



Die *Karawane*

Vierteljahresshefte der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde

LUDWIGSBURG WÜRTT. BISMARCKSTRASSE 30



IRAN

Land im Umbruch

Titelbild: Persepolis, Stierkopf

DIE KARAWANE

Heft 1 — 9. Jahrgang 1968

IRAN

Land im Umbruch



Herausgegeben im
KARAWANE-VERLAG LUDWIGSBURG
mit Unterstützung des Büros für Länder- und Völkerkunde
Ludwigsburg

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Universitätsprofessor Dr. Klaus Mehnert	
IRAN, LAND IM UMBRUCH	3
Universitätsprofessor Dr. Ulrich Mann	
DER GEIST ALTIRANS	13
(Anmerkungen Seite 68)	
Dr. Vera Friederike Hell	
BISCHAPUR — IM LANDE DER KASCHGAI .	63
NACHRICHTEN	74

IRAN, LAND IM UMBRUCH

Der Iran hat sich nicht nur seit meinem ersten Besuch vor 32 Jahren, sondern auch seit meinem dritten Besuch vor acht Jahren wirtschaftlich gewaltig verändert. Das Land erlebte in jüngster Zeit einen raschen Aufstieg. Teheran wächst wie kaum eine Stadt der Welt. Früher endete sie einige Häuserblocks vom Firdusi-Platz, und man fuhr nach Norden zehn Kilometer durch wüstes Land zu dem 400 Meter höher gelegenen Schemiran, wo die Botschaften der Großmächte ihre Sommerresidenzen hatten. 1967 legt man diese Strecke auf breiten asphaltierten Straßen in endlosen Kolonnen von Privat- und Lastwagen zurück, zwischen neuen Wohnblocks, Schulen, Krankenhäusern.

Die Ausfallstraße nach Nordwesten, über die ich 1935 auf holpriger Piste, in Staubwolken gehüllt, durch Sand und Geröll gefahren war, führt heute durch ein neues Industriegebiet; Kilometer um Kilometer an Fabriken vorbei, von denen noch vor acht Jahren keine stand, bis zu jenem besonders imposanten Automobilwerk der Brüder Chayami. Ein Teil der Industrie wird übrigens in die vernachlässigten Provinzen verlagert — so etwa ein Stahlwerk, das die Russen bauen, nach Isfahan und eine Telefonfabrik (gemeinsam mit Siemens) nach Schiras.

Der eigentliche wirtschaftliche Aufstieg Persiens setzte erst vor vier Jahren ein, und zwar im Zusammenhang mit der Agrarreform, durch die die Großgrundbesitzer einerseits den größten Teil ihrer Ländereien verloren, andererseits Kapital erhielten, das sie nun nicht mehr in der Landwirtschaft, sondern in der Industrie anlegen. Die Landreform war sicher eines der einschneidendsten Ereignisse in der neueren Geschichte des Irans. Ich meine nicht jene Landschenkungen des Schah aus den kaiserlichen Besitzungen in den fünfziger Jahren; sie hatten nur mäßigen Erfolg, da sie nicht genügend durchdacht waren. Sondern ich meine die Reform der sechziger Jahre.

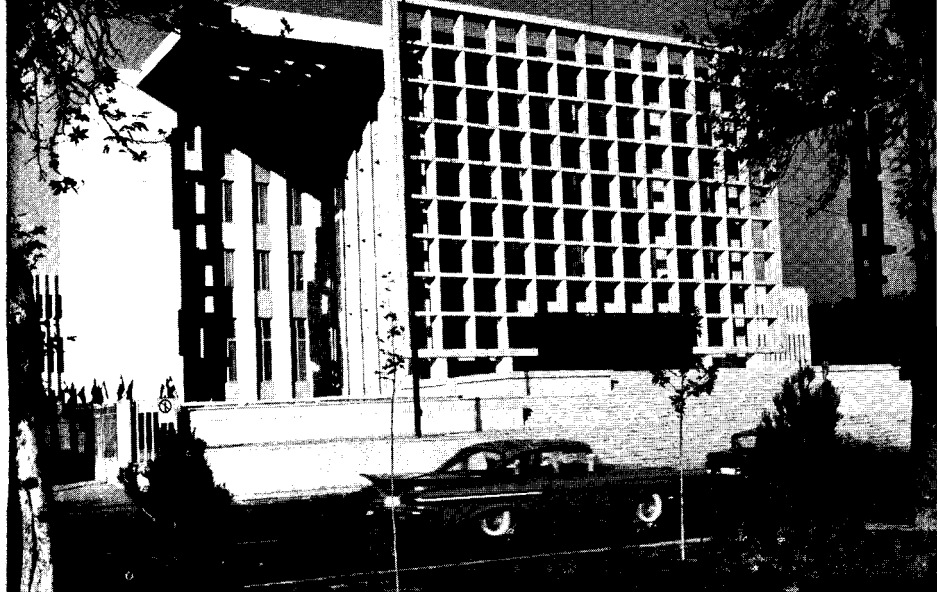
In der ersten dieser großen Bodenreformen wurden die Großgrundbesitzer, die mehr als ein Dorf besessen hatten, gegen Entschädigung enteignet; das Land wurde den Bauern, die es bislang als Pächter, fast als Leibeigene der Grundbesitzer bebaut hatten, gegen Bezahlung übertragen. In über 14 000 Dörfern erhielten auf diese Weise über 600 000 Bauernfamilien Land zu eigen.

Die zweite Phase betraf die mittleren Grundbesitzer, die weniger als ein Dorf besaßen und denen man, da sie weit enger als die in

Teheran oder an der Riviera lebenden Großgrundbesitzer mit der Landarbeit verbunden waren, zunächst andere Reformmethoden erlaubte. Das Ziel ist, alle (rund zwei Millionen) Bauern zu Eigentümern zu machen; Ende September 1967 wurden die mittleren Verpächter im Nordwesten des Landes aufgefordert, das verpachtete Land dem Staat zu verkaufen, der es dann an die das jeweilige Stück Land bebauenden Arbeiter weiterverkauft. Weitere Landesteile werden folgen.

Aus der Landreform der fünfziger Jahre hatte man gelernt, daß es nicht damit getan ist, den Bauern Land zu geben und die Macht des Grundbesitzers zu brechen; denn die Grundbesitzer hatten zugleich (durch ihre Beauftragten) als Kreditgeber, Aufkäufer, Organisatoren wichtige Funktionen ausgeübt. Eine neue Instanz mußte also an ihre Stelle treten, sollte nicht das Chaos unter den — der Selbständigkeit ungewohnten — Bauern ausbrechen. So entstand ein weitgespanntes Netz von Genossenschaften. Aktive jüngere Bauern werden in dreimonatigen Kursen bei Teheran für diese Arbeit vorbereitet und widmen sich nun — mit allmählich wachsendem Erfolg — der ungewohnten Aufgabe, staatliche Kreditmittel den Bauern zum Kauf von Saatgut, Arbeitsgerät, Kunstdünger zuzuleiten und für den Verkauf der Erzeugnisse zu sorgen, wobei sie einen Teil der Zeit in den Genossenschaften und den anderen auf ihren eigenen Feldern arbeiten. Die Bauern beginnen, wie mir nichtiranische Beobachter versicherten, den Sinn der Sache einzusehen und auch eigenes, früher versteckt gehaltenes Geld in die Genossenschaften zu investieren. Schon sind die ersten Überlegungen über gemeinsame Feldarbeit aufgetaucht, die aber nicht zum „Kolchos“ führen würden, da der einzelne Bauer immer noch Eigentümer seines Landes bliebe.

Vieles an diesen Reformen läßt sich kritisieren: Die Bauern haben das Land nicht umsonst bekommen, sondern müssen es im Verlaufe von fünfzehn Jahren abzahlen (der Preis der Ländereien ist jedoch nach dem — natürlich geringen Wert — bemessen, den die Grundbesitzer selbst in früheren Jahren bei der Veranlagung zur Steuer angegeben hatten!); nicht aller Großgrundbesitz ist aufgeteilt worden; es wird Jahre dauern, bis die Genossenschaften wirklich funktionieren; Bauern, die weniger tüchtig sind oder schlechteres Land haben, werden untergehen, während sie in der alten Zeit von den Grundbesitzern doch noch irgendwie über Wasser gehalten wurden. Trotzdem ist die Landreform eine bedeutende Leistung, die das Land zu verwandeln begonnen hat: Dem uralten Feudalismus ist ein schwerer, wohl ein tödlicher Stoß versetzt worden; die Bauern haben die Mög-



Teheran, das Parlamentsgebäude

lichkeit zur eigenen Initiative; aus Arbeitssklaven werden selbstständig handelnde und wirtschaftende Menschen.

Zum erstenmal in der Geschichte des Landes lernen nun auch Millionen Dorfkinder lesen und schreiben. Ich sprach mit einem in Deutschland ausgebildeten Ingenieur, der nach seiner Rückkehr den Wehrdienst abzuleisten hatte. Vier Monate war er bei der Truppe (bei der Nachrichtentruppe, da er Fernmeldetechniker ist), vierzehn Monate auf einem Dorf als Lehrer in der von ihm mit Hilfe der Bauern selbst gebauten Schule, als ein Soldat jener „Armee des Wissens“, die als Teil ihrer Wehrdienstzeit den Kampf gegen das Analphabetentum führt.

Eigenes Land und eine des Lesens kundige Jugend — das Dorf wird also ufgekrempelt. Der erste Schritt auf dem Wege zur Modernisierung ist gemacht. Und nicht nur zur Modernisierung des Dorfes. Für die ganze Wirtschaft entstehen nun neue Voraussetzungen. Die rasch wachsende Industrie braucht zusätzliche Arbeitskräfte; sie müssen weitgehend aus den Dörfern kommen, vorher aber müssen die Dörfer erwachen.

Die Perser mit ihrer alten handwerklichen Kultur erweisen sich als gute und geschickte Arbeiter. „Die gelernten Arbeiter in diesem Lande stehen den unseren kaum nach“, sagte ein Deutscher, der viel im Lande herumkommt. Allerdings fehle es ihnen zunächst noch an dem theoretischen Wissen ihrer deutschen Kollegen. Auch das wird kommen.

Noch vor ein paar Jahren galt es bei den in Teheran lebenden Ausländern als ausgeschlossen, im Iran komplizierte Industrien aufzubauen; man traute dessen Fachkräften und Arbeitern allenfalls Montage importierter Teile zu, keinesfalls mehr. Heute entsteht ein Industriezweig nach dem anderen, der das Land vom jeweiligen Import unabhängig macht. Noch vor zwei Jahren zeigten die ausländischen Firmen den iranischen Planungsbehörden, die auf eine eigene Automotorenindustrie drängten, die kalte Schulter: „Unmöglich!“ sagten sie. Heute raufen sie sich um die Chance, das erste Motorenwerk des Landes hinzustellen.

Durch eine Außenpolitik, die wesentlich unabhängiger ist als in früheren Jahren, hat der Iran seine Beziehungen zum Ostblock verbessert; er kauft dort sogar einen Teil seiner Waffen. Mit der Sowjetunion ist im Januar 1966 ein weitreichender Vertrag unterzeichnet worden: Sie baut den Persern ein Stahlwerk und eine Maschinenfabrik — das Stahlwerk für zunächst 0,6 später für 1,2 Millionen Tonnen im Jahr, die Maschinenfabrik für eine Jahreskapazität von 30 000 Tonnen. Von dem Gesamtpreis von zwei Milliarden DM steuert Moskau mehr als eine Milliarde bei. Diesen Betrag wird der Iran mit Erdgas zurückzahlen, das bisher nutzlos verpuffte und nun mit Röhren aus Südpersien zur Sowjetgrenze geschafft werden wird. (An dem Röhrengeschäft ist auch die bundesdeutsche Industrie beteiligt.)

Für seine Wirtschaftsexpansion braucht der Iran Geld und Menschen. Ein Teil des Geldes stammt aus den Ölschätzen des Landes, von denen es heißt, daß sie etwa ein Achtel der Weltölreserven enthalten. Die Jahresproduktion nähert sich der 100-Millionen-Tonnen-Grenze, die Deviseneinnahmen aus Ölverkäufen betragen annähernd zwei Milliarden Mark. Und die Menschen? Dr. Majidi, einer der führenden Köpfe in der Wirtschaftsplanung des Landes, breitete vor mir die Zahlen des Bedarfs an zusätzlichen Fachleuten für die nächsten fünf Jahre aus: 3000 Ingenieure, 2000 Agrarspezialisten (einschließlich Veterinäre), 13 000 „Manager“ aller Ebenen, 8300 Lehrer, 1200 Professoren, 3800 Ärzte, insgesamt rund 43 000 Hoch- und Fachschulabsolventen, also etwa 9000 pro Jahr. Woher sollen sie kommen? Etwa 6000 jährlich aus den Schulen des Iran; die Differenz von 3000 müßte durch Iraner, die im Ausland ihre Ausbildung erhielten, gedeckt werden.

Aber ein Land braucht nicht nur Fachleute, es braucht, wenn es seine Wirtschaft nicht einer Staatsbürokratie übergeben will, auch Unternehmer. Wir alle kennen die These, die Entwicklungsländer seien außerstande, Unternehmer für eine moderne Industrie hervorzubringen, da sie traditionellerweise — außerhalb

des Handwerks — nur Grundbesitz, Handel und Wucher konnten. Wie manches andere Land, hat auch der Iran diese Thesen Lügen gestraft. Ich denke an die Brüder Chayami.

Noch vor ein paar Jahren hat niemand etwas von ihnen gewußt; sie gehörten nicht zu den „tausend Familien“. Heute besitzen sie ein modernes Automobilwerk, dessen Hallen und Maschinen denen im Westen kaum nachstehen. Vor fünf Jahren wurde der erste Spatenstich getan, heute werden täglich neun Autobusse und vierundzwanzig Pkw hergestellt, zum Teil aus importierten Teilen (für die Busse von Daimler-Benz, für die Pkw von Hillman-Rootes in England), zum Teil aber schon aus selbstgefertigten Teilen, zu denen Chassis und Karosserie gehören. Belegschaft: 2000 Arbeiter und 200 Angestellte, nur eine Handvoll Ausländer darunter.

Die Brüder Chayami haben sich vom Basarhändlertyp des Orients weit entfernt: Sie arbeiten vierzehn oder fünfzehn Stunden am Tag, lassen sich selten auf Cocktailparties blicken, zahlen — für iranische Verhältnisse — sehr gute Monatslöhne: 150 bis 200 DM für ungelernte Arbeiter, 200 bis 600 DM für gelernte (je nach Leistung und Erfahrung), 600 bis 1800 DM für ausgebildete Techniker, wobei zu berücksichtigen ist, daß der Iraner mit dem Gegenwert von 100 DM mehr anfangen kann als der Deutsche mit 100 DM in Deutschland. Gewinnbeteiligung der Arbeiter ist gesetzlich festgelegt. Die Steuern sind niedrig — 250 DM sind steuerfrei, für jede Mark darüber (bis 1250) zehn Prozent, danach in steigender Progression. Dafür wird hart gearbeitet, bis zu 54 Stunden in der Woche.

Wo immer ich hinkam, suchte ich nach Menschen, die ihre Ausbildung in Deutschland erhalten hatten — an seinen Hochschulen, Fachschulen, Fabriken. Es gibt ihrer viele — allein in Teheran rund 100 Ärzte. Und immer stellte ich ihnen dieselbe Frage: Sind Sie zufrieden, daß Sie in den Iran zurückgekehrt sind?

Unter den Technikern aller Art fand ich nur einen, der mir sagte, er werde wohl bald wieder nach Deutschland zurückkehren; dort habe er mehrere Angebote von Firmen, bei denen er beschäftigt gewesen war. Unter den Zufriedenen war ein Fachlehrer an einer Gewerbeschule: er verdiente dort als Abteilungsleiter 700 DM im Monat, außerdem in einer Werkstatt, die ihm selbst gehört und in der er in seinen freien Stunden — mit einigen anderen — arbeitet, 1500 DM. Noch zufriedener waren führende technische Angestellte an aufstrebenden Werken; sie verdienen um die 2000 DM und sehen, wie Betrieb und eigene Einkünfte wachsen. Wieder ein anderes Bild unter den Ärzten. Einige trauerten den deutschen Zeiten nach, andere verwiesen stolz auf ihre aufgebaute

Praxis und hohe Einnahme. Entsprechend fielen auch die Antworten auf die Frage verschieden aus, ob sie ihren Landsleuten in Deutschland die Rückkehr in den Iran empfehlen würden. Die Mehrzahl sagte: Ja, aber man muß mit einigen Jahren der Eingewöhnung, des Aufbaus rechnen; in Teheran zeichne sich eine Sättigung mit Ärzten ab, in den Provinzen dagegen sei der Bedarf sehr groß. Alle empfahlen die Wahl von Spezialfächern, die zuwenig vertreten seien. Chancen bestünden (Augen; Hals, Nasen, Ohren; Urologie, Haut).

Es ist in diesem Bericht oft gesagt worden: „Der Iran“ tue dieses oder jenes. „Der Iran“ — das ist in vielen Fällen gleichzusetzen mit „Der Schah“. Dieser hat eine interessante Entwicklung durchgemacht. Als im Zweiten Weltkrieg, 1941, die Alliierten seinen Vater wegen dessen bekannter Deutschfreundlichkeit absetzten und verbannten, war der Sohn 21 Jahre alt. Niemand nahm ihn ernst; man rechnete ihn lange zu den Playboys auf Königsthronen. Seine Ehen — erst mit der Schwester des damaligen ägyptischen Königs Faruk, dann mit Soraya — trugen zu dem Bilde eines von schönen Frauen umgebenen, aber im übrigen recht nutzlosen Mannes bei. Der erbitterte Konflikt mit seinem Ministerpräsidenten Mossadeq, der ihn 1953 an die Wand und sogar ins Exil zu spielen versuchte, zwang ihn zur Besinnung. Er sah ein: Er mußte wählen — wollte er ein Reformkaiser sein oder ein Exkaiser? Schritt für Schritt und zunächst noch etwas unsicher begann er, aus dem Hintergrund hervorzutreten.

Nach der Ermordung seines Ministerpräsidenten Mansur nahm er die Zügel in die eigene Hand und berief den ihm persönlich sehr ergebenen Hoveida, einen Freund des Ermordeten, auf dessen Posten. Heute ist er einer der fleißigsten Monarchen der Welt, erfüllt von dem Glauben an seine Mission, in Fortsetzung des Werkes seines Vaters, den Iran in den Kreis der modernen und entwickelten Völker einzuführen. Aus einer Art von Gottesgnadentum und aus der Kenntnis der Zurückgebliebenheit eines großen Teiles seines Volkes entstand bei ihm der Anspruch auf eine sehr persönliche Staatsführung. So wurde er zu einem autoritären Reformen, der besser als andere den Weg seines Volkes in die Zukunft zu kennen glaubt.

Die Erfolge der letzten Jahre — Landreform, Industrialisierung, Verminderung des Analphabetentums, größere Unabhängigkeit in der Außenpolitik — haben sein Selbstvertrauen und auch seine Härte verstärkt. Es eilt ihm, er ist ungeduldig, wo er Widerstand spürt. Zu den Instrumenten seiner Innenpolitik gehört eine zur Großapparatur gewachsene Geheimpolizei (Sawak), die schon



Teheran, Verwaltungsgebäude der Iran Oil Company

seit langem ein Eigenleben führt. Aber er weiß, daß die Beteiligung des Volkes an den Geschicken des Staates auf längere Sicht unvermeidlich ist, und er sucht sie vorzubereiten, so durch die von ihm angeregte Bildung zweier Parteien, von denen die eine — mit Hoveida als Parteichef — die Regierung, die andere die Opposition bildet.

Eine Demokratie im westlichen Sinne ist der Iran sicher nicht. Das Land befindet sich im Zustand vieler Entwicklungsländer, wo ein „starker Mann“ die Macht in der Hand hält und seine Stellung einerseits durch die Armee und Polizei, andererseits durch den Appell an den Patriotismus und auch durch eigene harte Leistung abzustützen sucht. Manche dieser starken Männer haben sich als Volkstribunen an die Spitze gebracht (Sukarno zum Beispiel), andere als Soldaten (Kemal Pascha; Tschiang Kai-scheck; Reza Pahlawi, der Vater des jetzigen Schah; Ne Win in Burma; Ajub Khan in Pakistan; Franco; Nasser — man könnte diese Liste beträchtlich verlängern); wieder andere als Führer kommunistischer Parteien wie Stalin, Mao oder Ho Tschü Minh, und einige als Söhne ihrer Väter, so Prinz Sihanuk von Kambodscha,

die Könige von Marokko und Jordanien und der Schah von Persien.

Der ersten Generation unter ihnen, die in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg wirkte — Kemal, Reza, Tschiang —, hat die Geschichte heute schon einen Platz angewiesen: sie führten ihre Staaten auf den Weg der Modernisierung und trugen daher zur Zerstörung alter sozialer und politischer Formen bei, die der Modernisierung im Wege standen. Kemal und Reza, beides Männer mit brutalen Fäusten, leben in der Erinnerung der heutigen Generation als große Reformer, und auch über Tschiang würde man wohl so urteilen, wäre er 1945 gestorben oder China nicht kommunistisch geworden. Welchen Platz die Geschichte den starken Männern von heute zuweisen wird, weiß ich nicht; ich vermute, einen ähnlichen.

Alle diese Männer der Dritten Welt sind in erster Linie Modernisatoren gewesen, nicht Demokratisatoren; nicht anders als die Großen Peter, Katharina und Friedrich in Europa. Daß in einem Entwicklungsland ein überragender Führer beide Funktionen vereinigt, ist eine seltene Ausnahme; außer Nehru sind hier wenige zu nennen, Prinz Sihanuk vielleicht und der Tunku von Malaysia, beide in viel kleinerem Rahmen. Doch auch im Lande Nehrus saßen seine politischen Gegner im Gefängnis und ging die Modernisierung nicht so rasch vonstatten, wie Indiens Freunde wünschten.

Ist es wirklich unsere — ausgerechnet unsere — Aufgabe, fremden Regierungen Zensuren über demokratisches Musterverhalten zu erteilen? Zum mindesten sollten wir, wenn wir darauf bestehen, bei der Festsetzung der Zensur das — große oder kleine — Ausmaß der Leistung für Demokratisierung *und* für Modernisierung berücksichtigen. Im Gesamtergebnis schnitte dann der Schah nicht schlecht ab.

Es wäre töricht, wollte ich etwas über die Popularität des Schah in seinem Lande sagen; kein Kurzbesucher kann das. Aber eines kann man sagen: Seine Popularität ist in den letzten Jahren gewachsen. Der Aufstieg des Landes ist unverkennbar und geschieht im Namen des Schah, was nicht unberechtigt ist, da dieser sich tatsächlich um alles kümmert — um viel zu vieles, stöhnen seine Mitarbeiter.

Sämtliche Gesprächspartner, Iraner und Ausländer, habe ich nach dem Grade der persönlichen Sicherheit im Lande gefragt. Natürlich bilde ich mir nicht ein, die Wahrheit erfahren zu haben. Man könnte vielleicht sogar paradoxerweise sagen: Je heftiger irgendwo das Vorhandensein eines Polizeiregimes geleugnet wird, desto stärker ist es, denn es zwingt ja die Befragten, es aus lauter Angst



Teheran, Blick über die Stadt zum Elbursgebirge

zu leugnen. Ich kann hier nur meinen eigenen Eindruck wiedergeben — mit allem Vorbehalt: Der Iran ist kein Rechtsstaat wie die Bundesrepublik, dazu fehlt ihm ein entsprechender Justizapparat und eine Presse, die jede Unregelmäßigkeit aufspürt und anprangert; dazu ist seine Geheimpolizei zu mächtig und zu unkontrolliert. Aber der Iran ist kein reiner Willkürstaat — dazu ist der Schah zu sehr bemüht, in der Welt und vor seinem Volk als moderner Monarch zu erscheinen.

Nach dem Ende des Dritten Reiches, als Deutschland verfeimt und verhaßt war, hat sich der Iran als erster Staat entschlossen, wieder Beziehungen zu uns aufzunehmen. Es gab damals noch keine Bundesrepublik, es gab gerade erst die Bizone und deren Länderrat in Stuttgart; dorthin entsandte Teheran eine Mission. Diese wurde erst von Botschafter Entezam, dann von Botschafter Esfandiari (dem Vater der damaligen Kaiserin Soraya) geleitet; einen großen Teil der eigentlichen Arbeit aber machten zwei jüngere Diplomaten, Ali Mansur und Hoveida, und der in Deutschland erzogene Farsin, der heute als Berater bei der deutschen Botschaft in Teheran ausgezeichnete Arbeit leistet.



Teheran, Saal im kaiserlichen Golestan-Palast

Die iranische Botschaft, wie wir sie allgemein nannten, war eine Oase im zerbombten Stuttgart, die den Deutschen gastfreundlich offenstand. Viele von uns blieben den iranischen Herren in Dankbarkeit für ihr damaliges Verhalten verbunden, und auch ich hielt Kontakt mit ihnen, ohne zu wissen, daß sie eines Tages in ihrem Lande sehr hoch steigen würden. Ali Mansur wurde Ministerpräsident, Hoveida sein Finanzminister und — nach Mansurs Ermordung — selbst Ministerpräsident.

Der Beitrag wurde auf Wunsch des Autors und mit Genehmigung des Verlages der deutschen Wochenzeitung Christ und Welt, XX. Jahrgang, den Nummern 45 und 46 auszugsweise entnommen.

DER GEIST ALTIRANS

Dr. Kurt Albrecht zum 5. Oktober 1967

Leicht ist die Luft und hell das Licht im weiten, wilden Hochland von Iran. Wo immer man sich befindet, schließt sich ein ferner und doch scharf markierter Horizont von Bergketten um den jeweiligen Standort, überall ist der Mensch in einer kosmischen Mitte. Gelblich glänzt der Boden der großen Ebenen, rötlich das Gefels, alles aber ist Helle, das Irdische steht zum Licht der blauen Höhe nicht konträr; über jeder der zahlreichen Senken wölbt sich der Himmel wie eine Kuppel, wobei er auf den Sockeln der Horizontberge zu ruhen scheint. Licht, Klarheit, Wahrheit ist alles.

Doch die Gegensätze fehlen nicht. Im Sterngefunkel der Nacht folgt ein ganz Anderes, Fremdes auf den strahlenden Schein, weit härter dem ockerfarbenen und hellblauen Tag entgegengesetzt als im Tiefland Mesopotamiens. Und eben noch vom klaren Licht umhüllt, ist der Wanderer mit einemmal von den fahlgrauen Wolken des Sandsturms umbraust, aus dem tausend Nadeln stechen.

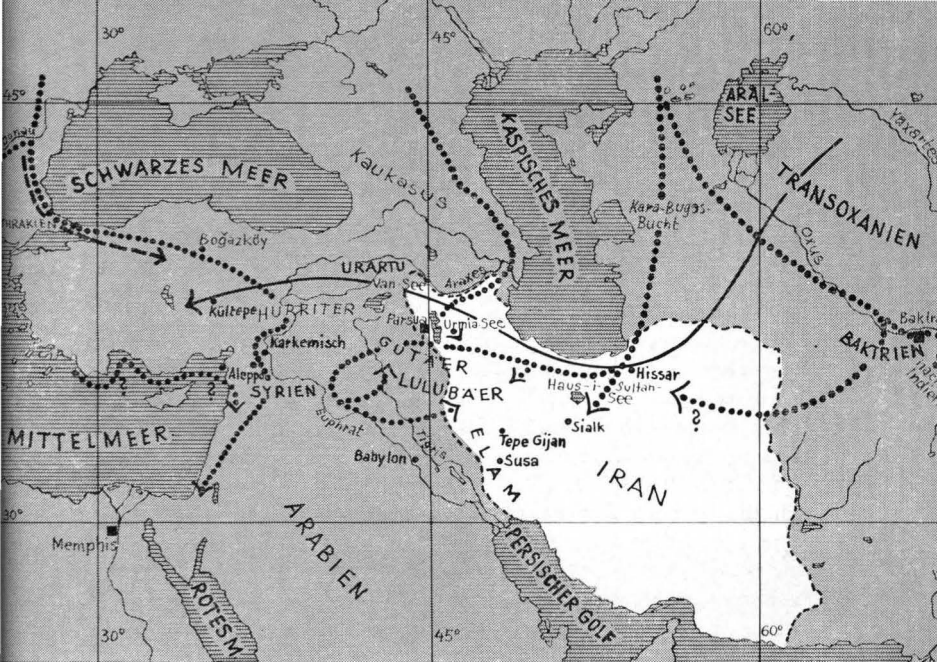
Licht und Dunkel, beides aber ganz, über allem dennoch die Sonne, auch im Unwetter noch irgendwo die Wolkendecke durchbrechend; Höhe und Weite, immer aber zusammengeschlossen durch das Himmelsgewölbe, immer umgrenzt, und immer vom Grenzenlosen bedroht; stets sich erneuernde Welt, immer aber in die Unwelt versinkend und wieder neu erstrahlend: das ist Irans Landschaft.

Hochgebirge umgrenzen das Riesenreich, selbst im Süden, wo eine schmale und fruchtarme Küste sich der langen Dünung des indischen Meers widersetzt. Im Norden ragt das Elbursgebirge, höher als der Montblanc und dennoch weit milder in den Formen und schneeärmer, innerasiatisch verschuttet, ins graue Gewölk hinauf, das Teherans Blick begrenzt; hinter der Paßhöhe ziehen sich dann Dschungel, in denen noch Tiger hausen sollen, zur Kaspisee hinab. Im Westen schließen, von Nord nach Süd, die Gebirge von Kurdistan, Luristan und Chusistan, im Zagros gipfelnd, das Hochland von der Stromebene ab. Im Osten rücken mehrere Gebirgszüge in Afghanistan dicht zusammen, bis zuletzt der hochgetürmte Hindukusch, vom Dach der Welt, dem Pamir herabziehend, den Grenzwall zum Fünfstromland bildet, dem alten Kulturland Sindh.

Der Name Iran¹ kommt von Aryânâm, das heißt „(Land) der Arier“. Hier sind sich die Indogermanen wohl zum ersten Mal des Heimischseins im Eigenen bewußt geworden, sodaß sie Land und Volk zur Einheit zusammenzudenken vermochten. Von den turanischen und nordkaukasischen Steppen sind sie im zweiten Jahrtausend auf das weite dünnbesiedelte Hochland gezogen, haben sich der wenigen alten Kulturstätten bemächtigt und dennoch lange noch ihre erst halbnomadische, dann bäuerliche Daseinsform bewahrt, haben sich auch schon früh den Grenzgebirgen genähert, um wiederholt mit Feuer und Schwert in die alten Kulturländer einzubrechen. Die Indoarier zogen dann zum kleineren Teil nach Westen — Mitanni —, zum größeren nach Osten weiter; die Iraner jedoch blieben im Hochland, das für die Rinderzucht gedeihlich war und ein einfaches aber freies und weites Leben ermöglichte.

Zu den Iranern gehören zahlreiche Stämme, von denen vor allen zu nennen sind die Skythen und Kimmerier im Norden, die Sogder und Saker im Osten; die historisch bedeutsamste Rolle spielten die Meder und Perser im Westen und Südwesten. Die letzteren zwei Gruppen dürften vom Kaukasus hergekommen sein, um zuerst in der schon von Salmanassar III. inschriftlich erwähnten Landschaft Parsua beim Urmiasee zu siedeln; jener Teilstamm, der sich auch später noch nach dieser Landschaft benannte, zog dann weiter in das Gebiet östlich der chusischen Berge, das dann seinerseits den Namen Parsa, heute Fars, nach diesen Ankömmlingen erhielt. Auch in der neuen Heimat waren die Perser lange dem größeren politischen Verband eingefügt, den die Mada — Meder — anführten: diese hatten sich in der rosse-reichen nysäischen Ebene östlich der kurdischen Berge angesiedelt, dort ein erstes iranisches Reich bildend, das von der Hauptstadt Hagmatana² aus regiert wurde.

Dieses medische Reich war entstanden in schweren Auseinandersetzungen mit den urartäischen und assyrischen Nachbarn. In diesen Kämpfen eigneten sich die Meder die Kenntnis assyrischer Taktik und Heeresorganisation an. Dann brachen aus dem Norden kimmerische und skythische Scharen herein, von den Medern zunächst als Bundesgenossen gegen Assur willkommegeheißend; doch die halbwilden Vetter rissen selbst die Herrschaft in Iran an sich und wurden für ein Vierteljahrhundert durch ihre räuberischen Streifzüge den Tieflandbewohnern bis nach Palästina furchtbar. Dann gelang es dem medischen Fürsten Kyaxares³, die skythische Vorherrschaft abzuschütteln. Doch nun verband



← Einwanderer (3. Jt. v. Chr.)

←····· Arier (2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.)

←-- Indogermanen (2. Jt. v. Chr.)

■ Fundstätten

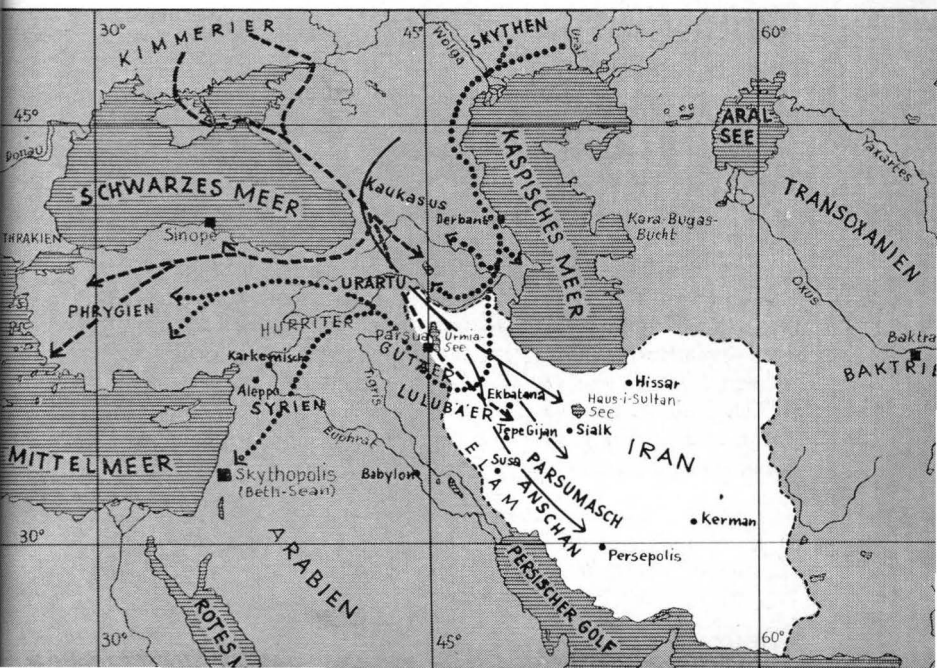
(Diesen beiden Karten sowie denen von Seite 17 und 19 liegen Karten von R. Ghirshman aus dem Band Iran des Universums der Kunst des C. H. Beck-Verlages zu Grunde. Sie wurden nach verschiedenen anderen Werken ergänzt und vereinfacht)

← Meder, Perser (Ende 2. u. Anfang 1. Jt. v. Chr.)

←····· Skythen (9.—7. Jh. v. Chr.)

←-- Kimmerier

■ Fundstätten



sich im medischen Heer die Kriegskunst der regulären Verbände mit der vor dem Skythensturm schon halbvergessenen beweglichen Reitertaktik der Steppenvölker, und dieser überlegenen Kombination war Assur nicht mehr gewachsen. Das medische Reich rückte in die Reihe der Großmächte vor; die neuartige kombinierte Kriegskunst blieb von da an bestimmend für das iranische Heerwesen.

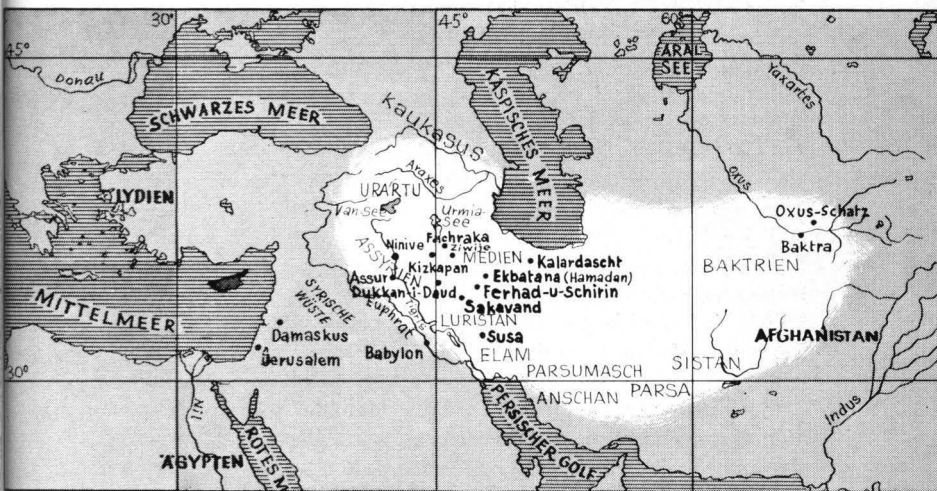
Auf Kyaxares folgte sein Sohn Astyages (584—550)⁴. Dieser Herrscher übernahm zahlreiche Bräuche und Einrichtungen aus Altmesopotamien, wodurch er sich viele Feinde unter den medischen Feudalherren schuf. Ekbatana wurde prächtig ausgebaut, was wiederum dem Wesen der alten Iraner zuwider war; erst eine Generation später öffnete sich der medische Geist völlig der für ihn fremden Zivilisation des Zweistromlands. So konnte es einem persischen Fürsten, der streng an den alten Bräuchen festhielt, zudem auch mütterlicherseits vom medischen Königshaus abstammte, gelingen, die Großen des Reichs zum Abfall zu bewegen: Kyros II. schlug Astyages bei Pasargadai und erhob sich zum König der Perser und Meder.

Mit Kyros II., dem Großen (550—529) kommt das Haus der Achaimeniden zur Herrschaft des Reichs, in welchem jetzt die Perser die Führung haben⁵. Nun erst gelingt, was bisher nicht gelingen wollte, die Versöhnung von Altem und Neuem, von Fremdem und Heimischem unter iranischer Oberhoheit. Die Perser, in ihren abgelegenen Landschaften Parumasch und Parsa hinter den chusischen Bergen seit Jahrhunderten einer gewissen Ruhe genießend, hatten sich schon seit längerer Zeit friedlich mit der elamischen Kultur vertraut gemacht; einige ihrer Stämme stellten regelmäßig Truppenkontingente für die elamische Armee. Nach der Zerstörung von Susa durch die Assyrer siedelten sich dort Perser an, das Tiefland Shushin wurde damit in den Lebensbereich der Hochlandbewohner eingegliedert, und nicht nur das, auch die altmesopotamische Kultur verband sich hier, früher als in Medien, mit iranischem Wesen.

Die Perser waren in altindogermanischer Weise nach Stämmen gegliedert, die von feudalen Herren geführt wurden; über allen stand ein Fürst, der dem Geschlecht der Achaimeniden angehörte; der sagenhafte Stammvater Achaimenes soll die Stämme einst aus Parsua am Urmiasee nach Parumasch und Parsa geführt haben. Der Achaimenide Kyros I. verstand es um 640, sich gleichzeitig mit den Assyrern wie mit den Medern gut zu stellen, er erhielt die Lehenshoheit über das Perserland wie über das alte elamische Anzan. Im heißen Elam wird später die Sommerresidenz der Achaimenidenherrscher liegen; nach dem großartigen Neuaufbau



Persien in prähistorischer und protoiranischer Zeit (V. Jt. - erste Hälfte 1. Jt. v. Chr.)



Persien zur Zeit der Meder (8. - 6. Jh. v. Chr.)



Persien zur Zeit der Achämeniden (6. - 4. Jh. v. Chr.)

Susas durch Dareios ziehen die Könige Jahr um Jahr zwischen Parsa und Elam hin und her, in beiden so verschiedenen Sphären gleichermaßen heimisch. Elamisch wird auch die Tracht, die persischen Fußtruppen gehen mit dem langen luftigen Leibrock gekleidet, während die Meder weiter die innerasiatische Reitertracht, Hosen, kurze Jacke und Baschlik — den hauptverhüllenden Staubschleier — behalten. Elamisch bleibt auch immer eine der Reichssprachen, neben Akkadisch und Altpersisch, bis sich schließlich das „Reichssaramäische“ durchsetzt. Bei allem bleiben sich die Perser jedoch ihrer Zugehörigkeit zum indoiranischen Brudervolk der Meder wohlbewußt, ihre Gesetze sind immer „Gesetze der Meder und Perser“.

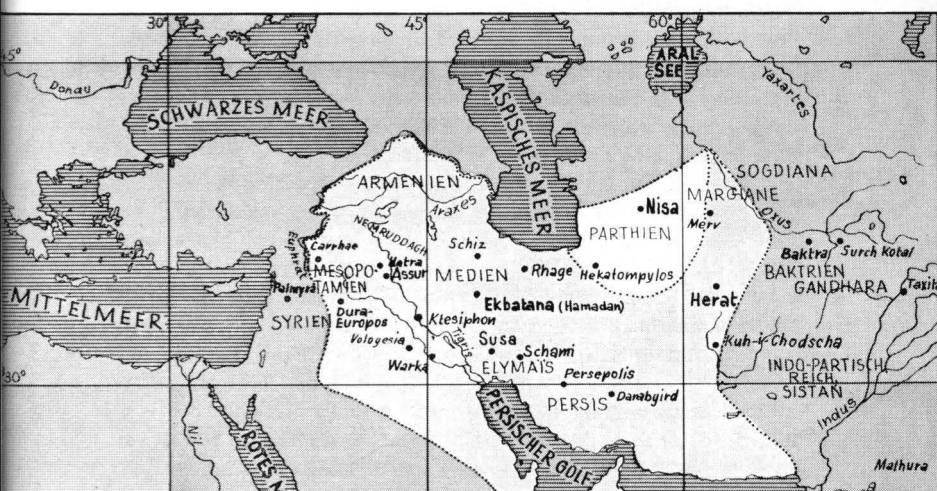
Daraus erklärt sich, daß die Machtergreifung des zweiten Kyros, Enkels des ersten und Sohnes des Kambyzes I., einen dauernden Zusammenschluß einleiten konnte, wie ihn die Welt des alten Orients bis dahin nicht gekannt hatte. Der Reichsgedanke war zwar von den Assyriern schon in größtem Stil konzipiert und auch weithin, wenigstens geographisch, verwirklicht worden; aber es fehlte doch dem assyrischen Imperium völlig jene innere Ausgeglichenheit, welche allein Bestand verheißt. Reich im hohen Sinn verstanden, das bedeutet innerlich bejahte Gemeinsamkeit zwischen von Haus aus disparaten Elementen, Reich ist Geist, und der Geist des Reichs ist Versöhnung und Friede. Die Pax Romana war es, die das Römerreich zusammenschloß, eine Pax Iranica war die Leistung des Achaimenidenhauses seit Kyros II. Anders ist es nicht zu begreifen, in welcher Schnelligkeit ein Reich vom Indus bis Libyen, vom Syr Darja bis zur Donau zusammenwachsen konnte, und vor allem, daß hier eine innere Bindung entstand, welche sogar Alexander überlebte: die Diadochen brauchten nur zu übernehmen was längst Wirklichkeit war und weiterhin Wirklichkeit bleiben wollte.

Es war in den Tagen des Kyros, auch seines wohl etwas zu Unrecht in ein schlechtes Licht geratenen Sohnes Kambyzes II. (529—523)⁶, und schließlich des großen Dareios I. (523—486)⁷, als schößen Elemente zu einer Legierung zusammen, die nur auf einen Katalysator gewartet hatten. Kyros ergreift in raschem Siegeslauf Besitz von Medien, Lydien und Babylon, Kambyzes von Ägypten, freilich mit verständnisloser Härte⁸, Dareios von Thrakien und Makedonien, und damit hat das Reich den Umfang erreicht, der, eine Welt zusammenfassend, bis zur Alexanderzeit unverändert blieb.

Persiens Schicksal wurde schließlich Hellas. Unser Geschichtsbild ist durch die Griechen bestimmt, und mit Recht, denn die Griechen haben zuerst Historie betrieben. Dennoch lassen wir Hero-



Das Alexander-Reich



Das Parthische Reich



Das Sasanidische Reich

dot, Aischylos — in den Persern — und selbst Arrian zu wenig gelten, wenn wir, wie wir es im Geschichtsunterricht gelernt haben, die Perserkriege als Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Kultur und Barbarei, zwischen demokratischer Freiheit und orientalischer Despotie auffassen; ja, merkwürdig, wir folgen gerade mit einer solchen Anschauung viel mehr iranischem als griechischem Denken, worin sich übrigens, eben im Widerspruch, der viel zu wenig beachtete iranische Einfluß auf unser abendländisches Denken bezeugt. Die Griechen sprachen mit hoher Achtung von den persischen Gegnern, und in den Persern des Aischylos ist es Dareios selbst, der die Hybris des Sohns geißelt, ja als aller frommen Persertradition zuwider brandmarkt⁹.

Sicher hat der Mißerfolg der Hellaskriege in Susa nicht den spektakulären Effekt gehabt, den Aischylos schildert. Man hatte einigen Grenzvölkern die Macht Irans vor Augen geführt, mit erheblichen Verlusten gewiß, aber derartiges war man auch mit Massageten, Arachosiern, Libyern und Malliern gewohnt, Hauptsache, sie hielten danach Ruhe. Die Griechen hielten ebenfalls Ruhe, wenigstens nach außen; im Innern freilich viel zu wenig, und das verleitete die Achaimeniden immer wieder, ihren Einfluß dort geltend zu machen. Nicht die persische Schwäche, sondern der ein Jahrhundert lang stets wachsende Einfluß des Großkönigs war es, der schließlich Philipp von Makedonien und seinem Sohn dazu verhalf, das für Persien verhängnisvolle panhellenische Bündnis zustandezubringen.

Wir lesen in den Büchern von Alexanders Zug. Ach ja, er kam bis Indien, dann starb er, zu früh für sein Werk, das zerbrach. Es ist uns Gewohnheit geworden, Alexanders Tat als Episode anzusehen, die freilich einige Spätwirkungen gezeitigt hat, wie etwa die Verbreitung der griechischen Sprache nach Osten, nicht unwichtig für die Ausbreitung des Christentums, sowie das Eindringen orientalischer Vorstellungen nach Westen, nicht unwichtig also für die spätantike Geistesgeschichte. Doch wir übersehen dabei, daß der Alexanderzug einfach zu groß ist für bloß historisches Begreifen, zu gewaltig in seiner Geschichtsmächtigkeit, denn von seinen Auswirkungen zehren wir Abendländer bis zum heutigen Tag, wir sind noch mitten in der damals zusammengeströmten Atmosphäre, und was uns Atemluft ist, spüren wir nicht.

Die Seleukiden waren freilich der unerhörten Aufgabe nicht gewachsen, die ihnen zufiel, die politische Verschmelzung des eigentlichen Iran mit dem Westen zu vollziehen. In den Streitigkeiten mit Ägypten und Pergamon verzehrte sich die Macht der seleukidischen Herrscher rasch.

Schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts ging der Großteil der Ostprovinzen verloren. Hyrkanien, das Land am Südostrufer der Kaspisee, fiel dem iranischen Nomadenstamm der Parther anheim; unter Arsakes und Tiridates bildete sich hier ein selbstständiges Reich mit der Hauptstadt Nisa, welches sich schnell nach Süden und Westen ausbreitete. Seit 142 v. Chr. waren die Arsakiden Herren Babyloniens und führten den Titel König der Könige, ihre Hauptstadt war von nun an Ktesiphon am Tigris. Das Reich war äußerlich gesehen nur lose zusammengefügt, doch entsprach das System der feudalen Teilfürstentümer durchaus altiranischem Wesen, was den inneren Zusammenhalt erklärt. So wurden die parthischen Nachbarn bald den Römern gefährlich, der Triumvir Crassus verlor im Jahr 53 gegen sie bei Karthai — Harran — Schlacht und Leben. Unter der Herrschaft parthischer Teilfürsten standen auch mehrere kleinere Reiche, so das von Kommagene, das von Pontus und das von Armenien. Das parthische Großreich selbst war dann in der frühen Kaiserzeit einer der wichtigsten Gegner und auch Partner Roms, bis gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Kraft erlahmte. Da aber entstand eine neue Dynastie, welche das alte Persertum zu neuem Glanz emporführte.

Die viereinhalb Jahrhunderte parthischer Herrschaft erscheinen dem flüchtigen Blick nur als Episode, doch zu Unrecht; der Grund mag vor allem darin liegen, daß einerseits die Römer im Partherreich nur den barbarischen Gegner zu sehen vermochten, während andererseits das selbstbewußte Persertum der Sasanidenzeit die arsakidische Epoche als Zeit der Selbstentfremdung Irans betrachtete. Gerade dieser letztere Vorwurf jedoch lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die eigentliche geschichtliche Wirkung des Partherreichs. Erst seit wenigen Jahrzehnten hat man die Eigenständigkeit der parthischen Kultur richtig erkannt, vor allem seit den Funden von Palmyra, Dura Europos und Hatra; Rostovtzeff hat den Begriff der parthischen Kunst geprägt ¹⁰. Die Parther haben in denkbar größter Aufgeschlossenheit der Idee Alexanders gedient und eine Verschmelzung westlicher und östlicher Kulturelemente gefördert; die parthische Kultur war der Schmelztiegel, in welchem diese Elemente sich zu einer Legierung verbanden, welche sich als dauerhaft bewähren sollte. Weder die sasanidische noch die byzantinische Kultur konnten den Verschmelzungsprozeß ungeschehen machen, im Gegenteil, beide Kulturen zehrten in ihren Grundlagen von dieser elementaren Vermischung und schließlich hat das ganze europäische Mittelalter davon gezehrt. Über den parthischen Schmelztiegel gelangten die wichtigsten altorientalischen Kulturgüter ins Abendland ¹¹.

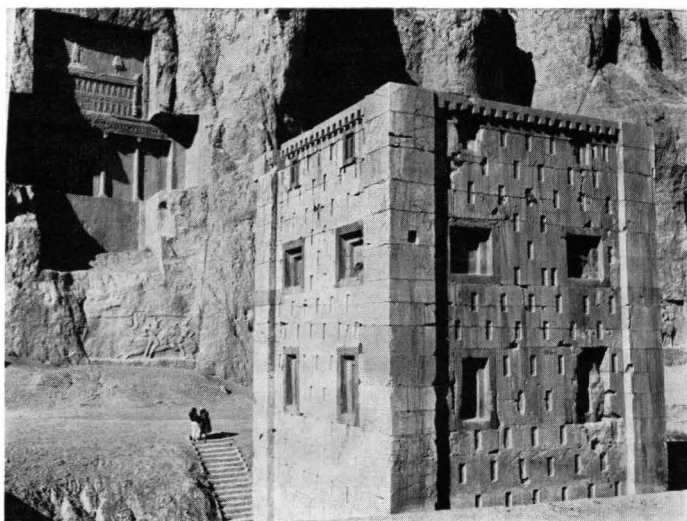
Ardeschir¹², Enkel des Pâpak, Sohn des Sâsân, nach dem die neue Dynastie genannt wurde, erhob sich gegen den letzten Partherkönig Ardewan (Artabanos V., 222—224 n. Chr.), dessen Page er war, besiegte ihn in offener Feldschlacht mit Hilfe der ihm zuströmenden unzufriedenen persischen Adligen und bestieg den Thron; er nannte sich sofort Schâhân-Schâh, König der Könige¹³. Ganz Iran fiel ihm zu, die Stunde einer neuen Ära brach an, es war der Beginn des Mittelalters im Orient.

Die sasanidische Kultur bedeutet den ersten bewußten Rückgriff auf altpersische Tradition, doch ohne daß man das parthische Element wirklich losgeworden wäre. Eben indem man sich als Fortsetzer der Achaimenidenzeit fühlt und das im Gegensatz zur parthischen Ära, hat man das eigentlich antike Erbe preisgegeben, um es in bewußter Aktion neu aufzunehmen. Wer aber in solcher Bewußtheit sich ans Alte anschließt, ist ein Neuerer. Die Sasaniden waren Revolutionäre, gerade in ihrem betonten Rückgriff aufs Alte; denn Revolution ist in ihrem Selbstverständnis immer Rückgriff auf einen wirklichen oder vermeintlichen Ursprung¹⁴.

Altpersische, altorientalische Tradition gegenüber dem Verfallen an den „faulen Westen“, das war die sasanidische Parole, mehr als anderthalb Jahrtausende vor der ganz gleichartigen Reaktion im Rußland des neunzehnten Jahrhunderts, welches sich durch Peter I. und Katharina II. seiner eigenen Tradition entfremdet fand und darum revolutionär wurde.

Die neue Geistigkeit wirkte sich zunächst und vor allem politisch und militärisch aus, Rom mußte sie verspüren. Der Sieg Schahpurs I. über Kaiser Valerian, der gefangengenommen wurde, ist auf zahlreichen Felsbildern verewigt: ein römischer Herrscher in persischer Gefangenschaft, das hatte es noch nie gegeben, Dareios Kodomannos war gerächt! Und dennoch triumphierte letztlich Alexander.

Der Schwerpunkt des Sasanidenreichs lag wieder, wie schon zur Achaimenidenzeit, in der altpersischen Landschaft Fars. Nahe den Ruinen von Persepolis hatten die Fürsten der Persis schon bald nach Alexanders Ende ihre Hauptstadt Istachr errichtet; es war eine politische und religiöse Metropole, gleich vor dem Felsstock Naqsch-i-Rustam mit den Achaimenidengräbern gelegen. Ein altelamisches Kultrelief zeigt, daß die Stätte seit uralten Zeiten als heilig galt. Hier steht der guterhaltene Turm aus achaimenidischer Zeit, vielleicht ein Feuertempel, vielleicht auch der Göttin Anâhîrâ geweiht, möglicherweise später der Aufbewahrungsort für das Original Exemplar des Awesta¹⁵; Kartêr, der herrschgewaltige Hierarch und Gründer der sasanidischen



Naqsch-i-Rustam, links oben Felsbild des Dareios, darunter sasanidisches Reliefbild, rechts vorne Feuertempel

Staatskirche hat sich mit einer Inschrift am Sockel des Turms selbst sein Denkmal gesetzt.

Hier, in Istachr, schlug das Herz altpersischer Religiosität und altiranischen Nationalbewußtseins. Pâpak und sein Schwiegersohn Sâsân waren hier Priesterfürsten gewesen, Ardeschir und seine Nachfolger stützten ihre Macht auf das heilige Zentrum der Persis, wo die sasanidischen Könige, wie ihre Reliefbilder unter den Achaimenidengräbern deutlich zeigen, von Ohrmazd und Mithra selbst mit Diadem und Barsombündel feierlich investiert wurden¹⁶.

Doch gelang es den Sasaniden nicht, die geistige Verbindung mit dem Westen völlig zu lösen und die westöstliche Mischkultur der Parther wirklich zu überwinden. Das war schon deshalb nicht möglich, weil das Römerreich inzwischen zahllose iranische Elemente übernommen und assimiliert hatte, sowohl in der Religion wie in der Verwaltung, im Militärwesen wie in der Kunst. Der Gott Mithra, dessen Kult vor allem durch die Parther nach Westen ausgebreitet worden war, hatte seine Heiligtümer in Shîz und Istachr wie in Britannien, Gallien, Germanien und Italien. Hellenistisch-römisch war die sasanidische Bildkunst beeinflusst, iranisch die byzantinische Ikonenmalerei. Die beiden Imperien der Spätantike waren im Politischen und Militärischen

wie Gürtelkämpfer aneinander gebunden, und so war es auch im Kulturellen. Die Idee Alexanders hatte gesiegt.

Doch in einem letzten sinnwidrigen, furchtbaren Ringen erschöpften sich die Kräfte des byzantinischen wie des iranischen Reichs völlig. Von 603 an stieß König Chosrau (Chosroes II., 591—628) mehrfach tief ins oströmische Reichsgebiet vor, zerstörte Damaskus, Jerusalem und Bethlechem, ja erreichte den Bosphorus. Doch Kaiser Herakleios vermochte schließlich unter Aufbietung der letzten Kräfte den Perser zurückzuschlagen, Chosrau endete durch eine Palastrevolte. Dann brachen die Araber über die alten Reiche herein.

Nach dem Sieg von Qadisiya, wo Iyad ibn Chan das Panzerreiterheer des Reichsfeldherrn Rustam vernichtend geschlagen hatte, mußte der letzte Sasanide Yazdagird III. Ktesiphon aufgeben. Die Schlacht von Nehavand besiegelt das Ende des mächtigen Reichs, Yazdagird flieht in den Osten, wo er 652 als unbekannter Flüchtling von einem habgierigen Müller ermordet wird. Iran wird zur Provinz des großarabischen Reichs. Doch jetzt strahlt Altirans Geist noch einmal in die Welt hinein: die Kulturbegegnung der Kreuzzugsepoche bringt erneut zahlreiche iranische Geistesgüter ins Abendland. Das reicht vom Architektonischen bis ins Mythische und Religiöse, vom gotischen Spitzbogen bis zum heiligen Gral.

Religiöse Literatur

Die Sprache Irans hat sich in drei Phasen entwickelt. Das heutige Neupersisch¹⁷ ist die wichtigste der neuiranischen Sprachen. In altem Neupersisch sind einige der bedeutendsten Werke der Weltliteratur geschrieben, so die große Lyrik des Omar Chaijam, des Saadi und des Hafis, wie die Epik des Firdausî, dessen Königsbuch *Šâhnâmah* das herrlichste poetische Denkmal der Sasanidenzeit ist. Das Neuiranische ist hervorgegangen aus dem Mitteliranischen, dessen wichtigste Ausgestaltung neben Sogdisch und Sakisch das Pahlavi ist. Das Wort Pahlavi kommt von Pahlavîk, ursprünglich Parthavîk, weist also auf die Sprache hin, die vor allem in der Partherzeit gesprochen wurde. Man unterscheidet vom Pahlavîk noch das Parsîk, einen persischen Dialekt; die Literatursprache der Parther- und Sasanidenzeit wird Buchpahlavi genannt. Das Mitteliranische läßt sich in ersten Spuren bereits in den Inschriften des Xerxes feststellen. Für unsere Betrachtung ist am wichtigsten das Altiranische, das in zwei Ausgestaltungen überliefert ist, als Awestisch und als Altpersisch.

Awestisch ist die alt-ostiranische Sprache, in welcher die Botschaft des Zarathustra niedergeschrieben ist. Freilich besitzen wir von der ersten Redaktion dieser Literatur nichts mehr, wir müssen die alten Texte aus einem Wust späterer religiöser und schriftstellerischer Wucherungen herauslösen¹⁸. Die Bedeutung des Wortes Awesta ist nicht ganz geklärt, die Wurzel ist das mittelpersische Wort *apastâk*, was ungefähr Grundbuch heißt. Die Niederschrift des heute vorliegenden Awestakanons erfolgte erst in sasanidischer Zeit, wohl unter Schâhpur II. (309—379), in einer vorwiegend aus dem Syrischen stammenden, dem Armenischen und Georgischen verwandten Schrift¹⁹. Der alte Kanon hatte den vierfachen Umfang gegenüber dem heutigen, die zarathustrischen Texte machen einen winzigen Bruchteil des Ganzen aus. Dennoch läßt sich das auf den Propheten zurückgehende Gut ohne besondere Schwierigkeiten von der Masse der späteren Texte absondern²⁰, es sind die sechzehn oder siebzehn *gâthâs*, rhythmische Gedichte, im allgemeinen als „Verspredigten“ bezeichnet²¹. Ihre altertümliche Sprache weist auf den Osten Irans. Neben dem Awestischen steht als selbständige Sprachform des Altiranischen das Altpersische. Es ist uns in den Keilinschriften der Achaimeniden erhalten, meist neben elamischen und akkadischen Übersetzungen²².

Das Altiranische, engverwand mit dem Altindoarischen, ist uns so gut wie ausschließlich in Texten religiöser Art erhalten, im Awestischen wie im Altpersischen; alle umfangreichen Inschriften in Altpersisch enthalten Glaubensaussagen. Dafür sei ein Beispiel genannt, welches uns zugleich den Klang der ehrwürdigen Sprache vermitteln soll.

Die Grabinschrift des Dareios auf der Felsfassade von Naqsch-i Rostam beginnt mit dem Bekenntnis: „Baga vazraka Ahuramazdâ“²³. Baga heißt Gott²⁴, wie im Slawischen Bog; vazraka, im heutigen Persisch *bozôrg*, bedeutet groß; Ahura ist die Gottesprädikation Herr²⁵; mazdâ ist ursprünglich „memoria“, bedeutet Wissen und weise und wird als Kompositum zu Ahura dann zum Gottesnamen²⁶. „Ein großer Gott ist Ahuramazdâ“, das ist das Bekenntnis des Dareios. Es folgen Aussagen über Ahuramazdâs Schöpfungswirken, gipfelnd in der Bezeugung, daß Dareios seine Tugend Gott allein verdankt. Der Text, wie Herzfeld mit Recht sagt einer der eindrucksvollsten nicht nur unter den achaimenidischen sondern unter allen morgenländischen überhaupt, ist sicher vom Großkönig selbst diktiert²⁷; er ist in seinem Hauptteil gegliedert wie ein Psalm, in der Einleitung in gehobener Sprache und streng metrisch gehalten²⁸. Die Einleitungstrophe lautet in metrischer Lesung:

бага vazraka ahuramazdâ
 hya adadâ ima frascham
 tya vainatai
 hya adadâ schyâtim martiyahyâ
 hya xrathum utâ ârvastam
 upari dârayavahum
 xschâyathiyam niyasaya ²⁹

Wer ist nun der große Gott Ahuramazdâ, den Dareios preist? Nach Walther Hinz geht dieser Name auf Zarathustra zurück ³⁰; Geo Widengren dagegen postuliert ein hohes Alter dieses Gottesnamens, den Zarathustra übernahm und mit neuem Inhalt versah ³¹. Wenn Hinz recht hat, so müßten die frühen Achaimeniden bereits Zarathustrier gewesen sein. Dagegen spricht jedoch schon, daß Dareios noch recht allgemein Ahuramazdâ als Hochgott preist, und zwar keineswegs mit jenem Beiklang der Ausschließlichkeit, der in den gâthâs unüberhörbar ist. Auch fällt auf, daß Dareios das Wort бага verwendet, das in den gâthâs nicht vorkommt und im übrigen Awesta nur für Mithra verwendet wird, den doch wiederum Zarathustra perhorresziert. Wir werden also mehr der Auffassung Widengrens zuneigen. Ehe wir die Frage nochmals erörtern, müssen wir uns jedoch einen Überblick über die altiranische Religion verschaffen.

Altirans Glaube

Die frühen Arier hatten eine Religion von stark pantheistischer Färbung; kennzeichnend war besonders die genealogische Herleitung des Weltalls aus dem Hochgott, ferner die deutliche Unterscheidung zwischen Materiellem und Spirituellem ³². Das mythologische Element tritt gegenüber der vorderorientalischen Religiosität etwas zurück; dafür ist umso auffallender, daß die so spirituelle altarische Religion eine besonders starke Affinität zu den sozialen Verhältnissen hat und sich folglich als eminent geschichtsverbunden erweist: kosmologisch, mystisch und historisch zugleich, das charakterisiert diesen Gottesglauben.

Das soziale Element ist darin zu sehen, daß, wie Widengren einleuchtend zeigt, die Götter grundsätzlich zu bestimmten Ständen gehören, und zwar lassen sie sich eindeutig in das funktionale Schema der altarischen Kasten einfügen. Zur priesterlichen Herrscherkaste gehören im alten Indien Mitra und Varuna, ersterer die juristisch-priesterliche, letzterer die magische Funktion vertretend; zur Klasse der kriegerischen Lehensleute, der Kschatriyas, gehört Indra; zum Hirten- und Bauernstand die Göttin Sarâsvati und die Zwillinge Nâsatya. In der altiranischen Religion wird

Varuna, der Himmels-gott, Ahura Mazdâ genannt, der allweise Herr; der indische Mitra heißt so auch bei den Iranern, nur mit Aspiration: Mithra; Indra wird Verethragna genannt, was Töter des Vrtradrachens bedeutet, im Mittelpersischen wird der Name kontrahiert zu Bahram, wie sich auch mehrere sasanidische Herrscher nennen; Sarâsvati heißt im Altiranischen Anâhitâ, die Nâsatya werden Nâhaithya genannt. Die sozialen Funktionen bleiben die gleichen. Selbst die spiritualisierten Mächte Zarathustras lassen sich noch auf das altarisches dreifunktionale Schema ordnen: Vohu Manah ist Mitra, Ascha entspricht Varuna, Xsathra dem Indra, Armaiti der Sarâsvati, und die beiden Kräfte Haurvatât und Ameretât den Nâsatya.

Die Götterreihe wird in den Ritualen der altarischen Religion eingeleitet durch die Nennung des Windgotts Vayu, der als guter und böser Wind einen Doppelcharakter hat und als Pneuma das Urprinzip darstellt. Zusammenfassend wird im alten Iran sodann Ahuramazdâ als der alle Götter in sich repräsentierende Hochgott begriffen, er ist nochmals Varuna als Himmels- und Allgott, pantheistisch beginnt die Reihe, pantheistisch vollendet sie sich. Das schließt nicht aus, daß die Funktionsgötter als Individuen höchst lebendig und wirksam sind. Besonders profiliert erscheint in Iran die weibliche Gottheit Anâhitâ; sie hat als Fruchtbarkeitsgöttin, zu der sie vielleicht besonders durch elamischen Einfluß geworden ist, enge Beziehung zum Wasser, aber, wie könnte es bei Iranern anders sein, auch zum heiligen Feuer. Daneben behält Anâhitâ ihre soziale Funktion weiter, welche derjenigen der altindischen Sarâsvati entspricht. So ist es bei allen Göttern Altirans, sie vertreten ein kosmisches Element und zugleich eine soziale Funktion, haben also einen kosmologischen wie auch einen historischen Wesenszug.

Dazu kommt weiter ein spekulativ-mystisches Element, das sich zunächst aus der schon genannten kräftigen Unterscheidung zwischen Körperlichem und Spirituellem erklären läßt. Wenn man einen ontologischen Leib-Seele-Dualismus vertreten will und zugleich pantheistisch die Welt als aus der einen Allgottheit hervorgegangen ansieht, muß man notwendig einen weiteren, zum erstgenannten diametralen, Dualismus statuieren, der sowohl das Körperliche wie das Geistige durchzieht und damit den ersteren Dualismus relativiert; beide Dualismen werden so durch ihre gegenseitige Relation entschärft und letztlich wieder in einem Monismus aufgefangen. Anders wird man der komplexen Wirklichkeit nicht gerecht. Es gibt demgemäß in Altiran eine große Zahl von reinen wie von unreinen Materie-Elementen, sowie von reinen wie von unreinen Geistern; damit faßt man das Körper-

liche wie auch das Geistige durch die ethischen Kategorien Gut und Böse jeweils wieder zu neuen Ganzheiten zusammen, es gibt gute Geistleiblichkeit und böse Geistleiblichkeit. Die spekulative Lösung des Problems von Dualismus und Monismus findet sich dann in der Lehre vom Urmenschen, der vor dem Fall gut, nach ihm böse war, wie auch in der Lehre, daß der Makrokosmos sich in jedem geistleiblichen Einzelwesen mikrokosmisch widerspiegelt. Die zeitliche Abfolge von Gut und Böse in der makrokosmischen Gestalt des Urmenschen Yima³³ bringt dann das geschichtliche Element, das in der iranischen Religiosität durch die soziologische Komponente vertreten ist, erneut zur Geltung; im Kult, im kriegerisch-politischen Leben wie in der sittlichen Lebensführung wird der makrokosmische Prozeß mikrokosmisch wiederholt, vergegenwärtigt und verwirklicht.

Das Sein ist also ein Geschehen, Ontik ist Genetik, Wirklichkeit ist Prozeß. Wir sagten oben, das spekulativ-mystische Element der Lehre vom allumfassenden, alles Menschliche in sich vereinenden Urmenschen, wie die Lehre vom makrokosmisch-mikrokosmischen Parallelismus sei zunächst aus dem ontologischen Dualismus zu erklären, also philosophisch. Wir dürfen freilich für die altiranische Epoche kein explizites philosophisches Denken voraussetzen, müssen vielmehr bedenken, daß die philosophische Richtigkeit nur der retrospektiven Erwägung einleuchtet; die altiranische Spekulation hat historisch gesehen zunächst andere Gründe für ihren Seinsentwurf gehabt: der eine ist historisch-soziologischer, der andere allgemein bewußtseinsgeschichtlicher Art.

Das altindogermanische Denken spiegelt eine bestimmte Erfahrung wider, eben das lange Fahren, das Erfahren des Unbehaustseins in ungeheuren Räumen, und schließlich das stets gefährdete Siedeln in weiten Bereichen, die jeweils als zugleich geschlossener und offener Kosmos erlebt wurden. Das ist der historisch-soziologische Hintergrund des altiranischen Denkens; der allgemein bewußtseinsgeschichtliche erklärt sich daraus, daß allenthalben Begegnungen mit der Fremde stattfanden, was natürlich auch bedeutet, daß Ausstrahlungen der altmesopotamischen Hochkultur erlebt wurden: wo immer der weitreichende Handel Sendboten oder auch nur Waren nach Turan führte, traf der neue Geist mit dem alten zusammen. So vermischte sich Altindogermanisches mit Innerasiatischem, mit dem Geist der schweifenden Steppenvölker einerseits, mit Altmesopotamischem, dem Geist der Hochkultur andererseits.

Betrachten wir nun die drei Sphären, in denen der makrokosmische Prozeß mikrokosmisch wiederholt wurde. Von unten nach

oben vorgehend, müssen wir zunächst die der sittlichen Lebensführung in den Blick nehmen, den Bereich des allgemein Menschlichen also, worin sich die unterste und breiteste soziale Ebene, die soziale Sphäre des Halbnomadischen und Bäuerlichen zeigt, auf der die höheren Dimensionen aufruhend.

Der Mensch ist kehrp, das Wort ist mit corpus, Körper verwandt, doch ist schon kehrp nicht bloß materiell zu verstehen, es bedeutet vielmehr profilierte Ichhaftigkeit³⁴. Als Seele ist der Mensch urvan, diese irdische Seele vereinigt sich nach dem Tod mit der transzendenten Größe, die jeden Menschen in der geistigen Welt repräsentiert, mit der fravaschi³⁵. Die fravaschi, der Schutzgeist, ist also das mythologische Symbol für die ontologische Verwurzelung des Einzelnen im Außen, in der Sphäre der göttlichen Urwirklichkeit. Bekanntlich ist diese Vorstellung auch ins Spätjudentum eingedrungen und wird von Jesus geteilt³⁶.

Ursprünglich sind die fravaschi wohl Ahnengeister gewesen, doch schon in der altiranischen Religion wurden sie als präexistente Himmelswesen begriffen, Schutzgeister der Frommen und zugleich die „geistigen Urwesen“ der Gerechten³⁷. Damit haben wir einen weiteren Aspekt auf die altiranische Grundanschauung eröffnet: fravaschi sind ausschließlich Repräsentanten der Gerechten. Das heißt, sie sind im kosmischen Prozeß zum Kampf bestimmt, sie vertreten also die kriegerische Komponente im altiranischen Daseinsverständnis. Davon wird gleich noch zu reden sein; zuvor jedoch bleiben wir noch auf der Ebene der allgemeinen Funktion, an welcher jeder Mensch Anteil hat.

Es gibt nach altiranischer Vorstellung noch eine weitere anthropologische Seelenvorstellung, es ist die daênâ³⁸. Man muß unter diesem Begriff ein Zweifaches verstehen. Zunächst ist daênâ die rechte Religion, sodann das innere Wesen, die geistige Individualität des Menschen. Nun gibt es im Awesta eine hochbedeutende Stelle, welche diesen Begriff erläutert, sie findet sich in dem Buch Hadôxt Nask, wo die „Himmelsreise der Seele“ geschildert wird³⁹.

Schon im irdischen Leben ist die Himmelsreise der Seele möglich, gleichsam als Vorwegnahme der endlichen Seligkeit; in der durch den Rauschtrank Haoma bewirkten Ekstase schickt der Mystiker seine irdische Seele, urvan, ins Lichtreich⁴⁰ hinauf. Bei der Himmelsreise im Tod begegnet dem Menschen nun seine eigene daênâ in jener Gestalt, die der Mensch während seines irdischen Daseins ihr durch seine Taten verschafft hat. Die daênâ ist also er selbst und zugleich sein Glaube, sein Ethos, seine Religion. Das mythologische Bild ist sehr aufschlußreich: das Wort urvan ist ein

Maskulinum⁴¹, die Seele wird also als männlich vorgestellt; die daênâ erscheint dem urvan dagegen als weibliche Gestalt, und zwar dem Gerechten im Bild

eines schönen Mädchens, eines strahlenden
weißarmigen, eines kräftigen,
von schönem Aussehen,
eines gerade aufgerichteten,
eines hochgewachsenen, eines hochbusigen,
von edlem Leib, eines edelgeborenen,
von reicher Herkunft, eines fünfzehnjährigen,
an Aussehen, an Gestalt so schön
wie die schönsten der Geschöpfe⁴².

Bedenkt man, daß sich im ersten Jahrtausend v. Chr. eindeutig das männliche Geistprinzip durchgesetzt hatte, so versteht man ohne weiteres, daß zunächst gar keine Notwendigkeit empfunden wurde, die Lehrauffassung von der Himmelsreise der Seele je nach dem Geschlecht des Verstorbenen zu modifizieren; urvan war nun einmal männlich, das genügte. Die Vorstellung ist also vom Mann her entworfen. In späterer Zeit versuchte man dann der Verschiedenheit der Geschlechter Rechnung zu tragen, ohne jedoch die Tradition allzusehr zu alterieren⁴³.

Es war bereits die Rede von der kämpferischen Funktion der fravaschi, wie auch von ihrem Exklusivcharakter; eine fravaschi haben nur die Gerechten, ihre entsprechenden Gegner sind die Dämonen, daêva⁴⁴, was ursprünglich ein Begriff für alle Götter war, im Lauf der altiranischen Geistesgeschichte jedoch der monotheistischen Gesamttenenz entsprechend in malam partem abgewandelt wurde.

Die altarisches Gesellschaftsstruktur mit ihrer Hervorhebung des heroischen Daseinsverständnisses läßt es als verständlich erscheinen, daß die Vorstellung der fravaschi sich religionssoziologisch in eigentümlicher Weise ausgewirkt hat⁴⁵. Die fravaschi sind schließlich speerbewaffnete Reiter und stehen in dem großen Kampf zwischen Gut und Böse auf der Seite Gottes als himmlische Heerscharen. Auf Erden spiegelt sich diese Vorstellung wieder in den Männerbünden, welche zeitweise Altiran furchtbar terrorisierten, es sind die mairya, das Wort, altindisch marya, kommt schon in dem mitannischen Ausdruck mariannu vor. Die mairya pflegen besonders die kriegerische Ekstase, den Bluttausch aêschma, sie werden von ihren geplagten Gegnern, dem einfachen Hirtenvolk, als Wölfe bezeichnet, Werwölfe und Berserker sind sie, wie sie auch den Germanen bekannt waren. Diese wilden

Männerbündler, schwarzgekleidet, unter der Drachenfahne kämpfend, führen ein wüstes Leben mit hetärischen Lagergenossinnen. Höchste Erfüllung ist ihnen das Schlachtgewühl, in das sie sich oft nackt stürzen. Hier ist die heroische Mythologie heimisch, hier leben die Sagen von den Drachentöttern Thraêtaona (später Faridûn) und Keresâspa (später Garschâsp), die gegen das Ungeheuer Azi Dahâka streiten. In der heroischen Existenz⁴⁶ repräsentieren sie die *fravaschi* auf Erden; wer im Kampf fällt, reitet geradewegs ins Paradies. Die Voraussetzung dieser Vorstellung von der irdischen Repräsentation himmlischer Vorgänge ist wiederum das makrokosmisch-mikrokosmische Denken, von dem schon die Rede war.

Der Kôr ; hat in Iran immer Teil an sämtlichen Funktionen, er ist Hirt, Weltüberwinder, Rechtsordner und Priester. Sein Gewand ist rot und weiß, von der altiranischen Frühzeit bis zum Ende des Sasanidenreichs sind dies die königlichen Farben. Das Rot bedeutet die Zugehörigkeit zur zweiten Funktion als Schwertherr, das Weiß ist die priesterliche Farbe. Die zweite und die erste Funktion stehen in einem gewissen Widerspruch zueinander. Als Priester und als Repräsentant der höchsten Gottheit darf der König sich nicht durch persönliche Teilnahme am Kampf beflecken; das wurde nicht immer ganz streng durchgehalten, so zeigt sich uns der Sasanidenherrscher auf den Felsbildern häufig auf galoppierendem Roß, Lanze eingelegt, einen Gegner aus dem Sattel hebend. Doch prinzipiell nimmt der göttliche König am Kampf nicht teil, so erklärt sich die Flucht des dritten Dareios vor Alexander bei Issos nicht aus Feigheit. Der König ist nur Zuschauer der im Grund immer rituell aufgefaßten Schlacht, auf goldnem Thron sitzend betrachtet Xerxes vom Aigaleosberg aus den Vorgang in der Bucht von Salamis, als Oberpriester die kultische Opferhandlung überwachend, die zu Ehren Ahuramazdâs unter ihm vollzogen werden soll. Wiederum erklärt das makrokosmisch-mikrokosmische Denken den scheinbaren Widerspruch: Der König kämpft, auch wenn er als Vertreter der priesterlichen Funktion am Streit nicht selbst teilnimmt, das Göttliche durchdringt alles, was im Menschlichen geschehen ist. Eine nichtkriegerische „Kampfarm“, wenn man den Ausdruck hinnehmen will, beschäftigt den iranischen Herrscher jedoch persönlich, es ist die königliche Jagd. Die auf uns Heutige so abstoßend wirkende Sitte, waidgerechte Tiere zu Hunderten in einem Gehege niederzumetzeln, hatte schon im alten Mesopotamien einen kultischen Sinn, der Assyrerkönig übte das Jagdritual als Repräsentation der Chaosbändigung durch den Gott Assur aus; die Achaimeniden übernahmen den Brauch, und noch

die Sasaniden übten ihn eifrig. Eine rundum geschlossene Umwallung heißt *pairidaêza*⁴⁷, die Griechen machten daraus *Paradeisos*. Bei Taq-i-Bustan nahe Kirmanschah sieht man noch die Reste einer solchen Gehegemauer, gleich dahinter, vor einer Felswand mit einem Quellteich, haben sich die Sasanidenherrscher eine Art Jagdpavillon einrichten lassen; in der schattigen Kunstgrotte hat der letzte der großen Kriegsfürsten, Chosrau II., die Jagd im Relief darstellen lassen, eben die Jagd, die sich unmittelbar vor dem Garten abspielte⁴⁸. Nicht alle Reliefs sind fertig geworden, das Schicksal brach zu schnell über Iran herein. Doch die Bilder zeigen deutlich genug, daß es hierbei nicht nur um königliches Amusement ging, das natürlich auch, sondern vor allem um einen Ritus. Denn die Hauptdarstellung an der Rückwand der Grotte zeigt im unteren Feld überlebensgroß den Herrscher zu Roß, Reiter und Pferd kettengepanzert, mit Lanze und Schild; nur durch knappe Sehschlitze blicken uns die steinernen Augen des Großkönigs an, eine eigenartige Bannkraft geht von diesem verhüllten Antlitz aus, es ist, als schauten wir dem ersten abendländischen Ritter durchs Visier. Dies ist also der Herrscher in seiner kriegerischen Tracht und Attitüde, der Mehrer des Reichs. Im oberen Feld wird er von Ohrmazd und Anâhitâ mit Diademen belehnt, also in sein Amt investiert. Die Deutung: Die königliche Jagd vor der Grotte ist ein Teil der Herrscherfunktion, ja in ihr wiederholt sich die göttliche Einsetzung des Herrschers.

Im jagdlichen und kämpferischen Tun des Großkönigs spiegelt sich bereits auf Erden das kosmische Ereignis der endzeitlichen Schlacht ab, der urzeitliche Drachenkampf des Verethragna, Thraêtaona und Keresâspa wird sich am Ende wiederholen.

Im Kult wurzelte und gipfelte alles; die sittliche Lebensführung, die sich besonders in der Wahrhaftigkeit äußert und darin die erzfeindliche Macht der Lüge, *drug*⁴⁹ genannt, überwindet, und das kriegerisch-politische Handeln, das der *mairya* wie das des Königs, sie sind nur Ausdrucksformen dessen, was im Kult unmittelbar bewirkt wird, die geschichtliche Überwindung des Bösen durch das Gute, die irdische Repräsentation des makrokosmischen Geschehens.

Der Priester, *zaotar* genannt — indisch *hótar* —, hatte die Gebete feierlich zu rezitieren, mit dem heiligen Zweigbündel, dem Barsman⁵⁰ die Opfertiere zu weihen und auf den ausgebreiteten Zweigen die Schlachtopfer darzubringen: Pferde, Stiere, in frühester Zeit — und bei den Skythen noch langhinaus — auch Menschen. Der Priester bereitete den Rauschtrank *haoma*⁵¹, brachte die Libation dar und teilte den begehrten Trunk aus.

Vor allem bei den mairya entarteten diese Riten zu krassen Abscheulichkeiten.

Das hohe Ziel geläuterter Geistigkeit, auf welches die frühe Religion durchaus angelegt war, geriet aus dem Blick und wilde Orgiastik primitivster Art setzte sich weithin durch. Rausch und Blutopfer verbanden sich im altiranischen Kult zu schrecklichen Exzessen, es kam zu sinnlosen, fürchterlichen Stiergemetzeln, natürlich auf Kosten der armen Hirtenbevölkerung, und der Haomarausch entartete zum hemmungslosen Bluttausch, Mordrausch, aëschma⁵². Das freie wilde Jagen über Irans weite Steppen verführte unterm Einfluß der kultischen Ekstasie die mairya zu einem brutalen und tyrannischen Räuberleben. Haoma, Stieropfer und Kastenwillkür sind die drei wesentlichen Verirrungen, gegen die Zarathustra ankämpft.

Bau und Bild

Das vielleicht wesentlichste Element des altiranischen Kults haben wir noch nicht genannt, es ist das heilige Feuer, âtar⁵³. Vor den thronenden Achämenidenherrschern stehen auf zahlreichen Reliefbildern schlanke Podeste, auf denen Flammen lodern; es handelt sich um tragbare Feueraltäre, die nicht fehlen durften, wo immer der Großkönig weilte. Denn in der Flamme symbolisiert sich der Glücksglanz, das xvarnah⁵⁴, das vom göttlichen Herrschertum ausstrahlt und von dem das ganze Reich zehrt. Der Urmensch Yima hatte, als er sündigte, dem Hochmut verfiel und der Lügenmacht drug unterlag, den Glücksglanz verloren; das Königtum aber stellt xvarnah wieder her und bringt es durch die Flamme zum Leuchten.

Das Feuer ist den Iranern heilig, aber es ist nicht Gott, die islamische Charakterisierung der Parsen als Feueranbeter trifft nicht das Wesentliche. Das Element des Feuers gilt den Iranern religiös soviel, weil es das kräftigste und eindeutigste Symbol für ihre Grundanschauung ist, die Makrokosmik. Das Wesen des Feuers ist raoča, das heißt Licht, Helle, Glanz⁵⁵, alles elementar und alles zugleich geistig, irdisch und sichtbar und wiederum doch so ganz unirdisch, ja im eigentlichen Flammenherz unsichtbar: besser und klarer läßt sich das Wesen iranischer Religiosität nicht symbolisieren. In der Tat, das Feuer ist Symbol schlechthin. Es ist nicht Bild, nicht Deutung, nicht Allegorie, es ist vielmehr was es ist und es ist doch eben darin ein ganz anderes, ein numinoses Element; Symbol, darunter verstehen wir Manifestierung einer Wirklichkeit, im Symbol lebt und wirkt etwas, das man nicht durch anderes beschreiben oder umschreiben oder darstellen kann, das Symbol flammt aus eigener Substanz.

Die Iraner waren feuersüchtig, ja feuertrunken, hier paßt das Wort im tiefsten Sinn. Eine eindrucksvolle Stelle aus dem zweiten Kapitel des awestischen Buchs Vidêvdât⁵⁶ vermittelt den packendsten Eindruck von Irans Feuertrunkenheit. Zarathustra fragt Ahuramazdâ nach Offenbarungen, die der Herr vor den Zeiten des Propheten seinen Geschöpfen zuteil werden ließ. Darauf erzählt Gott von Yimâ srîrâ, dem „schönen Yima“, dem Sohn des Vivahvant, welcher einst, ein persischer Noah, den Haomatrânk gebraut hatte. Yima wird nach dieser Erzählung von Gott zum Weltherrscher eingesetzt. Unter seiner Herrschaft kommt es zu einer solchen Fülle an Gedeihen, daß die Erde zu klein wird und das Heil in Unheil umzuschlagen droht. Dreimal dehnt Yima die Erde aus, dann aber ist das goldene Zeitalter zu Ende, es kommt zu einem Winter wie die Welt ihn noch nicht sah, unter Schnee und Eis erfriert das Glück. Schuld und Elend Yimas folgen.

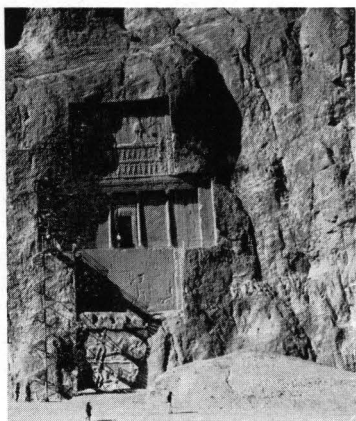
Was nimmt nun im goldnen Zeitalter so überhand, welches sind die Herrlichkeiten der Schöpfung, deren Übermaß nicht ertragen werden kann? Der betreffende Vers enthält eine Klimax, in der als in einer Wertskala alle Kostbarkeiten, alle Werte des Seins aufgezählt werden. Er lautet: „Dann wurde diese Erde voll von Kleinvieh, Großvieh, Menschen, Hunden, Vögeln und von roten flammenden Feuern“⁵⁷. Erst wird all das genannt, was den Menschen unmittelbar dient; dann kommen die Menschen, genau in der Mitte, danach die Hunde und Vögel, die Leichenverzehrer, die Unratvertilger, die Reinhalter des Daseins, eine Fünfheit des reinen, heilsamen Seins. Und dann das Feuer, aber nicht nur irgendeines, nein das Rote, Flammende wird hervorgehoben, man sieht das Bild vor sich, als einziges unter allen Elementen der Heilsamkeit ist dem Feuer ein Adjektiv und ein Partizip zugeteilt, Flamme ist mehr als alles sonstige auf Erden, in der strahlenden Feurigkeit faßt sich alles zusammen, was dem Sein den göttlichen Glanz mitteilt. Das ist der religiöse und kosmologische Hintergrund der iranischen Feuertrunkenheit. „Flamme bin ich sicherlich“ sagt Nietzsche, er hat Zarathustra gut gekannt, trotz seines „Zarathustra“, der doch nicht der Spîrâma-Enkel war, sondern ein neuer Prophet, eben Nietzsche selber.

Die heilige Flamme lodert auf Feueraltären, die wir in tragbarer Ausführung kennengelernt haben. Es gab auch feste Altäre, zwei blockige stehen noch in Pasargadai, dem „Perserlager“ des großen Kyros⁵⁸; zwei andere sieht man nahe bei Naqsch-i-Rustam⁵⁹. Es ist nicht sicher, ob diese aus dem anstehenden Gefels ausgehauenen Feueraltäre aus achaimenidischer Zeit stammen⁶⁰. Immerhin gibt zu denken, daß auch nach Ghirshman, der die Altäre

in die Sasanidenzeit verweist, diese wie in Pasargadai in einem Dreierzusammenhang mit dem auch in Naqsch-i-Rustam errichteten Feuertempel stehen, der eindeutig achaimenidisch ist⁶¹. Die Altäre sind Nachbildungen des „Tschahar Taq“, des nach vier Seiten offenen Pavillons, dessen Kuppel auf vier Pfeilern ruht. In solchen Pavillons brannte das heilige Feuer, um sie herum spielten sich die religiösen Zeremonien ab⁶².

Ursprünglich war es ein Zelt, auf vier Stangen gesetzt und die Seitenvorhänge hochgeschlagen. In Mesopotamien erlernten die Perser die Technik des Kuppelbaus aus Stein, der dort seit sumerischer Zeit bekannt war. Von nun an ist das wichtigste Element iranischer Baukunst die auf vier Pfeilern aufliegende Kuppel und das Tonnengewölbe, in beidem spiegelt sich die Makrokosmik ab. Wo immer der Perser lagert, zeltet, residiert oder repräsentiert, muß das Himmelsgewölbe abgebildet sein, überall ist Weltall. Schon die iranische Landschaft bildet es vor, an jedem Ort ist man von einem Kranz von himmeltragenden Bergketten umgeben, dazwischen breiten sich die wohnlichen Ebenen, Kosmos ist alles. Und die Mitte des Daseins leuchtet auf, wo das rote flammende Feuer vor dem Herrscherthron brennt. Da ereignet sich die dialektische Einheit von Transzendenz und Immanenz, da kommt es zum Widerfahrnis des Kosmischen, zur heilsamen Vereinigung der Gegensätze. In der Nähe der im Freien stehenden Feueraltäre befand sich, in Pasargadai wie in Persepolis, ein Turmbau mit quadratischer Grundfläche. In diesem Turm wurde wahrscheinlich das heilige Feuer unablässig am Glimmen erhalten, während es auf den offenen Altären nach der Kulthandlung wieder erlosch. Nach der ansprechenden Vermutung von Walther Hinz^{62a} wurde das Feuer auf den Doppelaltären durch den König und den Oberpriester entzündet; man hätte sich dann eine feierliche Prozession zu denken, in der die Flamme aus dem Turm zu den beiden Altären gebracht wurde, deren einer dem König, der andere dem Obersten der Magier gehörte.

Ob die vierkantigen Feuertürme nun wirklich Herbergen der heiligen Flamme oder ob sie Tempel, vielleicht der Anâhitâ waren, ob sie schließlich als Tresore der heiligen Schriften dienten, all das ist nicht ganz sicher auszumachen. Doch die ungewöhnliche Gestalt läßt wiederum an die Makrokosmik denken. Iranische Tempel⁶³ betonen die Vierhaftigkeit, alle Seiten haben gleichen Rang und gleiches Maß, die Bauachse steht senkrecht, verbindet Unteres und Oberes, Irdisches und Himmlisches, sie ist der lodernden Flamme gemäß. Nirgendwo sonst findet sich der seltsame kultische Turmbau; in Iran ist er selbstverständlich.



Naqsch-i-Rustam, Felsbild
und Grab des Dareios II.,
darunter sasanidisches Reliefbild

Er symbolisiert die Vierheit der Welt und gleichermaßen die Zusammengehörigkeit von Erde und Himmel, er ist göltiges Sinnbild der Makrokosmik.

Was die Perser aus Mesopotamien übernommen haben, können wir in diesem Zusammenhang nur flüchtig streifen; wesentlich ist das Eigene, ihr Eigentum, ihre Mitgift zur Geistesvermählung zwischen Abend und Morgen, West und Ost. Dazu gehört in der Profanarchitektur vor allem ein Bauentwurf, der bis dahin nirgends sonst begegnet, das sogenannte Apadâna⁶⁴. Eine Halle von quadratischem Grundriß, auf einem Hain von Säulen ruhend, weithin nach den Seiten offen, es ist das ins Architektonische umgestaltete altarische Königszelt. Man vermutet, daß an den vier Ecken einst Treppenaufgänge zum Dach hinauf führten, und es ist nicht ausgeschlossen, daß auf dem Dach Kultzeremonien stattfanden: so hätte sich die auf der Felsfront des Dareiosgrabs von Naqsch-i-Rustam dargestellte Szene — der König auf dem Thron, über einer Säulenhalle vor Feueraltären sitzend — ursprünglich auf dem Apadâna abgespielt⁶⁵.

In Susa sieht man vom Apadâna des Dareios nur noch Trümmer zwischen wucherndem Wildwuchs. Anders in Persepolis, der alten Zeremonienstadt Pârsa⁶⁶; dort überragen die gewaltigen Säulen des Dareiosthronsaals heute noch alle anderen gewiß nicht unansehnlichen Baureste.

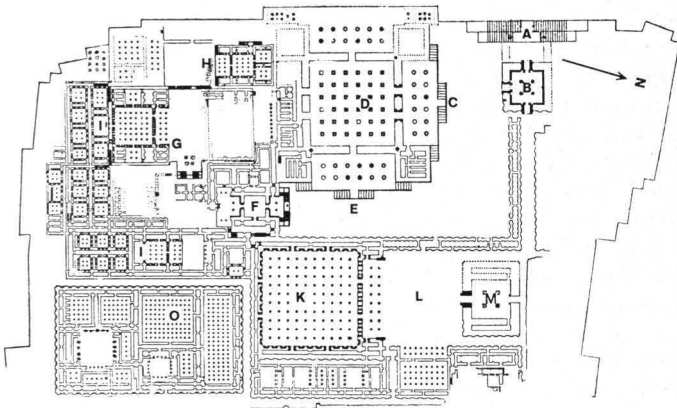
Auf hoher künstlicher Terrasse steht der Palast von Pârsa über der Ebene, dahinter ragt die Felswand des jetzt Kuh-i-Rahmat — Gnadenberg — genannten Bergs, der die weite Ebene nach Westen hin beherrscht. Tacht-i-Djemschid nennt das Volk heute noch die gewaltige Palastanlage, Thron des Djemschid,



▲ Persepolis. Blick über den Saal der Hundert Säulen (Bildmitte), auf den Apadāna mit den Stufenaufgängen (Oberrand des Ausgrabungsgebietes im Bild, rechts), links davon, dunkel am Bildrand, Palast des Dareios. Im Hintergrund der Gnadenberg

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| A Stufenaufgang zu der Terrasse | H Palast des Dareios |
| B Tor des Xerxes | I sogen. Harem (Museum) |
| C,E Stufenaufgang zum Apadāna | K 100-Säulen-Saal |
| D Apadāna von Dareios u. Xerxes | L Hof des 100-Säulen-Saal |
| F Eingangshalle (Tripylon) | M Unvollendetes Monumentaltor |
| G Kleines Palais des Xerxes | O Schatzhäuser des Dareios |

▼ Plan der Ausgrabungen von Persepolis in gleicher Orientierung wie obiger Bildausschnitt. Norden ist rechts



des Yimô xschaêtô, des „königlichen Yima“. Mit Recht, denn die Großkönige stellten ja die ursprüngliche Reinheit der frühen Yimaherrschaft wieder her.

Hier stellt sich uns nochmals die Frage, hinsichtlich derer „sogar Spezialisten für iranische Religionsgeschichte mehr als einmal ihre Stellung gewechselt haben“⁶⁷: Waren die Achaimeniden Zarathustrier? Walther Hinz, der sich hierin Duchesne-Guillemain anschließt, bejaht die Frage und vermutet sogar eine persönliche Begegnung des Propheten mit dem großen Kyros während dessen Feldzug nach Chorasmien, durch welchen der Fürst sich die bis dahin noch selbständigen Ostprovinzen botmäßig machte, ehe er sich gegen Medien erhob⁶⁸. Widengren stellt alle Argumente für und wider den Zarathustrismus der frühen Achaimeniden zusammen und kommt zu dem Urteil, dem wir uns anschließen: „Bis neue wirkliche Tatsachen entdeckt werden, die für einen Zoroastrismus der Groß-Könige sprechen, bleibt es also so gut wie absolut sicher, daß die Achämeniden keine Zoroastrier waren“⁶⁹.

Unter zahlreichen antiken Zeugnissen ragt besonders der Bericht Herodots heraus, der auf die Religion des oft für einen besonders eifrigen Zarathustrier gehaltenen Xerxes ein klares Licht wirft. Herodot erzählt (VII, 114), Xerxes habe am Strymon einige Knaben und Mädchen lebendig begraben lassen: dies sei persische Sitte, auch Amestris, die Gattin des Xerxes habe ein solches Opfer dem „Gott, der unter der Erde wohnen soll“ dargebracht. Damit erweist sich die offizielle Religion des Achaimenidenreichs eindeutig als altiranisch und vorzarathustrisch, der grausame Opferbrauch, ausdrücklich auf einen Totengott bezogen, zeigt den Geist der mairya noch sehr lebendig. Das schließt nicht völlig aus, daß zarathustrische Einflüsse bis an den Achaimenidenhof gereicht haben; doch für eine volle Übernahme des Zarathustrismus, für eine echte „Bekehrung“ der Dynastie gibt es keinen Beleg. Die Religion der Achaimeniden war wohl die altiranische, gemäßigt durch einige zarathustrische Ideen, zugleich erweitert durch mesopotamische Vorstellungen.

Die Bildnerei bestätigt diesen Befund. Die architektonische und bildhauerische Gestaltung der Achaimenidenpfalzen läßt darauf schließen, daß die mesopotamischen Neujahrsriten weithin, wenn auch nicht ungebrochen, übernommen worden sind. Roman Ghirshman hat Persepolis nach dem einleuchtenden Grundsatz durchforscht: die altorientalische — und auch noch die griechische — Sakralarchitektur ist nur zu begreifen von dem Ritus her, der sich dort einst abspielte; die Bilder an den Wänden zeigen, was vor den Wänden geschah. Daraus ergibt sich ein-

deutig: der riesige Palast war angelegt für die große Prozession des Neujahrsfests⁷⁰. In der Huldigungsfeier des Reichs zogen die Granden und die Abordnungen der Völker auf verschiedenen Wegen durch den Palast, um vor dem Königsthron die Proskyneze zu vollziehen und damit den Glücksglanz des Herrschers zum Leuchten zu bringen, von dem sie alle einen Schein in ihrer Seele aufnahmen.

Wie die in Kassetten geborgenen Bauurkunden aussagen⁷¹, waren, unter vielen anderen, auch jonische Steinmetzen an diesen Bauvorhaben beteiligt⁷². Doch mögen diese auch, zwischendurch und zur Vertreibung der Langeweile, einige typisch griechische Zeichnungen an die Wände gekritzelt haben⁷³, für die Gesamtplanung und für die Einzelausführung galt allein der persische Wille; nichts Griechisches findet sich da, am wenigsten in der Formung der mächtigen Säulen. Wohl ist der heutige Beschauer versucht, in den um neunzig Grad gekippten jonischen Voluten Griechisches zu suchen, doch die jonische Schnecke ist ja bekannt-

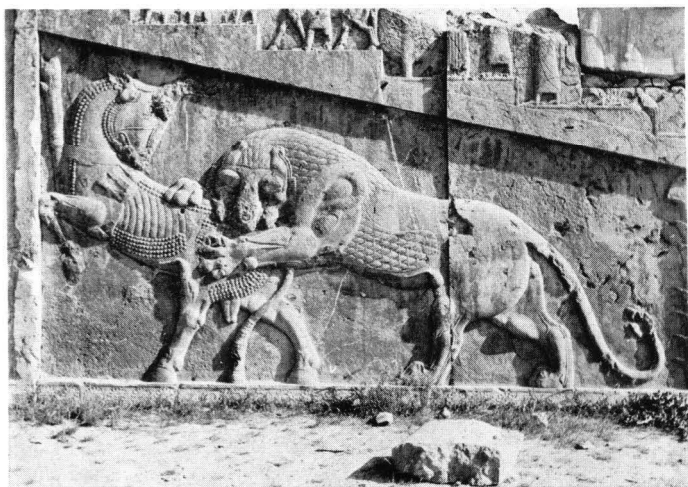


Persepolis,
Säulenrest

lich keineswegs in der griechischen Kolonie ersonnen worden⁷⁴. Der Geist der Architektur und Skulptur von Susa und Persepolis ist eindeutig altiranisch; die Makrokosmik schließt nicht aus, verlangt es vielmehr geradezu, daß die iranische Architektur sich mit größter Freiheit aller geistigen Elemente des Riesenreichs bedient, um sie im Feuer des altarischen Denkens zu neuer Einheit zusammenzuschmelzen.

Persepolis war so gesehen eine Kultanlage. Der Ritus galt Ahuramazdâ als dem Weltgott, Geistgott und Reichsgott in einem. Standbilder von ihm sind undenkbar, wohl aber ein Emblem: man übernimmt das Symbol des Gottes Assur in der Flügelscheibe und bringt es, in der Höhe schwebend, allenthalben über den Königsbildern an⁷⁵. Auch die priesterliche und kämpferische Königsfunktion stellt man durch mesopotamische Motive dar, so den Kampf des Herrschers gegen mythische Ungeheuer⁷⁶. Weite Wandflächen sind überzogen mit Bildern der Tributbringer aus allen Teilen des Reichs, womit die religiöse Darstellung unmittelbar mit der Sphäre des Geschichtlichen eins wird. Das hat es an sich auch schon in Assur gegeben, nur fand man dort lediglich die Siege, die Plünderungen, Pfählungen und Schindungen für darstellenswert; in Persepolis jedoch ist alles Friede, Heil, intaktes Reich, nicht erst entstehendes, zu erkämpfendes; xschathra ist das große Thema der achaimenidischen Religion. Darin mögen sich einige zarathustrische Einflüsse geltend gemacht haben, doch schon der Geist Altirans war auf rechte Herrschaft, xschathra, angelegt, trotz aller Verirrungen. Ein Tempel des xschathra zu sein, darin lag Sinn und Ehre der Residenz Persepolis, und darin zeigt sich uns der Geist der frühen Achaimeniden als Träger einer erhabenen Humanität. Mag es auf Zarathustra zurückgehen oder nicht, wenn sie Zarathustrier waren — was wir für unwahrscheinlich halten —, so dokumentieren die Achaimeniden in diesem reformatorischen Bekenntnis ihre Größe, wenn sie es nicht waren, so dokumentieren sie unbewußt ihre Kongenialität mit dem Feuergeist des baktrischen Propheten.

Gegen den achaimenidischen Zarathustrismus spricht noch die unbefangene Übernahme der mesopotamischen Astralsymbolik. Auf riesigen Säulen, jede, und das ist altarisch, eine Weltachse, Weltesche möchte man sagen, lagert als Gebäckträger der Himmelsstier, das geht auf altsumerische und altelamische Vorbilder zurück. Doch kennt auch Zarathustra die Stierseele, die vor den himmlischen Hofstaat tritt und also in einer höheren Sphäre wohnt; sie jedoch bildlich darzustellen, wäre gegen den Geist des Propheten gewesen. Wir finden also auch hier wieder manche



Persepolis, Löwe- und Stierrelief in einem der Zwickel der Treppenaufgänge zum Apadâna des Dareios

Anklänge an die neue Wirklichkeitsdeutung, aber auch eine große Unbefangenheit gegenüber „heidnischen“ Elementen, die dem Zarathustrismus notwendig fehlte.

Der gewaltige steinerne Prozessionszug reißt noch heute jeden in seine Ordnung mit hinein, der sich in der Betrachtung religiöser Bilder in die im Abbild gemeinte metaphysische Wirklichkeit zu versenken vermag. Alles ist Ordnung, gleicher Schritt, klare Reihenfolge, strenge Rangordnung; aber es herrscht auch Güte und Gnade, Glücksglanz, xvarnah wartet auf den zur kultischen Audienz Schreitenden. Immer wieder ein Hofmann dazwischen, freundlich sich umwendend und den Zagenden ermutigend, an der Hand fassend, ihm das bevorstehende Heil ankündigend. Alles zusammengekommen, Friede waltet in Persepolis. Friede, das ist Ordnung und Macht, aber auch Güte und Heil, alles andere ist bestenfalls bloßer Waffenstillstand. Assur kannte höchstens Waffenstillstand, Pârsa aber kannte Frieden, im hohen Sinn genommen. Alexander hat dieses Friedensbild zerstört, nicht durch einen unbedachten Fackelwurf beim Gelage, nein, tagelang muß Reisig in den Hallen angehäuft worden sein, tagelang glühte die Aschenschicht noch nach, zweispannenhohe Farbveränderungen in der Sockelmauer des Hundertsäulensaals zeigen es noch heute. Doch der Makedonier dachte hehr genug, um den geistigen Gehalt der Bilder zu erfassen und zu bewahren,

trotz der Rache, die er wohl seinen Griechen schuldig zu sein wähnte.

Die packendsten Bildwerke befinden sich in den Zwickeln der Treppenaufgänge zum Apadâna des Dareios. Ein grimmiger Löwe schlägt einen sanft und erstaunt blickenden Stier; die Fratze des Raubtiers kontrastiert auffallend gegen den — man verzeihe — geradezu gütigen Ausdruck des Stierantlitzes; man ist an Zarathustras gâthâ von der Stierseele erinnert (Yasna 29). Doch die bildliche Darstellung widerspricht auch hier der Absicht des Propheten, das Motiv stammt eindeutig aus Altsumer, es ist das Bild der tragisch zerrissenen Seinseinheit, die auch durch Gilgameschs heroisches und letztlich fruchtloses Tun nicht geheilt werden kann. Hier in Persepolis jedoch erhält das Motiv einen neuen Sinn, der allerdings schon in Assurs harmonisierender Komposition der Lamassu — der Flügelstiere — vorgebildet wird: die Gegensätze sind nicht ewig, sie werden durchs göttliche Handeln des Herrschers ausgeglichen. In Assur war dieses Handeln freilich immer ein kriegerisches; in Pârsa aber war es die Wahrung des Friedens durch xschathra und xvarnah.

Man sieht es deutlich, wer beim großen Huldigungsfest dem Thron entgegenzieht, läßt den Kampf und damit den Mordrausch, der aus den Löwennüstern loht, läßt den âeschma hinter sich und unter sich. Die Botschaft des Bilds ist eindeutig, sie mag durchaus einen Hauch vom Geist des Propheten atmen, aber ebenso von Altirans Königstheologie. Die Meder, wir erkennen sie an der runden Kappe, werden bei diesem Anblick an die neue Lehre gedacht haben, die zu des Dareios Zeiten von Ragay⁷⁷ ausging, wo der Zarathustrismus zum erstenmal im Westen Irans Fuß gefaßt hatte.

Die Bildkünstler der großen Residenzen halten sich im großen und ganzen an den traditionellen Stil der altnesopotamischen Reliefkunst und Plastik. Es kostet einige Mühe, das genuin persische Element in ihnen zu entdecken. Die Mühe lohnt gewiß, der altiranische Geist spricht auch im fremden Kostüm noch vernehmlich genug; doch viel unverfälschter und ursprünglicher zeigt er sich in der Kleinplastik der altiranischen Kimmerier, die seit 1928 durch die aufsehenerregenden Bronzen von Luristan bekannt wurde, um bis zum heutigen Tag den Kunstmarkt durch horrenden Preise zu beleben⁷⁸.

Der Besucher des archäologischen Museums von Teheran begegnet einer der herrlichsten Sammlungen von Luristanbronzen. Es sind Werke der Kleinkunst aus dem achten und siebten Jahrhundert, Bronzebildnereien, die als Grabbeigaben verwendet wurden. Teilweise handelt es sich, was bei Metallguß nicht er-



Pferdetrense, Bronze aus Luristan, 8. oder 7. Jahrhundert

staunt, um Massenware auf Vorrat; die kimmerischen, also alt-nordiranischen Großen waren doch keine ganz großen Herren, es genügte ihnen, wenn die Werkstätten des kurzfristig beherrschten Berglands ihnen das Wesentliche lieferten, dessen ein Steppenreiter im Jenseits bedarf: Tensen in allen möglichen Formen, Pferde und Pferdchen, je nach Vermögen groß oder klein, und Idole, Bilder von den seit Alters von den Iranern verehrten Göttern und von zahlreichen neuen dazu.

Die Luristanbronzen vereinigen in sich zahlreiche Motive und Stilarten. Mesopotamisches läßt sich feststellen, Innerasiatisches kommt hinzu, insbesondere durch den reichlich oft zitierten „Tierstil“ der turanischen Steppenbewohner und der altaischen Berg- und Waldstämme. Weit wichtiger ist jedoch der Aufschluß, den diese Bronzen über die iranische Geistigkeit geben.

Charakteristisch für den Luristanstil ist das Paradoxe, Konträre, Antinomische. Tiere stehen, gut altmesopotamisch, antithetisch gegeneinandergefügt; aus ihnen wachsen unvermittelt menschliche Körperformen heraus, um sich wiederum tierisch in Flügeln oder Gehörnen zu verästeln und schließlich in tiermenschlichen Mischungen nach oben aufzulösen. Sehen wir von den facharchäologischen Zuweisungen der Einzelheiten ab, so ergibt sich als wesentliches Leitmotiv: radikale Transzendierung der sinnlichen Erscheinungswelt. Dabei müssen wir bedenken, daß es sich um Bildwerke handelt, die das Jenseits unmittelbar darzustellen

suchen, darstellen nun im Ursinn genommen, als Stellen ins Hier und Jetzt. Die Luristanbronzen erlauben uns also einen einzigartigen Einblick in die Vorstellungswelt des Altiraners vom Jenseits, vom Göttlichen und vom Tödlichen, was ja letztlich eins und dasselbe ist.

Radikale Absage an das Bild unserer Wahrnehmung, das kennzeichnet das Verhältnis des altiranischen Geistes zum Göttlichen. Alles muß verzerrt werden, um die letzte Wirklichkeit zu entzerren. Die Koinzidenz von Irdischem und Jenseitigem wird als widernatürlich und also wunderbar erfahren. Das ist der Hintergrund der altiranischen Geisteswelt. Die Makrokosmik spricht sich auch in den scheinbar so unbedarften Luristanbronzen aus, ja gerade durch sie.

Denkbar schärfste Unterscheidung zwischen Diesseitigem und Jenseitigem, das weist schon auf die spätantike Gnosis voraus, die ja ihren eigentlichen Wurzelgrund auf iranischem Boden hat. Die Kunst, die einer solchen Diastase Rechnung zu tragen versucht, abstrahiert und konkretisiert zugleich, zieht vom Erscheinungsbild alles Unwesentliche ab — Abstraktion —, und schafft in kühner Synthese Gestalten, die fremd und bekannt in einem wirken, archetypische Grundformen, die sich zu göltigen Urbildern zusammenschließen — Konkretion —. Die Luristanbronzen dokumentieren ein höchst dynamisches Verhältnis des altiranischen Geistes zur Transzendenz, sie zerfetzen die Erscheinungswelt, um die Urwirklichkeit zu gewinnen. Das Alltägliche, Gewohnte wird als Trug entlarvt, die Wahrheit ist das „Ganz andere“, doch das ganz andere ist das Gewisseste, es hält angesichts des Todes stand.

Die Luristanbilder bezeugen uns die Wahrhaftigkeit als wesentliches Element der altiranischen Metaphysik; und so erweist sich auch Zarathustras Prophetie, sein Geisteskampf gegen allen Trug, als entschlossener Rückgriff auf die alte, von ihm als schwindend empfundene Wahrheit. Der Prophet ist Reformator.

Zarathustra, Prophet und Reformator

Der Name bedeutet wohl „Der, des Kamele alt sind“, Herr gesunder Kamelherden⁷⁹. Nach der Berechnung von Walther Hinz, dem wir folgen, wurde Zarathustra am 22. März des Jahres 630 in Baktrien geboren, wohl in der Gegend des heutigen Balch — Baktra — in Nordwest-Afghanistan. Er stammt aus der priesterlichen Sippe des Ahnherrn Spitâma, sein Vater war Porushaspa. Der Vater wählte dem Jüngling nach alter Sitte eine Frau aus, doch habe Zarathustra, was als bemerkenswerte Neuerung in die Überlieferung einging, das Mädchen vor der Hochzeit

sehen wollen. Das ist charakteristisch für die Bewußtseinsstufe, die nun betreten wird; der Geist wird sich der Individualität bewußt.

Zarathustra übte wie seine Vorfahren den Beruf des Wanderpriesters aus, er war wie diese Zaotar⁸⁰; dabei oblag es ihm, seine Dienste großen Herren anzutragen, die ihn für den rechten Vollzug der komplizierten Opferriten bezahlten. Im Alter von dreißig Jahren erlebt er seine Berufung durch den Engel Vohu Manah. Bald darauf kommt er in Konflikt mit den Großen seines Landes, die an seinen Neuerungen Anstoß nehmen. Er muß aus Baktrien fliehen und wird schließlich freundlich aufgenommen von einem Fürsten des westlich seiner Heimat gelegenen Chorasmien, von dem Kavi Vischtâspa⁸¹. Die Flucht mag um 590 stattgefunden haben; um 588 traten Vischtâspa und sein ganzer Hofstaat zum neuen Glauben über. Damit hatte sich Zarathustras Geschick endgültig zum Guten gewendet. Er pflanzte zum Gedenken eine Zypresse vor dem Feuerheiligtum in Keschmar, nahe beim heutigen Nischahpur, westlich von Maschhad⁸²; es ist möglich, daß es noch dieser Baum war, den der Abbaside Mutawakkil im Jahr 861 n. Chr. aus blindem Religionseifer hat fällen lassen. Zarathustra hat wohl noch lange die stete Ausbreitung seiner Lehre erleben dürfen; im Jahr 553 wird er gestorben sein, wahrscheinlich hat man ihn nah bei Keschmar auf jenem Berg begraben, der heute noch Kuh-i-Peighambar, Prophetenberg heißt. Alle Erzählungen über einen Märtyrertod Zarathustras sind reine Legende.

Die Zypresse wurde gepflanzt ein Jahr, ehe Jerusalem von Nebukadnezar zerstört wurde, wodurch der prophetische Geist seine Heimstatt in Kanaan verlor. Erst nach dem Exil gab es in Israel wieder eine Stätte, wo der Geist der alttestamentlichen Prophetie regelmäßig und vernehmlich zum Wort kommen konnte; und als das geschah, war bereits iranisch-zarathustrischer Geist in das israelitische Denken eingedrungen, mit diesem eine neue Einheit bildend und so den Glauben Israels in einer eigentümlichen Weise bereichernd; die Wüstensiedler von Qumran, die zahlreichen spätjüdischen Apokalyptiker, die Täuferkreise am Jordan und schließlich Jesus selbst mit seinem Jüngerkreis, alle waren sie in ihrer Botschaft und Lehre beeinflusst durch Elemente, die aus iranischem Geist in die jüdische Religion eingedrungen waren. Bedenken wir dies, so mutet der zeitliche Ablauf wie eine merkwürdige Fügung an. Es war, als bereite Gottes Geist, der weht wo er will, sich seine irdischen Stätten, wie ein Sturm von Ort zu Ort brausend oder wie ein Feuer von Dach zu Dach springend, immer rechtzeitig alles menschliche

Verfügen überspielend, und von den Menschen nur in seinem Sausen vernommen, doch unerkannt in seiner Herkunft und in seinem Ziel (Joh. 3, 8).

Prophetie ist der Hereinbruch göttlichen Geistes in die Sphäre des Menschlichen durch das Medium des Bewußtseins und des Ich. Gott kann sich auch auf andere Weise in der Psyche manifestieren, auf weniger bewußte Art etwa im primitiven Ritual, durch das sakrale Wort des Priesters in entwickelteren Religionen, durch Meditation, Askese und Observanzen, durch Mantik, Vision und Audition. All dies und noch mehr aus der Welt religiöser Phänomene kann sich mit prophetischen Erlebnissen verbinden, ja ohne irgendeines dieser Phänomene gibt es überhaupt keine Prophetie. Doch von Prophetie sprechen wir doch nur, wenn die Manifestation des Göttlichen auch durch das Medium des Bewußtseins und des Ich hindurch wirkt, eigentliche Prophetie kann es also überhaupt erst seit dem zweiten Jahrtausend geben, in einer Welt, die die Ausprägung des Individuums kennt. Im Vollsinn kann man von Prophetie überhaupt erst im ersten Jahrtausend sprechen, in der Ära eines klaren und hellen Ichbewußtseins.

Zarathustras Prophetie ist nicht ohne Mitwirkung religiöser Elemente aus Umwelt und Vorgeschichte zustande gekommen, so wenig wie irgendeine andere Prophetie⁸³. Zarathustra hat den Haomarausch verabscheut, er hat dafür andere Narkotika gebraucht, vielleicht Hanferzeugnisse⁸⁴. Seine tiefsten Erkenntnisse wurden ihm in einem tranceartigen „Tiefschlaf“ zuteil, im *xvafna*⁸⁵. Doch zur Helle der Wahrnehmung visionärer Erscheinungen gesellt sich bei ihm sofort eine höchste Klarheit im Vernehmen und Verstehen. Indem Zarathustra den Rausch verachtet und den Traum sucht, folgt er Tendenzen des innerasiatischen Schamanismus, aber auch des östlichen Indogermanentums, man denke an Indien; zugleich entscheidet er sich damit, wir haben bewußt die Ausdrücke Nietzsches Rausch und Traum gewählt, für die apollinische Geistigkeit gegen die dionysische Orgiastik. Zarathustra steht gegen die rauschhafte Mantik früherer Phasen wie die Propheten Israels gegen die lallenden Nabis des herkömmlichen Kults. In all dem tritt durch solchen Prophetismus neuer Art, bei Zarathustra wie in Israel, der Geist auf eine neue Stufe.

Doch tausend Fäden verbinden den Neuerer Zarathustra wiederum mit dem Herkommen, wie es ja bei jeder großen Gestalt der Religionsgeschichte der Fall ist. Es ist ein besonderer Vorzug von Widengrens Darstellung, daß sie zeigt, wie vieles Zarathustra aus der Tradition übernommen und lediglich gereinigt oder über-

formt hat. Er ist als Prophet zugleich, und das wohl ganz bewußt, Re-Formator.

Wir suchen den Wesenskern der zarathustrischen Prophetie. Man sollte meinen, der liege mittlerweile am Tag; es gibt zahlreiche hervorragende Untersuchungen zu diesem Problem⁸⁶. Doch Einhelligkeit besteht nur in der Feststellung, Einhelligkeit sei kaum zu erreichen. Zwischen der Deutung Zarathustras als eines „fortschrittsfreundlichen Landpfarrers mit Interesse für agrarische Reformen“⁸⁷, und Nietzsches Klassifizierung des Propheten als dem ersten Übersetzer der Moral ins Metaphysische, und Mozarts und Schikaneders Bild vom Vorkämpfer der Humanität Sarastro und noch mannigfachen anderen Extremen, divergierten die Meinungen des vergangenen Jahrhunderts, und nicht wesentlich anders verhält es sich auch in der gegenwärtigen Iranistik. Wo steht Zarathustra wirklich? Wir werden die Frage kaum beantworten können, wenn wir, wie weithin üblich, mit dem Inhalt seiner Predigt einsetzen, also mit seiner Theologie. Wir halten uns vielmehr an die form- und gattungsgeschichtliche Methode und fragen zunächst nach dem „Sitz im Leben“ der zarathustrischen gâthâs, von denen wir, mit Walther Hinz, sechzehn dem Zarathustra zuschreiben⁸⁸. Der Kanon der sechzehn Gesänge stand wahrscheinlich schon zu Lebzeiten des Propheten im wesentlichen fest. Einige der gâthâs lassen deutlich Situationen aus der Lebensgeschichte Zarathustras erkennen, etwa die frühe Kampfzeit (Yasna 46), die Flucht (Yasna 51, 12); Anhänger werden namentlich angeredet, belehrt, getröstet oder in die Fürbitte aufgenommen. Von diesen Stellen abgesehen läßt sich keine genauere Scheidung nach früheren oder späteren Texten durchführen; nur soviel ist deutlich, daß die Stiergâthâ (Yasna 29) mit ihrer Polemik gegen den für Zarathustra schreiendsten Greuel und mit ihrem Berufszeugnis an den Anfang gehört. Das Ganze wird wohl schon von Zarathustra zu einem geschlossenen Text zusammenkomponiert worden sein, unter freier Benutzung ursprünglich von ihm aus besonderen Anlässen gedichteter Lieder. Das schließt nicht aus, daß die Hymnen ab und zu einzeln vorgetragen wurden; doch ist anzunehmen, daß meist eine geschlossene Rezitation stattfand. Bei einer solchen wurden alle wichtigsten Lebensstationen des Propheten wieder gegenwärtig, die Offenbarungen erklangen neu in die Gegenwart, und die Gesamtheit der Lehre wurde faßbar.

Die große Rezitation erfolgte selbstverständlich im Gottesdienst, wahrscheinlich bei einem festlichen Hochamt, zu welchem heute noch die Parsen das gesamte Yasna mit 72 Kapiteln rezitieren⁸⁹; die Rezitation der sechzehn gâthâs dauert nicht mehr als zwei

Stunden. Die Gottesdienste verliefen in sehr einfachen Formen. Es fehlte, wie sich aus den Gathatexten selbst entnehmen läßt, jedes Opferritual, jede magische Zeremonie und jede bloß formelhafte, leere Litanei. Umschreitung des Feuers, das auf einem im Freien stehenden Altar brannte, Gebet mit erhobenen Händen und Gesang, das waren die einzigen, dem altiranischen Ritus gegenüber völlig spiritualisierten Gottesdienstformen der Zarathustrier (Yasna 28, 1—3). Nicht einmal das Barsombündel war mehr zugelassen, Verzicht auf allen Mystizismus, dafür eine rein geistige, rational durchsichtige und zugleich hochpoetische Hymnik, das war die Leitform des zarathustrischen Gottesdiensts, Hymnik ist das Wesen der gâthâs.

Hans Heinrich Schaeder hat nachgewiesen⁹⁰, daß sich die gâthâs⁹¹ in den alten indogermanischen Hymnenstil einreihen. Die Gesänge haben verschiedene Länge, zwischen sechs und zweiundzwanzig Strophen; die Verse haben elf bis sechzehn Silben, mit deutlichen Zäsuren.

Ein schönes Beispiel:

spentem ath thwâ	mazdâ mêngî ahurâ
hyath mâ vohû	pairî jasath mananghâ
ahyâ ferasêm	kahmâi vîvîduyê vaschî
ath â thwamâi	âthrê râtañ nemanghê
aschahyâ mâ	yavath isâi manyâi

Als heilvoll erkenne ich dich, o Kundiger Lebensherr,
wenn mich einer mit gutem Gedanken begrüßt.

Wozu willst du von dessen Befragung so genaue Kenntnis haben?
Deinem Feuer will ich doch die Gabe der Verehrung
der in ihm enthaltenen Wahrhaftigkeit,
so sehr ich kann, danken⁹².

Man sieht an diesem Beispiel, wie frei Zarathustra mit der Wortstellung umgeht: im zweiten Halbvers der ersten Zeile wird der in den Achaimenidentexten ganzheitliche und unveränderliche Doppelname Ahuramazdâ aufgeteilt und umgestellt, wir werden dem im Sinn Zarathustras von nun an folgen müssen und getrennt Ahura mazdâ schreiben.

Angeredet ist der Herr Ahura mazdâ selbst, es ist also ein Gebetstext. Sechs Strophen dieses Liedes beginnen mit der gleichen hymnischen Anredeformel, die in der Übertragung von Hinz noch kräftiger klingt: Habe ich doch als den Heiligen Dich erkannt, Allweiser Herr!

Zahlreiche Partien der gâthâs sind hymnisch, meist in der Ichform, teils auch in der Wirform (Yasna 34) gehalten. Überaschend wirken die häufigen Übergänge: plötzlich redet Zarathustra die Gemeinde an, dann wieder scheinbar unvermittelt

Ahura mazdâ oder einen der Engel. Manchmal finden sich Mitteilungen von divinatorischen Erfahrungen des Propheten, dann wieder moralische Anweisungen, auch Klagestrophen fehlen nicht, wie sie nur in einer ganz konkreten Situation konzipiert werden können (Yasna 46).

In solchem Gottesdienst muß also alles als gegenwärtig gedacht sein, Gott ist ebenso anwesend wie die Gemeinde, und die Lebensgeschichte des Propheten ist präsentischer Augenblick, und also sind auch die ihm einst zuteilgewordenen Offenbarungen wieder reine Gegenwart. Zarathustras Gesellschaft kennt keine Schranke mehr, die sie von der Sphäre des göttlichen Geists trennte. Was muß als solche Schranke aufgefaßt worden sein? All das, was Zarathustra am herkömmlichen Ritus verworfen oder verändert hat; all das gilt jetzt als ungöttlich, als Täuschung, als Trug, ja drug!

Drug ist das Stieropfer mit seinem Blutrausch, ist Haoma mit dem Trunkrausch, ist das grausame Räuberleben der mairya, ist die Habgier und Raffgier und alle Ausbeuterei, welche von der Herrenkaste geübt wird, und, wie wir sahen, einen pseudoreligiösen Hintergrund hat. Drug ist aber auch alle Mythopoiie der polytheistisch gewordenen Religion, besonders auf einen Gott hat es Zarathustra abgesehen, auf Mithra, zu dessen Dienst ja die Stieropfer vor allem gehören⁹³.

Die Mythologie ist zu dieser Zeit schon als leere Mythopoiie empfunden worden. Die alten Göttergestalten lebten nicht mehr in unmittelbarer Gegenwart, sie waren in eine transzendente Sphäre abgerückt, aus der sie der Kult durch magische Praktiken wieder herbeizubringen suchte; erschienen sie dann aber, so immer noch als die miraculösen Gestalten der Tradition, der Vergangenheit also. Von daher muß man Zarathustras Spiritualisierung der alten Götter begreifen. Er vergegenwärtigt den echten Mythos, indem er die veraltete Mythologie spiritualisiert und ethisiert. Dabei klingt, wie Widengren zeigt⁹⁴, immer noch einiges von der funktionalen und also ursprünglich durchaus geschichtlich-existenziellen Bedeutung dieser Götter an, nur werden sie nunmehr von ihrer Kastenzugehörigkeit völlig gelöst und dafür ins Leben jedes Einzelnen unmittelbar hineingenommen. Unter Ahura mazdâ stehen nunmehr sechs Gestalten, in denen sich der eine Gott des Guten manifestiert: Aus Mithra wird Vohu Manah, der gute Sinn; aus Varuna wird Ascha, die Wahrheitsordnung; aus Indra wird Xschathra, die Rechtsherrschaft; aus Sarásvati wird Ârmaiti, die gemäße Gesinnung, die Sophrosyne; aus den beiden Násatya werden Haurvatât, Gesundheit, und Ameretât, Unsterblichkeit. Und diese Geister manifestieren sich

durch das Gegenwartsgeschehen im Leben der Gläubigen. Es sind die Amescha Spenta, die heiligen Unsterblichen⁹⁵. Dazu kommt noch Spenta Mainyu, der Heilige Geist, der eine der beiden Zwillinge geister vom Anfang nach Yasna 30, 3, der großen theogonischen und eschatologischen gâthâ. Dieser gute Geist, dem Ahra Mainyu, Ahriman, gegenübersteht, ist im Grund die Selbstverwirklichung und Selbstvergeschichtlichung Ahura mazdâs, der alles Gute in sich begreift und das Böse aus dem Ursein ausgeschieden hat, um es im geschichtlichen Prozeß zu vernichten. Die Geschichte ist Theogonie.

Wie kam es zur Theogonie, wie wurde der Prozeß eingeleitet? Das war eine schon altiranische Frage. Herodot erzählt, bei den persischen Gottesdiensten singe ein Magier ein theogonisches Lied⁹⁶. Wir kennen keinen derartigen Text, doch Zarathustra hat uns die Theogonie in vergeistigter Form überliefert. Alles ist darin vergegenwärtigt, auf den sittlichen Willen des Augenblicks übertragen. Gegenwart ist der Sinn des Ursprungs und des Endes, alles andere ist leere Mythopoiie, hinweg damit.

Wir betrachten die theogonische und eschatologische gâthâ (Yasna 30). Hier steht der bedeutungsschwere Vers (3), in dem der altiranische Dualismus voll zum Ausdruck kommt, durch Zarathustras Traumvision bestätigt und vergeistigt auf die Gegenwart bezogen:

ath tâ mainyu paouruyê yâ yêmâ xvafnâ asrvâtem

Humbach übersetzt: „Dies sind die beiden grundlegenden Bestrebungen, die Zwillinge, die als beiderlei Träume bekanntgeworden sind“, was recht undeutlich ist. Mainyav ist Geist, und zwar auch und gerade im Gatha-Awestischen im metaphysischen Sinn genommen⁹⁷. Hinz übersetzt deshalb: „Die beiden Geister zu Anfang, die Zwillinge, durch ein Traumgesicht sich offenbarend“, Widengren noch dynamischer: „Wohlan, die beiden Geister zu Anfang, die im Tiefschlaf als Zwillinge erkannt wurden“, wobei die mediale Form des Verbs im Urtext, dem Originalsinn durchaus gemäß, ins Passiv des Aorist übertragen wird, was gegenüber Humbachs Perfektform vorzuziehen ist.

An diesem Beispiel läßt sich leicht zeigen, welche Schwierigkeiten der rechten Erfassung des Textsinns in den gâthâs entgegenstehen. Dennoch wagen wir uns an die Exegese. In den folgenden Strophen wird, völlig unmythologisch, geschildert, wie die beiden Urgeister das Gute und das Böse wählen, und wie damit von Anfang an Leben oder Tod bereitet sind; geistige Gefolgen sammeln sich um die Urmächte, der Mensch steht nun genau in der Mitte, in der Wahl. Doch eigentlich ist bereits gewählt. Zarathustra braucht das irdische Böse, den Mordrausch aêschma

nur knapp zu apostrophieren, jeder Hörer hat dem ja ohnehin abgesagt. „Wir aber“, ich Zarathustra und Deine hier versammelte Gemeinde o Ahura mazdâ, „wir möchten diejenigen sein, die die Welt lichtglänzend machen“, herbei Du Allweiser, damit wir uns im Geist jetzt schon einigen! Es folgt ein knapper Hinweis auf das Endgericht, der Einsturz der Lügensphäre steht bevor, die schnellen Renner werden schon angeschirrt, die zum Paradies des Vohu Manah führen, des Heiligen Geists — eigentlich guten Sinns — noch eine knappe Vermahnung: Fasset die Gebote, Seligkeit oder Verdammnis ist bereit, so kommt es, sein Wille geschehe!

Hier wird offensichtlich nicht erst ein Gesetz gegeben, nicht erst eine Ordnung aufgerichtet. Alles ist schon, besteht schon, eine denkbar knappe Einschärfung allgemeinsten Art genügt vollständig. Und das Kommende ist bereits vor der Tür, eigentlich schon da, von Erwartung zu reden ist hier verfehlt, alles ist Gegenwart. Und damit haben wir das Eigentliche, den Wesenskern der Prophetie Zarathustras schon gefunden. Ich zitiere Humbach: „Was ist also die entscheidende Idee, die Zarathustra über alle vieheischenden Magier und Brahmanen hinausgehoben hat und zu einem der großen Religionsstifter der Erde werden ließ? Es ist wohl das Bewußtsein vom unmittelbar bevorstehenden Anbruch der letzten Weltepoche, in der Gut und Böse voneinander getrennt sein werden, das er den Menschen gegeben hat, das Bewußtsein, daß es in der Hand jedes Einzelnen liege, an der Ausrottung des Trugs mitzuwirken, das Reich Gottes mit aufzurichten, vor dem die dem Hirtendienst obliegenden Menschen alle gleich sind und so das milchdurchströmte Paradies auf Erden wiederherzustellen“⁹⁸.

Damit ist wirklich das Wesentliche gesagt. Ich möchte nur eine noch etwas stärkere Dichte zum Endereignis postulieren. Alles ist schon Gegenwart, und zwar im Vollzug der gâthâ-Verkündigung. Der „Sitz im Leben“ der gâthâs ist also die eschatologische Predigt, ja eigentlich der Vollzug der letzten Scheidung. Hier ist garnichts mehr zu wählen, alles ist schon entschieden. Nicht mechanistisch, nicht deterministisch, sondern in voller Freiheit und doch in präsentischer Endgültigkeit. Er, Zarathustra selber, als der Prophet, ist das Heilsereignis, in der Gemeinde ist das Heil durch seine Verkündigung schon da, west Ahura mazdâ bereits an. Da braucht es keinerlei naherwartende Messianik, keine fernausgreifende Apokalyptik, auch keine hochfliegende Mythologie, durch welche der Mensch Zarathustra als Hypostase der Gottheit dogmatisiert würde. Der Zarathustra der gâthâs hat das garnicht nötig; in seinem Wirken ist Gott menschlich geworden.

Es ist im Grund ganz ähnlich wie bei Jesus und seiner Verkündigung. Nur daß bei Jesus die Dynamik noch um ein kleines aber entscheidendes Moment stärker ist; bei Zarathustra ist nämlich das Futurische praktisch mit der Gegenwart identifiziert, so sehr, daß bei ihm, verglichen mit der Reichgottesbotschaft Jesu, die Zukunft ihren andrängenden Charakter einbüßt. Das Reich Gottes ist für Zarathustra nicht nur nahekommen, es ist vielmehr da, einfach da, alles „Noch nicht“ ist letztlich wesenlos.

Darin muß man die geläuterte Auswirkung der altiranischen Makrokosmik sehen. Die Welten des Geistigen und des Materiellen koinzidieren, die Welten des Guten und Bösen fallen auseinander, beides im selben Augenblick, jetzt, ganz und endgültig. Alle Mythologie verblaßt vor dem Andrang der geistigen Urwirklichkeit, vor der Ankunft des reinen Urworts, des Mythos vom Anfang und vom Ende. Und alles durch das volle Ichbewußtsein hindurch, das nun endgültig in der Geistesgeschichte zu leuchten beginnt. Im Tiefsten ist alles ein Ich und ein Du, Ahura mazdâ selbst und Zarathustra und seine Gemeinde, und im Grund ist alles Ereignis der Gegenwart, ist zugleich Gegenübersein von Ich und Du und Einswerdung von Ich und Du. Man muß es so dialektisch sagen, die Weltenstunde des Spitâma-Enkels zwingt zum tiefsten und heftigsten Atem, zur Diastole und Systole im selben Augenblick. Aus der Tiefe raunt das Sein. Es ist das Aufleuchten eines neuen Geistes, die Ausrufung eines neuen Wortes, der Aufbruch eines neuen Seins.

Das Erbe

Wir sahen, daß Altirans Glaube viele Elemente enthielt, die eine Entelechie zur Hochreligion in sich bargen, dazu gehört insbesondere das mystische zeitüberspielende Element der Makrokosmik. Zarathustras Reform läßt sich geistesgeschichtlich nur so verstehen, daß dieses Element und die ihm verwandten zu seiner Zeit wesentlich an Lebenskraft eingebüßt hatten und daß sie dennoch soweit bekannt blieben, daß ihr Schwund als verheerend empfunden werden mußte.

Es handelt sich um das Element der Gegenwartsbeziehung im Religiösen. Wenn die Koinzidenz sowohl von körperlichem und geistigem Sein wie von Mikrokosmos und Makrokosmos nicht mehr existenziell erlebt werden konnte, das Bedürfnis nach diesem zeitüberspringenden Ganzheitserlebnis aber noch wach war, so bot sich der Rückfall in vergangene Praktiken an. Was aber einst ungezwungene kultische Vergegenwärtigung war, wird in dieser Phase zu zwingerischer Magie. Kein Zufall, daß das Wort Magier, ursprünglich Bezeichnung eines medizinischen Stamms

und später wohl mit der Wortbedeutung von maga als Gabe, Beschenkung zusammengedacht, im Griechischen mit *goëtes*, Zauberer, identifiziert wurde. Zauberei aber wurde im ersten Jahrtausend v. Chr. als minderwertig empfunden, das alte „magische Weltbild“ war längst verschwunden. Waren auch die medischen Magier zunächst die eigentlichen Vertreter des Zarathustrismus, so vermochten sie doch nicht der Entwicklung zu widerstehen, welche zahlreiche von Zarathustra verabscheute Züge der Religion wieder zur Wirkung brachten. Aus dem Zarathustrismus wurde der Zoroastrismus, in diesem feierten mannigfache Mythologismen der schon für überwunden gehaltenen alten Religion fröhliche Urständ. Zarathustras Botschaft verbreitete sich rasch, doch nicht in ihrer ganzen Macht und Tiefe. Aus der endzeitlichen Gemeinde wurde eine Kirche, die sich irgendwie auf Dauer einrichten mußte. Genauer wissen wir erst wieder aus der Sasanidenzeit, als der Zoroastrismus schließlich zur offiziellen Staatskirche geworden war. Inzwischen war die bunteste, ja krasseste Mythologie eingekehrt, dazu, dies vor allem durch den hellenistischen Einfluß in der Partherzeit, eine massive Bildfreudigkeit, die dem altiranischen Geist immer fremd gewesen war. Doch auch durch die mythologische und ikonophile Überfremdung hindurch bleibt etwas vom genuin Altiranischen erhalten, ja gerade die Überfremdungen sind es schließlich, die dem altiranischen Gedankengut mit Hilfe einer Pseudomorphose zur wirkungsmächtigsten Ausbreitung verhalfen⁹⁹.

Die Kulturbegegnung zwischen Iran und Abendland wurde eingeleitet durch Alexander, in der Parther- und frühen Sasanidenzeit erreichte der Austausch seine größte Dichte; doch auch durch die Arabisierung wurde die Begegnung nicht völlig unterbrochen. Die Araber übernahmen vieles Iranische in Religion — sufitische Mystik —, Dichtung und Philosophie, Bildkunst und Architektur. In den Kreuzzügen kam es dann zu neuen folgenreichen Vermittlungen, bis die Osmanenherrschaft den Kulturaustausch unterbrach; doch hielt sich auch danach im Okzident die Erinnerung wach, daß in Persien eine der Heimstätten aller Wahrheit liege, die *Lettres Persanes* des Montesquieu zeugen davon, wie, in der Negation, auch die Enttäuschung der Aufklärer über die neu zugänglich gemachte persische Literatur. Über Goethes westöstlichen Diwan und Nietzsches Zarathustra hat der altiranische Geist, wenn auch in kräftigsten Brechungen, nocheinmal den Abglanz seines Feuers ins Abendland hineinstrahlen lassen.

Die wichtigste Epoche des Kulturaustauschs war, wie gesagt, die parthische; die räumliche Sphäre dieser Begegnung war vor allem Mesopotamien. In Babel lernte die nachexilische jüdische Ge-

meinde die iranische Theologie kennen, hier ist also der Ursprung der spätjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik geographisch zu suchen, hier wurden zahlreiche religiöse Vorstellungen rezipiert, wie etwa der schroffe Dualismus zwischen Gott und Satan, die Vorstellung von den zwei Reichen, die sich gegenwärtig in der Herrschaft ablösen, vom vergehenden Aion dieser Welt und vom hereinbrechenden des Gottesreichs — xschathra —, vom endzeitlichen Erlöser, dem saoschyant — Heilbringer, Daseinsheiler —, der aus der Gotteswelt ins Diesseits rettend hereindringt, vom Menschensohn¹⁰⁰, dem das Weltgericht übergeben wird, einem wiederkehrenden Urmenschen Yima. Vor allem die Vorstellung vom Gottesreich ist bedeutsam geworden, die Botschaft Jesu ist ja durchgängig und von Anfang an auf die Königsherrschaft Gottes ausgerichtet, die, so drückt es die programmatische Formulierung bei Markus aus, gerade jetzt, beim Auftreten Jesu, im Schon-Anbruch begriffen ist¹⁰¹.

Ein interessantes Beispiel mag die Zusammenhänge verdeutlichen. Widengren weist auf ein parthisches Fabelgedicht hin, in dem das Bildwort vom Ausstreuen von Perlen vor die Schweine vorkommt¹⁰², was von den Exegeten des Neuen Testaments bislang kaum zur Kenntnis genommen wurde. Dabei ist wesentlich, daß Perle, man denke dabei an die seit Alters übliche Perlenfischerei im persischen Golf, ein gängiges iranisches Bildwort für das nur durch tiefstes Hinabtauchen erreichbare religiöse Heilsgut ist, Perle ist das Symbol für den „erlösten Erlöser“, den leidenden und von Gott geretteten und zu seinem Heilswerk gestärkten Saoschyant. In den apokryphen Thomasakten findet sich das sogenannte „Perlenlied“, welches diese Symbolik auf Christus überträgt¹⁰³. Das griechische Wort für Perle margarites (sc. lithos) stammt wohl aus dem Sanskrit, also aus der altarischen Sprache¹⁰⁴, im Parthischen heißt es margârît. Daneben gibt es noch das mittelpersische Wort gôhar, welches die Araber übernehmen¹⁰⁵. In den altarabischen Übersetzungen christlicher Texte wird dann der theologische Begriff hypostasis, substantia, der für Gottes Wesenheiten gebraucht wird, mit dem Lehnwort gauhar wiedergegeben! An diesem Beispiel erkennen wir die mannigfache Verflechtung der Traditionen, die auch zentrale theologische Themen berührt.

Die Perle gôhar als Sinnbild des Heilsguts! In ihrem geheimnisvollen Schimmer, worin sich himmlisches Licht und Dämmerchein der großen Tiefe, der Urflut zu verbinden scheinen, sieht der Iraner den Glanz der Gottheit und ihrer Wahrheitsherrschaft, xschathra, leuchten, des Gottesreichs, welches durch den aus der Tiefe erlösten Erlöser in die Welt gebracht wird. Jesus hat in

einem seiner Gleichnisse vom Gottesreich dieses Sinnbild verwendet: es ist die eine köstliche Perle, um derentwillen alles Minderwertige, Minderwahre darangegeben werden muß¹⁰⁶. Die mittelalterliche Legende vom heiligen Gral geht, wie Ringbom gezeigt hat, auf die iranische Vorstellung von der erlösenden Perle zurück¹⁰⁷.

Schon lang ist der elementare Einfluß iranischen Denkens auf die spätantike Gnosis bekannt, ja man wird sagen dürfen, daß die Gnosis letztlich rein iranischen Ursprungs ist¹⁰⁸. Der strenge Dualismus, die transmundane Gottesidee, die Erlösung durch den leidenden Erlöser, das Gottesreich, der Endkampf, all das findet sich im Westen in mannigfachen Varianten jüdischer, christlicher und heidnischer Färbung, alles aber hat seine Ursprünge in Iran. Eine gnostische Sekte Mesopotamiens, die Mandäergemeinschaft, in Resten vielleicht noch heute existierend, hat enge Verbindung zu den Täuferkreisen am Jordan gehabt, ja Johannes selbst als Manda d'Haije, Gottes Heilsoffenbarer, hypostasiert. Stark von christlichen Vorstellungen her beeinflusst war umgekehrt der Prophet Mani, der, aus Medien stammend, und als Mandäer in Mesopotamien erzogen, unter Schahpur I. mit seiner eigenen gnostischen Lehre hervortrat, in der er den Zoroastrismus mit dem Zervanismus, einer extrem dualistischen theologischen Richtung, verband, sich mit dem wiederkommenden Jesus identifizierte und die Erlösung der Seelen von der Konkupiszenz — âz — durch einen mit ihm beginnenden kosmischen Heilsprozeß lehrte. Augustin war bekanntlich eine zeitlang Anhänger des Manichäismus, seine Erbsündenlehre geht wohl auf die manichäische Az-Vorstellung zurück. Große Bedeutung hat der Manichäismus im Mittelalter gehabt, als er, in Iran heimatlos geworden, sich auf dem Balkan — Bogumilen —, in Spanien und Südfrankreich — Katharer, Albigenser — neue Stätten gewann. Bis zu Tolstoi und Rasputin und darüber hinaus läßt sich bogumilisch-manichäischer Einfluß im russischen Sektenwesen feststellen; im Westen jedoch hat die Katharerbewegung besonders durch ihre Verbindung mit dem Templerorden Bedeutung erlangt, die Gralssage steht in engem Zusammenhang mit diesen Kreisen, die ihre geistige Grundlage dem Manichäismus und damit dem iranischen Denken verdanken.

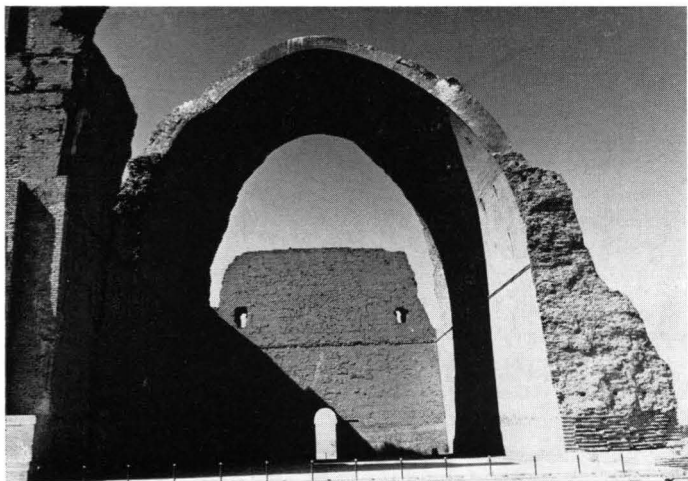
Mit den religiösen Ideen zogen auch zahlreiche andere aus dem Iran stammende Sitten, Einrichtungen, Lehren und Vorstellungen im Westen ein. Dazu gehört vor allem der ritterliche Feudalismus, der im Sasanidenreich heimisch war und letztlich auf die altiranischen mairya zurückgeht. Das reicht bis zu Kampfweise, Rüstung und Tracht. Der gepanzerte Ritter mit Stoßlanze und Schild

hält Einzug ins spätantike Abendland; im palmyrenischen und oströmischen Heer bilden diese „Kataphrakten“ das Rückgrat der kämpfenden Truppe.

In Bild und Bau lassen sich die iranischen Einflüsse am augenfälligsten feststellen. Die hellenistische Skulptur hatte das Bildwerk, die Ansätze der Klassik bis zum Extrem weiterführend, zur Autarkie hin entwickelt, die spätantiken Rundplastiken zentrieren sich völlig auf sich selbst, sie verlieren den Bezug zum Betrachter, den etwa archaische Bildwerke noch unmittelbar dadurch ausstrahlen, daß sie den Begegnenden geradewegs „angehen“ oder den von der Seite Kommenden in ihre Bewegungsrichtung mit hineinziehen. Die Bildhauerei der griechischen Spätantike ging bewußt vom Schema des alten Kultbilds ab; Mesopotamien dagegen machte diesen Wandel nicht mit, und der iranische Künstler setzte die mesopotamische Tradition bewußt fort, auch wenn er sich dem hellenistischen Formenkanon anzupassen suchte. Für ihn gab es kein Bildwerk ohne konkreten religiösen Sinn, daher hielt er fest an den altorientalischen Stilmitteln der Frontalität und Profilität, das Kunstwerk muß „angehen“ oder seitlich „mitziehen“, es muß Energie ausstrahlen. Das gilt auch schon in parthischer Zeit, wo der hellenistische Einfluß am stärksten ist. Die Bildwerke aus Hatra im Museum zu Bagdad sind das frappanteste Beispiel für diese Vereinigung abendländischer mit iranischer Kunst, ja die stärkste Wirkung geht gerade von den altorientalischen Elementen in ihnen aus. Die Frontalität wird dann von der altchristlichen Kunst übernommen, durch die byzantinische Ikonenmalerei hat sich das iranische Erbe in christlicher Gestalt verewigt.

Der Tschahar-Taq, das vierbogige Feuerheiligtum mit Kuppel hat gewaltige Bedeutung für die Baugeschichte erlangt. Die iranische Königstheologie verlangte auch für den Palastbau, daß der sakrale Herrscher unter einem Himmel thronte. In Ktesiphon am Tigris, der parthischen und sasanidischen Residenz, steht der gewaltige Taq-i-Kisra, der Chosraubogen; diese Thronhalle ist bereits ein riesiger Iwan (sprich „Aiwan“), wie der neupersische Ausdruck für die mächtigen Bogenhallen lautet, die später den iranischen Moscheenhof an vier Seiten umrahmen werden. So ist in Iran auch die islamische Gebetsstätte nichts anderes als ein gewaltiger, von der Himmelskuppel überwölbter Tschahar Taq, ein Heiligtum der Makrokosmik, in dem sich die Welt über dem Gläubigen heil zusammenschließt.

Dasselbe gilt auch für die armenischen und syrischen Kreuzkuppelkirchen, welche im Unterschied zur einfachen Rotunde, die auf spätromische Vorbilder zurückgeht, einen eigenen Typ



Ktesiphon, Chosraubogen — Taq-i-Kisra (Bogenhöhe 30 m, lichte Weite 25 m, Tiefe 43 m)

iranischer Herkunft des altkirchlichen Zentralbaus darstellen. Über die großen byzantinischen Kirchenbauten wurde dieser Entwurf dem Westen vermittelt, um schließlich in der Romanik und Gotik seine herrlichste Ausprägung zu erhalten. Schon in der Sasanidenzeit wurde der Rundbogen durch einen Mittelkiel aufgesteilt; die Bronzeschüssel Chosraus II. im Staatlichen Museum Berlin¹⁰⁹ zeigt solche Spitzbögen deutlich. Über arabische Vermittlung gelangte vor allem in der Kreuzzugszeit diese Form nach dem Westen, um in der Gotik die Architektur des Abendlands noch einmal entscheidend zu beeinflussen.

Immer wieder werden wir aufmerksam auf die religiösen Wurzeln der iranischen Geistigkeit, sei es das Lehenswesen und das Rittertum, sei es die Königstheologie, sei es die Malerei und Architektur. In der Religion fand das Abendland den unmittelbarsten Zugang zu Irans Geisteswelt. Es mutet wie ein sichtbares Abbild dieses Anschlusses an, wenn man in Dura Europos am Euphrat die Ruinen betrachtet, die sich, nur wenige Schritte voneinander getrennt, an der Westmauer beiderseits des Palmyrators nebeneinander reihen: da ist der Tempel der palmyrenischen Götter, das Mithräum, die Synagoge, deren Fresken in leuchtender Frische im Museum von Damaskus zu sehen sind, und eine christliche Kapelle. Mithra ist der wichtigste religiöse Vermittler der iranisch-abendländischen Kulturbegegnung gewesen.

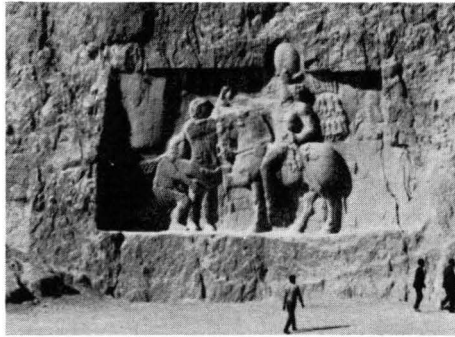
Die Bedeutung des Namens Mithra¹¹⁰ ist Vertrag, Recht. Mithra ist der altindogermanische Funktionsgott der Herrschermacht und des Rechts wie des Priestertums. Den sozialen Funktionen entsprechen zugleich, so war schon zu sagen, bestimmte kosmische Elemente; dem Gott der Könige, die das „Hirtenamt“ üben, ist der weiße Stier heilig, das kosmische Symbol der fruchtbaren Friedensordnung.

Zarathustra hat Mithra bekämpft, aber doch nur einen bestimmten Mithra, nämlich den mythologischen Sonnenhelden, der Stieropfer forderte, den Heros magischer Mysterien, die alles vermittelten nur kein Ethos, den Gott der mairya, bei dem Recht eben nur Vorrecht des Kriegeradels war, Wahrheit nur Gültigkeit des Herkommens, Heil nur Fruchtbarkeit, Taumel, Blut- rausch, Trunkrausch. Den Mithra jedoch, den der Name von Anfang her im tiefsten meinte, hat Zarathustra erst zur gebührenden Ehre gebracht. Der Name war freilich zu seiner Zeit schon zu sehr belastet um vom Propheten übernommen werden zu können, obwohl er an sich zur Spiritualisierung weit mehr einlud als die anderen altarischen Götternamen Varuna, Indra, Sarásvati, Násatya. So verwarf Zarathustra zwar den mythologisch-magischen Mithra, erhöhte jedoch den spirituellen Hochgott zu Vohu Manah, ja zu Spenta Mainyu, dem Heiligen Geist, der, wie Walther Hinz in ansprechender Deutung darlegt, als „Sohn“ Ahura mazdâs angesehen wurde¹¹¹.

Die Folgezeit hielt die gegenwartsbezogene Pneumatik des Propheten nicht durch, sie kehrte zur leichter faßlichen Mythopoiie zurück. Alles wird dinghafter, habhafter, faßbarer, zugleich aber auch unwirklicher und ungegenwärtiger; dafür bedurfte es dann umso kräftigerer Symbolistik. Dennoch war der Geisteshauch von Zarathustras Prophetie niemals mehr völlig zu unterdrücken oder gar zu verleugnen. Der spät- und nachachaimenidische Mithraglaube war immer und allenthalben geistiger als der vorzarathustrische Mithrakult; zugleich aber war er geringer an Rang und Verbindlichkeit als die Religion des Propheten. Das war seine Chance und sein Verhängnis, der Mithrazismus wurde zum letzten und stärksten Konkurrenten des Christentums, aber seine endliche Niederlage stand doch von vornherein fest¹¹².

Für die parthische und sasanidische Epoche kann man geradezu sagen: je mythologistischer, desto mehr Mithra; und umgekehrt, je mehr Mithra, umsomehr Mythopoiie. In der zoroastrischen Staatskirche war der Mithraglaube noch in verhältnismäßig geringem Maß rezipiert worden; nur Yascht 10, ein wohl auf alten

Naqsch-i-Rustam,
Triumphrelief
Schapur I.



Überlieferungen basierendes, aber in das Awesta ziemlich spät aufgenommenes Kapitel, versucht Mithra mit Zarathustra auszu-söhnen. Weit stärker war der Mithrazismus in der offiziellen Königsreligion der Sasanidenzeit. Wiederum gilt: je mithrazistischer, umso mythologischer. Ein Blick auf die Bildkunst be-stätigt uns die These.

Die Felsenreliefs der Sasanidenherrscher strotzen von einer im bisherigen Iran unbekannten Plastizität. Zwar herrschen durch-aus die altorientalischen Stilelemente Frontalität und Profilförmigkeit; bei aller hellenistischen Manier in Tektonik, Muskelgestaltung und Faltenwurf ist der iranische Charakter der Bilder nicht zu übersehen. Allein, die Mythopoie wirkt penetrant. Die trotz ihrer Bärte effeminiert wirkenden Herrschergestalten, im seidenen Hosengewand, das die Körperformen betont, mit gedrehter Perücke und dem Korymbos, der Seidenhaube um das Gelock, auf pummeligen Pferden sitzend, die wie in der spanischen Reit-schule paradieren, all das mag ja noch angehen; doch daß auch Götter sich diesen Kostümierungen anpassen, ist im Land Zara-thustras ein Affront. Ahura mazdâ, nun Aurmazd, Ohrmazd geheißen, reitet wie Ardeschir und Schahpur wider Ahra Mainyu, Ahriman an, Lanze eingelegt, hebt ihn aus dem Sattel, ohne Steigbügel nicht allzuschwierig, tritt den Grimmverzerrten unter sich¹¹³ und stolziert in theatralischer Pose daher, ganz so wie Chosrau beim Prunkritt durch Ktesiphon.

Auf der Felswand hinter dem zauberhaften Garten von Taq-i-Bustan sieht man eine Investiturszene: Ardeschir II. und Ohr-mazd, die Reihenfolge drängt sich auf, stehen über dem gefalle-nen Römer, wohl dem Kaiser, zugleich Ahriman¹¹⁴. Über einer Lotosblüte stehend assistiert Mithra, die Sonnenaureole ums Haupt, mit dem Barsombündel in der Hand, beim feierlichen Ritual. Alles ist nun von unten nach oben erdacht, das Königs-

ritual wird hypostasiert ins Metaphysische. Welcher Unterschied zur geistigen Höhe des genuinen Zarathustrismus! Mithra erweist sich hier als Exponent des ritualistischen Mythologismus, er ist es, der die deftigste Vergegenständlichung repräsentiert.

Doch das ist nicht der ganze Mithra. Zarathustras Theologie wirkte immer noch nach, ihre Wahrheit war nicht zu unterdrücken, auch nicht in der offiziellen Reichskunst, denn die Sasanidenreliefs atmen trotz aller Dinghaftigkeit immer noch etwas von der Spiritualität altiranischen Glaubens. Die Künstler haben das begriffen; hellenistische und altorientalische Stilelemente, Tektonik einerseits, Frontalität in der Hauptwendung zum Betrachter hin — so in Naqsch-e Radschab am Stadtrand von Istachr — andererseits, all das erklärt noch lange nicht den einzigartigen Zauber, der von diesen faszinierenden Bildern ausgeht. Es ist der Geist einer zutiefst religiösen Herrschaftsidee, den sie ausstrahlen, bis zum heutigen Tag. Mithra ist eben doch immer auch eine Repräsentation des Vohu Manah geblieben, des Heiligen Geistes.

Mithra hat, für einen Augenblick und in einem Ausschnitt der Geistesgeschichte, die gültige Wahrheit repräsentiert, er war, wie sein Name sagt, Vertreter wahrhaftigen Rechts, der echten und wirklichen Gottesoffenbarung. Anders ließe sich die unerhörte Ausbreitung seines Kults nicht begreifen. Wie auch immer diese soziologisch und historisch erklärt werden kann, etwa durch die kilikischen Seeräuber, die, zwangsweise in die römische Flotte eingestellt, allenthalben in der Oikumene Mithräen errichteten; wären nicht echte Glaubenserkenntnisse mit dem Mithraskult verbunden gewesen, niemals hätte es dieses weithallende Echo gegeben. Von meinem Fenster aus sehe ich einen Waldhügel, mitten im altrömischen Kolonialland Belgica, wo eine Mithrasgrotte erhalten ist, von romantisierenden Barockfürsten zur Laube eines Lustgartens ausgebaut. Vielleicht erklärt sich die hohe Geltung des Mithraskults, des letzten lebendigen religiösen Erbes altiranischer Geistigkeit, nur aus der Amalgamierung mit dem Christentum; beiden Religionen muß eine gleiche religiöse Wahrheit innegewohnt haben, die sie in der Tiefe zur Einheit zusammenschmelzen ließ.

Ich sehe diese Wahrheit in jenem Mythos, aus dem die tiefste religiöse Erkenntnis des ersten Jahrtausends raunte: daß der göttliche Sohn zu den Menschen kam, wunderbar geboren, ein Lichtbringer im Weltendunkel, von Gestirnen angezeigt, von Hirten und Priestern erkannt und begrüßt, einen Heldenweg gehend und zuletzt im Opfer das volle und wahre Heil beschaffend. Die Mithrasreligion hat diese Wahrheit mythologisiert,

sie strotzte geradezu von Mythopoiie, so sehr, daß sie reichen Überschuß an Mythologischem ins Christentum überfließen lassen konnte. Das Christentum andererseits stand der Mythologie reservierter gegenüber, es hat später in der Dogmenbildung die religiöse Wahrheit ins Metaphysische umgewandelt und mit der spätantiken Philosophie verschmolzen, was dem Mithrazismus nie gelungen ist, von ihm auch nie erstrebt wurde. Doch ganz ohne Mythologie kommt keine Religion aus; so hat denn das Christentum vom Mithrasglauben, in kritischer Auswahl gewiß, jene Elemente des echten Mythos übernommen, die wir oben erwähnt haben. Die kultische Wurzel der Mithrasmythologie haben wir in Schîz zu suchen, dem heutigen Tacht-i-Suleiman in Aserbeidschan, dem alten Land Media Atropatene. Dort wurde in feierlicher Zeremonie am 25. Dezember die Geburt des Erlösers gefeiert, verbunden mit einem solennen Königsritual.

In Schîz war eine Kolonnade rund um einen heiligen See errichtet; mit hohem Iwan-Bogen öffnete sich die Königshalle zum Hof hin¹¹⁵, ein Vorbild für das spätere Gebäude in Ktesiphon, ja schließlich auch für die iranische Moschee, wie sie sich in reinsten Form in Isfahans Masdschid-i-Dschomeh darstellt. Die Thronhalle ist die Höhle, aus der Mithra bei seiner Geburt hervortritt, der runde Hofgarten davor ist ein pairidaêza, Paradies. Über der Stadt, auf dem Gipfelplateau des „Mons victorialis“¹¹⁶, war eine Sternwarte, wo die Magier das himmlische Heilszeichen erwarteten, das die Geburt ankündigte; dort stand eine hohe Säule mit einem goldnen Stern auf der Spitze, wie die christliche Chronik von Zuqnîn berichtet¹¹⁷.

In Iran haben wir also die Heimat der Magier zu suchen, die dem Stern folgend nach Bethlehem zogen, um den Weltheiland, den neugeborenen Saoschyant anzubeten. Hier entstanden jene Vorstellungen, welche dann in verchristlichter Form die kosmische Bedeutung des Gekreuzigten aus Nazareth mythisch beschrieben. Das junge Christentum fand den Mythos, der seine tiefste religiöse Erkenntnis zum Ausdruck brachte, in der Sphäre des iranischen Mithra. Die Mithrareligion ist gestorben; und lebt dennoch weiter im lebendigen Mythos von der Wundergeburt des Erlösers in Bethlehem.

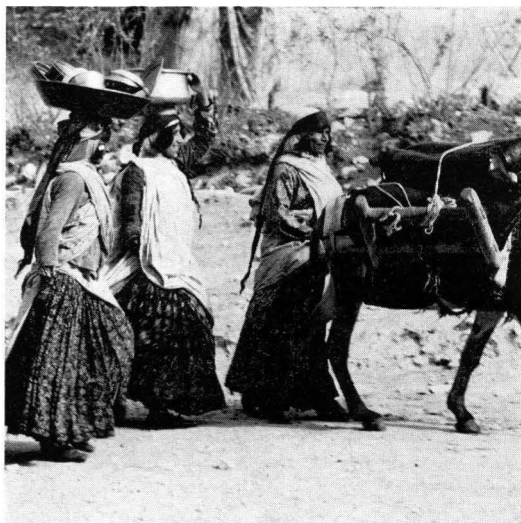
Warum aber, so dürfen wir noch fragen, hat die Mithrareligion nicht die Kraft gehabt, aus sich selbst heraus, aus eigener Substanz zur Weltreligion zu werden? Einen Grund haben wir schon genannt: die Mithrareligion verschrieb sich, voll und ganz, dem Mythologismus, dem magischen Mysterium, sie hatte keine echte Beziehung zur Philosophie und also zur Historie¹¹⁸. Mithras war und blieb ein mythologischer Gott, seine My-

sterien waren prall gefüllt mit Symbolismus und magischem Analogismus. Es fehlte nicht die Erkenntnis des aus der Tiefe raunenden Mythos, das Wissen vom Heldenweg der Gottheit, die sich ins Menschliche einverleibt, um im Opfer sich zu verlieren und die Welt für sich zu gewinnen. Gewiß, Mithras, dessen Bild den Hintergrund aller Kultstätten, der geheimnisvollen Speläen beherrschte, Mithras, der eben den Himmelsstier einholend, das heilmächtige Symbol aller Lebenskraft, den Lebenszeuger opfert um seine Kraft dem Menschen mitzuteilen, im Augenblick da der Stier von Skorpion und Schlange verunreinigt zu werden droht, Mithras opfert, schmerzlich zum Himmel blickend, im Grund sich selbst — aber sein Opfer ist und bleibt eine analogistische Allegorie, doch keine geschichtliche Wirklichkeit. Mithra repräsentierte sich in jedem Partherkönig, dennoch war er nicht im vollen Sinn Mensch geworden, denn er wurde nicht identisch mit einem einzigen, unverwechselbaren, einmalig seine Stelle vertretenden historischen Menschen. Die Mythopoie verwehrte dem ehrwürdigen Mithra die volle Menschwerdung. Er war einfach nicht wahr. Er suchte das Heil nur im Kämpferischen, im Männlichen; er gehörte also nicht der Menschheit sondern nur der Männlichkeit, Frauen waren zu den Weihegraden nicht zugelassen, sie hätten bei diesem Sievergott auch keine Hilfe gefunden, sie spürten, daß wesentliche Elemente des Menschseins in dieser Religion unbeachtet blieben¹¹⁹. Daran scheiterte letztlich der Mithraglaube.

Er scheiterte also, weil er im tiefsten und letzten die Wahrheit verleugnete, die Zarathustra verkündigt hatte, die alte unsterbliche Wahrheit von der Gegenwärtigkeit und heilsamen Zudringlichkeit des lebendigen Mythos, des Horts aller Wahrheit, des lebenspendenden Grals. Den Gral erreicht, durch Schuld und Irrtum hindurch, nur der Mensch, der sich seiner menschlichen Fehle voll bewußt geworden und eben damit zur ganzen Wahrheit gelangt ist. Parzival vor Trevrizent: er symbolisiert, weit kräftiger als der so kraftvoll scheinende Arsakide und Sasanide, jene tiefste Erkenntnis der altiranischen Makrokosmik, daß die Gottheit sich in der Menschheit manifestiert, nicht darüber und nicht dahinter. Denn diese Wahrheit ist nicht im Pomp und Prunk zu finden, sondern nur in tiefster Demut. Das war die Wahrheit Zarathustras, wie der griechischen Tragödie, wie der Botschaft Jesu vom Reich Gottes, das iranisch xschathra hieß. Wo immer diese Wahrheit aufleuchtet, da erstrahlt ein Widerschein von der geheimnisvollen Perle gôhar.

(Anmerkungen 1—119 siehe Seite 68)

BISCHAPUR — IM LANDE DER KASCHGAI



Der Zug der
Kaschgai-
Nomaden

Ein Ausflug nach Bischapur ist ein ziemlich schwieriges Unternehmen. Unser Dragoman in Schiraz, der geduldig alle Besichtigungswünsche erfüllt hatte, sah sich in seinem eigensten Interesse veranlaßt, bei der Autobestellung Landrovers vorzuschlagen. Man hatte diese Exkursion zwar schon öfters für Einzelreisende arrangiert, aber auf unserer Karawane-Studienreise war es das erste Mal, daß eine Gruppe startete.

Wir verließen Schiraz in Richtung Abadan. Die Stimmung war noch schläfrig, und das breite Tal ließ keine Begeisterungsrufe oder Photowünsche aufkommen. In einem kleinen Dorf hielten die Autos plötzlich an. Vor uns stand ein großer Lastwagen der Armee, die Soldaten waren abgestiegen und blickten gespannt auf eine Karawane, die gerade eine Brücke erreichte; es sah nach einem längeren Halt aus, und mit dem Gedanken an unser fernes Ziel, stiegen wir nicht sonderlich begeistert aus. Aber, was sich Payne immer auf seiner Persienreise gewünscht und doch nie erlebt hatte, erhielten wir hier als ein unerhofftes Geschenk. Denn das Schauspiel vor uns war der Zug der Kaschgai, die von ihren Winterlagern zu den Sommerweiden in den Bergen zogen.

Dieser größte Nomadenstamm Persiens, ja vielleicht der Welt, besteht aus etwa 300 000 Menschen. Er ist in 24 Khanate gegliedert, und die Oberherrschaft liegt in den Händen der drei Brüder Kosru, Mahommed Nasir und Hussein, die sehr reiche und gebildete Leute sind; einer von ihnen hat in England studiert. Sie leben meist in ihren Schlössern bei Schiraz. Wenn sie sich bei dem Stamm aufhalten, werden sie von einer 10 000 Mann starken Leibwache begleitet. Sie haben in Persien eine selbständige Machtposition neben dem nicht ganz so großen, aber ebenfalls sehr mächtigen Stamm der Bakhtiari und etwa 30 kleineren Stämmen. Der frühere persische Schah Reza hatte versucht, die Macht der Nomadenstämme zu brechen, aber es war ihm nicht gelungen, obwohl er sich ähnlicher Mittel bediente wie einst Mohammed Ali in Ägypten.

Das nun vor uns abrollende, phantastische Bild war von den leuchtenden Farben der Frauengewänder, der Teppiche und Satteltaschen bestimmt. Über dem Zug schienen einige junge Frauen zu thronen, sie saßen auf mächtigen Kamelen. Ihre feinplissierten Röcke reichten bis auf die Knöchel, und die taillierten Jacken aus Samt und Goldstoff ließen sie stolz und reich erscheinen. Die Säuglinge waren auf die Rücken der Mütter gebunden, wie das bei den meisten Nomaden üblich ist, aber schon die Dreijährigen hielten sich allein im Sattel. Die Tiere sind der Reichtum jedes Stammes; die kleinen Kamele, Lämmer und Zicklein, die den langen Marsch noch nicht bewältigen konnten, waren auf die Muttertiere gebunden. Unsere Damen waren ganz besonders entzückt über ein kleines, schneeweißes junges Kamel, das hoch oben auf dem mütterlichen Höcker balancierte, in einen Teppich gewickelt, so daß nur noch der lange Hals und der Kopf heraus-schauten. Die Zicklein und Lämmer waren in aneinandergereihte Taschen aus schwarzem Ziegenhaarstoff gesteckt. Ältere Frauen mit scharf geschnittenen Gesichtern und brauner, von Wind und Sonne gegerbter Haut, gingen zu Fuß und trugen flache Kupferwannen mit Kochtöpfen auf dem Haupt. Nur die Männer mit ihren Filzkappen sahen eigentlich recht unscheinbar aus. Als der große Zug für eine Weile abriß, konnten wir endlich die Brücke passieren. Diese farbige Bildreihe in der frühen Morgensonne war, wie sich später herausstellte, das nachhaltigste Erlebnis der ganzen Reise.

Bis zu unserem Ziel Bischapur mußten wir noch gut 120 km fahren, davon den größten Teil auf einer schwierigen Bergstraße, die über den „Paß der alten Frau“ und den „Paß des Mädchens“ führt. Trotzdem ist sie die Hauptverbindung nach Abadan, und die großen Öltankfahrzeuge, die Linienbusse, müssen sie ebenso

benützen wie die Militärkolonnen. Nachdem wir einige schwierige Überholmanöver hinter uns hatten, erreichten wir glücklich nach etwa 5 Stunden Kazerun.

Noch 1946 hatten die Kaschgai bei einem Aufstand diese Stadt eingenommen und von hier aus Schiraz eingekesselt. In einem Gefecht mit der Armee waren sie siegreich geblieben. Die Stadt Kazerun hat zwar in letzter Zeit an Bedeutung verloren, wirkt aber immer noch wohlhabend. Gleichförmige Häuser rahmen die langen Straßen, die von den üblichen Wassergräben gesäumt sind. Von hier aus ging es weiter durch ebenes Land, vorbei an einer großen Oase mit Zypressen und blühenden Obstbäumen; dann hatten wir die Ruinen von Bischapur erreicht.

Die „schöne Stadt von Schapur“ wurde unter dem Sassanidenkönig Schapur I. (241—272) gegründet. Die Überlieferung berichtet, daß er diese Stadt besonders geliebt habe und auch hier gestorben sei. Da unser Zeitplan gehörig in Unordnung geraten war, wandten wir uns zuerst dem schwierigen, aber interessantesten Teil des Programms zu. Wir fuhren vorerst an den Stadtruinen vorüber, bogen in ein Flußtal mit steil abfallenden Felsen zu beiden Seiten ein, an denen wir schon die großen Reliefs aus der Sassanidenzeit erkennen konnten, folgten aber weiter der zu einem holprigen Feldweg werdenden Straße, mußten den Fluß durch eine Furt überqueren, und dann ging es steil bergauf. Nur einer der Jeeps erreichte den winzigen, hochgelegenen Parkplatz; die anderen mußten kurz vor dem Ziel aufgeben.

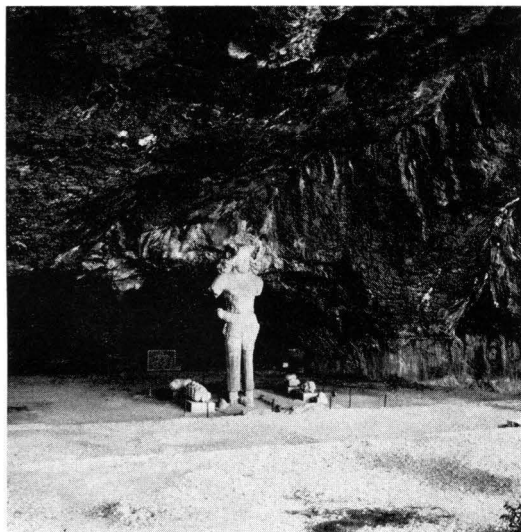
In der Mittagshitze stiegen wir schließlich die letzten paar hundert Meter Höhenunterschied zu der Höhle hinauf, die sich unterhalb des Gipfels befindet. In großen Zickzackwendungen führt der Weg etwa eine Stunde bergan. Die hohen Ginsterbüsche waren schon verblüht, der Blick in das Tal mit dem kleinen Fluß und den ungewohnten Bergsilhouetten wurde immer großartiger, trotzdem waren wir sehr froh, als wir die Höhle erreichten, und endlich vor der sieben Meter hohen Statue des Königs Schapur I. standen, die hoheitsvoll und abweisend über uns hinweg blickte. Man hatte sie vor einiger Zeit wieder aufgerichtet, nachdem sie jahrhundertlang, vom Erdbeben gefällt, auf dem Boden gelegen hatte. Der runde Aufsatz über der Zackenkrone ragt in die Decke der Höhle, das Antlitz ist von flatternden Locken umrahmt. Er trägt ein Wams, das mit Bändern geschmückt ist und eine Kette aus dicken Perlen um den Hals. Leider ist die Restaurierung schlecht gelungen; anstelle der Beine hat die Figur Zementpfiler bekommen, obwohl große Teile der steinernen Fellhosen noch verstreut am Boden liegen. Die Wände der Grotte sind im unteren Teil geglättet; Ghirshman hat vermutet, daß man sie mit

Fresken schmücken wollte. Die Figur steht in der Tiefe einer offenen Vorhöhle, hinter ihr schließt sich eine zweite an, die tief und dunkel in den Berg vordringt. Man kann sich den Ort gut als Grabstätte eines Königs vorstellen, ein Beweis hierfür wurde aber noch nicht gefunden. Es war immer noch sehr heiß, als wir den steilen Geröllpfad hinabstiegen; die beiden, wenn auch übergroßen Thermosflaschen mit Tee konnten den Durst der Bergsteiger nicht befriedigen, deshalb fuhren wir bis an den Rand der Ruinenstadt zurück, wo es Coca Cola gab.

Die großen Felsreliefs am Ende des Tales zeigen Triumph und Investitur der sassanidischen Könige, vor allem Schapurs. Hier sieht man die berühmte Szene seines Sieges über drei römische Kaiser: Schapur reitet über Gordianus III., vor ihm kniet Philipp Arabs, und hinter ihm steht Valerian, den er an der Hand hält. Eine Siegesgöttin in der Form eines römischen Puttos bringt dem König ein Diadem zum Zeichen seines Triumphes. Zu Seiten dieser Mittelszene sieht man Soldaten zu Fuß und zu Pferd in zwei Zonen übereinander. Der dreifache Sieg ist noch einmal auf der anderen Seite des Flusses dargestellt, dort auch mit den römischen Gefangenen. In der Art der Anordnung lassen sich gewisse Ähnlichkeiten mit der Trajanssäule in Rom beobachten; man hat deshalb auch schon an die Mitarbeit römischer Bildhauer gedacht.

Wo das Tal auf die weite Ebene mündet, lag die Stadt; sie ist 1935—41 von einer französischen Mission unter der Leitung von G. Salles und R. Ghirshman teilweise ausgegraben worden. Ihr viereckiges Gebiet war einst von hohen Mauern umgeben, denen Gräben vorgelagert waren. Auf der einen Seite bildete der Fluß einen zusätzlichen Schutz, während auf der gegenüberliegenden Bergseite eine hochgelegene Festung die Sicherung übernahm. In diesem weiten Ruinengebiet haben sich bisher nur wenige Gebäude identifizieren lassen. Von dem Hauptraum des „Großen Palastes“ stehen noch die Wände mit den Nischengliederungen aufrecht, und an einigen Stellen kann man Stuckornamente, wie Mäander und Rankenwerk, erkennen. Aus diesem Palast aber stammen auch die schönen Bodenmosaiken, die sich heute im Museum in Teheran befinden. Sie stellen Würdenträger und Hofdamen dar. Die großflächige Behandlung, die Umrahmung der Gesichter und Körperformen durch dunkle Linien geben ihnen eine fast moderne Note. Da sich bei den Sassaniden keine Mosaiktradition nachweisen läßt, kann man wohl zu Recht vermuten, daß hier Künstler aus Syrien tätig waren, die sich aber bei der Darstellung von Gesichtstypen und Kleidung nach der Landestradition richteten. In unmittelbarer Nähe erhebt sich der Feuertempel, dessen gleichmäßiges, gut gefügtes Mauerwerk überrascht.

Höhle bei
Bischapur
mit Statue
Schapur I.



Eine tonnengewölbte Treppe führt noch heute zu dem quadratischen Mittelraum hinab. Aus dem Vorhandensein von Wasser- rinnen im Inneren hat man geschlossen, daß der Tempel gleichzeitig der Wasser- und Fruchtbarkeitsgöttin Anahita geweiht war. Die Decke über dem Mittelraum hat sich nicht erhalten, aber ein Stierprotom deutet darauf hin, daß er einst durch eine hölzerne Balkendecke geschlossen war.

Eine längere Wanderung führte uns anschließend noch durch das Stadtgebiet mit seinen ausgedehnten, formlosen Schutthalden. Wo sich einst die beiden Hauptstraßen des hippodamäischen Systems kreuzten, fanden die Ausgräber ein Denkmal. Es bestand aus zwei monolithen Säulen, die durch einen Architrav verbunden waren; nach einer Inschrift wurde es im Jahre 266 errichtet und Schapur geweiht. Zwischen den Säulen, auf einem vorgezogenen Sockel, stand die Statue des Königs. Sie ist nicht erhalten, und die Säulen liegen umgestürzt am Boden.

Inzwischen war es Nachmittag geworden, und unserem Besichtigungseifer waren Grenzen gesetzt, wenn wir die Pässe nicht bei Dunkelheit überqueren wollten. Außerdem mußten in Kazerun unsere demolierten Reifen repariert werden. Gegen 18 Uhr hatten wir die gefährlichste Wegstrecke hinter uns und konnten beruhigt in einem Tschai Khaneh den letzten Tee trinken. Die Berge nahmen im Abendlicht eine lilarote Färbung an. Während wir am Kazerunfluß entlang fuhren, kam der Mond als große,

runde Scheibe am Horizont hoch. Unser Luxushotel in Schiraz empfing uns ganz heimatisch. Der Duft der Blumen wehte uns entgegen, der große Springbrunnen war bunt angestrahlt, der freundliche Zwerg hielt einladend die Tür zur Halle auf, und der Maître de table hatte schon die Leuchter am kalten Buffet angezündet. Die Welt des internationalen Tourismus hatte uns wieder aufgenommen.

Anmerkungen zu dem Beitrag Prof. Dr. Ulrich Mann

¹ Literatur zur Geschichte:

Eine ausführliche moderne Darstellung der iranischen Geschichte fehlt noch immer. Die wichtigste historische Literatur ist angegeben bei Alessandro Bausani, *Die Perser*, Urban Bücher Bd. 87, Stuttgart 1965. Teilbereiche sind erfaßt in *Handbuch der Orientalistik*, I, 2, vierter Abschn., Lieferung 2 (*Orient. Gesch. v. Kyros bis Mohammed*), Leiden/Köln 1966; I, 5, fünfter Abschn., *Geschichte Mittelasien*, Leiden/Köln 1966 (Lit.).

Sprache und Literatur:

Handbuch der Orientalistik, I, 4, erster Abschn., Leiden/Köln 1958 (Lit.). Walther Hinz, *Persisch*, Berlin 1964 (neupersischer Sprachführer). Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961. Ernst Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938. Hans Reichelt, *Avesta Reader*, Straßburg 1911. *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, hrsg. v. Alfred Bertholet, 1 (Karl F. Geldner), Tübingen 1926. Helmut Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, I/II, Heidelberg 1959 (Text, Übersetzung, App. u. Erläuterungen). Religion:

Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, in *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 14, Stuttgart 1965 (Lit.); ders., *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961 (zahlreiche Texte in Übersetzung mit Erläuterungen); ders., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften*, Heft 70, Köln und Opladen 1960.

ders., *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955.

Walther Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961 (Lit.; alle Gathas des Zarathustra in neuer Übersetzung mit App.).

Lars-Ivar Ringbom, *Graltempel und Paradies — Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*, Stockholm 1951 (umfassendste Darstellung der iranisch-europäischen Kulturbeziehungen; die gründliche Untersuchung kommt zu aufsehenerregenden Ergebnissen. Lit., Ill.). *Handbuch der Orientalistik*, I, 8, zweiter Abschn., *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Welt-*

religionen, Leiden/Köln 1961. Maarten J. Vermaseren, *Mithras*, Urban Bücher Bd. 83, Stuttgart 1965. Eine Mithrasliturgie, erl. v. Albrecht Dieterich, Darmstadt 1966. Wilhelm Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt 1960.

Kunst:

Roman Ghirshman, *Iran, Protoiranier, Meder und Achämeniden*, München 1964 (Lit., Ill.).

ders., *Iran, Parther und Sasaniden*, München 1962 (Lit., Ill.).

Hans Henning von der Osten, *Die Welt der Perser*, in *Große Kulturen der Frühzeit*, Stuttgart 1956 (Lit., Ill.).

² Griechisch Ekbatana, heute Hamadan; Hagmatana = Versammlungsort.

³ Altpers. Hvaxshtara; s. hierzu Herzfeld, *Altpersische Inschriften* 209 ff.

⁴ Altpers.-med. Arstivaiga „Lanzenschwinger“, Herzfeld 77.

⁵ Er nennt sich inschriftlich: Kurusch xschâyathya vazraka haxâmanischiya, Kyros, der Großkönig, der Achämenide (Herzfeld 2).

⁶ Altpers. Kanbûjah.

⁷ Altpers. Dârayavahusch, „Der das Yahu (den guten Sinn) Haltende“, Herzfeld 83.

⁸ Hierzu Widengren, *Religionen Irans* 137: „In der Person des Kambyses stießen der arische und vorderorientalisch-ägyptische Religionstypus hart aufeinander“.

⁹ Aischylos Pers. 759 ff.

¹⁰ Hierzu Roman Ghirshman, *Iran, Parther und Sasaniden*, München 1962 (Lit., Ill.). 1 ff.

¹¹ Hierzu Geo Widengren, *Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften*, Heft 70, Köln und Opladen 1960.

¹² Artaxschêr, altpers. Artaxschathra (Artaxerxes), „Der dem heiligen Rechte die Herrschaft gibt“, Christian Bartholomae, *Altianisches Wörterbuch*, Berlin 1961, 192.

¹³ Aus dem altpers. Xschâyathiya Xschâyathiyanam (bzw. aus der umgekehrten Reihenfolge diese Worte), König der Könige, Herzfeld 18 f. (Gründungsurkunden von Persepolis und Ekbatana).

¹⁴ Zum Begriff der Revolution vgl. Eugen Rosenstock-Huussy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Stuttgart und Köln 1951. Der Begriff der Revolutio geht auf die Astronomie zurück, die Planeten kehren zu ihrem ursprünglichen Standort zurück indem sie ihrer Umlaufbahn folgen.

¹⁵ Roman Ghirshman, *Iran, Protoiranier, Meder, Achämeniden*, München 1964, 229 f.

¹⁶ Die Partherkönige wurden im Feuerheiligtum von Shîz (in Atropatene, jetzt Aserbeidschan) gekrönt, wobei Mithra eine besondere Rolle spielte, denn der König wurde als Inkarnation dieses Gottes gefeiert; die Sasaniden, deren Krönung in Ktesiphon stattfand, mußten danach noch eine Wallfahrt nach Shîz unternehmen, um die parthische Mithratradition fortzuführen, was nicht gerade für einen allzu strengen Zoroastrismus der Sasaniden spricht; vgl. hierzu Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 238 f.

¹⁷ Walther Hinz, *Persisch, Praktischer Sprachführer*, Berlin 1964.

¹⁸ Schon Voltaire hat das Awesta einen „abscheulichen Wust“ genannt. Walther Hinz schließt sich diesem Pauschalurteil an mit der Einschränkung, „daß aus diesem Wust, aus diesem Trümmerfeld

einige kleine Kostbarkeiten und zuletzt ein großes, funkelndes Juwel aufscheinen“ (Walther Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961, 19); die Kostbarkeiten sind die alten Hymnen in den 21 Yaschts, das Juwel sind die siebzehn, nach Hinz sechzehn Gathas, die einzigen von Zarathustra stammenden Teile der 72 Kapitel des Yasna, des Hauptteils des Awesta.

- ¹⁹ S. hierzu Widengren, *Die Religionen Irans* 245 ff., bes. 255; *Handbuch der Orientalistik*, I, 4, Iranistik, erster Abschnitt Linguistik, Leiden/Köln 1958 (Lit.), 1 ff., bes. 9 f. (Karl Hoffmann).
- ²⁰ Nur Yasna 53 ist strittig, s. Hinz 239 ff.
- ²¹ Übersetzung bei Walther Hinz, *Zarathustra*; auszugsweise in *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, hrsg. v. Alfred Bertholet, Tübingen 1926, 1 (Karl F. Geldner). Wir halten uns im folgenden, wo nichts anderes vermerkt ist, an Hinz.
- ²² Ernst Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938. — Zum Awestischen und Altpersischen: Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961; dazu Karl Hoffmann im *Handbuch der Orientalistik* (s. o., Lit.).
- ²³ Nach Herzfeld 7 ff.
- ²⁴ zugleich Los, Anteil, „Zuteiler“; Bartholomae 921 f.
- ²⁵ Altind. ásurā; s. Bartholomae 285 ff.
- ²⁶ Bartholomae 1162 f.
- ²⁷ Herzfeld 12.
- ²⁸ Herzfeld 11.
- ²⁹ Nach Herzfeld 1. Zur Aussprache: x ist zu lesen wie ch in Bach, z ist tönendes s, th wie im englischen that; Diphthonge sind auszusprechen; die Betonung ist meist soweit zurückzulegen, als es Langvokale und Doppelkonsonanten zulassen (ungefähr wie im Lateinischen).
- ³⁰ Hinz 91.
- ³¹ Widengren 81 ff., 142 ff.
- ³² Zum folgenden vgl. Widengren, Kap. I; ferner Geo Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955. Die altarische Religion dokumentiert sich in den vedischen Texten; die altiranische Religion dagegen muß indirekt erschlossen werden. Immerhin finden sich in dem verhältnismäßig späten Awesta eine Anzahl von Texten, besonders in den Yaschts, den Opfergesängen, aus denen ein durchaus zutreffendes Bild von der alten Religion gewonnen werden kann.
- ³³ S. bes. Vidêvdât Kap. 2.
- ³⁴ Vgl. Bartholomae 467 ff.
- ³⁵ Vgl. Bartholomae 992 ff.; aus dem Altarischen pra-uartai, wird zu fravahr.
- ³⁶ Matth. 18, 10 (Schutzengel).
- ³⁷ So mit Lommel, dem sich Widengren anschließt, vgl. *Die Religionen Irans* 21 ff. (gegen Söderblom).
- ³⁸ Vgl. Bartholomae 662 ff.
- ³⁹ Wilhelm Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, in *Archiv f. Rel.-wiss.*, Bd. 4, Leipzig 1901, Neudruck Darmstadt 1960. Übersetzung im Auszug bei Geo Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961.
- ⁴⁰ anagra raoçâ, „die anfangslosen Lichter“, der anfängliche Lichtraum, Bartholomae 115.
- ⁴¹ Bartholomae 1537.
- ⁴² Hadôxt Nask II 9, nach Widengren *Religionen* 103.

- ⁴³ S. Widengren 104.
- ⁴⁴ Bartholomae 667 ff.
- ⁴⁵ Vgl. zum folgenden bes. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938.
- ⁴⁶ Zum heroischen Daseinsverständnis verweise ich auf mein Buch *Lorbeer und Dornenkrone*, Stuttgart 1958.
- ⁴⁷ Mask.; Bartholomae 865.
- ⁴⁸ Abb. Ghirshman, Iran, Parther und Sasaniden 192 ff. Ghirshman schreibt — gegen Herzfeld — die Grotte König Peroz zu.
- ⁴⁹ Bartholomae 778 ff., das Wort ist etymologisch verwandt mit dem deutschen Wort Trug.
- ⁵⁰ baresman, Bartholomae 947 ff., später Barsom; über die Pflanzen, aus denen die Zweige geschnitten wurden, besteht keine Klarheit.
- ⁵¹ Bartholomae 1732 ff., altindisch soma; ein alkoholischer Trank, über dessen ursprüngliche Herstellungsweise nichts bekannt ist.
- ⁵² Bartholomae 35; von diesem Wort für dämonische Raserei, mittelpers. êschm dêv (dêv von daêva, Dämon) kommt der Name Asmodeus — Asmodi für den Dämonenfürsten im Tobiasbuch.
- ⁵³ Bartholomae 312 ff.
- ⁵⁴ Widengren hält mit einleuchtenden Gründen an der hergebrachten Übertragung von xvarnah durch Glücksglanz fest (Religionen 58 f.).
- ⁵⁵ Der Stamm raoč- ist verwandt mit griechisch leuk-, lateinisch luc-. Der Name der sogdischen Prinzessin, mit welcher sich Alexander vermählte, Roxane, altpers. Rauxschnâ, bedeutet die „Lichte“.
- ⁵⁶ Früher oft Vendidad geschrieben. Das Vidêvdât, aus späztoroastrischer Zeit stammend, doch manche alten Überlieferungen festhaltend, ist eine Sammlung von Religionsgesetzen; der Name bedeutet „Gegen (vi-) die dêv (Dämonen, daêva) gesetzt“. Zur Begründung der Gültigkeit sind die Vorschriften von religiösen Berichten um Ahuramazdâ und Zarathustra eingerahmt.
- ⁵⁷ âath hê im za bvath perene pasvâmcâ (â = nasal) staoranâmcâ mašyânâmcâ sûnâmcâ vayâmcâ âthramâmcâ suxram saocîntam; Hans Reichelt, *Avesta Reader*, Straßburg 1911, 37 ff.
- ⁵⁸ Abb. Ghirshman, Iran, Protoiranier, Meder und Achaimeniden 134.
- ⁵⁹ Abb. Ghirshman 227.
- ⁶⁰ Was nach Hans Henning v. d. Osten denkbar ist (in *Große Kulturen der Frühzeit, Die Welt der Perser*, Stuttgart 1956, 85).
- ⁶¹ S. hierzu bes. Hinz, *Zarathustra* 147 ff.
- ⁶² Ghirshman 227 f.
- ^{62a} *Zarathustra* 149.
- ⁶³ Abb. Ghirshman 228.
- ⁶⁴ Bartholomae 74; das Wort hängt zusammen mit dem Verb dâ, was geben, setzen heißt und z. B. in Vidêvdât vorkommt, wie auch im altarischen Namen der Stadt Baghdad (Bagadâta, die Gottgesetzte).
- ⁶⁵ Von der Osten, *Welt der Perser* 85.
- ⁶⁶ Die Achaimeniden hatten vier Hauptstädte: Ekbatana war die alte Residenz des Mederreichs und also Repräsentantin der Reichstradition; Pasargadai, altpers. Pârsagâthav = Perserlager (vgl. Bartholomae 517), die Krönungsstadt der Achaimeniden, von Kyros zur Hauptstadt erhoben, aber nicht zuletzt der klimatischen Nöte wegen selten bewohnt (wer wie ich einen Sandsturm dort erlebt hat, der auf halbem Weg nach Persepolis schon völlig aufhörte, kann es nachempfinden); Pârsa-Persepolis, die Stadt der

offiziellen Reichszeremonien, insbesondere des kosmosstiftenden Neujahrsfests; und schließlich die private Winterresidenz der Dynastie im heißen Elam, das alte Shush.

- ⁶⁷ Widengren, Religionen 142.
⁶⁸ Hinz, Zarathustra 146.
⁶⁹ Widengren, Religionen 149.
⁷⁰ Ghirshman, Iran, Protoiranier, Meder und Achämeniden 208.
⁷¹ Herzfeld 13 ff., 21 ff., 24 ff., 35 ff.
⁷² Vgl. Herzfeld 17.
⁷³ Abb. v. d. Osten T. 68.
⁷⁴ Vgl. neuerdings Willy Wirth, Die Volute, in *Antaios* 1966/5.
⁷⁵ Abb. Ghirshman 200.
⁷⁶ Abb. Ghirshman 202 f.
⁷⁷ Das Rhagai der Griechen, heute Schah Rey bei Teheran, die Stadt der Teppichwäscherei.
⁷⁸ Z. folgendem Ghirshman, Iran, Protoiranier, Meder und Achämeniden 41 ff. (Ill.).
⁷⁹ uschtra = Kamel; obige Deutung nach Bartholomae 1676; nach Hinz heißt Zarathustra „Der mit goldfarbenen Kamelen“. Zarathustra 28. Der Name weist auf das Land der Kamelzucht, Baktrien.
⁸⁰ Bartholomae 1651 ff.
⁸¹ Kavi heißt Fürst; der Name Vischtâspa, griechisch Hystaspes, darf nicht mit dem Vater des Dareios in Zusammenhang gebracht werden.
⁸² Die Zypresse galt seitdem im alten Iran als heiliger Baum; das Zypressenmuster — Bota — der Teppiche aus Mir und Seraband erinnert noch daran.
⁸³ Vgl. allgemein Kittels Theol. Wörterbuch z. NT, Art. Prophetes (Lit.).
⁸⁴ Vgl. Widengren, Religionen 70 f.; Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, 142 ff.
⁸⁵ Bartholomae 1863 f., Schlaf, Traum, Traumgesicht.
⁸⁶ Die wichtigste Literatur wird genannt bei Geo Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, und bei Walther Hinz, Zarathustra, Stuttgart 1961.
⁸⁷ So charakterisiert Nyberg, zitiert bei Hinz 119, die Meinung zahlreicher Forscher.
⁸⁸ Nämlich Yasna 29, 28 (Reihenfolge sic), 30 bis 34, 43 bis 51.
⁸⁹ Hinz 19.
⁹⁰ In Zeitschrift d. Dtsch. Morgenländ. Gesellschaft 1941.
⁹¹ Bartholomae übersetzt einfach „Lied religiösen Inhalts“ (519).
⁹² Yasna 43, 9. Text und Übersetzung nach Helmut Humbach, Die Gathas des Zarathustra, I, Heidelberg 1959, hier, aus Satzgründen, mit vereinfachter Umschrift. Dazu ist ergänzend heranzuziehen Bd. II, Kommentar, Heidelberg 1959. Durch diese Ausgabe ist die von Christian Bartholomae besorgte Edition (Halle 1879) überholt. Wertvoll ist ferner die Übersetzung und Erklärung von Yasna 43-51, welche H. Lommel unter Benützung des Nachlasses von F. C. Andreas herausgebracht hat in Nachrichten aus der Allgemeinen Sprachwissenschaft, I, Göttingen 1937. — Wir halten uns, wenn nichts anderes angegeben, an die Übersetzung von Walther Hinz in Zarathustra, Stuttgart 1961; diese Übersetzung bemüht sich erfolgreich um die Erfassung des Poetischen.
⁹³ Daß der Mithradienst in Iran weiterging trotz Zarathustras Re-

form, zeigt die Inschrift Artaxerxes III. vom Regierungsgebäude zu Hamadan, wo der Großkönig ausdrücklich Mithra anruft (Herzfeld 50).

⁹⁴ Die Religionen Irans 79 ff.

⁹⁵ spenta = heilig, derselbe Wortstamm wie slaw. sveti.

⁹⁶ I, 132.

⁹⁷ Vgl. Bartholomae 1137.

⁹⁸ Helmut Humbach, Die Gathas des Zarathustra I, 74.

⁹⁹ Zum folgenden s. Geo Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, in Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70, Köln und Opladen 1960; Lars-Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies — Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter, Stockholm 1951.

¹⁰⁰ Vgl. Dan 7.

¹⁰¹ Mk 1, 14 f.

¹⁰² Iranisch-semitische Kulturbegegnung 36 f.; vgl. Matth. 7, 6.

¹⁰³ Text bei Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. Aufl., 2. Bd., Tübingen 1964, 349 ff.

¹⁰⁴ Kittels Theol. Wb. z. NT IV, 476 (manjarf).

¹⁰⁵ Das Wort geht zurück auf das altindische gotrám, was Stall, Geschlecht, Familie heißt, und zwar im Sinn von innerem Wert eines Genos. Im Mittelpersischen wird gôhr eindeutig in diesem Sinn gebraucht, es ist die eigentliche Substanz des Geschlechts, und zwar nur des vornehmen Geschlechts, wie es ja ursprünglich das Kennzeichen der Vornehmheit ist, daß man ein Geschlecht, daß man Ahnen hat; von den Plebejern sagt man im frührepublikanischen Rom: gentem non habent. So wird gôhr zum Begriff für alles Edle und Wesentliche. Daher kommt die Bedeutung gôhar als Perle, als der köstlichste Edelstein, den man kennt; zugleich für Substanz, Hypostasis. Die Araber übernehmen das Lehnwort ġauhar in dieser Bedeutung. Gôhar bedeutet im Mittel- und Neupersischen schließlich sowohl Perle wie die von Gott in den Menschen gelegte gute Substanz (vgl. Schahnamah II, 765, 10ff.; zur Etymologie Manfred Mayrhofer, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Heidelberg 1956, I, 346).

¹⁰⁶ Matth. 13, 45 f.

¹⁰⁷ Lars-Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, Stockholm 1951.

¹⁰⁸ Zur Gnosis s. Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 1. Teil: Die mythologische Gnosis, 3. Aufl., Göttingen 1964; Teil 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie; Göttingen 1954 (Lit.).

¹⁰⁹ Abb. Ringbom 52 f.

¹¹⁰ Altindisch Mitra, altpers. Mithra, mittelpers. Mihr; graezisiert Mithras.

¹¹¹ Hinz, Zarathustra 133 ff.

¹¹² Zur Mithrasreligion vgl. Widengren, Religionen 222 ff.; Maarten J. Vermaseren, Mithras, Geschichte eines Kultes, Urban Bücher Bd. 83, Stuttgart 1965; Widengren in Handbuch der Orientalistik I, 8, 2. Abschn. Leiden-Köln 1961.

¹¹³ Abb. Ghirshman, Iran, Parther und Sasaniden 119 ff.

¹¹⁴ Abb. Ghirshman 190 f.

¹¹⁵ Abb. Ringbom 105.

¹¹⁶ So genannt nach dem Opus imperfectum in Matthaeum, s. Widengren, Kulturbegegnung 66 ff.

¹¹⁷ S. Widengren, Kulturbegegnung 71 ff.

- ¹¹⁸ Der Mythologismus der Mithrasreligion wirkt sich in der Liturgie deutlich aus. Man lese die von Albrecht Dieterich herausgegebene und erläuterte Mithrasliturgie (Eine Mithrasliturgie, erl. v. A. Dieterich, Neudruck Darmstadt 1966), um sofort gewahr zu werden, was leere, mythologistische „Battalogie“ ist (vgl. Matth. 6, 7).
- ¹¹⁹ Das ist recht bedeutungsvoll für die tiefenpsychologische Religionsbetrachtung. Zur Auseinandersetzung mit C. G. Jung ist insbesondere darauf zu verweisen, daß der Mithraskult so etwas wie „Quaternität“ lehrte und dennoch dem Weiblichen in der Psyche gegenüber verständnislos blieb. Als oberster Gott gilt hier der löwenköpfige, dämonische, heilige und unheilvolle Zervan, der Zeitgott; seine Söhne sind Ohrmazd und Ahriman. Im Sieg des Ohrmazdsohns Mithra geht die Herrschaft Ahrimans zugrund. Neben Mithra steht auch ein weibliches Prinzip, die einstige Anāhitā, sie erscheint auf den römischen Mithrasreliefs als Luna. Es ist also alles da, was Quaternität ausmacht, zuerst die dunkle Seite in Gott, aus der im Individuationsprozeß das positive Weibliche wird. Und dennoch bleibt der Mithrasglaube eine rein männliche Soldatenreligion!

NACHRICHTEN

In den letzten Monaten hatten wir wiederum die Freude, unsere Ehrennadel, „Das Goldene Dromedar“, an treue Reisefreunde verleihen zu können.

Es erhielten:

Nach der 20. Karawane-Studienreise:

Frau TONI ERNST, Mannheim
die Sonderanfertigung mit einem kleinen Diamanten.

Nach der 10. Karawane-Studienreise:

Frau Anne-Maria Froebe-Ricke, Ulm
Frau Annemarie Fuchs, Freiburg i. Br.
Frau Gertrud Jonas, Reichenbach/Fils
Herr Dr. Werner Kirst, Offenbach
Herr Adolf Klein, Remmertsweiler
Frau Luise Müting, Lippstadt
Frau Inge Schmidtmüller, Reutlingen
Frau Magdalene v. Schwanenflügel, Bremen
Frau Anneliese Thiele, Hamburg
Herr Dr. med. Klaus Thiele, Hamburg
Frau Elisabeth Veiel, Stuttgart

Den traditionellen Weinkrug aus Zinn für die Führung der 25. Karawane-Studienreise erhielten:

Gymn.-Prof. Hartmut Bonz, Herrenberg
Prof. Dr. Herrmann Raaf, Reutlingen

Wir denken gerne an die vielen schönen, gemeinsamen Stunden in fernen Ländern zurück und hoffen, daß wir noch recht oft zusammen reisen dürfen.

(Nb. Wir versuchen Buch zu führen, wer seine 10. Reise mit uns unternimmt und daher das Recht hat, das „Goldene Dromedar“ zu tragen — sollten wir es einmal nicht sofort von selbst beachten, lassen Sie es uns bitte wissen, daß niemand ausgeschlossen bleibe!)

Das Jahresende 1967 hat uns aus dem Kreise unserer Mentorinnen und Mentoren drei Gedenktage beschert, zwei davon sind „runde“ Geburtstage, zu denen wir hier — nachträglich — noch recht herzlich gratulieren wollen:

Herr Universitätsprofessor Dr. Ernst Plewe

Mannheim/Heidelberg ist 60 Jahre alt geworden! Es ist eine sehr alte persönliche Bindung zu ihm wie seiner Frau Dr. Ilse Plewe: Während er selbst zur Zeit meines eigenen Studiums in Heidelberg Assistent bei unserem hochverehrten Lehrer Alfred Hettner war, weilte seine Gattin in gleicher Eigenschaft bei dem Heidelberger Geologen Prof. v. Salomon-Calvi. Im Rahmen der Karawane waren und sind beide Mentoren so mancher Reise und Autoren von Beiträgen unserer Hefte gewesen.

Darüber hinaus hat die Karawane in Herrn Professor Plewe einen treuen Berater und Freund, an den wir uns nie vergeblich mit einer Bitte um Unterstützung gewandt haben. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle und bei dieser Gelegenheit auf das herzlichste gedankt. Gesundheitliche Gründe haben Herrn Prof. Dr. Plewe in den letzten Jahren die Führung von Reisen leider nicht mehr ratsam erscheinen lassen, wir haben uns aber sehr gefreut, ihn hin und wieder wenigstens als Reisegast bei uns begrüßen zu können und hoffen, daß das noch öfter der Fall sein kann.

*

*Herr Ministerialrat a. D., Dipl.-Ing., Dipl.-Volkswirt
Dr. phil. H. J. Hesselbach*

ist 70 geworden! Die Karawane verdankt ihm nicht nur die Führung von Spezialreisen — er ist Etruskologe aus Liebe zu diesem Wissensgebiet — sondern auch die Logbuchblätter zu dieser Epoche der Geschichte. Wir wünschen ihm von Herzen alles Gute und danken ihm für die uns gehaltene Treue.

*

Der dritte Anlaß zu einem besonders herzlichen Glückwunsch trifft gleich zwei unserer Freunde. Ja, Sie vermuten richtig: eine Hochzeit!

Fräulein Stud.-Ref. Doris Hornung

hört seit Weihnachten auf den Namen Bonz! Wir wünschen von ganzem Herzen Gottes Segen und Glück auf dem nun gemein-

samen Lebensweg unserer Mentorin und unseres Mentors so vieler glänzend geführter Karawane- Studienreisen.

Herr Gymnasialprofessor Hartmut Bonz

wird allerdings dieses Frühjahr damit zufrieden sein müssen, wenn sich der Reiseweg seiner Frau wenigstens einmal mit dem seinen kreuzt: Beide führen getrennte Gruppen, aber beide in Sizilien.

DIE KARAWANE

wird im Auftrag des Präsidiums der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde — Vorsitzender Gymn.-Prof. Dr. Kurt Bachteler — herausgegeben von Dr. Kurt Albrecht.

Die Zeitschrift erscheint vier mal jährlich, das vorliegende Heft 1/1968 ist eine auf 76 Seiten verstärkte Nummer und kostet für Einzelbezieher DM 3.50, Jahresabonnement für 4 Nummern DM 8.—, an die Mitglieder der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde erfolgt die Auslieferung kostenlos. Früher erschienene Hefte sind zum Teil noch lieferbar. — Bitte verlangen Sie Gratis-Verzeichnis.

Bildnachweis:

Titel, Seite 5, 9, 12, 23, 36, 41, 43, 59 Patzelt-München; Seite 11, 37 (Dr. Hell), 39 (Willy Endress) Bavaria-Bildverlag; Seite 63, 67 Dr. Vera Hell; Seite 57 A. K. Lutz; Seite 15, 17, 19, 37, 43 Archiv Karawane. (Die Karten S. 15, 17 und 19 sind Überarbeitungen von Karten aus Roman Ghirshman, IRAN (Universum der Kunst bei C. H. Beck)

Vorankündigung:

Der Titel unseres nächsten Heftes (9. Jahrgang 1968, Heft 2) sollte „Armenien“ lauten. Da die bereits vorliegenden Manuskripte und eigene Aufnahmen unserer Studienreisen dorthin jedoch so umfang- und inhaltsreich sind, werden sie Ende April 1968 als Heft 3 und, teilweise ersetzt und ergänzt, als KARAWANE-Taschenbuch erscheinen. Dafür wird die Nummer zwei den neu in unser Programm aufgenommenen KARAWANE-Studienreisen in Deutschland gewidmet sein.

© Copyright Karawane-Verlag Ludwigsburg 1967. Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Umschlag: H. U. Ahlefeld, Druck: E. Wachter, Bönningheim

ALS ERGÄNZUNG

zu dem vorliegenden Heft 1/1968 der Karawane „Iran, Land im Umbruch“ erscheint Mitte April 1968, ohne die beiden Reiseschilderungen aber ergänzt durch eine ganze Reihe weiterer wissenschaftlicher Beiträge, reich illustriert, das

KARAWANE-TASCHENBUCH „IRAN“

ca. 150 Seiten, Preis etwa DM 9.80

Auslieferung durch die Abteilung Buchversand des Karawane-Verlages, 714 Ludwigsburg, Marbacher Straße 96 oder durch jede Buchhandlung. (Für Mitglieder der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde ermäßigter Preis ca. DM 8.60)

Unsere große Persienreise

ab und bis München

DM 2985.—

Flüge mit Maschinen der Deutschen Lufthansa,
Hotels I. Klasse, Vollpension, Wissenschaftliche Reiseleitung

TERMINE 1968/69:

PER 4	6.	4.—21.	4.	1968	Leitung: Univ.-Prof. Dr. Joseph Wiesner, Freiburg
PER 5	5.	10.—20.	10.	1968	Leitung: Dr. M. Migeod, Ankara
PER 6	29.	3.—13.	4.	1969	Leitung: Dr. Wolfgang Schmidt-Brücken, Konstanz
PER 7	17.	5.—	1.	6. 1969	Leitung: Univ.-Prof. Dr. Ulrich Mann, Saarbrücken
PER 8	4.	10.—19.	10.	1969	Leitung: noch offen

Persien — das Märchenland aus 1000 und einer Nacht — ist das Ziel dieser Reise. Sie werden unter bewährter Führung Gebiete besuchen, die heute noch den „Orient“ mit seiner ganzen Romantik, Fremdartigkeit und seinem prickelnden Reiz ausmachen. Isfahan — die schönste Stadt des mittleren Orients und ein Zentrum des schiitischen Islams, Schiraz — die Rosenstadt, die riesige Ruinenstadt Persepolis mit den Palästen der persischen Großkönige und Pasargade — die Hauptstadt des achaemenidischen Reichsgründers Kyros. Zu all dem erleben Sie aber auch das Südufer des Kaspischen Meeres mit seiner gewaltigen Bergwelt, dem Elbursgebirge.

REISEVERLAUF

(nur die Reise PER 7 wird ein etwas anderes Programm haben)

1. Tag: Flug **München — Teheran** mit einer Düsenmaschine der Deutschen Lufthansa.
2. Tag: **Teheran**: Eingehende Stadtbesichtigung von Teheran, u. a. Besuche des Golestan Palastes, des Shams el-Emareh Palastes, der Bank Mellî mit dem Thronschatz, des Kunstgewerbe- und des Ethnologischen Museums.
3. Tag: Fahrt von **Teheran** nach **Qazvin**. Stadtrundfahrt mit Besuch der Medresse Haydaryeh, ein Kuppelbau aus der Seldschukenzeit, der Freitagsmoschee, des Monumentaltores Ali Qapu und der Königsmoschee. Weiterfahrt über Aveh, Razan nach **Hamadan**, dem Ekbatana der Griechen. Erster orientierender Stadtrundgang.
4. Tag: Besuch von **Bisontun** und Besichtigung des Reliefs Darius I. mit der berühmten dreisprachigen Inschrift. Weiterfahrt nach **Taq-i-Bostan**. Besuch der künstlichen Grotten, ausgeschmückt mit großartigen Reliefs und Skulpturen aus der Zeit Schapurs II. und Schapurs III.
5. Tag: Nach einem Stadtrundgang in Hamadan Fahrt über Malajir, Arak mit seiner berühmten Teppichherstellung nach Qum. Besuch des Heiligtums der Fatima (Besichtigung nur von außen möglich). Weiterfahrt nach **Teheran**.

Reiseverlauf (Fortsetzung)

6. Tag: Flug nach Isfahan, einer der schönsten Städte des Mittleren Orients und einer der Mittelpunkte des schiitischen Islams. Erste Besichtigungen.
7. Tag: **Isfahan**: Eingehende Besichtigung der berühmten Moscheen, die zu den größten Kostbarkeiten islamischer Baukunst zählen.
8. Tag: Flug Isfahan — **Schiraz**, nach der Ankunft in Shiraz Besichtigung der „Rosenstadt“ mit ihren Moscheen und Bazaren.
9. Tag: Ausflug **Persepolis — Naqsch-i-Rustam — Istakhr**; Besichtigung der riesigen Ruinenstadt des persischen Weltreiches mit ihren Palästen und den Gräbern Artaxerxes II. und III. Weiterfahrt nach Naqsch-i-Rustam und Besuch der Gräber der Achämenidenherrscher und der Reliefs der sassanidischen Großkönige. Rückfahrt nach Shiraz über Istakhr (Besuch von Takht-i-Taus, einer sassanidischen Anlage).
10. Tag: Ausflug **Mader-i-Suleiman — Pasargadae**. Besichtigung des wahrscheinlichen Grabes von Kyros dem Großen, sowie der umliegenden Palastanlagen in Mader-i-Suleiman. Anschließend Besichtigung der Ruinen von Pasargadae, der ersten Hauptstadt des Achämenidenreiches.
11. Tag: Flug **Schiraz — Abadan**. Nach der Landung in Abadan, am rechten Ufer des Schatt-el-Arab gelegen, reich geworden durch eine der größten Erdölraffinerien der Welt, Fahrt zum Persischen Golf.
12. Tag: Ausflug nach **Susa und Tschoga Zambil**. Besuch der Ruinen von Susa, einst Hauptstadt des Großreiches der Achämeniden, eine der ältesten Siedlungen der Menschheit. Auf den Rückweg nach Abadan Besichtigung des Zikkurats von Tschoga Zambil, dem größten aller in Mesopotamien bekannten Stufentürme und des umliegenden Tempelbereiches.
13. Tag: Flug **Abadan — Teheran**.
14. Tag: Ausflug nach **Chalus**; landschaftlich sehr schöne Fahrt nach dem herrlich am Kaspischen Meer gelegenen Chalus. Übernachtung in Chalus.
15. Tag: Rückfahrt von Chalus nach Teheran über **Rey**. In Rey Besichtigung des Mausoleums von Schah Reza Pahlevi.
16. Tag: Morgens Transfer zum Flughafen und Abflug mit einer Düsenmaschine der Deutschen Lufthansa über Beirut nach **München**. Ankunft in München gegen 11.00 Uhr.

SONDERLEISTUNGEN

Einzelzimmer	DM 225.—
Visagebühr	DM 5.—

Auskunft und Anmeldung:

BÜRO FÜR LÄNDER- UND VÖLKERKUNDE DR. KURT ALBRECHT

Zentrale: 714 Ludwigsburg, Bismarckstraße 30, Telefon 07141/23087

Für Hamburg: Studiendirektor H. Weise, 2 Hamburg 50, Lisztstraße 43, Telefon 04 11 / 8 80 01 13
Für Nürnberg: Naturhistorische Gesellschaft Nürnberg e. V., Luitpoldhaus, Gewerbemuseumsplatz 4,
Telefon 09 11 / 22 79 70

Für Österreich: Dr. R. Budin, 4020 Linz/D., Rudolfstraße 29, Telefon 31 84 73
Für Südtirol (nur Referenz und Auskunft): H. Perwanger, Bozen, Brennerstraße 2