

ohne Zweifel einen gewissen Mangel an streng geordneter Gedankenabfolge, übermäßige Digressionen und sprunghafte Aphorismen. Das mächtige, anhaltende Pathos von B. I—IX kommt aber gelegentlich auch in den drei letzten Büchern wieder zum Durchbruch. Hindernisse äußerer Art mögen wohl sich eingestellt und die vollkommene Durchführung des Gesamtplanes vereitelt haben. Die hochgestimmte Erwartung XI 2, 3: „Confitear tibi quidquid invenero in libris tuis... et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio... usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“, ist in den Confessiones bruchstückweise, in der Civitas Dei (vollendet 426) erst abschließend erfüllt worden.

## „Der Ursprung der Magier und die zarathuätrische Religion<sup>1</sup>.“

### Zu einer religionsgeschichtlich bedeutsamen Frage.

Von Gerhard Hartmann S. J.

Von vornherein sei einem Mißverständnis vorgebeugt: Wer etwa, wenn auch nebenher, eine Erörterung darüber erwartete, wie die Magier Mt 2, 1 ff. aufzufassen seien, der käme nicht auf seine Rechnung. Der Titel des Buches selbst weist freilich schon darauf hin, daß der Begriff „Magier“ im Altertum für den, der sich nicht nur aus populärer Schundliteratur unterrichtete, auf die Hüter persischer Religionsweise eingeschränkt erschien. Aber die Fragestellung des Buches zielt doch bewußt auf Entwicklungen, die Jahrhunderte vor Christus liegen.

Und die Frage, die hier von Messina aufgeworfen wird, ist nicht nur bedeutsam durch die Beziehung, die sie unmittelbar ausdrückt. So wichtig es scheinen mag, Klarheit darüber zu gewinnen, welche Stellung die späteren Religionsdiener der persischen Religion, die Träger und Hüter der wichtigsten religiösen Literatur Iraniens, wohl ursprünglich zu dem religiösen Reformator der Vergangenheit eingenommen haben, noch anregender ist doch die hier gestellte Frage durch die verwickelten Grundfragen, die sie aufrühren muß: die Frage nach den religiösen Urverhältnissen der Meder und Perser, die Frage nach dem Verhältnis der zarathuätrischen Reform zu diesem Urzustand einerseits und andererseits die nach ihrem eigenen Schicksal in der Auseinandersetzung mit der Volksreligion. Besonderes Interesse gewinnt dann dieses ganze Fragenbündel noch durch den — wirklichen und behaupteten — Einfluß der persischen Religionsentwicklung sowohl auf die religiösen Vorstellungen Israels als auch auf die mandäische Religionsgemeinschaft (und damit nach neuestens wiederholten Be-

<sup>1</sup> Messina, Giuseppe, S. J. (Scripta Pontificii Institutii Biblici) gr. 8<sup>o</sup> (102 S.) Roma 1930, Pontificio Istituto Biblico. L 17.—.

hauptungen auf die Entstehung des Christentums) sowie auf den Mithraskult, der später dem Christentum den Boden streitig zu machen suchte.

Die Erörterung dieser Fragen hat im letzten Jahrzehnt eine neue Belebung erfahren. Wie wenig eine Einigung erzielt worden ist, mag man etwa in den Artikeln C. Clemens in Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encycl. der Class. Altertumswissenschaft über „Magoi“ (XIV 1 Sp. 509—518) und „Mazdaismus“ (Supplementband V Sp. 679—704) ersehen, die freilich mehr die eigene Ansicht des Verfassers nochmals zusammenstellen und zu rechtfertigen suchen, als daß sie ein Gesamtbild der verschiedenen Anschauungen und ihrer Begründungen gäben. Clemens stimmt übrigens in dem letzteren Artikel weitgehend den Ansichten Messinas bei.

Die Schwierigkeiten einer befriedigenden Lösung sind in den Quellen zu suchen. Die einheimischen Nachrichten haben den Nachteil, daß sie (so, wie sie uns vorliegen) nur einen Bruchteil dessen ausmachen, was vorhanden war, und dazu noch Aufzeichnungen aus sehr später Zeit sind. So sicher es ist, daß alte und älteste Bestandteile nach Überlieferung wie Formulierung vorliegen und daß die hymnenartigen Gathas den Urbestand ausmachen, so wenig ist die literarkritische Sichtung im einzelnen durchgeführt. Konnte doch noch vor wenigen Jahrzehnten ein so verdienstvoller Iranist wie Darmesteter die Entstehung der Gathas auf das erste vorchristliche Jahrhundert, alles andere auf spätere nachchristliche Zeit festlegen. Vom Wissen der sammelnden parsischen „Tradition“ aber meinte E. Meyer in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (42 [1909] 2 Anm.): „Sie ist das elendeste, was mir überhaupt von pseudohistorischer Überlieferung bekannt ist.“ — Die Nachrichten des klassischen Altertums hat C. Clemens dankenswerterweise zusammengestellt („*Fontes historiae religionis persicae*“, Bonn 1920) und zu würdigen gesucht („Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion“ im 17. Band „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten“ 205 ff., Gießen 1920). Hier haben wir die Merkwürdigkeit, daß die ältesten und am meisten gesicherten Zeugen, insbesondere Herodot, wohl die Magoi als die allgemein anerkannten Kultdiener im medisch-persischen Kult kennen, aber des Zarathuštra (Zoroaster), der doch selbst nach dem spätesten Ansatz schon Jahrzehnte vorher gelebt hätte, und des „Weisen Herrn“ (Ahuramazda) mit keinem Wort Erwähnung tun, wie denn umgekehrt die altherwürdigen Gathas formell die Magier nicht kennen. Das ist um so verwunderlicher, als Darius I. in seinen Felsinschriften sich zur Verehrung Ahuramazdas bekennt und die Magier schon am Hofe des Kambyses eine Vorzugsstellung einnahmen (Herodot III 61). Ebenso auffällig ist der Tatbestand, daß die älteste griechische Literatur keine sicher bezeugte Namenszusammensetzung mit dem im Awesta so gepriesenen *ātarš*, dem heiligen Feuer, für Perser oder Meder kennt bis auf den Statthalter Atropates zur Zeit Alexanders,

während das Awesta wieder nichts von den mit Mithra zusammengesetzten Namen weiß, die schon nach Herodot bei Medern (der medische Rinderhirt Mitradates Pflegevater des Kyros, I 116, und der medische Reitereiführer Armamithras unter Xerxes, VII 88) wie Persern (Mitrobates, persischer Satrap unter Kambyses, III 120 ff.) üblich waren, freilich weder unter den sieben vornehmsten, dem Achämenidenhaus verwandten Familien noch in den altpersischen Inschriften bis auf Artaxerxes II. vorkommen. Die späteren griechischen und lateinischen Zeugen bieten teils Phantastereien, teils echte Darlegungen solcher Verhältnisse, die schon das Ergebnis längerer Entwicklung und starker Verwischung des Ursprünglichen sind. Da aber, wo sie ältere Zeugnisse weitergeben, ist es meist sehr schwer, die verschiedenen Zeugenschichten säuberlich voneinander zu trennen.

An dem letzteren Punkt sucht nun der Verf. des vorliegenden Buches einzusetzen. Er geht von einem verhältnismäßig späten Zeugnis aus, von der Erörterung, die Plinius in der Nat. hist. 30, 1 ff. sozusagen zufällig über die Geschichte der Magie anstellt, unter offensichtlicher Benutzung von Vorlagen. M. glaubt einerseits — unter Verwertung der Forschungen M. Wellmanns — über Apion und Anaxilaos von Larissa hinweg Mitteilungen des Bolos-Demokritos (etwa 200 v. Chr.) erschließen zu können, andererseits aber das Zeugnis des Hermippos zu gewinnen, dem gute Quellen zur Verfügung gestanden hätten; er habe nämlich sowohl Philosophen wie Eudoxos, Aristoteles und Theopompos als auch Historiker wie Xanthos und Dino, die mit persischen Gewährsmännern in Verbindung gestanden, benutzt, ja er könne sogar mit der Übersetzung echter zoroastrischer Schriften bekannt geworden sein, wobei der Verf. freilich nicht leugnet, daß Hermippos auch unechte derartige Schriften benutzt habe! — Die so erschlossenen früheren Zeugnisse bieten dann M. folgendes Bild:

Die Magier gehen auf Zoroaster selbst zurück. Dieser ist belehrt worden durch Azonaces (zu lesen statt Agonaces!) = *ā-zānak* (der „tüchtig Weise“) = Ahura-Mazda (der „Weise Herr“). Seine Heimat ist Persien, jedoch nicht im engeren Sinn zu nehmen (Medien).

Gaumata (der falsche Smerdis), Ostanes, Gobryas sind Nachfolger des Zoroaster. Nach dem Xanthos-Zeugnis bei Diogenes Laert. prooem. 2 hätte Zoroaster 600 Jahre vor dem Xerxes-Zug, also etwa 1080 v. Chr. gelebt. (Der Verfasser muß freilich zugeben, daß die andere Reihe von Zeugen, auf die sich Hermipp stützt [Eudoxos, Aristoteles u. a.], die phantastische Zahl 6000 Jahre vor Plato, bzw. 5000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg angibt!)

Die Magier besitzen hervorragende Lebensweisheit und pflegen einen lauterer Kult der Götter. Spätere (Porphyrios u. a.) bezeugen, daß sie sich beeifern, ein heiliges Leben zu führen, daß sie sich in der Kenntnis und Verehrung des Gottes auszeichnen, daß sie die Wahrheitsliebe vor allem hochschätzen und einschärfen, daß sie Lehrer der Staatskunst und Erzieher der Könige sind. Ihre Lehre scheint an den

Monotheismus anzuklingen, während sie doch wieder klar einen Dualismus von Gut und Böses bekennen. Abwechselnd herrschen 3000 Jahre lang der Urheber des einen und des anderen, und wieder 3000 Jahre kämpfen sie miteinander um die Herrschaft, bis schließlich das böse Prinzip erliegt. Am Ende werden die Menschen auferstehen und unsterblich sein.

Des weiteren nimmt dann M. an, daß die persischen Magier mit der Eroberung Babylons unter chaldäischen Einfluß gekommen seien, und daß später weitere Vermischungen der ursprünglichen zarathuſtrischen Lehre mit der iranischen Volksreligion erfolgt sei. Aus der mittelpersischen Literatur erschließt er aber, daß sich die Magier der Gegensätzlichkeit gegen die chaldäische Zauberei auch später bewußt gelieben seien.

Eine überaus wichtige Untersuchung widmet nun M. der Frage nach der Bedeutung des Wortes Magoi: Formell kommt das Wort in den Gathas überhaupt nicht, in den jüngeren Teilen des Awesta nur einmal in der Zusammensetzung *moghuṭbiš*, was „Magierfeind“ bedeuten soll, vor. Wohl aber erscheint zu mehreren Malen das Substantiv *maga*, dessen Bedeutung freilich umstritten ist. M. gibt nun dafür die sehr ansprechende Erklärung „Gabe“ im Sinn der religiösen Lehre, die Zarathuſtra empfangen hat und weitergibt. Moghu glaubt er als jungawestische Adjektivbildung zu *maga* nachweisen zu können im selben Sinne wie *maga-van* nach der Sprache der Gathas = „Besitzer der hl. Lehre“. Wer diese Etymologie anerkennt, der kommt natürlich an dem Zugeständnis nicht mehr vorbei, daß die Magier nicht nur von Anfang an Zarathuſtrier, sondern ihrem Namen nach einfach die eigentlichen Jünger der „Lehre“ und Zarathuſtra sozusagen der Urmagier war. Folgerichtig kommen dann die Magier auch als medischer Stamm, wie Herodot sie bezeichnet, nicht mehr in Betracht. M. sieht in ihnen, sowie in den übrigen von Herodot genannten Stämmen, lediglich Stände. Priester konnten die „Anhänger der Lehre“ natürlich ebensowenig von Anfang an gewesen sein, da nicht alle Mitglieder einer Religionsgemeinschaft das Priestertum als Sonderfunktion ausüben können: M. denkt sich die Entwicklung so, daß sie zunächst die Träger der philosophisch-theologischen Geheimlehre des Meisters blieben, aber zugleich als Verbreiter der sozialen Reformauffassungen und allgemeiner, mehr geläuterter Gotteslehre im Sinn des Zarathuſtra tätig waren; als sie sich dann später bei weiterer Ausbreitung ihrer Lehre der religiösen Volksauffassung anpassen und auch die Opfer pflegen mußten, da seien die priesterlichen Funktionen so in den Vordergrund getreten, daß der Name Magier zur Bezeichnung der Priester geworden sei. Schon im 4. vorchristlichen Jahrhundert hat dann, so meint der Verf., durch das immer stärkere Einwirken der alten volkstümlichen Götterauffassungen eine sehr starke Umbildung des ursprünglichen Mazdaismus stattgefunden.

Ohne Zweifel hat M. das Verdienst, die oben in ihrer Bedeutung

gezeichnete religionsgeschichtliche Frage durch seine Untersuchung kräftig gefördert zu haben. Sehr richtig hat er erkannt, daß in das Gewirre der Quellen durch Aufdeckung der Zusammenhänge und Abhängigkeiten, ein gestaltendes Prinzip eingeführt werden muß, und er hat zur Durchführung dieses Grundsatzes einen kräftigen Anfang gemacht. Es hätte aber hier noch mehr geschehen können. Der Verfasser selbst hat darauf hingewiesen, daß durch die Neupythagoreer, vorab Bolos-Demokritos (etwa 200 v. Chr.), ein neues Interesse für Berichte über die Magier geweckt, aber auch viel Verwirrung durch Fälschungen angerichtet wurde. Dagegen hat er in keiner Weise versucht, in die Zusammenhänge der späteren Berichte hineinzuleuchten, besonders in die mit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert auftretende Berichterstattung über Magier und persische Religion, obwohl er selbst deren Darstellung seinem oben gezeichneten Bild der persischen Religion zugrunde legt. Was Jos. Marquart (er schrieb sich zuletzt Markwart) dazu beigebracht hat, besonders im 6. Supplementband des „Philologus“ (Göttingen 1891—93) 501—658: „Die Assyriaka des Ktesias“, bedarf trotz der Fülle trefflicher Beobachtungen sehr der Ergänzung, zumal da Marquart später in wichtigen Punkten seine eigenen Ansichten umgestoßen hat! Porphyrios z. B. gibt in seinem Bericht über Magier und Mithrasmysterien zwar nur Eubulos und Pallas, von denen wir leider gar nichts wissen, als Gewährsmänner an; es fragt sich aber, ob nicht hier oder wenigstens an anderen Stellen auch Bardesanes, den er nur eine Nummer später (*De abstinentia* IV 17) als Quelle für seine Beschreibung der Brachmanen angibt, Einfluß ausgeübt hat. Auf jeden Fall haben neben älteren Werken wie Ktesias, neben denen der Neupythagoreer und den eben erwähnten, die vollständig verlorengegangen sind, die damals noch nicht weit zurückliegenden Berichte des Bardesanes stärkeren Einfluß ausgeübt. Hippolyt kennt ihn, Eusebius hat uns ein ganzes Kapitel erhalten, aus dem ebenso die pseudoklementinischen *Recognitiones* wie Caesarius, Bruder des Gregor von Nazianz, abgeschrieben, und noch Theodoret von Cyrus rühmt sich, neben der Schrift gegen das Fatum und gegen Marcion „nicht wenige“ seiner Schriften kennengelernt zu haben (*Haer. fabul. compend.* I 22; MG 83, 372). Wie wichtig auch solche späteren Gewährsmänner für die Würdigung früherer Verhältnisse sein können, dafür nur einige Beispiele. Wenn Zoroaster in verschiedenen Zeugnissen ein Baktrer genannt wird, so ist es religionsgeschichtlich gar nicht bedeutungslos, daß in dem von Eusebius überlieferten Kapitel des Bardesanes Verhältnisse bei den Baktrern geschildert werden, welche auf Einflüsse eines mütterrechtlichen Kulturkreises schließen lassen (*Praep. evang.* VI 10; MG 21, 469). Ebenso wenig ist es belanglos, wenn Bardesanes Meder und Perser zwar unterscheidet, die Magier aber, die er *Magusaioi* nennt, mit den Persern zusammenstellt als Hüter der Inzestheiraten. Nach dem Herausgeber Herm. Köchly gehört auch dem 3. Jahrhundert an (zwischen 222—235) Buch VI des Pseudo-Manetho (*Manethonis*

Apotelesmaticorum... libri VI), in dem V. 472—475 die „magoi“ in Unterscheidung von Sehern, Sterndeutern, Vogel- und Opferbeschauern als die bezeichnet werden, „die mit unaussprechlichen Gesängen die Götter rufen“. Wenn ihnen nun auch sonst gerade diese besondere Macht über die Götter durch ihre Gesänge zugeschrieben wird, so ist die Erwähnung „der Gebete des Zarades“ (*τὰς Ζαραδείους ὀνομαζομένας ἐυχάι*.) für eine literargeschichtliche Frage, die auch M. behandelt (33 f.), von besonderer Bedeutung: Wir finden diesen Ausdruck in einer „Abschwörung des Manichäismus“, welche als Anhang zu den Recognitiones des Ps.-Clemens MG 1, 1462 beigefügt ist.

Andererseits dürfte die Bedeutung der aus Plinius erschlossenen Quellen von M. doch wohl überschätzt sein. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich der Verf. hier wie auch sonst in dieser Arbeit zu unbesorgt in die Gefolgschaft Markwarts begeben hat, der in den „Untersuchungen zur Geschichte von Eran“ (II 211) die Echtheit des in Prooem. 2 bei Laert. Diog. vorliegenden Xanthos-Berichtes ebenso entschieden verteidigt, wie er sie in „Die Assyriaka des Ktesias“ (530) geleugnet hatte. Es ist darum um so auffälliger, daß sich eine Anmerkung unseres Buches (87) für die Ablehnung des Xanthos-Zeugnisses (über die Inzestheiraten der Magier) bei Clem. Alex. Strom. III (die Stelle steht nicht III 11, 1 sondern III 2, 1) auf dieselben von Markwart angeführten Gründe (Assyriaka 530 ff.) beruft, durch die derselbe seine frühere Behauptung von der Unechtheit des Xanthos-Berichtes bei Laert. Diog. zu stützen gesucht hatte! Jedenfalls aber wird noch manchem anderen gar nicht einleuchten, daß die dürftigen, dazu noch unsicher abgegrenzten Texte älterer — aber doch nach Herodot lebender — Schriftsteller, welche aus viel jüngeren erschlossen werden, den „unverkennbar zarathuästrischen Charakter“ der Magier erweisen sollen.

Demgegenüber ist das Zeugnis Herodots, das oft gerade in den scheinbar nebensächlichen, kleinen, aber bestimmt gezeichneten Zügen am wichtigsten ist, nicht nur unterschätzt, sondern in der Herausarbeitung des Gesamturteils einfach beiseitegeschoben. Erst sozusagen nachträglich, nachdem der Verf. sich aus den oben gewürdigten Quellen schon sein Urteil gebildet, läßt er hier und da einmal ergänzend und, nach Möglichkeit, bestätigend den Vater der Geschichte zu Worte kommen, um schließlich sein Wissen um die persischen Religionsverhältnisse als ein auf die Volksreligion beschränktes hinzustellen; seine Erkundigungen hätten deshalb über die Magier weniger erfahren, weil diese, erst durch Kyros amtlich eingeführt, damals noch „beim Volk sehr wenig Erfolg“ gehabt. Dieses Vorgehen und diese Auffassung sind eingestandenermaßen von der Erwägung beeinflusst, daß Herodot von dem in den Dariusinschriften genannten Ahuramazda nichts erwähnt, und müssen wohl, da die ursprüngliche Zugehörigkeit der Magier zur zarathuästrischen Reform gerade in Frage steht, als methodisch unzulässig bezeichnet werden, zumal da die von Herodot berichteten Tat-

sachen ein ganz anderes Bild von dem — nach der Schilderung — offenbar schon lang geübten Einfluß der Magier auf das Volk zu geben scheinen. Herodots Zuverlässigkeit ist gerade durch die überraschende Bestätigung der von ihm mitgeteilten Namen der gegen den falschen Smerdis Verschworenen in der Inschrift von Behistan so ins Licht gerückt, daß bei einer Untersuchung über die Magier erst einmal all seine Mitteilungen planmäßig zusammenzufügen und zu würdigen sind. Und da wird man seine Behauptung, die Magier seien ein medischer Stamm, zunächst als Tatsache hinnehmen müssen. Irgendetwas Stichhaltiges dagegen ist bis heute nicht vorgebracht worden; es paßt nur nicht gut zu der Annahme, die Magier seien — selbst ihrem Namen nach — die Uranhänger Zarathuštras. Die Behauptung von der Un-erweisbarkeit der anderen von Herodot genannten Stämme (77) trifft für die, auch Arrian, Curtius Rufus, Strabo bekannten, Parätaçener schon gar nicht zu und ist allgemein überhaupt kein Gegengrund. Übrigens würden selbst die sprachlichen Erklärungen, die Oppert von den bei Herodot aufgeführten medischen Stämmen zu geben suchte (z. B. die Budioi = „Ackerbauer“, die Busai = Autochthone, die Arizantoi = „von edlem, d. i. arischem Geschlecht“) und die M. im Prinzip als berechtigt und wie eine Gegeninstanz gegen Herodot ansieht, eine Übereinanderschichtung verschiedener Stämme, selbst Völker, aber nicht einfach Stände bezeugen. — Der Einspruch gegen Herodot aber, er habe die, nach ihm der persischen Stammesreligion fremde, von Assyriern und Arabern übernommene Mondgöttin, von jenen als Mylitta (wohl Muallidtu, die Helferin bei der Geburt oder Baalat, so wie Merdis statt Bardija), von diesen als Alitta (wohl Alilat), von den Persern als Mitra bezeichnet, mit dem persischen Mithras verwechselt, sollte doch vor dem bescheidenen Bekenntnis zurückstehen, daß wir über diese Verhältnisse zur Zeit Herodots viel zu wenig wissen; man denke nur an das oben erwähnte Fehlen der Mithras-Zusammensetzungen in den altpersischen Inschriften, sowie das Fehlen jeglichen einheimischen Götternamens, das uns im Zusammenhalt mit Herodot I 131 (oberster Gott = der gestirnte Himmel — als welcher nach neuesten Forschungen Hertels, „Die Sonne und Mithra im Awesta“, gerade Mithra verehrt wurde — ohne Nennung eines einheimischen Namens!) den Zweifel nahelegt, ob überhaupt damals die Nennung der Götter mit Namen so üblich war wie bei den Griechen. Wenn Herod. I 131 Alilat zu lesen ist, woran doch nach Ausweis von III 8 kaum ein Zweifel sein kann, dann kam es ihm offenbar nicht auf den Gleichklang oder gar die Gleichheit des Namens an, sondern nur auf die Gleichheit der Funktion als Göttin, und das wird eben auf persisch Mitra als Titel, nicht als Name, ausgedrückt haben entsprechend den beiden anderen Ausdrücken, die ja auch Titel, nicht Namen, sind zur Bezeichnung der großen Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin. M. erwähnt selbst kurz (80) die Tatsache, daß Mithra ja auch früher nicht sowohl unter diesem seinen Namen, als vielmehr unter dem Titel des Baga verehrt wurde.

Im ganzen wird man also wohl sagen müssen, daß die Basis der Untersuchungen bezüglich der griechisch-lateinischen Zeugnisse, aber auch allgemein, zu wenig breit ist, um einen sicheren Aufbau zu gewährleisten. Die Beurteilung der sprachlichen Herleitung des Wortes *Magier* muß ich dem iranistischen Fachmann überlassen. Aber mag auch die jungawestische Suffixbildung mit *-u* trotz der etwas dürftigen Belege (Verf. kann nur zwei Beispiele anführen) zu Recht behauptet werden, so ist doch schwer einzusehen, wie ein Wort als jungawestische Bildung erklärt werden kann, dessen Inhalt nach der Worterklärung selbst als Urbegriff der zarathuästrischen Bewegung zu gelten hat.

All diese Ausstellungen möchten nur das große Interesse an den vom Verf. angeregten Fragen, über die sich ja unter den Fachleuten keinerlei Einigung herstellen ließ, bekunden und zu weiterer Forschung anregen. Und hier dürfte auch einmal die Frage am Platze sein, ob das ganze behandelte Problem nicht großenteils ein ethnologisches und mehr, als bisher geschehen, unter Berücksichtigung der kulturhistorischen Methode zu behandeln ist. Als der Punkt, an dem der wissenschaftliche Hebel ansetzen muß, dürfte da die Erörterung der Verwandtschaftsheirat zu gelten haben. Hier liegt offenbar ein Element vor, das irgendwie Beeinflussung durch den (von W. Schmidt) sogenannten freimutterrechtlichen Kulturkreis andeutet, der selbst ja schon wieder eine Kultur Mischung darstellt. Angesichts unseres heutigen ethnologischen Wissens ist es jedenfalls unmöglich, die den Griechen und Römern so auffällige Sitte der Perser auf die persönliche Laune eines Herrschers (Kambyses) zurückzuführen. Richtig wird an der Darstellung des Herodot (III 31) dieses sein, daß Kambyses die durch Kyros und seinen Vater (die, wie es scheint, aus politischen Gründen eine Tochter des Mederkönigs geheiratet hatten) unterbrochene Gewohnheit wieder aufgenommen hat, aber auch das andere, daß eben das Volk der Meder und wohl auch das der Perser als solches diese Gewohnheit ursprünglich nicht hatte. (Wohl bemerkt sind dabei nach der Darstellung des Herodot diejenigen, welche mit dem Brauch der Geschwisterheirat nicht vertraut sind, persische Richter, nicht *Magier*.)

Selbstverständlich schließt sich hier sofort die andere Frage nach der verwandtschaftlichen Stellung der Kyrosfamilie bzw. der Achämeniden zum Perservolk an. F. C. Andreas hat auf dem Orientalisten-Kongreß zu Hamburg 1902 die Ansicht vorgetragen, Kyros, dessen Name wie in seiner zweiten Keilschriftgattung und im Babylonischen eigentlich *Kuraš* lautete, sei nicht Arier, nicht Perser, nicht Achämenide gewesen, sondern habe eben einem eigenen Volk von Anšan, über das er ja ursprünglich König war, angehört, den *Xuvaša* (Chuzistan, griech. *Οὐξιοί*). Erst Kambyses sei von mütterlicher Seite her Achämenide (Verh. des XIII. Intern. Orient.-Kongresses, Hamburg, September 1902; Leiden 1904, 93 ff.). C. F. Lehmann hat in der Diskussion den nicht-ariischen Namen zugegeben, die Folgerungen daraus aber abgelehnt, indem er als genügende Erklärung eine Mutter des Kyros aus dem

nichtarischen anšanischen Fürstenhaus annahm (ebd. 98). Die Gründe Andreas' sind jedoch noch nicht nach jeder Seite hin gewürdigt, und die Frage ist darum heute wie damals unentschieden. Es besteht übrigens die dritte Möglichkeit, daß die Achämeniden bzw. die sieben Familien der Verschworenen in ihrer Gesamtheit zufolge eines nichtarischen Einschlag es eine eigene Stellung im persischen Volk einnahmen. Daß irgendeine Übereinanderschichtung der Bevölkerung verschiedener Abkunft vorhanden war, ergibt sich deutlich aus Herodot I 134. Daß gerade jene sieben Familien auch der Abstammung nach eine Sonderstellung eingenommen haben, könnte man einerseits aus ihrer besonderen Beziehung zueinander und Heirat untereinander (Herod. III 84), andererseits aus der Geschwisterehe der Achämeniden schließen. Schon Ed. Meyer hatte von Anfang an in seiner „Geschichte des Altertums“ I 2 § 167 in der ägyptischen Geschwisterehe den libyschen Einschlag und den Einfluß seiner „mutterrechtlichen“ Gewohnheiten erkannt, wie er auch mit Recht (§ 11) bei den irischen Stämmen, in Sparta und auf Kreta gleichartige Einflüsse vermutete. Eine gute Zusammenstellung des hier nächstliegenden Materials hat dann zuletzt Erich Kornemann gegeben in „Orient und Antike“ 4: „Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur“ (Heidelberg 1927). Er verweist darauf (21, auch Anm. 65), daß die Verwandtschaft der Ägypter mit den Libyern auch insofern das Problem beleuchtet, als sich nach G. Möller (ZDMG 78 [1924] 36—60: „Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn“) bei den Nachkommen der Libyer, z. B. bei den der Berberasse entstammenden Königen von Tenerife, die Geschwisterehe findet. Zur Erklärung entsprechender Gewohnheiten in Vorderasien denkt Kornemann vor allem an das Matriarchat der Karer, die wohl ihrerseits in einen größeren Zusammenhang mutterrechtlich organisierter, vorarischer Mittelmeervölker einzuordnen sind. Noch näher scheint vielleicht auf den ersten Blick unser Problem zu berühren der Hinweis auf F. W. König (Wien), „Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam“, Festschrift der Nationalbibl. in Wien zur Feier des 200jährigen Bestehens des Gebäudes (Wien 1926) 529 ff. Elams Herrscherschicht war (nach König) mutterrechtlich in ihren Gewohnheiten. Anšan, das Königreich des Kyros und wohl schon seiner Vorfahren, wird aber bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. durch sumerische Inschriften als Land bezeugt, das in irgendeiner Weise zu Elam in Beziehung stand. Und wenn Dareios sagt (Behistun-Inschrift I 30): „Kambyses hatte einen Bruder namens Bardija von derselben Mutter und demselben Vater“, so hat König in einer Mitteilung an Kornemann darauf aufmerksam gemacht, daß auch dieses wohl ein Nachhall einer mutterrechtlichen Auffassung sei.

Es fragt sich nun aber doch, ob nicht Anzeichen vorliegen, welche die Herkunft und Ursache der Sonderart des persischen Herrschergeschlechtes in einer anderen Richtung suchen lassen. Die Lage der anderen persischen Stämme weist nach Norden und der von Herodot

I 125 dazugerechnete Teil nomadischer Völker deutet auf Herkunft aus der Steppe. Jos. Marquart hat aber schon („Die Assyriaka des Ktesias“: Philol. Suppl. 6, 642 ff.) nicht mit Unrecht auffällige Beziehungen zwischen den Persern und den Kadusiern (südwestlich des Kaspischen Meeres) erschließen zu müssen geglaubt. Die Angabe des Ktesias (bei Nikolaos von Damaskus), wonach Kyros ein Marder gewesen sei, ist ernstlich zu würdigen. Dabei darf nicht außer acht gelassen werden, daß es einen Stamm der Marder (Amarder) nicht nur in der Persis, sondern auch in der Nachbarschaft der Kadusier gab, wie denn in der Jugendgeschichte des Kyros selbst nach Herodot das nordwestliche Medien eine bedeutende Rolle spielt. (F. C. Andreas glaubt, auf beachtenswerte Gründe gestützt, jenes „Apirti“ geschriebene Volk, der einheimische Name für die oben genannten Xuvaža, das Volk des Kyros, als *A w a r d i* = *Amardoi* lesen zu sollen!) Vielleicht verdient in diesem Zusammenhang auch die merkwürdige Wiederholung des Flußnamens *K y r o s* (in der Persis und in Iberien, westlich des Kaspischen Meeres, wo es auch einen Kambyses gibt) einige Beachtung. Flußnamen wandern leicht mit den Völkern. Alle diese Momente drängen zur Frage, ob der Ursprung der Achämeniden oder wenigstens eines Einschlages in denselben nicht vielleicht doch — wenn auch auf einem Umweg über Steppenvölker im Norden und Nordosten — westlich oder südwestlich des Kaspischen Meeres zu suchen sei.

Ob hier schon gewisse Beziehungen zu den Magiern als Stamm zu erkennen sind? In der Atropatene hätten wir diese ja wohl am ehesten zu vermuten. Vielleicht waren sie das bedeutsamste Element einer vorindogermanischen Bevölkerungsschicht, etwa eine Art Schamanen, die sich durch alle Wechselfälle der herrschenden Schichten und Stämme hindurch ihren Einfluß zu bewahren wußten. Ob nicht auch sie von Anfang an die Geschwisterheirat kannten, wie man sie ihnen später gewiß als Besonderheit zuschrieb? Und ob nicht doch ihre Bestattungssitte, die sie vom Volksganzen der Meder und Perser unterschied, völkischen und nicht (nur) religiösen Ursprungs war? (Herod. I 140.) Unter dieser Voraussetzung ergäbe sich natürlich sofort der vorzathuſtrische Bestand der Magier, ohne daß freilich jede Beziehung zu Zarathuſtra damit ausgeschlossen wäre. Andererseits wären so die einflußreiche Stellung der Magier bei Hofe, ihre Beziehungen zur Achämenidenverwandtschaft (Gobryas), der Versuch des Gaumata, dann die jährlich wiederkehrende Magophonie, an deren Tatsache man bei der Bestimmtheit des Herodotzeugnisses doch nicht zweifeln kann, und der trotz allem bleibende und wachsende Einfluß der Magier als Priesterschaft am ehesten zu erklären. Zarathuſtras Heimat dürfte dem Namen nach eher im Osten (Baktrien) zu suchen sein, wenn die Deutung des zweiten Teils aus -uſtra (Kamel) zu Recht besteht. Sein Patronym Spitama, nach Justi, „Iranisches Namenbuch“, die Abkürzung von Spitamenes, findet sich zur Zeit Alexanders als Name einer offenbar einheimischen Familie in Sogdiana (Arriañ, Anabasis III 28; IV 16).

Sogdianer und Baktrier aber waren nach Strabo 517 (XI 11, 2 f.) benachbart und auch wohl verwandt. Ihre Bestattungssitten weisen nun wieder auf Beziehungen zu den Magiern (vgl. Strabo 517 mit 735 [XV 3, 20] und Herod. I 140) hin und legen uns die Frage nahe, ob nicht doch Zarathuſtra der Abstammung nach zu ihrem Kulturkreis gehört, ob sich daraus vielleicht die Nachrichten über seine Herkunft aus dem Westen Irans ebenso erklären lassen wie die günstige Aufnahme seiner Reform bei den Achämeniden, und ob nicht die Darstellung der Religion der Perser bei Herodot und anderen entsprechend dem Tatbestand ein Nebeneinander von indogermanischen und vorindogermanischen Bestandteilen bedeutet. So manches Unausgeglichene im Mazdaismus (z. B. eine ziemlich geläuterte Gotteslehre neben dem immer stärker vordrängenden Dualismus) könnte gerade in der Mischung zweier Kulturkreise eine Erklärung finden.

Zum Schluß sei noch auf zwei merkwürdige Beziehungen hingewiesen, die meines Wissens in der Literatur über unsere Frage nicht beachtet sind. Strabo 734 (XV 3, 19) erwähnt, daß die Fürsten (*ἡγεμόνες*) eine andere Kopfbedeckung tragen, und zwar einen Turban, der dem der Magier gleicht. Wichtiger aber ist das Verhältnis der Achämeniden zur später sogenannten Anaitis und ihrem Kult. Ganz offenbar hatte das Königshaus und der ihm zugehörige Hochadel eigene religiöse Überlieferungen, sie ehrten die „königlichen Götter“ (Herod. III 65) oder die Götter ihrer Väter (Xenoph. Kyrop. VII 1, 1 u. VIII 7, 17). Zu diesen gehörte ebenso unzweifelhaft jene Göttin, welche als kriegerische Schutzgöttin der Dynastie zu Pasargadae ihre Mysterien hatte, die seit Kyros bei der Thronbesteigung eine große Rolle spielten (Plutarch, Artaxerxes 3). Kyros selbst soll die Stadt gegründet (Q. Curtius Rufus V 20 u. a.) und muß den Mysterienkult eingeführt haben, bei dem der zu weihende Fürst die eigenen Kleider abzulegen und die von Kyros vor seinem Großkönigtum getragenen anzuziehen hatte. Daraus ergibt sich, daß der große Herrscher jener Göttin die entscheidende Wendung in seinem Leben zuschrieb. Es wird dieselbe gewesen sein, der er auch in dem lydischen Hierokaisareia (nach Tacit. Ann. III 52, 4 u. a.) und in Zela (nach Strabo XI 8, 4 f.) einen Tempel errichten ließ, die vorindogermanische Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin, die erst Artaxerxes II. nicht zwar dem persischen Volk bekannt machte, aber mit dem wohl aus Babylon entlehnten Namen bezeichnete (Anaitis oder Anahita nach dem babylonischen Anat), während schon Herodot sie als eine dem persischen Volk fremde und noch nicht lang unter dem Titel Mitra eingeführte Göttin kannte. (Im Awesta kommt sie als Anahita oft vor.) Dieser Mysterienkult zu Pasargadae erscheint nun in ganz eigenartigem Licht, wenn wir die Schilderung der kultischen Prozession einer anderen Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin bei Herodot (II 59 f.; vgl. 137 u. 156), der ägyptischen Bubastis, heranziehen. Dürfen wir uns die Kultumzüge in Pasargadae in ähnlicher Weise denken, insbesondere das Lärmen der

Weiber und das Aufheben der Röcke, welches der Art der Göttin ja entspricht, dann hätten wir im Zusammenhalt mit der Tatsache, daß Kyros sie als seine (und seines Hauses) Schutz- und Siegesgöttin verehrte, eine sehr einfache und ansprechende Erklärung für die Entstehung der bekannten, dem Bericht des Herodot widersprechenden Erzählung des Nikolaos von Damaskos fr. 66 (und Ktesias), wonach bei der Entscheidungsschlacht des Kyros gegen die Meder den fliehenden Persern die Weiber von Pasargadae mit Geschrei und aufgehobenen Rücken entgegengetreten seien und sie zu neuem Widerstand bewogen hätten; darum ihnen bei jedem Besuch des persischen Königs ein Goldstück verehrt worden sei.

Von hier aus gewinnt doch, unter sorgfältiger Prüfung der Beziehungen des Achämenidenstammes einerseits zum Stamm der Magier, andererseits zu Baktrien und Zarathuštra, die Frage neues Interesse, ob nicht trotz des Widerspruchs bedeutender Gelehrter, auch M.s (64 ff.), Hertel, „Die Zeit Zoroasters“, recht haben könnte, wenn er den Beschützer des Reformators wiederum mit dem Vater des Dareios gleichsetzt. Die Sprache des Dareios in seinen Inschriften (Messina 89) unterscheidet sich gewiß von der Art des Kyros und wäre bei dem Sohn jenes berühmten Hystaspes natürlich. Dabei braucht man sich das Verhältnis Magier—Zarathuštra—Hystaspes—Dareios—Kyros in Anbetracht ihrer sonstigen positiven Beziehungen zueinander gar nicht als vollen Gegensatz zu denken. Das würde gerade dann gelten, wenn man in der zarathuštrischen Richtung lediglich den Versuch einer Verschmelzung, Läuterung und Vertiefung verschiedenartiger, schon vorhandener religiöser Anschauungen sähe. Dem konnte Kyros gleichgültig gegenüberstehen, vielleicht, daß ihm nur das sozial-wirtschaftliche oder auch politische Programm der Reformrichtung ungelegen war. Niederschlag geschichtlicher Tatsachen könnten auch die von Herodot berichteten, für Kyros günstigen Deutungen der Magier sein, die einem verstärkten Einfluß der, wenn auch entfernt, stammverwandten Priesterklasse günstig sein mochten.

In der Art der hier skizzenhaft versuchten Heranziehung kulturhistorischer Betrachtungsweise ließe sich vielleicht noch für manchen der über die Magier in der alten Literatur überlieferten Züge ein tieferes Verständnis gewinnen.