



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Dions magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie?

Jong, A.F. de

Citation

Jong, A. F. de. (2003). Dions magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie? In *Dion von Prusa. Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/10746>

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10746>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Dions magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie

Jong, A.F. de

Citation

Jong, A. F. de. (2003). Dions magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie. In . Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/10746>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10746>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

DION VON PRUSA

MENSCHLICHE GEMEINSCHAFT UND GÖTTLICHE ORDNUNG:

DIE BORYSTHENES-REDE

Eingeleitet, übersetzt
und mit interpretierenden Essays versehen
von

Heinz-Günther Nesselrath, Balbina Bäßler,
Maximilian Forschner und Albert de Jong



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Einbandgestaltung: Neil McBeath, Stuttgart

Das Projekt SAPERE wird von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2003 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3-534-15572-6

Inhalt

SAPERE	7
Vorwort	8
A. Einführung in die Schrift	
Einführung in die Schrift (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	11
1. Zwischen Verbannung und Rückkehr in die Führungsschicht des Römischen Reiches: Zur Situierung und Datierung der Borysthenes-Rede	12
2. Eine eigenwillige Rhetorik: Der Aufbau der Borysthenes-Rede	15
3. Das große literarische Vorbild: Platon und seine Funktion in Dions Rede	18
4. Kosmische Ordnung und menschliches Zusammenleben: Parallele Motive in anderen Reden Dions	22
5. Kurze Hinweise zum Text	25
B. Text und Übersetzung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	
Die Borysthenes-Rede	28
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>) ..	66
C. Essays	
I. Der Schauplatz des <i>Borysthenitikos</i> : das antike Olbia (<i>Balbina Bäbler</i>)	95
1. Gründung und archaische Zeit (Mitte 7.–6. Jh. v. Chr.) ...	95
2. Die Blütezeit im 5.–3. Jh. v. Chr.	100
3. Niedergang (3.–1. Jh. v. Chr.)	106
4. Römische Zeit (1. bis Ende 3. Jh. n. Chr.)	108
II. Behoste Griechen im Skythenland: Erscheinungsformen und Wahrnehmung antiker Kultur in ihren Grenzbereichen (<i>Balbina Bäbler</i>)	113
1. Archäologischer Befund und literarische Stilisierung ...	113
2. Griechische Ethnizität in fremder Umgebung	121
III. Philosophie und Politik: Dions philosophische Botschaft im <i>Borysthenitikos</i> (<i>Maximilian Forscher</i>)	128
1. Dions Lebenswelt und politische Leitidee	128
2. Dion als philosophischer Mythopoiēt	132
3. Dion als stoisierender Platoniker	139
4. Dions Verpflichtung auf Polis und Reich	153

IV. Dions Magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie (<i>Albert de Jong</i>)	157
1. Einleitung	157
2. Zur Forschungsgeschichte: Franz Cumont und die hellenisierten Magier	159
3. Drei Quellen: Erfindung, Magier und die „Enzyklopädie“	163
4. Die Zoroaster-Vita (Dion, <i>or.</i> 36,40–41)	166
5. Die Magier und ihre „Mysterien“	169
6. Hymnen der Magier, <i>Yašts</i> , und die Symbolik des Viergespanns	171
7. Sintflut Sage und Weltbrand	174
8. Der Hieros Gamos	176
9. Mögliche griechische Quellen	177

D. Anhang

Literaturverzeichnis	181
1. Verwendete Abkürzungen	181
2. Textausgaben, Kommentare, Übersetzungen des <i>Borysthenitikos</i>	182
3. Weitere Literatur	183
Register (<i>Fabio Berdozzo</i>)	187
1. Stellenregister (in Auswahl)	187
Appendix: Iranische Quellen	196
2. Namen und Sachen	197

IV. Dions Magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie?

(Albert de Jong)

1. Einleitung

Ob es in Prusa, der Stadt Dions, zur Zeit Dions Zoroastrier gegeben hat, lässt sich beim heutigen Forschungsstand nicht sagen. Bithynien scheint niemals ein besonders iranisiertes Land gewesen zu sein, in Gegensatz zu den Nachbarländern Pontos, Phrygien und Lydien.¹ Die Verbreitung der persischen oder zoroastrischen Gemeinschaften im Kleinasien der hellenistischen und römischen Zeit ist überhaupt nur spärlich dokumentierbar und sicher noch nicht völlig erforscht worden.² Die bis jetzt eingehendste Überprüfung der epigraphischen, onomastischen, numismatischen und literarischen Quellen zu dieser Frage hat jedoch deutlich hervorgehoben, dass zoroastriische Gemeinschaften sich zwischen dem Zusammenbruch des Perserreiches der Achämeniden im 4. Jahrhundert v.u.Z. und den Eroberungen der Sasaniden im 3. Jahrhundert u.Z. in großen Teilen Kleinasiens tatsächlich behauptet haben.³ Die Frage der Entwicklung der sprachlichen, religiösen, und kulturellen Identität(en) dieser Gemeinschaften, besonders die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen iranischen und griechischen Traditionen, ist nicht einfach zu erörtern. Die Geschichte der wissenschaftlichen Untersuchungen auf diesem Gebiet zeigt denn auch sehr große Meinungsverschiedenheiten. Für viele Historiker sind die Perser in Kleinasien höchstens eine Fußnote der Geschichte dieses Gebietes in der hellenistischen und römischen Zeit. Andere haben dagegen diesen fast imaginären Persern alles zugeschrieben, was sich an möglicher griechisch-persischer Interaktion in

¹ C. Marek, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galata*, *Istanbuler Forschungen* 39 (Tübingen 1993) 13-25. Für einen eindrucksvollen Gesamtüberblick über Kleinasien in einer für die persische Kultur entscheidenden Epoche siehe jetzt P. Debord, *L'Asie Mineure au IV^e siècle (412-323 a.C.)* (Bordeaux 1999).

² S. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund 1946) ist zu veraltet, um noch brauchbar zu sein.

³ BOYCE – GRENET 1991:197-308.

der griechischen Literatur und in der Geschichte der hellenistisch-römischen Welt erhalten hat: die pseudo-zoroastrische Literatur, zum Beispiel, der *Topos* der Magier als Tradenten uralter Weisheit, die Faszination, die vor allem platonische Philosophen gegenüber Zoroaster, den Magiern und „Persien“ empfunden haben, und eben die Mithrasmysterien.

Die Hymnen des Zoroaster und der Magier, die den Schluss des *Borysthenitikos* bilden, haben Historiker dieser letzten Gruppe immer in den Bann gezogen. Vor allem im Werk Franz Cumonts ist dieser persische Mythos vom Viergespann zum Schlussstein einer weittragenden Hypothese über die Geschichte der Wechselbeziehungen zwischen Griechen und Persern geworden. Seine kühne These über die „hellenisierten Magier“ hat sich zwar nicht bis in die jüngste Zeit halten können, aber sie ist sicher noch nicht völlig aus dem Unterbewusstsein mancher Historiker verschwunden.⁴ Wir werden sie deshalb kurz vorstellen und die Geschichte der Interpretation der Magierhymnen vom Blickpunkt der Iranistik seit Cumont ebenfalls in einigen Zügen skizzieren.

Für alle Historiker gilt, dass, wenn die Hymnen irgendwie genuin iranische Traditionen übermitteln, sie mit einem Schlag die wichtigste und größte Quelle über die Religion der Perser in der griechischen Literatur sind. Schon der Umfang der Hymnen übersteigt die wichtigsten griechischen Quellen über die Religion Zarathustras, Plutarch, *De Iside et Osiride* 46-47, 369D-370C, für die gelehrte Tradition, und Strabon, *Geographie* XV 3,13-15 p. 732f., für das Ritual, beträchtlich.⁵ Die Unterschiede zwischen den Texten von Plutarch und Strabon einerseits und dem Mythos im *Borysthenitikos* andererseits (und es handelt sich um Texte, die geographisch, ideologisch und zeitlich nicht sehr weit entfernt sind von Dion) sind so erheblich, dass es sich vielleicht lohnt, sie hier hervorzuheben. Strabon gibt eine erstaunlich präzise Beschreibung eines zoroastrischen Opferrituals, die zwar in Einzelheiten schwierige Fragen aufwirft, sich aber mühelos mit zahlreichen Parallelen aus der zoroastrischen Literatur und der zoroastrischen Ritualpraxis illustrieren lässt. Seine Beschreibung geht zwei-

⁴ Vgl. z.B. C. COLPE, «The Development of Religious Thought», in: E. YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran 3. The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge 1993) 819-865.

⁵ Zu diesen Texten s. DE JONG 1997, 157-204 (Plutarch) und 121-156 (Strabon).

felsohne auf Autopsie zurück.⁶ Plutarch hat wahrscheinlich niemals einen Zoroastrier gesehen. Seine Beschreibung der zoroastrischen Theologie bietet jedoch eine knappe Gesamtdarstellung der zoroastrischen priesterlichen Theologie: die iranischen Namen mehrerer Götter, eine Liste der Bedeutungen der Namen der sechs Amesha Spentas (der wichtigsten Götter, die zusammen mit Ahura Mazdā, dem Hauptgott des Pantheons, eine Heptade bilden), die drei Zeiten der Weltgeschichte (Schöpfung – Vermengung – Scheidung), ein Awestazitat (das einzige Zitat aus den heiligen Schriften der Zoroastrier in der gesamten griechischen und lateinischen Literatur) und eine ausführliche Beschreibung der Endzeit. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Plutarch seine Information anderen griechischen Schriftstellern verdankt. Listen von vor allem platonischen und peripatetischen Autoritäten, die über die persische Religion geschrieben haben, finden wir z.B. bei Plinius dem Älteren und Diogenes Laertios.⁷

Bei Dions "zoroastrischem" Mythos ist die Lage völlig anders. Er schreibt den Mythos Zoroaster und den Magiern zwar zu, gibt aber keine iranischen Namen (außer den "westlichen" Namen Zoroasters und den der Magier, die beide gesunkenes griechisches Kulturgut sind) und lässt über seine Quellen im Unklaren. Die Bruchstücke des Mythos (oder der Hymnen) selbst – ein Fragment einer Zoroaster-Vita und der Mythos vom himmlischen Viergespann – sind nicht leicht in iranischen Texten zu lokalisieren, wiewohl es möglich ist, viele iranischen Parallelen zu einzigen Textstellen und Bruchstücke der Symbolik zu finden, wie wir noch sehen werden.

2. Zur Forschungsgeschichte:

Franz Cumont und die hellenisierten Magier

In einigen berühmten Publikationen – besonders den zwei Bänden der *Mages hellénisés*, die er in Verbindung mit Joseph Bidez herausgegeben hat – hat der große belgische Religionshistoriker Franz Cumont eine These vorgeschlagen, die mit einem Schlag die Entwicklung der persischen Religion im griechischen Kulturraum, die Formierung der pseudo-zoroastrischen Literatur (eines bunten Gemischs von astrologi-

⁶ S. auch A. DE JONG, «Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and its Interpretations», in: A.I. BAUMGARTEN (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Studies in the History of Religions 93 (Leiden 2002) 127-148.

⁷ Plinius, *Naturalis Historia*, XXX 3-4; Diog. Laert. I 6-9.

schen, alchemistischen, magischen und anderen Texten, die Zoroaster und berühmten Magiern, z.B. Ostanes, zugeschrieben wurden) und die Entstehung der Mithrasmysterien zu erklären und zu deuten versuchte.⁸ Cumont sah in einer freilich nur spärlich bezeugten Gruppe von Persern in Kleinasien und Syrien die Hauptrepräsentanten einer religiösen Tradition, die sich am besten als ein Geflecht von persischen, chaldäischen und griechischen Ideen verstehen lässt. Es handelt sich um die Gruppe der Magusäer.⁹ Das griechische Wort *Μαγουσαῖος* ist sehr selten, wie man vielleicht auch erwarten würde von einem späten aramäischen Fremdwort im Griechischen. Wir finden es nur in christlichen griechischen und lateinischen Texten, sowie in einigen manichäisch-koptischen Texten. In einigen Stellen ist das Wort nur eine Alternative für das Wort *μάγος* und bedeutet entweder „persischer Priester“, die Grundbedeutung des Wortes, oder „Zoroastrier“. Es gibt aber einige wichtige Stellen, die eine prägnantere Bedeutung des Wortes *Μαγουσαῖος* zeigen: es sind dies die Passagen, die einen Unterschied machen zwischen den Persern im Allgemeinen und den Magusäern als einer Sondergruppe der Perser (d.h. als einer Sondergruppe der Zoroastrier). Diese Passagen findet man meistens bei Autoren, die von den Büchern des syrischen Theologen Bardaisan (Bardesanes) abzuhängen scheinen,¹⁰ und auch in einem oft zitierten Brief des Basilius an Epiphanius sowie in Epiphanius' kleinem Werk *De Fide*.¹¹ In diesen Texten werden die Magusäer geschildert als „orthodoxe“ Zoroastrier, die sich von den anderen Persern in ihrer gewissenhaften Observanz der zoroastrischen rituellen Vorschriften unterscheiden: des Tieropfers, von Priestern vollzogen, als einziger Weise, Fleisch essen zu können; der Verwandtenehe; der mündlichen Tradition als Prärogativ der Priesterklasse; und der Reinheitsvorschriften, die eine Barrikade errichten, welche einen interkulturellen oder interreligiösen Austausch beträchtlich erschwert.¹²

Cumonts Wahl der Magusäer als Hauptrepräsentanten eines iranisch-chaldäisch-griechischen Synkretismus erscheint also nicht sehr

⁸ CUMONT 1922; 1931; BIDEZ – CUMONT 1938.

⁹ Griechisch *Μαγουσαῖοι*, ein Lehnwort aus dem Aramäischen *mgwš*, „Magier“, d.i. zoroastrischer Priester oder auch schlechthin Zoroastrier.

¹⁰ Ps.-Clemens, *Recognitiones* IX 20,4-21,2; Euseb. *Praep. Ev.* VI 10,16-17; Ps.-Caesarius, *Erotapocriseis* 108,43-49.

¹¹ Basilius von Cäsarea, *Epistula* 258; Epiphanius, *De Fide* 12,5; 13,1.

¹² Weitere Information bei DE JONG 1997, 404-413.

glücklich. Das müsste seine These eines hellenisierten Magiertums aber noch nicht erledigen. Für Cumont waren die hellenisierten Magier die Nachkommen iranischer zoroastrischer Priester, die zuerst nach Babylon gewandert waren. Dort erfuhren sie den Einfluss der chaldäischen Astrologie und des babylonischen Fatalismus. Von Babylonien waren sie dann nach Westen gekommen und hatten sich schließlich in Anatolien angesiedelt, wo sie sich eingehend mit der stoischen Philosophie auseinandergesetzt hatten, die sie dann auch in ihre Tradition inkorporierten. Cumont sah dabei auch eine linguistische Entwicklung: Ihre Muttersprache sei eine iranische Sprache gewesen, aber in Babylonien hätten sie das Aramäische als ihre Sprache angenommen und in Kleinasien das Aramäische für das Griechische eingetauscht (dies sollte u.a. erklären, warum es fast keine iranischen Wörter oder Namen in der pseudo-zoroastrischen Literatur gibt).¹³

Cumonts Hauptinteresse galt drei unterschiedlichen (Gruppen von) Quellen: den *Orakeln des Hystaspes*,¹⁴ den Hymnen der Magier in Dions *Borysthenitikos* und dem Corpus der Inschriften und Monumente der Mithrasmysterien.¹⁵ Dions Magierhymnen waren für Cumont eine unentbehrliche Quelle, denn sie boten ihm eine hellenisierte persische Eschatologie, die er auch in den Mithrasmysterien wiederfand. In seiner Auslegung der Magierhymnen verband Cumont die drei Traditionen die, ihm zufolge, die Religion der „Magusäer“ inkorporiert hatte. Die zyklische Auffassung der Zeit – die uns aus iranischen Texten völlig unbekannt ist und geradezu in krassem Widerspruch zur zoroastrischen Theologie steht (s.u.) – war ein chaldäisches Erbe. Die Elementenspekulationen mit dem Bild der vier Pferde waren ein stoisches Erbe, und die Mysterien, in denen die Magier diese Hymnen gesungen haben sollen, waren ein Vorläufer oder eine Erscheinungsform der Mithrasmysterien. Für die römischen Mithras-

¹³ BIDEZ – CUMONT 1938, vi-viii (Band I).

¹⁴ Zu diesen Texten s. H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde, nieuwe reeks, 28.3 (Amsterdam 1929); D. FLUSSER, «Hystaspes and John of Patmos», in: D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem 1988) 12-75; J.C. REEVES, «An Enochic Citation in *Barnabas* 4.3 and the *Oracles of Hystaspes*», in: J.C. REEVES – J. KAMPEN (eds.), *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 184 (Sheffield 1994) 260-277.

¹⁵ CUMONT 1896-1899.

mysterien, in denen Cumont gleichfalls iranische, chaldäische und stoische Elemente erkannte, war die Information bei Dion unentbehrlich, weil Dions Magierhymnen die einzige Textstelle waren, aus der man die mithräische Eschatologie destillieren konnte. Die Bedenken, die Cumont vielleicht noch gehabt hat, verschwanden alle im Lichte eines berühmten Mithrasreliefs aus Dieburg, das an einer Seite eine Abbildung von Phaethon vor dem Sonnengott hat.¹⁶

Cumonts These bestand also aus einer scharfsinnigen Kombination von zwei Quellen, einem Text und einem Bildwerk, die allem Anschein nach gar keine Verbindung miteinander haben, aber im Lichte seiner größeren These von der Entwicklung der persischen Religion im griechischen Kulturraum plötzlich eine tiefere Bedeutung bekamen und dann schließlich als Hauptargument für die Richtigkeit der anfänglichen These geltend gemacht wurden. Diese Skizze von Cumonts Werk ist vielleicht zu knapp, aber auch eine weiter ausholende Rekonstruktion oder Besprechung dieser einen von Cumonts vielen Ideen würde nur zu dem Schluss führen, dass wir hier einem klassischen Zirkelschluss begegnen.¹⁷

Die Verbindung, die Cumont zwischen Dions Hymnen und dem Relief aus Dieburg gezogen hat, ist von Richard Gordon in seinem einflussreichen Beitrag zum ersten Weltkongress über die Mithrasmysterien dem Erdboden gleichgemacht worden.¹⁸ Für Gordon gibt es auch in den Magierhymnen selbst keine Spur von genuin iranischen Ideen, und die Hymnen sind völlig als ein stoischer Abklatsch von Platons *Phaidros* und *Timaios* 32dff. zu interpretieren, der ein geläufiges Motiv aus einer „neuen“ Quelle entwickelt, die Vertrauen erwecken sollte: den Magiern.¹⁹

Mit diesem Vorschlag Gordons schien die Sache abgemacht zu sein, und das Interesse der Iranisten für diesen Text nahm stark ab. Vor kurzem hat aber Roger Beck, in seiner hervorragenden Besprechung des Gesamtcorpus der griechischen und lateinischen pseudo-

¹⁶ Zu diesem Relief vgl. M.J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. 1-2 (Den Haag 1956-1960), nr. 1247. Für CUMONTs Interpretation der Hymnen im Lichte des Dieburger Reliefs s. CUMONT 1931, 33-44.

¹⁷ BECK 1991, 546-548.

¹⁸ GORDON 1975, besonders 236-238.

¹⁹ GORDON 1975, 238 Anm. 94.

zoroastrischen Schriften, Dion aufs neue Kredit eingeräumt. Die Magierhymnen sind das einzige Textstück aus diesem Corpus, von dem Beck nicht mit Sicherheit sagen kann oder will, dass es keine Beziehung zu genuin iranischen Texten oder Ideen haben kann.²⁰ Becks Hauptargument ist jedoch für Dion weniger günstig und wirft auch einige Fragen auf: Es ist gerade die Ungeschicktheit des Mythos, die Dion selbst auch zugesteht. Beck kann einfach nicht glauben, dass Dion, wenn er selbst der Autor des Mythos ist, eine so ungeschickte Fassung erfunden haben könnte. Er schätzt also Dions Talent als literarischer Fälscher nicht sehr hoch ein. In der jüngsten Diskussion wird am meisten der griechische Hintergrund der Hymnen betont, obwohl es immer noch Gelehrte gibt, die mit einer iranischen Komponente in dem Mythos rechnen.²¹

3. Drei Quellen: Erfindung, Magier und die „Enzyklopädie“

Wir befinden uns daher in einer schwierigen Lage: Niemand würde erneut die Glaubwürdigkeit der hellenisierten Magier postulieren, aber wenn wir in den Hymnen genuin zoroastrische Materialien finden, die Dion zweifelsohne von lebendigen Magiern übernommen hätte, muss die ganze Diskussion neu eröffnet werden. Wir haben also keine wirkliche Alternative zu einer vielleicht etwas altmodischen, aber noch immer unentbehrlichen Besprechung der verschiedenen Elemente der Hymnen mit ihren möglichen Parallelen in iranischen Texten und auch – als zweites Umfeld – in den Beschreibungen der persischen Religion in der griechischen Literatur.

Es gibt nämlich nicht nur zwei mögliche Quellen für Dion – zoroastrische Informanten oder seine eigene Phantasie –, sondern drei; die dritte mögliche Quelle ist die „Enzyklopädie“ der griechisch-römi-

²⁰ BECK 1991, 539-548.

²¹ Für griechische Interpretationen vgl. TRAPP 1990, besonders 148-155; S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250* (Oxford 1996) 197-203. Eine leicht iranische These vertritt G. ANDERSON, «Some Uses of Storytelling in Dio», in: SWAIN 2000, 143-160, besonders 157-158; aber das Vertrauen, das er dem *Shāhnāmah*, dem iranischen Nationalepos aus islamischer Zeit (um 1000 u.Z.) schenkt, kann nicht überzeugen. Die iranische Interpretation der Hymnen bei G. MOROCHO, «Exégesis de un mito oriental en Dión de Prusa: Or. XXXVI 39-47», in: J.A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *De Homero a Libanio* (Madrid 1995) 345-363, ist im iranischen Bereich völlig von Cumont abhängig und bietet nichts Neues.

schen Welt. Den Terminus „Enzyklopädie“ verdanken wir Richard L. Gordon, einem der bedeutendsten Spezialisten auf dem Gebiete der Mithrasmysterien. Er hat ihn bei seiner Erörterung der Interpretationsmöglichkeiten der Mithrasmysterien verwendet, die – wie wir schon gesehen haben – in der Forschungsgeschichte deutliche Berührungspunkte mit den Hymnen Dions haben.²² Die „Enzyklopädie“ der antiken Welt bedeutet dabei die Sammlung dessen, was man über die Bereiche der Ethnologie, Geographie, Biologie usw. „wusste“.

Für die Mithrasmysterien kennen wir eine Forschungsgeschichte, die der der Hymnen Dions auffallend gleicht. Die erste große wissenschaftliche Interpretation, die wir gleichfalls Franz Cumont verdanken, rekonstruierte den Inhalt der Mithrasmysterien anhand der Religionsgeschichte Irans: Das Awesta und die Pahlavibücher wurden so zum Hauptschlüssel für die Deutung der mithräischen Kunst.²³ Nach dem Zusammenbruch dieses Paradigmas hat die Forschung lange Zeit den Beitrag Irans zur Entstehung der Mithrasmysterien entweder stark problematisiert²⁴ oder sogar völlig verneint.²⁵ Erst seit kurzem wird einem möglichen Beitrag Irans zur Entstehung der Mithrasmysterien wieder nachgegangen, aber zumeist in Zusammenhang mit dem Beitrag der „Enzyklopädie“. Nicht nur Iran selbst, sondern auch das „Wissen“ über die Perser bei Griechen und Römern – wie immer dieses Griechen und Römern übermittelt worden ist – scheinen in den Mithrasmysterien wiedergefunden werden zu können.²⁶

²² Vgl. z.B. R.L. GORDON, «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *Journal of Mithraic Studies* 3 (1980) 19-99.

²³ CUMONT 1896-1899; *id.*, *The Mysteries of Mithra* (New York 1903); CUMONT sind fast alle Gelehrte bis den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts gefolgt: s., z.B., M.J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965). Eine Forschungsgeschichte gibt R. L. BECK, «Mithraism since Franz Cumont», ANRW II 17,4 (1984) 2002-2115.

²⁴ R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein/Ts. 1984.

²⁵ M. CLAUSS, *Mithras: Kult und Mysterien* (München 1990); D. ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World* (New York 1989).

²⁶ S., *inter multos alios*, R. BECK, «The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis», *JRS* 88 (1998) 115-128; R.L. GORDON, «Persei ac rupibus antri: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien», in: *Ptuj im römischen Reich, Mithraskult und seine Zeit: Akten des internationalen Symposiums, Ptuj 11-15 Oktober 1999*, *Archaeologia Poetovionensis* 2 (Ptuj

Eine Vorbemerkung ist noch nötig: Die Quellen der zoroastrischen Religion im Altertum sind sehr spärlich und nahezu undatierbar. Wir können zwei große Gruppen unterscheiden:

- 1) das Awesta, die „heiligen Bücher“ der Zoroastrier, ein Corpus von Texten in einer altiranischen Sprache („Awestisch“), die datiert werden können zwischen 1000 v.u.Z. und 300 v.u.Z.²⁷ Das Awesta enthält eine sehr alte, aber auch sehr kleine, Sammlung von Texten, fünf Hymnen (die Gāthās) und einen kurzen Prosatext (den *Yasna Haptanghāiti*), die Zarathustra zugeschrieben und deshalb um die Wende des zweiten/ersten Jahrtausends v.u.Z. datiert werden. Der größte Teil des Awesta gehört aber nicht zu diesen Texten und ist wahrscheinlich, zumindest in der Endredaktion, einige bis viele Jahrhunderte später zu datieren.²⁸
- 2) die Pahlavi-Bücher, d.h. ein Corpus von meist theologischen Texten, geschrieben in zoroastrischem Mittelpersisch („Pahlavi“).²⁹ Diese Texte werden oft als „die Bücher des neunten Jahrhunderts“ bezeichnet,³⁰ weil sie erst im 9. Jahrhundert u.Z., nach der arabischen Eroberung Irans, endgültig aufgeschrieben wurden.

Zwischen diesen zwei Quellengruppen haben wir also eine nur sehr spärlich dokumentierte Periode von fast zwei Jahrtausenden, in der die zoroastrische Religion sich nur in mündlichen Traditionen behauptet hat.³¹ Diese problematische Quellenlage bringt für jede Rekonstruktion der kulturellen Wechselbeziehungen zwischen den Persern und ihren Nachbarn (Griechen und Juden) erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Die Lage ist jedoch nicht so unsicher, dass man ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen müsste, dass große Komplexe von Mythen und

2001) 289-301; R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme* (Paris 1993) (TURCANS Deutung der Mithrasmythen ist immer stark iranisch geprägt geblieben).

²⁷ Es gibt nur eine brauchbare und fast vollständige deutsche Übersetzung des Awesta: F. WOLFF, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen* (Straßburg 1910; Berlin² 1960).

²⁸ Für die philologische Geschichte des Awesta s. J. KELLENS, «Considerations sur l'histoire de l'Avesta», *Journal Asiatique* 286 (1998) 451-519.

²⁹ Eine Übersicht gibt C.G. CERETI, *La letteratura pahlavi* (Milano 2002).

³⁰ Vgl. den Titel des berühmten Buches von BAILEY 1971 (*Zoroastrian Problems in the ninth-century Books*).

³¹ Zur grundsätzlichen Mündlichkeit der persischen Religion s. KREYENBROEK 1996.

Ideen, die keine einzige Parallele in den iranischen Traditionen aufweisen, dennoch genuin iranisch sein könnten. Es gibt zwar ein buntes Gemisch von kosmogonischen und eschatologischen Ideen in der (meist christlichen und islamischen) Nebenüberlieferung, die iranisch zu sein scheinen, aber diese fügen sich alle in den Grundgedanken des „mainstream“-Mythos, den wir vom Awesta bis zur Pahlavi-Literatur verfolgen können.³²

4. Die Zoroaster-Vita (Dion, *or.* 36,40-41)

Es gibt in Dions *Borysthenitikos* zwei unterschiedliche Traditionen: ein kurzes Bruchstück einer Zoroaster-Vita und die Hymnen oder den Mythos selbst mit seinen Elementenspekulationen, seiner Weltgeschichte und dem Hieros Gamos.

Das Bruchstück des Zoroaster-Mythos ist kurz, aber sehr interessant.³³ Von Zoroaster

„erzählen die Perser, er habe sich aus Verlangen nach Weisheit und Gerechtigkeit von den übrigen Menschen abgesondert und für sich auf einem Berg gelebt; dann sei der Berg in Flammen geraten, nachdem gewaltiges Feuer vom Himmel niedergefahren sei, und habe in einem fort gebrannt. Da sei nun der König zusammen mit den angesehensten Persern in die Nähe des Berges gekommen, weil er zum Gott habe beten wollen, und da sei der Mann unversehrt aus dem Feuer heraustrgetreten, habe sich ihnen freundlich gezeigt und sie angewiesen, guten Mutes zu sein und bestimmte Opfer zu vollziehen, da der Gott an diesen Ort gekommen sei. 41. Und danach habe er nicht mehr mit allen verkehrt, sondern nur noch mit denen, die die besten Anlagen zur Wahrheit hatten und den Gott verstehen konnten; die Perser nannten

³² Vgl. S. SHAKED, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London 1994); *id.*, «Some Islamic Reports concerning Zoroastrianism», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994) 43-84. Zu den Hintergründen der Problematik s. A. DE JONG, «Purification in absentia: On the Development of Zoroastrian Ritual Practice», in: J. ASSMANN – G. G. STROUMSA (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, *Studies in the History of Religions* 83 (Leiden 1999) 301-329, besonders 303-306.

³³ Zu Zoroaster in der griechischen und lateinischen Literatur s. A. V. W. JACKSON, *Zoroaster. The Prophet of Ancient Iran* (New York 1965); DE JONG 1997, 317-323; M. STAUSBERG, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42 (Berlin 1998) 9-13; J. ROSE, *The Image of Zoroaster. The Persian Mage through European Eyes*, *Persian Studies Series* 21 (New York 2000) 38-56; GNOLI 2000.

sie Magier, weil sie sich auf die Verehrung des Göttlichen verstanden [...]“ (Übersetzung H.-G. Nesselrath)

Die legendenhafte Zarathustra-Biographie in der zoroastrischen Tradition zeigt eine auffällige Lücke auf zwischen Zarathustras 7. und seinem 30. Jahr. Diese Lücke ist auch von einem Scholiasten zu Platons *Alcibiades* 121E bemerkt worden.³⁴ Er schreibt, dass Zoroaster in seinem siebten Lebensjahr angefangen habe zu schweigen und bis zu seinem 30. Lebensjahr nicht mehr gesprochen habe. In seinem 30. Lebensjahr schließlich habe er einen König gefunden, dem er „die ganze Philosophie“ dargelegt habe.³⁵

In der zuverlässigsten Version der Zarathustra-Biographie, erhalten im 7. Buch des *Dēnkard*, finden wir genau die gleiche Situation: Die Information über Zarathustra bricht von seinem 7. Jahr an ab; er kehrt wieder zurück in die Tradition in seinem 30. Jahr, in dem er eine Reihe von Gesprächen mit dem höchsten Gott Ahura Mazda hat, und schließlich zum Hofe des Königs Vištāspa geht, den König zu seiner Botschaft bekehrt und mit seiner Hilfe die Religion gründet.³⁶

Es gibt einige späte Texte, in denen wir mehr Angaben über Zarathustras Leben finden,³⁷ aber nirgendwo finden wir eine Tradition, die erzählt, dass Zarathustra sich der Welt entzogen und auf einem Berg gelebt hat, und ganz bestimmt nicht, dass er nach einer kurzen Instruktion an den König nur noch mit Priestern verkehrt hat. Dions Zoroaster-Mythos hat nur *eine* scheinbare Parallele in der zoroastrischen Literatur: Dass Zarathustra unverletzt aus einem Feuer hervorgetreten sei, gehört zu den Standardtraditionen aus Zarathustras Kinderzeit. Als er noch ein Baby war, versuchte sein Vater, Pourušaspa, verleitet von falschen Priestern, mehrmals, ihn zu töten, u.a. dadurch, dass er ihn in ein Feuer legte; doch blieb er davon unverletzt.³⁸

³⁴ Der „große“ *Alcibiades* ist für viele Spezialisten ein pseudo-platonischer oder „akademischer“ Text. In der Antike wagte niemand, diesen Text einem anderen Autor als Platon zuzuschreiben. Die jüngste Edition des Textes (DENYER 2001) verteidigt erneut und überzeugend Platons Autorschaft.

³⁵ Text: CLEMEN 1920, 96.

³⁶ M. MOLÉ, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis* (Paris 1967).

³⁷ Zum Beispiel in den *Wizidagihā i Zādspram* 13 (Zarathustras 15. Jahr) und 16 (Zarathustras 20. Jahr). Zu diesem Text s. Ph. GIGNOUX – A. TAZZOLI, *Anthologie de Zādspram*, *Studia Iranica Cahier* 13 (Paris 1993).

³⁸ *Dēnkard* VII 3,8-10.

In griechischen und lateinischen Texten finden wir vielleicht mehr Parallelen. Plinius der Ältere berichtet, dass Zoroaster sich in die Wüste zurückgezogen und dort zwanzig Jahre gelebt habe, mit einem wunderbaren Käse als seine einzige Nahrung.³⁹ In späteren Texten finden wir mehr derartige Traditionen: Ammianus Marcellinus schreibt, dass Zoroaster sich in einen Wald zurückgezogen habe, wo er von indischen Brahmanen unterrichtet worden sei.⁴⁰

Die wichtigsten Parallelen finden wir jedoch in christlichen Texten, die Dions Geschichte weiterzuführen scheinen. In mehreren christlichen Texten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert begegnen wir einer Tradition, die zugleich den Tod Zoroasters und den Ursprung des persischen Feuerkultes erklärt: Zoroaster wird von einem Kugelblitz getroffen und verzehrt, und die Magier fangen daraufhin an, das Feuer mit Zoroasters Asche zu verehren.⁴¹

Dions Zoroaster-Mythos hat also keine einzige wirkliche Parallele in den zoroastrischen Überlieferungen und scheint ein Teil der westlichen Traditionen zu sein, die um das Leben Zoroasters gewachsen sind⁴² und ihn vielleicht als einen (Proto-)Pythagoreer präsentieren, mit einer typischen Weltflucht, dem Suchen nach Weisheit und mit der späteren Tradition, dass genau wie Pythagoras von Zoroaster und den Magiern gelernt hat, Zoroaster selbst von orientalischen Weisen unterrichtet worden ist.⁴³

³⁹ Plin. *Nat.* XI 242.

⁴⁰ Amm. XXIII 6,33.

⁴¹ Für die Texte s. BIDEZ – CUMONT 1938, 50-61 (2. Band). Zur Auswertung dieser Traditionen vgl. vor allem U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Studi e Testi 163 (Città del Vaticano 1952); C. JULLIEN – F. JULLIEN, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien* (Bures-sur-Yvette 2002) 111-117.

⁴² Nur das berühmte Lächeln Zarathustras bei seiner Geburt ist eine Tradition, die "westliche" und iranische Quellen gemeinsam haben: *Dēnkard* VII 3,2; *Wizidagihā ī Zādspram* 8,15-16; Plin. *Nat.* VII 72; Augustinus, *De civitate Dei* XXI 14.

⁴³ DE JONG 1997, 321. Zu Pythagoras und Zoroaster vgl. P. KINGSLEY, «The Greek Origin of the sixth-century Dating of Zoroaster», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990) 245-265. Der Versuch einer Historisierung dieser Ereignisse bei GNOLI 2000, 95-129 muss entschieden zurückgewiesen werden.

5. Die Magier und ihre „Mysterien“

Genauso griechisch ist Dions Darlegung der richtigen Deutung des Wortes *magos*. Dions Umschreibung der Magier als Leute, die „sich auf die Verehrung des Göttlichen verstehen“ (ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαμόνιον), ist gewiss eine Paraphrase der bekannten Worten aus dem großen *Alcibiades* (122A), die besagen, dass Magie in Wirklichkeit „die Verehrung der Götter“ ist (ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπευαία); auf diese Worte beruft sich bekanntlich auch Apuleius in seiner *Apologie*.⁴⁴

Die Magier sind schlechthin eine griechisch-römische Obsession.⁴⁵ Das griechische Wort μάγος ist ein frühes Lehnwort aus dem altpersischen *magu-*, das wahrscheinlich „Priester“ bedeutet.⁴⁶ Man kann nicht daran zweifeln, dass es im alten Iran Priester gegeben hat, die mit dem altpersischen Wort als *maguš* bezeichnet wurden, aber in späteren Perioden wurde das Wort (mittelpersisch *mugh*) zu einem der vielen priesterlichen Titel, und nicht gerade dem wichtigsten, abgeschwächt. Es hat sich vielleicht als ein allgemeines Wort für Priester durchgesetzt, aber das ist nicht ganz sicher.⁴⁷ Man sieht jedoch eine getrennte Entwicklung in den zwei Kulturen: Vom ersten Vorkommen der persischen Magier in griechischen Texten an – vielleicht bei Heraklit⁴⁸ und im Derveni-Papyrus⁴⁹ – bis zum Ende der Sasaniden-

⁴⁴ Apuleius, *Apol.* 25-26 (zum Kontext GRAF 1996, 61-82); zur Wirkungsgeschichte dieser platonischen Worte vgl. noch Diog. Laert. I 6; Porphyrios, *Vita Pythagorae* 6; *De Abstinencia* IV 16; Ammianus Marcellinus XXIII 6,32; Hesychios, *Lexikon*, s.v. μαγεύειν.

⁴⁵ GRAF 1996, 9-107; C. COLPE, «Das Magiertum, die Mageia, der Magus. Der Fehlschlag einer Annäherung an das Alt Fremde durch Herbeiführen einer neuen Verfremdung», in: C. RECK – P. ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Iranica 2 (Wiesbaden 1995) 59-76.

⁴⁶ E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'ancien Iran* (Paris 1938).

⁴⁷ Besonders auf Siegeln ist die Andeutung „Magier“ (*mgw*) sehr allgemein und scheint ein generisches Wort für „Priester“ zu sein. Eine Liste dieser Inschriften gibt R. GYSELEN, «Les sceaux des mages de l'Iran sassanide», in: R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Res Orientales 7 (Bures-sur-Yvette 1995) 121-150.

⁴⁸ Heraklit, VS 22 B 14. Vgl. M. PAPTAEOPHANES, «Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids», *Iranica Antiqua* 20 (1985) 101-161.

zeit sprechen Griechen und Römer nur von den Magiern, während sich in Iran selbst eine große Verschiedenheit an Priesterklassen und -ämtern mit unterschiedlichen Funktionen in den Bereichen des Rituals und der Theologie entwickelt.

Geheime Mysterienfeiern, von denen Dion spricht, und in denen die Magier ihre Hymnen gesungen hätten, kennen wir aus Iran überhaupt nicht. Es gibt gewiss im heutigen Zoroastrismus sogenannte „innere“ und „äußere“ Rituale, d.h. Rituale, die in Anwesenheit des konsekrierten Tempelfeuers stattfinden, und Rituale, die außerhalb der Tempel stattfinden können.⁵⁰ Für die „inneren“ Rituale gelten strengere Reinheitsvorschriften als für die „äußeren“; Nicht-Zoroastrier dürfen bekanntlich Feuertempel nicht betreten. Das Alter dieser Vorschriften ist genau so unbekannt wie die Geschichte des zoroastrischen Rituals schlechthin. Aus spärlichen griechischen und lateinischen Berichten über zoroastrische Rituale gewinnt man aber den Eindruck, dass die Verhältnisse im Altertum anders gewesen sein könnten. Pausanias beschreibt ein „Feuerwunder“, das Reisende in einem „persischen“ Tempel in Lydien beobachten konnten, und Strabons Beschreibungen der zoroastrischen Rituale geben, wie bereits gesagt, ein Augenzeugnis eines nicht-zoroastrischen Griechen.⁵¹ Die Öffentlichkeit der zoroastrischen Rituale wird öfters von Autoren hervorgehoben, die berichten, dass Perser überhaupt keine Tempel hatten.⁵²

Zwei Merkmale zoroastrischer Rituale haben vermutlich bei Griechen rasch den Verdacht des Mysteriösen und der Magie (in ihrer „westlichen“ Bedeutung) hervorgerufen. Ein Teil der Liturgie – zumindest in späten Ritualen – wird mit leiser Stimme und geschlossenem Mund rezitiert, im Gegensatz zur „normalen“ Rezitation in den meisten Religionen der Antike, die leises Beten oft im Zusammenhang mit der Magie sehen.⁵³ Der Hauptteil der Rezitationen ist in einer nu-

⁴⁹ J.R. RUSSELL, «The Magi in the Derveni Papyrus», *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 1 (2001) 49-60 (*non vidi*).

⁵⁰ J.J. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (Bombay 1937) 246-247.

⁵¹ Pausanias V 27,5-6; Strabon XV 3,14-15 p. 732f.

⁵² Zur Entwicklungsgeschichte der zoroastrischen Tempel s. M. BOYCE, «On the Zoroastrian Temple Cult of Fire», *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975) 454-465.

⁵³ Es handelt sich im zoroastrischen Ritual um die Teile der Liturgie, die nicht im Awestischen rezitiert werden, sondern zumeist in einer Variante des

minosen Sprache, Awestisch, die von den Umstehenden und sogar von den meisten Priestern nicht verstanden wurde, was leicht die Assoziation mit den *voces magicae* der antiken Magie hervorgerufen haben kann.⁵⁴ Man kann daher verstehen, dass jedes zoroastrische Ritual den Eindruck erwecken kann, ein „magisches“ Ritual zu sein.

6. Hymnen der Magier, *Yašts*, und die Symbolik des Viergespanns

Dass die Magier in ihren Ritualen Hymnen singen, stimmt. Wir verstehen vielleicht nicht ganz und gar die Funktion der *Yašts*, einer Sammlung von Hymnen an verschiedene Götter. Im heutigen Zoroastrismus fungieren diese *Yašts* als Privatgebete, aber es ist sicher, dass sie in älteren Versionen der Rituale einen prominenteren Platz eingenommen haben und eine Möglichkeit boten, ein Ritual einer beliebten Gottheit zu weihen. Der Inhalt der *Yašts* ist meistens nicht sehr mythologisch – entgegen dem, was Dion vorgibt –, aber es gibt tatsächlich mythologische Passagen in diesen Texten.⁵⁵

Die awestischen Hymnen waren sicher nicht der wichtigste Kanal für die Vermittlung oder Evolution der zoroastrischen Theologie. In ihnen finden wir denn auch nicht Gesamtüberblicke über die Geschichte der Welt oder kohärente Fassungen zoroastrischer Ideen. Ein *Yašt* ist vor allem ein Hymnus, dessen Hauptziel die Verherrlichung des Gottes oder der Göttin ist. Die meisten Hymnen geben Kataloge der Namen, Funktionen, Verdienste und Wirkungen der Götter sowie Kataloge der Opferer, die sich dem Gott oder der Göttin zugewandt haben.⁵⁶ Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass ein zoroastrischer Priester irgendwann um den Beginn unserer Zeitrechnung *sua sponte* Hymnen zu komponieren angefangen hat.⁵⁷ In den griechischen und

Mittelpersischen (Pāzand). Für leises Beten im Altertum vgl. P.W. VAN DER HORST, «Silent Prayer in Antiquity», *Numen* 41 (1994) 1-25.

⁵⁴ Vgl. DE JONG 1997, 362-363; J.N. BREMMER, «The Birth of the Term "Magic"», *ZPE* 126 (1999) 1-12.

⁵⁵ P.O. SKJAERVØ, «Hymnic Composition in the Avesta», *Die Sprache* 36 (1994) 199-243.

⁵⁶ J. KELLENS, «Promenade dans les *Yašts* à la lumière de travaux récents (suite)», *Annuaire du Collège de France* 1999-2000 (Paris 2001) 721-751

⁵⁷ KREYENBROEK 1996, *passim*.

lateinischen Berichten über die persische Religion ist das Singen von Hymnen oder Liedern eine der Hauptaufgaben der Magier.⁵⁸

In einigen der größeren *Yašts*, vor allem in dem Hymnus an die Göttin Anāhitā (eine Göttin der Gewässer; *Yašt* 5) und dem Hymnus an den Gott Mithra (Gott des Kontraktes; *Yašt* 10), finden wir sogar die Symbolik eines Viergespanns, wie Dion es berichtet. Diese Passagen müssen darum hier unbedingt vorgestellt werden.

In *Yašt* 5 handelt es sich wahrscheinlich nicht um ein wirkliches Viergespann. Der Text sagt nur, dass die Göttin Anāhitā von Ahura Mazdā, dem Hauptgott, vier Pferde bekommen hat, die „Wind“, „Regen“, „Schnee“ und „Hagel“ heißen und verantwortlich sind für diese Wetterlagen.⁵⁹ Die Göttin wird also nicht geschildert als Wagenlenkerin, sondern nur als Herrscherin über die Bereiche des Wetters, die Wasser bringen, was sich im Lichte der Funktion der Göttin einfach verstehen lässt.

Yašt 10, der Hymnus an Mithra, enthält mehrere Passagen, die Mithras Wagen mit seinen Pferden und Begleitern beschreiben:

„[Wir verehren Mithra], der mit dem geistesgezimmernten hochrädri-gen Wagen von dem Erdteil des Arezahī her zu dem strahlenden Erdteil des Xvaniratha herausgefahren kommt, [...]

dessen Wagen die gute Aši, sie die hohe, lenkt: dem die mazdayasni-sche Religion die Pfade bereitet, dass er gut darauf gehe: den geistige weiße lichte strahlende heilige kundige schattenlose, durch die Luft fliegende Renner ziehen [...] (*Yašt* 10,67-68; Übersetzung F. Wolff)

“[Mithra fährt heran] von dem leuchtenden Haus des Lobs her, den schönen Wagen lenkend, den gleichmäßig tüchtigen, mit allerlei Zierat versehenen, goldenen. An diesem Wagen ziehen vier weiße gleichfarbige Renner, die Nahrung von den Geistern genießende, unsterbliche.

Rechts von ihm zur Seite fährt der gerechteste heilige Rašnū [...]

Und links von ihm zur Seite fährt die richtige Cistā [...]

⁵⁸ Herodot I 132 (“Theogonie”); Xenophon, *Kyrupädie* VIII 1,23; Strabon XV 3,14-15 p. 732f.; Curtius Rufus III 3,9; V 1,22. S. DE JONG 1997, 362-367.

⁵⁹ *Yašt* 5,120: [Wir verehren Aredvi Sūrā Anāhitā] “Welcher der Weise Herr vier Hengste erschaffen hat: den Wind und den Regen und den Schnee und den Hagel, denn immer, o Zarathuštra Spitāma, lassen diese es mir regnen und schneien und gießen und hageln” (Übersetzung H. Lommel, *Die Yašt's des Awesta*, Quellen der Religionsgeschichte 15 [Göttingen/Leipzig 1927] *ad locum*).

Niederwärts von ihm fährt Ātar, er der entflamte, und sie die starke kavische Herrlichkeit." *Yašt* 10,124-127; Übersetzung F. Wolff⁶⁰

Der Gott Mithra im Awesta ist vor allem der Gott des Vertrags.⁶¹ Um Verträge zu überblicken, durchquert er die ganze Welt jeden Tag, der Sonne voraus. Er ist damit auch der Gott des Morgenlichtes geworden.⁶² Seine Begleiter wechseln: bald ist es Aši, die Göttin des Glücks, die als seine Wagenlenkerin fungiert, bald ist es Rašnū, Gott der Gerechtigkeit, der neben ihm fliegt oder in seinem Wagen fährt. Dieser Wagen füllt sich allerdings mit wichtigeren und unwichtigeren göttlichen Wesen.

Diese Stellen aus *Yašt* 10 bieten also eine Parallele: eine iranische Beschreibung eines geistigen Viergespanns als Symbol der kosmischen Ordnung. Es gibt aber viele Probleme mit den Details. Mithra ist natürlich nicht der höchste Gott und kann auch schwer dem Zeus gleichgestellt werden. Einen Sonnenwagen mit einem Pferd in iranischen Texten findet man nicht. Der Sonnenwagen und auch ein Mondwagen kommen vor als figürliche Motive auf Siegelsteinen der sasanidischen Periode, aber die sind zu spät für Dion und man kann kaum daran zweifeln, dass diese Motive von griechischen Abbildungen beeinflusst worden sind.

Die Pferde des Mithra sind zwar göttliche Wesen, aber es sind keine Götter.⁶³ Die Liste der Götterpferde, die Dion gibt, ist auch sehr problematisch. In Zeus erkennen wir leicht Ahura Mazdā, aber Identifikationen für die drei andere Götter sind sehr schwierig. Für Poseidon könnte man sagen Apam Napāt, aber der ist der Gott der Wasser und nicht des Meeres;⁶⁴ das Meer ist, zumindest in späteren zoroastrischen

⁶⁰ Die Götter die genannt werden sind Aši, die Göttin des Glücks; die mazdayasische Religion, die Personifikation des Zoroastrismus; Rašnū, der Gott der Gerechtigkeit; Cistā, eine Göttin der Weisheit, Ātar, Personifikation des Feuers, und Khvarenah, der Gott des Glücksglanzes.

⁶¹ Zur Einführung: M. BOYCE, «On Mithra's Part in Zoroastrianism», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970) 22-38.

⁶² J. KELLENS, «La fonction aurorale de Miθra et la daēnā» in: J.R. HINNELLS (ed.), *Studies in Mithraism*, Storia delle Religioni 9 (Roma 1994) 165-171.

⁶³ Zum Motiv der "Schattenlosigkeit" der Pferde, einer Andeutung auf ihre geistige (d.h. nicht materielle) Existenz s. A. DE JONG, «Shadow and Resurrection», *Bulletin of the Asia Institute*, New Series 9 (1995) 215-224.

⁶⁴ M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism I. The Early Period* (Leiden 1975) 40-52.

Traditionen, ein Platz des Unheils, weil die Salzigkeit des Wassers von dem schlechten Gott in die Schöpfung gebracht wurde.⁶⁵

Hestia könnte man vielleicht vergleichen mit der Göttin Spentā Armaiti, die mit der Erde verbunden ist, oder mit dem Feuer, das ein männlicher Gott ist. Für Hera lässt sich wirklich niemand ausdenken: Es gibt keinen Gott und keine Göttin, die so prägnant mit der Ehe verbunden ist, und wenn Hera hier als Personifikation des Elementes „Luft“ vorkommt, wird es nicht einfacher; es gibt zwar einen Gott des Luftraums und des Windes, Vayu, aber er ist einer der rätselhaftesten Götter des iranischen Pantheons, und man sieht ihn nicht leicht als steten Gefährten des höchsten Gottes.

Der zoroastrische Schöpfungsmythos schließlich verteilt die Schöpfung nicht auf vier, sondern auf sieben konstituierende Elemente: Himmel – Erde – Wasser – Feuer – Tiere – Pflanzen – Menschen. In späten zoroastrischen Traditionen gibt es oft nur vier Elemente (Erde, Luft, Wasser, Feuer), aber nur in Texten, die sich auf griechische Traditionen, vor allem Aristoteles, gründen.⁶⁶

7. Sintflutsage und Weltbrand

Das Hauptteil der Magierhymnen Dions skizziert bekanntlich die partiellen Vernichtungen und Erneuerungen der Welt durch Wasser und Feuer und einem periodischen totalen Zusammenbruch. Dions Magier selbst vergleichen diese Vernichtungen mit den altbekannten griechischen Mythen von Deukalion und Phaethon. Iranische Parallelen für Sintflut und Weltbrand sind zwar vorhanden, aber ihr Kontext ist völlig anders, wie wir sehen werden.

Eine Sintflutsage finden wir in gewisser Weise im zweiten Kapitel des Widēwdād. Das Widēwdād ist das jüngste der awestischen Bücher und beschäftigt sich hauptsächlich mit Reinheitsvorschriften; es hat aber auch einige mehr mythologische Teile. Widēwdād 2 begegnen

⁶⁵ *Bundahišn* 4.13; 6B.15. Zu diesem Text s. B.T. ANKLESARIA, *Zand-ākāsih. Iranian or Greater Bundahišn* (Bombay 1956).

⁶⁶ Eine grundlegende Studie der Einflüsse der griechischen Philosophie auf den spät-sasanidischen Zoroastrismus findet man bei BAILEY 1971, 78-119. Siehe jetzt auch Ph. GIGNOUX, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Serie Orientale Roma 91 (Roma 2001).

wir Yima, dem ersten König der Menschheit.⁶⁷ Ahura Mazda gebietet ihm, einen *vara* zu schaffen, einen kugelförmigen abgeschlossenen Raum, in dem Yima die Prototypen der besten Pflanzen, Tieren und Menschen sammelt, so dass sie einen strengen Winter mit viel Regen und Schnee überleben werden und die Welt neu beleben können. Es ist nicht klar, ob das schon geschehen ist, oder ob dieser Winter erst am Ende der Zeiten kommen wird, aber andere Texte sprechen von Regen und Schnee am Ende der Zeiten.⁶⁸ Man kann darüber streiten, ob dies wirklich eine Sintflutsage ist, aber man kann nicht daran zweifeln, dass es nur ein einmaliges Ereignis ist. Die zoroastrische Geschichtsauffassung ist dezidiert linear, und zyklische Elemente findet man darin nicht.

Dies gilt um so mehr für den Weltenbrand.⁶⁹ Es ist wahr (und wurde in diesem Kontext auch oft behauptet), dass der Gedanke eines Weltenbrandes im Zoroastrismus vorkommt.⁷⁰ Er ist tatsächlich von zentraler Bedeutung; noch mehr, er ist das eigentliche Ziel der Schöpfung. Am Ende der Zeiten, nach einem Kampf zwischen Göttern und guten Menschen einerseits und Dämonen und schlechten Menschen andererseits, nach einer allgemeinen Auferstehung der Toten und einem letzten Opfer, kommt das Weltgericht: Ein Fluss von geschmolzenem Metall wird über die Welt fließen und alles Schlechte verzehren. Dadurch wird die Schöpfung erneut und vervollkommen. Dieses Weltgericht ist der Schlussstein einer schlaun Strategie des guten Gottes Ahura Mazda, um über den bösen Gott siegen zu können.

⁶⁷ S. SHAKED, «First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations», in: S. SHAKED – D. SHULMAN – G.G. STROUMSA (eds.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions dedicated to R.J. Zwi Werblowsky* (Leiden 1987) 238-256.

⁶⁸ A. PANAINO, *Tištrya II. The Iranian Myth of the Star Sirius*, Serie Orientale Roma 68,2 (Roma 1995).

⁶⁹ P.W. VAN DER HORST, «“The Elements will be dissolved by Fire.” The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity», in: *id.*, *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8 (Kampen 1994) 227-251.

⁷⁰ *Bundahišn* 34.18-19.

Vor der Schöpfung gab es nur zwei Wesen: den guten Gott, Ahura Mazda, und den schlechten, Angra Mainyu.⁷¹ Die kosmische Geschichte nimmt ihren Anfang mit einem Vertrag, den die zwei Geister miteinander schließen: Sie werden in einem begrenzten Raum – dem Kosmos – und in einer begrenzten Zeit – neuntausend Jahre – miteinander kämpfen. Weil Ahura Mazda allwissend ist und Angra Mainyu nicht (er hat kein Vorwissen, sondern nur „Nachwissen“, d.h. er weiß nur, wenn etwas schon geschehen ist), ist es Angra Mainyu unbekannt, dass dieser Kontrakt eine Falle ist mit dem Ziel, ihn zu überwinden und kraftlos zu machen. Auch nur der kleinste Hinweis auf die Möglichkeit, dass diese Strategie wiederholt werden müsste, wäre für einen Zoroastrier des ersten Jahrhunderts u.Z. sicher pervers. Wir haben keine Spur von einer zyklischen Zeitauffassung in Iran (dies war auch ein Element, das nach Cumont die hellenisierten Magier sich in Babylonien angeeignet haben sollen). Dieses Hauptelement des Mythos – die periodische Vernichtung und Wiederherstellung des Kosmos – steht wirklich in krassem Widerspruch zum ganzen System des Zoroastrismus, sei er hellenisiert oder nicht. Auch die totale Abwesenheit einer dualistischen Struktur in Dions Mythos (der einen guten Gott ohne Gegner voraussetzt), macht es sehr unwahrscheinlich, dass Dions Information persischen Quellen entstammt.

8. Der Hieros Gamos

Dions persischer Mythos enthält auch noch einen Hinweis auf einen *hieros gamos*, eine „heilige Ehe“ des Gottes Zeus mit der Göttin Hera (Kap. 56). Iranische Götter aber heiraten nicht und haben auch keine Liebesverhältnisse. Es gibt nur wenige Stellen, die die Verwandtschaft der Götter deutlich machen, Ahura Mazda als „Vater“ der Götter präsentieren und dann und wann auch die Göttin Spentā Armaiti als die Ehefrau Ahura Mazdas anführen, und nur an einer Stelle als Mutter der übrigen Götter.⁷²

⁷¹ Eine gute Zusammenfassung des Mythos gibt N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven/London 1993) 77-104. Zu den Beschreibungen des *Bundahišn*, s. M. BOYCE, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago ²1990) 45-53.

⁷² A. DE JONG, «Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny», in: R. KLOPPENBORG – W.J. HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Studies in the History of Religions 66 (Leiden 1995) 15-41, besonders 18-19; anders P.O. SKJAERVØ, «Ahura Mazda and Armaiti,

9. Mögliche griechische Quellen

Die Lage für einen iranischen Ursprung auch nur eines Teils von Dions *Borysthenitikos* scheint also nicht sehr günstig. Es gibt zumindest nichts, was unbedingt aus iranischer Quelle kommen muss. Wie wir jetzt sehen werden, können fast alle Elemente der Magierhymnen wiedergefunden werden in den griechischen (und lateinischen) Beschreibungen der persischen Religion und Kultur. Für die Magier ist das oben schon behauptet worden, aber es gilt auch für die Symbolik des Viergespanns, des Götterwagens. Dion selbst schreibt ja auch, die Magier „vollziehen nach heiligen Überlieferungen nicht nur die übrigen Riten, sondern ziehen insbesondere auch ein Wagengespann mit nisaäischen Pferden für Zeus auf [...], dem Helios aber nur ein einziges Pferd.“⁷³ Diese Beschreibung, die zum Mythos des Viergespanns hinführt, erinnert stark an die militärischen Prozessionen bei Xenophon, aber vor allem an die Prozessionen bei den Alexanderhistorikern, namentlich Quintus Curtius Rufus, der eine Prozession beschreibt, in der dem Wagen des Zeus, der von weißen Pferden gezogen wird, ein einziges Pferd folgt, das dem Sonnengott geweiht ist.⁷⁴ Xenophon und Curtius Rufus haben beide die Kombination von singenden Magiern, Götterwagen und geheimnisvollen Ritualen.⁷⁵

Ebenso kann man hin und wieder Poseidon oder Hera (aber nie Hestia) als persischen Göttern in der klassischen Literatur begegnen, wiewohl ihre „persischen“ Entsprechungen sehr problematisch sind, wie wir oben gesehen haben.⁷⁶ Dion hat also vielleicht nicht von persischen Magiern einen Mythos kennengelernt, er scheint sich jedoch sehr bemüht zu haben, für die „couleur locale“ seines Mythos Nachrichten über persische Magier aus seiner muttersprachlichen Literatur zu sammeln und zu verarbeiten. Die Magier sind in einer ständigen Verbindung mit Hymnen, Pferden, Wagen und Ritualen in griechischen (und von griechischen Texten abhängigen lateinischen) Texten zu finden. Die Bruchstücke der Bildersprache Dions in den Magier-

Heaven and Earth, in the Old Avesta», *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002) 399-410.

⁷³ Dion, *Borysthenitikos* 41, Übersetzung H.-G. NESSEL RATH.

⁷⁴ Curtius Rufus III 3,11.

⁷⁵ Xenophon, *Kyrupädie* VIII 1,23; VIII 3,11-12; Curtius Rufus, III 3,8-11; IV 13,12; V 1,22.

⁷⁶ Poseidon: Appian, *Mithridateia* 70. Hera: Plutarch, *Artaxerxes* 23,4-5.

hymnen sind offensichtlich Teile von dem, was jeder gebildeter Grieche über diese persischen Priester „wusste“. Es bleibt nur eine wichtige Frage: warum Dion sich entschlossen hat, in seinem *Borysthenitikos* den Magiern diesen Mythos zuzuschreiben.

Man kann natürlich sagen, dass die Magier im Ruf standen, über besondere Weisheit zu verfügen, aber diesen Ruf haben sie in Dions anderen Reden nicht, und er ist auch unter den Stoikern nicht sehr ausgeprägt. Völlig anders ist dies für die platonischen Philosophen. Bei ihnen, von Platon selbst bis zum Ende des Neuplatonismus, spürt man eine dauernde Faszination mit „Persien“, Zoroaster und den Magiern. Platon selbst betont gelegentlich die Dekadenz der persischen Monarchie und schließt sich damit einer gängigen athenischen Tradition an.⁷⁷ Diese Passagen wurden oft betont, um behaupten zu können, dass Platon mit dem „Orient“ nichts zu tun haben wollte. Unsere Perspektive auf diese Sache ist dadurch sehr stark verzerrt. An anderen Stellen führt Platon die persische Monarchie und ihre frühen Herrscher sogar als Beispiel für das an, was er wirklich erreichen möchte: einen Philosophenstaat.⁷⁸ Gerade dieses Thema wurde in der Akademie weitergeführt, und die Verbindung von Zoroasters Lehre, den Magiern und der Monarchie, die im *Alcibiades* so prägnant hervortritt, passt sehr gut zum Hauptthema des *Borysthenitikos*: der Monarchie,⁷⁹ die im Platonismus so eng mit Persien verbunden war und von den Magiern – im griechischen Zerrbild – unablässig mit ihrer Weisheit bereichert wurde.

⁷⁷ Platon, *Leg.* III 695a. Zu dieser athenischen Tradition vgl. E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1991); P. GEORGES, *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon* (Baltimore/London 1994); B. HUTZFELDT, *Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts* (Wiesbaden 1999); zu dem gespannten Verhältnis dieser Stereotypen mit der (archäologischen und kulturellen) Realität, gerade in Athen, s. M.C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receptivity* (Cambridge 1997); B. BÄBLER, *Fleissige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft* (Stuttgart/Leipzig 1998) mit vielen Literaturhinweisen.

⁷⁸ Platon, *Leg.* III 695a f.; *Phaidros* 258b; *Alcibiades* I 121e-122a. Zu Platons Interesse am Orient im allgemeinen und an Persien im besonderen s. die grundlegende Arbeit von P. KINGSLEY, «Meetings with Magi. Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1995) 173-209.

⁷⁹ Vgl. dazu M. FORSCHNER, o. S. 128-156.