

Die Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen im alten Indien und Iran

Kianoosh Rezania

Einleitung

In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* verweist Ernst Cassirer auf ein „doppelseitiges und zwiespältiges“ Verhältnis zwischen Prajāpati und der Zeit:

Auf der einen Seite wird Prajapati, aus dem alle Dinge hervorgegangen sind, mit dem Jahr, also allgemein mit der Zeit identifiziert; er ist das Jahr, denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er es erschaffen. An anderen Stellen aber kehrt sich [...] das Verhältnis um. Nicht die Zeit ist von Prajapati geschaffen, sondern sie schuf selbst den Prajapati.¹

Cassirer bezieht sich lediglich auf die doppelseitige Beziehung zwischen Prajāpati und der Zeit. Es scheint jedoch – wie die folgenden Beispiele zeigen werden –, dass das Phänomen der Konzeption solcher reziproken Relationen weder auf die Zeit und Prajāpati noch auf die Zeit und Schöpfungsgottheiten im Allgemeinen beschränkt ist. Vielmehr können dialektische Beziehungen in unterschiedlichen Bereichen der indoiranischen Kultur beobachtet werden. Besonders häufig scheinen sie in jenen Kosmogonien aufzutauchen, in denen sich eine monistische Tendenz abzeichnet, die Weltentstehung also auf eine einzige Ursache zurückgeführt wird. Hier stellt die Entstehung der Zeit ein Sonderproblem dar. Bei ihr handelt es sich um eine Voraussetzung für die Schöpfung, da diese sich innerhalb der Zeit ereignen muss. Dieses Verhältnis hat zur Folge, dass der Zeit gelegentlich schöpferische Eigenschaften zugeschrieben werden, wodurch sie mitunter die Rolle des Schöpfergottes einnimmt. Sollte sie die Position des Schöpfers

¹ Cassirer 1994: 142.

nicht selbst bekleiden, müsste die Zeit erst erschaffen werden. Aufgrund dieser kosmogonischen Doppelfunktion kann es zu der Entstehung einer Dialektik zwischen dem Schöpfergott und der Zeit kommen.

Im Folgenden werde ich einige Beispiele dieser dialektischen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschaffenen, Erzeuger und Gezeugtem präsentieren. Da diese zum größten Teil die Zeitproblematik besprechen, hoffe ich, dass sie sich zur Ehrung des Jubilars eignen, der meine Promotionsarbeit über die zoroastrische Zeitvorstellung mit besonderer Großzügigkeit mitbetreute. Die Beziehung zwischen der altindischen und der altiranischen Religion war ein ständiges Thema des Austauschs zwischen dem Jubilar und mir, von dem ich in hohem Maße profitiert habe. Die Hervorhebung einer Gemeinsamkeit in der altindischen und der altiranischen Weltanschauung soll meine aufrichtige Dankbarkeit für diese bereichernden Gespräche während meiner Promotion an der Georg-August-Universität Göttingen zeigen.

Prajāpati und seine dialektischen Beziehungen

Bevor wir das Beispiel des Prajāpati betrachten, lohnt es sich, kurz auf eine kosmogonische Dialektik hinzuweisen, die bereits im *Ṛgveda* zu finden ist. Das 10. Buch des *Ṛgveda*, also dessen jüngster Teil, nutzt zur Beschreibung der Weltentstehung unter anderem ein biomorphes Interpretationsmodell, nach dem die Welt aus einem Keim hervorgeht, der in den Urgewässern schwamm. Demnach gab es zu Beginn lediglich die Salzwasser. In diesen Urgewässern bildete sich ein Keim, ein Ei, aus dem die Welt geboren wurde.² Die Altiraner und Altinder teilten die Ei-Kosmologie, die Darstellung der Welt als Weltenei. Der Himmel bildet dessen Schale, und die Erde, umgeben vom steinernen Himmel, schwimmt wie eine runde Scheibe auf einem Ozean in diesem Ei. Während dieses biomorphe Interpretationsmodell keinen Schöpfer voraussetzt, verbindet sich diese Kosmogonie mit der Konzeption eines Weltschöpfers, wie RV X, 121.1 beschreibt: „Ein Goldembryo bildete sich am Anfang. Als der Herr des Entstandenen [aus dem Ei] geboren war, war er allein. Er ist es, der diese Erde und diesen Himmel festhält.“³ In dieser Strophe lässt sich eine Dialektik zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen erkennen. Der Herr des Entstandenen wurde geboren. Während der Geborene (aus dem Ei) als Herr des Entstandenen dargestellt wird, wird das Ei zum

2 S. RV X, 129.3.

3 Oberlies 2012: 227.

Gebärenden und zum Schöpfer. Diese Dialektik findet auch im ersten Buch des *Ṛgveda* einen Ausdruck. „[...] auch hier nützt der Dichter das Paradoxon, um sich dem Rätsel der Weltentstehung zu nähern. Da wird gesagt, »die Erzeugerinnen <...> der Götter« (RV I 185,6) seien »von ihren Söhnen erzeugt« (RV I 159,3).“⁴

In der ṛgvedischen Zeit ist Prajāpati keine hochrangige Gottheit. Er wird im Hochzeitslied⁵ um Kindersegen gebeten oder als Demiurg gepriesen.⁶ Erst in nach-ṛgvedischer Zeit gewinnt er an Bedeutung.⁷ Die nach-ṛgvedische Literatur, insbesondere das *Śatapatha-Brāhmaṇa*, repräsentiert Prajāpati als Ursprung der ganzen Welt: „Prajāpati war wahrlich hier allein zu Beginn,“ heißt es wiederholt in der vedischen Literatur.⁸ Aussagen wie „Einzig ist Prajāpati“⁹ sollten ebenfalls seine Position als Weltursprung bekräftigen. Seine Repräsentation als Ursprung der Welt führt dazu, dass er als „undefiniert“ bzw. „undefinierbar“ (*anirukta-*), und sogar „definiert und nicht definiert zugleich, begrenzt und grenzenlos zugleich“¹⁰ bezeichnet wird. Zudem ist er laut seinem Namen „der Herr der Nachkommenschaft“.

Als Herr der Nachkommenschaft und Schöpfer der Welt erschuf Prajāpati die Zeitabschnitte durch bestimmte Riten. Er brachte Tag und Nacht, die erste und die letzte Hälfte des Monats, den Halbmonat und den Monat, sowie den Jahresabschnitt und das Jahr hervor.¹¹ Man könnte spekulieren, dass die Schöpfung dieser unterschiedlichen Zeitabschnitte auf Prajāpatis Schöpfung der Zeit als abstraktes Konzept hindeutet. Das *Śatapatha-Brāhmaṇa* kennt eine andere Konzeption, die die ṛgvedische Ei-Kosmogonie fortsetzt.¹² In dieser Konzeption wird das Jahr nicht als Prajāpatis Schöpfer dargestellt, wie Cassirer behauptet. Dennoch stellt sie die beiden in eine dialektische Beziehung, indem Prajāpati aus dem Schweben des goldenen Eis „für die Länge eines Jahres“ hervorgeht.

4 Oberlies 2012: 228f.

5 RV X, 85.43.

6 RV X, 121.10.

7 Oberlies 2012: 165.

8 ŚB II, 2.4.1 und 5.1.1: *prajāpatir ha vā idām āgra ēka evāsa*; ähnlich in VI, 1.3.1, XI, 5.8.1, AitB 2.33.5, TānB 16.1.1; s. auch Lévi 1898: 13 Fn. 1.

9 MaiU 1.8.4: *eko hi prajāpatiḥ*; Lévi 1898: 16 Fn. 6.

10 ŚB VII, 2.4.30: *niruktaś cāniruktaś ca pārimitaś cāpārimitaś ca*, ebenfalls I, 1.1.13, VI, 4.1.6, TānB 7.8.3, Lévi 1898: 16 mit Fn. 4f.

11 ŚB VI, 7.4.6.

12 S. Oberlies 1998: 379f.

Am Anfang waren hier ja fürwahr die Wasser, [war hier] nur eine große Flut. Sie hatten einen Wunsch: „Wie können wir uns fortpflanzen?“ Sie mühten sich ab, sie erhitzen sich. Als sie sich erhitzt hatten, entstand ein goldenes Ei. Damals war ja das Jahr [noch] nicht geboren. Da schwamm das goldene Ei so lange umher, wie ein Jahr dauert. Daraus entstand innerhalb eines Jahres ein Mann. Das war Prajāpati.¹³

Umgekehrt ist auch Prajāpati der Schöpfer des kosmischen Eis: Dieser wünschte sich, sich aus den Urgewässern heraus fortzupflanzen. Anschließend „trat er zusammen mit dem dreifachen Wissen in die Wasser ein. Daraus ging ein Ei hervor.“¹⁴ Ähnlich wird diese Entstehungskette im *Taittirīya-Brāhmaṇa* repräsentiert: „Zu einem Ei geworden trat seine Kraft hervor. Er nahm es heraus, er nährte es, er ließ es zu einem lebenden Wesen werden.“¹⁵ Anschließend erschuf Prajāpati die Erde, die Luft und den Himmel, fünf Jahresabschnitte, die Devas und die Asuras. Aus den Devas brachte er den Tag und aus den Asuras die Nacht und anschließend das Jahr hervor.¹⁶

Einleuchtend ist die Ansicht von Thomas Oberlies, der in Prajāpatis Gestalt als einzigem Urprinzip der ganzen Schöpfung eine zweifache Ursache sieht: „Androgyne Schöpfer wie Prajāpati sind *causa materialis*, also ‚stoffliche Ursache‘, und *causa efficiens*, ‚bewirkende Ursache‘, zugleich.“¹⁷ Diese dialektische Beziehung zwischen Prajāpati und dem Jahr in der kosmogonischen Entstehungskette wird darauffolgend als ihre Gegensätzlichkeit repräsentiert: „Prajāpati überlegte: ‚Ich habe das hier als Ebenbild meiner selbst erschaffen, nämlich das Jahr.‘“¹⁸ Zudem wird diese Gegensätzlichkeit auch in Prajāpati selbst aufgenommen. Er ist sowohl der Ursprung der Devas als auch der Asuras.¹⁹

13 ŚB XI, 1.6.1f.: (1) *āpo ha vā idam āgre salilām evāsa / tā akāmayanta katham nu prājāyemahīti / tā āsrāmyams tās tāpo ,tapyanta tāsu tāpas tapyāmānāsu hiraṇmāyam āṇḍām sambabhūvājāto ha tārhi saṃvatsarā āsa / tād idam hiraṇmāyam āṇḍām yāvāt saṃvatsarāśya vėlā tāvat pāryaplavata* (2) *tātaḥ saṃvatsarē pūruṣaḥ samābhavat sā prajāpatiḥ.*

14 ŚB VI, 1.1.10: *sò ,kāmayata ābhyò ,dbhyò ,dhi prājāyeyéti sò ,náyā trayyá vidyáyā sahāpāḥ prāviśat tāta āṇḍām sāmavartata.*

15 TaitB I, 6.2.4: *tāśya sūśma āṇḍām bhūtām nīravartata tād vyūdaharat tād apośayat tát prājāyata.*

16 ŚB XI, 1.6.3–12.

17 Oberlies 2012: 229.

18 ŚB XI, 1.6.13: *imām vā ātmānaḥ pratimām asṛkṣi yāt saṃvatsarām īti.*

19 ŚB I, 5.3.2: „Die Devas und die Asuras, beide von Prajāpati abstammend, stritten fürwahr miteinander“ (*devās ca vā āsurās ca ubhāye prājāpatyāḥ pasprdhire*); s. auch II, 2.2.5, VI, 6.3.2, VII, 4.2.33; TS 3.3.7.1; TaitB 1.4.1.1; TānB 18.1.1; ferner Lévi 1898: 27; Scheftelowitz 1929: 34f.

Somit wird er als Urprinzip dargestellt, das in sich eine Dialektik zweier widersprüchlicher Pole beherbergt. Seine Dialektik wandelt sich auf diese Weise in eine Ambivalenz um.

Wie oben kurz geschildert, konstituieren im *Rgveda* die Wasser die Darstellung eines amorphen Zustandes, den Ursprung des Kosmos. In den Wassern entsteht ein Keim. Die Ursachenkette wird in der späteren vedischen Tradition zuweilen auch umgedreht: Prajāpati, allein am Anfang, vollzieht erhitze Askese. „Aus ihm, der sich abgemüht hatte, der sich erhitzt hatte, wurden die Wasser erschaffen. Deshalb entstehen aus einem erhitzten Mann (= Menschen) die Wasser (nämlich in Form von Schweiß).“²⁰ Hier lässt sich eine chronologische Dialektik (siehe unten) identifizieren: Die Wasser, die nach einer jüngeren *ṛgvedischen* Vorstellung den gebärenden Keim umgeben und somit den Ursprung des Kosmos konstituieren, werden in der nach-*ṛgvedischen* Zeit zum Abkömmling des Prajāpati, der selbst mittelbar aus diesen geboren ist.

Prajāpatis Dialektik mit dem Jahr hat die Gleichsetzung der beiden in der vedischen Literatur zufolge.²¹ Diese geschieht auf Basis verschiedener numerischer Erklärungen: das Jahr mit fünf Jahresabschnitten,²² sechs Jahresabschnitten,²³ zwölf Monaten²⁴ oder 24 Halbmonaten,²⁵ bzw. eine 17- oder 18-fache Einteilung des Jahres (zwölf Monate plus fünf oder sechs Jahresabschnitten).²⁶ Da das Jahr durch den Ablauf der Zeit die sterblichen Geschöpfe vernichtet, wird es mit dem Tod identifiziert. Über diese Gleichsetzung wird dann Prajāpati ebenfalls mit dem Tod gleichgestellt.²⁷

Eine dialektische Beziehung herrscht ebenfalls zwischen Prajāpati und dem Opfer. Prajāpati ist der Opferpriester *par excellence*. Er vollzieht erhitze Askese, um die Welt zu erschaffen.²⁸ Dennoch ist er zugleich auch selbst

20 ŚB VI, 1.3.1: [...] *tāsmāc chrāntāt tepānād āpo 'sṛjyanta / tāsmāt pūruṣāt taptād āpo jāyante*; s. ebenfalls AitB 2.1.5.

21 S. ŚB V, 1.3.2, VI, 1.2.19, AitB 1.1.14.

22 S. ŚB V, 1.2.9, VI, 1.2.18.

23 S. ŚB II, 2.2.3, V, 2.1.4.

24 S. ŚB I, 2.5.13, II, 2.2.4, IV, 6.1.11, V, 2.1.2, VI, 2.2.5, 2.2.12.

25 S. ŚB II, 2.2.5, IV, 6.1.12.

26 S. ŚB VI, 2.2.8, VIII, 4.1.11, 4.1.28, 4.3.20, AitB 1.1.14; TaitS I, 6.11.1 belegt ebenfalls einen 17-fachen Prajāpati; für weitere emische Erklärungen des 17-fachen Prajāpati s. Lévi 1898: 16 mit Fn. 8f.

27 S. ŚB X, 4.3.1–3, 4.3.11.

28 S. ŚB II, 5.1.1, VI, 1.3.1, Lévi 1898: 20–22.

das Opfer: „Prajāpati bot sich selbst den Göttern als das Opfer an.“²⁹ Diese Konzeption scheint in der vedischen Literatur verbreitet zu sein: „Wer mit dem Wunsch nach Nachkommen mit derselben Opfersubstanz opfert, macht auf die Weise eben sich selbst zum Opfer, zu Prajāpati geworden.“³⁰ An einer anderen Stelle heißt es ausdrücklich, er habe das Opfer geschaffen.³¹ Eine Stelle im *Śatapatha-Brāhmaṇa* bringt diese dialektische Beziehung zwischen dem Opfernden und dem Geopferten explizit zum Ausdruck: „Nachdem er sich selbst den Göttern übergeben hatte, erschuf er sodann dasselbe als Ebenbild seiner selbst, nämlich das Opfer.“³² Wie Sylvain Lévi hervorhebt, ist Prajāpati „la première des victimes, comme il est le premier des sacrificants.“³³ Wie Prajāpati mit der Schöpfung des Jahres sein Ebenbild schafft, setzt er sich als Opferpriester in eine reziproke und umkehrbare Beziehung zum Opfer. Eben wie im Falle seiner dialektischen Relation zum Jahr, führt auch diese Beziehung zu seiner Identifikation mit dem Opfer.³⁴ Prajāpati ist das Opferritual, das die Priester hier in der Welt durchführen.³⁵ Auch eine numerische Grundlage trägt hier zur Erklärung der Identifikation von Prajāpati und dem Opfer bei.³⁶ Seine Gleichsetzung jeweils mit dem Jahr und dem Opfer hat zum Ergebnis, dass er sogar mit beiden gleichzeitig identifiziert wird.³⁷ Bezüglich der Dialektik des Opferpriesters und des Opfers ist einschlägig, dass einmal Parameṣṭhin als Sohn von Prajāpati für ihn Opfer darbietet, damit Prajāpatis Wünsche in Erfüllung gehen, während ein anderes Mal Prajāpati das Opferritual für seinen Sohn Indra vollzieht, um dessen Wünsche zu erfüllen.³⁸ Einmal ist der Sohn der Opferpriester und das Opfer zum Nutzen des Vaters, einmal ist der Vater der Opferpriester und das Opfer zum Nutzen des Sohns.

29 TānB 7.2.1: *prajāpatir devebhya ātmānam yajñam kṛvā prāyacchat*; s. auch ŚB XI, 1.8.2.

30 ŚB II, 5.1.7: *sá yáḥ prajākāmah / eténa haviṣā yájata ātmānam evaitád yajñam vídhatte prajāpatim bhūtám*; s. auch VI, 1.1.8, TaitB II, 2.9.5, TaitS VII, 1.1.4, TānB 6.5.1, AitB 2.33.5, Lévi 1898: 18 mit Fn. 1.

31 AitB 7.1.1, TaitB I, 7.1.4: *prajāpatir yajñám asṛjata*; s. auch TaitS III, 3.7.1: „Prajāpati schuf die Devas und die Asuras. Daraufhin schuf er das Opfer“ (*prajāpatir devāsúrān asṛjata tát ánu yajñò 'sṛjyata*).

32 ŚB XI, 1.8.3: *sá devébhya ātmānam pradāya / áthaitám ātmānah pratimám asṛjata yád yajñám*.

33 Lévi 1898: 29.

34 S. ŚB V, 1.2.12, VI, 4.1.6.

35 S. ŚB V, 1.4.1.

36 ŚB V, 1.2.11f. erklären diese Gleichsetzung durch 17 Soma-Becher im Ritual und den 17-fachen Prajāpati.

37 ŚB I, 5.3.2: „in diesem Opfer, dem Vater Prajāpati, dem Jahr“ *etásmin yajñé prajāpatau pitári samvatsaré*; s. auch ŚB II, 2.2.3–5, III, 2.2.4, V, 2.1.2, 2.1.4.

38 ŚB XI, 1.6.17f.

Man beobachtet nicht nur eine Dialektik zwischen Prajāpati und dem Jahr sowie zwischen Prajāpati und dem Opfer, sondern auch zwischen ihm und Agni. Nach dem *Śatapatha-Brāhmaṇa* ist Agni der erste Gott, den Prajāpati erschuf, und zwar aus seinem eigenen Mund. Daher gilt Agni als „stellvertretender Speisekonsument“ für Prajāpati, der im Ritual die Opfertgaben konsumiert, die die Priester im Feuer darbringen.³⁹ Während Agni im ersten Vers dieses Paragraphs als Prajāpatis Schöpfung und sein Speisekonsument repräsentiert wird, stellt der dritte Vers Prajāpati als potenzielle Speise für Agni dar: „Prajāpati überlegte sich: ‚Ich habe in diesem Agni einen Speiseesser für mich selbst erschaffen. Es gibt jedoch keine Speise hier außer mich.‘“⁴⁰ Die Stelle hebt eine eindeutige dialektische Beziehung zwischen Prajāpati und Agni hervor: Prajāpati sollte durch Agni Speisen konsumieren, aber wandelt sich durch dessen Erschaffung in die zu konsumierende Speise. Ihre dialektische Relation wird ebenfalls als Vater-Sohn-Dialektik beschrieben: „Er [Prajāpati] ist sowohl Vater als auch Sohn. Indem er Agni hervorbrachte, ist er Agnis Vater. Indem Agni ihn wiederherstellte, ist Agni sein Vater.“ Diese Relation zwischen Prajāpati und Agni wird dann gleichermaßen auf alle Götter erweitert: „Indem er die Götter hervorbrachte, ist er der Vater der Götter. Indem die Götter ihn wiederherstellten, sind die Götter seine Väter. Zweifach ist dies in der Tat, Vater und Sohn: Prajāpati und Agni, Agni und Prajāpati, Prajāpati und die Götter, (die Götter) und Prajāpati.“⁴¹ Letzten Endes wird Prajāpati ebenfalls mit Agni gleichgesetzt, wie auch im Fall des Jahres und des Opfers zum Teil auf einer numerischen Basis: durch das 12-silbige Metrum,⁴² die Einteilung des Ritualtextes in 17 bzw. 21 Verse⁴³ oder den 24-fachen Menschen.⁴⁴ Die Autoren verknüpfen Prajāpatis Gleichsetzung mit dem Jahr und mit Agni, indem sie eine zweifache Ritualhandlung mit zwei Monaten eines Jahresabschnittes⁴⁵ oder den Feueralter mit einem Jahr mit 720 Tagen und Nächten⁴⁶ gleichsetzen.

39 ŚB II, 2.4.1.

40 ŚB II, 2.4.3: *sá aikṣata prajāpatih / annādāṃ vā imām ātmāno 'jījane yád agnīṃ ná vā iha mād anyád ānam asti.*

41 ŚB VI, 1.2.26f.: (26) *sá eṣá pitā putráḥ yád eṣò 'gnīm ásrjata tēnaiṣò 'gnēḥ pitā yád etám agnīḥ samádadhāt tēnaitásya agnīḥ pitā yád eṣá devān ásrjata tēnaiṣá devānām pitā yád etṃ devāḥ samádadhūḥ tēnaitásya devāḥ pitáraḥ.* (27) *ubháyaṃ haitád bhavati pitā ca putrás ca prajāpatís ca agnís ca agnís ca prajāpatís ca prajāpatís ca devás ca prajāpatís ca.*

42 S. ŚB VI, 2.1.30.

43 S. ŚB VI, 2.2.3, 2.2.8.

44 S. ŚB VI, 2.1.23.

45 ŚB VII, 4.2.27–31.

46 ŚB X, 4.2.1f.

Die Ewigkeit, die Zeit und der Schöpfer in der altiranischen Kosmogonie

Betrachtet man die zoroastrische Ontologie aus einer chronologischen Perspektive, lässt sich eine Oszillation zwischen einer eher monistischen und einer eher dualistischen Konzeption der Welterklärung konstatieren. Abgesehen von einigen iranistischen Meinungen, die in den *Gāthās* eine dualistische Deutung des Weltursprungs sehen,⁴⁷ wird die Welterklärung der altavestischen Texte meist als monistisch verstanden, wobei Ahura Mazda als Vater und somit als Ursprung des Spənta Mainiiu dargestellt wird.⁴⁸ Da Spənta Mainiiu, der heilvolle Geist, und Angra Mainiiu, der böse Geist, als Zwillinge repräsentiert werden,⁴⁹ dürfte man den altavestischen Dichtern die Auffassung zuschreiben, die Geister seien beide aus Ahura Mazda hervorgegangen. Daher lässt sich in den altavestischen Texten – trotz der starken Betonung eines ethischen Dualismus – ein ontologischer Monismus erkennen. Mit dem Prajāpati-Mythos vergleichend, kann man die triadische Beziehung von Ahura Mazda zu den Zwillingengeistern als die Erschaffung eines Gegensatzpaars und somit als eine kosmogonische Dialektik interpretieren: Die Entstehung des bösen Geistes geht mit der Schöpfung des heilvollen Geistes einher.⁵⁰ Wie Prajāpati sowohl die Devas als auch die Asuras schuf, brachte auch Ahura Mazda sowohl den heilvollen als auch den bösen Geist hervor. Die monistische Welterschöpfung wird in den beiden Traditionen durch eine Dialektik erklärt.

Die jungavestische ontologische Konzeption ist im Gegensatz zur altavestischen Weltanschauung von der Identifikation Ahura Mazdas mit seinem heilvollen Geist geprägt. Hier begegnet uns ebenfalls, wie in der altindischen Kosmogonie, die Identifikation des Schöpfers und des Geschaffenen, auch wenn eine dialektische Beziehung zwischen den beiden, in der Form der Umkehrung der Schöpfungsbeziehung, abwesend ist. Man darf davon ausgehen, dass die zoroastrische Ontologie sich in der jungavestischen Zeit dem ethischen Dualismus anpasste. Als dualistische Konzeption weist die jungavestische Kosmogonie daher im Großen und Ganzen keine dialektische Beziehung auf. In der Sasanidenzeit tendiert der Zoroastrismus zu einer monistischen Kosmogonie, deren Urprinzip eine Figur ist, Zurwān, die das Ewigkeitsprinzip

47 S. z. B. Shaked 1967: 233f.; Boyce 1992: 71–74.

48 Y. 47.3.

49 Y. 30.3; für eine ausführliche Diskussion der Strophe s. Kellens & Pirart 1997.

50 Rezania 2010: 225–9.

repräsentiert. Der Zurwān-Mythos taucht in den sasanidischen Quellen lediglich in der zoroastrischen Nebenüberlieferung auf, also vor allem in den christlichen Quellen, wo er den Gegenstand einer theologischen Auseinandersetzung zwischen den christlichen und den zoroastrischen Gelehrten bildet. Er wurde in armenischen, syrischen und später in arabisch-islamischen Texten überliefert. Die vollständigste Fassung des Mythos geht auf Eznik von Kolb, den armenischen Bischof von Bagrewand im 5. Jh., zurück. Dieser Bericht des Mythos⁵¹ ist zugleich einer seiner ältesten.⁵² Im Folgenden werde ich die für meine Diskussion einschlägigen Züge des Mythos nach diesem Bericht in Johann Michael Schmidts Übersetzung wiedergeben.

„Ehe vor irgend etwas war, sagen sie, weder Himmel noch Erde noch irgend andere Geschöpfe, welche im Himmel oder auf der Erde (sind), war Einer, namens Zrovan.“ Obgleich Ezniks Bericht Zurwān mit „Glück“ oder „Ruhm“ übersetzt, lassen die zoroastrischen Quellen keinen Zweifel daran, dass das Urprinzip dieser Kosmogonie das zoroastrische Zeitprinzip ist. Der Zoroastrianismus, sowohl in seinen avestischen als auch mittelpersischen Quellen, kennt zwei Arten von Zeit: die transzendente und die immanente Zeit. Die transzendente Zeit, die Ewigkeit, wird im Avestischen entweder als „die ungestaltete Zeit“ (*aθβaršta- zruuan-*) oder „die grenzenlose Zeit“ (*zruuan- akaran-*) und die immanente Zeit als „die gestaltete Zeit“ (*(frā)θβaršta- zruuan-*) bzw. „die lange ihrer eigenen Bestimmung folgende Zeit“ (*zruuan- darəγō.xvaδāta-*) bezeichnet. Das zoroastrische Zeitpaar wird in den mittelpersischen Quellen als „die grenzenlose Zeit“ (*zurwān* oder *zamān ī akanārag*) und „die begrenzte Zeit“ (*zamān ī kanāragōmand*) bzw. „die lange ihrer eigenen Bestimmung folgende Zeit“ (*zurwān* oder *zamān ī dagrand-xwadāy*) und ähnliche Varianten dieser Bezeichnungen signifiziert. Da Zurwān im Zurwān-Mythos als das Urprinzip repräsentiert wird, ist stark davon auszugehen, dass es sich dabei um die ungestaltete Zeit, die Ewigkeit, handelt.⁵³ Wie im Prajāpati-Mythos wünscht sich Zurwān Nachkommenschaft: „Tausend Jahre verrichtete er Opfer, dass ihm doch ein Sohn würde, dessen Namen Ormizd (wäre), welcher den Himmel und die Erde und Alles, was in ihnen ist, machen sollte.“ Allerdings zweifelte Zurwān nach tausend Jahren an der Effizienz seiner Opferdarbietung und sagte sich: „Mag mir wohl zu etwas nütze sein das Opfer, welches ich

51 Vgl. Eznik 1900: 89–93, 1959: 460f., 1986: 36f.; Weber 1927: 83

52 Für verschiedene Berichte des Mythos sowie eine ausführliche Diskussion des Mythos vgl. Rezania 2010: 169–200, 281–315.

53 Rezania 2010: 171–77.

verrichte, und soll mir der Sohn Ormizd werden, oder mag ich mich umsonst darum bemühen?“ Dieser Zweifel führte zum Empfang von Ohrmazd und Ahriman, dem guten und dem schlechten Prinzip der Welt, in seinem Schoß. Als Zurwān davon erfuhr, entschied er sich, das Königtum über die Welt dem erstgeborenen Sohn zu übertragen. Als Ahriman von der Entscheidung seines Vaters erfuhr, „durchbrach er den Mutterleib und stieg heraus und trat vor den Vater hin.“ Zurwān erkannte, dass er nicht Ohrmazd war. Nach Ahriman wurde Ohrmazd geboren, den Zurwān als seinen Sohn anerkannte:

Und als ihn Zrovan so sah, wusste er, dass es sein Sohn Ormizd sei, wegen dessen er das Opfer verrichtet hatte, und er nahm die Barsomzweige, welche er in seiner Hand hatte, mit welchen er das Opfer verrichtete, und gab sie dem Ormizd und sagt: „Bis jetzt habe ich für dich Opfer verrichtet, von jetzt an sollst du es für mich thun.“

Um sein Gelübde nicht zu brechen, übergab Zurwān das Königtum für 9.000 Jahre an Ahriman und stellte Ohrmazd als Herr über ihn auf. Anschließend sollte dann Ohrmazd König werden.

Wie im Fall von Prajāpati und Parameṣṭhin stellt diese Kosmogonie Zurwān und seinen Sohn in eine dialektische Beziehung bezüglich der Opferverrichtung. Zunächst bringt Zurwān mit Barsom in der Hand für seinen Sohn Opfer dar. Dann sollte aber Ohrmazd für seinen Vater Opfer verrichten.

Die monistische Kosmogonie der Sasanidenzeit wird durch eine dualistische Kosmogonie ersetzt, in der Ohrmazd nicht von Zurwān, der Ewigkeit, erschaffen wird, sondern umgekehrt Ohrmazd die Zeit hervorbringt. Diese Kosmogonie, belegt vor allem in den zoroastrischen Quellen aus der frühislamischen Zeit, erläutert den ursprünglichen Zustand der Welt wie folgt:

Nach der (Text)tradition der Guten (Religion) ist offensichtlich, dass Ohrmazd erhaben in Allwissenheit und Güte grenzenlose Zeit im anfangslosen/endlosen Licht ewig existierte. Dieses Licht ist Ohrmazds Raum und Ort [...]. Die Allwissenheit, Güte und die grenzenlose Zeit waren wie Ohrmazd, und (sie) waren Ohrmazds Raum, Dēn und Zeit. Ahriman war in der Dunkelheit mit (seinem) Nachwissen und Zerstörungswunsch auf der Tiefenebene. [...] Zwischen ihnen gibt es Leere. [...] Die beiden haben sowohl Begrenztheit als auch Grenzenlosigkeit. Denn die Höhe ist das anfangslose/endlose Licht [...]. Die Tiefenebene

ist die anfangslose/endlose Dunkelheit. [...] An der Grenze sind beide endlich, sodass zwischen ihnen die Leere liegt und der eine mit dem anderen nicht verbunden ist.⁵⁴

Vergleicht man diese Kosmogonie mit dem Zurwān-Mythos, stellt man eine dialektische Beziehung zwischen Ohrmazd und Zurwān beim Übergang von der monistischen sasanidischen Kosmogonie zum dualistischen Weltentstehungsmythos der frühislamischen Zeit fest. Im Zurwān-Mythos ist es Zurwān, die Ewigkeit, die Ohrmazd erschafft. In der dualistischen Kosmogonie wird die Ewigkeit, die grenzenlose Zeit (*zamān ī akanārag*) zu Ohrmazds Zeit (*zamān ī ohrmazd*), dem Zeitattribut von Ohrmazd. Während hier die Ewigkeit von Ohrmazd abhängig gemacht wird, ist Ohrmazd im Zurwān-Mythos abhängig von Zurwān. Im Gegensatz zum *Ṛgveda* und zum Prajāpati-Mythos, die die monistische Welterklärung durch ein Paradoxon lösen, erklärt die zoroastriische Kosmogonie die reziproke Bedingtheit der Schöpfung und der Zeit mit der Verdoppelung von Zeit und der Unterscheidung zwischen der Ewigkeit und der Zeitlichkeit. Während die Ewigkeit als ein Nicht-Wesen und Attribut des Ohrmazd dargestellt wird, ist die Zeit ein Geschöpf des Ohrmazd. Ohrmazd bringt die Zeit aus der Ewigkeit hervor.⁵⁵

Die repräsentierte Dialektik unterscheidet sich von der Dialektik der vedischen Literatur. Diese ist objektsprachlich, intentional und synchron. Die Formulierung einer Dialektik, die der Erklärung des Weltursprungs dient, wird von den vedischen Dichtern konkret angestrebt. Sie ist innerhalb des Rahmens einer bestimmten historischen Periode und selbst in einem konkreten Text – sogar in einem einzigen Textabschnitt – fassbar. Auch im Fall des Zurwān-Mythos, bei der Opferrichtung des Vaters und des Sohnes füreinander, lässt sich eine solche objektsprachliche und intentionale Dialektik erkennen. Der Stellenwechsel der Ewigkeit – von der Rolle des Vaters und Erzeugers Ohrmazds zu dessen bloßem Attribut –, der sich beim Übergang vom sasanidischen

54 GBd. 1.1–8: *pad weh-dēn ōwōn paydāg ohrmazd bālistīg pad harwisp-āgāhīh ud wehīh zamān akanārag andar rōšnīh hamē būd. ān rōšnīh gāh ud gyāg ohrmazd [...] ān harwisp-āgāhīh ud wehīh zamān ī akanārag čyōn ohrmazd ud gāh dēn zamān ī ohrmazd būd hēnd. ahriman andar tārīgīh pad pas-dānišnīh ud zadār-kāmīh zofr-pāyag būd. [...] u=šān mayān tuhīgīh bawēd. [...] harw dō hēnd kanāragōmandīh ud akanāragōmandīh. čē bālistīh ān ī asar rōšnīh [...]. ud zofr-pāyag ān ī asar tārīgīh. [...] pad wimand harw dō kanāragōmand kū=šān mayān tuhīgīh ud ek ō did nē paywast hēnd.*

55 GBd. 1.39: „Daraufhin brachte er aus der grenzenlosen Zeit die Zeit der langen Herrschaft hervor; es gibt einen, der (sie) die begrenzte Zeit nennt.“ (*pas az zamān ī *a-kanārag zamān ī dagrand_xwadāy frāz dād ast kē zamān ī kanāragōmand gōwēd*).

Zurwān-Mythos zur dualistischen Kosmogonie der frühislamischen Zeit vollzogen, ist hingegen lediglich metasprachlich identifizierbar. Dabei handelt es sich um eine diachrone Dialektik, die nicht in einer bestimmten historischen Periode greifbar ist, sondern sich in Form eines kosmogonischen Wandels in der zoroastrischen Geschichte manifestiert. Man kann nicht behaupten, dass sie intendiert war.

In der zoroastrisch-mittelpersischen Kosmogonie findet sich eine intendierte und objektsprachliche Dialektik zwischen Ohrmazd und der Zeit. Nach dieser dualistischen Konzeption weiß Ohrmazd durch seine Allwissenheit, dass Ahriman seine Schöpfung vernichten könnte, wenn die Zeit ihres Kampfes nicht begrenzt wäre. Daher schließen die beiden einen Vertrag, laut dem ihr Kampf auf 9.000 Jahre begrenzt wird. „Dann wurde der böse Geist wegen (seiner) Unfähigkeit, das Ende vorauszusehen, mit diesem Maß einverstanden. (Es ist) so, wie zwei Kämpfer eine Zeit festlegen, dass wir [wörtlich: ich] am Tag so und so bis in die Nacht kämpfen.“⁵⁶ Wie zwei Kämpfer einer übergeordneten Instanz, einer gesellschaftlichen Norm oder einem Richter, subordiniert werden, ordnet Ohrmazd seinen Gegner und sich selbst der begrenzten Zeit unter, die von ihm selbst geschaffenen ist. Daraus entsteht wiederum eine Dialektik zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf.

Die Ähnlichkeiten zwischen dem Prajāpati- und dem Zurwān-Mythos sind nicht auf die Dialektik zwischen Schöpfer und Geschaffenem beschränkt. In beiden Mythen konstituiert der Wunsch des Urprinzips nach Nachkommenschaft die Weltentstehungsursache. Sowohl Zurwān als auch Prajāpati vollziehen zu diesem Zwecke ein Opferritual. Auch das Auftreten eines Zweifels bei der Durchführung des Rituals lässt sich in beiden Mythen erkennen,⁵⁷ im Zurwān-Mythos am Ende des Rituals, im Prajāpati-Mythos zu Beginn. Die beiden Urprinzipien der Kosmogonien werden sowohl als Ursprung der guten als auch der schlechten Götter bzw. Geister betrachtet. In beiden Mythen wird die ältere Göttergeneration beziehungsweise der erstgeborene Zwilling als schlecht repräsentiert.⁵⁸ Der Prajāpati-Mythos schreibt wie der Zurwān-Mythos seinem Urprinzip eine Inzest-Ehe zu. Er expliziert im Gegensatz zum Zurwān-Mythos jedoch Prajāpatis familiäre Beziehung zu seiner Gattin: Er

56 GBd. 1.27: *ēg ganāg mēnōy awēnāg frazāmīh rāy pad ān paymānag ham dādestān būd. ēdōn čiyōn dō mard hamkōxšišn zamān frāz girēnd kū-mān wāhmān rōz tā šab kārēzār kunam.*

57 Zum Zweifel Prajāpatis s. ŠB II, 2.4.6, TaitB 2.1.2.1–3; Lévi 1898: 28f.

58 Widengren 1965: 285, 1969: 63f.; für weitere Literaturangaben s. Rezania 2010: 208.

begehrt seine Tochter, Diva, den Himmel, oder Uṣas, die Morgenröte.⁵⁹ Dabei übernimmt Prajāpati die ṛgvedische Position von Dyaus als Himmels-gott.⁶⁰ Wie Zurwān verknüpft sich Prajāpati mit dem Bösen: „Während Prajāpati die Geschöpfe schuf, überwältigte ihn das Unheil, der Tod. Er betrieb für tausend Jahre erhaltende Askese, um das Unheil wegzutreiben.“⁶¹

Eine interessante Übereinstimmung zwischen dem Prajāpati-Mythos und der zoroastrisch-dualistischen Kosmogonie zeigt sich in der Eröffnung des Schöpfungsaktes durch eine Rezitation des Urprinzips.⁶² Um Ahriman besiegen zu können, benötigt Ohrmazd die Geschöpfe. Um seine Schöpfung zu beginnen, „sang Ohrmazd das *Ahunawar* vor, indem er das *Yaθā ahū vairiūō*, jenes (Gebet) mit einundzwanzig Wörtern, auf sagte.“⁶³ Ahriman fiel aufgrund dieser Rezitation in Ohnmacht, wodurch sich für Ohrmazd die Gelegenheit bot, seine Geschöpfe zu erschaffen.⁶⁴ Ein anderer zoroastrischer Text belegt ebenfalls Ohrmazds Erschaffung durch einen Segen, und zwar den Segen des Zurwān.⁶⁵ Somit ist *Ahunawar* kein Geschöpf des Ohrmazd, sondern ein Mittel seiner Schöpfung. Ein neupersisches *Revāyat* aus den Korrespondenzen zwischen den iranischen und indischen zoroastrischen Priestern aus der islamischen Zeit liefert nicht nur einen anderen Beleg für die Existenz des *Ahunawar* vor der Schöpfung, sondern dort wird es selbst mit Zurwān, der Ewigkeit, identifiziert: „Zarathustra fragte Ohrmazd: ‚Was existierte (zunächst), als die Welt zustande kam?‘ Ohrmazd erwiderte: ‚Da existierten ich und *Ahunawar* beide.‘ Sie nennen *Ahunawar* Zurwān.“⁶⁶ Ein weiteres *Revāyat* stellt die Zeit als den Ursprung der gesamten Existenz dar, aus der Ahura Mazdā hervorgeht. Der Text stellt die Undifferenziertheit des ursprünglichen Weltzustands wie die ṛgvedische Tradition durch ein flüssiges Material, nämlich Milch, dar: „Ohrmazd ist aus der Zeit/Ewigkeit hervorgegangen. Die Zeit/Ewigkeit gleicht der Milch, und das, was hervorging, dem Butterschmalz in der Milch. Das heißt, wenn das Butterschmalz aus der Milch herauskam, wurde *Ahunawar*

59 ŚB I, 7.4.1.

60 S. ŚB I, 7.4.1f., Lévi 1898: 20f.; Oldenberg 1917: 216; Oberlies 2012: 216f.

61 ŚB X, 4.4.1: *prajāpatiṃ vai prajāḥ sṛjāmānam | pāpmā mṛtyūr abhipārijaghāna / sā tāpo 'tapyata saḥsraṃ saṃvatsarān pāpmānaṃ vijihāsan.*

62 GBd. 1.20–28.

63 GBd. 1.29: *pas ohrmazd ahunawar frāz srūd kū-š yatā_ahū_wayryō ēk wīst_ēk mārīg bē guft;* s. ebenfalls WZ 1.12.

64 GBd. 1.30ff.

65 DMX 8.8.

66 Dhabhar 1932: 438: [...] *zardošt ūrmazd rā porsīd ke vaqtī ke donyā moḡūd šode būd če būd ūrmazd farmūd ān vaqt man o ahūnavar mā har dō būdīm ahūnavar zorvān rā gūyand.*

wie die Buttermilch.⁶⁷ Die Zeit, Ahura Mazdā und *Ahunawar* werden in dieser Textstelle wiederum miteinander in Verbindung gebracht, indem sie alle als Bestandteil der ursprünglichen, undifferenzierten Materie repräsentiert werden. Prajāpati hat ebenso eine Beziehung zum göttlichen Wort,⁶⁸ das im Prajāpati-Mythos wie im Zurwān-Mythos als das Schöpfungswort fungiert: Prajāpati spricht diese Formel aus, und die ganze Schöpfung geht aus ihm hervor.⁶⁹ Wie die iranische Tradition kennt auch die indische eine 21-fache Einteilung des liturgischen Textes. Diese Unterteilung orientiert sich an der Einteilung des menschlichen Körpers in 21 Glieder: Zehn Finger, zehn Zehen und ein Rumpf.⁷⁰

Diese Ähnlichkeiten zwischen den beiden Mythen führten einige Forscher dazu, den Prajāpati-Mythos als die Vorlage für den Zurwān-Mythos zu betrachten⁷¹ und diesem zum Teil eine ältere Datierung als seinen Quellen, sogar in die vor-achämenidische Zeit, zuzuweisen.⁷² Die Ähnlichkeiten müssen jedoch nicht zwangsläufig aus einem direkten genealogischen Zusammenhang hervorgegangen sein. Sie lassen sich als verschiedene Mythologeme identifizieren, die in beiden Mythen auftreten. Die beiden Mythen zeigen somit eine gemeinsame mythologische Struktur und mehrere gleiche Mythologeme auf.

Darius und sein *Dāta*, Ahura Mazdā und sein *Aša*

In seinen *Studien zur Rationalitätsgeschichte im älteren Iran* macht Götz König (2018) eine für diese Diskussion einschlägige Beobachtung bezüglich der Beziehung zwischen Darius I. und *Dāta* im achämenidischen Iran. Zunächst hält König die Differenz zwischen *ṛta/aša* als transzendente, gottgegebene sowie kosmische Ordnung und *dāta* als von einem Menschen erlassenes Gesetz fest: „Das ‚Gesetz‘ hat im Rahmen dieses Dualismus aber offenbar nicht den vorsubjektiv-metaphysischen Stellenwert, der *arta* im vor-achämenidischen Iran zukam, sondern ist von einem ‚setzenden‘ Subjekt abhängig.“⁷³

67 M55 (Bartholomae 1915: 113): *ūrmazd az zamāna paydā šoda, mašal-i zamāna šīr ast o ū ka paydā šod rogan andar šīr ya 'nī čō az šīr rogan birūn āmada ahūnawar mānand-i dūg šod.*

68 Lévi 1898, 21–23.

69 Vgl. AitB 10.1.5; ŠB XI, 1.6.3.

70 ŠB VI, 2.2.4.

71 Vgl. z. B. Reitzenstein 1921: 159 u. 205, dagegen Junker 1923: 148f.

72 Vgl. Junker 1923: 164; Benveniste 1929: 116; Nyberg 1938: 388; Widengren 1965: 285, 1969: 63f.; Gnoli 1980: 212.

73 König 2018: 129.

Seine Behauptung belegt er mit Darius' Formulierungen wie „mein Gesetz“⁷⁴ und „das Gesetz, welches mein ist.“⁷⁵ Dieses Gesetz sei nicht von einer göttlichen Instanz, sondern von einem Menschen gesetzt worden und habe seine reichsweite Gültigkeit nicht durch seine Beziehung zu A^huramazdā, dem allerhöchsten Gott des Reiches, sondern durch die Beziehung zu Darius, dem König des Reiches, erhalten.⁷⁶ Neben der reichsweiten Geltung hebt König ein weiteres Charakteristikum des Gesetzes des Darius, nämlich dessen Gleichheitsgrundsatz, hervor. Seine allgemeine und bedingungslose Verbindlichkeit habe Darius' Gesetz vor allem durch seine Abkoppelung von der „Stärke“ (ap. *tauman-*) gewonnen.⁷⁷ Dieser Grundsatz umfasste sowohl die Starken als auch die Schwachen sowie „den König schließlich selbst, was nichts weniger bedeutete, als dass sich das Gesetz von dem Subjekt, welches es schuf, ablöste und dieses sich sekundär unterwarf [...] Darius ist Herrscher wie Beherrscher ‚seines‘ Gesetzes“:⁷⁸

Zwischen Gesetz und dem König Darius besteht damit ein dialektisches Verhältnis. Es war Darius, der sich statt auf einen angestammten kosmologisch-rituellen Ordnungsbegriff *arta* zu beziehen, diesen durch die Kategorie ‚Gesetz‘ (*dāta*) ersetzte, welches er als ‚seines‘ (‚mein Gesetz‘) bezeichnete – eine für *arta*, selbst zu Zeiten, da *arta* „Gerechtigkeit“ meinte, wohl unmögliche Syntax. ‚Sein‘ Gesetz ist das *dāta* nicht nur darum, weil er, Darius, es erschaffen hat, darüber zu verfügen, es zu besitzen scheint, sondern vor allem auch darum, weil ‚das Gesetz‘ der objektive Ausdruck des ‚Willens‘ des Darius ist. Wer folglich dem Gesetz gemäß handelt, der will, was Darius will. Doch mit dieser Identifizierung von Wille und Gesetz wird das Besitzen von, Verfügen über das Gesetz problematisch. Darius selbst kann wiederum nur wollen, was das Gesetz will. Er selbst ist diesem (bzw. sich selbst als König) ‚loyal‘ etc., er ‚stellt sich zufrieden‘, weil er das (vom Gesetz) Verlangte vollständig erfüllt. Damit wird das setzende Subjekt zum Subjekt im wörtlichen Sinne. Das *dāta* tritt, wie einstmals das Welt und Ritual bestimmende *arta*, als ein rein Objektives, Vorgeordnetes, als das eigentliche historische Subjekt auf.⁷⁹

74 DB I 23: *manā dātā*.

75 DNa 21, DSe 20: *dātam taya manā*.

76 König 2018: 152–4.

77 König 2018: 161.

78 König 2018: 155.

79 König 2018: 139f.

König⁸⁰ zeigt, dass Darius die Wörter *dāta-* und *kāma-* „Wunsch, Wille“ synonym verwendet: „was der Wunsch des Darius ist, ist Gesetz bzw. ist das Gesetz.“⁸¹ Somit identifizieren sich „subjektives Wollen und objektiver Geltungsanspruch,“⁸² „dem Dienlichen, das zum Gesetz erhoben wurde, würde Darius schließlich selbst zu Diensten.“⁸³ Durch diese Identifikation tritt „der König [...] selbst als ein Untertan eben seines Gesetzes auf.“⁸⁴ Aus der Gleichsetzung seines Willens mit dem Gesetz sowie der Dialektik zwischen dem König und seinem Gesetz ergibt sich eine Identifikation aller drei Konzepte miteinander: „Der Begriff des ‚Königs‘ wird der eigentliche Terminus für jenes Amalgam aus Wille und Gesetz, dessen Integral.“⁸⁵ Die dialektische Relation zwischen Darius und seinem Gesetz sei die Objektwerdung des Subjekts und Subjektwerdung des Objekts: „Das Gesetz zieht das Subjekt, das es schuf, in sich ein, um selbst zum Subjekt zu werden.“⁸⁶

Das Novum des Achämenidenreiches ist somit, dass es nicht nach Ahura Mazdās Aša, dem kosmischen Gefüge, beherrscht wird, sondern nach Darius’ Dāta, welches in einer dialektischen Beziehung zum König steht. Aber wie ist das Verhältnis zwischen Ahura Mazdā und seinem Aša in den vorachämenidischen altavestischen Texten beschaffen? Unzählige altavestische Textstellen belegen, dass Aša ein Objekt oder Instrument von Ahura Mazdās Handlungen ist. Die Schöpfer-Geschöpf-Relation⁸⁷ zwischen ihnen belegen v. a. die Stellen wie Y. 37.1: „Hiermit verehren wir den Weisen Herrn, der die Kuh und die Ordnung (*aša-*) schuf“⁸⁸ oder Y. 47.2: „Er, der Weise, ist der Vater der Ordnung.“⁸⁹ Ähnlich bezeichnet Y. 31.8 Ahura Mazdā als „den wahren Begründer der Ordnung.“⁹⁰ Obgleich der Weise Herr diese Ordnung geschaffen und begründet hat, handelt es sich bei ihr nach den altavestischen Texten um eine höhere Ordnung, auf die sich Ahura Mazdā einstimmt: „Dich, o Bester, den besten Herrn, der mit der besten Ordnung im Einklang

80 König 2018: 184f.

81 König 2018: 158.

82 König 2018: 139.

83 König 2018: 184.

84 König 2018: 139.

85 König 2018: 185.

86 König 2018: 211.

87 Zur Ablehnung Ahura Mazdās Schöpfungsfunktion s. Kellens 1989; für ihre Kritik s. de Jong 2010.

88 Y. 37.1: *iθā āt yazamaidē ahurēm mazdqm yā gqmcā ašm cā dāt* [...].

89 Y. 47.2d: [...] *huuō patā ašahiiā mazdā*.

90 Y. 31.8c: *haiθīm ašahiiā dqmīm* [...].

steht [...].⁹¹ Ähnlich formuliert Y. 29.7 die Beziehung der höchsten Gottheit der altavestischen Weltanschauung mit ihrer Ordnung: „Im Einklang mit der Ordnung gestaltete der Weise Herr der Kuh diesen Libationsmantra und die Milch.“⁹² Dieser Stelle zufolge vollzieht sich sogar Ahura Mazda schöpferische Gestaltung nach Aša. Die Gestaltung des Opfermantras und einer Opfergabe für die Kuh, deren Schöpfung in Y. 37.1 mit der Schöpfung der Ordnung in einem Atemzug zum Ausdruck kommt, erfolgt gemäß der Ordnung. Nach Y. 46.19 verwirklicht Ahura Mazda Zarathustras Belohnung ebenfalls nach Aša: „Du, o Weiser, der mir, dem Zarathustra, in Übereinstimmung mit der Ordnung das, was an Wert am vollkommensten ist, verwirklicht [...].“⁹³ Ähnlich stellt Y. 53.1 diese Belohnung von Ahura Mazda als eine nach Aša bestimmte dar: „weil der Weise Herr ihm [*scil.* Zarathustra] Gnaden nach der Ordnung (und) gute Existenz für seine ganze Lebensdauer⁹⁴ gewährte.“⁹⁵ Die Subjektwerdung des Objekts in der Relation zwischen Ahura Mazda und der Ordnung zeigt sich ebenfalls in Y. 32.2. Hier wird Ahura Mazda als „ein guter Freund der sonnenhaften Ordnung“ (*ašā huš.haxā xʷənuuātā*), also Aša untergeordnet, repräsentiert.⁹⁶

Die präsentierten altavestischen Textstellen belegen eine dialektische Beziehung zwischen Ahura Mazda und Aša. Ahura Mazda ist der Schöpfer und Aša das Geschöpf, jedoch tritt das Geschöpf an die Stelle einer höheren Ordnung, der Ahura Mazda folgen muss, wie es Cassirer für Götter und das Gesetz im Allgemeinen – ohne allerdings zwischen Gesetz und Ordnung zu unterscheiden – zum Ausdruck bringt: „Die Götter sind nicht mehr die unbedingten Gesetzgeber der physischen wie der sittlichen Welt, sondern sie haben in ihrem Tun und Wirken ein höheres Gesetz über sich.“⁹⁷ Das Objekt der Schöpfung wird zum Subjekt und macht sein Subjekt zum Objekt. Es mag sein, dass das dialektische Verhältnis zwischen Ahura Mazda und seiner Ordnung, im Gegensatz zu den übrigen genannten Beispielen dialektischer Relationen, weniger explizit formuliert ist. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass

91 Y. 28.8a–b: *vahištəm θβā vahištā yəṃ ašā vahištā hazaošəm / ahurəm [...]*.

92 Y. 29.7a–b: *təm āzūtōiš ahurō mθrəm tašaṭ ašā hazaošō / mazdā gauuōi xšuuīdəmčā [...]*.

93 Y. 46.19: *yə mōi ašāt haiθīm hacā varəšaitī / zaraθuštrāi hīiaṭ vasnā fərašō.təməm / [...]* *tuuəm mazdā [...]*; meine Übersetzung basiert auf Humbach & Faiss 2010: 139 und Kellens 2020: 119f.

94 Für die Bedeutung der avestischen Phrase *vīspāi yauuē* s. Rezanian 2010: 38–43.

95 Y. 53.1b–c: [...] *yezī hōi dāt āiiaptā / ašāt hacā ahurō mazdā yauuōi vīspāi.ā huuaṅhəuūim*.

96 Zu den Relationen der Beteiligten in dieser Beziehung s. Y. 44.1, wo der Dichter als ein Freund von Ahura Mazda dargestellt ist.

97 Cassirer 1994: 143.

es sich in diesem Fall – zusammen mit der ṛgvedischen Dialektik – um die ältesten Belege einer Konzeption solcher dialektischen Beziehungen handelt. Aus diesem Grund scheint die Annahme, dass diese Idee im Laufe der Zeit zunehmend expliziter ausgedrückt wurde, berechtigt.

Fazit

Die vorgestellten Beispiele der Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen teilen sich ein gemeinsames Charakteristikum. Sie alle treten in einem monistischen Gefüge auf. Eine solche monistische Konstruktion scheint der Hauptgrund für die Entstehung einer dialektischen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschaffenem zu sein. Nimmt eine kosmogonische Weltdeutung beziehungsweise eine soziopolitische Weltkonstruktion monistische Tendenzen an, so wird das Hervortreten einer Dialektik zwischen Subjekt und Objekt wahrscheinlicher. Da sich die Alt-Indo-Iraner nicht mehr dazu in der Lage sahen, den letztendlichen Ursprung der Welt zu identifizieren, müsste sich ihnen die Konzipierung einer Dialektik zwischen den verschiedenen Optionen für die Besetzung der Rolle des Urprinzips, dem Schöpfergott oder der Zeit, dem offerierenden Gott oder dem Opfer, dem rezitierenden Schöpfergott und seinem rezitierten Schöpfungsgebet, dem König und seinem Gesetz, dem Gott und seiner Ordnung, als vielversprechende Lösung angeboten haben.

Dadurch, dass es Darius gelang, sein gesetztes Objekt zum Subjekt werden zu lassen, war es ihm erstmals möglich, ein Gesetz zusammenzustellen, dessen allgemeine Verbindlichkeit nicht von einer transzendenten Instanz abhängig, sondern durch seine dialektische Relation zum König bestimmt war. Die Tatsache, dass sich dieses Gesetz zu seiner Legitimation nicht auf eine transzendente Autorität berief, ermöglichte ihm für alle „Bürger“ des Reiches, unabhängig von ihrer Religion, Gültigkeit zu haben. Dadurch wurde Darius' Gesetz unabhängig von der Religion. Dennoch lässt sich nicht ausschließen, dass die altavestische Dialektik des Schöpfers und des Geschöpfes der achämenidischen Dialektik als Vorbild diente, auch wenn für diese Vermutung kein Beweis erbracht werden kann.⁹⁸ Es ist wahrscheinlich, dass die Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen kein rein kosmogonisches Modell blieb, sondern soziopolitische Folgen nach sich zog. Somit wird das dialektische Mythologem zu einer Komponente der iranischen Sozialpolitik.

98 Zu erwähnen ist, dass die Forschung zumindest zeigte, dass die altavestischen Texte im achämenidischen Westiran bekannt waren; hierzu s. Skjærvø 1999; 2005.

In seiner Theorie der Interpretationsmodelle hält Ernst Topitsch daran fest, dass weltliche Erklärungsweisen als Modell für die Deutung der transzendenten Welt genutzt werden, also auf die transzendente Welt projiziert werden, damit sie anschließend wiederum mit einer erhöhten Legitimationskraft auf diese Welt übertragen werden können, was der Zementierung der bestehenden Ordnung dienen soll.⁹⁹ Ein Vergleich zwischen den vorgeführten Beispielen der Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen zeigt jedoch, dass eine derartige Projektion nicht unbedingt von der Seite der immanenten Welt ausgehen und auch nicht notwendigerweise zur Legitimation einer bestehenden Ordnung verwendet werden muss. Die Beziehungen, die für die transzendente Welt konzipiert wurden, können im Laufe der Zeit ebenfalls als Modell für die immanente Ordnung wirksam werden, da sie die Weltanschauung ihres Trägerkreises maßgeblich prägen.

Abkürzungen

AitB	<i>Aitareya-Brāhmaṇa</i> ; zitiert nach TITUS
ap.	Altpersisch
aav.	Altavestisch
av.	Avestisch
DB	Darius' Inschrift in Bīstūn; zitiert nach Schmitt 2009
DMX	<i>Dādestān ī mēnōy ī xrad</i> ; zitiert nach MPCD/DMX/K43a
DNa	Darius' Inschrift a in Naqš-e rostam; zitiert nach Schmitt 2009
DSe	Darius' Inschrift e in Susa; zitiert nach Schmitt 2009
GBd	<i>Groß-Bundahišn</i> ; zitiert nach MPCD/GBd./TD1
jav.	jungavestisch
MaiU	<i>Maitrāyaṇīya Upaniṣad</i> ; zitiert nach TITUS
mp.	mittelpersisch
MPCD	Zoroastrian Middle Persian: Digital Corpus and Dictionary (mpcorpus.org)
ŚB	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i> ; zitiert nach Weber 1855
TaitB	<i>Taittirīya-Brāhmaṇa</i> ; zitiert nach TITUS
TaitS	<i>Taittirīyasamhitā</i> ; zitiert nach TITUS
TānB	<i>Tāṇḍyamahā-Brāhmaṇa</i> ; zitiert nach TITUS

99 S. Topitsch 1958: bes. 5–32 u. 280–313 und Lenk 1979: 33.

TITUS	Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (titus.uni-frankfurt.de)
Y.	<i>Yasna</i> ; zitiert nach Humbach & Faiss 2010.
WZ	<i>Wiz̄daḡthā ī zādspram</i> zitiert nach Gignoux & Tafazzoli 1993

Bibliographie

- Bartholomae, Christian 1915. *Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*. München: Palm.
- Benveniste, Émile 1929. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Paris: Geuthner.
- Boyce, Mary 1992. *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa, CA; New York: Mazda Publishers.
- Cassirer, Ernst 1994. *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 9., unveränd. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dhabhar, Ervad Bamanji Nusserwanji 1932. *The Persian Rivayats of Hormaz-yar Framarz and Others*. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute.
- Eznik 1900. *Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten*. Aus dem Armenischen übersetzt [...] von Joh. Michael Schmid. Wien: Mechitharisten-Congregation.
- 1959. *De Deo*, in: *Patrologia Orientalis* 28, 413–776.
- 1986. *Refutation of the Sects: A Retelling of Yeznik Koghbatsi's Apology*. Translated by Thomas J. Samuelian. New York: St. Vartan Press.
- Gignoux, Philippe & Ahmad Tafazzoli (Hrsg.; Üb.) 1993. *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*. Paris: Assoc. pour l'Avancement des Études Iraniennes.
- Gnoli, Gherardo 1980. *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Istituto Univ. Orientale.
- Humbach, Helmut & Klaus Faiss 2010. *Zarathushtra and His Antagonists: A Sociolinguistic Study with English and German Translations of His Gāthās*. Wiesbaden: Reichert.
- de Jong, Albert 2010. „Ahura Mazdā the creator“, in: John Curtis & St John Simpson (Hrsg.): *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a Conference at the British Museum 29th September–1st October 2005*. London; New York: I.B. Tauris, 85–89.

- Junker, Heinrich 1923. „Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung“, in: Fritz Saxl (Hrsg.): *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Vol. 1. Leipzig; Berlin: Teubner, 125–177.
- Kellens, Jean 1989. „Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur“, in: Charles-Henri de Fouchécour & Philippe Gignoux (Hrsg.), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Paris: Assoc. pour l'Avancement des Études Iraniennes, 217–228.
- 2020. *Études avestiques et mazdéennes; vol. 6: Lecture sceptique et aventureuse de la Gâthâ uštaiuaitī*. Paris: de Boccard.
- Kellens, Jean & Éric Pirart 1997. „La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et autres méthodes d'approche“, in: *Journal asiatique* 285, 31–72.
- König, Götz 2018. *Studien zur Rationalitätsgeschichte im älteren Iran: ein Beitrag zur Achsenzeitdiskussion*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lenk, Hans 1979. „Praxeomorphe und poleomorphe Projektionen: Ergänzendes zu Topitschs weltanschauungsanalytischen Deutungsmodellen“, in: Kurt Salamun (Hrsg.): *Sozialphilosophie als Aufklärung: Festschrift für Ernst Topitsch*. Tübingen: Mohr, 33–50.
- Lévi, Sylvain 1898. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*. Paris: Leroux.
- Nyberg, Henrik Samuel 1938. *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig: Hinrichs.
- Oberlies, Thomas 1998. *Die Religion des Rgveda*. Erster Teil: Das religiöse System des Rgveda. Wien: Sammlung De Nobili.
- 2012. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Oldenberg, Hermann 1917. *Die Religion des Veda*. 2. Aufl. Stuttgart; Berlin: Cotta.
- Reitzenstein, Richard 1921. *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn: Marcus & Weber.
- Rezania, Kianoosh 2010. *Die zoroastrische Zeitvorstellung: Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scheftelowitz, Isidor 1929. *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmitt, Rüdiger 2009. *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*. Wiesbaden: Reichert.
- Shaked, Shaul 1967. „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation“, in: Ephraim Elimelech Urbach, Raphael Jehudah Zwi Werblowsky & Chaim Wirszubski (Hrsg.): *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*. Jerusalem: Magnes, 227–234.

- Skjærvø, Prods Octor 1999. „Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions“, in: Shaul Shaked & Amnon Netzer (Hrsg.): *Irano-Judaica, 4: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 1–64.
- Skjærvø, Prods Octor 2005. „The Achaemenids and the Avesta“, in: Vesta Sarkosh Curtis & Sarah Stewart (Hrsg.): *Birth of the Persian Empire. (The Idea of Iran 1)* London; New York: I.B. Tauris, 52–84.
- Topitsch, Ernst 1958. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauungskritik*. Wien: Springer.
- Weber, Albrecht (Hrsg.) 1855. *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā*. Berlin: Dümmler.
- Weber, Simon 1927. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*. Vol. I. München: Kösel & Pustet.
- Widengren, Geo 1965. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: de Gruyter.