
Knäpper, Katharina: Die Religion der frühen Achaimeniden in ihrem Verhältnis zum Avesta. München: Herbert Utz Verlag 2011. 169 S. 8° = Quellen und Forschungen zur Antiken Welt 57. Brosch. 33,00 €. ISBN 978-3-8316-4065-2.

Bespr. von Bruno Jacobs, Basel.

Das in der vorliegenden Arbeit behandelte Thema ist außerordentlich komplex. Es erfordert eine Auseinandersetzung mit einigen der großen Streitfragen der altiranischen Religionsgeschichte, so der Frage nach dem Beginn der avestischen Tradition, nach dem zeitlichen Verhältnis der



Hauptteile des Avesta zueinander, nach der Rolle Zarathustras und nach seiner historischen Existenz. Das Verhältnis der Auramazda- resp. Ahura-Mazda-zentrierten Religionsvorstellungen westlich und östlich der zentraliranischen Salzwüsten zueinander ist dann erst das eigentliche Thema und dieses ohne eine Positionierung in den vorangestellten Fragen letztlich nicht behandelbar.

In einem forschungsgeschichtlichen Überblick (S. 10–20) versucht die Vf., den Boden für ihre Untersuchung zu bereiten. Dabei referiert sie zahlreiche Beiträge, doch stehen diese Abrisse weitgehend unverbunden nebeneinander, und nur selten gelingt es ihr, die unterschiedliche Positionierung der verschiedenen Gelehrten zu den oben angesprochenen Fragen und die dadurch bedingte argumentative Komplexität der einzelnen Beiträge nachzuzeichnen.

Ihre Ausführungen zur avestischen Tradition beginnt die Vf. mit der Behauptung, es sei *communis opinio*, dass die „altavestischen“ Texte um 1000 v. Chr. entstanden seien (S. 21). Dabei handelt es sich allerdings weniger um eine *communis opinio* als um einen Mittelwert,¹ und dieser Tatsache trägt Knäpper auch Rechnung, wenn sie sich der Frage widmet, in welchem zeitlichen Verhältnis die Sprache von Gāthā und Yasna Haptaŋhāiti einerseits und Yašts andererseits zueinander steht (S. 21–28). Hier werden die verbreitete Annahme, beide Dialekte gingen auf eine gemeinsame Ursprache zurück, und Skjærvø's Überlegung, die dialektale Ausdifferenzierung des Avestischen der Gāthā könne auch erst im Zuge der Überlieferung geschehen, die Sprache der Yašts also in Wirklichkeit aus der der Gāthā in einer ursprünglicheren Form hervorgegangen sein,² nebeneinander gestellt (S. 22). Die Konsequenz der zweiten Variante wäre zwingend eine chronologische Differenzierung zwischen den beiden Teilen, während die erste Variante eine sprachliche Stilisierung impliziert und somit Gleichzeitigkeit grundsätzlich zuließe. Die entschiedensten Vertreter dieser Auffassung, I. Gershevitch und P. Lecoq,³ werden in diesem Zusammenhang aber leider nicht genannt. Gershevitch hat mit großer Schärfe die Tatsache betont, dass sprachliche Entwicklung nicht *pari passu* vonstatten geht, und vehement gefordert, die Termini

„alt-“ und „jungavestisch“ durch „gathisch(-avestisch)“ und „standard-avestisch“ zu ersetzen. P. Lecoq hat sprachhistorische und religionsgeschichtliche Entwicklung parallelisiert und im Falle der avestischen Tradition beides als regional begrenzt dargestellt. Vor dem Hintergrund dieser Vota suggeriert das analog zur Prämisse vorgetragene Fazit, das „Altavestische“ sei um 1000 v. Chr. entstanden (S. 28), mehr Gewissheit, als tatsächlich gegeben ist.

Gemäß ihrem anfangs (S. 8) dargelegten Vorhaben widmet sich die Vf. zunächst Gāthen und Yasna Haptaŋhāiti einer- und Yašts und Vīdēvdāt andererseits, um aus der Gegenüberstellung abzuleiten, ob Unterschiede eher einer Entwicklung oder einer Reform, sprich: dem Wirken Zarathustras, zu verdanken seien. Sie behandelt in diesem Zusammenhang die Rolle des obersten Gottes, mit ihm eng verbundener Wesenheiten und – im Falle der Yašts – die Rolle von Mithra und einer Reihe weiterer Götter innerhalb der Schriften (S. 31–77). Dabei wird Ahura Mazda – nach Auffassung des Rez. wenig überzeugend – nicht als Schöpfer, sondern als „Einrichter“ der Welt interpretiert (S. 38f., 57–60). Demgegenüber ist der Gedanke, dass sich aus dem Personifizierungsprozess einzelner Wesenheiten aus der Umgebung Ahura Mazdas Argumente für eine zeitliche Differenzierung der Avestateile ableiten lassen, sehr interessant. *Aša-* sei, so die Vf., in den Gāthen in dieser Hinsicht recht weit fortgeschritten (S. 39f.), *druj-* aber noch ein eher „schattenhafter Gegenentwurf“ (S. 42). Die in den Yašts Ahura Mazda begleitenden Aməša Spənta seien dagegen insgesamt stärker anthropomorphisiert (S. 60f.). Dies ist eine Beobachtung, die, weiter ausgeführt, gute Argumente für jene zeitliche Differenzierung zwischen den Avestateilen bieten könnte, die zuvor eher bekenntnishaft vorausgesetzt wurde.

Mit guten Argumenten vertritt die Vf. auch die Auffassung, dass die Unterschiede zwischen den „älteren“ und „jüngeren“ Teilen des Avesta nicht auf eine „heidnische Gegenrevolution“ zurückzuführen seien. So wirft sie einerseits die Frage auf, warum die auf einen Reformator zurückgehenden Lehren weiter hätten tradiert werden sollen, wenn althergebrachte Auffassungen inzwischen wieder Platz gegriffen hätten. Andererseits bietet sie für die oft als Argument für einen Umbruch vorgebrachte Tatsache, dass jene Gottheiten, die in den Yašts neben Ahura Mazda eine bedeutende Rolle spielen, in Gāthā und Yasna Haptaŋhāiti fehlen, die Erklärung, dass letztere als liturgische Texte speziell dem Kult des obersten Gottes galten und die anderen Götter deshalb ausklammerten (S. 77–79).

Mit dem folgenden Kapitel, eingeleitet durch einen kurzen historischen Abriss (S. 81–84) und eine Quellenübersicht (S. 85–92), kommt die Vf. zu ihrem eigentlichen Thema. Das Bedürfnis, das Material zu beschränken – von den Achämenideninschriften werden diejenigen bis zu Artaxerxes I. einbezogen, bei den klassischen Quellen im wesentlichen nur Aischylos, Herodot, Xenophon und Ktesias – ist verständlich, doch sind die Konsequenzen nicht immer glücklich.

¹ Es gibt ein breites Spektrum von Vorschlägen, deren früheste die Anfänge bis in die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. hinaufrücken: M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age – Introduction, History of Judaism*, Cambridge 1984, 280: 1500–1300 v. Chr.; J. Kellens, *Considération sur l'histoire de l'Avesta*, *Journal Asiatique* 286, 1998, 452: um 1400 v. Chr.; Gh. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland – A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Neapel 1980, 159–163: um 1000 v. Chr. Dem stehen die zahlreichen Ansätze in historische Zeit, also ins 7. oder 6. Jh. v. Chr., gegenüber; vgl. M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale I* (Stuttgart/Berlin/Köln 2002) 26–31.

² P. O. Skjærvø, *The Antiquity of Old Avestan*, *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 3/2, 2003/04, 32.

³ I. Gershevitch, *Approaches to Zoroaster's Gathas*, *Iran* 33, 1995, 6–15; P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen*. Paris 1997, 154–164.

Analog zum *Procedere* im ersten Teil werden in den Achämenideninschriften die Rolle Auramazdas, von *arta-* und den *Daivas* abgehandelt (S. 92–105). Auramazda wird dabei, abermals wenig überzeugend, wiederum nicht als Schöpfer, sondern als Ordner, als der, der „einsetzt“ (S. 94–96), vorgestellt.

Von den Tontafelarchiven aus Persepolis ist für die vorliegenden Fragen fast ausschließlich das Festungsarchiv relevant. Die Vf. konzentriert sich darin auf Auramazda und die **visai bagā* genannte Göttergruppe. Diese stünden „an der Spitze der iranischen Gottheiten“ (S. 105). Nun hat W. Henkelman ausführlich dargelegt, dass innerhalb des Archivs keine klare Linie zwischen den iranischen und den elamischen Göttern zu ziehen sei und dass sie nicht ohne weiteres mit distinkten ethnischen Gruppen zu verbinden seien.⁴ Doch genau dies tut die Vf. In der Folge verwirft sie zwar H. Kochs Vorschlag, die **visai bagā* mit den *Aməša Spənta* zu identifizieren, als unbeweisbar, doch belässt sie es bei dem Eindruck, dass es sich bei ihnen um iranische Gottheiten handeln müsse. W. Henkelmans Einwände finden also letztlich zu wenig Berücksichtigung. In vergleichbarer Weise verfährt sie in der Diskussion um die Frage, ob das *lan*-Ritual Auramazda gilt, wie H. Koch will,⁵ oder nicht (S. 110–113). Angesichts der Häufigkeit der Erwähnung dieses Rituals in den Archivtexten würde es im Sinne der kritisierten Grenzziehung zwischen elamischen und iranischen Göttern die Seite der letzteren stark aufwerten. Die Vf. fokussiert die Diskussion nun auf die in ihren Augen untauglichen Einwände von M. Handley-Schachler,⁶ geht aber auf W. Henkelmans mehr als hundertseitige Ausführungen⁷ zum Thema nur beiläufig ein (S. 112f.), so dass Kochs Position keinen ernsthaften Widerspruch erfährt. Henkelman aber legt dar, dass das *lan*-Ritual keineswegs exklusiv Auramazda gelte, dass seine Position im Archiv somit in keiner Weise der in den Achämenideninschriften entspreche. Ungeachtet dessen wiederholt die Vf. auf S. 113 zusammenfassend noch einmal, dass Auramazda mit den **visai bagā* im Archiv an der Spitze der iranischen Gottheiten stehe. Dadurch wertet sie zum einen das Archiv als Quelle indirekt ab⁸ und lässt

zum anderen die Möglichkeit unbeachtet, dass die Vorreiterrolle Auramazdas in den Achämenideninschriften auf einer Wahl beruht, durch die die persischen Herrscher ihn spätestens seit Dareios I. zum Gott des Königs machten.⁹

Zuletzt kommt die Vf. zu den klassischen Quellen (S. 114–131). Sie untersucht u. a. die Frage, welches Verhältnis Zeus, den sie als *interpretatio Graeca* des Auramazda auffasst, zum Himmel habe (S. 116–120). Dies wirkt etwas unmotiviert, da bezüglich der Rolle Ahura Mazdas im Avesta die entsprechende Frage nicht gestellt wurde, obwohl sie ergiebig wäre.¹⁰ Knäpper behandelt ferner die Zeus auffällig häufig zugewiesenen Epitheta *πατῖος*, *βασιλεύς* und *μέγιστος* (S. 117–123) und kommt zu der – angesichts vorhandener Literatur¹¹ – wenig aussagekräftigen Bewertung, dass die „rituelle Verehrung des Gottes durchaus traditionell“ sei (S. 117). Die oben angesprochene Erklärung, dass Auramazdas herausgehobene Position auf einer Wahl spätestens des Dareios I. beruhte, durch die er zum Gott des Königs wurde, würde für die herausragende Stellung des Gottes bei den Achämeniden ganz andere Gründe ins Spiel bringen als in der avestischen Tradition und stellte zugleich die hier gewählte Methodik des Vergleichs der religiösen Begrifflichkeit in Frage.

Ähnliche Bedenken sind gegen eine Parallelisierung von avestisch *aša-* und *druj-* mit den altpersischen Begriffen *arta-* und *drauga-* vorzubringen. Verschiedene Autoren haben vor vorschnellen Gleichsetzungen gewarnt und zu bedenken gegeben, dass die Begriffe bei den Achämeniden womöglich stärker politisch besetzt waren.¹² Die eher assoziative Verbindung, die die Vf. zwischen der von griechischen Autoren gerühmten Wahrheitsliebe und Gesetzes-treue der Perser und *arta-* in den Achämenideninschriften herstellt (S. 124f.), wäre dann nicht tragfähig. Wenig Ver-

Animal Sacrifice and ‚External‘ Exchange in the Persepolis Fortification Tablets, in: H. D. Baker/M. Jursa (Hrsg.), *Approaching the Babylonian Economy*, Proceedings of the START Project Symposium Held in Vienna, 1–3 July 2004, Veröffentlichungen zur Wirtschaftsgeschichte Babyloniens im 1. Jahrtausend v. Chr., 2, *Alter Orient und Altes Testament* 330 (Münster 2005) 137–165.

⁴ W. M. F. Henkelman, *The Other Gods Who Are – Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, *Achaemenid History* XIV (Leiden 2008).

⁵ H. Koch, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit – Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistafelchen*, *Göttinger Orientforschungen* 4 (Wiesbaden 1977) 129–139.

⁶ *The Lan Ritual in the Persepolis Fortification Tablets*, in: M. Brosius/A. Kuhrt (Hrsg.), *Studies in Persian History – Essays in Memory of David M. Lewis*, *Achaemenid History* XI [Leiden 1998] 195–204.

⁷ W. Henkelman a. a. O. (Anm. 4) 181–304.

⁸ Für die Bedeutung dieses Quellenkomplexes für Fragen der achämenidenzeitlichen Religion seien hier beispielhaft nur zwei – gleichfalls außer Acht gelassene – Beiträge genannt: W. Henkelman, *An Elamite Memorial: the *šumar* of Cambyses and Hystaspes*, in: W. Henkelman/A. Kuhrt (Hrsg.), *A Persian Perspective – Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*, *Achaemenid History* XIII (Leiden 2003) 101–172; ders.,

⁹ Vgl. Rez., *Die Religion der Achämeniden*, in: *Historisches Museum der Pfalz Speyer* (Hrsg.), *Pracht und Prunk der Großkönige – Das persische Weltreich* (Stuttgart 2006) 214f. wie auch A. Kuhrt, *The Problem of Achaemenid ‚Religious Policy‘*, in: B. Groneberg/H. Spieckermann (Hrsg.), *Die Welt der Götterbilder*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376 (Berlin/New York 2007) 123f.

¹⁰ Vgl. W. Nagel/B. Jacobs, *Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien*, *Iranica Antiqua* 24, 1989, 369.

¹¹ W. Nagel/B. Jacobs, *Iranica Antiqua* 24, 1989, 337–389; D. Kienast, *Der Wagen des Ahura Mazda und der Ausmarsch des Xerxes*, *Chiron* 26, 1996, 285–313.

¹² P. Lecoq a. a. O. (Anm. 3) 163f.; A. Kuhrt, *The Persian Kings and Their Subjects: A Unique Relationship?*, *Orientalistische Literaturzeitung* 96, 2001, 169f.; B. Pongratz-Leisten, „Lying King“ and „False Prophet“: the Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies, in: A. Panaino/G. Pettinato (Hrsg.), *Melammu Symposia III* (Mailand 2002) 232–237.

trauen verdient wohl auch die problematische Parallelisierung von βασιλεύς als Götterepitheton in den griechischen Quellen mit dem altpersischen *vazrka-*.

Im Zuge der Parallelisierung ost- und westiranischer Überlieferung wird auch Mithra behandelt, auch wenn dessen Nennung in den Achämenideninschriften aus dem von der Vf. gewählten chronologischen Rahmen fällt; Rechtfertigung ist insbesondere die Gebräuchlichkeit theophorer Eigennamen. Bei den Ausführungen über das Verhältnis dieses Gottes zur Sonne (S. 120f., 141f.) wird die einschlägige Literatur ebenso unberücksichtigt gelassen¹³ wie bei der Behandlung der schon überlieferungsbedingt problematischen Stelle bei Herodot I 131, an der dieser angeblich behauptet, die Perser hätten Aphrodite Urania Mithras genannt (S. 120).¹⁴

Im Rahmen der Behandlung der Bestattungssitten (S. 125–128) setzt sich der Abschnitt, der sich mit der Leichenaussetzung beschäftigt, diesmal auf Grund der, wie gesagt, nur begrenzt nachvollziehbaren Beschränkung auf wenige Autoren lediglich mit der einschlägigen Bemerkung in Hdt. I 140 auseinander (S. 125f.). Die sprechenden Ausführungen von Cicero (Tusc. I 45,108) und Strabon (XV 3,20 [C 735]) entfallen.¹⁵ Eine längere Argumentation um die Frage mündet schließlich in der Feststellung: „Lediglich für die Könige ist festzuhalten, dass sie in Felsgräbern bestattet wurden“ (S. 148). Angesichts des Titels der Arbeit bleibt das Wort „lediglich“ allerdings unverständlich, und es steht zu hoffen, dass nicht in der gesamten Arbeit „Achämenide“ als Synonym für „Perser“ zu verstehen ist.

Im Endeffekt zielt die Untersuchung der „Religion der frühen Achämeniden in ihrem Verhältnis zum Avesta“ auf das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten (siehe das Fazit S. 132–149), übergeht aber Versuche, Unterschiede west- und ostiranischer Religion zu fassen, völlig, etwa die vielfach vorgetragene Auffassung, dass das *xvarənah-*, ein in der avestischen Überlieferung zentraler Begriff, im Westen kaum von Bedeutung war.¹⁶

Angesichts der hier vorgetragenen, sich besonders auf den zweiten Teil der Abhandlung beziehenden Negativa soll nicht unerwähnt bleiben, dass es sich bei dem vorliegenden Buch um eine Magisterarbeit und als solche fraglos um eine respektable Leistung handelt. Andererseits wurde die Arbeit publiziert und muss sich daraufhin prüfen lassen, welchen Gewinn sie einem Leser bringt, und hier fällt das Urteil eher kritisch aus.

¹³ I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, University of Cambridge Oriental Publications 4 (Cambridge 1967); B. Jacobs, *Der Sonnengott im Pantheon der Achämeniden*, in: J. Kellens (Hrsg.), *La religion iranienne à l'époque achéménide – Actes du Colloque de Liège 11 décembre 1987*, *Iranica Antiqua – Supplément V* (Gent 1991) 49–80.

¹⁴ W. Nagel / B. Jacobs, *Iranica Antiqua* 24, 1989, 369f.; M. J. Edwards, *Herodotus and Mithras – „Histories“ I 131*, *American Journal of Philology* 111, 1990, 1–4; Th. Corsten, *Herodot I 131 und die Einführung des Anahita-Kultes in Lydien*, *Iranica Antiqua* 26, 1991, 163–180.

¹⁵ Vgl. B. Jacobs, *Der Tod des Bessus – Ein Beitrag zur Frage des Verhältnisses der Achämeniden zur Lehre des Zoroastres*, *Acta Praehistorica et Archaeologica* 24, 1992, 177–186.

¹⁶ Gh. Gnoli, *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*, *Acta Iranica* 2, 1974, 171; P. Lecoq, *Un problème de religion achéménide – Ahura Mazda ou Xvarnah?*, *Acta Iranica* 23, 1984, 301–326; B. Jacobs, *Das Chvarnah – Zum Stand der Forschung*, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 119, 1987, 215–248; Gh. Gnoli, *On Old Persian farnah-*, *Acta Iranica* 30, 1990, 87; P. Lecoq a. a. O. (Anm. 3) 157.