

ALTHEIM—STIEHL
GESCHICHTE MITTELASIENS IM ALTERTUM

FRANZ ALTHEIM UND RUTH STIEHL

GESCHICHTE MITTELASIENS
IM ALTERTUM

MIT BEITRÄGEN VON

JÁNOS HARMATTA, DIETER HARNACK, ROCH KNAPOWSKI,
FRANZ F. SCHWARZ, ZUHAIR SHUNNAR,
OSWALD SZEMERÉNYI UND † ERIKA TRAUTMANN-NEHRING



WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG
GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

BERLIN 1970



Archiv-Nr. 41 8070/1

Copyright 1970 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Printed in Germany. Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Herstellung
von Mikrofilmen auch auszugsweise vorbehalten.

Herstellung: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30



ROMAN GHIRSHMAN
IN VEREHRUNG ZUGEEIGNET

VORWORT

Die 1947/48 erschienene „Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter“ 1—2 ist seit mehr als einem Jahrzehnt vergriffen und auch auf dem antiquarischen Büchermarkt nicht mehr zu haben. Die teilweise Wiederaufnahme des Gegenstandes im vorliegenden Werk brachte es mit sich, daß eine Reihe von Kapiteln übernommen wurden. Es geschah ausnahmslos nach gründlicher Neubearbeitung des älteren Textes. Auch aus anderen, heute nicht mehr verfügbaren Büchern beider Verfasser wurden ein Kapitel (Literatur und Gesellschaft 2 [1950]) und kleinere Abschnitte (Supplementum Aramaicum [1954]) eingefügt, wiederum in Neubearbeitung.

R. Stiehl hat 1967 Afghanistan, West-Pakistan und Kaschmir bereist, wobei der Hindukusch, das Swät-Tal und der Haiberpaß, zum Teil mehrfach, durchquert wurden. Besondere Aufmerksamkeit galt den Grabungen in Balch, Ai Hanum und Taxila, den Museen in Kābul, Taxila, Lahore und Karachi. Leider war es den Verfassern nicht vergönnt, an der Internationalen Konferenz über Geschichte, Archäologie und Kultur Mittelasien in der Kūšān-Periode teilzunehmen, die im Herbst 1968 in Duschanbe (Tadzikische ASSR.) stattfand. Ihr Vortrag über die Chronologie der Kūšān wurde durch R. Günther verlesen, in ihrem und in seinem Namen, da er Eignes hinzugefügt hatte. Durch die Güte G. M. Bongard-Levin's erhielten die Verfasser jedoch sämtliche Beiträge der sowjetischen Gelehrten, wofür auch an dieser Stelle gedankt sei.

Durch die Lebenswürdigkeit R. Macuch's konnte der von Z. Shunnar ermittelte Elephantine-Papyrus für dieses Werk gesichert werden. R. Stiehl steuerte zwei neugefundene alt-aramäische Inschriften (6. Jahrhundert v. Chr.) und eine lihyänische Skulptur bei. Auch auf Bērūni's sakischen Kalender, der in seinem Aufbau die vor-zarathustrische Religionsstufe spiegelt und bisher unerklärt geblieben war, sei hingewiesen.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Einleitung	I
Erstes Buch: Zarathustra	
1. Kapitel: Die Jahre Zarathustra's	9
2. Kapitel: Die Zeitstellung Zarathustra's bei den Griechen	29
3. Kapitel: Zarathustra und Gaumäta	46
4. Kapitel: Zarathustra als Dichter	63
5. Kapitel: Religiöse Kodifikation	95
Anhang: Ein neuer aramäischer Papyrus aus Elephantine. Von Zuhair Shunnar	111
Zweites Buch: Ostiran bis auf Alexander den Großen	
6. Kapitel: Kyros' und Dareios' I. Feldzüge in Ostiran	123
Anhang: Hiob und die prophetische Überlieferung	131
7. Kapitel: Ostiran in Herodots Satrapienliste	143
8. Kapitel: Die ersten Griechen	153
9. Kapitel: Ostiran in spätachaimenidischer Zeit	162
Drittes Buch: Alexander der Große	
10. Kapitel: Alexander in Ostiran	195
11. Kapitel: Weltherrschaftspläne	222
12. Kapitel: Die Finanzen Alexanders des Großen. Von Roch Knapowski	235
13. Kapitel: Alexander und das Avesta	248
Viertes Buch: Alexanders Nachfolge im Osten	
14. Kapitel: Die Griechen und die Maurya-Dynastie. Von Franz F. Schwarz	267
15. Kapitel: Die Oberen Satrapien	317
16. Kapitel: Aramäische Inschriften aus Ostiran und Indien	334
Fünftes Buch: Die Griechen in Ostiran und Nordwest-Indien	
17. Kapitel: Apollodoros von Artemita	359
18. Kapitel: Die Griechen in Ostiran	380
19. Kapitel: Die Eroberung Indiens	410
20. Kapitel: Serer und Phauner	431

Sechstes Buch: Die Parther

21. Kapitel: Anfänge der Parther 443
 22. Kapitel: Wirtschaft und Verwaltung 468
 23. Kapitel: Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein
 Beitrag zur Kenntnis des parthischen Staates. Von Dieter Harnack . . . 492

Siebentes Buch: Ausgang der Griechen in Ostiran und Indien

24. Kapitel: Antiochos IV. Epiphanes und der Osten 553
 25. Kapitel: Eukratides und Mithridates I. 572
 26. Kapitel: Menander 585
 27. Kapitel: Nomadensturm 596
 28. Kapitel: Griechen und Śakā in Indien 608

Achstes Buch: Die Kūšān und ihre Zeit

29. Kapitel: *Reges Tocharorum Asiani* 631
 30. Kapitel: Römische Pläne und Caesars Verzicht 645
 31. Kapitel: The Oldest Evidence for the Silk Trade between China and India.
 Von János Harmatta 650
 32. Kapitel: Chronologie der Kūšān und der Hephthaliten 685
 33. Kapitel: Palmyra und die Seidenstraße. Griechisches Nachleben . . . 704
 34. Kapitel: Die Wanderung der „Tocharer“ 710

Neuntes Buch: Avesta. Zusammenfassung

35. Kapitel: Textgeschichte 723
 36. Kapitel: The Sogdicisms in the Avesta. Von Oswald Szemerényi . . . 736
 37. Kapitel: Zusammenstellung der behandelten Daten 750

Abbildungsteil: Von † Erika Trautmann-Nehring 753

Register

- Geschichtliches Register 767
 Moderne Autoren 793
 Philologisches Register 806

EINLEITUNG

Geschichte spricht uns heute in anderer Weise an, als sie es noch vor zwei Jahrzehnten getan hat. War sie damals von den Sorgen einer Gegenwart bestimmt, so wendet sie sich heute eher zukünftigen Möglichkeiten zu (freilich ohne daß darum das Sorgen sich verringert hätte). Gedanken dieser Art stellen sich ein, wenn man es unternimmt, einen vergleichbaren Stoff erneut zu behandeln. Vorab muß geklärt werden, was den Anlaß zu Wiederaufnahme abgegeben habe. Berichtigungen und Ergänzungen lassen sich stets zur Begründung anführen; auch auf die Erschließung neuer Quellen mag man sich berufen. Und doch wäre damit kaum Wesentliches gesagt. Es entscheidet, von welcher Gegenwart der Blick in die Vergangenheit bestimmt wird.

Die Geschichte des Griechentums in Iran und Nordwest-Indien bildete den Vorwurf der „Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter“ (I—2 [1947—48]). Begonnen war das Werk unter den Eindrücken des letzten Kriegsjahres und der unmittelbaren Folgezeit. Die Auseinandersetzung mit einem Geschichtsschreiber vom Range W. W. Tarn's bestimmte weiterhin den Gang der Erörterung. Schon damals traten sich zwei unterschiedliche Auffassungen gegenüber, die sich allein aus den Jahren verstehen lassen, in denen jeweils die Darstellungen verfaßt worden waren.

Tarn's Buch „The Greeks in Bactria and India“ war 1938 erschienen; man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß Vorarbeiten und Abfassung sich über die dreißiger Jahre erstreckt haben. Man stand am Vorabend umstürzender Ereignisse, und man ist erstaunt darüber, wie wenig sie ihre Schatten vorauswarfen. Das Buch nimmt sich an wie die Spiegelung einer heilen Welt, deren Weiterbestehen niemand bezweifelt. Noch durfte man das Empire für unerschüttert halten: im ersten Krieg schien es sich bewährt zu haben; in den Jahren danach erreichte es seine größte Ausdehnung. Der Vergleich mit einem der Nachfolgreiche Alexander's mochte sich anbieten. So ist denn Tarn's Darstellung durchzogen von der Idee einer politischen und kulturellen Mission — diesmal des Hellenismus, der dieser bis zur Selbstaufopferung auf seinem fernsten Außenposten treugeblieben war. Die Hebung und Heranziehung der einheimischen Schichten, die diesen ein-

geräumten Freiheiten und die Gewährleistung ihres Eigenlebens unter makedonischer und hellenischer Führung, die Anhänglichkeit an das Königtum gleichen Ursprungs sind Vorstellungen, die ständig wiederkehren. Wer heute Tarn's Buch zur Hand nimmt, gewinnt den Eindruck, als erhalte das Empire, wie sie sich dieser Generation von Erben darstellen mochte, seine geschichtliche Verklärung. Eine zweite Auflage, die 1951 erschien, hat daran nichts mehr geändert.

Als der Krieg vorüber war, verschwand das Trugbild. Was mittägliches Licht schien, erwies sich als Abendrot. Weder Mutterland noch Empire gehörten zu den Gewinnern des Kampfes; es lag zutage, daß die Stunden des Weltreiches gezählt waren. Neue Mächte rückten an die Stelle dessen, was nunmehr zur melancholischen Erinnerung sich wandelte; was nicht mehr Geschichte bestimmte, sondern selbst Geschichte geworden war.

Der Ausgang des Krieges bewirkte, daß ein deutscher Autor keine Konzeption vorlegen konnte, die es an Geschlossenheit mit der Tarn's hätte aufnehmen können. Jeder Versuch mußte ein Tasten bleiben, das sich angesichts einer verhangenen Zukunft nur mühsam zurecht fand. Immerhin zeichnete sich der tragische Aspekt des Geschehens ab, der sich bei Tarn durchaus hatte vermissen lassen. Als Alexander das Tor zum Osten aufstieß, geschah es kraft des unbändigen Willens eines Einzelnen, dem selbst die nächste Gefolgschaft schwer zu folgen vermochte und dem sie sich zuletzt versagt hatte. Mochte das Griechentum schon vor Alexander auf die Anrainer des östlichen Mittelmeers ausgestrahlt haben, weder das Zweistromland noch Iran, und schon gar nicht Baktrien und Indien, waren bisher in griechischen Gesichtskreis getreten. Gleichwohl schien das kaum Glaubliche sich zu erfüllen. Doch schon die Umkehr am Hydaspes war ein Vorzeichen, und Alexanders Tod bedeutete den beginnenden Umschlag. Auf die indischen Satrapien mußte man verzichten, und Ostiran wurde, nach dem Verlust Parthiens, zum verlorenen Posten, mochte es auch gelingen, das Ende um mehr als ein Jahrhundert hinauszuziehen. Die durchdachten, hochgezüchteten und verfeinerten Formen des Hellenismus unterlagen dem Ansturm unverbrauchter und härterer, einfacherer und zugreifender Völker.

War die politische Ordnung von kurzer Dauer, so schien die kulturelle Nachwirkung um so nachhaltiger zu sein. Man konnte glauben, vor dem Paradoxon zu stehen, daß der Untergang der griechischen Herrschaft — weit entfernt davon, ein ähnliches Ergebnis für das geistige Leben nach sich zu ziehen — das eigentliche Wirken des griechischen Vorbildes erst ein-

leitete; es durfte von der fast unersättlichen Aufnahmebereitschaft der Völker des Ostens für die späthellenistische Zivilisation gesprochen werden. Dieses Weiterwirken des griechischen Geistes schien den politischen Untergang aufzuwiegen, ihm womöglich einen tieferen Sinn zu geben.

Kein Zweifel, daß griechische Sprache und mehr noch griechische Schrift, an manchem Ort auch die griechische Bevölkerung sich lange gehalten haben. Aus dem Ostteil des Imperium Romanum strömten bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts neue Einflüsse zu: in der Gandhāra-Kunst spiegelt sich die Abfolge der kaiserzeitlichen Stile. Doch solche Feststellungen sprechen nicht mehr die beredte Sprache, die ihnen einstmals zueigen war. Niemand wird heute auf den Einfall kommen, Mani und seine Lehre (wie es geschehen konnte) als Erzeugnis des babylonischen Hellenismus anzusprechen. Das Bild eines Geistes, der unabhängig vom Wandel der politischen Verhältnisse seinen Weg ging, wurde der Wirklichkeit nicht gerecht. Was der Osten erhielt und was man dort zu haben wünschte, waren fertige Formen und Formeln, die man als Versatzstücke für ein Gebäude verwandte, das anderem Geist entsprungen war. Zu einer schöpferischen Verwertung und Weiterbildung der zufließenden Anregungen ist es weit weniger gekommen. Als man es nicht mehr benötigte, blätterte das aufgesetzte Ornament ab, das seinem Träger innerlich fremd geblieben war.

Noch folgenreicher war ein anderer Umstand, der denn auch zu grundsätzlicher Neuorientierung führte.

Nochmals: seit der Wendung gegen Tarn hatten die Akzente sich verlagert. Die Herrschaft des Griechentums konnte kaum noch als politische Mission gelten, geschweige denn als Verwirklichung eines geschichtlichen Heilsplanes humanistischer Prägung. Auch die kulturelle Bedeutung des Hellenismus, die vorerst noch zum unerschütterten Bestand zu gehören schien, war fraglich geworden. War es dann noch sinnvoll, unter solchen Voraussetzungen die Griechen zum vornehmsten Gegenstand einer mittelasiatischen Geschichte zu machen? Tarn hatte dies getan, und die „Weltgeschichte Asiens“ hatte sich nicht entschieden genug von dieser Konzeption getrennt. Doch schon, was seitens der Verfasser in der Folgezeit ermittelt wurde — die Datierung Zarathustra's und des Avesta; die Stufen seiner Textgeschichte; der Rang des Aramäischen als dritter Weltsprache des Altertums; das Fortbestehen der achaimenidischen Staatswirtschaft unter Arsakiden und Sasaniden — wies einen anderen Weg. Ein entscheidender Schritt mußte getan, der geschichtliche Raum mußte *allseitig* nach

seinen Gegebenheiten und Zusammenhängen erfaßt werden. Das Griechentum verlor seine zentrale Stellung: es wurde zur Episode im Rahmen eines umfassenderen Ganzen. Die Geschichte Mittelasiens als Gesamt stellte sich als neue Aufgabe, nunmehr nicht auf die Zeit der Griechenherrschaft beschränkt, sondern den ganzen Zeitraum des Altertums umfassend.

Die Erforschung einer außerklassischen Welt rechtfertigt sich heute nicht mehr dadurch, daß sie zum Verständnis der klassischen Antike beiträgt. Diese beginnt, aus ihrer beherrschenden Stellung zu weichen, indem, was vor kurzem noch Randgebiet, Geschichte von Grenzvölkern gewesen war, eigenes Gewicht gewinnt. Spiegelt sich in der vergangenen Rolle der griechisch-römischen Geschichte, wie selbstverständlich, die noch ungebrochene Stellung Europas, so bewirkt jetzt das Heraufkommen asiatischer Mächte, daß deren Vorfahren beanspruchen dürfen, neben Hellas und Rom innerhalb der Gesamtgeschichte des Altertums aufzutreten. In diesem Sinn schließt sich das vorliegende Werk unserer „Geschichte der Hunnen“ (I—5, 1959—62) und den „Arabern in der Alten Welt“ (I—5, 1964—69) an.

Der Erweiterung des geschichtlichen Blickfeldes steht eine Beschränkung gegenüber, die, je weiter das Werk voranschritt, um so mehr sich als unerläßlich erwies. Um der geschlossenen Gedankenführung willen ist vieles im Manuskript gestrichen worden. Es versteht sich, daß die Streichung bei der Erwähnung der modernen Literatur und der Auseinandersetzung mit ihr beginnen mußte. Wie es untunlich war, nochmals auf die Vielfalt mehr oder weniger unerweisbarer Vermutungen einzugehen, die Tarn vorgelegt hatte, so mußte auch Neuestes beiseite gelassen werden. In fast allen Fällen schien es genügend, sich auf stillschweigende Berichtigung zu beschränken.

Aber auch Kunst und Literatur, Religion und Philosophie mußten weitgehend unberücksichtigt bleiben. Anderes rückte in den Vordergrund: die Geschichte Mittelasiens in dem zuvor geforderten, im umfassenden Sinn mußte bisher auch darum ungeschrieben bleiben, weil ihre Ereignisse und Gestalten aus Schmerzenskindern der Chronologie zu bestehen schienen. Man braucht nur aufzuzählen: die Jahre Zarathustra's, die Anfänge Chwārezm's, die Textgeschichte des Avesta nach ihren Entwicklungsstadien, der Abfall Baktriens vom Seleukidenreich, Eukratides und Menander, Noma-densturm und „Untergang“ der Sakauraker, nicht zu vergessen: die Anfänge der Kūšān und Kaniška — so viele Namen, so viele chronologische Fragen, die der Lösung harren. Hier mußte gesagt werden, was wißbar ist und warum es dies ist; um seinetwillen durfte vieles, das auch wissenwert

sein mochte, auf der Strecke bleiben. Den behandelten Zeitraum in eine haltbare Ordnung gebracht zu haben, soll vornehmlich, wenn denn von einem Verdienst gesprochen werden darf, als das unsere beansprucht werden.

Noch einer letzten Beschränkung muß gedacht werden. Schmerzlich empfinden es die Verfasser, daß sie keinen Zugang zu den chinesischen Quellen besitzen. Sie haben versucht, sich mit einer großen Zahl von Sprachen vertraut zu machen: im Chinesischen jedoch sind sie über Anfänge nicht hinausgekommen. Übersetzungen zu verwenden, konnten sie sich nicht entschließen; nur in besonderen Fällen ist es geschehen. So harrt dieser Teil der Überlieferung noch der kundigen Hand, die ihn in das hier gezeichnete Bild einzufügen vermöchte.

ERSTES BUCH
ZARATHUSTRA

1. KAPITEL

DIE JAHRE ZARATHUSTRA'S

Iran's Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes hat mit der Griechenlands gemein, daß jeweils der größte Geist zu Beginn erscheint. Zarathustra und Homer haben, sowenig sie sich sonst ähneln, für mehr als ein Jahrtausend das Gesicht ihres Volkes und Landes bestimmt. Als die großen Archeuten konnten sie ihren Platz in der Geschichte auch dann behaupten, als ihre Welt einer anderen — dort dem Islam, hier dem Christentum — weichen mußte. Beide gehören zu denen, deren Schöpfung über Jahrtausende fortgewirkt hat.

Eine erste Feststellung gilt dem zeitlichen Ansatz. Für den Propheten Ostiran's schwankten die Schätzungen noch vor wenigen Jahren zwischen 1000 und 600 v. Chr. Zarathustra stand auf der Grenze von Geschichte und Vorgeschichte oder, wenn man will, an der von Geschichte und Mythos. Er schien sich der jahresmäßigen Festlegung zu entziehen. Wieder mochte man Homer vergleichen, über dessen Jahrhundert, Heimat und ältesten Wirkungsbereich sich ein einhelliges Ergebnis noch nicht erzielen ließ. Athena gleich, so mochte man glauben, waren beide geprägt und fertig aus Gottes Haupt hervorgegangen. Alle Spuren des Werdens mit seiner Unfertigkeit und Mühsal hatten sie hinter sich gelassen. Doch da geschah das Unerwartete: Zarathustra's Geburt und Tod, die Stufen seines Werdeganges ließen sich zeitlich festlegen¹.

I

Ausgangspunkt bilden die Angaben, die Bērūnī in seiner Chronologie macht. In dem Abschnitt, darin er von den Schöpfungsären spricht, nennt

¹ Über Zarathustra's Datierung haben wir mehrfach gehandelt (zuletzt in: *Supplementum Aramaicum* [1957] 26ff.) und dem Nachträge folgen lassen (zusammengestellt: *Die Araber in der Alten Welt* 4 [1967], 40f.). Es wird sich darum empfehlen, das an verschiedenem Orte Vorgetragene zu vereinigen. Weggelassen sind nur die kritischen Erörterungen, die wir den abweichenden Aufstellungen W. B. Hennings's, G. Widengren's, H. Lommel's und anderer widmen mußten. Ihrer bedarf es nicht mehr, da unser Ansatz sich durchgesetzt hat.

er Perser und Magier an erster Stelle. Sie berechnen die Dauer der Welt auf 12000 Jahre. Davon waren 3000 bis zum „Erscheinen“ (*zuhūr*) des Zrāduscht verfloßen (Chron. 14, 7 Sachau). Von diesem bis zur Ära (*ta'rih*) Alexander's des Großen waren es weitere 258 Jahre; vom Beginn der Welt ab demnach insgesamt 3258 (14, 9f.). Was war mit der Ära Alexander's gemeint? An zwei weiteren Stellen (28, 10f.; 140, 13) kommt Bērūnī auf sie zu sprechen. Beidemale folgt sie auf die Ära Buhtanašsar's und Philippos', geht derjenigen Augustus' voran. Dabei nimmt Bērūnī an, Alexander's Ära habe mit dessen 26. Jahr begonnen, als er den Angriff gegen Iran unternahm (28, 10f.); doch gibt es eine solche Ära nicht. Weiter verstand Bērūnī unter Philippos den Vater Alexander's (28, 5). Aber die Übereinstimmung mit seiner Quelle, Theon von Alexandria (Πρόχειροι κανόνες 26 Halma)¹, beweist, daß Philippos Arrhidaios gemeint war, also nicht der Vater, sondern der Halbbruder des großen Makedonen. Die Nennung der Ära Alexander's nach der Philippos Arrhidaios' legt nahe, daß es die seleukidische war, und diese wird denn in der Tat — in der syrischen Literatur, aber auch sonst — als Ära Alexander's bezeichnet².

Bērūnī ist auch in der Folgezeit sich darüber nicht recht klar geworden, was er vor sich hatte³. Gleichwohl läßt sich seinen Angaben der Sachverhalt mit voller Sicherheit entnehmen. An späterer Stelle setzt Bērūnī den 1. Ram. 319 H. = 1242 Alex. = 1500 Zar. (213, 1f.; 8f.). Das Hiğra-Datum entspricht dem 17. Sept. 931 n. Chr., also muß das erste Jahr Alexanders auf 311 v. Chr. fallen⁴. In der Tat wurde in Babylon vom 1. Nisān 311, von der erneuten Besitzergreifung der Satrapie ab, die Regierung Seleukos' I. gezählt; das Datum war für den gesamten Osten der Beginn der seleuki-

¹ L. Ideler, Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie 2, 630; E. Sachau, Chronology of the Ancient Nations (1879) 376.

² L. Ideler, a. O. I, 448f.; 2, 434; Th. Nöldeke, Übers. 1 Anm. 1.

³ S. H. Taqizadeh in: BSOAS. 10, 129f. Als Bērūnī in *al-kānūn al-Mas'ūdī* sich berichtigte, leitete ihn die Einsicht, daß Alexander der Große nicht gemeint sein konnte. Er rechnete demgemäß 18 Jahre hinzu, um aufs Jahr 330 zu kommen. Entsprechend setzte er Zarathustra 276 Jahre vor Beginn der seleukidischen Ära. Einen anderen Weg schlug Abū Ma'sar al-Balḥī ein (S. H. Taqizadeh a. O. 130), der 18 Jahre von den 258 abzog und so auf 240 Jahre vor 330 kam (*al-mudākarāt li-Sādān b. Bahr*: Cambr. geogr. 3, 19, 4a). Hierher gehört auch, wenn Theodor bar Kōnī Zarathustra 628 Jahre und 7 Monate vor Christus ansetzte (H. Pognon, Inscript. Mandaites [1888/9] 113). Er nahm dieselbe Berichtigung wie Bērūnī vor, legte das „Erscheinen“ des Propheten auf dessen vierzigstes Lebensjahr und kam so zu seinem Ansatz. Geschichtlichen Wert hat von alledem nichts.

⁴ Nicht 312, wie E. Herzfeld in: Oriental Studies Pavry 135 angibt.

dischen Ära. Daß sie gemeint sein mußte, bestätigt sich daran, daß Bērūnī seine Ära Griechen und Syrern zuweist (28, 10f.; 141, 11).

Vergleicht man damit die keilschriftlichen Zeugnisse, so zeigt sich, daß man seit Alexanders des Großen Tod nach der Ära Philippos Arrhidaios' rechnete. Das Jahr 323 war sein erstes, 316 sein achttes und letztes⁵. Es folgte die Ära Alexanders IV., Alexanders des Großen Sohn, mit 316 als erstem Jahr. Sie ist bis in sein neuntes Jahr 308 belegt, obwohl er bereits 310/9 ermordet wurde⁶. Hingewiesen sei auf den griechischen Ehevertrag aus Elephantine⁷, der nach dem siebten Jahr Alexanders, Alexanders Sohn, und dem vierzehnten der Satrapie Ptolemaios' datiert ist. Er gehört demnach ins Jahr 310 und zeigt, daß Ptolemaios' Satrapie von 323 ab gerechnet war, also die bekannte Vordatierung vollzogen war, die ihn unmittelbar nach Alexanders des Großen Tod ins Amt gelangen ließ.

Man vermag noch zu erkennen, wie es zur irrtümlichen Gleichsetzung der seleukidischen Ära mit der Alexanders kam, die bei Bērūnī und in der syrischen Literatur vorliegt. Zunächst muß gesagt werden, daß natürlich allein Alexander IV., Alexanders des Großen Sohn, in Frage kommt. Dessen Ära begann zwar 316, nicht 311, aber in Babylon datiert man ab 311 nicht sogleich nach Jahren Seleukos' I., sondern nach wie vor nach solchen Alexanders, Alexanders Sohn⁸. Erst seit dem Jahr 305/4 (ältester Text vom 16. April 304) begann man nach dem König Seleukos zu rechnen. Seleukos' erstes Königsjahr war das siebte seiner Herrschaft über Babylon; demzufolge spricht die keilschriftliche hellenistische Königsliste vom „Jahr 7, das Seleukos' erstes Jahr ist“⁹. Wenn man die 311 beginnende seleukidische Ära nach Alexander benannte, so konnte nur Alexander, Alexanders Sohn, gemeint sein, nach dem man ohnedies nachweislich bis

⁵ Parker-Dubberstein, *Babylonian Chronology* (1956) 19f.

⁶ Parker-Dubberstein, a. O. 20.

⁷ O. Rubensohn, *Elephantine-Papyri* (1907) 19—22, mit falscher Berechnung. Den Hinweis verdanken wir G. A. Lehmann.

⁸ Parker-Dubberstein, a. O. 20. Plutarch (*Dem. Pol.* 18, 2) sagt von Seleukos, daß er τοῖς γε βαρβάροις πρότερον . . . ὡς βασιλεὺς ἐχρημάτιζε. Aber diese Bemerkung kann nicht als formelle Führung des Königstitels verstanden werden. Denn erst 304 erscheint *šiluku šarru* auf den Urkunden, und auf der zwischen 312 und 305/4 abgefaßten altpersischen Inschrift am Grab Dareios' I. in Naḫš-i Rustam steht *šwkh* noch ohne Titel (Altheim-Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden* 1 [1959—62], 10f.).

⁹ A. J. Sachs und D. J. Wiseman in: *Iraq* 16 (1954), 205.

308, vermutlich aber bis kurz vor Seleukos' erstes Königsjahr, also bis 306/5, rechnete.

Darauf hat sich ein doppeltes Hinweis erhalten. Einmal gibt Mas'ūdi, der von Zarathustra bis auf Alexander gleichfalls 258 Jahre verstreichen läßt, diesem sechs Regierungsjahre (*murūğ* 2, 236, 9f. Barb.). Gemeint ist Alexander der Große, aber in Wirklichkeit ist es der Sohn mit den Jahren von 311/10—306/5. Aber auch die keilschriftliche hellenistische Königsliste sagt Obv. 5: *ʾa-lik-sa-an-dar A šá ʾa-lik mu* 6, was man übersetzen darf: „Alexander, der Sohn Alex(anders,) Jahre 6“¹⁰. Es zeigt sich also, daß man die Jahre seit Beginn der seleukidischen Ära, da man noch nach Alexander dem Sohn datierte¹¹, einfach als dessen Regierungszeit rechnen konnte. Im übrigen sind Mas'ūdi's 517 Jahre von Alexander bis Ardašēr I. eine Besonderheit. Man müßte die Korrektur vornehmen, daß man das Zahlzeichen für 1 in das für 3 ändert. Von 226 n. Chr. aus 537 Jahre rückwärts gerechnet ergäbe 311 v. Chr. Aber 226 ist erst der spätere Ansatz: ursprünglich ist 224 n. Chr.¹², und von da aus gerechnet, bedarf es nicht einmal der Änderung des Zahlzeichens.

Der Beginn der seleukidischen Ära fällt mit einem bestimmten Ereignis, Seleukos' Rückkehr in seine Satrapie Babylonien, zusammen. In Babylonien ließ man die Ära nach dem einheimischen Neujahr, also am 1. Nisān 311, beginnen¹³. Wenn Seleukos zunächst nach Alexander, Alexander's Sohn, datierte, so muß er seine Satrapie im Namen des legitimen Herrschers, also Alexander's IV.¹⁴, in Besitz genommen haben. Davon hat sich noch eine Erinnerung erhalten. Ṭabari (ann. 1, 813, 6f.) datiert die Erhebung Ardašēr's I.: „nachdem vorübergegangen waren seit (dem Beginn) der Herrschaft Iskander's über das Land Bābil nach der Rechnung der Christen und der älteren Besitzer von Offenbarungen 523 Jahre“¹⁵. Daß die seleukidische Ära gemeint ist, daß weiter statt 523 Jahren deren 538 zu setzen sind¹⁶, ist zugestanden. Wenn in Ṭabari's Vorlage von der Besitzergreifung

¹⁰ A. J. Sachs und D. J. Wiseman, a. O. 203. Die Übersetzung auf S. 205 ist unrichtig: sie bedarf der vorgenommenen Ergänzung nicht.

¹¹ Parker-Dubberstein, a. O. 20.

¹² Altheim-Stiehl, Die Araber in der Alten Welt 2 (1965), 239—242.

¹³ H. Bengtson, Griechische Geschichte ³(1965) 368 Anm. 2.

¹⁴ Vgl. Diod. 19, 105, 1.

¹⁵ Unrichtig hat Th. Nöldeke, Übers. 1, *al-awwali* auf *al-kutubi* bezogen „der Anhänger der älteren Offenbarungen“. Dazu Ibn al-Aṭīr 1, 272, 19 Tornberg.

¹⁶ Th. Nöldeke, Übers. 1 Anm. 1.

Babyloniens durch Alexander gesprochen wird, kann mit diesem nur der vierte Träger des Namens gemeint sein.

Von hier aus läßt sich schließlich noch eine letzte Notiz Bērūnī's verstehen. Die Ära Alexander's sei von seinem Tod ab gerechnet worden. Die chaldäischen Könige (will sagen: die syrischen, die Seleukiden) und die Ptolemäer hätten damit ihren Königsrang erhalten, und so hätten sie aus Freude darüber diesen Zeitpunkt gewählt (30, 19f.). Daß wiederum Alexander der Große nicht gemeint sein kann, liegt auf der Hand. Die Ära beginnt weder mit seinem Todesjahr, noch hat sie etwas mit ihm selbst zu tun. Nur das letzte Jahr, da man nach Alexander IV. rechnete, kann unter seinem „Tod“ verstanden werden, also 306/5¹⁷. Denn danach begann man wirklich nach *Siluku šarru* „dem König Seleukos“ zu rechnen, und gleichzeitig nahm auch Ptolemaios I. die Krone an. Anders ausgedrückt: die bisherige Rechnung nach Alexander IV., die seit 311 lief, wurde nunmehr zur seleukidischen Ära.

Auch der Beginn von Mohammed's Prophetentum (*nubūwa*) wird bei Ḥamza von Iṣbahān (148, 15f. Gottw.) nach Jahren Alexander's bestimmt. Rechnet man, von dem traditionellen Datum der Geburt Mohammed's 570 und dem Beginn der Verkündigung im 40. Lebensjahr ab, Ḥamza's 921 Jahre zurück, so kommt man erneut auf 311 v. Chr.

2

Auch im Bundeheš (c. 34) wird die Dauer der Welt auf 12000 Jahre bestimmt¹. Davon entfallen 3000 auf den himmlischen Bestand, „da die Schöpfung unverletzbar, unwandelbar, unangreifbar war“. Weitere 3000 folgen mit Gayōmart und Gōš: sie entsprechen der Herrschaft von Krebs, Löwe und Ähre. Dann kam die Herrschaft der Waage, in der Mitte der Weltzeit, nachdem ihre erste Hälfte vorüber war. Gayōmart lebte noch 30 Jahre im neuen Weltalter. Als achttes Jahrtausend schließt sich das des Skorpions an, in dem Dahāk herrschte. In das neunte, das vom Schützen bestimmt wird, und zwar in dessen zweite Hälfte, fällt die Zeit der Kavi-Könige, zuletzt die des Luhrāsp mit 60, des Vištāsp mit 30 Jahren. An das

¹⁷ Parker-Dubberstein, a. O. 20.

¹ Dazu H. Junker in: Vorträge Warburg 1921—22, 127f.; H. S. Nyberg in: Journ. Asiatique 219, 233f.

Ende des 30. Jahres Vištāsp's wird das „Kommen der Religion“ (*matan-ē dēn*) gesetzt; es fällt mit dem Beginn des zehnten Jahrtausends zusammen, das dem Capricornus gehört. In ihm regiert Vištāsp noch weitere 90 Jahre, Vahuman 112, Humā 30, Dārā 12, Dārā, Sohn Dārā's 14; dann folgt Alexander. Vom „Kommen der Religion“ bis Alexander sind es insgesamt 258 Jahre. Diese Zahl, bei Bērūnī vom „Erscheinen“ Zarathustra's bis zum Beginn der Ära Alexander's gerechnet, besitzt demnach im Bundeheš ihre Entsprechung. Nur daß sie in diesem mit geschichtlich wertlosen Angaben über die Regierungsdauer verschiedener Könige ausgefüllt sind.

Zarathustra's „Erscheinen“ bei Bērūnī und das „Kommen der Religion“ im Bundeheš sind klärlich dasselbe Ereignis. Beide Male ist es in kosmologische Zusammenhänge eingeordnet². Bei Bērūnī fällt es mit dem Beginn des vierten, im Bundeheš mit dem des zehnten Jahrtausends zusammen. Auf diesen Unterschied braucht nicht eingegangen zu werden; es genüge die Feststellung, daß die unmittelbare Quelle Bērūnī's demzufolge eine andere war als die des Bundeheš. Um so mehr wiegt die Übereinstimmung in der Ansetzung Zarathustra's, ins 258. Jahr vor der Ära Alexander's.

Im Gegensatz zu diesen wechselnden Ansetzungen, zu den auf Jahrtausende aufgerundeten Weltjahren und den in vollen Zehnern gegebenen Jahren der älteren Könige, sind jene 258 Jahre eine festumrissene Angabe. Ihr Bestehen, das vorgegeben war, hat dann zur Unterteilung in Regierungen von Königen geführt, mit deren Dauer und deren Name man nachträglich jenen Zeitraum ausfüllte. Wie allem Sonstigen widersprechend man die 258 Jahre empfand, zeigt der Beginn des Buches Ardā Virāf (c. I, 1—6): da ist der Zeitraum auf 300 Jahre abgerundet und damit den sonstigen Zahlen einigermaßen angeglichen. Man gewinnt den Eindruck, daß es sich bei den 258 Jahren, die Zarathustra von der Ära Alexander's trennten, um eine Angabe von geschichtlichem Gehalt handelt.

Sie läßt sich denn auch auf eine wichtige Quelle zurückführen. Noch einmal: sowohl das „Erscheinen“ Zarathustra's bei Bērūnī als auch das „Kommen der Religion“ im Bundeheš lagen 258 Jahre vor Alexander, will sagen: vor dem Beginn der nach ihm genannten, eigentlich aber seleukidischen Ära. Zuvor war dem entnommen worden, daß es sich um das gleiche Ereignis handele. In der Tat sagt Mas'ūdī (*tanbīh* 107, 13 de Goeje), im sasa-

² W. Jaeger, Aristoteles (1923) 133f.; in: Journ. of Religion 18, 129f.; Bidez-Cumont, Les mages hellénisés (1938) 1, 12; 2, 11 Note 5.

nidischen Königsbuch habe „der Anfang des Glaubens der Magier und ihr Erscheinen (*wa-zuhūruhā*) und die Nachrichten von Zrādušt, dem Propheten“, gestanden. Beide Ereignisse sind sich hier gleichgesetzt, der zuvor vermutete sachliche Zusammenfall hat sich bestätigt. Und daß auch ein zeitlich jenen 258 Jahren vor dem Beginn der Ära Alexander's entsprechender Ansatz im Königsbuch stand, scheint eine Angabe Bērūnī's zu bestätigen, die ihrer Berechnungsart nach allein auf dieses Buch zurückgehen kann. Denn Chron. 119, 2 heißt es, der Abstand zwischen der Thronbesteigung Yazdgard's II. 399 und Zarathustra betrage ungefähr 970 Jahre: damit kommt man auf 569/8, also 258 Jahre vor 311.

Auch eine Nachricht wie die Agathias' (2, 24, 6; p. 72, 14f. Keydell) ist man versucht, aus der gleichen Quelle, also aus dem sasanidischen Königsbuch, herzuleiten. Dieser Historiker³ berief sich für seine Angaben aus der persischen Geschichte auf Περσικοὶ βίβλοι, βασιλικά ἀπομνημονεύματα, deren Kenntnis er seinerseits dem Dolmetscher Sergios verdankte (p. 162, 4f.). In der Tat gebraucht er eine ähnliche Wendung, wie sie Mas'ūdi aus dem Königsbuch bezeugt. Denn auch er setzt das Auftreten Zoroaster's mit den Anfängen der Magier in eins: Ζωροάστρης ἦτοι Ζοράδης ist für Agathias καθηγεμὼν τῆς μαγικῆς . . . ἀγιστείας (p. 72, 20f.). Als Zeitangabe ist freilich diesmal allein ἐπὶ Ὑστάσπew verfügbar, mochte nun der Vater Dareios' I. oder Zarathustra's königlicher Gönner gleichen Namens gemeint sein.

Schließlich hat sich beobachten lassen⁴, daß Mani in seinem „Buch der Riesen“ jene 258 Jahre bereits gekannt hat. Sie sind damit nicht erst für die früheste Redaktion des sasanidischen Königsbuches, die unter Chusrō I. Anōšarvān (531—579) zu setzen ist⁵, bezeugt, sondern bereits für das 3. Jahrhundert n. Chr.

Die 258 Jahre vor Alexander sind vom 1. Nisān 311 v. Chr. zu rechnen. Die Jahresangabe, die sich auf Zarathustra bezieht, führt damit auf das vorchristliche Jahr 569/8. Es bleibt nur noch zu fragen, was mit dem „Erscheinen“ (*zuhūr*) Zarathustra's gemeint war. Auszugehen ist von Bērūnī, der die Angabe bringt und der sich bisher als sicherster Führer erwiesen hat. Zwei Stellen stehen zur Verfügung. An der ersten erwähnt Bērūnī die Meinung solcher Juden, die zwischen die Geburt des Messias und dessen

³ Altheim-Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* 4 (1967), 42f.

⁴ W. B. Henning in: *BSOAS.* 11 (1943), 73 Anm. 2.

⁵ Th. Nöldeke, *Übers.* XV.

öffentliches Auftreten (*zuhūr*) 45 Jahre setzen (16, 1f.). An der zweiten Stelle (18, 11f.) erwähnt er eine Berechnung, die zwischen die Geburt und das „Erscheinen seiner Predigt“ (*ilā zuhūri da'watihī*) $4\frac{1}{2}$ Septennien setzt, also $31\frac{1}{2}$ Jahre. Rund gerechnet, kann somit das „Erscheinen“ Zarathustra's mit dessen 40. oder mit dessen 30. Lebensjahr zusammenfallen⁶. Dann wäre im ersten Fall die ἀκμή gemeint, im zweiten der Beginn der Offenbarung. Einen ersten Entscheid ermöglicht der Fund einer handschriftlichen Ergänzung zu Bērūnī's Chronologie, der gestattet, die Lücke nach 206, 22 in Sachau's Ausgabe zu schließen. Den Text haben S. H. Taqizadeh⁷ und in verbesserter Form J. Fück⁸ veröffentlicht, der erste nach dem *Dānišmandān-i Azarbāiğān*, der zweite nach der Istanbuler Handschrift 'Umūmī 4667.

In ihm wird das „Kommen“ Zrādušt's geschildert und, gleich dem „Kommen der Religion“ im Bundeheš (oben S. 14), ins 30. Regierungsjahr Bištāsf's gesetzt (948, 3 T.; 75, 8 F.). Danach soll der Prophet, gemäß der zweiten von Bērūnī mitgeteilten Fassung, noch 46 (949, 14f. T.) oder richtig 47 (75, 22 F.) Jahre gelebt haben. Da die Überlieferung insgesamt 77 Lebensjahre für Zarathustra angibt⁹, käme man für den geschilderten Vorgang in dessen 30., das demnach mit dem 30. Regierungsjahr Vištāspa's zusammenfiel¹⁰. Das Jahr des *zuhūr* 569/8 war demnach der Beginn der Offenbarung. Dann darf man abschließend feststellen, daß Zarathustra's Geburt auf 599/8, gleichzeitig mit dem Beginn von Vištāspa's Regierung, zu legen ist, sein Tod auf 522/1. Das wird sich von ganz anderer Seite her bestätigen (unten S. 44f.).

3

Es wird geraten sein, die Reihe der iranischen Bezeugungen abzuschließen, bevor wir uns den griechischen zuwenden.

⁶ W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* (1951) 41.

⁷ In: BSOS. 8 (1937), 947—954.

⁸ In: *Documenta islamica inedita* (1952) 75f.

⁹ W. B. Henning, a. O. 41.

¹⁰ Man scheint in diesem Zweig der Überlieferung grundsätzlich die Zahl der Lebensjahre Zarathustra's der der Regierungsjahre Vištāspa's gleichgesetzt zu haben. Es handelt sich um die genannten 30 Jahre bis zum „Kommen der Religion“ im Bundeheš und bis zum „Kommen“ Zarathustra's bei Bērūnī, dann um die 90 weiteren Regierungsjahre Vištāspa's im Bundeheš und, wenigstens nach der ersten Fassung, die 90 weiteren Lebensjahre Zarathustra's nach 919, 14 T. und 15, 22 F.

Der dreizehnte Yäšt der awestischen Sammlung, der Fravardin Yäšt, ist seinem geographischen Gesichtskreis nach auf den Osten Irans beschränkt und zweifellos dort entstanden¹. Von den in ihm angerufenen Fravaši's heißt es in der 16. Strophe²:

„Durch ihre Pracht und Herrlichkeit
wird ein Beredter geboren werden,
der in der Versammlung Kernsprüche hören läßt,
dessen Liebe die Weisheit ist,
der über den schwächeren Gaotəma
siegreich aus dem Redekampf weggeht“.

Unter der großen Zahl von Eigennamen, die der Yäšt bringt, nimmt der vorliegende eine besondere Stellung ein. *Gaotəma*-, Nom. *Gaotəmō* (*gtmw* = *Gautomō*) stimmt genau zum Namen Buddha's: Gautama. Das fiel von jeher ins Auge, und so nahm die ältere Forschung, vor allem Haug und Darmesteter, an, daß diese Stelle auf einen Redekampf, wenn auch nicht gerade mit Buddha selbst, so doch mit einem Anhänger seiner Verkündigung anspiele³. Vorsichtig und nüchtern wie immer, hat Bartholomae⁴ diese Auffassung abgelehnt. Denn mochten auch die Namen übereinstimmen, so blieben doch starke Bedenken. Von einem solchen Redekampf weiß die avestische Überlieferung allein an dieser Stelle, die buddhistische überhaupt nichts. Eine Wanderung des geschichtlichen Buddha nach dem Hochland von Iran war ausgeschlossen. Zwar hat einmal die Religion des Erleuchteten in Ostiran Fuß gefaßt und war dadurch neben die zarathustrische getreten, hatte sie sogar teilweise verdrängt. Aber dieses Vordringen fällt erst in nachchristliche Zeit. Als die muslimischen Eroberer kamen, waren die ostiranischen Länder weithin buddhistischen Glaubens. Das zeigen die Schilderungen der arabischen Geschichtsschreiber und der Bericht, den der Pilger Hsüan Tsang um 630 von seiner Reise hinterlassen hat. Bis nach Samarkand reichen die Spuren des Buddhismus⁵. Aber selbst an solchen Mittelpunkten wie Bāmiyān und Hadda gehen die Funde nicht

¹ A. Christensen in: Handb. der Altertumswiss. III 1, 3, 3, 215 Anm. 5; 216.

² Im folgenden werden wichtige Hinweise P. Thieme verdankt.

³ Zuletzt P. Sanjana Darab in: JRAS. 1898, 391; A. V. W. Jackson, Zoroaster (1899) 177; vgl. M. Haug, Essay³ (1878) 208; J. Darmesteter, Zend Avesta 2 (1892), 500.

⁴ Altiran. Wörterb. (1904) 481.

⁵ S. Oldenbourg in: Journ. asiat. 215, 122 f.

übers 2. nachchristliche Jahrhundert zurück⁶. So schien Bartholomae's Zurückhaltung berechtigt. Denn den Fravardin-Yäšt in diese Zeit zu setzen, in der besagten Strophe eine Anspielung auf die Zustände unter den frühen Kūšān zu erblicken, hat mit Recht niemand gewagt.

Doch in der Zwischenzeit hat sich unser Wissen in einem wichtigen Punkt berichtigen lassen. In rascher Folge wurden vier Felsinschriften Aśoka's auf dem Boden Ostiran's gefunden. Sie zeigen, daß zumindest das Kābultal und die Gegend um ẖandahār zum Herrschaftsbereich der indischen Maurya gehörte; weiter, daß der Herrscher seine buddhistischen Missionsbestrebungen bis in die ostiranischen Teile seines großen Reiches erstreckte. Da sind die Inschrift von Pul-i Daruntah (Lampāka) und das neugefundene Bruchstück aus ẖandahār, beide in aramäischer Sprache abgefaßt, darin sich der Kaiser auf ältere Edikte in mittelindischen Dialekten beruft⁷. Es folgten, um der Anwendung des Griechischen willen fürs Folgende von besonderer Bedeutung, zwei weitere Inschriften aus der unmittelbaren Nachbarschaft ẖandahār's: die griechisch-aramäische Bilinguis⁸ und eine rein griechische Inschrift⁹. Alle vereint zeigen, daß bereits um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts ein Versuch zur buddhistischen Mission in den Randgebieten Ostiran's gemacht worden war.

Damit scheint sich eine neue Möglichkeit zu eröffnen. Der „Beredte“, der über Gaotēma im Redekampf gesiegt hat, war — wie immer man im Einzelnen zu deuten haben wird (darüber unten) — ein Vertreter der zarathustrischen Lehre. In ihm siegte diese über Goatēma, demnach, entsprechend der älteren Auffassung, über Buddha und was er an Lehren vertrat. Freilich, daß Zarathustra selbst oder einer seiner Jünger mit Buddha einen geschichtlich festzulegenden Redekampf durchgefochten haben sollte, wird dadurch noch nicht erwiesen. Aber es könnte so sein, daß in dem angeblichen Redekampf sich eine Auseinandersetzung beider Religionen auf ostiranischem Boden spiegelt, die sich dem Dichter des Yäšt zu einer solchen zwischen ihren Protagonisten gestaltet hatte.

⁶ J. Hackin in: *L'oeuvre de la délégation archéol. française en Afghanistan* 1, 9; vgl. 10; 17; 18; 25.

⁷ W. B. Henning in: *BSOAS.* 13 (1949), 80f.; A. Dupont-Sommer in: *Comptes rendus de l'académie des inscriptions* 1966, 440—450; E. Benveniste, ebenda 451f.

⁸ Zuletzt Altheim-Stiehl, *Geschichte der Hunnen* 2 (1960), 167ff.; Die aramäische Sprache 1 (1959—62), 21f.

⁹ D. Schlumberger in: *Compt. rend. Acad. inscript.* 22, 5 (1964), 1—15; E. Benveniste in: *Journ. asiat.* 252 (1964), 137—157.

Ein Umstand spricht von vornherein zugunsten dieser Auffassung. Die 16. Strophe des Fravardin-Yäšt kündigt davon, daß der Vertreter des Zarathustrismus siegreich gegenüber Gaotēma bleiben wird. Dies kann allein auf Aśoka's angestrebte Mission bezogen werden. Solange Arachosien und das Kābultal unter seiner und seiner Nachfolger Herrschaft stand, mochte Aussicht bestehen, daß der Buddhismus sich durchsetzen würde. Nach dem Niedergang des Maurya-Reiches indessen, vor allem, seitdem von den griechisch-baktrischen Königen dessen ostiranischer Besitz, dann ein Teil der nordwestindischen Gebiete zurückerobert worden war, mußte der Missionsversuch als mißlungen gelten. Erst der spätere Versuch unter den frühen Kūṣān hatte Erfolg. Bezeichnend, daß ihm als Einfallspforte, wie einst unter Aśoka, auch jetzt wieder der Ĥaibarpaß, das Tal des Kābulflusses und des Ġorband dienten, also jene Straße, an der Haḍḍa und Bāmiyān liegen.

Aber auch zugunsten der Deutung Gaotēma's als Buddha läßt sich einiges anführen. Dazu stimmt, daß, einem Hinweis H. Lommel's zufolge¹⁰, auch in den buddhistischen Texten, wo er der *tathāgata*, der Buddha ist, jedenfalls mit auszeichnenden Titeln genannt wird, alle diejenigen, die seine Lehren noch nicht angenommen haben, disputierende Brahmanen etwa und sonstige Gegner, ihn schlechtweg Gautama nennen. Doch wer war der „Beredte“, der Gaotēma im Redekampf besiegte? Der Yäšt nennt seinen Namen nicht. Sollte dieser im Dunkeln bleiben, wußte man ihn nicht zu benennen oder konnte er ungenannt bleiben, da er ohnedies auf aller Lippen lag? Der „Beredte“ besiegt Buddha selbst: es war also nicht ein beliebiger Redekampf, sondern der Religionsstifter in eigener Person war in die Schranken getreten und besiegt worden. Allein Zarathustra selbst, nicht irgendein Jünger oder Nachfolger des Meisters, konnte als Gegner und Sieger in Frage kommen.

Der Fravardin-Yäšt gibt sich als Verkündigung, die Ahuramazda an Zarathustra ergehen läßt. Allerdings hat diese Voraussetzung zur Folge, daß Zarathustra eine Voraussage über sein eignes Tun erhalten hätte. Dies mag uns befremdlich scheinen, ist es aber für den Verfasser des Yäšt auf keinen Fall gewesen. Kehrt doch Zarathustra's eigener Name in den Sprüchen wieder, die ihm von Ahuramazda mitgeteilt werden und die er „in schrecklichen Kämpfen und Nöten“ aufsagen soll: Yäšt 13, 20; 41; 62; 87; 94.

¹⁰ Bei F. Altheim, Weltgeschichte Asiens I (1947), 97 Anm. 15.

F. Wolf¹¹ und H. Lommel übersetzen 13, 20: „So mögest du diese siegreichen Sprüche (laut) rezitieren“. Und doch kann *vārəθrayniš* nicht auf *imam vačō* bezogen werden. Vielmehr kann *frā-mrav-* gleichzeitig mit dem Objekts-akkusativ und dem Akkusativ der angeredeten Person gebraucht werden¹². Demnach ist zu übersetzen: „So mögest du diese Sprüche zu den Siegreichen (den Fravaši's) sprechen“. Man sieht, was möglich war, und gegen eine Ausdeutung des „Beredten“ auf Zarathustra selbst bestehen keine Bedenken.

Spätere Überlieferung hat dann Zarathustra geradezu nach Indien gehen lassen. Sie begegnet bei Ammianus Marcellinus (23, 33f.), aber auch in späten iranischen Quellen¹³. Von den Brahmanen soll er die Weisheit empfangen und an die Magier weitergegeben haben. Züge der Buddhalegende scheinen dabei auf ihn übertragen worden zu sein¹⁴.

Entscheidend ist die Auslegung des Wortlautes der Strophe.

4

Gesprochen wird zunächst von der Geburt des „Beredten“. Dafür wird das Verbum *zayēiti* gebraucht, das die Handschriften in dieser Form geben. Dennoch ist die Schreibung des ursprünglichen Textes, die nur *zyty* gewesen sein kann, als *zāyatai* = altind. *jāyate*, demnach mit defective geschriebenen Vokal der ersten Silbe und passivischer Endung zu lesen.

Das Kompositum *gūšayat.uxδō* übersetzt Lommel¹ als: „der sein Wort in Versammlungen zu Gehör bringt“. Zunächst ist *gūšayat* (ursprünglicher Text: *gwšyt*) Kausativum, also *gaošayat* (altind. *ghōṣati*). Dann ist *uxδō* nicht „Gesprochenes“, altind. *uktá-*, sondern *ukthá-*: der feierliche und maßgebende Spruch². P. Thieme hat erkannt, daß mit dem *ἄπαξ λεγόμενον* *gaošayat.uxδa-* auf den Beginn der Gāthā Y. 45, 1 angespielt ist. Hier sagt

¹¹ Avestaübers. ²(1924) 232.

¹² Ch. Bartholomae, *Altiran. Wörterb.* (1904) 1195. Er übersetzt Yt. 19, 20: *mazdā frāmraot ēim frāmraot ... ēvqs frāmraot fravāhēm ... ēvantēm* „Mazda dixit. Cui dixit? ... Qualis dixit verbum? ... Quali?“.

¹³ A. V. W. Jackson, a. O. 39; 200; Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés* (1938) 2, 32f.; 96 note 2, vgl. 27.

¹⁴ Bidez-Cumont, a. O. 1, 27.

¹ Die Yäschts des Awesta (1927) 113.

² Chr. Bartholomae, a. O. 281.

Zarathustra: *at fravaxšyā nū gūšōdūm nū sraota* „ich will reden, nun vernehmet, nun höret“. Und die Versammlung, zu der er spricht, umschreibend, geht es weiter: „die ihr von nah und von fern (kommend) Kunde haben wollt“³. Es steht damit außer Zweifel, daß der „Beredte“, der in den Versammlungen seine maßgebenden Sprüche zu Gehör bringt, wie zuvor vermutet wurde, Zarathustra ist⁴.

Es folgen zwei mit *yō* angeschlossene Relativsätze, deren zweiter vom Wettstreit mit Gaotēma berichtet. Im ersten erscheint das Verb *bavaiti*, also Präsens der Wurzel *bhū-*. Es könnte indessen ursprüngliches *bvety* als Konjunktiv zum Aorist altind. *ābhūt* gezogen werden, mit primärer Endung der 3. Sing., und wäre dementsprechend final oder volitiv zu übersetzen: welcher ein *xratu.kātō* sein „soll“ oder „möge“. Entscheidend ist die Bedeutung von *xratu.kātō* selbst. Bartholomae⁵ deutet: „der um Weisheit angegangen wird“, Lommel ähnlich: „von dem man Weisheit begehrt“. An sich ist eine solche Auffassung durchaus möglich. Doch es bleibt die Frage, ob sie sich dem Gedankengang der Strophe fügt.

Man wird zugeben, daß, wenn der „Beredte“ bereits seine maßgebenden Sprüche in der Versammlung zu Gehör gebracht hat, eine darauffolgende Bitte, sich mit seiner Weisheit vernehmen zu lassen, überflüssig ist. Wenn beide Gedanken in eine Abfolge gebracht werden sollen, so müßte das Ersuchen, von seiner Weisheit mitzuteilen, an erster Stelle und das Auftreten mit maßgebenden Sprüchen in der Versammlung an zweiter stehen. Diese einfache Feststellung zeigt, daß die bisher befolgte Übersetzung nicht den Sinn trifft. Man könnte auch wiedergeben: „der von der Weisheit geliebt ist“. Doch wiederum kommt kein prägnanter Zusammenhang heraus. Wer in maßgebender Form seine Sprüche vor einer großen Hörschaft vernehmen läßt und sich dabei in Anlehnung an einen gāθischen Vers einführt, bedarf der Empfehlung, daß er von der höchsten Weisheit erfüllt ist, nicht

³ Übersetzung Bartholomae's.

⁴ Ausgeschlossen ist die Vermutung, daß Gaotēma's Gegner im Redekampf der *asa*-gläubige Saēna gewesen sei (A. V. W. Jackson, Zoroaster 178), der, wie es im gleichen Yāšt (13, 97) heißt, „zuerst mit hundert Schülern auf der Erde hier auftrat“. Nichts gibt dafür einen Hinweis; im übrigen war es Maθravāka, nicht Saēna, „der am meisten niederschlug die sehr bösen, dem *asa* feindlichen Irrlehren“ (Yt. 13, 105). Saēna lebte nach der mittelpersischen Überlieferung hundert Jahre nach Zarathustra (A. V. W. Jackson, a. O. 178), kommt demnach als Zeitgenosse Buddha's nicht in Betracht.

⁵ a. O. 536f.

mehr. Man erwartet unbedingt eine Steigerung vom ersten zum zweiten der mit *yō* eingeführten Relativsätze, und man erwartet sie um so mehr, als im dritten dieser Sätze der Sieg über Gaotōma angeführt wird. Zumindest mußte ein zweites, gleichwertiges Moment neben der Tatsache, daß der Beredte ein *gaušayat.uxδō* war, angeführt werden.

Das Kompositum *xratu.kāta-* ist, wie gesagt, ἀπαξ λεγόμενον, wenigstens innerhalb des avestischen Wortschatzes. Das zeigt, daß keine typische, sondern eine einmalige Lage umrissen wurde. Nur im Mittelpersischen kehrt das Wort wieder. Hier ist einer Bemerkung O. Szemerényi's zu gedenken⁶: „It is of interest to note Pahl. *xratu.kāt* which seems to mean ‚philosopher‘ (Herzfeld, *Zoroaster and its world*, 1947, 629), obviously a ‚lover of *xrat*‘ and clearly a *calque* of the Greek word“. Was für mittelpers. *xratu.kāt* gilt, müßte dann auch für das ältere avestische Wort gelten. Auch *xratu.kāta-* wäre eine Nachbildung des griechischen φιλόσοφος.

Die Folgerungen, die aus dieser Feststellung sich ergeben, sind von einigem Gewicht. Wenn *xratu.kāta-* Berührung mit dem Griechentum, will sagen: Kenntnis des griechischen φιλόσοφος voraussetzt, so besagt dies, daß die zugehörige Yāšt-Strophe erst in einer Zeit entstanden sein kann, da man in Ostiran mit Griechen und Makedonen zu tun hatte⁷. Mehr noch: nicht sosehr als Eroberer müssen diese aufgefaßt worden sein denn als geistig Gebende. Bezeichnend, daß man etwas so einzigartig Griechisches wie Philosophie überhaupt zu würdigen verstand und bestrebt war, es in den eignen Begriffs- und Sprachschatz einzuordnen. Damit kommt man

⁶ In: KZ 76 (1959), 68 Anm. 5.

⁷ O. Szemerényi schrieb unter dem 8. 5. 1967 auf eine Anfrage: „As to Av. *xratu.kāta-*, it is no doubt connected with the Pahl. word. The compound no doubt contains the root *kā-* ‚wish, desire, love‘ (Ind. *kāma-*, OP. *kāma-*), so that it means ‚he who desires wisdom‘. You are right in saying that if *xratu.kāta-* is a calque of *philosophos*, that raises the interesting question about the date of composition of the Fravardīn Yāšt, or at least of the passage in which it occurs. Unfortunately, I do not know of any attempt at dating this yāšt. Lommel's Yāšts' give nothing, and the same goes for Duchesne-Guillemin's *Religion de l'Iran ancien* . . . But I do not see any reason why a Greek calque should be excluded. Greek calques could be coined from the times of Alexander and the Diadochi“. Unter dem 17. 5. 1967 ergänzte Szemerényi seine erste Mitteilung durch folgende Bemerkungen: „As to *xratu.kāta-*, my view was of course that *-kāta-* is a nominal element, ‚love‘ i. e. the whole compound means, he who has the love of *xratu-*. Formally it may be identical with the part. perf. pass. but functionally it is different. Whether it is a masc. *kāta-* or a fem. *kātā-* (cf. *rātā-*) cannot be decided.“ **Kātā* entspräche als Bildung, zu *kā-* „verlangen, lieben“, immerhin genau *rātā* „Gabe“, zu *rā-* „gewähren, gönnen“.

in die Zeit, da die Zarathustrier Ostiran's mit den dort angesiedelten Griechen und Makedonen in friedlichem Nebeneinander lebten. Und dies besagt: man gelangt in die Zeit des griechisch-baktrischen Königtums⁸. Dies fügt sich denn auch einer zuvor gemachten Beobachtung.

Es hatte sich gezeigt, daß von einer geschichtlichen Begegnung Zarathustra's und Buddha's nicht gesprochen werden kann. In dem Redekampf, den die Yäšt-Strophe ankündigt, stehen die Religionsgründer stellvertretend für die Religionen selbst. Es geht demnach um ein Aufeinandertreffen, um eine Auseinandersetzung des in Ostiran heimischen Zarathustrismus mit dem missionierenden Buddhismus, der von Nordwestindien aus Fuß zu fassen suchte. Da in dem Kampf der Buddhismus den kürzeren zieht, kann nur der Versuch Aśoka's gemeint sein, in Ostiran buddhistische Mission zu treiben. Ihm war denn in der Tat ein dauerndes Ergebnis nicht beschieden.

Seitens Seleukos' I. waren die Randgebiete Ostirans, vor allem Arachosien und das Kābūltal, an Candragupta, den ersten Maurya-Herrscher, abgetreten worden. Aśoka dann erwies sich in diesem fernsten Gebiet seines Reiches, wie überall, als unermüdlicher Anwalt der Lehre Buddha's. In welchem Maße das zutraf, haben die zuvor genannten Inschriften — die aramäische von Pul-i Daruntah, die griechisch-aramäische Bilinguis, die griechische Inschrift⁹ und zuletzt das neugefundene Bruchstück von Ḳandahār — gezeigt. Sie waren auf Aramäisch und Griechisch, also in den Verwaltungssprachen der Achaimeniden und Seleukiden, abgefaßt. Wandte sich der griechische Text an die in Ostiran angesiedelten Griechen und Makedonen, so der aramäische, wie die zahlreichen eingestreuten Wörter aus der Sprache des Avesta zeigen, an die ostiranischen Zarathustrier. Aśoka's Verfahren war nach beiden Seiten hin dasselbe. Er suchte die von ihm vertretene Lehre den Angesprochenen dadurch zugänglich zu machen, daß er sich zur Verdeutlichung griechischer und zarathustrischer Begriffe, beide der jeweiligen ethisch-religiösen Vorstellungswelt entnommen, bediente.

So erlebt man denn, daß in einem buddhistischen Edikt aus ganz anderem Zusammenhang vertraute Wendungen wie εὐσεβεία, εὐθηνεῖν, ἀκρασία, λῶον καὶ ἄμεινον (Bilinguis von Ḳandahār) oder ἐγκράτεια, ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν, εὐσεβεῖν (griechische Inschrift von Ḳandahār)

⁸ I. Gershevitch's Behauptung, die Sammlung der Yäšt sei um 430—420 abgeschlossen gewesen (The Avestan Hymn to Mithra [1959] 22), ist unbeweisbar.

⁹ E. Benveniste in: Journ. asiat. 252 (1964), 137—152.

auftreten. Auf der anderen Seite waren in den aramäischen Text avestische Ausdrücke eingestreut, die für die zarathustrische Religion und ihre Vorstellungswelt kennzeichnend waren. Aus der Bilinguis seien genannt: *ptystw* = **patyāstō*, *prbst* = *paribasta-*, *hwptysty* = *hupatyāstī* Instr. Sing. Hier darf man die aramäische Aśoka-Inschrift aus Taxila hinzunehmen¹⁰, in der wiederum *hwptysty*, sodann *dmdty* = *dqmi-dātya-*, *'rzwš* = *arazuš* auftreten.

Die buddhistische Mission unter Aśoka wandte sich indessen nicht nur an die Griechen und einheimischen Zarathustrier Ostiran's, bediente sich der von diesen geschaffenen Begriffe und sprachlichen Prägungen, um sich verständlich zu machen, sondern wollte sie auch für die buddhistische Lehre gewinnen. Und dies besagte: sie suchte dadurch, daß sie scheinbar auf jener beider Vorstellungswelt einging, das, was bisher für die Angesprochenen gültig war, zu bekämpfen und zu beseitigen. Sie suchte die neue Religion an dessen Stelle zu setzen. Griechen und ostiranische Zarathustrier wurden dadurch genötigt, gemeinsam gegen Aśoka's Missionseifer Front zu machen, wenn sie sich behaupten wollten. Solange die Macht der Maurya ungebrochen war, blieben jene die Angegriffenen, kämpften sie in der Verteidigung. Mit dem Niedergang von Reich und Dynastie mußten jedoch beide vereint das Verlorene wiederzugewinnen trachten. Der Zarathustrismus konnte, von den Griechen unterstützt, seinen früheren Platz wieder einnehmen, und zwar in dem Maße, wie es den griechischen Königen gelang, den späteren Maurya die noch gehaltenen ostiranischen Gebiete zu entreißen. Ausdrücklich nennt Iustinus dort, wo er die Reihe der Kriege aufzählt, die die Baktrer führten und die sie zuletzt *velut exsangues* gelassen habe, *Arachotorum et Drangarum et Arcorum bella* (41, 6, 3). Sie stehen vor den indischen Feldzügen in dieser Aufzählung: es ging demnach um die Eroberung der ostiranischen Randgebiete, die Demetrios' I. und Menandros' Unternehmungen in Nordwest-Indien vorbereitete.

Das ist die Lage, die in den Worten der Yāšt-Strophe entgegentritt. Noch war Demetrios I. nicht in Indien eingedrungen, doch der Sieg der griechischen Könige und mit ihnen des Zarathustrismus hatte sich in Ostiran bereits vollendet. Der „Beredte“, also Zarathustra, war „über den schwächeren Gaotēma siegreich“ aus dem Kampf hervorgegangen. Der Bund mit dem Griechentum hat seinen Ausdruck gefunden: der Verfasser der

¹⁰ Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 9—20; unten S. 338—343.

Gāthā's war als *xratu.kātō*, als φιλόσοφος bezeichnet und demgemäß unter die Philosophen eingereiht worden. In dieser doppelten Eigenschaft hatte er den Sieg über Gaotēma-Buddha errungen. Dieses geistige Geschehen bildet demnach die Entsprechung zum politischen, zur Vertreibung der Maurya aus den ostiranischen Besitzungen, kurz bevor der indische Feldzug Demetrios' I. begonnen hatte. Wie durchaus dieses Bild in das der inneren Verhältnisse des griechischen Baktriens paßt, wie unmittelbar es im geistigen Bereich der politischen Verbindung der griechisch-makedonischen Ansiedler mit dem zarathustrischen Adel, der in Ostiran ansässig war, entspricht, wird sich in den kommenden Darlegungen noch zeigen.

Mit alledem kommt man ans Ende des 3. oder in den Beginn des 2. vorchristlichen Jahrhunderts¹¹. Nicht nur für die 16. Strophe, sondern für den ganzen Yāšt. Denn das achtsilbige Versmaß der Strophe zeigt, daß sie zu dem ursprünglichen Bestand des Yāšt gehört und keine nachträgliche Einfügung sein kann. R. Hauschild¹² hat den 5. Yāšt ans Ende der achaimenidischen Zeit gesetzt: jetzt hat sich zum zweitenmal, wenn wir nicht irren, ein Yāšt datieren lassen. Aber nicht minder bedeutsam sind die Folgerungen, die sich für die zeitliche Ansetzung Zarathustra's selbst gewinnen lassen.

5

Eine Folgerung darf gezogen werden: wenn der Verfasser des Yāšt in dem „Beredten“ Zarathustra als Gegner Gaotēma-Buddha gegenüber-treten ließ, so mußte ihm beider Gleichzeitigkeit vorgegeben sein. Ein solcher Redekampf war allein dann sinnvoll, wenn für den, der ihn erfand, die beiden Religionsstifter Zeitgenossen waren. Wie steht dies zum bisherigen Ergebnis? Das Jahr des „Erscheinens“ Zarathustra's war, so zeigte sich, sein 30. Lebensjahr: es fiel auf 569/8. Nach den Angaben der singhalesischen Chronik starb Buddha 483 oder 478/7 — je nach der Umrechnung — im 80. Lebensjahr. Er war demnach 563 oder 558/7 geboren. In jedem Fall wäre Buddha ein jüngerer Zeitgenosse Zarathustra's gewesen. Und ein Gegenübertreten beider Religionsstifter wäre dann denkbar, wenn Zarathustra beträchtliche Zeit nach 569/8 gelebt hätte.

¹¹ Weiter herab kann man schwerlich gehen. Denn schon in der ersten Schicht Begram's (Münzen von Eukratides bis Heraios) zeigt sich in den Namen erneutes Eindringen des Buddhismus; vgl. J. Harmatta in: Act. Ant. Hung. 12 (1964), 4ff.

¹² In: Mitt. Inst. Orientforsch. 11 (1965), 31f.

Hier wird es nötig sein, auf einige weitere Nachrichten hinzuweisen¹. Auf Ibn Ḥurdāqbeh beruft sich aṭ-Ta'ālībī 262, 1f. Zotenberg, wenn er Zarathustra 77 Lebensjahre zuweist und hinzufügt, er sei 35 Jahre nach seinem Anspruch auf das Prophetentum getötet worden (*min iddi'ā'ihī n-nubūwa*) getötet worden. Ein langes Leben wäre damit nicht nur für Buddha, sondern auch für Zarathustra gewährleistet. Das Jahr, darin er Anspruch auf seine *nubūwa* erhob, müßte, wenn man nach der Analogie Mohammed's vorgeht (oben S. 13), um das 40. herum angesetzt werden. Also scheint das Jahr des *zuhūr* früher gelegen zu haben, und in der Tat wurden wir zuvor auf das 30. Lebensjahr geführt. Hinzukommt, daß Barhebraeus, hist. dynast. 83 Pocock., Zarathustra unter Kambyses ansetzt; schon hier sei darauf hingewiesen, daß dies durch Porphyrios' Chronik seine Bestätigung erhalten wird (unten S. 44f.). Es erhärtet sich, daß er ein hohes Alter erreicht haben muß. Wieder kommt man darauf, daß der *zuhūr* 569/8 in möglichst frühe Lebenszeit gehört, daß er auf das 30. Lebensjahr gelegt werden muß.

Wie immer: die Anschauung, wonach Zarathustra ins 6. Jahrhundert gehört, bestätigt sich auch an unserem Yāšt. Sie läßt sich, wenn unser zeitlicher Ansatz zutreffen sollte, bis in die Entstehungszeit dieses Yāšt, in die Wende des 3. zum 2. vorchristlichen Jahrhunderts, zurückführen. Aber noch ein Zweites kehrt wieder. Bērūnī hatte das „Erscheinen“ Zarathustra's in die 12000 Weltjahre eingeordnet: es fiel in das 2. vierte Viertel von 3000 Jahren. Auch der Bundeheš hatte die 12000 Jahre der Welt gekannt, aber das „Kommen der Religion“ mit dem Beginn des zehnten Jahrtausend zusammenfallen lassen. Beiden Ansätzen war gemeinsam, daß neben die geschichtliche Datierung ins 258. Jahr vor der Ära Alexander's eine zweite stand, durch die Zarathustra im Ablauf der großen Weltzeiten seinen Platz erhielt. Er kündete in deren Rahmen einen Neubeginn an. Dasselbe wird in unserem Yāšt begegnen, und dazu muß der zweite Teil der 16. Strophe besprochen werden. Da heißt es von Fravaši:

„Durch ihre Pracht und Herrlichkeit
geht die Sonne auf jenem Pfad;
durch ihre Pracht und Herrlichkeit
geht der Mond auf jenem Pfad;

¹ Altheim-Stiehl, Die Araber in der Alten Welt I (1964), 202f.; 4 (1967), 42f.

durch ihre Pracht und Herrlichkeit
gehen die Sterne auf jenem Pfad“.

Wie im ersten Teil der Strophe, so hat man auch hier Achtsilber. Man muß nur *huvara* lesen und im vierten *māō* statt *mā*, wozu die Legende $\mu\alpha\omicron$ auf den Kūšānmünzen berechtigt². Was haben diese Verse im Zusammenhang mit Zarathustra's Geburt und seinem Sieg über Gaotēma zu tun?

Sonne, Mond und Sterne gehen durch der Fravaši Glanz und Herrlichkeit auf jenem Pfad: *ava paḍa*. Hier ist an den Unterschied von altind. *pānthā* „Pfad“ und *ādhan* „gebahnter Weg, Straße“ zu erinnern³. Ihm entspricht der von avest. *paḍ-*, *paṇṭay-* und *advan-* sowie dem altpersischen Lehnwort *'dun'* im Reichsaramäischen, das die Aršāma-Pergamente erbracht haben⁴. Die „Straße“ ist Gemeinbesitz aller; sie erstreckt sich geradeaus; sie ist gesichert und festgelegt. Der „Pfad“ hingegen bleibt einsam, dem Einzelnen eigen, von seiner Willkür und den Umständen abhängig, beschwerlich und reich an Gefahr; er führt durch unwegsames Gelände. Für das „ew'ge Geleise“, darauf die Sonne „ihre vorgeschriebne Reise“ vollendet, so hat man gesagt, ist *ādhan*, nicht *pānthā* der rechte Ausdruck. Nur wenn die Vorstellung begegnet, daß in den Anfängen oder bei der Schöpfung der Sonne ihre damals noch nicht vorhandene „Bahn“ erst geschaffen oder durchgebrochen wurde, die dann zu ihrer regelmäßigen „Straße“ sich wandelte, stellt sich *pānthā* ein⁵. So schuf Varuṇa „Pfade“ oder „einen breiten Pfad“ für die Sonne⁶. So haben auch die Fravaši bewirkt, daß Sonne, Mond und Sterne einmal ihren Pfad erhielten — einen „Pfad“, der sich in der Folge auch hier zur regelrechten „Straße“ ausbilden mußte⁷.

Die Fravaši haben demnach für Sonne und Gestirne den Anfang ermöglicht: sie haben diese erstmals ihren „Pfad“ geführt. Dieselben Fravaši haben Zarathustra's Geburt bewirkt, des „Beredten“, der dereinst Gaotēma-Buddha besiegen sollte. Neben der damit gegebenen geschichtlichen

² R. Göbl bei Altheim-Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike (1957) 193.

³ P. Thieme, Der Fremdling im Rigveda (1939) 110f.

⁴ R. G. Driver, Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. (1965) 27 Zeile 2 v. u. Dazu W. Eilers in: Arch. f. Orientforsch. 17 (1956), 333, 1.

⁵ Darum trifft H. H. Schaefer's Übersetzung von Y. 44, 3 „Wer wies den Pfad (*advānəm*) der Sonne und den Sternen“ (in: Corona 9, 593) das Gegenteil des Richtigen.

⁶ RV. 7, 87, 1a; 1, 24, 8ab; P. Thieme, a. O. 116.

⁷ Vgl. Y. 44, 3 und Ch. Bartholomae, a. O. 62 unter *advan-*.

Einordnung steht die aionische, die dem Geschehen seine kosmische Stellung zuweist. Wer wollte verkennen, daß dem Verfasser des Yäšt die Vorstellung eignet, Zarathustra's Erscheinen auf Erden falle mit dem Beginn eines Weltabschnittes, eines neuen Aion zusammen, an dem sich Sonne, Mond und Sterne erstmals ihren „Pfad“ am Himmelszelt haben bahnen müssen? Das Nebeneinander von geschichtlicher und kosmischer — oder aionischer — Datierung wird in der griechischen Überlieferung über Zarathustra wiederkehren.

2. KAPITEL

DIE ZEITSTELLUNG ZARATHUSTRA'S BEI DEN GRIECHEN

I

Aristoteles setzte in seinem Dialog *περὶ φιλοσοφίας*¹, im Anschluß an Eudoxos², Zarathustra 6000 Jahre vor Platon's Tode an³. Dem entspricht, daß an gleicher Stelle die Magier vor „die Ägypter“ gestellt sind⁴. Es ist anerkannt, daß der iranische Prophet damit als Vorgänger Platon's verstanden wurde. Die Zahl von 6000 Jahren stimmt mit der der großen Weltperiode, die zuvor bei den Zarathustriern begegnet waren, überein. Jeweils 3000 Jahre herrschten nach Theopomp's Angabe Ahuramazda und Ahramanyu abwechselnd, und es könnte so gewesen sein, daß sowohl Zarathustra als auch Platon jeweils am Beginn solch dreier Jahrtausende standen, darin Ahuramazada's Herrschaft sich offenbarte⁵.

Der Dialog *περὶ φιλοσοφίας* gehört in die Zeit der ältesten Schulgründung, zu Assos in der Troas⁶. Noch in die gleiche Zeit fällt das Buch N der *Metaphysik*, das diesem Dialog gegenüber eine veränderte Zeitstellung vortrug. Die Magier wurden nunmehr zwischen Pherekydes einerseits, Empedokles und Anaxagoras andererseits eingeordnet (1091b 9f.). Zarathustra war damit nicht einer der großen, nach Jahrtausenden bemessenen Weltperiode eingefügt, sondern dem 6. Jahrhundert zugewiesen. Die Herkunft dieses Ansatzes ist nicht zu verkennen. Aristoteles hatte nunmehr, nachdem er sich bisher auf die aionische Datierung iranischen Ursprungs gestützt hatte, von der geschichtlichen gleicher Herkunft vernommen, die Zarathustra in jenes Jahrhundert versetzt hatte. Solche Kenntnis konnte

¹ W. Jaeger, *Aristoteles* (1923) 134.

² F. Laserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (1966) 119 F 342.

³ Fr. 34 Rose; fr. 8 Walzer. Zur Einordnung W. Jaeger, a. O. 136f. Zur Wendung *ante Platonis mortem* F. Laserre, a. O. 254f.

⁴ Fr. 6 Rose; F. Laserre, a. O. 119 F 341.

⁵ W. Jaeger, a. O. 136; Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés* I (1938), 16.

⁶ W. Jaeger, a. O. 129f.; 195.

er allein von den kleinasiatischen Magiern erhalten haben⁷. Aus Daskyleion, nicht allzuweit von Assos entfernt und zudem Sitz des persischen Satrapen, kennt man das altpersische Relief mit den opfernden Magiern⁸ und die Stele mit der reichsaramäischen Inschrift⁹.

Zarathustra war jetzt nicht mehr ein Vorgänger Platon's in einem anderen Aion, sondern hatte seinen Platz in der Geschichte des Denkens erhalten. Er wurde unter die alten Dichter (1091b 4) oder, wie sie an anderer Stelle (1091a 34) genannt werden, unter die Theologen eingeordnet. Nur daß die Magier sich nicht mehr im mythischen Bilde ausdrückten, sondern in der „gemischten“, will sagen: mythisch-philosophischen Form sich an Pherekydes sachlich und zeitlich anschlossen. Freilich verkörperten sie noch einen älteren Zustand als die σοφοί nach Art der Empedokles und Anaxagoras, die bereits dem 5. Jahrhundert angehörten. Die Magier waren bestenfalls Vorläufer der wahren Philosophen, nicht solche selbst. Undenkbar, daß damals Aristoteles noch Zarathustra als anderen Platon hätte ansprechen können.

Den neuen, geschichtlichen Ansatz vertrat auch Aristoteles' Schüler Aristoxenos. Nach einer von Hippolytos¹⁰ erhaltenen Nachricht ließen er und Diodor von Eretria Pythagoras zu Zarates (Zarathustra)¹¹ nach Babylonien ziehen und dort die Grundlagen seiner Lehren empfangen. Diese Überlieferung, die in vielfacher Brechung vorliegt¹², führt von vornherein ins 6. Jahrhundert. Aristoxenos ließ weiter Pythagoras in seinem 40. Lebensjahr vor Polykrates' Tyrannis nach Italien auswandern¹³. Dabei entspricht Pythagoras' Ansatz auf Ol. 62, 1 = 532 der Usurpation des samischen Tyrannen¹⁴. Pythagoras Geburt müßte nach dieser Rechnung auf 572 fallen.

Das Fehlen Zarathustra's bei Herodot ist oft hervorgehoben worden. Es erklärt sich durch von ihm benutzte achaimenidische Überlieferung, die, wie die Königsinschriften bestätigen, von Zarathustra's Erwähnung gänz-

⁷ Bidez-Cumont, a. O. 1, 5f.; 35; 90f.

⁸ E. Herzfeld, *Am Tor von Asien* (1920) 27f.; Taf. 15 rechts.

⁹ Altheim-Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* 5, 1 (1968), 73f.

¹⁰ *Refut. haeres.* 1, 2, 12; H. Diels, *Doxogr. Graeci* 557; Diels-Kranz, *Vorsokr.* 1⁶, 102 Nr. 11; Bidez-Cumont, a. O. 1, 17; 33; 38; 110; 2, 64f.; 80 note 1.

¹¹ Zur Namensform Bidez-Cumont, a. O. 1, 37.

¹² Bidez-Cumont, a. O. 2, 35f. B 25af.

¹³ Porphyry, v. Pythag. 9; Diels-Kranz, a. O. 1⁸, 99 Nr. 8; Bidez-Cumont, a. O. 1, 42.

¹⁴ E. Meyer, *GdA.* 3³, 721 Anm. 1; F. M. Cornford in: *CAH.* 4, 544; Glotz-Cohen, *Hist. Grecque* 1, 549.

lich absah¹⁵. Der erste Grieche, bei dem Zarathustra's Name begegnet, war ein älterer Zeitgenosse Herodot's, Xanthos der Lyder. Diogenes Laertios sagt im Prooimion seines Werkes (2), erster der Magier sei Zoroastres der Perser gewesen, und er habe 5000 Jahre vor Troia's Eroberung gelebt. So habe es Hermodoros, Schüler Platon's, in seiner Schrift *περὶ μαθημάτων* angegeben. Xanthos der Lyder hingegen habe zwischen Zoroastres und Xerxes' Übergang nach Europa 6000 Jahre gesetzt. Die Lesart *ἑξακόσια*, auf die noch Bidez und Cumont Wert legten¹⁶, ist hinfällig, seitdem das „Erscheinen“ Zarathustra's auf das Jahr 569/8 datiert ist¹⁷. Vielmehr meinte auch Xanthos mit seinen 6000 Jahren ein großes Weltjahr. Die geschichtliche Datierung, die auch er neben der aionischen gibt, steht im noch zu besprechenden Schlußsatz.

Wie Xanthos' Weltjahr zu verstehen ist, liegt auf der Hand. Zarathustra stand am Beginn, während der Abschluß durch Xerxes' unheilvolles Unternehmen bezeichnet war. Die Katastrophe des persischen Heeres bedeutete den dunklen Ausgang eines Weltjahres, das verheißungsvoll mit dem Verkünder der wahren Religion begonnen hatte. Zu Anfang und Ende des Zeitabschnittes traten sich guter und böser Geist, Ahuramazda und Ahramanyu, in gegensätzlichem Wirken gegenüber.

Als persischer Untertan stand der griechisch schreibende Xanthos auf der Grenze beider Kulturen. Daß er von iranischen Anschauungen wußte, zeigt Zarathustra's Ansatz zu Beginn eines großen Weltjahres. Es wird bestätigt durch die zweite Datierung, die er gibt, und durch die Art, wie er sie gibt.

Diogenes Laertios fährt fort: „Und nach ihm (Zoroastres) seien viele Magier gekommen in seiner Nachfolge (*κατὰ διαδοχήν*), Männer wie Ostanes und Astrampsychos und Gobryes und Pazates bis zum Untergang der Perser durch Alexander“. Darf man annehmen, daß dieser Satz von dem vorangehenden „Xanthos der Lyder . . . sagt“ abhängt? Zunächst liegt auf der Hand, daß dieser von Alexander nicht sprechen konnte. Also hat man das Xanthos-Zitat der Unechtheit verdächtigt¹⁸, oder man hat grammatisch den Ausweg gefunden, daß man den Satz über die Diadochie der

¹⁵ F. Altheim, *Literatur und Gesellschaft* 2 (1950), 165f.; Á. Szabó in: *Acta Ant. Hung.* 1, 76f.

¹⁶ a. O. 1, 7.

¹⁷ Altheim-Stiehl, *Porphyrios und Empedokles* (1954) 43f.

¹⁸ J. Marquart in: *Philol. Suppl.* 6, 531.

Magier von Hermodoros gesagt sein ließ und die Bemerkung über Xanthos als Parenthese faßte¹⁹. Doch eine weitere Möglichkeit hat man übersehen.

In der Diadochie der Magier war Ostanes unmittelbarer Nachfolger Zoroastres'. Astrampsychos, den zweiten, kennt man als Verfasser eines Steinbuches²⁰. Trotz der Angleichung an ἄστρον und ψυχή schimmert der iranische Name noch durch: **uštra-fšu-ka-* „dessen Vieh (= Besitz) Kamele sind“ (O. Szemerényi). Auch Pazates kennt man: er ist Herodot's (3, 61; 63) Patizeithes, der eine der unter Kambyses revoltierenden Magier. Im Chronicon Paschale (p. 270 Bonn.) heißt er gleichfalls Patzates. Diese Feststellung entscheidet: die Diadochie ist nicht bis Alexander herab vorhanden, sondern bricht im Jahre der Erhebung Dareios' ab. Dies konnte nur Xanthos so gegeben haben, der wußte, daß die *μαγοφόνια* dem Wirken der Magier eine Grenze gesetzt hatten. Hier steht er in engstem Zusammenhang mit dem, was Herodot berichtet (3, 79).

Doch neben der älteren Ansicht, wonach Dareios und seine Mitverschworenen Urheber der *μαγοφόνια* waren, stand eine jüngere, wonach man diese Alexander, dem Zerstörer persischer Größe, zuschrieb. Bekanntgeworden ist sie durch das sogdische Bruchstück TM 393, worin die *μαγοφόνια* als *mayu-žati* entgegentreten und auf den Makedonen zurückgeführt werden²¹. Auch die oben S. 16 herangezogene Ergänzung zu Bērūnī's Chronologie (nach 206, 22 Sachau) weiß davon, wenn sie Alexander die Tötung der *hērbed* zuschreibt (951, 3 T.; 76, 16 F.). Die gleiche Ansicht endlich liegt an unserer Stelle vor, wenn es heißt, Alexander habe das Ende der Diadochie der Magier gebracht. Bei Diogenes Laertios ist die Nachricht, die Xanthos gab, mit der späteren Angabe kontaminiert. Denn Xanthos schloß jene Diadochie mit Pazates, also mit den herodotischen *μαγοφόνια* ab. Daneben wurde von einem Späteren, möglicherweise von Hermodoros, das Ende der Magier Alexander zugewiesen.

Wenn anders die Reihe Ostanes-Astrampsychos-Gobryes-Pazates auf Xanthos zurückgeht, so kann dieser seinen Zoroastres nicht allzulange vor Dareios' Regierungsantritt, jedenfalls erst im 6. Jahrhundert, angesetzt haben. Damit zeigt sich auch hier neben der Einordnung Zarathustra's in die großen Weltjahre eine andere, die zeitlich nicht allzuweit von der

¹⁹ Bidez-Cumont, a. O. 1, 9 note 5 Ende.

²⁰ Bidez-Cumont, a. O. 2, 200.

²¹ W. B. Henning in: JRAS. 1944, 133 f.

Gegenwart des Berichterstatters zurückführte; erneut steht neben der aionischen Datierung die geschichtliche²².

Hier interessiert zunächst die erste Datierung, die aionische.

2

Zu Anfang des herodotischen Werkes stehen jene fünf Kapitel, in denen erörtert wird, durch wessen Schuld Asien und Europa sich verfeindet hätten. Sie gehören zu den meistumstrittenen, und der Deutungsversuche will es kein Ende nehmen. Schien man sich darauf geeinigt zu haben, daß ein Erzeugnis ionischer Sophistik vorliege, so hat es bis zuletzt nicht an solchen gefehlt, die die Stimme der Perser selbst zu vernehmen glaubten¹.

In der Tat: Herodot beruft sich auf Perser, insbesondere auf Περσέων λόγιοι und damit auf Kenner der Geschichte (Hesych. λόγιος· ὁ τῆς ἱστορίας ἔμπειρος). Und doch: welche Dinge werden da persischem Munde zugemutet! Als Urheber des Zwistes werden die Phönizier genannt². Aber sie sind nur schuldig, die Hellenen hingegen in höherem Maße schuldig. Die Phönizier begannen mit dem Frauenraub: sie entführten Io aus Argos. Dann vergalteten die Griechen, was man ihnen angetan: sie raubten Europe, Tochter des Königs von Tyros. Damit stand man gleich zu gleich. Aber es blieb nicht dabei: vom Raub der Frauen mochte man nicht lassen. Nur begannen diesmal die Griechen: sie entführten Medeia aus Kolchis. Der König der Kolcher wurde bei den Griechen vorstellig, aber diese entgegneten, auch auf Io's Raub sei keine Sühne erfolgt. So schien es, als sei dergleichen Tun strafloser Ausgang gesichert, und gestützt darauf unternahm es Alexandros, Priamos' Sohn, Helena zu entführen. Diesmal waren es die Griechen, die Beschwerde führten.

Sie wurden von der Gegenseite mit dem Hinweis auf die ungesühnte Tat an Medeia abschlägig beschieden. Wieder konnte es so scheinen, als stehe man gleich zu gleich. Da geschah, was die Griechen zu den eigentlich Schuldigen machte: um Helena's Entführung zu rächen, griffen sie zu den Waffen.

²² Das Nebeneinander beider Datierungen, das sogdische Bruchstück und Bērūni sind übersehen bei K. v. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung 1 Anmerkungen* (1967), 376.

¹ K. Reinhardt in: *Die geistige Überlieferung* 1, 158; ähnlich K. v. Fritz, *a. O.* 1 Text, 166f.

² K. Hellmann, *Herodots Kroisos-Logos* (Neue Philol. Unters. 9, 1934) 16f.

³ Altheim, *Mittelasien*

Auf die Darlegung des Tatbestandes folgt dessen Erörterung. Daß Frauen geraubt würden, hielten die Perser für Unrecht; daß man sich bemühe, dafür Rache zu nehmen, für die Art von Toren; davon kein Aufhebens zu machen, kennzeichne den Weisen. Denn soviel sei klar: hätten die Frauen nicht gewollt, so wären sie nicht geraubt worden.

Man achte auf den Gang der Erörterung! Es ist keine Rede davon, daß asiatische „Weisheit“ ihre Stimme gegen europäischen „Ernst“ erhebe³. Da ist kein Gegenüber von σοφὴ und σοφία, das sich beobachten ließe. Es ergibt sich vielmehr eine Steigerung, dreifach gegliedert gleich der vorangegangenen Darstellung des Tatbestandes. Sodann: die vermeintliche „Weisheit“ entspringt nicht einer asiatischen Grundhaltung. Denn auch die Hellenen verzichteten zunächst darauf, Io's Entführung zu verfolgen. Umgekehrt waren die Kolcher, also Asiaten, die ersten, Beschwerde zu erheben. Die Begründung liegt im Wesen der Frauen. Hätten sie nicht gewollt, so hätten sie sich nicht rauben lassen. Daß die Perser dies erkannten und die Griechen nicht, zumindest nicht im Fall Helena's, habe zum Zug gegen Asien, zur Zerstörung von Priamos' Herrschaft geführt. Seitdem bestehe zwischen Hellenen und Asien Feindschaft. Denn ganz Asien rechneten sich die Perser zu; von Europa und dem hellenischen Namen hielten sie sich geschieden.

Es folgt ein Nachtrag, und wieder spricht er von der Willigkeit der Weiber, sich rauben zu lassen. Ein weiterer Beweis, daß dies der entscheidende Punkt ist. Bei Europa, Medeia, Helena — bei ihnen allen war erwiesen: sie hatten sich willig, nur allzu willig rauben lassen. Aber wie stand es mit Io? Hier muß eine phönizische Variante herhalten. Und siehe, es zeigt sich: auch Io hatte Gründe, sich rauben zu lassen.

Woher mag dergleichen stammen? Mit griechischen Stoffen, so hat man gemeint⁴, zumal wenn sie den Geist beider Kontinente zu erhellen schienen, habe ein Erzähler auf die Gunst höchster persischer Kreise rechnen können. Welchen Ansehens sich die Geschichten erfreuten, zeige die phönizische Variante. Und doch liegt gerade hier die Sache anders. Daß die Phönizier besondere Ursache hatten, ihren Raub Io's in günstiges Licht zu rücken, dürfte einleuchten. Waren doch die Phönizier die ersten, die mit dem

³ K. Reinhardt, a. O. 159. Im übrigen weiß, wer sich nur mit einem Teilgebiet der Orientalistik befaßt hat, wie wenig mit solchen Gegenüberstellungen getan ist.

⁴ K. Reinhardt, a. O. 160.

Frauenraub, und das besagt: mit dem „Unrecht“, begonnen hatten. Sie waren schuldig, wenn auch nicht so schuldig wie die Griechen. So mußte ihnen daran gelegen sein, diese Schuld von sich wegzuschieben und eine eigene Darstellung beizutragen⁵.

Es sollte nicht vieler Worte bedürfen: diese Geschichten waren in persischem Munde unmöglich. Daß man sich mit dergleichen Erzählungen die Gunst höchster Kreise erwarb, bleibt unerweislich; kein Zeugnis läßt sich dafür anführen. Auch die Gleichsetzung der λόγιοι mit den *hukamā* „der Art, wie es sie im Orient immer gegeben hat und wohl mutatis mutandis auch heute noch gibt“⁶, ist aus der Luft gegriffen. Man hat die Weisheitsprüche Ahīkar's in der ältesten reichsaramäischen Fassung aus Elephantine: kein Wort im erhaltenen Text nimmt auf Griechisches Bezug. Dieses Gegenbeispiel wiegt um so schwerer, als der Ahīkar-Roman zu Herodot's Lebzeiten entstanden ist⁷. Und doch bleibt bestehen: Herodot berief sich, ausdrücklich und wiederholt, auf Perser und Περσέων λόγοι. Was hat es damit auf sich?

Zweierlei ist vorab festzustellen: einmal ist es kein Zufall, daß von dem Weibe das Unheil ausgegangen ist, und zum anderen ist deutlich, daß der Griechen Zug gegen Troia und Asien im Gegensatz zu dem Xerxes' nach Europa gesehen ist. Herodot selbst ist dessen Zeuge, läßt er doch Xerxes, im Begriff den Hellespont zu überschreiten, in Troia Priamos und seinen Helden Hekatomben und Trankopfer darbringen (7, 43)⁸. Beides aber, die Schuld der Frauen und das Hin und Her der Kriegszüge, stand im Zusammenhang.

Denn jene Anschauung, wonach das Leid als Vergeltung durch das Weib in die Welt kam, war auch den Griechen nicht fremd⁹. Hesiod erzählt, wie das Urweib, Pandora das „schöne Übel“ (theog. 585), gesandt wurde zur Bestrafung des Menschengeschlechtes. Denn die Menschen erwiesen sich an Prometheus' Frevel als mitschuldig, und ihre Strafe ist das Weib als Bringerin des Leids. „Vorher waren die Menschen ohne Leiden, Mühsal

⁵ Gegen F. Hellmann, a. O. 17.

⁶ K. v. Fritz, Die griech. Geschichtsschreibung I Text (1967), 167. Hier ist in arabischen Lettern statt der richtigen eine Form gegeben, die zu wiederholen man sich scheut. Enthält sie doch einen doppelten grammatischen Fehler: einmal den äußeren Plural statt des gebrochenen; sodann den Gen. Akk. statt des Nom. Plur.

⁷ Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache I (1959—62), 183—188.

⁸ K. Reinhardt, a. O. 160.

⁹ K. Kerényi in: Mnemosyne 1939, 163f.; 174f.

und Krankheit, aber das Weib nahm vom Pithos den Deckel, um den Menschen trübe Bitternis zu schaffen“ (Hesiod., erg. 90f.)¹⁰.

Helena vor allem wurde unter diesem Bild gesehen. Für die Kyprien war Nemesis ihre Mutter; für Homer war sie Zeus' und Leda's Tochter. Auch Leda war solch ein Urweib: sie könnte Nemesis sein. Der trojanische Krieg war ein Rachezug, auch für den Dichter. Als die Alten der Troer, die um Helena's willen soviel gelitten hatten, sie erblickten, fällt das Wort: οὐ νέμεσις. „Es ist keine Nemesis darin, daß Troer und Griechen wegen einer solchen Frau so lange Zeit schon leiden und leiden. Denn sie ist eine der unsterblichen Göttinnen“ (Γ 156f.)¹¹.

In den gleichen Zusammenhang gehören die Worte der Περσέων λόγιοι. Mit dem Raub Io's begann es, mit dem Helena's wird der erste Höhepunkt erreicht. Die Phönizier machten sich eines Unrechts schuldig, aber die Griechen taten es in höherem Maße. Durch ihren Rachezug riefen sie Nemesis auf, und so kam es zur Feindschaft zwischen Asien und den Hellenen. Xerxes' Zug ist die letzte Entfaltung, ist das Unheil, das die Perser traf.

Xerxes aber führt zu Xanthos dem Lyder. Er schrieb als persischer Untertan und im persischen Sinn, aber er bediente sich des Griechischen. Er war, so zeigte es sich (oben S. 31), in beiden Kulturen zuhause. Seine Person erklärt allein, warum ein persischer λόγιος in der griechischen Sage Bescheid wußte. Und für ihn war Xerxes der unheilvolle Abschluß eines Aion, der verheißungsvoll mit Zarathustra's Auftreten, der Verkündigung der wahren Religion, begonnen hatte (oben S. 31).

¹⁰ H. Kleinknecht (brieflich) wird die Erkenntnis verdankt, daß „die beiden scheinbar so verschiedenen Fassungen in den Erga und in der Theogonie innerlich zusammengehören: die Erzählung von der Hoffnung im Faß und die andere, wo von einem Faß überhaupt keine Rede ist, sondern Pandora als das mit allen Reizen ausgestattete Urweib erscheint, in dem der Mensch liebend sein eignes κακόν umarmt. Ist nicht dies zugleich die Struktur und das Wesen der Elpis: durch die Illusionen, die sie erweckt, ein reizendes κακόν zu sein? Von da aus wird auch klar, inwiefern die Elpis mit Vorliebe ‚blind‘ genannt wird. Aus demselben Grund und in derselben Weise, wie wir von der Liebe sagen, daß sie ‚blind‘ mache. Und ist es nicht echt mythologische Art, von ein und derselben Gestalt zwei verschiedene, parallele Geschichten zu erzählen, die sich keineswegs ausschließen, sondern vielmehr gegenseitig beleuchten und ergänzen, weil sie mit der gleichen Gestalt der Pandora den gleichen Wirklichkeitsaspekt vermitteln wollen?“

¹¹ Eine geistreiche Wiederaufnahme anläßlich Konstantinos' IX. und der Sklerina gibt Psellos, Chronogr. 6, 61 (1 p. 146 Renauld).

NACHTRAG

Es kommt ein weiteres Zeugnis hinzu. Derselbe Xanthos hatte über Empedokles geschrieben (ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ sc. Ἐμπεδοκλέους Diog. Laert. 8, 63) und erwähnt, daß dieser die ihm angebotene Königswürde ausgeschlagen habe. Es fragt sich, was Xanthos mit Empedokles verbinden konnte. Die Antwort ist: die Auffassung des Xerxeszuges als Ende des einen Aions und Beginn eines neuen. Plinius (n. h. 30, 1, 9) und Philostrat (v. Apoll. 8, 7, 8 p. 158) lassen Empedokles sich mit der Lehre der Magier befassen. Und in Aristoteles' verlorenem Dialog περὶ ποιητῶν (fr. 70 Rose) wird als empedokleische Dichtung Ζέρξου διάβασις genannt. Empedokles' Schwester oder Tochter habe sie verbrannt: τὰ . . . Περσικά (also waren diese und Ζέρξου διάβασις dasselbe Werk) βουληθεῖσα διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι. Doch was mochte Empedokles veranlaßt haben, sich mit dem Übergang des Perserkönigs nach Europa zu befassen? Man nahm an, er sei Xerxes und den Persern günstig gewesen, und dies sollte nach deren Niederlage ungeschehen gemacht werden. Schwerlich läßt sich dergleichen dem Zeugnis abgewinnen, und noch weniger läßt es sich mit dem vereinen, was man von Empedokles' Leben und Chronologie kennt. Als die Perser heranzogen, wird er noch ein Knabe gewesen sein.

Die Entdeckung eines Auszuges aus Porphyrios' Φιλόσοφος ἱσπορία in Šahrastānī's *kitāb al-milāl wa-n-nihāl* ermöglicht eine neue Deutung¹. Am Schluß des Abschnittes über Empedokles², der den Inhalt seines Lehrgedichtes wiedergibt, begegnen die Worte über den Propheten³. Dort heißt es, der edle Teil der Allseele sei „der Prophet (*an-nabi*), der gesandt wird in jeder Umdrehung der Umdrehungen. Er wandelt nach den Regeln der Vernunft und des ersten Grundstoffes, was die Beachtung von Φιλία und Νεῖκος angeht“; dies wird dann im einzelnen ausgeführt. Was ist mit „jeder Umdrehung der Umdrehungen“ gemeint? Offenkundig ist sie der κύκλος, die καθόλου μεταβολή. Aristoteles spricht geradezu von der περίοδος bei Empedokles (fr. 35, Vorsokr. 1⁶, 326, 27f.; vgl. fr. 15, a. O. 314, 18)⁴. Nur daß sie kein kosmischer Kreislauf ist, sondern ein seelischer: ein solcher durch „Verstoßung und Erlöschung“⁵, richtiger vielleicht durch Verstrick-

¹ Altheim-Stiehl, Porphyrios und Empedokles (1954) 7—26.

² Altheim-Stiehl, a. O. 27—44.

³ Altheim-Stiehl, a. O. 36.

⁴ Mehr noch bei Altheim-Stiehl, a. O. 37 Anm. 1.

⁵ K. Reinhardt in: Class. Philol. 1950, 177.

kung und Befreiung. Auf das Goldene Zeitalter, das Empedokles als idealen Urzustand schilderte, mußten andere folgen, und in der Erwähnung einer grundsätzlich unbegrenzten Zahl von „Umdrehungen“ hat man sie. Das bestätigt sich an dem „Propheten“, der zu jeder Umdrehung gehört.

Zweifellos hat der „Prophet“ Šahrastānī's nichts zu tun mit den μάγεις und ἱερωί, die in Empedokles' Fragmenten begegnen⁶. An anderer Stelle wird die Behauptung wiederholt, daß der „Prophet“ sich beider, der Φιλία und des Νεῖκος, zu bedienen weiß⁷. Allerdings zeigt sich jetzt Φιλία als die bedeutsamere Kraft. Denn sie verbindet nicht nur die Anhänger mit ihrem Propheten, sondern sie verhilft diesem eben dadurch zum Sieg über die Gegner. Es fällt das Wort, das gleichsam Schlüssel dieser Vorstellungswelt ist: „Wenn die Regierung und das Glück (τύχη) *Einem* zufallen, dann lieben ihn Menschen seinesgleichen, so daß er durch ihre (der Menschen) Liebe zu ihm seine Feinde überwältigt“. Der „Prophet“ im Besitz der Regierung (*daula*) besagt, daß dieser ein πολιτικός ist, freilich kein gewöhnlicher, sondern ein solcher, der von oben kommt und in seine göttliche Heimat zurückkehren wird.

Daß Pythagoras für Empedokles ein solcher „Prophet“ war⁸, zeigt bereits fr. 129, darin Pythagoras „allerlei kluger Werke (σοφῶν . . . ἔργων) am meisten mächtig entgegentritt“. Denn wenn er πάσῃσιν . . . προπιδεσσιν sich reckte, schaute er leicht jedes Einzelne von allem Seienden.“ Das entspricht den zuvor angeführten Worten, darin es von dem „Propheten“ heißt, er wandle „nach den Regeln der Vernunft und des ersten Grundstoffes“, will sagen: des ἔν. Da gehört *al-'aḫl* zu σοφῶν . . . ἔργων, *al-'unṣur al-auwal* zu τῶν ὄντων πάντων. Daß Pythagoras ein Prophet war, bestätigt der Eingang zu Porphyrios' Kapitel über ihn. Šahrastānī p. 265, 13—16 Cureton entspricht genau Porphyrios, v. Pythag. 31, dem Abschnitt, dem das soeben angeführte fr. 129 folgt⁹. Der Abschnitt wird eingeleitet durch den Satz: „Und er (Pythagoras) nahm sich die Weisheit aus der Fundgrube der Prophetie“ (*min ma'dini n-nubūwa*).

Doch nicht nur Pythagoras, auch sich selbst muß Empedokles als „Propheten“ betrachtet haben. Er spricht von seiner Überlegenheit, die darauf beruhte, daß er die Wahrheit brachte — eine Wahrheit, die im

⁶ Altheim-Stiehl, a. O. 37f.

⁷ Altheim-Stiehl, a. O. 38.

⁸ Altheim-Stiehl, a. O. 41.

⁹ Altheim-Stiehl, a. O. 15f.

Gegensatz zum κέρδος und dessen, was ihn bewirkt, mühsam und unbequem ist (fr. 114). Wenn sich die Menschen an ihn wenden μαντοσυνέων κεχρημένοι (fr. 112, 10), so war er ein Seher, ein „Prophet“. Und neben den μάντις und ἱεῖρες werden fr. 146 die πρόμοι genannt, in die die Seelen der σοφοί eingehen und aus denen sie hervorwachsen als Götter, „an Ehren reichste“. Die Verehrung von Tausenden, die fr. 112 so eindrucksvoll gibt, hat ihr Gegenstück in der Liebe, die dem „Propheten“ entgegengebracht wird.

Der „Prophet“ tritt bei „jeder Umdrehung der Umdrehungen“ auf, so zeigte sich. Jeder Aion, um es anders auszudrücken, hat seinen „Propheten“. Für Xanthos entstand 6000 Jahre vor Xerxes' Übergang nach Europa Zarathustra als Prophet. Bei Empedokles nahm Pythagoras eine ähnliche Stellung ein. Was Empedokles an Xerxes allein beeindruckend konnte, war, daß dieser das Ende eines Aion brachte. Mit dem neuen Weltjahr, das sich damit ankündigte, mußte ein neuer Prophet kommen. Kein Zweifel, daß Empedokles sich als diesen betrachtete. Was für Xanthos Unheil und Ende bedeutete, war für Empedokles Verheißung und Bestätigung seines Anspruchs.

3

Nunmehr bedarf die zweite Datierung, die geschichtliche, der Ergänzung. Bei Bērūnī, im sasanidischen Königsbuch und bei Mani faßbar, führt sie auf das Jahr 569/8. Der avestische Fravardīn-Yāšt, Aristoteles und Aristoxenos verwiesen zumindest aufs 6. Jahrhundert. Man faßt zwei geschlossene Überlieferungen, die sich gegenseitig bestätigen. Mit Xanthos ist man nahe an Zarathustra's Zeit herangekommen. Ein Neufund gestattet die restlose Klärung.

Porphyrrios gehört zu den griechischen Autoren, die bei Syrern und Arabern bereitwillig Aufnahme fanden. En-Nadīm's Fihrist zählt eine Reihe von Werken auf, die ins Syrische übersetzt worden waren (I, 253, 16f. Flügel). Nicht nur Porphyrios' philosophische, insonderheit seine logischen Schriften wurden auf solche Weise weitergegeben. Auch ein geschichtliches Werk wie die Chronik (FGrHist. 260 F 1f.) lag in syrischer Fassung vor (I, 245, 13). In arabischer Sprache scheint sich ein Bruchstück in der Chronik des melkitischen Patriarchen Eutychios von Alexandria (gest. 304 H.) erhalten zu haben.

Sein Abschnitt über die Achaimeniden (I, 75, 14ff. Cheikho) ist zwischen die Danielerzählung einerseits, die Auseinandersetzung zwischen dem letzten Achaimeniden und Alexander andererseits gestellt. Nachträglich eingefügt sind der Bericht über den Wiederaufbau des jerusalemischen Tempels und der Exkurs über Hippokrates. Auch der „Meder“ Dareios mit einem (I, 74, 10f.) und Kyros I. mit drei Regierungsjahren (I, 75, 12f.) verdanken der Danielerzählung, Ahasverus mit zwölf dem Buch Esther ihre Entstehung; von Eutychios wurden die Regierungsjahre Dan. 9, 1; 10, 1 und Esth. 3, 7 kurzerhand für die Regierugsdauer genommen. All das hat mit der echten Liste der Achaimeniden nichts zu tun.

Es bleiben:

Kyros II.	30 Jahre	Sogdianos	3 Jahre
Kambyses	9 „	Dareios II. Nothos	17 „
Smerdis	1 Jahr	Artaxerxes II.	22 „
Dareios I.	20 Jahre	Artaxerxes III. Ochos	20 „
Artaxerxes Langhand	24 „	Arses	11 „
Artaxerxes der Große	31 „	Dareios III.	7 „

Im einzelnen muß Verschiedenes eingerechnet werden. Zunächst ist der Satz über Artaxerxes des Großen Nachfolger in Unordnung geraten. Die beiden Namen *mkdwnyws* und *š'dnyws* wird man in *šgdynws* zu verbessern haben. Gleiche Jahreszahl und gleiche Formulierung des Satzes zeigen, daß es sich nicht um zwei Herrscher, sondern um Varianten eines einzigen handelt. Bei Dareios II. und Arses begegnet der Beiname *an-nākit*. Dareios Beiname *νόθος* „Bastard“ konnte als Schimpfwort aufgefaßt und dann mit *nākiṭ* (so zu schreiben)¹ wiedergegeben werden. Bei Arses mag der Zusatz auf Versehen beruhen.

Weiter fällt auf, daß Xerxes I. und II. fehlen. Der zweite fällt mit seinem Mörder Sogdianos zeitlich zusammen. Der erste steckt in dem früheren der beiden ersten Träger des Namens Artaxerxes. Auch hier läßt sich das Ursprüngliche ohne Zwang herstellen.

Artaxerxes der Große war für Eutychios, entgegen dem geschichtlichen Tatbestand, nicht der erste, sondern der zweite des Namens. Dennoch hat er einen Hinweis darauf bewahrt, daß Dareios' II. Nachfolger in Wahrheit der zweite Artaxerxes war. Von diesem heißt es I, 77, 5f.: *wa-malaka ba'dahu*

¹ R. P. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* 2² (1927), 720.

arjahšāst min banī aḥī kūraš at-tānī iṭnataini wa-‘iṣrīna sana „es regierte nach ihm (nach Dareios II.) Artaxerxes von den Söhnen des Bruders Kyros' II. 22 Jahre“. Das ist unmöglich, denn Artaxerxes II. war Sohn seines Vorgängers Dareios' II. Auch Kyros II. ist nicht denkbar, denn Eutychios spricht von einem älteren Kyros als dem Perser (vgl. Dan. 10, 1) im Gegensatz zu seinem späteren Kyros, zubenannt Dareios (I, 75, 14f.). Also steckt in *aḥī kūraš* der Bruder Artaxerxes' II., der jüngere Kyros, der 401 bei Kunaxa fiel. Und *at-tānī* bezieht sich nicht auf *kūraš*, sondern auf Artaxerxes. Ein *aḥū kūraš* war Eutychios unverständlich geblieben, da er es auf den Begründer des persischen Weltreichs bezog. So kam es zur vermeintlichen Verbesserung, die das Ursprüngliche verdrängte.

Schließlich sind die Regierungsjahre des öfteren verderbt. Ihre Berichtigung sei zurückgestellt, da zunächst die Frage nach Eutychios' Quelle erörtert werden muß.

Barhebraeus zufolge setzte Porphyrios in der Chronik die ἀκμή des Philosophen Thales 123 Jahre nach Nebukadnezar (*buhtanaššar*) an (Hist. dyn. 33 Pocock.; 51, 6f. Beyrouth)². Im Fihrist heißt es weiter, Porphyrios habe in seiner Chronik (*at-ta'riḥ*) als ersten der „sieben Philosophen“ Thales, Mallos' Sohn, den Milesier, genannt (I, 245, 12f.). Seitdem in Šahrastānī's Abschnitt über die alten Philosophen (253, 13ff. Cureton) ein Auszug aus Porphyrios' Φιλόσοφος ιστορία wiedergefunden ist³, haben sich die entsprechenden Angaben dort (254, 3) in den gleichen Zusammenhang einordnen lassen⁴.

Bei Eutychios werden sieben Philosophen unter Artaxerxes II., weitere fünf unter Arses aufgezählt (I, 77, 16f.). Die Namen der Listen unterscheiden sich bis auf Sokrates, der in beiden begegnet. In der zweiten Liste folgt Sokrates auf Platon, Xenophon (*kns'wṇ* Cheikho, doch Paris. 291 = B *ks'wfn*), Demokrit und Apollonios. Letzter bildete schon für die Herausgeber ein ungelöstes Rätsel. In jenem Sokrates indessen, der diese Reihe abschließt, darf man mit Sicherheit Isokrates erkennen.

Mit den sieben Philosophen bei Porphyrios, die der Fihrist erwähnt, scheint nun Eutychios' erste Liste zusammenzufallen. Doch an vorderster Stelle steht nicht, wie zu erwarten, Thales, sondern Herakles, um so merk-

² FGrHist 260 F 1 und F. Jacoby's Bemerkung im Kommentar S. 856.

³ Altheim-Stiehl, Porphyrios und Empedokles (1954) 8f.

⁴ Altheim-Stiehl, a. O. 14.

würdiger, als er kein Philosoph ist. Und doch läßt sich zeigen, daß auch hier Thales einmal an Herakles' Stelle den ersten Platz eingenommen hat.

Auf Herakles folgt bei Eutychios *Mālūs*. Ein Philosoph des Namens ist unbekannt. Wohl aber weiß man aus dem Fihrist, daß für Porphyrios: Thales Sohn eines Mallos war. Mallos' Vaterschaft ist in der Überlieferung über den Vorsokratiker eine Besonderheit, die sich ausschließlich auf Porphyrios beschränkt⁵. Das Vorkommen eines *Mālūs* an zweiter Stelle bei Eutychios zeigt mit aller wünschenswerten Gewißheit:

1. daß Mallos kein eigener Philosoph, sondern Vater des einstmals an erster Stelle Genannten war;

2. daß, um der Siebenzahl willen, ursprüngliches *t'ls bn m'lwš* durch *hrḥls wm'lwš* ersetzt wurde; bezeichnender Weise hat Paris. 291 = B statt *m'lwš : t'lwš*;

3. daß der bei Eutychios vorliegende Gewährsmann Porphyrios ist. Das letzte Ergebnis läßt sich durch weitere Beobachtungen erhärten.

Eutychios' erste Philosophenliste stimmt mit der porphyrianischen darin überein, daß beide eine Siebenzahl geben. Nur müssen bei Eutychios an die Stelle von „Herakles und Mallos“ jetzt „Thales, Mallos' Sohn“, und „Herakleitos“ treten⁶. Als weitere Philosophen folgen Pythagoras, Sokrates, Solon (*silūn šāhib aš-šarā'i'*), Zenon und Empedokles. Davon stimmen die beiden ersten und der letzte zu den Philosophen, die in Šahrastānī's Auszug der *Φιλόσοφος ιστορία* als Mitglieder der dort behandelten Siebenerreihe genannt werden⁷. Von Solon aber und Zenon dem Eleaten hat F. Rosenthal⁸ bei Abū l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik die vollständige Übersetzung der porphyrianischen Viten gefunden. Auch dies weist auf Porphyrios als Eutychios' Gewährsmann hin.

Eutychios zweite Reihe, fünf Philosophen umfassend, ist unter Arses (338—336) angesetzt. Diese Zeitstellung erklärt sich dadurch, daß maßgebend dafür Isokrates' Tod 338, also des letzten und jüngsten dieser Reihe, gewesen ist. Geht man unter der gleichen Voraussetzung an die erste Reihe, die der sieben Philosophen, so fällt der Tod wiederum des jüngsten, So-

⁵ Altheim-Stiehl, a. O. 15 Anm. 1.

⁶ Über Schreibungen des Namens Herakleitos: Altheim-Stiehl, Die Araber in der Alten Welt 4 (1967), 77; 5, 2, 288—290.

⁷ Altheim-Stiehl, Porphyrios und Empedokles 9f.; 27f.

⁸ In: *Orientalia* 6, 21 ff.

krates', ins Jahr 399. Damit läßt sich vereinigen, daß die Siebenerreihe unter Artaxerxes II. (405—359) verzeichnet ist.

Das zweimal angewandte Verfahren einer zeitlichen Einordnung nach dem Tod des Jüngsten beweist, daß zwischen der Liste der Achaimeniden und den beiden Philosophenreihen ein festes Verhältnis besteht. Wenn also die erste der Reihen auf Porphyrios zurückgeht, dann gilt dies auch für die zweite und überhaupt für das Ganze, dem beide eingeordnet sind: für die Liste der Achaimeniden. Ob das porphyrianische Gut bei Eutychios sich auf diese Entlehnung beschränkt oder es sich auch sonst nachweisen lasse, bleibe hier unerörtert. Ein Vergleich der Liste der Ptolemäer (I, 85, 7ff.) mit der Porphyrios', die im armenischen Eusebios enthalten ist (FGrHist 260 F 2), wäre aufschlußreich, und dies um so mehr, als auch da vorhandene Seltsamkeiten sich leicht auf das Echte zurückführen lassen. Ptolemaios I., zubenannt *al-arnab* „der Hase“ (I, 86, 1) ist ein Mißverständnis des Vatersnamens Λάγος als λαγώς. Und auf Philometor und Euergetes II. folgt zweimal *muhalliš* „Retter“ (I, 86, 10f.): der erste ist Soter II.

Noch ein Zweites geht aus der vorangegangenen Feststellung hervor. Wenn die erste Philosophenreihe auf Grund von Sokrates' Todesjahr 399 bei Artaxerxes II., die zweite entsprechend auf Grund von Isokrates' Todesjahr 338 bei Arsēs eingeordnet war, so setzt dies voraus, daß, als solche Einordnung geschah, die Regierungsjahre der Achaimeniden noch intakt waren. Ihre Verderbnis ist demnach erst nachträglich eingetreten und darf nicht gegen Porphyrios' Autorschaft ins Feld geführt werden.

4

In Eutychios' Abschnitt über die Achaimeniden besitzt man, so hat sich gezeigt, ein Bruchstück aus Porphyrios' Chronik. Der Text ist teilweise mißverstanden, teilweise verderbt, aber das Ursprüngliche läßt sich in fast allen Fällen herstellen. Hinzugefügt waren Synchronismen von Philosophen mit den einzelnen Königen. Diese Besonderheit gewinnt Bedeutung in dem Augenblick, da man die Notiz über Zarathustra heranzieht.

Porphyrios (wenn anders die getroffene Zuweisung zu Recht besteht) bemerkt dort anläßlich der Erhebung Smerdis': „Und darum wurde er Anhänger der Magier (*al-mağūšī*) genannt, weil in seinen Tagen erschien

(*zähara*) ein persischer Mann namens Zrādušt, der die Religion der Magier verkündete (*azhara*) und von den Feuerhäusern Besitz ergriff“ (I, 76, 9f.; dazu Mas‘ūdi, *tanbīh* 107, 13 de Goeje). Wieder wird vom „Erscheinen“ Zarathustra’s gesprochen, diesmal nicht 569/8, sondern unter dem Jahre 522/1. Sowohl der Zeitpunkt als auch das, was dazu gesagt wird und sich ihm entnehmen läßt, sind von größter Bedeutung.

Zarathustra hätte demnach die ganze Regierungszeit Kambyses’ bis zur Magiererhebung, die sie abschloß, gelebt. Auch Barhebraeus (hist. dyn. 83 Pocock.) hat — unbekannt, aus welcher Quelle — die Nachricht erhalten, daß Zarathustra unter Kambyses gelebt habe (oben S. 26); daß er in Ādurbaiyān oder Assyrien angesetzt wird, geht uns hier nicht weiter an. Damit könnte sich Porphyrios’ Ansatz bestätigt haben. Wichtiger noch sind die zusätzlichen Angaben.

Drei Vorgänge sind unterschieden: das „Erscheinen“ Zarathustra’s, seine Verkündigung und die Besitznahme der Feuerhäuser. Aber Porphyrios’ Notiz kann nicht allein dies gemeint haben. Es ist zu fragen, warum sie gerade unter Smerdis’ einem Jahr steht. Unmöglich konnten alle drei Vorgänge sich im gleichen Jahr abgespielt haben. Es hat sich gezeigt: *zuhūr* und die ἀκμή, hier mit der Verkündigung der neuen Lehre zusammenfallend, mußten allein mindestens zehn Jahre auseinanderliegen (oben S. 16). Nun hatte sich ergeben, daß die beiden Reihen griechischer Philosophen, die Porphyrios anführte, zeitlich in die Achaimenidenliste derart eingeordnet waren, daß der Tod des jeweils jüngsten maßgebend war. Die erste Reihe war bei Artaxerxes II. angeschlossen, weil Sokrates 399 den Giftbecher getrunken hatte, die zweite bei Arsēs, weil Isokrates 338 gestorben war. Schwerlich kann dann Zarathustra’s Nennung unter dem falschen Smerdis etwas anderes meinen als dies, daß der Prophet in diesem Jahr vom Tod ereilt wurde. Zarathustra’s Ende wäre mit Smerdis’ Tötung, wäre mit Herodot’s μαγοφόνια zusammengefallen.

Diese Erkenntnis ist von entscheidender Bedeutung. Legt man die traditionellen Daten für Zarathustra’s Biographie zugrunde, so starb dieser im 77. Lebensjahr. Rechnet man von 522/1 rückwärts, so fiel 569/8, also der *zuhūr*, mit dem 30. Lebensjahr zusammen, da der Prophet seine erste Offenbarung empfing. Setzt man, wiederum nach der Überlieferung, Vištāspa’s Bekehrung in Zarathustra’s 42. Lebensjahr, so käme man auf 557/6. Die Geburt endlich wäre auf 599/8 zu legen. Die im vorangehenden Kapitel vorgelegte Chronologie hat sich damit bestätigt.

Porphyrrios ist in chronologischen Fragen ein Zeuge ersten Ranges. Er ist überdies älter als Bērūnī und Bundeheš und nur wenig jünger als Mani. Folgt man Porphyrrios, so lassen sich alle Daten in Übereinstimmung bringen. Der Prophet wäre mit dem Gründer der persischen Größe, mit Kyros (geboren etwa 600)¹, gleichaltrig gewesen. Auch die Vorstellung der Gleichzeitigkeit Zarathustra's und Buddha's, die der 16. Strophe des Fravardin-Yāšt zugrunde liegt, bestätigt sich. War der letzte 563 oder 558/7 geboren (oben S. 25), so konnte er dem iranischen Propheten, der erst 522/1 aus dem Leben schied, bis zu seinem 40. Lebensjahr, rund gerechnet, begegnet sein. Vor allem aber: der falsche Smerdis, der Magier Gaumāta, wäre, wenn Porphyrrios recht hätte, Anhänger Zarathustra's gewesen. Die Möglichkeit, die damit auftaucht, muß im Rahmen des nächsten Kapitels geprüft werden.

¹ D. J. Wiseman in: Notes on some Problems in the Book of Daniel (1965) 14—15.

3. KAPITEL

ZARATHUSTRA UND GAUMĀTA

Über Zarathustra's Tod hat sich zuletzt W. B. Henning¹ geäußert. Er nahm an, das Ereignis sei zeitlich und sachlich mit dem Untergang des ostiranischen Staatswesens zusammengefallen, an dessen Spitze der Gönner und Förderer des Propheten, Vištāspa, als letzter seines Hauses gestanden habe. Als Datum schlägt Henning die Jahre 553, 551 und 541 vor². Kyros habe bei seiner Eroberung Ostiran's dieses Ende herbeigeführt³.

Man darf ohne Umschweife sagen, daß alle Aufstellungen Henning's irrig sind. Die chronologischen Ansätze bleiben ohne Anhalt, und sie entfallen in dem Augenblick, da sich 522/1 als Todesjahr Zarathustra's herausgestellt hat. Es kommt hinzu: man weiß allein von einem kriegerischen Unternehmen Kyros' gegen die Massageten. Seine Datierung wird durch die gemeinschaftliche Regierung Kyros' und Kambyses' bestimmt, die am 1. Nisān (26. März) 530 begann, und durch die Anerkennung Kambyses' als Alleinherrschers im August 530, wo die Nachricht von Kyros' Tod im nordöstlichen Iran in Babylon bereits angelangt sein mußte⁴. Von einem Feldzug des Reichsgründers gegen Chwārezm, wo Henning Zarathustra's Heimat ansetzt, ist nichts bekannt. Herodot (I, 153, 4) spricht von dem Plan eines Feldzuges gegen τὸ Βάκτριον ἔθνος, doch nur *ein* Achaimenide hat in Baktrien wirklich *gekämpft*: Dareios I. Unmittelbar nach des falschen Smerdis Tod ließ er vom dortigen Satrapen die Aufständischen unterwerfen (DB 3, 10—21). Wenn Vištāspa und Zarathustra im Kampf gegen die persische Macht umgekommen sind, so konnte es nur damals geschehen sein. Damit kommt man in die Ereignisse, die unmittelbar auf die Erhebung und den Sturz des falschen Smerdis folgen⁵.

Die bisherigen Betrachtungen hatten bereits darauf geführt, daß zwischen Zarathustra und dem falschen Smerdis, will sagen: dem Magier

¹ Zoroaster, Politician or Witch-Doctor? (1951) 41 ff.

² a. O. 41.

³ W. B. Henning, a. O. 42 f.

⁴ Parker-Dubberstein, Babylonian Chronology 626 B. C.—A. D. 75 (1956) 14.

⁵ Parker-Dubberstein, a. O. 14 f.

Gaumāta eine enge Verbindung bestand. Zunächst ist es die zwischen dem Religionsstifter und der Einrichtung des Magiertums überhaupt. „Der Anfang des Glaubens der Magier und ihr Erscheinen und die Nachrichten von Zrādušt, dem Propheten“ waren im sasanidischen Königsbuch berichtet worden (oben S. 15). Auch für Agathias, der möglicherweise auf die gleiche Quelle zurückgeht, war Zoroaster oder Zarades der καθηγμένων τῆς μαγικῆς . . . ἀγιστείας (oben S. 15). Unsere älteste Nachricht überhaupt, bei Xanthos dem Lyder, hatte eine kurze Diadochie der Magier gegeben, die von Zoroaster und Ostanes bis zu Pazates ging, in dem der Name des herodotischen Patizeithes erkannt wurde, des einen der beiden gegen Kambyses sich erhebenden Magier (oben S. 31f.; unten S. 50ff.). Dementsprechend hatte Porphyrios den falschen Smerdis als Anhänger der Magier bezeichnet, womit gemeint war, daß er solcher des gleichzeitig aufgetretenen Zrādušt gewesen sei.

Am schwersten dürfte wiegen, wenn Porphyrios dahin verstanden werden darf, daß er im Jahre der Erhebung des falschen Smerdis, des Magiers Gaumāta, den Tod Zarathustra's angesetzt hat. Der Anhänger des Propheten und dieser selbst wären dann gleichzeitig aus dem Leben geschieden. Wenn beide schon zusammengehörten, dann wird die Ursache ihres Todes im gleichen Jahr auch in den gleichen Ereignissen oder deren Folgen zu suchen sein. Die μαγοφόνια, von denen Herodot spricht, hätten sich dann nicht nur auf den Magier auf dem Thron und weitere Angehörige seines Standes erstreckt, sondern hätten kurz danach auch den Mann getroffen, den Agathias als deren καθηγμένων bezeichnet hatte.

Es besteht Anlaß, diesen Hinweisen im einzelnen nachzugehen⁶.

I

Gaumāta erhob sich der großen Inschrift von Bisutūn zufolge (DB 1, 36f.) von *Paišiyā^hwādā* und vom Berge *Arakadriš* aus. R. G. Kent hat *paišiyā^hwādā* als Zusammensetzung von *paišiyā-* „writing“ und *^hwādā*

⁶ Die folgenden Darlegungen stellen eine umgearbeitete Fassung dessen dar, was von uns in: Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden I (1959—62), 75—102 erstmals vorgetragen wurde.

„abode“ gedeutet¹. *Paišiyā-* als ein mit *-yā-* gebildetes Abstraktum² gehört zur Wurzel altpers. *paiθ-* „cut engrave, adorn“, avest. *paēs-* „farbig machen, zieren“, altind. *pīśāti* „schmückt“. Für das Einhauen von Inschriften wird meist *ni-paiθ-* gebraucht. Doch im vorliegenden Fall, da es sich nicht um Inschriften, sondern um „Malen“ oder „Schreiben“ auf weichem Schreibstoff, Leder oder Pergament, handelt, konnte durchaus das Simplex verwandt werden. In der Gründungsurkunde von Susa kann *tyanā didā* [*p*]*ištā* (DSf 42) übersetzt werden: „wodurch die Wand farbig verziert (bemalt) war“; ebenso *mart[iyā tyaiy] didām apiθa* (DSf 54): „die Männer, welche die Wand farbig verzierten (bemalten)“. *Paiθ-* ist hier möglicherweise für die Fertigung der Figurenfrieze aus farbig glasierten Ziegeln verwandt, die die Ausgrabungen in Susa erbracht haben. Auch im Mittelpersischen der Synagogeninschriften aus Dura-Europos finden sich *psynyt* und *nwysyt* nebeneinander³. Zweiter Bestandteil des Kompositum ist **huv-ā-dā* „gutes Hinbringen“: als Wurzelnomen zu *ā-dā-* in der Bedeutung „versetzen, bringen in“⁴ ist es einwandfrei. Daß es solche Archive für Schriften“, will sagen: Urkunden gab, läßt sich an Hand weiterer Nachrichten bestätigen, die weder Kent noch andere, die sich zur Etymologie des Namens geäußert haben⁵, gegenwärtig gewesen sind.

Esra 6, 1 erzählt, wie man sich in Dareios' I. Auftrag um Kyros' Anweisung bemühte, die den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen hieß. Tattānai (5, 6) hatte geraten, im „Haus der Schätze des Königs“ in Babylon nachzusehen (5, 17). Demgemäß begann man damit im „Haus der Schriften der Schätze, die niedergelegt sind dort in Babylon“. Es ist nicht klar, worauf *mehaḥāṭin* bezogen werden muß: auf *siprayyā* oder auf *ginzayyā*. Grammatisch ist beides möglich. Bezieht man es auf *siprayyā*, so hätte man sprachlich und sachlich die Entsprechung zu dem, was *paišiyā^hwādā* „Niederlage der Schriften“ meint.

Die „Schriften der Schätze“ wird man sich ähnlich vorzustellen haben wie die „Treasury Tablets“ von Persepolis: als Rechnungsurkunden, die

¹ Old Persian ²(1953) 194 s. v. — G. G. Cameron in: Journ. Cuneiform Stud. 14 (1960), 62 r liest im elamischen Teil *ḥna-dš-i[r-ma]* *ḥkur^{ta}*, also einen abweichenden Namen.

² W. D. Whitney, Indische Gramm. (1879) 400 § 1213 d.

³ Altheim-Stiehl, Philologia sacra (1957) 65 f.; 74 f.

⁴ Ch. Bartholomae, Altiran. Wörterb. (1904) 718 *ā-dā-* unter 3.

⁵ Brandenstein-Mayrhofer, Handb. d. Altpers. (1964) 136; J. Harmatta in: Act. Ant. Hung. 14 (1966), 280 f.

auf Keilschrifttafeln und im angehängten aramäischen Duplikat auf Pergament verzeichnet waren. Dementsprechend erscheinen auf den elamischen Tafeln „men rendering accounts at Pārsā, in the treasury, in the storeroom“ (19, 4f.), „10 account-renderers, who (are) in the storeroom“ (21, 5f.: *10 mu-ši-in sùk-ki-ip ak-ka-be nu-da-nu-iš*), „men rendering accounts in the treasure storehouse of Pārsā“ (56, 6f.: *RUH¹²⁸ mu-ši-in su-ki-ip kán-ša-iš ni-da-nu ni ba-ir-šá*; vgl. 57, 6f.)⁶. Erneut hat man die Entsprechung. Doch auch der Herausgeber der „Treasury Tablets“, G. G. Cameron, hat sie nicht bemerkt.

Im übrigen ist elam. *nu-da-nu* „storeroom“ ein altpersisches Lehnwort⁷: **ni-dā-nam* = ἀποθήκη. Zum Verbum *ni-dā-* gehörig⁸, weiterhin zu einer verzweigten avestischen Wortsippe *ni-daiθyaṇ*, *ni-dāta-*, *ni-dātay-* und anderem mehr, zeigt es die elamische Verdunkelung von *i* zu *u*, aber auch von *a* zu *u*. Fürs erste sei auf elam. *ha-nu* = altpers. *ahaniy*, elam. *áš-du* = altpers. *astiy* verwiesen; fürs zweite auf elam. *te-nu* = altpers. **dainā*, elam. *te-nu-um-da-ui-ti-ra* = altpers. **dainām-dātar*.⁹

Was an der angeführten Esra-Stelle gemeint ist, hat sich damit geklärt. Man sucht im Archiv des Schatzhauses, wo für die den Juden ausgehändigten goldenen und silbernen Gefäße, die Nebukadnezar aus dem salomonischen Tempel geraubt hatte (5, 14—15), entweder eine königliche Anweisung, die Herausgabe betreffend, oder eine Quittung der jüdischen Empfänger vermutet werden durfte. Da die Nachforschung ergebnislos blieb, suchte man weiter und fand „in Egbatana (*ahmētiā*) in der Burg (*birtā*), einer Stadt in Medien“ eine aramäische Schriftrolle, also jenes Duplikat, das in Persepolis zusammengerollt den elamischen Keilschrifttafeln angehängt war. Die Rolle enthielt eine „Mahnung“ oder „Erinnerung“ (*dikrōnā*). Darin befahl Kyros im ersten Jahr seiner Regierung den Bau des Tempels, gab

⁶ G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (1948) 117 zu 19, 6.

⁷ Schwerlich altpers. **nidāni-*, wie I. Gershevitch in: *Asia Maior* N. S. 2 (1951), 143 und G. G. Cameron in: *Journ. Near Eastern Stud.* 17 (1958), 161f. meinen. — Verwiesen sei auch auf J. Harmatta's Aufsatz: *Elamica* I in: *Act. Ling. Hung.* 4 (1954), 289—301.

⁸ Ch. Bartholomae, a. O. 721f. Damit erledigt sich Cameron's Vergleich mit *ambāra-*.

⁹ G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* 43 Anm. 13. Über Komposita mit Kasusform im ersten Glied, besonders mit dem Akkusativ, vgl. W. D. Whitney, a. O. 457f. § 1250a. Fernzuhalten ist elam. *ša-ir-nu*, das Cameron, a. O. 43; 178 zu Nr. 63, 9—10 fälschlich zu avest. *zarənya-* „golden“ statt zu *zarənav-* (Ch. Bartholomae, a. O. 1683) gestellt hat.

⁴ Altheim, Mittelasien

dessen Maße und wies die benötigten Materialien an; er verfügte auch die Rückgabe der goldenen und silbernen Gefäße.

Alles trägt, sooft man auch die Echtheit bestritten hat, deren unwiederholbares Gepräge¹⁰. Das erste Jahr der Regierung kann nur das des Königtums in Babylon meinen. Damit bestätigt sich, daß die aramäische Rolle das Duplikat des in Babylon verbliebenen keilschriftlichen Duplikats war. Man bewahrte beide nicht vereint, wie in Persepolis, auf, sondern man sicherte sich, so läßt sich wenigstens vermuten, gegenüber dem ständig zum Aufruhr geneigten Babylon eine amtliche Kopie, die auf der Burg in Egbatana, also an sicherem Orte, aufgehoben wurde. An Lieferungen werden genannt: drei Reihen von behauenen Steinen und Holz fürs Gebälk. Der Bau sollte demnach, wie die Bauten in Persepolis, auf einem Steinsockel mittels Luftziegeln aufgeführt werden. Der Lehm für diese stand überall zur Verfügung, doch die Hausteine und das Bauholz bedurften der Anweisung.

In den Gründungsjahren des Reichs hatte man Schriftverkehr und die zugehörigen Archive nur dort, wo man ältere Staaten mit bestehender Bürokratie, wie Babylon und Medien, sich einverleibt hatte. In Kyros' letzten Jahren oder auch unter Kambyzes hatte sich die Zahl der Archive vermehrt, wie *Paišiyā^hwādā* zeigt. Wieder befand es sich auf oder bei einem festen Ort, was schon die Erwähnung des Berges *Arakadriš* nahelegt. In der Tat spricht die aramäische Version von der „Festung“ (*brt'*) *pyšywd'* (Zeile 31). Daß Pasargadai gemeint war, ist schwerlich mehr als ein Einfall. Man muß sich damit begnügen, daß *Paišiyā^hwādā* irgendwo in der Persis lag. Auch in diese war jetzt die schriftliche Verwaltung eingedrungen.

2

Von Gaumāta sagt die Inschrift allein, daß er Magier gewesen sei; ob er bei den Schreibern des Königs in *Paišiyā^hwādā* beschäftigt war oder überhaupt der Bürokratie angehört habe, bleibt unerwähnt. Auch hinsichtlich seiner Anhänger ist man lediglich auf die Erwähnung derer angewiesen, *tyaišaiy fratamā martiyā anušiyā āhatā* (DB 1, 57f.). Herodot in dessen läßt den falschen Smerdis von seinem Bruder, gleichfalls einem Magier, auf den Thron geführt werden. Und diesen zweiten Magier, Pati-

¹⁰ Parker-Dubberstein, a. O. 14.

zeithes mit Namen, hatte Kambyses bei seinem Zug nach Ägypten als τῶν οἰκίων μελεδωνόν (3, 61) oder, wie es zweimal daneben heißt, als ἐπίτροπον τῶν οἰκίων (3, 63; 65) zurückgelassen. Herodot's Nachricht, bisher wenig beachtet, hat sich durch einen Neufund in unerwarteter Weise bestätigt.

Die griechisch-aramäische Bilinguis aus Mçet'a, Grabstein einer mit 21 Jahren verstorbenen jungen Frau, nennt als deren Vater einen *bṯḥš* oder *πιτιάξης*. Gleichen Rang besaß ihr Schwiegervater, bei dem freilich *πιτιάξης* mit *rb trbš* wiedergegeben ist. „Meister des Hofes“ war auch der Gatte der Toten, wobei jedoch diesmal im griechischen Text ἐπίτροπος entspricht. Demnach Wechsel des Ausdrucks sowohl auf griechischer wie auf aramäischer Seite, doch besteht kein Zweifel, daß alle — *bṯḥš* und *πιτιάξης*, *rb trbš* und ἐπίτροπος — dasselbe Amt meinen.

Die Bilinguis gehört in die frühen Jahre des Kaisers Antoninus Pius¹. Doch sämtliche Titel sind nicht nur anderwärts, sondern teilweise auch früher bezeugt. Ἐπίτροπος, um mit ihm zu beginnen, ist soeben bei Herodot begegnet. Aber auch Aristagoras ist für ihn ἐπίτροπος des Tyrannen Histiaios von Milet, also dessen Stellvertreter, und entspricht damit Pati-zeithes nach seiner Stellung (5, 30; 106). In späthellenistische Zeit führt Syllaios als ἐπίτροπος der Nabatäerkönige (Strabon 780; 781)². In der syrischen Doctrina Addai³ gehen die Beauftragten des edessenischen Königs zu Sabinos, Eustorgios' Sohn, dem ἐπίτροπος des römischen Kaisers über Syrien, Phoinikien, Palästina und Mesopotamien. Darin spiegelt sich die Diözese Oriens der diokletianischen Provinzordnung mit ihrem *vicarius praefecti praetorio* an der Spitze. Wiederum bedeutet ἐπίτροπος den Stellvertreter.

Zwar nicht *rb trbš*, wohl aber *trbš'* ist in einem der Aršāma-Pergamente zu Tage getreten (7, 7)⁴. Der Satrap spricht hier von dem eignen Hof als der Gesamtheit seiner Gutwirtschaft. Weitaus die häufigsten Zeugnisse entfallen auf den *bṯḥš*. Auf der von uns erstmals vollständig gelesenen aramäischen Inschrift aus Mçet'a⁵ erscheint *šrgs* als *pyṯḥš [mh]rdṯ m[lk* (2),

¹ Altheim-Stiehl, Geschichte der Hunnen 1 (1959), 248; 249f.

² J. Cantineau, Le Nabatéen 1 (1930), 5.

³ C. Brockelmann, Syr. Gramm.⁸ (1951) 12* Zeile 16f.

⁴ Zur Stelle Altheim-Stiehl, Die Araber in der Alten Welt 2 (1965), 562f.

⁵ Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache unter den Achämeniden 1 (1959—62), 243ff.; Geschichte der Hunnen 4 (1962), 8ff.

also in etwas veränderter Schreibung. *Byty'hš* begegnet auf der ins 3. Jahrhundert n. Chr. gehörigen Tellerinschrift von Bori⁶, wie *Mčhet'a* in Grusinien gelegen. Dem entsprechen in der Inschrift Šāpūr's I. an der Ka'ba-i Zardušt: 64 *πῑτῶξου*; 66 *Πῑτῑγῶν*, sās. *bythš*, arsak. *bthškn*; 56 *βῑδῑξ*, sās. *bythš*, arsak. *bthšy*; 61 *πῑτῶξου*. Daneben hat G. Zereteli⁷ auf andere Vorkommen in grusinischen Inschriften verwiesen, die *πῑτῶξης* und *bthš* bestätigen. Bei Prokop begegnet das Wort als Eigenname: bell. 1, 13, 6 *Πῑτῶξης* (*Πῑτῶξης* P); 1, 14, 3 *Πῑτῶξην* V, *Πῑτῶξην* G, *Πῑτῶξην* P; 1, 14, 38 *Πῑτῶξη* (*Πῑτῶξη* G, *Πῑτῶξη* P). Th. Nöldeke⁸ hat inschriftliches *Πῑτῶξης*, armen. *bdeahš* „Markgraf“, syr. *ʿbthš*, *pythš*⁹ sowie die talmudischen Lesarten *prkš*, (= *ptkš*) und *prkš* (= *pdkš*) angeführt. Und von J. Marquart¹⁰ wurde georg. *pitiaxši*, *patiaxši* beige-steuert.

Weiter nennt der Kontrakt aus Dura-Europos von 121 n. Chr. Mannesos, Strategen Mesopotamien's und Parapotamien's, Herrn der Araber, mit dem Titel *βατῑσα*. Er fällt etymologisch mit *πῑτῶξης*, *bthš* zusammen und weist wiederum anlautendes *β* auf¹¹. Bei Theophanes unter 6209 = 717¹² erscheint ein Herrscher der Alanen mit dem Titel *ʿltῶξης* = **vitaxša*. Er zeigt, daß anlautendes *b*, *β* in *bthš*, *βατῑσα* als Spirans gesprochen wurde und *vitaxa* bei Ammianus Marcellinus 23, 6, 14 bestätigt es.

V. Kapenzian¹³ hat den Titel aus dem Georgischen herleiten wollen. Die vorgelegten Zeugnisse führen in anderer Richtung. In der Bilinguis von *Mčhet'a* sind, so zeigte sich, *πῑτῶξης* und *bthš*, *rb trbš* und *ἐπίτροπος* eins. Herodot's Patizeithes wird von Kambyzes als *τῶν οἰκίων μελεδωνός*, *ἐπίτροπος τῶν οἰκίων* eingesetzt, was *rb trbš* „Herr des Hofes“ entspricht. Es handelt sich um einen alten Titel, wie *rb htm* und sein akkadisches Gegen-

⁶ Altheim-Stiehl, Supplementum Aramaicum (1957) 88f.

⁷ In: Westnik drevnej istorii 51 (1955), 50; vgl. M. N. Tod in: Journ. Rom. Stud. 33, 84f.

⁸ In: ZDMG. 33, 159 Anm. 2.

⁹ C. Brockelmann, Lexic. Syriac.² (1928) 40 l.; 564 l.; R. Payne Smith, Thes. Syriacus, Suppl. (J. P. Margoliouth) 262 r.

¹⁰ Osteurop. und ostasiat. Streifzüge 168; E. Hübschmann, Armen. Gramm. 1, 119f.

¹¹ C. B. Welles in: The Excavations at Dura-Europos, Final Report V Part I: The Parchments and Papyri (1959) 115 Nr. 20, 4; Altheim-Stiehl, Araber 1, 635 bis 638.

¹² 392, 27 de Boor; J. Marquart, a. O. 168; E. Hübschmann, a. O. 1, 119f.

¹³ In: Westnik drevnej istorii 1949, 10f.; vgl. Historia 1950, 344.

stück, der *rab-unqāte* „Herr des Siegels“ aus achaimenidischer Zeit zeigen¹⁴. Den κύριος τῆς σφραγίδος kennt man aus Plutarch (Alex. 9, 1).

Wichtig für die Frage der Bedeutung ist eine Bemerkung bei Zacharias Rhetor (3, 97, 2f. Brooks). Dort heißt es: „Die Dörfer der Gegend von Arzan, welche (Sonder-)Eigentum des Perserkönigs (gemeint ist Kavāḍ I., wie Zeile 9 zeigt) sind, zahlen nicht geringe Kopfsteuer (*ksep rēšā* 4) an den königlichen Schatz (*gazzā d-malkā*). Sie stehen unter einem Mann in der Würde (*aḵsyā*) eines *aḫtaḫšā* (πιτιάξης) als ὑπαρχος des Königs.“ Wieder wird man auf einen vom König eingesetzten Vertreter und Verwalter geführt.

Etymologisch weisen die ältesten Formen den Weg. Der Bruder Gaumāta's hieß bei Xanthos dem Lyder Παζάρης (oben S. 31), bei Herodot's Zeitgenossen oder Vorgänger, Dionysios von Milet, Πανζούθης (Schol. zu Herodot. 3, 61); Chron. Pasch. 270 Bonn. gibt Πατζάρης. Deutlicher als alle hat Herodot's Πατιζέθης das zugrunde liegende **pati-xšāyaθiya*-erhalten. Für die Schreibung ζ = xš darf an Μεγάβυζος neben Μεγάρβυζος für altpers. *baga-buxša-* erinnert werden. *Pati-* besitzt hier die Bedeutung „gleichwertig mit“, die durch eine Reihe avestischer Stellen gesichert ist¹⁵. G. Maier verweist uns auf skr. *prati-* in *pratīkṛti-* „imago, effigies“, *praticchāyā-* „Abbild“, *pratimāna-* „ebenbürtiger Gegner“, *pratihasta-* „Stellvertreter“.

„Stellvertreter des Königs“ entspräche der Rolle des herodotischen τῶν οἰκίων μελεδωνός und ἐπίτροπος τῶν οἰκίων, wobei ἐπίτροπος dem *rb trbš* und *bṭḫš* der Bilinguis von Mchet'a gleichgesetzt ist. Zacharias Rhetor 3, 91, 19f. Brooks nennt Iustinian als designierten Thronfolger seines Vorgängers Ἀντικαῖσαρ (**ntyksr*). Dies ist dasselbe wie **pati-xšāyaθiya-*.

Die Inschrift von Bisutūn weiß allein von Gaumāta, der als Magier gekennzeichnet ist. Herodot kennt keinen Gaumāta, sondern zwei Magier, Πατιζέθης und seinen Bruder, dessen ursprünglicher, nicht angenommener Name Σμέρδης ist (3, 61). Es handelt sich natürlich um eine Person: den Magier Gaumāta, dessen Amt als Πατιζέθης gekennzeichnet ist und

¹⁴ G. G. Cameron, Persepolis Treasury Tablets 89, mit falscher Schreibung *hm*. Ein μελεδωνός τῶν οἰκίων auch Herodot. 7, 38; abwegig R. N. Frye in: Stud. Orient. Levi della Vida 1, 316f.

¹⁵ Ch. Bartholomae, a. O. 824f. In *pādšāh*, *pātšāx* ist *pati-* zu **pāti-* gedehnt: P. Tedesco in: Le Monde Oriental 15, 195f.; J. Marquart in: Ung. Jahrb. 1927, 103.

der den Namen Σέρδης-Bardiya annahm. Die Stellung, die der Mann in der Verwaltung einnahm, erlaubte ihm, sich auf den Thron zu erheben. Das Schicksal wollte, daß Kambyzes starb, bevor es zur Auseinandersetzung mit dem Rebellen kam. Sieben Monate regierte Gaumāta, wie Herodot sagt (3, 67), in Übereinstimmung mit den Angaben der Inschrift von Bisutūn (DB 1, 37f.; 55f.) und den babylonischen Zeugnissen¹⁶.

3

Nochmals: Xanthos der Lyder ließ die Diadochie der Magier bei Zoroaster beginnen und bei Pazates enden. Sie führt von Ostiran und, wenn man die überlieferte Heimat Zarathustra's annimmt, von Baktrien nach dem iranischen Westen und Südwesten, in die Persis. Zoroaster ist dabei für Xanthos zwar Ausgangspunkt ihrer Diadochie, aber er selbst ist nicht Magier. In der Tat sind diese nicht in Ostiran zuhause, jedenfalls nicht in der Zeit, mit der wir uns beschäftigen. Vielmehr führen die Magier nach Medien und der Persis, wie sich sogleich zeigen wird. Die Diadochie ist Ausdruck dessen, daß die Lehre Zarathustra's sich beide Länder erobert hat.

Die Bezeichnung des Magiers erscheint innerhalb der erhaltenen Teile des Avesta nur einmal, und sie ist überdies allein in einem Kompositum erhalten: *moyu.tbiš-* „der die Magier, die Angehörigen des magischen Stammes, aus dem die Priester hervorgehen, befeindet“¹, Y. 65, 7. Es fällt auf, daß *moyu-*, nicht *magu-* geschrieben ist, wie man nach altpersischem *magav-* erwarten würde. Der Verdacht liegt nahe, hier könne sogd. *mwγ*, *muy* „Magier“, neupers. *muy*, *mōy* eingewirkt haben, also eine jüngere Sprachform. Der Verdacht späteren Einschubs, der sich daraus ergibt, bestätigt sich daran, daß an der Stelle *mā haši.tbiše*, *mā moyu.tbiše* aufeinander folgen. Denn *haši.tbiš-* „der die Genossen der Priesterzunft befeindet“² bedeutet dasselbe, was „der den Magier befeindet“ besagen will. Nur daß das erste Kompositum das echt avestische *haxay-*, *haši-*, *haš-* „Freund, Genosse“³ enthält, das Y. 68, 12 in der viergliedrigen Wendung *hašqmča hāvištanqmča aēdrapaitinqmča aēdryanqmča* in priesterlicher Umgebung⁴

¹⁶ Parker-Dubberstein, a. O. 14f.

¹ Ch. Bartholomae, a. O. 1176.

² Ch. Bartholomae, a. O. 1800.

³ Ch. Bartholomae, a. O. 1744.

⁴ Zu *hāvišta-* Ch. Bartholomae, a. O. 1806.

begegnet. Und daß in der Tat *haxay-*, *haši-*, *haš-* der in Ostiran und im Avesta ursprüngliche Ausdruck für den Angehörigen der Priesterschaft war, der erst nachträglich durch das auch sprachlich jüngere *moyu-* ersetzt wurde, läßt sich an Hand anderweitiger Zeugnisse erhärten.

Anläßlich ẖutaiba's Zug gegen Chwārezm berichtet Ṭabarī (ann. 2, 1237, 17) von den dortigen *aḥbār*. S. P. Tolstow⁵ hat darin ein „eigenartiges synkretistisches Judentum“ zu erkennen geglaubt. In ausführlicher Erörterung haben wir⁶ diese Ansicht widerlegt; es ist nicht nötig, darauf zurückzukommen. *Ḥibr* bedeutet in der Tat zunächst den Rabbiner, und eine starke Judengemeinde ist in Chwārezm bezeugt⁷. Doch in einem Vers des Abū ẖais Ṣaifi (bei Ibn Hišām, v. Moh. 39, 14 Wüstenfeld)⁸ werden auch die christlichen Priester der Abessinier als *aḥbār* bezeichnet. Entscheidend ist, daß Bērūnī dort, wo er vom Untergang der chwārezmischen Gelehrten (*kataba*) spricht (Chron. 48, 13 Sachau), die Tötung der zarathustrischen *hērbaḍ* und die Verbrennung ihrer Bücher meint. Niemand anderes können Ṭabarī's *aḥbār* gewesen sein, und in der Tat bezeichnet im Talmudischen *ḥaḥrā*, *ḥabbārā* den „Perser, Zarathustrier und Feueranbeter“⁹. Die *hērbaḍ* waren gleich den *mōbaḍ* (Mas'ūdī, *tanbih* 104, 10f. de Goeje) Bewahrer der schriftlichen Überlieferung. Nur daß Bērūnī den Ausdruck *mōbaḍ*, darin der Magiername steckt, vermeidet und an dessen Stelle *hērbaḍ* setzt, wie er denn auch *mağūš* selbst nicht verwendet, sondern dafür *kataba* setzt. Dem entspricht, daß auch Ṭabarī *mağūš* in Chwārezm nicht kennt, sondern *aḥbār* gebraucht. Alles ist nur verständlich, wenn es dort ursprünglich keine Magier gab.

Erst später treten diese im eigentlichen Ostiran auf. Ihr ältestes Vorkommen fällt ins 1. vorchristliche Jahrhundert, nach Ausweis der Ostraka von Nisā (unten S. 473). Ṭabarī (ann. 2, 1442, 6) kennt den Ort *Muyūn* in der Nähe Dabūsiya's, zwischen Buchārā und Samarkand; dazu haben wir den Namen des Berges *Muy* gestellt¹⁰. Naršaḥī liefert dazu die Ergänzung, indem

⁵ Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur (dte Übers. 1953) 244f.

⁶ Finanzgeschichte der Spätantike (1957) 266f.

⁷ C. Inostrancew in: Journ. asiat. 1910, 1, 141f.; B. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit 216.

⁸ L. Caetani, Annali dell'Islām 1 (1905), 127 nota 3.

⁹ J. Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 2 (1924), 10f.; G. H. Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterb. (1897) 129 l.

¹⁰ Altheim-Stiehl, Geschichte der Hunnen 2^a (1969), 119; 121 Anm. 1; 4 (1962), 177.

er zur Zeit der arabischen Eroberung und danach von Magiern in Buchārā und dessen Umgebung berichtet¹¹. Und die soghdischen Manichäer sprechen von *mwy'nych dynh*, der „magischen Religion“¹². Bērūnī weiß in seinem *al-ḵānūn al-Mas'ūdī* I, 76, 8; 10f. von Magiern in *suḡd wa-mā warā'a n-nahr* und solchen in Chorāsān.

Um so früher sind die Magier im Westen bezeugt. Herodot zufolge (I, 101) waren sie ein medischer Stamm, und daß über Medien die zarathustrische Verkündigung nach der Persis vorgedrungen ist, bezeugt eine Reihe von Wörtern, die, religiöse Begriffe bezeichnend, nach ihrer Lautgestalt aus dem Medischen übernommen sein müssen: *baga vazraka*, *zūrah*, *patiyazbayam* und andere mehr¹³.

Weitere Angaben treten hinzu. Für Herodot ist ausgemacht, daß die beiden Magier die verlorene Herrschaft den Medern wieder zubringen wollen. Der sterbende Kambyzes mahnt die anwesenden Achaimeniden, μή περιδεῖν τὴν ἡγεμονίην αὐθις ἐς Μήδους περιελθοῦσαν (3, 65). Gobryes äußert im Rat der Verschworenen: ἀρχόμεθα ἐόντες Πέρσαι ὑπὸ Μήδου ἀνδρὸς μάγου (3, 73). In seiner Abschiedsrede beschwört Prexaspes die Perser, sie sollten die Herrschaft zurückgewinnen (ἀνακτησαίαιτο): gemeint ist von den Medern — und die Magier bestrafen (3, 75). Ebenso bedroht Kambyzes die Perser, falls sie nicht versuchen sollten: ἀνακτᾶσθαι τὴν ἀρχήν (3, 73). Daß nach der Inschrift von Bisutūn (DB I, 58) der Magier in Sikayauvatiš, in einer Gegend Mediens, die Nisāya hieß, erschlagen wurde, sei nicht vergessen.

Zarathustra's Verkündigung hatte also kurz nach Kambyses' Regierungsantritt erhebliche Fortschritte gemacht. Sie war von Baktrien nach Westen vorgedrungen, hatte in Medien und in der Persis Boden gewonnen. Ein geschlossener Stamm stellte die Priesterschaft, und in Kambyses' Abwesenheit glaubte sich diese religiöse Bewegung stark genug, um einen der Ihren an die Spitze zu bringen. Denn daß beide Magier Zarathustrier waren und als solche ein festumrissenes Programm vertraten, geht aus den erhaltenen Nachrichten eindeutig hervor.

¹¹ R. N. Frye, *The History of Bukhara* (1954) 17; 23; 31; 57.

¹² I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian* (1954) 156, § 1040.

¹³ R. G. Kent, a. O. 8f. § 9.

NACHTRAG

M. Mayrhofer (in: Anz. philol.-hist. Kl. Akad. Wien 1968, 19 Anm. 32) hat sich dagegen gewandt, daß die zarathustrische Verkündigung über Medien nach der Persis gekommen sei. Die im Vorangegangenen angeführten Gründe läßt er beiseite; vermutlich sind sie ihm unbekannt geblieben. Er beschränkt sich darauf zu betonen, daß die zugunsten jener Anschauung angeführten medischen Lehnwörter innerhalb des Altpersischen *vazraka-*, *zūrah-*, *pati-zbay-* „in erster Linie“ nicht im religiösen, sondern im staatlich-rechtlichen Bereich zuhause seien. An sich lassen sich diese Bereiche in alter Zeit oft schwer scheiden. Indessen im Altpersischen dürfte die Sache klar sein. *Vazraka-* ist Beiwort, das dem König, Ahuramazda und der Erde gilt. Ahuramazda hat sowohl diese Erde (*imām būmim adā* DNā 1 f.; DSe 1 f. uam.) geschaffen als auch Dareios zum König gemacht (*xšāyadīyam akunauš* DNā 5; 33 f.; DSf 3 f.; 10; 15 uam.). Wenn Erde und König neben dem Gott „groß“ sind, so darum, weil sie dieses Prädikat von ihm empfangen haben, wie er denn überhaupt ihr Urheber ist. Anders ausgedrückt: nur darum, weil Ahuramazda selbst ein „großer“ Gott war, konnte er die „große“ Erde und den „großen“ König hervorbringen. „In erster Linie“ ist *vazraka-* demnach in der religiösen Rede zuhause. Dasselbe gilt von *zūrah-*. Man könnte an sich darüber streiten, ob die Bedeutung „deceit“ oder „wrong“ die ursprüngliche ist. R. G. Kent hat sich für „deceit“ entschieden, und zweifellos hat er damit recht getan. Dies zeigen altind. *hvāras-* „deceit“ und neupers. *zūr* „Lüge“: es führt geraden Weges zu zarathustrischen Religion. *Pati-zbay-* vollendes erscheint allein XPh 38 f. in der Wendung: *patyazbayam daivā mā yadiyaiša*, demnach in rein religiösem Zusammenhang.

Die Wanderung der zarathustrischen Verkündigung von Ostiran über Medien nach der Persis wird sich bestätigen, wenn einmal die atropatenische Abstammung Zarathustra's als geschlossene Überlieferung aufgearbeitet und nach ihrer geschichtlichen Stellung untersucht sein wird. Man wird dann erkennen, daß jene Verkündigung die iranische Nordstraße entlang gewandert und nach Nordmedien gekommen ist. Von dort aus hat sie sich nach Süden, übers übrige Medien und nach der Persis verbreitet.

Dareios berichtet (DB 1, 63f.), er habe die Heiligtümer, die Gaumāta der Magier zerstört hatte, nach dessen Tötung hergestellt. Wenn dieser die „Stätten der Verehrung“ (*āyadanā*) beseitigt hatte, so handelte er als Zarathustrier. Als solchem waren ihm die früheren Götter (*daēva-*) zu Teufeln geworden. Xerxes, der sich in seiner *daiva*-Inschrift aus Persepolis nur um Haaresbreite von einem rechtgläubigen Zarathustrier unterscheidet, spricht von einem Ort, da früher die *daivā* verehrt wurden: *yadā tya paruvam daivā ayadiya* (XPh. 35f.; 39f.). Hier kehrt die Wurzel *yad-* wieder, von der auch *āyadana-* (*ā-yad-*) abgeleitet ist. Xerxes zerstörte das Heiligtum der *daivā*, *daivādānam*, und verbot (*patiyazbayam*, vgl. oben S. 57) ihre Verehrung: *daivā mā yadiyaiša* (XPh 39f.).

Für Dareios war Ahuramazda zwar der „große Gott“, aber für diesen Achaimeniden war er auch „der größte der Götter“ (DPd 1f.; DPh 9; DSf 9; DSp 1; DH 7). Ahuramazda hatte demnach für Dareios andere Götter (*aniyāha bagāha* DB 4, 61; 62f.; DSe 50f.; DSt 8) neben sich. Es gab Götter, die nach dem *viθ-* genannt waren, also Götter des königlichen Hauses oder auch solche, die in den Häusern des Adels (vgl. *viθbišcā* DB 1, 65) verehrt wurden (*hadā viθaibiš багаibiš* DPd 14f.; 22; 24)¹. Zumindest bleiben, wenn Götter des Königshauses möglich waren, solche der Adels Häuser nicht ausgeschlossen.

Ereignisse, die dem Tod Gaumāta's folgten, zeigen, daß dieser nicht nur in Medien und in der Persis Anhänger besaß, sondern gerade auch in Ostiran, demnach dem Gebiet, von dem Zarathustra ausgegangen war. Die große Inschrift von Bisutūn berichtet von der Erhebung eines Mannes, der den ausgesprochen zarathustrischen Namen Vahyazdāta trug. „Wessen (religiöses) Gesetz besser war“, berief sich auf das Gesetz Ahuramazda's und Zarathustra's, auf das Gesetz wider die *daēvā*². Xerxes spricht von den *dātā* . . . *tya auramazdā niyaštāya* (XPh 49f.). Der Träger des Namens hielt das göttliche Gesetz für besser und verpflichtender als andere, eingeschlossen das des irdischen Herrschers, auf dessen Befolgung Dareios so nachdrücklich bestand (DB 1, 23). Vahyazdāta's Aufstand war nach des Achaimeniden Zählung der zweite in seinem Stammland (DB 3, 23f.): wieder hatte

¹ M. Mayrhofer, a. O. 16f. liest jetzt *visaibiš*.

² Ch. Bartholomae, a. O. 726 s. v. *dātā*.

sich der Rebell als Kambyses' ermordeten Bruder Bardiya ausgegeben. Ein Teil des persischen Heeres ging zu ihm über.

In einer ersten Schlacht besiegt, floh Vahyazdāta nach *Paišiyā^hwādā* (DB 3, 42), das bei dieser Gelegenheit in der aramäischen Version als Festung (*brt'*) bezeichnet wird (Zeile 31). Er floh demnach an den gleichen Ort, von dem Gaumāta's Erhebung ausgegangen war. Das war um so verständlicher als sich Vahyazdāta gleich diesem als Bardiya ausgegeben hatte. Man hat sozusagen eine Wiederholung von Gaumāta's Erhebung vor sich, und die Übereinstimmung erstreckt sich auch darauf, daß Vahyazdāta nach Ausweis seines Namens Zarathustrier war. In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, wo der Mann seinen stärksten Rückhalt besaß.

In *Paišiyā^hwādā* fand der Rebell neue Anhänger, und erst eine zweite Niederlage ließ ihn die Hände seiner Gegner fallen. Doch zuvor hatte er noch ein Heer nach Arachosien geschickt, das wiederum erst nach zwei Schlachten besiegt werden konnte (DB 3, 54f.). Die aramäische Version gibt, im Gegensatz zur originalen Inschrift von Bisutūn, die Zahlen der Gefallenen (Zeile 29; 33; 35f.; 42). In der ersten Schlacht fanden 303 Rebellen den Tod; die Zahl der in der zweiten Getöteten ist verloren. Vahyazdāta wurde mit 52 Anhängern gekreuzigt. In der ersten Schlacht in Arachosien wurden 4570 getötet; alle übrigen Zahlen fehlen erneut. Den Angaben darf man soviel entnehmen, daß Vahyazdāta im Osten weit mehr Anhänger hatte als in der Persis. Die Zahl der Gefallenen beträgt in Arachosien über das 15fache mehr. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß der Aufstand im Osten starken Rückhalt besaß.

Damit erhebt sich die Frage, welche Rolle Zarathustra gespielt hat.

5

Den getöteten Magiern schnitt man die Köpfe ab. Die unverwundet gebliebenen Verschworenen eilten „mit den Köpfen der Magier und Geschrei und Lärm hinaus. Sie riefen die anderen Perser herbei, berichteten ihnen von der Lage, zeigten die Köpfe und töteten zugleich alle Magier, die ihnen vor die Füße kamen. Als die Perser die Tat der Sieben und den Betrug der Magier begriffen hatten, da wollten auch sie Ähnliches vollbringen, zogen ihre Schwerter und töteten die Magier, wo sie solche fanden. Hätte nicht die heraufziehende Nacht Einhalt geboten, so hätten sie keinen Magier

übrig gelassen. Diesen Tag feiern sie alle Jahre und begehen ihn als großes Fest, das von den Persern *μαγοφόνια* genannt wird. Dann darf kein Magier sich sehen lassen, und sie bleiben in den Häusern an diesem Tag“.

So erzählt Herodot (3, 79). Sollte, was er sagt, den Schlüssel zum Verständnis einer Seltsamkeit bilden, die man immer unterstrichen hat? Denn Herodot nennt nie den Namen dessen, der hinter der Einrichtung der Magier und ihrer Religion steht. Dareios' I. Inschriften kennen Zarathustra gleichfalls nicht. Und doch hatte ein Vierteljahrhundert danach Xanthos der Lyder von Zoroaster und der Diadochie der Magier gesprochen und diese bis zum Bruder des falschen Bardiya, Pazates, herabgeführt. Darüber hinaus hatte sich gezeigt, daß ein zweiter falscher Bardiya, der als Zarathustrier den Namen Vahyazdāta führte, in Arachosien, also in Ostiran, einen ungleich größeren Anhang fand als in der Persis. Sollte es so sein, daß Zarathustra unter das allgemeine Verdikt gefallen war, das nach Gaumāta's Sturz die Magier getroffen hatte?

Die Tatsache, daß Zarathustra im gleichen Jahr 522/1 aus dem Leben geschieden war wie Gaumāta und Vahyazdāta, könnte für diese Vermutung sprechen. Einen weiteren Hinweis hat man übersehen. Es wird sich zeigen (unten S. 124ff.), daß bereits Kyros Zarathustra's Heimat Baktrien dem Reich hinzugefügt hatte. Dementsprechend hat Dareios I. von Anfang an Baktrien besessen (DB 3, 13f.; 21). Sein dortiger Satrap (DB 3, 13f. *bāx-triyā xšaça-pāvā*), der Perser Dādaršiš, warf — noch vor Vahyazdāta's Erhebung — in der Landschaft Marguš (DB 3, 11 *marguš nāmā dahyāuš*) einen Aufstand nieder. Zarathustra's Tod fällt jahresmäßig nicht mit Gaumāta's erfolgtem Sturz, sondern auch mit den Kämpfen in Baktrien zusammen. Dann kann es kaum anders gewesen sein, als daß der Prophet für die Taten seines Jüngers, daß (um mit Xanthos dem Lyder zu reden) Zoroaster für den letzten der Magierdiadochie, Pazates, zu büßen hatte. Zarathustra wurde demnach in die Kämpfe nach Gaumāta's Katastrophe hineingezogen und fand den Tod. Die aramäische Fassung der großen Inschrift von Bisutūn nennt Zeile 21 die unverhältnismäßig große Zahl von 55243 Toten, beweist also das Ausmaß des Aufstandes und des Blutbades, das ihn beendete.

Man weiß, daß die religiösen Äußerungen Dareios' I. mit zarathustri-schen Vorstellungen, Wendungen und Lehren durchsetzt sind. Gleichwohl wird der Urheber alles dessen nie in des Königs Inschriften genannt. Als Zarathustrier erblickte Gaumāta in Ahuramazda seinen göttlichen Herrn

und fühlte sich darum verpflichtet, die Heiligtümer der anderen Götter, die sein Meister zu Teufeln erniedrigt hatte, zu zerstören. Aber auch Dareios berief sich auf Ahuramazda. Mehr noch: er hatte den Kampf der Wahrheit gegen die Lüge aus Zarathustra's Verkündigung übernommen. In der Grabinschrift des Achaimeniden ist das Gegenüber der beiden Mächte in seiner ursprünglichen Bedeutung faßbar; man hat sie geradezu Dareios' „Gāθā“ genannt¹. War demnach auch Dareios Zarathustrier?

Das Fehlen einer Erwähnung des Propheten gestattet nicht, diese Frage bejahend zu beantworten. Beide Parteien, Gaumāta und Dareios I., hatten sich auf Ahuramazda berufen, dieser hatte sich für den Achaimeniden und gegen den Magier entschieden. Der Sieg des legitimen Herrschers hatte nicht nur die unmittelbaren Gegner ins Verderben gezogen: er brachte die Magier und mit ihnen den Propheten selbst zu Tode. Zarathustra's Lehren hatte Dareios weithin übernommen, aber der Prophet galt, wie Xanthos zeigt, als Magier und wurde darum vom Verdammungsurteil gegen diesen mitbetroffen.

Die Zwiespältigkeit, die Dareios' I. Haltung kennzeichnete, sollte auch in der Folgezeit fortbestehen. An sich schied sich der Nachfolger, Xerxes, kaum mehr von einem rechtgläubigen Zarathustrier. In seiner des öfteren angeführten Inschrift rühmt er sich, einen Tempel der *daivā* zerstört zu haben, und beruft sich dafür auf Ahuramazda's Gesetz. Xerxes wandte sich auch gegen die Götter Babylon's, wie er sich gegen die hellenischen gewandt hat. Doch selbst er wünschte keinen Propheten neben sich anzuerkennen. Herrschertum besaß nach wie vor seine Begründung im göttlichen Auftrag und durfte keinen Anderen dulden, der sich auf einen ähnlichen Anspruch berief. So hat denn die Zwiespältigkeit, von der gesprochen wurde, erst mit dem Sturz der königlichen Macht aufgehört. Es bedurfte ihres Untergangs, auf daß Zarathustra's Prophetentum wieder in seinem ursprünglichen Glanz erstrahlte.

Als die Achaimeniden beseitigt waren, war auch dahingegangen, was auf Zarathustra's Andenken bisher gelastet hatte. Aber es war noch mehr gewonnen. Jetzt durfte man Alexander, dem Zerstörer persischer Größe, jene noch unbewältigte Erbschaft, die Feindschaft gegen Zarathustra und alle, die seines Namens waren, zumindest mit einem Schein von Berechti-

¹ E. Herzfeld, *Alt pers. Inschriften* 13; 186f.

gung zuschreiben. Ihm konnte das Wüten gegen die Magier und die Urheber-schaft des Festes der Magiertötung aufgebürdet werden.

Schon Platon's Schüler Hermodoros glaubte zu wissen, Alexander habe der Diadochie der Magier, die von Zoroaster ausging, ein gewaltsames Ende gesetzt (oben S. 31). Fast gleichzeitig mit dem Ende der nationalen Dynastie war von Dareios der Vorwurf genommen, war er auf den Make-donen übertragen worden. Jetzt ist ein Bruchstück in sogdischer Sprache hinzugetreten². Es spricht von der Magiertötung (*mayu-žati-*), und diese ist, als könne es nicht anders sein, Alexander zugewiesen.

² TM 393, veröffentlicht durch W. B. Henning in: JRAS. 1944, 133f.

4. KAPITEL

ZARATHUSTRA ALS DICHTER

Auch eine Geschichte der Literatur darf an Zarathustra nicht vorübergehen. Seine Herkunft und Heimat, sein Prophetentum und seine Verkündigung sind oft behandelt worden. Was außer acht blieb, war sein Dichtertum. Und doch ist ein Name mit einer der größten Sprachschöpfungen in deutscher Zunge verknüpft. Auch der geschichtliche Zarathustra war ein Bildner und Sprachschöpfer; er kann sich darin den Größten zur Seite stellen.

Seine authentische Hinterlassenschaft, die Gāthā's, umfassen einen schmalen Band. In gedrängtester Form, in schwieriger Wortverschränkung und syntaktisch harter Fügung bekunden sie, was diesen Mann bewegte. Gerade nach ihrem sprachlichen Verständnis zählen sie zu den unzugänglichsten Werken der antiken Literatur¹. Satzbau und Ausdrucksweise, Wortstellung und Wortwahl, eine hohe Altertümlichkeit der Sprache und des Denkens setzen dem Verständnis Schranken. Wenn dennoch der Versuch gewagt wird, das Dichterische der Gāthās herauszustellen, so besagt das nicht, daß es gelungen sei, den Bann zu brechen und ins Innere des verschlossenen Bereiches vorzudringen. Was vorgelegt wird, sind Teilergebnisse. Vielleicht lassen sie das geschichtliche Bild Zarathustras an Umriß und Gehalt gewinnen. Es wäre indessen schon manches gewonnen, sollten sie die Lust in anderen wecken, sich am gleichen Vorwurf zu versuchen².

I

Begonnen sei mit einer Betrachtung zum Akzent und zum Versbau des Avesta.

Der altindische Akzent fiel mit dem freien, an keine Silbe gebundenen indogermanischen zusammen. Demgegenüber ist die avestische Betonung

¹ Nyberg-Schaeder, D. Relig. d. alten Iran (1938) 86.

² Das folgende Kapitel ist eine Neufassung dessen, was in F. Altheim, Literatur und Gesellschaft 2 (1950), 122—158 erstmals dargelegt wurde.

durch ein Dreisilbengesetz bestimmt, das dem des Lateinischen entspricht¹. Auch im Avestischen regelt die Paenultima die Ansetzung des Tones. Bei Länge der Paenultima ruht der Ton auf dieser, bei Kürze fällt er auf die Antepaenultima. Hinzukommt, daß bei längeren, zumindest viersilbigen Wörtern ein Nebenakzent auftritt, der bei den viersilbigen auf der ersten Silbe liegt: *zərəθuštra-*. Seiner Beschaffenheit nach war der Akzent expiratorisch, und seine Nachwirkung ist im Mitteliranischen², vielleicht schon im Avestischen selbst³, zu beobachten.

Der avestische Vers wurde ursprünglich gleich dem vedischen durch die Silbenzahl bestimmt. Dem Achtsilbler begegnet man als Grundbestandteil der jung-avestischen Dichtung, wo er weitaus an erster Stelle steht. Aber er wechselt dort, wie es scheint, ohne ersichtliche Regel innerhalb desselben Gedichtes mit längeren, seltener mit kürzeren Versen. Unter den Versuchen, die zur Erklärung des Tatbestandes vorgeschlagen wurden, darf allein einer Anspruch auf Beachtung erheben. W. B. Henning⁴ hat erkannt, daß nicht mehr die Silbenzahl in jung-avestischer Zeit maßgebend war, sondern daß an deren Stelle, das ältere Gesetz durchbrechend und aufhebend, die Zahl der Hebungen innerhalb des Verses getreten war. In dem Augenblick, da nicht mehr die Zahl der Silben, sondern die der Hebungen den Vers bestimmten, konnten sowohl Neun-, Zehn- und Elfsilbler dem einstigen achtsilbigen Vers zur Seite treten wie auch Verse von nur sieben oder sechs Silben. Unerläßlich war allein, daß der Vers drei Hebungen enthielt.

Während der vedische Vers unverkennbare Ansätze zu einer quantifizierenden Metrik erkennen läßt⁵, wendet sich der jung-avestische einer Messung nach Hebungen zu, der das überkommene Gesetz der Silbenzählung aufhebt. Einen älteren Zustand haben die Gāθā's bewahrt. Hier ist die Geltung der Silbenzählung noch beibehalten, aber ihr tritt die Zahl der Hebungen als neues Prinzip bereits zur Seite.

¹ A. Meillet in: Journ. asiat. 1900, 1, 254f.; J. Kuryłowicz, Traces de la place du ton en Gathique (Bibl. de l'école des hautes études 244); dazu K. Tiemann in: DLZ. 1928, 171f.

² Zum Akzent des Sogdischen und Ossetischen J. Gershevitch in: Transact. Philol. Soc. 1948, 61f.

³ H. Reichelt, Awest. Elementarbuch (1909) 80 § 166; 81f. § 170—171.

⁴ W. B. Henning in: Transact. Philol. 1942, 52f. An älteren Versuchen sei erwähnt: F. K. Geldner, Über die Metrik des jüngeren Awesta (1877); H. Lommel in: Zeitschr. f. Ind. und Iran. 1 (1923), 195f.; 6 (1928), 126f.

⁵ H. Oldenberg, Die Hymnen des Rigveda 1, 8f.

Beim gāōischen Elfsilbler sind die Bedingungen mit wünschenswerter Klarheit faßbar⁶. Auf die $11 = 4 + 7$ Silben sind die Hebungen derart verteilt, daß die ersten vier Silben zwei, die letzten sieben hingegen drei enthalten. Der Verteilung der Hebungen entspricht die der Wörter. In der ersten Hälfte wird es so gehalten, daß in der Mehrzahl der Fälle zwei zweisilbige Wörter erscheinen. Gegenüber dem Schema $2 + 2$ ist $1 + 3$ oder ein viersilbiges Wort vergleichsweise selten. In der zweiten Hälfte ist die Abfolge von $2 + 2 + 3$ die häufigste; die anderen möglichen Fälle wie $4 + 3$, $3 + 1 + 3$ und $3 + 2 + 2$ treten zurück. Die Folge liegt auf der Hand. Bei den zweisilbigen Wörtern lag der Ton stets, bei den dreisilbigen meist auf der ersten Silbe; bei den viersilbigen galt dies zumindest für den Nebenton. Praktisch trug die Anfangssilbe den Ton, und die Bevorzugung des Schemas $2 + 2 + 3$ sorgte dafür, daß es der Hauptton war.

Noch nicht beobachtet ist, daß dieser Anordnung von Hebung, Ton und Wort ein Stabreim entspricht. Am faßbarsten ist er in der ersten Vershälfte. Der bevorzugten Anordnung von $2 + 2$ Wörtern = 2 Hebungen steht ein meist vokalischer, also stark ins Ohr fallender Stabreim zur Seite:

Y. 50, 1 e *anyō ašāt*
 50, 3 a *atēit ahmāi*
 50, 4 g *ākā arədrəng*
 50, 8 e *āt vā ašā*

Auch in der zweiten Vershälfte wird das bevorzugte Schema $2 + 2 + 3$ durch den Stabreim unterstrichen:

Y. 50, 3 b *mazdā ašā anhaiti*
 50, 5 b *mazdā ašā ahurā*
 50, 11 b *aōfai mazdā anhāčā.*

Daneben seien als weitere Formen aus der gleichen Gāōā angeführt:

Y. 50, 2 f *pourušū hvarə pišyasū = 3 + 1 + 3*
 50, 2 h *nišasyā dāθēm dāhvā = 3 + 2 + 2*
 50, 5 f *āvīšyā avanhā = 4 + 3*

Bei den längeren gāōischen Versen fällt ins Auge, daß die beiden ersten Wörter, gleichviel welcher Silbenzahl, durch Stabreim gebunden sind:

⁶ A. Meillet, a. O. 271 f.

⁵ Altheim, Mittelasien

- Y. 31, 1 e *atčiŋ aēibyō*
 31, 4 c *ašičā ārmaitī*
 31, 5 c *viđvyē vohū*
 31, 6 a *ahmāi aŋhaŋ*
 31, 9 c *manyžuš mazdā*
 32, 10 c *ahurəm ašavanēm*
 31, 12 e *ānuš.haxš ārmaitiš*

Daneben begegnet die Anordnung, daß ein dreisilbiges Wort am Ende der ersten Vershälfte mit dem Versbeginn, der vier Silben umfaßt, stabreimend verbunden ist:

- Y. 28, 6 e *ahmaibyāčā ahurā*
 28, 8 a *vahištəm θwā vahištā*
 28, 9 a *anyāiš vā nōiŋ ahurā*
 30, 8 e *aēibyō sastē ahurā.*

Weitere Varianten sind:

- Y. 28, 7 a *dāidi ašā təm ašīm*
 31, 2 e *mazdā ayā qsayā*
 31, 7 e *tā mazdā mainyū.*

Im zweiten Versteil begegnet erneut stabreimende Bindung nebeneinanderstehender Wörter, die gleichzeitig die Zäsur nach der dritten oder vierten Silbe markiert:

- Y. 28, 5 d *savištāi⁷ sərāošəm mazdā*
 28, 6 b *dāidi ašā.dā darəgāyū*
 28, 4 f *avaŋ xsāi aēšē ašahyā.*

Da der Siebensilbler der häufigste Vers der Gāθā's ist⁸, wurde versucht, bei ihm zu statistischen Ergebnissen zu gelangen. Eine Durchmusterung von Y. 28—29, also der beiden ersten Gāθā's, zeitigte folgendes Bild. Von insgesamt 66 Siebensilblern bestanden 34, also mehr als die Hälfte, aus zwei zweisilbigen Wörtern, denen ein dreisilbiges folgte (Schema 2 + 2 + 3)⁹.

⁷ Zu lesen: *savištāya*.

⁸ J. Kurilowicz, a. O. 17f.

⁹ A. Meillet, a. O. 276.

Dabei sind als zweisilbige Wörter auch zwei Monosyllaba gerechnet, die unter *einem* Ton standen. Sie ordnen sich zu Gruppen:

1. *yē vā*; *yā āiš*; *yā hōi*, also Relativpronomen mit Personal- oder Demonstrativpronomen.

2. *kaṭ θwā*; *kəm hōi*, also dasselbe bei dem Fragepronomen.

3. *aṭ ē*; *aṭ vā*; *aṭ vō*, also Verbindung mit *aṭ*, dazu entsprechend mit *nōiṭ*: *vā nōiṭ*; *nōiṭ mōi*.

4. *nū.nā*; *hyaṭ hīm*, also stabreimende Monosyllaba.

Als dreisilbig sind auch solche Zuordnungen gerechnet, da ein Monosyllabon einem zweisilbigen Wort folgt oder vorangeht: *hvō anḡhaṭ*; *təm ašīm* (entspricht 1—2); *θwā ədānḡhā*; *xšmāṭ anyō*; *aēm* (= *ayam*) *mōi* (desgleichen); *nōiṭ sarəfā* (entspricht 3).

Auf die 66 Siebensilbler entfallen 21, die Stabreim aufweisen. Unter diesen wiederum ist die größere Hälfte, insgesamt 13, nach dem Schema 2 + 2 + 3 gebaut. Immer sind zwei Wörter, niemals drei, durch Stabreim gebunden. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

Typus *manyəuš mazdā pourvīm* : 4 Fälle;
mazdā saxʷārə mairištō : 6 Fälle;
anā maθrā mazištəm : 3 Fälle.

Zum Abschluß sei auf durchgehende Bindungen verwiesen:

Y. 31, 8 ab *aṭ θwā mānḡhī pourvīm mazdā yezīm stōi mananḡhā*
 31, 9 ef *vāstryāṭ vā āitē yā vā nōiṭ anḡhaṭ vāstryō*.

Diese Beispiele mögen genügen. Sie veranschaulichen, daß der erste Schritt vom silbenzählenden vedischen Vers weg bereits in den Gāthā's getan ist. Statt auf eine quantifizierende Metrik ist die Richtung auf eine durch Hebung und Stabreim gebundene eingeschlagen. Der Vergleich mit der germanischen, insonderheit der eddischen Dichtung drängt sich auf. Hier ist auf eine Beobachtung hinzuweisen, die parallel geht. Die Form von Y. 44, vor allem der in jeder Strophe wiederkehrende Einleitungssatz, kehrt in der Liederedda wieder. Man hat sie auf eine indogermanische Liedform zurückführen wollen¹⁰. Auch der Beginn der dritten und zehnten

¹⁰ E. Schwyzer in: AbhBAW. 1939, 6, 10f.; H. H. Schaeder in: ZDMG. 94, 404f.

Gāθā ließ sich mit Formen vergleichen, die sich in der eddischen Dichtung finden, und wieder hat man an indogermanische Dichtung gedacht¹¹. Vermutlich ist der Schluß, der sogleich in höchstes Alter führt, zu rasch gezogen. Doch es bleibt, daß nicht nur Vermessung nach Hebungen und Stabreim, sondern auch die Übereinstimmung in der Liedform bestehen und die eddische und gāθische Dichtung einander zuordnen. Dies darf dahin verstanden werden, daß Prägungen, die einer nördlichen Welt entstammen, in die Gāθā's eingegangen sind. Angesichts der Tatsache, daß die dichterische Hinterlassenschaft der einstigen Reiternomaden, Saken¹² und Türken¹³, zumindest den Stabreim, möglicherweise auch die Messung nach Hebungen aufweisen, darf man mit gebotener Vorsicht von einer nordeurasischen Welt sprechen. Ihrem Einfluß wird man im folgenden erneut begegnen.

2

Wie hoch die städtische Siedlung in Ostiran hinaufging, haben die Ausgrabungen in Mundigak gezeigt¹. Diese Stadtanlage, nordwestlich von ẖandahār gelegen, ist mit ihrer Keramik Susa I und II gleichzeitig und berührt sich mit der Tepe Hissar's IIB. In Zarathustra's Zeit führt die Erbauung von Kyropolis (Arrian., an. 4, 3, 1) oder Kyreschata am Iaxartes, in der man mit Recht ein **Kuruš-kaθa*- „Kyros-Stadt“ erkannt hat². Auch die große Inschrift von Bisutūn zeigt, daß die ostiranischen Länder Städte und andere umwallte Anlagen aufwiesen. In Parthien wird 2, 95f. ein *Višpauzātiš nāma vardanam*, 3, 4f. *Patigrabanā nāma vardanam* genannt. *Vardana*-, avest. *vr̥r̥zēna*-, altind. *vr̥jāna*- gehört zu altind. *vr̥j*-, griech. εἶργω, bezeichnet demnach eine umwallte oder ummauerte Siedlung. Aus Arachosien kennt man 3, 60f. *Kāpišakānis nāmā didā*, zweifellos mit Kāpiša-Begram eins, und 3, 72 *Aršādā nāmā didā*. Altpers. *didā* entspricht neupers. *diz*, altind. *dehī*- „Mauer, Wall“, griech. τεῖχος. Die Bezeichnung kehrt

¹¹ H. H. Schaefer, a. O. 399f.

¹² F. Altheim, Literatur und Gesellschaft 2 (1950), 129f.

¹³ Ein altes Beispiel bei Altheim-Stiehl, Geschichte der Hunnen 5 (1962), 297. Weiteres bei C. Brockelmann in: OLZ. 8, 50; W. Bang in: Muséon 38, 2; A. v. Gabain in: Anthropos 48, 550f.

¹ J.-M. Casal, Fouilles de Mundigak. In: Mém. délég. archéol. franç. Afghanistan 17 (1961), 1—2.

² E. Benveniste in: Journ. asiat. 234 (1947), 165.

wieder in $\mu\alpha\lambda\iota\zeta\omicron$ der baktrischen Inschriften, aus **maṭ-diza-* oder, nach O. Szemerényi, *(*ha*)*mā-diza-* „mit einer Festung versehen“³.

Die Gāthā's lassen vom Bestehen einer gleichzeitigen und ihrem Ursprung nach hoch hinaufreichenden städtischen Kultur noch weniger ahnen als der Rigveda. Gewiß: man erkennt die Abfolge von „Haus“ (*nmāna-*), „Dorf“ (*vis-*), „Gemarkung“ (*šoiθra-*) und „Gau“ (*dahyu-*). Aber „Dorf“ erhält später die Bedeutung „Geschlecht“. Nicht die Siedlung als solche, die bauliche Anlage und die Ansässigkeit machen das Wesen der *vis-* aus, sondern die blutsmäßige Zusammengehörigkeit der Bewohner⁴. In vielen Fällen bedeutet *vis-* nichts anderes als die Herrenburg, den adeligen Hof⁵. Kein Wort fällt über den Ackerbau und seine Voraussetzung, die Bewässerung. Zarathustra kennt allein den Viehzüchter (*vāstriya-*). Nur von ihm spricht er und tritt für ihn ein. Er weiß von keinen festen Siedlungen städtischer Art noch von der Bebauung des Landes⁶. Das Leben und Denken dieser Viehzüchter dreht sich um die Tiere, die ihnen das Dasein ermöglichen und die sie täglich umgeben. Das Pferd muß eine wichtige Rolle gespielt haben. Es begegnet im Namen des Vištaspā und seines Vaters Aurvaṭ.aspā, des Jāmāspā und vieler anderer. Zarathustra bedeutet seinem Wortsinn nach den Besitzer goldfarbener Kamele. Zehn Stuten samt einem Hengst und ein Kamel sind ihm von Ahura Mazda als Lohn versprochen⁷. Noch in islamischer Zeit hatte Balch den Ruf des baktrischen Kamels bewahrt; freilich das *būchtī* genannte Rennkamel war durch Kreuzung von Hengsten aus Sind mit einhöckerigen arabischen Stuten entstanden⁸. Der Dichter weiß dieses Leben, dem er verhaftet war, vor Augen zu stellen:

„Nicht tat an Winters Tore
Genüge ihm Vaipya Kavina,
da er ihm, Zarathustra
Spitāma, Einkehr wehrte,
als seine Tiere heimwärts
eilten, vor Kälte zitternd“

³ Altheim-Stiehl, Geschichte der Hunnen 5 (1962), 4.

⁴ So richtig Nyberg-Schaefer, a. O. 193.

⁵ Ch. Bartholomae, Altiran. Wb. 1455f.

⁶ Ch. Bartholomae's Übersetzung von *vāstrya-* durch „Bauer“ Y. 31, 9; 15; 51, 5 ist durch nichts gerechtfertigt.

⁷ Y. 44, 18.

⁸ A. Mez, Renaissance des Islam (1922) 430.

heißt es einmal⁹. Da sieht man den Nomadenwagen, vor dem die Zugtiere gespannt sind — vermutlich schon den mittelasiatischen zweirädrigen, mit einer Plane überdachten Karren, den die chinesischen Terrakotten und die Funde aus den Wolgagräbern veranschaulichen¹⁰.

Vor allem zu nennen ist das Rind. Es steht nicht nur im Mittelpunkt der zarathustrischen Verkündigung. Auch die Irrlehrer, die sie bekämpft, leben und denken im Rind. Trotz des Gegensatzes, der in den Gāthā's so scharf herausgestellt wird, kreist beider Tun um die gleiche Mitte. Zarathustras Gegner töten das Rind unter Freudenrufen¹¹: es mußte geschehen, auf daß der „Todabwehrer“ Haoma ihnen zu Hilfe kam¹². Die Anteile am Opfer werden von den Teilnehmern der kultischen Begehung verspeist¹³. Sie sagen, so wirft ihnen der Prophet vor¹⁴, Rind und Sonne seien das Böseste . . . Schwerlich sind die späteren Mithrasmysterien damit gemeint¹⁵, denn gerade der Sonnengott erlegt dort den Stier. Die Zerstückelung des Opferfleisches kennt man aus Herodot (I, 32)¹⁶, der den vorzarathustrischen Kult beschreibt. Vor allem: das Rindopfer ist eine ekstatische Begehung. Haoma als Gott und als Trank gehören untrennbar dazu. Der Genuß des geopfert Rindes sichert den Teilnehmern Unsterblichkeit. In welchem größeren Zusammenhang diese Einzelheiten zu stellen sind, wagen wir nicht zu sagen¹⁷.

Auch in der Lebenshaltung des Königs spielt das Rind seine Rolle. In der fünften Gāthā eifert Zarathustra gegen die Helden des Mythos: Menschen, die das Böseste tun, werden Götterlieblinge geheißen¹⁸.

„Solcher Frevel war gerühmet Yima, des Vivahvant Sohn,

Der, die Menschen zu befried'gen, gab den Unsern Fleisch vom Rind“¹⁹.

⁹ Y 51, 12; Übersetzung H. H. Schaeder's in: Corona 9, 592.

¹⁰ M. Rostovtzeff, *L'Asie Centrale, la Russie, la Chine et le style animal* Taf. 11; Skythien u. d. Bosphorus 1, 601; F. Altheim in: *Welt als Gesch.* 2, 320.

¹¹ Y. 32, 12.

¹² Y. 32, 14.

¹³ Vgl. Y. 32, 8 *bayō*.

¹⁴ Y. 32, 10.

¹⁵ H. H. Schaeder, a. O. 584; ausführlich Nyberg-Schaeder, a. O. 190 f.

¹⁶ Nyberg-Schaeder, a. O. 371.

¹⁷ Der Stier in religiöser Bedeutung erscheint schon in der Induskultur: Sir John Marshall, *Mohendjo Daro and the Indus Civilization*, Text 1, 72 f.; E. Mackay, *Die Induskultur* (dt. Übers.) 61 f.

¹⁸ Y. 32, 4.

¹⁹ Y. 32, 8.

Man sieht den Urkönig als den Glücklichen, Schmausenden an vollbesetzter Tafel sitzen. Er verteilt als rechter König der alten Zeit den Adeligen, die seines Tisches Genossen sind (das ist mit *ahmākēng* gemeint gegenüber den *mašāng*), die Fleischportionen vom geschlachteten Rind. Es ist ein Bild wie das eines homerischen Königs, der seinen Helden ein γέρας von gleicher Art zuweisen läßt²⁰. In der Menge der Rinder, in der nichtendenwollenden Fülle des Fleisches offenbaren sich Glück und Reichtum eines Herrschers.

Zarathustra schildert eine Gesellschaft, die Hohe und Niedere streng scheidet²¹. Der Hohe ist, eben weil er die Macht hat, im selbstverständlichen Besitz des Rechtes, sein Name kündigt davon²². Zarathustra hingegen sagt, daß er ein kraftloser Mann sei²³. Da er nur wenig Vieh, wenig Männer sein Eigen nennt, kann er nichts ausrichten²⁴. Vor dem Richter vermag der Geringe allein nicht aufzutreten. Er bedarf dazu des Schutzherrn, der seinen Klienten vertritt²⁵, wie im ältesten Rom der Plebeier vor Gericht seinen adligen *patronus* zur Seite hatte²⁶. Auch für diesen „Helfer“²⁷ gilt, daß das Wort eines kraftlosen Mannes ohne Gewicht bleibt²⁸; man muß sich einen machtvollen Gebieter suchen.

Das zeigt, daß Zarathustra keinen urtümlich-einfachen Lebensstand²⁹ mehr kennt. Es sind entwickelte Formen, und die Erwähnung einer „handfesten“³⁰ Hilfe, die das Rind zur Durchführung seiner Ansprüche vor Gericht erwartet, zeigt, daß ein älteres Stadium voraufging, da der Rechtsstreit auf ein einfaches *manus conserere* hinauslief; da das Urteil nur ein Vorschlag zur Verständigung sein konnte. Wieder ergibt sich das älteste Rom als Vergleich³¹. Wie dort, so hielt sich auch am Ufer des Oxos der

²⁰ B. Laum, Heiliges Geld (1924) 46f.

²¹ Y. 29, 3.

²² Awest. *vrəšva-*, ai. *ṛṣud-*.

²³ Y. 29, 9.

²⁴ Y. 46, 2.

²⁵ Y. 29, 2; 9.

²⁶ F. Altheim, Röm. Gesch. 2 (1953), 84f.

²⁷ Y. 29, 2.

²⁸ Y. 29, 9.

²⁹ H. H. Schaeder, a. O. 581.

³⁰ Y. 29, 9 *zastavat*.

³¹ H. Siber, D. plebeischen Magistraturen bis z. Lex Hortensia (1936) 12; E. Koschaker in: Ztschr. Savigny-Stift., R. A. 1916, 356; G. v. Beseler in: Herm. 77, 81; K. F. Thormann, D. doppelte Urspr. d. Mancipatio, Münch. Beitr. 33, 32f.; 37f.; 42f. — Auf altarabische Verhältnisse, die entsprechen, verweist G. Jacob, Altarab. Beduinenleben² (1897) 209f.; 217.