verehrern der Magna Mater verwendet.² In der Inschrift aus Novae werden als deren Priester sowohl *dendrophori* als *dumopireti* genannt. Der letztere Terminus vereinigt somit technische Termini aus dem Wortschatz der Kulte zwei einander sehr nahestehenden weiblichen Gottheiten. Zu einem wirklichen »Synkretismus« zwischen diesen zwei immerhin ziemlich wesensähnlichen Göttinnen ist es aber im Heimatlande des Kybelekultus, wo auch Anaïtis so reichlich belegt ist, niemals gekommen.

¹ Reinach, *Chroniques d'Orient*, 157, 215, Wright, *Harvard Classical Studies* IV, 55f., Leeman, *Grieksche Opschriften uit Klein-Azie* 3, SEG IV, 647, 648. Vgl. oben S. 4.

² Vgl. Kap. I die Beispiele Nr. 2—4.

Exkurse.

Exkurs I. Mas'ūdī und Kitāb al-Tāğ.

Seit dem Erscheinen von Ğāhiz's Kitāb al-Tāğ (éd. Ahmed Zéki Pacha, Kairo 1914) haben wir eine gewisse Möglichkeit, den Text Barbier de Meynards zu kontrollieren und zu verbessern: denn in vielen Abschnitten hat Mas'ūdī die Angaben seiner Quellen über iranische Verhältnisse wörtlich oder beinahe wörtlich übernommen.

Vergleichen wir den Abschnitt über die sassanidische Gesellschaftsordnung Murūğ II, 152—158 mit dem entsprechenden Abschnitt Kitāb al-Tāğ 23—28. Die drei Klassen der Hofleute werden Tāğ 23⁴—24¹³ und Murūğ 152¹⁰—154¹⁰ fast identisch geschildert: der Hauptunterschied ist, dass Ğāhiz nicht sagt, welche Leute der zweiten Klasse angehörten — nach Murūğ sind es die *marzbān*'s und *išbahbad*'s. — Den Äusserungen Ardašīrs Murūğ II 154¹⁰—156⁶ entspricht nichts im Ğāhiz-Text, und auch der Abschnitt Murūğ 156⁶—157⁶ fehlt bei diesem. Hier spricht Mas'ūdī von sieben Klassen von (*fawğ*) Beamten. Dass aber der vorliegende Text unzuverlässig ist, geht aus mehreren Umständen hervor:

1. Der Vergleich mit dem Text des Tanbih zeigt, wie wir unten sehen werden, dass die Angaben über die Priester unvollständig sind.

2. Die sieben Klassen sind nach Mas'ūdī die Wesire, die Priester, die *išbahbad*'s, die *marzbān*'s und die drei Klassen von Sängern und Musikern. Eine entsprechende Aufzählung finden wir bei Ğāhiz nicht. Mas'ūdī sagt aber weiter, dass diese Einteilung bis zur Zeit Bahrām Gōrs dauerte (157 ff.), als die drei letzten Klassen anders organisiert wurden. Dabei wird aber ein anderes Schema der vier ersten Klassen gegeben, das nicht mit dem früher zitierten iden-

tisch ist, so dass der hervorgehende Abschnitt irgendwie lückenhaft sein muss.

3. Das zweite Schema der vier ersten Klassen (Murūğ II, 157 ff.) ist auch nicht, eine Aufzählung der vornehmsten Hofleute was man hier unbedingt hätte erwarten müssen), sondern gibt die vier Stände der gesamten Gesellschaft. Ihre Aufzählung ist hier nicht motiviert, stimmt aber fast wörtlich mit dem Schema überein, das in Kitāb al-Tāğ unmittelbar nach dem schon zitierten Abschnitt folgt (S. 25¹ ff.). Die vier Klassen sind

nach Kitāb al-Tāğ 25 ¹⁻⁵	nach Murūğ II, 157 ⁷⁻⁹
al-asāwīrah min abnā al-mulūk	al-ašrāf wa abnā al-mulūk
al-nussāk wa sadanat bujūt al-nīrān	sadanat-bujūt al-nīrān wa-l-nussāk wa-l-zuhhād
al-aṭibbā wa-l-kuttāb wa-l-munağğimūn	al-ʿulamā bi-l-dijānāt
al-zurrāʾ wa-l-mihān wa adrābuhum	anwāʾ al-mihān al-falsafījah

Ist aber diese Gegenüberstellung berechtigt, so ist der Masʿūdī-Text nicht in Ordnung. Bei ihm ist es nicht ohne weiteres klar, dass es sich um die vier Reichsstände handelt: wie bemerkt, hätte man hier eine Beschreibung der verschiedenen Kategorien der Hofleute erwartet, und so fasst der französische Herausgeber den Passus, in dem er die Namen der zwei letzten Klassen als »les savants qui s'appliquaient à l'étude de la religion ou aux recherches philosophiques« übersetzt.

Bei dieser Auffassung muss aber diese Stelle auf die vorhergehende Aufzählung zurückweisen, aber hier werden ganz andere Kategorien erwähnt. Der Masʿūdī-Text muss somit aus ziemlich disparaten Bestandteilen zusammengesetzt sein. Denn die geschichtliche Situation, die Murūğ II, 157 geschildert wird, ist die Neuorganisation Bahrām Gōrs. Sie wird auch Tag 28¹ ff. erwähnt und zwar ungefähr wie sie in Murūğ geschildert wird (Bevorzugung der Musikanten usw.), nur dass die vier aus Ardašīrs Zeit ererbten Stände nicht alle aufgezählt, sondern nur die zwei ersten unter den Namen: *al-ašrāf wa abnā al-mulūk wa sadanat-bujūt al-nīrān*. D. h. diese zwei Benennungen sind mit den zwei entsprechenden Murūğ II, 157⁷⁻⁸ absolut identisch, aber Ğāhīz setzt nicht die Aufzählung

fort, weil er schon S. 25¹⁻⁵ das ganze Schema gegeben hatte. Dann haben er und Mas 'ūdī für den betreffenden Abschnitt über Bahrām Gōr dieselbe Quelle benutzt, nur hat sie Mas 'ūdī treuer abgeschrieben. Sein Text setzt aber auch eine frühere Erwähnung von Ardašīrs Gesellschaftsordnung voraus, die sich an dem entsprechenden Platz im Kitāb al-Tāğ findet, bei Mas 'ūdī aber durch den Abschnitt Murūğ II 156⁶—157⁶ ersetzt worden ist, der aus einer anderen Quelle stammen muss — hier wie Murūğ 153 scheinen eben die Notizen über Ispahbad's und Marzbān's aus dieser zweiten, von Ğāhiz nicht benutzten Quelle zu stammen.

Betrachten wir nun näher den zitierten Text Murūğ II, 157⁷⁻⁹, so ergibt sich schon aus dem Wortlaut, dass die jetzige Textgestaltung nicht richtig sein kann. Es ist unmöglich *al-miḥan al-falsafījah* als »recherches philosophiques« zu verstehen. Dagegen finden wir an nicht weniger als drei Stellen, an denen die vier Klassen aufgezählt werden, *māhin* als Bezeichnung für die Mitglieder des vierten Standes, etwa »Diener, Arbeiter«: im Tansarbrief (JA 1894, I, 214) wird diese Klasse als *māhānāh* (Plur.) bezeichnet, Kitāb al-Tāğ 25 als *al-miḥān* (Plur. vgl. Zéki Pachas Note) und in Mas'ūdī's Tanbih (BGA, VIII) 104 *al-mahanah wa-l-fallāḥīn wa-l-tuğğār*. Mas'ūdī selbst braucht somit an einer Parallelstelle *māhin* und *fallāḥ* als Bezeichnungen für den vierten Stand und *al-miḥan al-falsafījah* sieht dann tatsächlich als eine Korruptel für *fallāḥīn* o. dgl. aus. Diese Vermutung wird zur Gewissheit erhoben, wenn wir die oben gegenübergestellten, sicher auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehenden Termini für die vier Stände betrachten: denn Kitāb al-Tāğ hat hier an vierter Stelle eine dreifache Aufzählung mit *al-zurrā'* für die Bauer, *al-miḥān* für die Arbeiter und einem Wort für sonstige Kategorien (*adrāb*): diesen drei würden dann in Murūğ *fallāḥ* (für *falsafījah*), *al-miḥān* (oder *al-mahanah*, identisch) und *anuā'* (anstatt *adrāb*) entsprechen. Diese nahe Übereinstimmung kann nicht zufällig sein, zumal diese Texte in anderen Punkten auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Dann ist es aber sicher, dass Murūğ II, 157 wirklich eine Aufzählung der vier Stände enthält, die zu dem oben S. 192 besprochenen Typus I. gehört und in der folglich nur die Herbads (*sadanat bujūt al-nīrān*) als Vertreter der Priesterschaft vorkommen.

Wir bemerkten oben, dass diese Aufzählung nicht zu dem vorhergehenden Abschnitt (Murūğ II, 156⁶—157⁶) stimmte, der aus einer anderen Quelle stammen muss. Die Diskrepanz tritt noch klarer hervor, wenn wir an diesem zweiten Abschnitt die Änderungen vornehmen, die besonders S. 156 Z. 6—9 notwendig sind. Der Text lautet hier:

ورتب اردشير المراتب فجعلها سبعة افواج ولها الوزراء ثم الموبدان
وهو القيم بامور الدين ومعناه قاضى القضاة وهو رئيس الهرايدة ومعناهم
القمام بامور الدين فى سائر المملكة والقضاة والمتصرفون للاحكام

Ohne parallele Texte heranzuziehen sieht man sofort, dass hier etwas nicht in Ordnung ist. Wenn *qaiim bi-umūr-il-dīn* die Erklärung von *mūbad* ist, so kann nicht derselbe Ausdruck im Plural die Erklärung von *al-harābidah* sein. Dieser letzteren Erklärung folgt dann eine ausdrückliche Hervorhebung der religiösen und juristischen Bedeutung der Herbad, was in einem Abschnitt, wo die Mobads an der Spitze gestellt werden, ein bisschen eigentümlich aussieht, davon abgesehen, dass die Herbad sonst fast niemals als Richter beschrieben werden. Nun hat aber Mas'ūdī in seinem *Tanbih* auch diese zwei Titel etymologisiert: Mobad erklärt er dort als *ḥāfiẓ al-dīn* (BGA VIII, 104 vgl. oben S. 183) was der hier gegebenen Erklärung desselben Titels nicht widerspricht, Herbad aber in einer abweichenden und mit dieser Etymologie unvereinbaren Weise (BGA VIII, 37, oben S. 21!). Dabei kennt er den Herbad als Feuerpriester, nicht aber als Richter. Schon darum möchte man im *الهرايدة* unseres Textes eine leicht erklärbare Fehlschreibung für *الموابدة* vermuten.

Darauf deutet eine andere Unklarheit. Nach *qaiim bi-umūr-al-dīn* als Erklärung von Mobad folgt unmittelbar *wa ma'nāhu qāḍī-l-quḍāt wa huwa ra'īs al-harābidah*. Soll man dies als eine neue zusätzliche Erklärung des Mobadtitels auffassen? Aber *qāḍī-l-quḍāt* ist sonst die arabische Wiedergabe des Grossmobadtitels (oben S. 25), und Mas'ūdī erklärt selbst *Tanbih* 103 *mūbadān mūbad* als *ra'īs ul-mawābidah wa qāḍī-l-quḍāt*. Es ist klar, dass er auch Murūğ II, 156 diese zwei Begriffe als Erklärung des Grossmobad-

titels hingesetzt hat. Dieser hat somit in diesem Abschnitt vor *wa ma'nāhu* gestanden, und als zweite Erklärung davon ist natürlich *ra'īs ul-mawābidah*, nicht *harābidah*, zu lesen. Dann bezieht sich die folgende Charakteristik auf die Mobads, nicht auf die Herbads, was zu der bei Mas'ūdī vorherrschenden Tendenz stimmt: sowohl Murūğ II, 156 als vor allem im Paralleltext Tanbīh 103—4 (vgl. oben S. 194) gelten die Mobads als die leitende und ohne Vergleich vornehmste Priesterklasse.

Exkurs II.

West, Glossary and Index 67 unterscheidet 'yčšn »Nicht-Opfern« Gosht-i-Fryano 5, 4 von dem im Dēnkart oft vorkommenden Worte, das in identischer Weise geschrieben wird, aber offenbar ein Synonym von *yazišn* »Opfern« ist »and must then be read *aīzishn*«; ähnlich Nyberg Hilfsbuch, Glossar 115 s. v. *īzišn*. Es ist aber bemerkenswert, wie verschieden die beiden Schreibungen gebraucht werden. So hat Ardā Virāf ausschliesslich *yčšn*, die Herbads werden als *yazišnkarān* bezeichnet (XIV, 1, vgl. oben S. 45) während Dēnkart in gewissen Fällen *yčšn* (DkM 731²¹, 822⁶, 847⁵⁻⁶, 848⁷, 888²⁰, 923⁷) in den allermeisten aber 'yčšn (Z. B. 275⁹, 681²², 682²⁻⁵, 735—737 fünfzehnmal, 822⁶, 828¹⁶⁻¹⁷, 870⁸ usw.). Wir finden auch 'yštñ (822⁴) neben *yštñ* (870⁹, 736¹⁷ usw.). Die Formen mit dem Aleph-Zeichen finden wir wo ausdrücklich von Feuerkultus die Rede ist: 'yčšn-i-ātaxšān u āpān 682²⁻³, 'yšt hān ātaxš u āp 822⁴⁻⁵, auch 736¹⁰⁻¹² gehört hierher. 'yčšn u apastāk werden 735⁹ und 735¹³⁻¹⁴ zusammengestellt. *Apastāk* ist aber, wie wir in dieser Untersuchung gesehen haben, ein spätes, dem Avesta unbekanntes Wort im Vokabular des Zoroastrismus, und zwar weil es ursprünglich die rituelle Überlieferung in den Tempeln von Fārs bezeichnete. Wenn man aber 'yčšn als *āyazišn* analysiert und von *yazišn* auseinanderhält, so bekommen wir eine Zusammensetzung von *yaz-*, die im Avesta nicht vorkommt (die späten Formeln *Vispe ratavō* 4, 1. 19, 1 kommen nicht in Betracht), wohl aber in dem Namen der ältesten bekannten Kultplätze in Fārs, dem *āyadana* der Behistūn-Inschrift, zuerst zu belegen ist, und

späterhin eine grosse Verwendung im mp. Wortschatz des Zoroastrismus erhält. Die Voraussetzungen für das Vorkommen dieses Wortes im Dēnkart ^{am} in der Pū des Avesta sind dann mit denen für das Vorkommen von *apastāk* identisch. *āyazišn* hat ferner fast dieselbe Bedeutung wie *apastāk*, d. h. Feuerritual, und die *āyadana*'s waren vielleicht die ersten Feuertempel im Westen.

Exkurs III.

Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 36 zitiert als legendäres Element in den Avesta-Berichten die Angabe »dass der von Feridun in Kunduz gegründete Tempel auf seinen Mauern in goldenen Lettern das ganze Avesta getragen«. Er beruft sich dabei auf Šn ed. Mohl IV, 23 V. 223. In Mohls Übersetzung finden sich zwar die Wörter *les murs* und *en lettres d'or*, aber kursiviert, was bedeutet, dass sie im Text keine Entsprechungen haben und nur vom Übersetzer eingesetzt worden sind, um den Sinn zu verdeutlichen. Es ist jedoch sehr zweifelhaft ob die lakonische Ausdrucksweise Firdausi's dahin zu deuten ist:

bār āwurdāh dār Kunduz ātāšgādāh hāmāh zānd u ustā bāzārr āzādāh

»Er hatte in Kunduz einen Feuertempel aufgeführt und das ganze Zend-Avesta mit Gold *āzādāh*«. Das letzte Verbum kann die Bedeutungen »nähen, stichen, färben« haben, und es ist schwer zu sagen welche hier gemeint ist. Ist Mohls Auffassung richtig, so würde die Stelle eine interessante Parallele zur Istachrlgende bilden: wir sahen in Kap. V wie die »Burg der Inschriften« zum Verwahrungsort eines geschriebenen Avesta wurde und zwar parallel mit der Umdeutung des Ausdrucks *diz-i-nipišt*. In Kunduz würde es sich dann um eine Zwischenstufe einer ähnlichen Entwicklung handeln: eine wirkliche Inschrift deren Inhalt aber als der Text des Avesta vorgestellt wurde. Es ist aber überhaupt fragwürdig, ob Firdausi seine arabische Vorlage, bzw. diese wiederum die mp. Quelle richtig verstanden hat. Die Notiz dürfte auf einen *ayātkār* derselben Art wie Šahrīhā-i-Ērān, d. h. auf eine lokale Tempelchronik, zurückgehen.

Exkurs IV. Über *Satrapēs-Šahapet* vgl. Clermont-Ganneau JA 1877, 157 ff., Hübschmann, Armenische Grammatik I, 208, Lehmann-Haupt RE Zweite Reihe, III, 186 ff., Adjarian, Hayerēn armatakan bararan V, 228 ff., H. P. Tēr-Pōlosean, HA 1929, 545 ff., Février, La religion des palmyréniens 139 ff.

Nach den armenischen Quellen ist Šahapet eine Schutzgottheit der Felder (*vairaç* Eznik 106), der Gräber (Agathangelos § 61, 64), der Weinstöcke und Ölbäume (arm. Übers. von Johannes Chrysostomus' Kommentar über Jesaja 274, zitiert HA 1929, 550). Diesen Namen kann man kaum vom ai. *kṣetrasya pati* (Macdonell Vedische Mythologie § 49), später *kṣetrapati* (vgl. PW) sondern. Eine direkte iranische Entsprechung gibt es aber nicht (man vergleiche höchstens den *šōiθra.pāna* Yt. 10. 75) und im Arm. würde man **šehapet* für air. **šaiθra.paiti* erwarten (HA 1929, 550). Tēr-Pōlosean zieht es darum vor, von *xšaθra-xšahr* in der Bedeutung »Welt« auszugehen und erinnert daran, dass Šahrēvar auf indoskythischen Münzen mit Lanze und Schild abgebildet wird, d. h. in einer Weise, die an die Beschreibung der Gottheit Satrapes bei Pausanias VI, 25, 5 und an das palmyrenische Reliefbild von ŠDRF' erinnert. Dass die zwei letzten zusammengehören, ist wohl unzweifelhaft, der Name der palm. Gottheit ist aber nach Février 144 aus dem Semitischen zu erklären. Seine Erklärung scheint mir nicht ganz einleuchtend; ist sie richtig, so muss es sich um zwei verschiedene Gestalten handeln, deren Namen auffälligerweise an einander erinnern. — Es ist auch sachlich durchaus denkbar *šahapet* aus *xšaθrapaiti* zu erklären. Er wird von Eznik im Zusammenhang mit den *višap*'s erwähnt, und der Name schliesst jeden anderen Ursprung als einen iranischen aus.

Exkurs V.

Im grossen Bundahišn will Pagliaro SMSR V, 254 (=Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry 383) *dēh i kanārakān* »la provincia limitrofa« lesen. Aber schon Darmesteter Le Zend-Avesta I, 154 hatte in der Pariser Handschrift des iranischen Bundahišn *Kārīkān mata* d. h. *Kāriyān dēh* gelesen. Dass sich das

Farnbaγ-Feuer wirklich in Kāriyān befunden hat, wird, wie Kramers ZDMG 1938 *11* endgültig zeigt, durch die Zeugnisse der Araber bestätigt, vgl. Istaḥrī BGA I, 117 und Ibn Hauqal BGA II, 189 mit Bērūnī 215; auch Murūḡ IV, 76, Ibn al-Faḡīh BGA V, 246, Jāqūt IV, 224 f.

Exkurs VI. (Zu S. 172—4) Über die Ortsnamen im Avesta und Anāhitā.

Von den nach dem Westen versetzten Ortsnamen findet sich, wie wir schon bemerkten, Frazdānu im Avesta nur im Anāhitā-Yašt (108) und dazu an zwei Stellen ausserhalb des Avesta, wo von Anāhitā die Rede ist (Frm 4 g und Abdihā-i-Sagastān § 8). Raḡhā und Harā bēřezaitī finden sich auch an anderen Stellen in den alten Texten, aber beide sind Lokalitäten, wo man sich besonders an diese Göttin wendet. Pāurva und Yōišta, die wir überhaupt nur als Anāhitā-Verehrer kennen, wohnen offenbar beide in der Nähe von Raḡhā (Yt 5, 63, 81). — Über Airyanēm Vaējah und Dāityā handelt Christensen, Le premier chapitre du Vendidad (1943) 71 ff. und findet, dass die unmetrische Formel *airyanēm vaējō varḡhuyā dāityayā* in den Yašts und im Vendidad I auf eine spätere medisch-zoroastrische Umarbeitung des ursprünglichen Textes zurückgeht, im Gegensatz zu der älteren metrischen *srutō airyēne vaējahi* Y. 9, 14, V. 2, 20, 21). Diese Distinktion dürfte richtig sein, nur ist die »medische« Redaktion viel später als Christensen will anzusetzen, und die alte Länderliste V. 1 enthält kaum so alte Traditionen wie »l'histoire de l'occupation iranienne« (Christensen a. A. 76), sondern spiegelt vielmehr die Verbreitung der nicht-zoroastrischen aber gut iranischen Vayu- und Anāhitā-kulte (Vgl. Verf. Vayu I, 202 ff.) — *Vairi čaēčasta* findet sich überhaupt nur Yt. 5, 49, wo von Haosrava die Rede ist, und in den späten Formeln Nyāyiš 5, 5 und Sīrōzāh 2, 9. An diesen beiden Stellen wird *vairi čaēčasta* im Zusammenhang mit der Anrufung des heiligen Feuers erwähnt. Alle diese Stellen setzen offenbar die spät zoroastrierte Legende von dem von Kai Chosrau in Šiz gegründeten Feuertempel voraus und dürften der spätsassanidischen Redaktion des Textes angehören.

Exkurs VII.

Man ist allgemein geneigt, in der Einführung eines zoroastrischen Kalenders im Archämenidenreich kurz vor 485 v. Chr. das erste gesicherte Datum in der Geschichte des Zoroastrismus zu sehen. (Vgl. z. B. Nyberg RAI 376 f, Dumézil, Naissance d'archanges 58). In Wirklichkeit hat aber Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran II, 198 ff. nur bewiesen, dass die Neuregelung des Kalenders nach dem Vorbild des ägyptischen erfolgte, wobei die 30 Tage des Monats nach verschiedenen Gottheiten benannt wurden. Diese Anordnung ist ohne Zweifel alt, aber die überlieferten Tagesnamen brauchen darum nicht ebenso alt zu sein.

Marquart betont ausdrücklich, dass die Monatsnamen einem älteren, nicht streng zoroastrischen System entstammen, die Monatstage jedoch »im engeren Sinne zarathustrischen Charakter« aufweisen (ibid. II, 209—10). Die strengzoroastrische Reihenfolge der Monatstagenamen zeigt sich aber deutlich als eine späte und sekundäre Anordnung.

Die Tagesnamen und die Namen der Yašts des Avesta haben teilweise dieselbe Reihenfolge:

Tagesnamen:	Yašts:
1. Öhrmizd	1. Öhrmizd
2. Vohuman	2. Haptān
3. Artvahišt	3. Artvahišt
4. Šahrēvar	
5. Spandarmat	
6. Xordāt	4. Xordāt
7. Amurdāt	
8. Daδv	
9. Ātur	
10. Āpān	5. Āpān (eig. Anāhitā)
11. X ^v ar	6. X ^v aršēt
12. Māh	7. Māh
13. Tīr	8. Tīr
14. Gōš	9. Gōš (eig. Druvāspā)
15. Daδv	
16. Mihr	10. Mihr
17. Srōš	11. Srōš

18. Rašn	12. Rašn
19. Fravartīn	13. Fravartīn
20. Varhrān	14. Varhrān
21. Rām	15. Rām (eig. Vayu)
22. Vāt	
23. Daδv	
24. Dēn	16. Dēn
25. Art	17. Art
26. Aštāt	18. Aštāt
27. Asmān	
28. Zamdāt	19. Zamyād
29. Mahraspand	20. Vanant
30. Anayrān	

Was die einzelnen Tages-bezw. Yaštnamen betrifft, so dürfte wohl aus unseren bisherigen Darlegungen klar geworden sein, dass *āpān* für Anāhitā eine sehr späte (sassanidische) Veränderung der Überschrift des betreffenden Yašts ist. Dasselbe möchte man auch für den Tagesnamen *āpān* vermuten.

Vor allem zeigt aber die Gegenüberstellung sofort, dass die Yašts in derselben Reihenfolge wie die entsprechenden Tage geordnet sind, so weit es nämlich überhaupt entsprechende Yaštabschnitte gibt. Besonders auffallend gilt dies für die Ytt. 5—15, denen in fast unterbrochener Folge die Tage 10—21 entsprechen. Die einzige Unterbrechung bildet hier der 15. Tag, der zweite mit dem Namen Daδv. In der Überschrift von Ytt. 15 ist ferner bekanntlich Rām ein Substitut für Vayu. Wir sind daher berechtigt, nicht nur den 23. Tag (den dritten Daδv) sondern auch den 22. Tag, Vāt, als eine Doublette von Rām zu überspringen. Dann geht die Reihenfolge in beiden Aufzählungen mit Dēn-Art-Aštāt weiter.—Dass die Tage mit dem Namen Daδv (oder wenigstens zwei von ihnen) sekundär eingefügt sein müssen, ergibt sich schon daraus, dass sie eigentlich dem Prinzip der Benennung (ein Genius für jeden Tag) widersprechen. Der Vergleich mit der Yašt-Liste bestätigt diese Vermutung.

Ist die Reihenfolge der Yašt-Liste die ursprünglichere, so ist die Einfügung der sechs Amšaspanden, d. h. der echtzoroastri-schen Amšaspand-Reihe, die Neuerung, die die ältere Reihenfolge

der Tage gestört hat. Es war natürlich leichter, eine solche Veränderung im Kalender als in einer Sammlung avestischer Hymnen vorzunehmen. Ytt. 2—4 gehören gewiss zu den allerjüngsten Stücken des ganzen Avesta; man beachte auch die eigentümlich inkonsequente Disposition: zwei Amsaspanden haben eigene Yašts bekommen, die übrigen aber sind in die Siebenzahl einbezogen und in einem einzigen Texten abgetan worden. Es sieht tatsächlich aus, als ob man den Versuch gemacht hätte, eine Reihe von Amsaspand-Hymnen zu schaffen, aber nach einigen Ansätzen auf dieses zu schwierige Vorhaben verzichtet.

Die Ursprünglichkeit der Yašt-Reihenfolge gegenüber der des Kalenders kann aber auch von anderer Seite her beleuchtet werden. Der einzige Grund, den Marquart für den achämenidischen Ursprung der Tagesnamen anführen kann, ist dass diese (nach Bērūnī 46) bei den Sogdiern und Chwārizmiern vorkommen: »Sie (d. h. diese Einrichtung) muss also aus einer Zeit stammen, als das Achämenidenreich noch ungeschmälert dastand und dem Satrapen von Baktrien sowohl Sogdiana als Chwārizm gehorchte« (Untersuchungen zur Geschichte von Eran II, 201). Dieser Beweis ist aber nur unter der Voraussetzung gültig, dass die späteren Achämeniden Zoroastrier waren. Dass dies nicht der Fall war, dürfte nach unseren Darlegungen ziemlich klar sein.

Nach DkM 692¹⁵⁻¹⁷ enthielt der *Bakān Yašt* Lobpreisungen des Öhrmizd und anderer Gottheiten, nach denen die Tage benannt sind. »From this description« bemerkt West »it appears probable that the Yašts formed a part of this Nask: but, if so, it ought to have contained at least thirty chapters« (SBE 37, S. 35 N. 1). Ferner haben in dieser alten Yašt-Sammlung die Gottheiten das unzoroastrische Epithet *baya* erhalten müssen. Nun zeigte der Vergleich zwischen der definitiven Yašt-Reihe und den Tagesnamen des Kalenders, dass diese zoroastrisch umgearbeitet, jene aber in anderer Weise umgestaltet worden ist, so dass die Überschriften teilweise nicht zum Inhalt stimmen und vor allem so, dass mehrere Yašts überhaupt fehlen bzw. von zoroastrischen Texten ersetzt worden sind. Auch der Umstand, dass das *baya*-Epithet vereinzelt vorkommt (Yt. 10, 141, 15, 1) dürfte auf eine ältere Fassung hindeuten, in der *baya* und nicht *yazata* die Benennung der Götter war.

Nun ist in Armenien *bag* mit Ableitungen (vgl. oben S. 97) das einzige iranische Lehnwort in der Bedeutung »Gott«, während *yazata* ganz unbekannt ist. Aus Armenien kennen wir aber auch eine Liste von 30 Tagesnamen: »L'année sacrée indiquait les jours heureux ou malheureux du mois par des noms particuliers, et cela était répété dans les trente jours de tous les mois de l'année. Ces espèces d'épithètes sont en général des noms de dieux, de montagnes et d'autres objets communs«. So Cirbied, Mémoires de la Société Royale des Antiquaires de France II (1820) 307, der leider keine alte Quelle zitiert. Die alten religiösen Tagesnamen werden aber auch sonst in der neueren armenischen Literatur als bekannt erwähnt, vgl. z. B. Avdalbeghian, *Mihrë Hayoç mēj* 2, der Ališan, *Hin havatk'* 143 zitiert, oder Ananikian ERE I, 797. Wir zitieren sie hier in Cirbieds Transskription nach der westarmenischen Aussprache, mit Weglassung seiner Etymologien und Erklärungen (loc. laud. 307—8):

1. Arék	11. Erezgan	21. Gorgor
2. Hranth	12. Ani	22. Gorthi
3. Aram	13. Barkhar	23. Dzmag
4. Markar	14. Vanad	24. Lousnag
5. Ahrank	15. Aramazt	25. Tzron
6. Mazthégh	16. Mani	26. Nbad
7. Asdlig	17. Anag	27. Vahak
8. Mihr	18. Masis	28. Sim
9. Dzopapér	19. Arāhid	29. Varach
10. Mourtz	20. Aracatz	30. Kicheravar

Diese Benennungen der Tage stimmen ebensowenig wie die arm. Monatsnamen mit irgend einem entsprechenden iranischen System überein. Sie zeigen aber, wie jene, neben echtarmenischen Elementen deutliche Anklänge an eine iranische Anordnung, die nicht mir der uns bekannten zoroastrischen identisch ist. Beginnt man nämlich die Aufzählung mit Aramazd, so kommt Anahit an fünfter Stelle — das ist aber die Reihenfolge der entsprechenden Yašts! Ferner kommt Vahak (Vahagn) an dreizehnter Stelle, ihm ist der 14. Yašt gewidmet. — Im zoroastrischen Kalender ist aber der fünfte Tag der Spenta Ārmaiti gewidmet. Nun bemerkten wir schon, dass die arm. Anahit das Mutterepithet trägt, das im Avesta

nur den Gewässern zukommt (*āpān*) die in gewissen Texten als das zoroastrische Substitut für *Anāhitā* auftreten (S. 116 f.) und ferner, dass *Anahit* die Tochter des *Aramazd* genannt wird, während im *Avesta* *Spēnta Ārmaiti* in dieser Eigenschaft vorkommt (oben S. 96 f.). Dann dürfte die arm. Überlieferung auch in Bezug auf die Benennung des 5:ten Monatstages die ältere Anordnung aufweisen, während *Spēnta Ārmaiti* zusammen mit den anderen *Ameša Spenta*'s später eingefügt worden ist. Damals ist sie auch zur Tochter *Ahura Mazda*'s gemacht worden.

Nachträge.

S. 37 und 49. Eine genauere Untersuchung der syrischen Literatur würde viele zoroastrische Termini auffindig machen, aber auch neue Probleme stellen. Prof. Widengren verdanke ich den Hinweis auf folgende Synonyme zu *mohpaṭā rabbā* für »Grossmobad«: *m^egūšā rabbā* Acta martyrum ed. Bedjan II, 222, *rabb mohpaṭē* ibid. II, 238, 241 und *rešā damgūšē* IV, 173, 254.

S. 44 *mgvstan* »the entire class, order, or caste of the magi« Sprengling AJSL 57, 205 aus einer Kartir-Inschrift. *Hērpatistān* Pandnamak § 8, 33 (»Schule«), DkM 659¹⁷, 735^{4,5}, 888¹⁰.

S. 47 N. 2. Diese leichte und selbstverständliche Änderung ist, wie ich jetzt sehe, schon von Jackson, Mélanges Harlez 138 f. vorgeschlagen.

S. 100. *Višnasp* : *všn'sp* liest die Handschrift K 20, 137 v. Z. 16 Bahman Yašt III, 10 (vgl. SBE 5, 218 N. 6) während Noshervans Ausgabe S. 14 Z. 9 *gšn'sp* hat.

S. 105 N. 3. An den betreffenden Stellen im Kärnāmak hat Noshervans Ausgabe (§ 153, 154) *Ātur Gušasp* für *aturānšāh*. Hier finden wir den Einfluss der späteren Šīz-Tradition wieder, die wir oben S. 153 ff., diskutiert haben und in welcher das Gušnasp-Feuer das einzige Königs- und Siegesfeuer ist.

S. 170. Pagliaro SMSR V, 248 (= Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry 379) vergleicht mit *gušnasp* Indras *ásvā* als *vṛšanā* RV III, 35, 3.

S. 186 *artāk fravart* DkM 684¹⁷ und *hufravart* ibid. 679²⁰, aber *ahrav fravahr* 683^{7,9-10}, 797¹⁴.

S. 175. *Tā* "Aζαα für *tačara*, »deglutinierte Form« wie lat. *malo-bathrum*, gr. *μαλόβαθρον* für ai. *tamālapatra*, E. Schwyzer, Neue Jahrbücher, Jahrgang 25 (1922), Band 49, 458 ff.

Sachregister.

- Achämeniden 58 f., 123, 157, 212
Ädŕurchurrah 144
Aeonenspekulation 177, 204
Agni 12, 13, 102 f.
Agni Vaišvānara 187
Agnifarnah 102
ahl al-kitāb 183
Ahuramazdāh (phl. Ōhrmizd) 15,
36, 63, 72, 90, 109, 206, 209, 217
Akilisene 88 ff., 91 f., 69
Alexander der Grosse 129, 133,
135, 137, 141, 143
Amēsa Spēnta's (Amšaspanden) 176,
209, 229
Ammian 44, 149
Anaeiteia 80
Anahit, arm. Göttin, 54, 90, 93 ff.,
116, 119, 232 f.
Anāhitā, iranische Göttin, 34, 36,
52—99, 113—124, 131 f., 173 ff.,
189 f., 208, 211—18, 228, 233
Anāhitā-Yašt (Yašt 5) 36, 63, 89,
91, 93, 98 f., 114, 120, 126, 131,
132, 160, 172, 173 f.
Anāitis 56 f., 62 usw., vgl. Artemis
Anāitis und Anāhitā!
Anath 79
Aņgiras 13, 204
Antiochia 79
Antiochos I, 73
Antiochos III. 43, 69, 71 ff.
Antiochos IV. 71 ff.
Aphrodite 71
Apollon 4, 65, 213
Apollonis 82
Aramazd 94, 96, 101
Arbela 25, 50, 77
Ardā Virāf 44 f., 109, 142 ff., 185,
196 f., 199 f. 225,
Ardašir I. 39, 42, 43, 48, 49, 52 ff.,
67 f., 110, 125, 126, 133, 159, 161,
164, 165, 167, 193
Ardaširchurrah 25
Arebsun, Inschrift von, 14 f.
Arische (indo-iranische) Religion 60,
64, 100, 189, 204
Armenien, 19—101, 116, 170 f.
208 f.,
Arsakiden 49, 57, 69 f., 147, 155,
171
Artavazd 99 f.
Artaxerxes II. 60, 61, 64, 65, 68 f.,
84, 85, 86, 90, 189, 190, 212
Artemis 65, 70, 71, 73
Artemis, die »persische« 57, 79, 80,
81 ff.
Artemis Anaitis 2, 3, 4, 80, 85, 88
219
Artemisia 81
Asaak 76
Asklepios 82
Assur 62, 78
Ātar 103 ff., 216
Atharvan 12 f., 204
Athene 68, 73
Atropatene 100, 170, 180, 204
Attis 3, 6, 212
Āturpāt-i-Mansraspandān 35, 50, 143
Ātur Burzēnmīhr 109, 170, 217
Ātur Farnbay 15, 105, 106, 144, 162
Ātur Gušnasp 38, 48, 100, 109, 144,
161, 164, 166 ff., 170, 234

- Avesta, Etymologie, 185 ff.
 Avesta, Dialekte im, 20, 34, 98
 Avesta, zur Geschichte des, 121 ff.,
 125 ff., 129 f., 134 ff., 161 ff.,
 169 ff., 179
 Avesta, Pehleviversion des 33, 38,
 109, 110, 114, 117 ff., 123, 199,
 201 f., 203,
 Avesta-Alphabet 187
 Azerbeidjān 38, 121, 128, 171
 Aždahāk 130

 Babylon 65, 77 f.
 Babylonische Religion 63, 212 f.
 Bahrām I. 49, 126
 Bahrām II. 42, 49, 67, 126
 Bahrām III. 126
 Bahrām V. Gör 50, 146, 148 f. 152,
 222
 Bahrām-Feuer 96, 107—111, 123,
 127, 166 f., 184, 205
 Baiḡā 155, 156
 Baktra (Balch) 36, 39, 65, 70, 75 f.,
 85, 130, 147
 Balch vgl. Baktra
 Barsman 9, 66, 89, 93
 Bel, Belos 15, 72, 79
 Beten, murmelndes, 29, 31, 33, 35, 38
 Bidūk 54, 97, 213
 Buddha, Bild des 126, 189 f.
 Buddhismus 60, 189 f.
 Bundahišn 106 ff., 113 f., 121, 135,
 141, 202 f.

 Chosrau I. 51, 134, 150 f., 154, 160,
 161, 193
 Chosrau II. Parwēž 30, 54, 55, 146,
 160, 161, 178 f.,

 Damaskus 65, 73, 79
 Dārā 144
 Dārābgird 38, 47, 56, 130, 137, 142,
 144, 146, 154, 156, 157
 Dareios I. 58
 Dareios II. 65
 Dareios III. 134

 Demetrias 77
 Demetrios
 Diokletian 208
 Drachenmythen 99 f.
 Dura 78, 79

 Ekbatana (Hamadān) 65, 69f., 85, 212
 Elam, elamische Religion 54, 64, 68,
 70, 73, 102
 Elymais 70, 71
 Erēz-Erzingjan 93
 Erghili 6 f., 89

 Fāridūn 31, 152, 160
 Fārs 23, 38 f., 45, 55, 56, 65, 173
 »Fars-Tradition« 167 f., 169, 176,
 179, 196, 203
 Fasā 38, 56, 137, 145, 155, 157,
 Feuer, Wörter für 102 ff.
 Feuer und Wasser in Kultus 57, 111,
 Feuerkultus, altpersischer 64, 104
 Feuerkultus, armenischer 101
 Feuerkultus, elamischer 64
 Feuerkultus, indischer 59
 Feuerkultus, iranischer 6 ff., 56 ff.,
 Feuerkultus, litauischer 8, 60
 Feuertempel 58 ff., 66, 70 f., 76, 226
 Firdausi 27, 31, 38, 50 146 ff., 153
 Franrasyan 131, vgl. ferner Frāsyāp!
 Frāsyāp 130, 131
 Fryāna 34, 98
 Fünffeuerlehre 107, 205

 Ğāmsid 47, 144, 155, vgl. ferner Yima!
 Ganjak 130, vgl. Šiz!
 Ganzaka 100, 168, 170, vgl. auch Šiz!
 Grossherbad 39, 41, 45, 177, 202
 Grosskönig und Grossmobad 48
 Grossmagier 48
 Grossmobad 25, 37 f., 39, 40 f., 42,
 46 f., 49, 50, 52, 147, 148 f., 167,
 180—182, 184, 195, 203, 234

 Hatra 78
 Herakles 171
 Herbad 17 ff., 23 ff., 33, 54 f., 67, 195

- »Herbad-Avesta« 179, 204
 Herodot 44, 56
 Herrscherglanz (*x^oarēnah*) 16, 103
 Hierapolis, die Göttin von, 73, 74, 79
 Hierokaisereia 6, 80 ff., 85, 216
 Hieros gamos 74 f.
 Hypaipa 3, 6, 49, 80 ff., 89, 216
- Indien, Feuerkultus 59
 Indien, Kultbilder in, 60
 Indo-iranisch, siehe Arisch.
 Irano-armenische Religion 97 ff.
 Isatvāstr(a) 46, 202 ff.
 Ishtar 63
 Istachr 52 ff., 56, 57, 130, 132, 147,
 148, 179, 206
 »Istachr-Tradition« 132 f., 140, 143
- Jezdegerd I. 50, 112, 146
 Jezdegerd III. 56
- Ka'bā-ye-Zārdost, Tempel und In-
 schrift, 8, 42, 49, 53, 65 ff., 108,
 125, 128, 133, 177, 181, 191, 193
 Kābul 29, 36 f., 39
 Kai (Titel) 119, 151 f., 167, 169
 Kai Ariš 147
 Kai Ašk 147
 Kai Chosrau 31, 130, 152, 154, 160,
 161, 162, 169, 176
 Kai Kāūs 129, 152, 176
 Kappadokien 1, 7, 14, 86, 89 f.
 Karkōy 108, 109 f.
 Kārnāmak 40, 133, 144, 165 ff.,
 199 f.
 Kartir 39, 40, 42, f., 47 f., 49, 66 f.,
 125 ff., 163, 173, 180 f., 184, 207, 208
 Kavi 47, 118 f., vgl. auch Kai!
 Kērēsāspa 29, 34, 36, 99
 Kommagene 214, 215
 Königsbuch, sassanidisches, 154
 Ktesiphon 55, 145
 Kūh-i-Chwādja 77
 Kula 4, 80
 Kultbilder 56, 60 f., 188 f., 216
 Kultgebäude, Problem des, 59, 63 f.
- Kūmiš 108, 130
 Kybele 6, 116, 212, 214, 219, 220
 Kyros 85, 87
- Leichenverbrennung 119
 Litauer, Feuerkultus der, 8, 60
 Lydien, Kulte, 2, 4, 6, 80, 83 f.,
 88 f., 116, 212, 213
- Magier (in klassischer Überlieferung)
 17, 26, 29, 41, 44, 49, 83, 89 ff.
 Magna Mater 1, 3, 212, 214, 220
 Maionia 2, 4, 82
 Mani 126, 206 f.
 Manichäismus 103, 116, 118, 119,
 126, 207
 Mas'ūdi 21, 24, 26, 30 ff., 47, 130 ff.,
 144 f., 150, 151, 163 ff., 182 f.,
 194 ff., 221 ff.
 Mazdak (-iten) 41, 164
 Media Atropatene 100, 171, 174, 180
 Medien, medische Kulte, 44, 55, 61,
 170 f., 204
 Men Tiamou 2, 4, 212, 220
 Men Tyrannos 2
 Mesene 16, 25
 Mihr Narsē 45, 147, 158, 177 f., 200, 203
 Mithra 63, 64, 65, 69, 72, 90, 173,
 212, 213, 214
 Mithradates I. 73
 Mithras 1, 211 ff., 218
 Mithriazismus oder Mithrasmyste-
 rien 1 f., 213 ff., 218, 219
 Mobads 17 ff., 23 ff., 168 ff., 175,
 192—206, 210, 224 f.
 Muttergöttinnen 3, 116 f., 219
- Nabatäische Gottheiten 54
 Nabatäische Tempel 71
 Nanai(a) 53, 68, 71, 74, 75
 Naqš-i-Rustām 53, 58 f.
 Narses I. 53, 55, 126, 127, 208
- Öhrmizd, Gott, vgl. Ahuramazdāh 172
 Öhrmizd-Feuer 96, 107, 123, 127,
 166, 184, 205

- Öhrmizd I. 126, 127
 Öhrmizd II. 55
 Oroses I. 70
- Palmyra 78 f.
 Pāpak 42
 Pasargadae 58, 68, f., 87, 91
 Persarmenien 180, 184
 Persepolis 15 f., 48, 52, f., 71, 89
 Persis 63, vgl. Fārs!
 Philadelphia 80 f.
 Phrygien, phrygische Kulte 3, 5 f.,
 90, 211
 Pontos, Kulte von, 86 ff., 214, 215,
 219
 Prostitution, heilige 88 f., 96
- Reichsfeuer, die drei, von Iran 100,
 103, 108, 201, 203, 205
- Sabazios 3
 Sādāh-Feuer 146
 Saēna 159
 Šahapet 98, 227
 Sakaia 87
 Samarkand 109, 128 f., 179
 Saošyant 99
 Šāpūr I. 39, 42, 47, 49 f., 53, 55, 66,
 125, 126, 134, 181, 206, 207
 Šāpūr II. 33, 50, 53, 55, 134, 209
 Sardes 65, 79 f., 84
 Sāsān 52, 57
 Seleukos I. 73
 Šiz 55, 100, 129 f., 145, 147, 150, 158,
 162 ff., 168 ff., 174, 180
 »Šiz-Tradition« 134, 140, 143, 168,
 169 ff., 196, 197, 203, 234
 Stände und Ständeideologie 9, 42
 ff., 192 ff., 221 ff.
 Susa 59, 65, 68, 70 ff., 212
- Tācht-i-Soleimān 71, 76, 138, 180, 197
 Tansar 39 f., 135
 Tansarbrief (*Tansarnāmāh*) 164, 168,
 179, 194, 195 f.
 Tāq-i-Bostān 55, 116
 Tetraden, mythische 178, 213
 Thraētaona 120, vgl. auch Fāridūn!
 Triaden, mythische, 65, 90, 94
- Urartäische Religion 104
- Vahagn 90, 94, 100, 101, 171, 232
 Valachš 125, 135
 Vayu 34 f., 76, 90, 230
 Vayu-Anāhitā-Kreis 34 f., 37, 52,
 76, 98, 119, 131, 206, 228
 Vērēthraghna 96, 171, 217
 Vištāspa 21, 46, 47, 109, 110, 120,
 129, 134, 155 f., 159, 160
 Vohu Manah (Vohuman) 78, 90
- Yima 193, 198, 201
- Zarathustra 31, 46, 50, 110, 115, 142,
 147, 155, 158, 202, 203
 Zela 78, 86 ff.
 Zervān 178
 Zervāndād 41, 45, 46, 176, 202
 Zervanismus 157, 177 ff., 213
 Zeus 72, 73, 213
 — Masphalatenos 2
 — Megistos 65
 — Sabazios 3
 — Stratios 91
 — Theos 15, 79
 Zoroastrismus, Begriff des ortho-
 doxen, 175 f., 180 f.
 — in Indien 23, 106, 111, 217
 Žūn (Zūn) 27 f., 179
 Zypressen im Kult 78, 177

Index verborum.

Altindisch

- agni 102
agnidh 35
agnyupasthāna 187
Aṅgiras 204
athari 10, 11
atharya
atharyu 10—13
atharva 12
atharvan 10—13, 192
atharvāṅgirasah 204
atharvi 10 f.
atharvyuṣṭa 11 f.
ahimsaka 12
āgnidhra 35
āyu 104
āstava 186
āhitāgni 102
Indrota 104
upastu- 186
upasthā- 187
upasthāna 187 f.
oṣati 219
turv- 12
tūrvan 12
tharvati 12
thurv- 12
thūrvan 12
durv- 12
devāyatana 163
dhurv- 12
Narāśamsa 208
narya 12
pratimāprāsāda 163
manu 26
manuṣa 26
medin- 19
viṣṭava 186
śamsya 12
samiddhāgni 102

Avestisch.

- aēθra 18, 19, 20, 36
aēθrapaiti 17, 18, 19, 20, 33, 34, 35,
36, 40, 41, 102, 128, 204, 206
aēθrya 18
āfrināmi 120
aratu 35
Aredvi Sūrā Anāhitā 113, 114
ātar 10, 11, 13, 36, 103, 104, 107, 118
Ātar Bereziṣavah 107
Ātar Spēništa 107
Ātarščiθra 117
ātarš yazata 110
Āteroxvarenah 103
ātra. vaxš 17, 35, 219
ātre. kərət 17
āθravan 8, 9, 10, 11, 13, 14, 24, 121,
192, 198, 199, 201, 202, 203, 206
ərəθwō. drafsa 76
bizəngra 120, 122
Caēcasta 172
daiṅhyupaiti 40
Dāityā 172
dāšta- 102
dāštāyni 35, 36, 102
daxma 117, 119
drafsakavant 98

drənjaya- 29, 30, 128
 *gāθrō. aθrāvayantəm 34, 35
 gāθrō. rayantəm 34
 hamid- 19
 hamidpaiti 19, 20, 35, 36, 102
 hamista 19
 hūiti 198, 199
 jahikā 89
 karapan 118, 119
 kavi 47, 118, 119, 145, 149, 153, 160,
 165, 167, 169
 marəta 28
 myastrā. barana 19
 moγu (-tbiš) 18, 41, 181
 nāfa- 98
 nairikā 120
 Nairyōsaḡha 208
 nmāna 98
 oifra vgl. vifra

paitidāna 8
 paititi 8
 pusā 117, 119, 121
 Raḡhā 172
 rāspī 17, 24
 ratu 17
 raθaēštar 198
 sraošavarəz- 24
 tačara 99
 upastaota 186
 upastuiti 186
 vairi čačasta 169
 vanta, vantāḡhō 120, 121, 122
 vāstryō.fšuyant 198, 200
 vifra 120, 122
 yasnemča vahmemča 117, 119, 120,
 122
 zaotar 24, 203, 204, 206

Altpersisch.

Ačina 104
 Ačiyādiya 104
 āyadana 58, 64, 226
 daivadāna 204

Frātafarnah 103
 Miča (Mithra) 173
 upastā 185, 188

Mittelpersisch.

Ādarnōš 105
 man. ādur 104
 ađvēnpat 61
 Afrahrōš 172
 ahrav 186
 ahrmōγān ahrmōγ 48
 Alburz 172
 Anāhīt-i-bānūk 67, 94, 114
 Anāhīt yazat 113
 anāhōkēnīt 121
 āp 115, 116, 117
 āpān 108, 114, 116, 119
 aparsar 117, 119, 121
 apastāk 31, 32, 33, 128, 132, 139,
 140, 141, 146, 158, 159, 161, 177
 179, 182, 183, 185, 186, 187, 188,
 204

apastāk u zand 132, 136, 140, 141,
 150, 151, 157
 apastām 187, 188
 apastān ō yazdān 187
 āp u ātaxš 108 (-i- Vahrām) 111, 117
 āp u ātur 108
 man. ardāv 186
 Ardvīsūr 113, 114, 120 (āp -i- avi-
 nast) 114
 artāk (Virāz, fravart) 186
 artēštār 45, 193, 196, 199, 201, 202
 artēštārānsālār 202
 artik 200
 Artvīsūr 113, 120
 āsrōk 24, 28, 29, 121, ('srwk) 188
 āsrōn 14, 24, 96, 121, 192, 193, 199,
 200, 201, 202

- āsrōnān pēšak (framātār) 23, 24
 āsrōnān rat 202, 203
 āsrōnik 24
 ātaš ('tš) 112, 199
 ātašē 112
 ātašgāh 58 f., 105
 ātaxš 36, 104, 105, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 115
 ātaxšan 105
 ātaxš-i-afzōnik 107, 109, 115
 ātaxš-i-axvarišnik 105, 108
 ātaxš-i-framkar 108
 ātaxš-i-hamēšak-sōč 105
 ātaxš-i-Karkōy 106, 109, 111
 ātaxš-i-Vahrām (Vahrām) 106, 107,
 109, 111, 117
 ātaxš-katak 106
 ātišt 105
 ātur 9, 15, 16, 95, 104, 105, 106,
 109, 110, 111, 112, 113, 115
 Ātur-Anāhit 53
 āturān u ātaxšān 45, 108
 āturānšāh 14, 234
 ātur Burzēnmihr 106, 115
 āturdār(ē) 15, 17
 āturē anāhit artaxšaθr 67
 Ātur-farnbay 15, 103, 106
 āturgāh 105
 ātur-i-Karkōy 108
 ātur-i-Kavātakān 108
 ātur-i-vartāstār 108
 Ātur Gušnasp 100 (višnasp) 106
 āturin šāh 14
 Āturōhrmizd-i-mayu-i-āturpātān 216
 āturpāt mārāspandān 33
 ātur yazat 109, 110
 avi nast 114, 118, 121
 ayātkār 226
 āyaz- 119
 āyaz išn-i-ātaxš 58
 āyazišn nyāyišn 117, 119
 bazak 185
 sogh. bynpt 41
 *Bēduxt 97
 bitaxš 42
 bšnbyd 41
 bun 136
 buzurgframādār 194
 čēčast 173
 čīhr(ak) 117
 dahyupat 45
 dar-i-ātaxšān 105
 dar-i-āturānšāh 106, 168
 dar-i-āturfarnbay 105, 133, 168
 dar-i-x^vatāyān 141
 dāteβar 38, 196
 daxmak 117, 119
 dēn 32, 132, 183
 dēn-dipīrih 182
 dēnkart 132
 dipīrih 182
 diz-i-nipišt 107, 133, 140, 141, 179, 226
 inschr. dpyr 41
 inschr. dpyrpty 41
 dranjēnitān 29, 30, 128
 dranjišn 29, 30
 driyōš 200
 inschr. frātādāra 15, 66
 ganj-i-hān ātaxš 129
 ganj-i-x^vatāyān 141, 179
 ganj-i-šēčikān 129, 137, 138, 141,
 144, 169
 gumbat (-i-ātaxšān) 106
 gušnasp 171
 hamākdēn 185
 hāmšaθrē mayupat 42
 hanjāmanikih barišn 19
 hāvišt 18, 28
 hazārpet 185
 hēr- 106
 hērpat 17, 18, 28, 36, 38, 40, 41, 42,
 44
 hērpatān hērpat 48
 hērpatistān 28, 44, 234
 hērpat x^vatāy 23
 hutuxš 193, 199, 200
 hutuxšay (-ān) 196, 199
 hutuxšbaš 194
 kai 149, 150, 167
 Kāpul 36

- Kāpul hērpatē 29
 karr u kōr 118
 maḡumart (-ān) 44, 49, 50, 111, 127
 maḡupat 17, 18, 24, 41, 43, 49, 197,
 199
 maḡupatān maḡupat 38, 40, 43, 48,
 50
 maḡūš 198
 maḡūšā 18, 198
 maḡustān 44, 234
 mān-i-ātaxšān 106
 mansr 32
 mansrβarān 45, 196
 mas-i-moḡān 49
 Mātbōḡ 116, 117
 parth. mgbyd 181
 Mīhrburzīn 217
 Mitrāturbōz 216
 Mitr-i-ātur 216
 moy 41, 43, 44, 49, 198
 moyandarzpat 196
 moyāturdārē 15
 moymart (-ān) 24, 156, 193
 inschr. moḡuxudā 49
 movandarzpat 38
 movpat 38
 parth. Narēsaf 127
 nipēk (-ihā) 136, 137, 139, 140
 nipēkihā-i-pargandak 139
 nišēmak 129
 Nōšādar 105
 Ōhrmizdātūr 216
 pačēn 136
 paddām 8
 paitāk 117
 panām 8
 pargandakih 139
 pātixšāy 67
 patvand, patvastan 186
 pēzand 136, 183
 parth. pusay 117, 119
 rāspi 24
 rat 38
 šāhānšāh 40, 43, 48
 šēvan u mōδ (-ak) 101
 Šiz-i-vālarān 171
 sp'δpty 42
 spāhpat 199
 srād 77
 srōšvarzdārī 24
 tačar 174
 toxmak 117
 uzdēs 163, 166, 167, 174
 uzdēs(t)čār 129, 131, 148, 163, 165,
 166, 168, 169, 174, 175
 uzdēs-parastak 166
 uzdēst 174
 Vārarān-rōδ 171
 Varhrānātūrē 216
 var-i čēčast 129, 151, 169, 170, 172
 vāstryōš(-an) 193, 196, 200, 202
 vāstryōššānsālār 202
 vāstryōšbaδ 194
 vāt-i-artāk 186
 vaxšītan 17
 višān 41
 višnasp 170
 Vohuman 90
 vuzurg-framātār 177
 soghd. wxšyfrn 103
 parth. yasn uδ vahm 117
 yavārtāk 186
 yazišnkārān 45, 196, 225
 zand 136, 139, 141, 143, 182, 183
 zōt 24

Neupersisch.

- āderān 105, 106
 ādošt 105
 ādur- 104
 ādār- 104
 ādārpārāst 9
 āfārīn 31
 ātāščīn 105
 ātāš 104, 111, 112

ātāškādāh 19
 ātāšpārāst 9, 27
 ātāšpārāstī 9
 ātāšsūz 106
 bāj 31
 dār-i-mihr 106, 217
 gumbād 106
 hēr 20, 36
 hērbād 17, 20, 21
 hērkādāh 19, 20, 106
 hērmānd 20, 21
 Māhādār 216

mehter-e-dābirān 42
 Mihrādāri 216
 mūbād 38, 181, 195
 mūbādān mūbād 38
 muy 181
 Pānjhēr 36
 rād 38
 sādānāh 195, 198
 Tācht-i-Soleimān 95
 toubāh 31
 zānzām 30, 31, 151, 152, 159, 161
 zānd u ust(ā) 31

Armenisch.

at'aš 101
 At'or Nahatay 94 f.
 airem 103
 ampartk'aš 184 f.
 apastan 187
 apastanem 187
 avandem 186
 atrušān 98, 101, 106, 219
 Artasēs 168
 bag 232
 bagin 97
 bozpayit 184 f.
 ganjk' ark'ouni 141
 goušak 16
 dev 97
 džox 97
 draušak 98
 Zarišat 95
 zoh 97
 krak 101
 krakapašt (out'iun) 9
 hamakden 184 f.
 Hrazdan 172
 hrapašt (out'iun) 9
 hrat 16, 101
 hratarak 16
 margarē 97
 mehean 217
 mog 37
 mogac andarjapet 37

mogpet 37, 181, 184 f.
 moxrapašt 89
 movan (h)andarjapet 37
 movpatan movpet 37, 181
 yazem 97
 nahapet 98, 100
 Nahat 95
 navaz 98
 Šahapet 98, 227
 šivank' 100
 oskemair 94
 Ormizd 101
 ormzdakan 96, 101
 palhavik 184 f.
 parskaden 184 f.
 psak 93, 119
 srahak 77
 vardapet 38
 varžapet 38
 višap 97, 99, 227
 všnasp 170
 Vram 96, 101
 vramakan 101
 vran 41
 tačar 97 f.
 tikin 94
 trtnjem 29
 k'aroz 16
 ōrlnem 97

- XIX. KYRKOLAGSFÖRSLAGET AV ÅR 1608, utgivet av
G. NILSSON-PILTZ.
- XX. *O. RYDBECK*, DEN MEDELTIDA BORGEN I SKANÖR. 4°.
- XXI. *H. SKÖLD*, MATERIALIEN ZU DEN IRANISCHEN
PAMIRSPRACHEN.
- XXII. *J. E. FORSSANDER*, DER OSTSKANDINAVISCHEN NOR-
DEN IN DER ÄLTESTEN METALLZEIT.
- XXIII. *EINAR LÖFSTEDT*, VERMISCHTE STUDIEN ZUR LA-
TEINISCHEN SPRACHKUNDE UND SYNTAX.
- XXIV. *S. B. LILJEGREN*, THE ENGLISH SOURCES OF GOE-
THE'S GRETCHEN TRAGEDY.
- XXV. *G. TILANDER*, LOS FUEROS DE ARAGON.
- XXVI. *N. VALMIN*, THE SWEDISH MESSENIA EXPEDITION. 4°.
- XXVII. INTERPRETATIO EVANGELIORUM ed. *A. ERIKSON*.
- XXVIII. *ST. SAWICKI*, DIE EUFEMIAVISOR.
- XXIX. *E. NORDEN*, AUS ALTRÖMISCHEN PRIESTERBÜ-
CHERN.
- XXX. *INGVAR ANDERSSON*, GUSTAF BANÉRS GENERAL-
GUVERNÖRSBERÄTTELSE 1664—68, 1. Inledning och
text; 2. Kommentar (under förberedelse).
- XXXI. *O. S. ANDERSON*, OLD ENGLISH MATERIAL IN THE
LENINGRAD MANUSCRIPT OF BEDE'S ECCLESIA-
STICAL HISTORY.
- XXXII: 1. *O. S. ANDERSON ARVIGART*, THE PROVERBS OF ALFRED,
I. A STUDY OF THE TEXTS.
- XXXIII. *OSKAR LIDÉN*, DE FLINTEGGADE BENSSETSARNAS
NORDISKA KULTURFAS.
- XXXIV. *AXEL W. PERSSON*, NEW TOMBS AT DENDRA. 4°.
- XXXV. *MONICA RYDBECK*, VALVSLAGNING OCH KALKMÅL-
NINGAR I SKÅNSKA KYRKOR.
- XXXVI. *INGVAR ANDERSSON*, SVENSKT OCH EUROPEISKT
FEMTONHUNDRATAL.
- XXXVII. *HELGE NELSON*, THE SWEDES AND THE SWEDISH
SETTLEMENTS IN NORTH AMERICA. 4°.
- XXXVIII. *J. ROSÉN*, SKÅNSKA PRIVILEGIE- OCH REDUKTIONS-
FRÅGOR 1658—1686.
- XXXIX. *E. PERCY*, PROBLEME DER KOLOSSER- UND EPHE-
SERBRIEFE.
- XL. *S. WIKANDER*, FEUERPRIESTER IN KLEINASIEN UND
IRAN.
- XLI. *E. SJÖBERG*, DER MENSCHENSOHN IM ÄTHIOPIS-
CHEN HENOCHSBUCH.
- XLII. *E. WALBERG*, LE TOMBEL DE CHARTROSE.
- Under tryckning: Sous presse :
E. EKWALL, EARLY LONDON PERSONAL NAMES.