

15

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAG DER GESELLSCHAFT HERAUSGEGEBEN VON EWALD
WAGNER, UNTER MITWIRKUNG VON GEORG BUDDRUS, ERNST
DAMMANN, TILEMAN GRIMM, WOLFGANG RÖLLIG

SUPPLEMENT IV

XX. DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG

VOM 3. BIS 8. OKTOBER 1977
IN ERLANGEN

VORTRÄGE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG VOIGT



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1980

155

SYMBOL UND MYTHOS IM ALTEN IRAN

von Jacques Duchesne-Guillemin, Lüttich

Den drei Fragen, die ich heute behandeln möchte, ist gemeinsam, daß sich Iranisten darüber nicht einig sind, ob je ein Wort als konkreter Bestandteil eines Mythos oder, sinnbildlich, als Metapher zu deuten ist.

Wurden die Zwillinge-Geister Spənta mainyu und Aəra Mainyu als wirkliche Zwillinge aufgefaßt, hatten sie also denselben Vater, oder ist das Wort *yəma* ‚Zwilling‘ bei Zarathustra bloß eine Redensart, ein poetisch-anschaulicher Ausdruck der Gleichartigkeit, der Gleichwertigkeit?

Wird das *xvarənah* ursprünglich als ein feuriges Fluidum aus dem Himmel aufgefaßt, oder ist das Wort einfach eine Bezeichnung der ‚good things of life‘, die nur von „European investigators, whose mental basis has been saturated for 2.000 years with Hellenistic fantasy“ mythisch-mystisch interpretiert worden ist?

Ist mit der Rindseele buchstäblich die Seele des Rindes bzw. der Kuh gemeint oder bedeutet das Wort übertragenerweise etwas anderes, etwa Herde der Frommen oder das Schauen, die *vision*?

Jene drei Fragen wollen wir versuchen, unabhängig voneinander zu beantworten, um zu prüfen, ob nicht die Antwort immer in derselben Richtung liegt.

Einem Parsi ist es undenkbar, die zwei Geister seien Söhne eines selben Vaters, denn er könnte nur Ahura Mazda sein, Ahura Mazda darf man aber nicht zumuten, irgendetwas Böses – den bösen Geist – hervorgebracht zu haben.

Um die Schwierigkeit zu überwinden glaubt, nach Schaefer, Moulton, Söderblom, Lommel usw., Mary Boyce, daß „this term was clearly chosen by the prophet as a metaphor to express the equality in state of the two unrelated beings, and their coevity. By using it he emphasized, with characteristic concentration and force, that (despite their total opposition) they were peers at the moment when they made their fateful choice“¹.

Lommel schrieb in seiner Religion Zarathustras, S. 27, „Was aber das Zwillinge-verhältnis von Sponta Manyu und Angra Manyu in Zarathustras Rede betrifft, so entspricht es der anschaulichen Kraft und Eindringlichkeit seiner Redeweise, daß er damit das Gleichmaß und die Gleichartigkeit der beiden Widersacher, die nahe Berührung der Gegensätze, die scharfe Unmittelbarkeit ihres Zusammenstoßes verdeutlicht. Es ist ein Mißverständnis aus einer rationalistischen, unlebendigen Auffassung der Worte, wenn aus dem Wort ‚Zwilling‘ ohne weiteres entnommen wird, das heiße, sie seien geboren aus einer ungenannten Gottheit. Der Gedanke an einen ge-

1 M. Boyce, A History of Zoroastrianism, I, 1976, S. 194.

meinsamen Vater ist nur logischer Weise, aber nicht anschaulich, greifbar und wirklich im Wort ‚Zwilling‘ enthalten“².

Lommel scheint aber in seiner posthum veröffentlichten Gatha-Übersetzung nicht mehr so entschieden. Dort schrieb er, S. 16, sehr behutsam: „Inwieweit Spənta Mainyu mit dem Weisen Herrn identisch, inwiefern er, etwa als Teilerscheinung desselben, von ihm verschieden sei, ist eine theologische Spezialfrage, die uns jetzt nicht beschäftigt.“

Mary Boyce verweist, S. 193, um ihre These zu erhärten, auf die Stelle in Yasna 30.5, wo der Gute Geist mit Ahura Mazda identisch zu sein scheint: „Of the two spirits, the one who follows the Drug chose doing the worst things, the Most Bounteous Spirit who is clad in the hardest stones chose *aša*, and (so do) they who will willingly come with true actions to meet Ahura Mazda.“ „The ‘Most Bounteous Spirit’, heißt Mary Boyces Erläuterung, *Spəništa Mainyu* who chose *aša* is evidently Ahura Mazda himself, ‘clad in the hardest stones’, that is, the crystal sky; and the ‘two spirits’ are duly explained by the Pahlavi commentator on these verses as ‘Ohrmazd and Ahriman’.“

Wenn Ahura Mazda mit dem Guten Geist identisch ist, dann ist es er, der die große Wahl zwischen Gut und Böse traf.

Man muß dagegen zweierlei einwenden. Erstens wird die These der Identität von Ahura Mazda und Spənta Mainyu durch jene Stellen widersprochen, wo es von Ahura Mazda und dem Guten Geist als verschiedenen Größen die Rede ist, z.B. Yasna 44.7: *θwā . . . mazdā / spəntā mainyū vīspanqm dātārəm* „dich, o Weiser, als Schöpfer aller Dinge durch den guten Geist“. Mary Boyce leugnet zwar die Existenz solcher Stellen nicht, nimmt aber einfach verschiedene Bedeutungen für Spənta Mainyu an: „sometimes they – das heißt jene Worte – seem to represent the power in Ahura Mazda himself through which he thinks or perceives or acts, at others – das heißt auf anderen Stellen – an independent divinity who hypostatizes this power“.

Es soll eingeräumt werden, daß das Verhältnis des Ahura Mazda zu Spənta Mainyu ein engeres war als das zu den anderen Aməša Spəntas. Trotzdem ist Ahura Mazda nicht mit Spənta Mainyu identisch: dagegen spricht noch eine andere Stelle, nämlich Yasna 47.3, in der Ahura Mazda als der Vater des Spənta Mainyu angerufen wird.

Den zweiten Einwand gegen Boyces These ergibt die spätere Geschichte des Mazdaismus. In der Kosmologie der Pahlavibücher werden Ohrmazd und Ahriman als Widersacher von Anfang an dargestellt. Über ihren Ursprung erfährt man nichts, noch sind sie handelnde Personen eines Urwahldramas. Gleich zu Anfang ist jeder da mit seiner gegensätzlichen Natur, der eine licht, der andere dunkel, der eine oben, der andere unten, beide durch den Raum oder die Leere voneinander getrennt. Offenbar hatten sie von jeher in diesem Zustand bestanden, als dann Ahrimans hämischer Angriff alles in Bewegung setzte. Von ihrem Ursprung und von einer Wahl weiß die Lehre nichts zu vernelden.

Dieses doppelte Schweigen scheint mir nur dann erklärbar, wenn man eine Verschiebung im Verhältnis zwischen den zwei Geistern annimmt. Denn seit der böse

2 H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 1930.

Geist nicht mehr dem Guten Geist, sondern Ahura Mazda selber gegenübersteht, kann nur mehr Zurvan ihr Vater sein, wie es im Zurvanismus, z. B. bei Eznik, heißt. Solche Lehre wird aber im Denkart energisch verurteilt. Deswegen wird in den Pahavibüchern die Frage nach dem Ursprung Ohrmazds und Ahrimans mit Schweigen übergangen. Anders war die Lage gewesen, solange die Verschiebung, die zuerst im Videvdat und indirekt bei Aristoteles bezeugt ist, noch nicht stattgefunden hatte: damals galten noch der Gute und der Böse Geist als die großen Widersacher, wie z. B. in Yašt 19.46, wo beide über den Besitz des x^ʷarənah streiten, und schon vorher zweimal in den Gāthās, nämlich erstens in Yasna 30.5, als die beiden Geister zuerst zusammenkamen und die große Wahl zwischen Gut und Böse trafen, und zweitens in Yasna 45.2, als der bessere zu dem bösen sprach.

Zarathustra, der den Glauben an einen höchsten Gott lehrte, scheint einen alten Zwillingssmythos verwendet zu haben, um Rechenschaft über das Bestehen des Bösen als Ergebnis einer freien Wahl abzulegen. Er gibt den Mythos von den Zwillingsggeistern als Vorbild der Wahl, die zu treffen jedermann aufgefordert wird. Zweifellos sind beide Söhne des Ahura Mazda, denn dieser wird, wie wir sahen, als Vater eines von ihnen angerufen. Das ist gar nicht unerträglich, wenn man annimmt, vermutlich mit Zarathustra selber, keiner der zwei Geister sei vor der Wahl böse gewesen. Wir sind daher auf die an sich unwahrscheinliche Lösung nicht angewiesen, Zarathustra habe das Wort Zwilling lediglich als Redensart benutzt.

Erst später wurde die Annahme von Ohrmazd und Ahrimans Bruderschaft als furchtbare Ketzerei verurteilt, nämlich nachdem Ohrmazd als Widersacher des Avra Mainyu den Spənta Mainyu ersetzt hatte, eine Verschiebung, die der Urwahl, vielleicht Zarathustras originellsten Einfall, keinen Platz mehr ließ.

Die Etymologie von x^ʷarənah „Ruhmesglanz, Herrlichkeit, usw.“ ist nicht ganz klar. Der Suffix *-nah-* wird gewöhnlich mit verbalen Wurzeln, nie mit einem Nomen wie x^ʷar- „Sonne“ verwendet. Sir Harold Bailey hat versucht, x^ʷarənah von einer rekonstruierten Wurzel *hvar* „nehmen“ abzuleiten. Jene Rekonstruktion ist aber ganz zweifelhaft. Der wichtigste Stützpunkt, auf dem Bailey zuerst seine Hypothese gründete, sakisch *hvarandai* „rechte Hand“, das er als „die greifende“ interpretierte, erwies sich als unhaltbar, denn während man sowohl mit der linken als mit der rechten Hand greifen kann, ist es für die rechte Hand kennzeichnend, daß man nur mit ihr essen darf; daher ist *hvarandai* „die essende“ (Wurzel *hvar*, engl. *swallow*, usw.), so wie auf Chinesisch das Zeichen für „rechte Hand“ aus denen für Mund und Hand zusammengesetzt ist³, oder auf Tamul die rechte Hand die „Hand des Reises“, *sorru kai*, heißt. In der zweiten Auflage seiner Zoroastrian Problems hat daher Bailey seine frühere Erklärung aufgegeben. Dafür vermutet er jetzt⁴ die Existenz einer anderen *hvar*-Wurzel „to fit, to be right in place“, mit got. *swaran* verbunden. Sehr hypothetisch!

Allerdings, wie ich vor zwölf Jahren zu zeigen versuchte⁵, ist Baileys semantische

3 Cf. J. Duchesne-Guillemin, Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce, in Le feu dans le Proche-Orient antique, Strasbourg 1973.

4 H. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, ²1971.

5 J. Duchesne-Guillemin, „Le X^ʷarənah“, Annali Istituto Orientale, Napoli, Sezione linguistica, 1963, S. 1 sq. Neudruck in J. D.-G., Opera Minora II, Tehran Universität, and Harrassowitz, 1975, S. 225 sq.

Konstruktion, *xʰarənah* mit seiner von ihm vorausgesetzten Bedeutung "the good things of life" sei erst später mit Lichtvorstellungen verknüpft worden, unbegründet. Denn er nimmt als Ausgangspunkt eine Stelle im Yašt 17, die gewiß nicht die älteste ist; im Gegenteil ist sie verhältnismäßig spät, wie die Sprache zeigt. Ein Text bietet sich als Ausgangspunkt von selbst, und das ist, wie Wolfgang Lentz hervorgehoben hat, das Yašt 19. „Dieser Hymnus“, schreibt Lentz in einem Aufsatz, der auf einem beim XV. Deutschen Orientalistentag gehaltenen Vortrag basiert⁶, „vermittelt eine Geschichte des Chwarenah vom Weltanfang bis zum Weltende. Genauer gesagt bringt er eine Folge von Episoden, in denen das Chwarenah auftritt... Das Chwarenah erscheint in Verbindungen sehr verschiedener Art: mit Elementen wie Feuer und Wasser; mit Bergen; mit Tieren wie den fünf Arten von Rindern oder auch einem Wundervogel; mit göttlichen Wesen wie Ahura Mazda, den Aməšaspen-tas, besonders Aša, der Wahrheit, dann Mithra; mit den Geschöpfen im allgemeinen, mit den arischen Völkern, mit den drei sozialen Ständen; aber auch mit bestimmten Persönlichkeiten – einzelnen Heroen und Kavis, König Yima, dem Turanier Fraer-syan, Zarathustra, seinem Gönner Vištaspas und den am Ende der Tage erwarteten Heilanden.“

Zugestanden, eine Grundbedeutung für *xʰarənah* zu finden ist keine leichte Sache; sie muß aber unbedingt auf jenem Text fußen. Offenbar handelt es sich um einen Mythos, und zwar mit der Vorstellung einer himmlischen, feurigen Kraft, um es mit dem von Lentz zitierten Geldner auszudrücken: einem „als Lichtkörper oder Glorienschein gedachten Talisman, der seinem Besitzer außerordentliche Macht und Fähigkeiten, ja die Herrschaft über die Welt verleiht“. „In dieser Richtung, kommentiert Lentz, wiesen ihn (Geldner) Textanalyse und Vergleich mit Material aus der iranischen Sprachgeschichte. Die Religionswissenschaft lieferte sodann einerseits Parallelen aus anderen religiösen Weltbildern und andererseits den allgemeinen Rahmen für ein Verständnis der zugrunde liegenden Vorstellungen...“ Lentz will aber das Wort *xʰarənah* zu einer früheren Stufe zurückführen, indem er meint, es stamme etymologisch, wie Bailey glaubt, von einem Zeitwort „greifen“, aber in der übertragenen Bedeutung „begreifen“.

Aber, daß die Wurzel *hvar* je in übertragenem Sinne – wie etwa *greifen* in *begreifen* oder *prendre* in *comprendre* – verwendet wurde, ist sonst unbelegt und muß als unbewiesen betrachtet werden, zumal es, wie wir gesehen haben, schon zweifelhaft ist, ob es jene Wurzel *hvar* „nehmen“ überhaupt gegeben hat.

Doch bleibe die Frage der Etymologie von *xʰarənah* besser dahingestellt⁷. Uns interessiert hier vielmehr der Gegensatz zwischen zwei Methoden, deren eine die Metapher, die andere den Mythos ins Auge faßt. Und hier, im Falle des *xʰarənah*, wie bereits hinsichtlich der Zwillinge und weiter noch im Falle der Rindseele, erscheint die mythische Erklärung als die einzig gültige.

Die enge Verbindung zwischen dem *xʰarənah* und dem Feuer wurde von Gherardo Gnoli und mir unabhängig hervorgehoben. Baileys Vorwurf, wir seien von

6 W. Lentz, Bulletin of the Iranian Culture Foundation I. 2, 1973, p. 9 sq.

7 Wie aber Prof. R. Emmerick in Erlangen mitteilte, wird eine Wurzel *hvar-* "glühen usw." in sak. *hvaraka* "Glühkohle" (arm. *xarakem* "brennen"?) belegt. Die sollte die etymologische Frage lösen.

2000 Jahren hellenistischer Mystik beeinflusst⁸, ist unbegründet. Denn der Mythos war im Avesta vom Anfang an anwesend. Oder ist die Erzählung, wie sich die beiden Geister um das *xʷarənah* bemühen, wie Apām Napāt nach ihm hascht, usw., kein Mythos?

Daß wir bei der Ruhmesglanzvorstellung mit keiner hellenistisch beeinflussten Spitzfindigkeit, sondern mit etwas Elementarem zu tun haben, ergibt sich aus einer Beobachtung des Psychologen Pierre Janet. In einem seiner Werke schildert er den Fall Raymond Roussels, den er Martial nennt, und zitiert von ihm Äußerungen über den euphorischen Schaffensrausch, in dem er *La Doublure* (ein Theaterstück) geschrieben hatte; danach fühlte sich Roussel „von Strahlungen umgeben“: „Lichtstrahlen drangen aus mir hervor und durchquerten die Wände, ich trug die Sonne in mir und konnte dieses ungeheure Blitzen meiner selbst nicht verhindern ... Ich habe in diesem Augenblick mehr gelebt als während meines ganzen Daseins“⁹.

Seit George Camerons in dem im IJ 10 als „Zoroaster the Herdsman“ erschienenen Aufsatz sind sich die Iranisten darüber nicht mehr einig, ob *gəuš urvan* die Seele des Rindes bzw. der Kuh bedeutete. Gemäß Camerons Deutung war für Zarathustra die Kuh eine Metapher für die Frommen.

Die herkömmliche Interpretation ist noch unlängst von zwei Gelehrten unabhängig verworfen worden, die indes mit Cameron nicht ganz übereinstimmen. Im Jahre 1975 widmete Hanns-Peter Schmidt jenem Thema unter dem Titel „Zarathustra's Religion and his pastoral Imagery“ seinen Inauguralvortrag an der Leidner Universität¹⁰. Gav, meint er, wird „as a Metaphor for *daēnā* 'vision'“ verwendet.

Ähnlich interpretiert Stanley Insler in seiner im selben Jahr als *Acta Iranica* 8 veröffentlichten Gatha-Übersetzung *gəuš* oder *gəuš urvan* als „the good vision“¹¹.

Der Hauptgrund für Camerons Neuerung war offenbar der Gegensatz im Munde des Propheten zwischen erhabenen Gedanken und solch einem niedrigen Tier wie die Kuh. „Interspersed among these profound statements,“ schrieb er S. 262, „are a surprising number of specific references to that very earthy animal, the milch cow.“ „Is it not possible,“ folgert Cameron, „that many of the prophet's explicit statements regarding the cow and its pasturage may be figures of speech which, if we fail to understand them correctly, can continue to be stumbling blocks to a fuller interpretation of his message? If we interpret them literally, must we not admit that his teachings were a curious combination of superficiality and profundity, of the sublime and the ridiculous?“

Ein anderer Grund gegen die buchstäbliche Deutung der Kuh soll in der Tatsache liegen, daß kein Teil des alten Iran zu einer auf Rindpflege basierten Wirtschaft geeignet war: „No portion of his (the prophet's) homeland, the Iranian plateau, could now or ever have accommodated a peasant economy founded exclusively or even primarily on cattle culture. In addition to the everpresent sheep and goats, a few cattle there are, of course, and probably always have been: cows to provide

8 H. Bailey, *Zoroastrian Problems*², S. XXIX.

9 Nach Hanns Grössel in der *Zeit*, 27. Mai 1977.

10 Hanns-Peter Schmidt, *Zarathustra's Religion and his pastoral Imagery*, Leiden, 1975.

11 Stanley Insler, *The gāthās of Zarathustra*, *Acta Iranica* 8, 1975.

some milk and mast, and oxen to serve as draft animals for cart and plow; but the sparse vegetation that, throughout all known history, has always prevailed in Iran emphatically precludes an assumption that cattle raising could have been the sole or even the major occupation of the prophet's intended converts."

Aber, wie Abaev in seinem Aufsatz "Mif i Istoria v gatakh Zoroastra"¹² erwidert: „geben wir aber zu, die Kuh sei wirklich in Zarathustras Umwelt eine Rarität gewesen: dann ist unverständlich, warum der Prophet seine Anhänger als Kühe bezeichnete und nicht lieber als Schafe und Geißen, da eine Metapher, um angenommen zu werden, Begriffe und Formen verwenden muß, die einer gegebenen Zuhörerschaft vertraut sind.“

Des weiteren räumt Cameron ein, die Bedeutung der Kuh sei in den Gâthâs nicht immer metaphorisch gewesen: "It is but natural," schreibt er S. 271, "that some few of the prophet's references to the cow have no metaphorical significance whatsoever."

Darauf antwortet Abaev wie folgt: „Es ist uns klar, daß, wenn das Urteil über den metaphorischen oder nicht-metaphorischen Gebrauch des Wortes Kuh in diesem oder jenem Text der Gâthâs der Willkür eines jeden Auslegers ausgeliefert wird, der Weg zu jeglicher vernünftigen Interpretation dieses Denkmals versperrt wird.“

Sehen wir jetzt, wie H. P. Schmidt argumentiert. Er findet vier sogenannte *chues* (Anhaltspunkte).

Erstens. Ein und dasselbe Zeitwort, *yaoždā* „heil machen usw.“ wird einmal (Yasna 48. 5–6) mit *gav* „Kuh“, einmal (Yasna 44. 9–10) mit *daēnā* konstruiert. Da *daēnā* „vision“ bedeutet, darf man, schreibt Schmidt, "experimentally substitute vision for cow in the first passage". Aber, fügt er hinzu, "if the metaphorical interpretation of the cow is correct, the plants too must be used figuratively. A guess may be ventured. The plants stand for the good thoughts, words and deeds of man. The cow = vision and the plants = good thoughts, words and deeds would be mutually depending on each other." Die Notwendigkeit solch einer unbegründeten Vermutung macht m. E. Schmidts These hinfällig.

Einen zweiten Anhaltspunkt sieht Schmidt in einer Stelle (Yasna 31.9), wo der Weise Herr der Kuh den Weg gab, sich entweder dem *vāstrya* beizugesellen oder dem, der nicht *vāstrya* ist. Kann eine Kuh, fragt Schmidt, mit dem liberum arbitrium begabt sein? "It is not inconceivable", räumt er ein, "that the real cow on the pasture may be meant since we know from the later Avesta, e.g. the confession of faith (Yasna 12.7), that the cow and other entities, like the water and the plants, are in possession of the right choice or faith." Aber, fährt er fort, "since in the Gâthâs nothing of the choice of the waters and plants is mentioned, it cannot be taken for granted that Zarathustra shared this belief." Nicht taken for granted, aber doch möglich. Der übertragene Sinn ist daher nicht erwiesen.

Dritter Anhaltspunkt ist die Stelle, Yasna 28.1, wo *xratu* und *gāuš urvan* nebeneinandergestellt sind. Aber das ist auch kein Beweis. Und auch wenn wir *gav* in ihrem metaphorischen Sinn, also als *vision* nehmen, was bedeutet dann *gāuš urvan*? Die Seele der Vision? "The difference between the cow and the soul of the cow is

¹² Istoria i voprosy Kultury, 1974, p. 310 sq.

difficult to define", gibt Schmidt zu, scheint aber offenbar nicht zu sehen, daß diese Schwierigkeit seine Beweisführung ruiniert.

Sein vierter Anhaltspunkt hat mit dem Gebrauch der indo-iranischen Bildersprache zu tun. "Terms for cow are frequent in the Rigveda", schreibt er, "as metaphors for poetry". Dies wurde von Wolfgang P. Schmid in den Indogermanischen Forschungen 64, 1958 erwiesen. Aber die Schlußfolgerung, die Kuh sei ein Symbol der Dichtung, läßt Cameron *unimpressed* (S. 266). Jedenfalls ist es nicht möglich, meint Schmidt, sie auf die Gâthâs zu übertragen. "In most contexts", schreibt er S. 20, "where Zarathustra speaks of the cow a relation to 'poetry' cannot be established." "But", fügt er hinzu, "it can be shown that the symbolism reflected in the identification of the 'vision' with the 'cow' belongs to a much wider context of Indo-Iranian thought."

Auch wenn wir die Deutung der Kuh als 'vision' nicht annehmen, bleibt als Tatsache jener "context of Indo-Iranian thought." "Once the milch-cow (*dhenu*) given by the gods to the Angiras, the priest assisting and profiting from Indra's opening of the mountain cave of Vala, is in all likelihood the poetry. But generally the cow in this myth is not the poetry, but rather Uṣas, dawn. However, the goddess Uṣas is the spiritual mother of the Angiras — she inspires or enlightens them; and in the Vala myth the song, truth, and vision (*dhī*) are imprisoned in the cave and must be freed. The poet's illumination is simultaneous with the freeing and appearance of the dawn. This evidence shows the close association of Uṣas with poetry in general and vision (*dhī*) in particular, and it would have been a small step to identify Uṣas with "vision". That Zarathustra has made use of traits of the Vala myth is clear from the terminology: the expressions "to seek the cow" (*gqm iṣ* 50.2) and "to find the cow" (*gqm vid* 51.5) are common in the Rigveda in this context."

H. P. Schmidt übersetzt Yasna 46.3 wie folgt: "When, o Wisdom, shall the bulls of the days rise in order to establish the world of truth with very strong pronouncements, they, the intellects of the saviours?" Es ist aber keineswegs gewiß, daß *saošyāntqm xratavō* 'the intellects of the saviours' mit *uxšanō asnqm* 'the bulls of the days' in Apposition stehen. "By putting 'the intellects of the saviours' in apposition to 'the bulls of the days' the prophet superimposes one image on the other." Das ist aber vielleicht, was der Prophet nicht tut! Damit verschwindet die Parallele zu Schmidts Deutung der Kuh als 'vision'.

Daß in Yasna 32.10 eine Spur der alten Identifikation der Kuh mit der Morgendämmerung steckt ist nur, wie Schmidt zugibt, eine Möglichkeit. Die Stelle ist zu schwierig, um einen klaren Beweis zuzulassen.

Prüfen wir jetzt im Licht der Inslerschen Übersetzung, ob einige *gav*-Stellen, die der amerikanische Gelehrte behandelt, eine metaphorische Interpretation zulassen. Es sind fünf solche Stellen.

Erstens, Yasna 46.19: *ahmāi mīzdəm hanəntē parāhūm / manō.vistāiš mat vīspāiš gāvā azī* "for such a person, (besides) winning the prize of a future existence, shall there be a fertile cow and a steer". In einer Fußnote deutet Insler a fertile cow and a steer als "Metaphor for the good vision and Zarathustra himself!"

Zweitens, Yasna 48.5: *yaoždā mašyā aipī. zqθəm vahīštā / gavōi vərəzyātqm tqm nō x'varəθāi fšuyō* "Men, let the best vitalization for the cow be brought to realization on earth, in order to breed her for our food" Fußnote: "That is, so that she

shall sustain us in our quest."

Drittens, in der nächstēn Strophe: *aṭ aliyāi ašā mazdā urvarā vaxšaṭ* "And the Wise One shall increase the plants for her (the cow) through truth". Fußnote zu 'the plants': "Metaphor for the faithful believers in the good vision" ...

Viertens, Yasna 51.7: *dāidī mōi yā gəm tašō apascā urvarāscā amərətātā haurvātā spēništā mainyū mazdā* "Thou, Wise One, who hast fashioned the cow as well as the waters and the plants by reason of thy most virtuous spirit, grant Thou to me immortality and completeness": Fußnote zu 'the cow as well as the waters and the plants': "On the metaphoric level, the cow is the good vision and the waters and the plants are the devoted faithful" ...

Fünftens (last but not least), Yasna 50.2: *kaθā mazdā rānyō. skərəitīm gəm iša-sōit / yā hīm ahmāi vāstravaitīm stōi usyāt* / "How, Wise One, should that person seek after the joy-bringing cow, namely, the one who would wish her to bring pasturage to him..." Fußnote zu cow: "the good vision"; und zu pasturage: "Metaphor for peace and freedom"!

Kehren wir einen Moment zu H. P. Schmidt zurück. Er hat Dumézils Aufsatz "A propos de la plainte de l'Ame du Boeuf"¹³ nicht ignoriert. Er schreibt dazu: "About a decade ago attention was drawn to a striking parallel to the 'lament of the cow' in the Indian Epos Mahabharata. ... It must be conceded that this evidence points to an old myth which dealt with the plight of the real animal." Er fügt aber hinzu: "It cannot be used to invalidate my hypothesis: Zarathustra can well have reinterpreted this myth in consonance with other traits of the rich Indo-Iranian cow symbolism." Er kann ja, muß es aber nicht!

Wenn wir für *gav* die konkrete Bedeutung Kuh annehmen, bleibt dann zu fragen, was mit *gəuš urvan* gemeint ist.

Die Seele des Rindes, der Protagonist im Yasna 29, wird gewöhnlich als Personifikation der Gattung, in Lommels Worten als die gedankliche Zusammenfassung der auf Erden lebenden Rinder aufgefaßt. „Ein leiblich-irdisches Rind, fügt Lommel hinzu, hätte nicht in der himmlischen Versammlung erscheinen und sprechen können.“

Eine genauere Lösung wird von Mary Boyce¹⁴ angeboten, nämlich als "a divinity whose concept arises from the cult", als "the sum of the souls of sacrificed animals" ... "The belief appears to have been that the creature's consecrated spirit was absorbed into *Gəuš Urvan*, the 'Soul of the Bull'; and it seems probable that the origin of this divine concept was indeed in the sacrifice itself, the repeated "release" of the spirits of individual animals creating the personification which is the sum of them all." ... "That the thoughts of worshippers were directed at a sacrifice to the soul of the victim, in Iran as in India, is shown by the following passage in the Yasna Haptaḥāiti, that part of the Zoroastrian liturgy which accompanied the central act of the blood sacrifice. There those taking part reverence "*Gəuš Urvan* and (*Gəuš*) *Tašan*, then our souls and (those) of the domestic animals which nourish us ... and the souls of useful wild animals" (Yasna 39.1–2).

¹³ Bulletin Acad. Roy. de Belgique, 1965, S. 43 sq.

¹⁴ Mary Boyce, A History of Zoroastrianism, 1975, S. 339, 117, 150.

Rinderopfer war, im Iran wie im vedischen Indien, ein Hauptteil des Kultes. 'Gav spənta' hieß das geweihte Tier, ursprünglich ein Rind, später, vermutlich aus wirtschaftlichen Gründen durch ein Schaf ersetzt, daher das Wort für Schaf in Neupersisch: *gosfand*. Das, worüber die Seele des Rindes zu den Göttern klagt ist, wie Dumézil und nach ihm Mary Boyce gesehen haben, nicht, daß das Tier bedroht ist, im Opfer geschlachtet zu werden, sondern daß es lebenslang mißhandelt wird (Lomels 'Mordgrimm' für *aēšma* ist irreführend).

Das ist ein aus alten Zeiten vererbtes Thema, das in ähnlichen Formen in Indien, in Georgien und im slavischen Henochbuch Niederschläge gelassen hat und das Zarathustra seiner Verspredigt anpaßte, um sich Vištaspas Gunst zu gewinnen. Übrigens war im Iran die Vorstellung eines betenden Rindes keine Neuigkeit. Schon vor der Ankunft der Iraner wurde in der elamischen Kunst solch eine Vorstellung dargestellt: davon legt die Mesopotamische Glyptik Zeugnis ab, sowie eine Statuette, die unlängst vom Metropolitan Museum erworben worden ist, ein Meisterwerk¹⁵, das den Mythos des betenden Rinden *avant la lettre* veranschaulicht.

15 S. Edith Porada in Winfried Orthmann, *Der alte Orient, Propyläen Kunstgeschichte*, 1975, Taf. XXXI b u. S. 377.