

## Zur Einleitung

Das vorliegende Buch ist zwar weitgehend aus Texten zusammengestellt, deren Entstehung auf unterschiedliche, letztlich über Jahre sich erstreckende Anlässe zurückgeht, die aber gleichwohl schon lange von mir als Teile eines (zukünftig noch weiter auszuarbeitenden) Themenkreises verstanden wurden, den ich in verschiedenen Zusammenhängen bereits als „Rationalitätsgeschichte des Alten Iran“ benannt habe. Mit dem Begriff der Rationalität, Zentralbegriff der WEBER'schen historischen Soziologie, (in verdeckter Weise<sup>1</sup>) der Achsenzeittheorie wie auch der *Dialektik der Aufklärung*, versuche ich zu bezeichnen, was ich glaube im ‚axialen‘ Rahmen, d. h. im ersten, vielleicht schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. als ein historisches, also charakteristisches, in und seit jener Zeit ausgreifendes und sich (weitgehend, aber nicht kontinuierlich oder einsträngig) verdichtendes Bildungsmuster von ‚Subjekten‘ und ‚Objekten‘ und deren verschiedenen und wechselseitig wirkenden Relationen erkennen und für den älteren Iran spezifisch beschreiben zu können. Es ist dabei meine Absicht, die Schichten jenes Musters, aus denen sich m. E. die altiranischen Materialien zusammenfügen, nicht nur jeweils für sich zu analysieren, sondern mich dem Bildungsprozess selbst, und das heißt auch seiner (partiellen) Hybridität und Dialektik, anzunähern.

Text I schafft eine mögliche Perspektive auf die Materialien und die Kernproblematik, die Rationalitätsfrage. Es ist der Versuch, in kritischer Lesung des die Theorie der Achsenzeit (wieder-)begründenden Buches von KARL JASPERS *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949 [= 1955]) die Gründe namhaft zu machen, die durch theorieimmanente Entscheidungen zu einem weitgehenden Verschwinden bzw. Nichtbeachten des Iran in den Debatten um die Achsenzeit beigetragen haben. So wird JASPERS' interessanter Entwurf eines den Iran einschließenden antiken Kulturkreises „Abendland“ durch die methodologischen Grundperspektiven einer Rekonstruktion a) der Sozialgeschichte nach Maßgabe der Geistesgeschichte, b) der euro-asiatischen Welt des 1. Jt. v. Chr. als eines drei parallele, jedoch berührungslose Entwicklungen zeigenden Kulturraums (Abendland; Indien; China) insofern für den Alten Iran prekär, als sowohl der Weltreichscharakter des Achämenidenreiches nicht dem sozialgeschichtlichen Modell JASPERS' sich einfügt, und auch eine postulierte Berührungslosigkeit von Iran und Indien hart gegen die wissenschaftlichen Tatsachen steht. Der axialen Ortlosigkeit fällt der Alte Iran aber durch JASPERS' Reformulierung

1 Siehe SCHWARTZ 1975a, S. 2.

seines Modells anheim, die, bedingt durch die Beschreibung der Moderne als eine zweite Achsenzeit sowie durch die daraus resultierende herausgehobene Position Europas, das axiale Kulturkreismodell mit der (aus Herodot hergeleiteten) Orient-Okzident-Spaltung überblendet, den Iran also aus dem Abendland-Begriff auskoppeln muss, ohne ihn doch einem anderen Kulturkreis zuschlagen zu können. Die missliche Situation ist freilich in unterschiedlicher Weise aufhebbar. Zum einen muss eine Achsenzeittheorie nicht notwendig ein Primat des Geistes einfordern und darf auf keinen Fall die (von JASPERS so viel beschworene) historische Empirie nach diesem modeln. Sodann ist die in Anspruch genommene Orient-Okzident-Spaltung differenziert zu beschreiben: Keineswegs als ein, wie JASPERS glaubte, „ewiger Gegensatz“<sup>2</sup>, sondern vielmehr als eine historisch durchaus labile Differenz, die sich durch bestimmte Schnitte (Rom contra Parther, Sasaniden; Islam/Christentum; Osmanen/Europa; Orientierung Europas nach Westen seit 1500 und partielle Kolonialisierung Asiens) (immer wieder) hergestellt hat und in einer bestimmten Herodot-Lektüre glaubte ihren schon antiken Referenzpunkt und Ursprung auffinden zu können. Schließlich, und damit verbunden, scheint es weder theoretisch zwingend und in sich stimmig noch sinnvoll und auch nicht von den Tatsachen gedeckt zu sein, für die Antike einen Kulturkreisparallelismus anzusetzen. Widerstreitet bereits der ursprüngliche Zusammenschluss JASPERS' der axialen Kulturen Griechenlands, Palästinas und Irans zu *einem* Kulturkreis der Behauptung kultureller Berührungslosigkeit, so scheint die Negierung eines Kontakts jenes „Abendlandes“ mit dem Alten Indien vor allem Folge des Wunsches zu sein, das für die Antike entworfene Kulturkreismodell nicht lediglich auf zwei unabhängige Kreise, einen von Griechenland bis Indien reichenden Kontaktraum und einen chinesischen, zu gründen. Auch wenn bis heute chinesisch-iranische Kontakte vor der Partherzeit (und damit in der Achsenzeit) nicht und lediglich der Transport/Transfer bestimmter iranischer Kulturgüter bis in den Altai bezeugt sind, und eine kontaktbasierte Reformulierung der Achsenzeittheorie hier auf eine bedeutende empirische Schwierigkeit stößt, so kann doch die Bedeutung gerade des Alten Iran, namentlich des Achämenidenreiches als der große von Griechenland bis Indien reichende Kontaktraum der Achsenzeit, nicht länger in der Achsenzeittheorie unreflektiert bleiben.

Obgleich JASPERS und mit ihm die meisten Achsenzeittheoretiker keineswegs eine Zugehörigkeit des Alten Iran zur Achsenzeit leugnen, allerdings aus der systematischen Problematik heraus den Iran, und zwar den Iran der Achämeniden, gern als ein verspätetes Glied der Vor-Achsenzeit zuschlagen möchten, und bei manchen Theoretikern ein (doch zunächst nur Ostiran zugehöriger) historischer Zaratustra noch immer für eine ethische Wende des Iran eintreten soll, trifft sich die tatsächlich prekäre Situation, die der Iran in der Achsenzeittheorie einnimmt, in gewisser Weise mit der Haltung jener Historiker, die dem Alten

2 JASPERS 1955, S. 71.

Iran zwar seine historisch-politische Bedeutung keineswegs abstreiten, ihm jedoch durch den Vergleich mit den Griechen weder eine geistesgeschichtliche Bedeutung zugestehen wollen, noch aus dem Mangel an Philosophie, Literatur etc. an durchschlagende Kontaktverhältnisse glauben können: „Bei aller Hochachtung“, so BENGSTON, „vor den Leistungen der Perser, im Monumentalbau findet sich in dem ganzen weiten Reich nichts, was in seinem künstlerischen Gehalt auch nur annähernd mit den Bauten des perikleischen Zeitalters vergleichbar wäre. Und vollends dem freien Walten des griechischen Geistes in Philosophie, im Drama und in der Geschichtsschreibung hat das Persertum nichts Gleichwertiges entgegenzustellen. ... Trotz vielfacher Berührungen im Handel, in der Wirtschaft, auch im geistigen Leben, standen Hellenen und Perser ohne innere Kontakte nebeneinander, und zwar zwei volle Jahrhunderte lang.“<sup>3</sup> Abgesehen davon, dass der Historiker hier sein Geschichtsbild aus in logischer Hinsicht ganz unterschiedlichen Sätzen und problematischen Termini zusammenstückt (subjektive Befunde; *e silentio* Argumente; „innere Kontakte“), und abgesehen davon, dass auch der palästinische Raum nicht und selbst der griechische Raum erst seit dem 5. Jh. über eine herausragende Philosophie,<sup>4</sup> bedeutendes Drama und Historiographie verfügten (noch die frühen sog. Vorsokratiker zeigen ein kosmologisch-philosophisches Niveau, das nicht über das – Jahrhunderte ältere – Avesta sich erhebt, wo sie nicht gar, wie wahrscheinlich Anaximander, Elemente ihrer Kosmologie dem Iran entlehnten), scheint mir der Fehler des Historikers darin zu liegen, dass dieser glaubt nach einem iranischen Platon, Sophokles oder Herodot Ausschau halten zu müssen und den negativen Befund lediglich der Griechenland- und Klassiker-Verehrung dienlich macht, anstatt aus ihm Erkenntnis zu ziehen. Diese bestünde zum einen in einer Rekonstruktion der sozialen und politischen Realität, deren Folgen für das Geistesleben und dessen Rückwirkungen auf den ‚Unterbau‘, zum anderen aber darin, die von ANQUETIL nach Iran gelegte axiale Spur aufzunehmen und den auf Achsenzeit weisenden Momenten, Impulsen in Iran, im Osten wie sodann im Westen, nachzuforschen, den Grad und die Möglichkeiten von deren Entfaltung und charakteristische Abweichungen gegenüber den griechischen Entwicklungen zu bestimmen, wie auch des Versiegens der Spur, des letztlich Scheiterns der axialen Wende innezuwerden und dessen Gründe zu benennen.

Wenn ich im Zusammenhang mit der Achsenzeitproblematik den Begriff „Alter Iran“ verwende, so setze ich mich damit über eine in der Iranistik übliche Aufspaltung eben dieses alten, antiken Irans in den antiken Westiran (Meder und Achämeniden) und Ostiran („Avestakultur“) hinweg, deren Beziehungen zueinander ein Hauptgegenstand der altiranischen politischen, Religions- und

3 BENGSTON 1965, S. 12–13.

4 Die Griechen selbst sahen ihre Philosophie nicht immer als einzigartige Leistung an. So soll Megasthenes, Gesandter des Seleukos I in Pataliputra, gesagt haben, dass keine philosophische Entdeckung der Griechen nicht bereits schon bei indischen Gymnosophisten und bei den Juden gemacht worden sei (s. DIHLE 1998, S. 343).

Kulturgeschichte sind. Über wenige Momente dieser Beziehung herrscht Klarheit. Deutlich ist durch die Sprachgeschichte, dass das Persische, also die Sprache der Achämeniden, aus dem altiranischen Dialektverbund wohl früh ausgeschert ist (während das Medische – soweit dessen lautliche Umrisse überhaupt erkennbar sind – dem Avestischen sehr nahe stand). Deutlich ist auch, dass die zoroastrische ‚Religion‘, die sich im Osten herausgebildet hat und dort, einstweilen als ein Konglomerat von Riten, welche Differenzen zu denen der Veda-Leute aufwies, in weiten Landstrichen (s. *Vīdēvdād* 1; *Yašt* 10) Verbreitung besaß, spätestens in der Achämenidenzeit (6.–4. Jh.) Westiran erreicht haben muss. Weniger deutlich ist indes, ob Teile des rituellen Textkorpus der Zoroastrier bereits Spuren der Achämenidenherrschaft über ganz Iran zeigen oder doch eher, wie in jüngerer Vergangenheit meist angenommen, auf eine Zeit vor dieser Herrschaft weisen. Grundsätzlich scheint es mir nun, dass es vor allem der achämenidenzeitliche Iran ist, auf den der achsenzeittheoretische Fokus gerichtet sein sollte. Dazu fordert allein schon die massive politische, logistische und ökonomische Wende auf, die die Großreichsbildung der Achämeniden nicht nur gegenüber dem ostiranischen Regionalismus (die Existenz eines Kayanidenreiches, die bis heute vereinzelt immer wieder behauptet wird, ist aus einer Reihe von Gründen anfechtbar), sondern auch gegenüber den räumlich begrenzten mesopotamischen Reichen bedeutete. Gleichwohl ist dieser axiale Iran, sei es durch gemeinsames Erbe oder durch Beziehungen, vom Iran des Avesta, den das Achämenidenreich als Ostsatrapien sich einverleibte, nicht scharf zu trennen, und zwar, wie ich glaube, in zweifacher Hinsicht nicht: a) bereits im Avesta lassen sich, im, unter und neben dem rituellen Gewebe, das sich uns zunächst zeigt, Impulse hin auf eine rationale Erfassung und Gestaltung von Welt entdecken; b) es gehört zu den rationalen Techniken des achämenidischen Iran, sich eine prä-rationale Schicht der Weltkonstruktion, wie sie das Avesta auch noch, wenn nicht vor allem bestimmt, sekundär zunutze zu machen.

Weist also der präaxiale antike Ostiran impulshaft auf die Achsenzeit, so wendet sich der achsenzeitliche Westiran auf das Voraxiale ‚integrierend‘ zurück. Es ist dieser dialektische Verweisungszusammenhang,<sup>5</sup> der es mir nicht nur möglich, sondern heuristisch sinnvoll erscheinen lässt, vom „Alten Iran“ zu sprechen.

5 Auch wenn es durch die Ausweitung des Herrschaftsterritoriums unter den Achämeniden a) notwendig technologisch-bürokratische Fortschritte erfolgt sein müssen, die das Überleben des Reiches nach außen wie innen ermöglichten, b) es zu einer Vervielfältigung interkultureller Kontakte, und das heißt auch, zu Wissenstransfer gekommen ist, so greift doch eine Beschreibung solchen Fortschritts als „from superstitions to the beginnings of science“, die DANDAMAEV/LUKONIN (1989, S. 283–289) glauben auf den eisenzeitlichen Iran des 1. Jt. v. Chr. bis zu den Achämeniden anwenden zu dürfen, zu kurz, und zwar nicht allein darum, weil das Magische i. d. R. die Impulse des Rationalen, wenn auch in verdrehter Form, zeigt, sondern weil das Spätere das vom Magischen befreite Rationale nur allzu oft wider sich selbst kehrt.

Die Texte II und III richten den Blick zunächst auf den Ostiran. Anders als es die traditionelle Perspektive der Iranistik (und, in deren Gefolge, der Altphilologie und Geschichtswissenschaft) auf Zaraθuštra und das Avesta, insbesondere auf das weitgehend dem Zaraθuštra zugeschriebene ältere Avesta, will, scheint mir dessen Gestalt und der mit dieser verbundene Text noch *kein* Zeugnis einer durchgreifenden ethischen Kehre Irans bzw. der angestammten indo-iranischen Religion zu sein. Grundsätzlich sind die Texte dem Vokabular, dem Inhalt, ihrer Performanz nach in der indo-iranischen Ritualistik beheimatet, in der die Frage nach dem richtigen Leben zunächst einmal die nach dem richtigen Opfer war. Gleichwohl ist hier zweierlei anzumerken. Erstens hängt der Schritt, den Iran aus einer ritualverhafteten Welt tut, gerade an jener Figur, die doch für das Ritual ätiologisch wie in der Priesterspekulation wie schließlich in der Forschung für dieses gerade einsteht: Zaraθuštra. Indem der Ritualprozess, und d.h. vor allem die eschatologische Epistemologie, an diesen Einzelnen gebunden wird, sind die Weichen gestellt für Prozesse, die aus der statisch-repetitiven Sakralstruktur hinausführen und die Idee des Individuums und der Geschichtlichkeit anvisieren. Die Rekonstruktion dieses Prozesses, der, paradoxerweise, aus dem Ritual geboren dieses schließlich zur Seite schieben bzw. überformen wird, bleibt einer zukünftigen Studie vorbehalten. Zweitens lassen sich, und das ist nicht unabhängig von jenem zuvor genannten Moment, Wandlungen innerhalb der Ritualistik bzw. Verständnisweisen des Rituals entdecken, die nicht lediglich in das indo-iranische Erbe Differenzen eintragen, sondern die Prozesse auslösen, welche über viele Jahrhunderte hinweg letztlich zu einer Veränderung des Aussehens, des Begriffs wie auch des Selbstverständnisses der zoroastrischen Religion führten, hin zu jener „Religion des Guten“, als die sich der Zoroastrismus dann selbst bezeichnen wird (*weh-dēn*).

Text II – ein Text, der mit meinem seit einigen Jahren entstehenden Buch über die Entwicklung des zoroastrischen Feuerkultes verknüpft ist und bestimmte dort entwickelte Ideen andeutet – versucht, diesen Prozess nicht aus der Zusammenstellung vieler Elemente zu rekonstruieren, sondern vielmehr durch die Beschränkung auf das Auffinden einer minimalen Differenz des altavestischen Rituals gegenüber der indischen (bzw. indo-iranischen) Praktik. Diese Differenz besteht, wie ich glaube, in einer Weigerung im Avesta, den heiligen Trank mit dem Feuer unmittelbar in Kontakt treten zu lassen, durch welche Separierung das rituelle Dreieck aus Feuer – Trank – Priester in einer Weise verändert wird, die zu rituellen Funktionsverschiebungen, zu einem veränderten Ritualverständnis und letztlich zur Ritualkritik führt.

Text III schließt an ALBERTO CANTERAS Rekonstruktion und Deutung der altavestischen Texte bzw. der sog. *Langen Liturgie*, also der zoroastrischen Hochämter, an, an deren Verständnis als kompositorische Entfaltung aus dem geheimen Fluchtpunkt des zoroastrischen Rituals (und aus diesem sich entwickelnd: der zoroastrischen Religion) heraus, nämlich der Vereinigung der die Immanenz übersteigenden Priesterseele mit der „Vision“ (*daēnā*) zum Zwecke

der Erkenntnis göttlichen Wissens. Es wird zum einen zu zeigen versucht, dass das Modell dieses Vereinigungsprozesses durch die Integration eines bedeutenden Vermögens, *xratu* „Geisteskraft“, zu erweitern ist, zum andern werden in der Beziehung dieses komplexen Modells auf die zoroastrische Theologiegeschichte bis zum Ende des 1. Jt. n. Chr. dessen wesentliche Reformulierungen herausgearbeitet: nicht nur wird *xratu* die ursprünglich visionäre Funktion von *daēnā* übernehmen, sondern in offenbar größtenteils ent-ritualisierter Weise das epistemologische Modell der Vereinigung von göttlichem und menschlichem *xratu* in einer Schau sublimiert fortsetzen und bis in diese Spätzeit als höchste Form des Wissenserwerbs pflegen.

Die Texte IV und V wenden ihren Blick auf die Achämeniden, genauer gesagt, auf Darius I und seine Zeit. An die Rekonstruktion der epistemologischen Position, Funktion und Geschichte von av. *xratu*, pahl. *xrad*, knüpft Text IV an, welcher u. a. die Konstellation der beiden wesentlichen Vermögen des achämenidischen Königs, *xratu* und *aruvasta*, Geistes- und Körperkraft, vor allem aber die Bedeutung von *xratu* für Darius' Entwicklung eines *dāta* „Gesetzes“ zu bestimmen sucht. Dieses (in seinem Wesen umstrittene) Gesetz scheint wiederum nicht nur ein Subdiskurs zum kosmologischen Ordnungsbegriff (*arta*) zu sein, sondern sich bei Darius überhaupt an dessen Stelle zu setzen. Politische Ordnung wird, so der Tenor von Text IV, zum Ersatz einer vormals kosmologischen Ordnung. Das hat erhebliche Konsequenzen sowohl für das ‚metaphysische‘ wie das politische Denken. Text V ist schließlich der Versuch, eben diese Folgen zu skizzieren. Darunter sind drei von besonderer Tragweite:

1. Indem die Metaphysik sich im politischen Ordnungsdiskurs reformuliert, gewinnt das Politische selbst wiederum sekundär quasi metaphysische Kraft. Keineswegs geht aber beides, das Politische und dessen Retranszendierung, bruchlos ineinander auf. Der Spalt zwischen den beiden Diskursen, zwischen Politik und Metaphysik, wird zur Brutstätte des Ideologischen: Das menschengemachte Politische wird sich präsentieren als ein objektives Walten.
2. Indem das Politische, eigentlich die immanente Kritik an einer den Menschen vorgesetzten und unverständlichen Weltordnung, sich die Züge der metaphysischen Ordnung entleiht, ist der Schein der Weltkonstruktion eingezogen wie die Lüge in den entscheidenden Handlungsmomenten unumgänglich. Darius' Schicksal ist es, dass er zum Lügner nicht aus subjektiver Schwäche wird, sondern diese bereits das Symptom eines objektiven Prozesses ist.
3. Die Verstrickung des Königs in die Metaphysik und die Lüge wird durch den Totalitätsanspruch des Gesetzes potenziert. Es markiert die historische Differenz zwischen Kambyses und Darius, dass letzterer diesen Totalitätsanspruch des Gesetzes nicht länger abweisen kann. Auch er, der eigentliche Gesetzgeber, wird letztlich zu einem, den der Allgemeinheitsanspruch des Gesetzes erfasst.

Text V ist, indem er Figuren der *Dialektik der Aufklärung* aufnimmt, insofern eine Bestätigung der wie zugleich eine Absage an die Achsenzeittheorie in ihrer konventionellen Form, als am Beispiel des frühen Achämenidenreiches (um 500 v. Chr.) zu zeigen versucht wird, dass in jener Periode nicht nur die Geburtsstunde des modernen Individuums liegt – des rationalen Menschen, der sich gegen den Zwang transzendenter Begriffe, gegen Schicksalskonzepte und Magie erheben kann –, sondern zugleich die Formen seines künftigen Untergangs, die Verstrickung mit den alten Mächten, entwickelt werden.

Text II geht auf einen in Essen im Februar 2017 gehaltenen, im Kontext des Reformationsjahres stehenden Vortrag zurück. Text III stellt die (stark erweiterte) Langfassung eines auf Englisch auf dem Kongress *To the Sources of the Indo-Iranian Liturgies* (Liège, 9.–10.6.2016) gehaltenen Vortrags „Daēnā and Xratu. Some considerations on Alberto Cantera’s essay ‚Talking with god‘“ dar. Text IV ist die weitere Ausarbeitung eines auf Einladung von ALBERTO CANTERA im November 2011 an der Universität Salamanca gehaltenen Vortrags „‚Gefügtes‘ – ‚Gesetztes‘. On the construction of reality in the tomb inscriptions of Darius I“. Text V, der der Idee nach und in Teilen in der Entstehung mit diesem Vortrag auf das engste verbunden war, ist für dieses Buch in seiner Gesamtheit neu abgefasst worden. Der einleitende Text, die Kritik der JASPERS’schen Achsenzeittheorie, wurde im Verlauf eines Seminars geschrieben, das ich im Wintersemester 2016/2017 am CERES der Ruhr-Universität Bochum abhielt.

Mein Dank geht an Prof. VOLKHARD KRECH, der am *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* (CERES) der Ruhr-Universität Bochum einen jener seltenen Orte geschaffen hat, an dem sich materiales, philologisches Arbeiten und theoretische Reflexion miteinander verbinden können, und er geht an Prof. MARIA MACUCH und Prof. ALBERTO CANTERA vom *Institut für Iranistik* der Freien Universität Berlin, die mir großzügig die Möglichkeit zur Publikation in der von ihnen herausgegebenen Institutsreihe *Iranica* angeboten haben. Beide Institutionen, das CERES in Bochum und das Institut für Iranistik in Berlin haben zudem die Finanzierung des Buches gesichert und mir damit dessen Veröffentlichung erst ermöglicht. Schließlich möchte ich Frau TATSIANA HARTING für ihre verlässliche wie kompetente Arbeit im Rahmen der Herstellung einer Druckfassung des Buches danken.