Kgl. Bayer. Akademie
der Wissenschaften

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Band II. Jahrgang 1872.

München.
Akademische Buchdruckerei von F. Straub.
1872.

In Commission bei G. Franz.

10996745

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Sitzung vom 2. März 1872.

Philosophisch-philologische Classe.

Herr Haug trägt vor:

„Die *Ahuna-vairya*-Formel, das heiligste Gebet der Zoroastrier, mit dem alten Zend-Commentar (Jasna 19).

Unter den Gebeten und Gebetsformeln des Zendawesta, die alle, mögen sie metrisch oder prosaisch sein, in dem sogenannten Gâthadialekte abgefasst sind, nimmt die mit den Worten *yathâ ahû vairyô* beginnende Formel, die schon in der Awestasprache selbst *Ahuna vairya* heisst (woraus Anquetil Duperron *Honover* gemacht hat), weitaus die erste Stelle ein. Sie zieht sich wie ein rother Faden durch die ganze religiöse Literatur der Zoroastrier, die ältere, wie die neuere, mag diese in Zend oder Pehlewi, im Persischen oder Guzerâti niedergelegt sein. Sie wird nicht nur ausserordentlich häufig bei allen gottesdienstlichen oder sonst wie religiösen Verrichtungen und Ceremonien, sondern namentlich auch bei allen möglichen Vorkommnissen des Lebens, selbst bei den gewöhnlichsten Beschäftigungen als das kräftigste Gebet, die wirksamste Zauberformel, angewandt. Man kann sie, was die Häufigkeit ihrer Anwendung betrifft, unter den

mohammedanischen Gebeten nur mit der *Fâtiha*, der ersten Sure, unter den brahmanischen nur mit der Formel *ôm*, oder den 3 heiligen Worten *bhûr bhuvah svar*, unter den buddhistischen mit dem *om mane padam* vergleichen.

Wann und warum gerade diese Formel eine so ausserordentlich häufige Anwendung fand, und warum ihr eine so ausserordentliche Wirkung zugeschrieben wird, lässt sich mit Sicherheit durchaus nicht bestimmen, sondern nur vermuthen, worüber ich mich später aussprechen werde. Sicher ist nur, dass ihre grosse Wichtigkeit schon aus allen uns noch erhaltenen Theilen des ganzen Zendawesta erhellt, die in der gewöhnlichen Zendsprache, nicht im Gâthadialekte, abgefasst sind. Im 19. Capitel des Jasna ist uns sogar noch ein längerer theologischer Commentar, nach Art der indischen Brâhmanas, zu diesem Gebet erhalten, den ich seiner Wichtigkeit wegen vollständig beifügen werde. Hier wird es beschrieben als das ewige vor der ganzen Schöpfung existirende Wort des Ahuramazda, wodurch die Welt geschaffen wurde, und als der Inbegriff aller irdischen und geistigen guten Mächte, das Wort, das immer von Ahuramazda gesprochen wird. Nach dem Hom-Jescht (Jas. 9, 14. 15) [1]) soll Zoroaster und zwar im irânischen

---

1) Ich setze die Stelle mit Uebersetzung hieher: *srûtô airyênê vaêjahi tûm paoiryô Zarathus'tra ahunem vairîm frasrâvayô vîbereth-wañtem âkhtûirîm aparem khraozhdyêhya frasrûiti; tûm zemar-gûzô âkerenavô vîspê daêva Zarathus'tra*, etc. d. i. Du, der berühmte in Airjana Waêdschô, Zarathustra! sagtest zuerst den Ahuna-wairja, her, mit Absätzen nach jedem seiner Theile, viermal, jedes folgende Mal mit einer stärkeren Modulation der Stimme, du machtest, dass alle Dewas sich unter der Erde verbergen u. s. w. Die Pehlewiübersetzung hat hier mehrere Wörter missverstanden. *vîberethwañtem* wird also wiedergegeben: *barâ yadarûnashnê pavan barâ gubashnê* d. i. es ist zu verbreiten durch das Aussprechen! Dass *vî-bare* 'verbreiten' heisst, folgt zweifellos aus Stellen wie Vend. 8,80: *yahmâḍ kahmâḍ chiḍ naêmanãm vâtô âthrô baoidhîm vîbaraiti*, was Neriosengh

Stammlande, *Airyana vaêjô*, dasselbe zuerst hergesagt haben. Es ist (nebst den andern heiligen Sprüchen) das Schwert, das der Engel Serosch, der die Religion beschützt, in seiner Hand hält, und mit dem er die Angriffe der Dewas abwehrt

---

in dem noch erhaltenen Fragment seiner Sanskritübersetzung also wieder gibt **यस्यां कस्यांचिद् दिशि वात अग्रेगन्धं विस्तारयति** 'in welcher Richtung auch der Wind den Wohlgeruch des Feuers (den von ihm ausgehenden Wohlgeruch) verbreitet'. Seine Wurzel aber ist nicht das Sanskrit *bhṛi* 'tragen', wie es auf den ersten Blick erscheint, sondern *hṛi* 'nehmen', dessen ursprüngliche Form *bhṛi* lautet, wie man aus einem *Vârttika* zu Pânini (8, 2, 32) ersieht: **हग्रहोर्भश्छन्दसि हस्य** d. i. für das *h* der Wurzeln *hṛi* und *grah* ist *bh* im Weda'. Patandschali citirt in seinem Mahâbhâschja dafür die Beispiele: **गर्दभेन संभरति** 'er nimmt mit einem Esel zusammen (ein anderes Thier)'; **सामिधेन्यो जभ्रिरे** die *Sâmidhenî*-Verse wurden genommen (angewandt)'. Im brâhmanischen Ritual nun ist *vi-harati*, oder nach ursprünglicher Form *vi-bharati* ein technischer Ausdruck für 'absetzen, einhalten nach einem Pâda oder Verstheil', wenn man einen Vers hersagt. Denn das Absetzen wird als ein Auseinandernehmen und Trennen des Verses betrachtet; s. *Aitareya Brâhmaṇa* 2, 35 (pag. 145. 46 meiner Uebersetzung). Derselbe Sinn muss in *vîberethwañtem* liegen. Dies darf nicht auffallen, da wir auch sonst verschiedene technische Ausdrücke des brâhmanischen Opferrituals in fast derselben Bedeutung bei den Pârsis finden. Die hier dem Worte beigelegte Bedeutung 'mit Absätzen' setzt eine bestimmte Abtheilung oder Eintheilung der das *Ahuna-vairya* Gebet ausmachenden Worte voraus. Dass es wirklich in Theile getheilt wurde, ersehen wir deutlich aus Jasna 19, wo öfter von der *baga* oder Eintheilung derselben die Rede ist, und fünf *dkaêsha* oder Aussprüche als darin enthalten angegeben werden. Der Form nach ist es eine Adjectivbildung von einem Substantiv *vîberethwa* 'Absatz' mit Suffiz *at, ant.* Die Pehlewiübersetzung hat offenbar das *wañtem* als eigenes Wort gefasst, und auf *vat* 'sprechen' zurückgeführt. — *aparem* kann nur heissen 'das folgende' d. i. jedes folgende Mal unter den vier Recitationen des *Ahuna-vairya*, die vorgeschrieben sind (Wend. 10, 11). Die Regel ist, dass wenn es mehreremal nacheinander hergesagt wird, jedes folgende Mal die Stimme lauter und höher werden muss. Aehnliches kommt im Hotriritual der Brahmanen vor.

(Jas. 57, 22.); desswegen führt es das Epithet *verethrajâo* 'siegreich'. Das Gebet wird sogar mit Sraoscha identifizirt, denn im Serosch Jescht Hadokht Jt. 11, 3. heisst Sraoscha 'der *Ahuna vairya*, das siegreichste unter den Gebeten'. Zoroaster recitirte dieses Gebet, als der Teufel einen Angriff auf ihn machte, und schlug ihn dadurch in die Flucht (Wend 19, 2.). In dem 10ten Fargard des Wendidâd, wo die Gebete zur Zerstörung dämonischer Einflüsse in bestimmte Classen nach der Zahl der Wiederholungen eingetheilt sind, wird der *Ahuna vairya* unter die *chatrushâmrûta* 'die Gebete, welche viermal herzusagen sind', gerechnet (Vers 11). Diese viermalige Wiederholung desselben scheint indess nur für gewisse Fälle angeordnet gewesen zu sein; denn wir finden sie nur zweimal bei einer bestimmten Gelegenheit vorgeschrieben, nämlich bei der Reinigung eines Hauses bei eingetretenem Todesfall (Wend. 11, 11), und nach dem Pissen (Wend. 18, 43). Dagegen treffen wir auch eine grössere oder geringere Zahl der Wiederholungen an. Wenn z. B. zur Aufnahme der abgeschnittenen Haare und Nägel, die unrein sind, das vorschriftmässige Loch gegraben werden soll, so muss man den *Ahuna vairya* drei- oder sechs- oder neunmal hersagen, je nachdem man mit der metallenen Spitze einer Schippe drei- oder sechs- oder neunmal darüber herumgefahren ist (Wend. 17, 6.). Fünf *Ahuna vairya* sind bei Reinigungen, wie wegen eines Todesfalles, vorgeschrieben (Wend. 11,3.). Bei demselben Anlass müssen an einer bestimmten Stelle des Reinigungsrituals acht *Ahuna vairya* hersagt werden (Wend. 11,8.). Bei der grössten und am meisten befleckenden Verunreinigung, die durch direkte oder indirekte Berührung eines Leichnams verursacht wird, ist diese Gebetsformel sogar 200 mal herzusagen (Wend. 19, 22.). Ueberhaupt scheint dieselbe vorwiegend bei Gefahr vor Verunreinigung oder bei wirklich eingetretener Befleckung hergesagt worden zu sein. So ist es jetzt noch Sitte bei einem

Leichenbegängnisse die sogenannte *Ahunavaiti Gâtha* (Jasna Cap. 28—34) herzusagen. Diese hat von dem Gebete den Namen, da es ihr vorausgeht, und muss am Ende eines jeden der sieben Abschnitte, aus denen sie besteht, noch einmal besonders wiederholt werden, während dies bei keinem der Abschnitte der vier folgenden Gâthas der Fall ist, obschon am Ende von allen Gâthaabschnitten, auch die der *Ahunavaiti* inbegriffen, das *Ashem-vohû* Gebet recitirt werden muss. Es scheint überhaupt ein bestimmter Unterschied in der Anwendung dieser beiden wichtigsten Gebete obgewaltet zu haben, die vielleicht bei näherer Untersuchung ein Licht auf den Ursprung und die ursprüngliche Anwendung beider werfen dürfte. Für das Hersagen des *Ahuna vairya* wird stets der Ausdruck *frasrâvayêiti* 'recitiren', eigentlich 'hören lassen' d. i. laut hersagen, gebraucht, während für die Recitation des *Ashem-vohû* immer der Ausdruck *frastaoiti* (Subst. *stûiti, staothwem*) 'loben, preisen', eigentlich in einem singenden Tone hersagen, angewandt wird. Wie die übrigen Gebete, so wird auch der *Ahuna vairya* schon im Awesta als ein eigenes Wesen betrachtet, dem eine besondere Persönlichkeit zugeschrieben wird, gerade wie in der wedischen Literatur den Metra *(chhandâṁsi)*, den Gesangstücken *(stomâḥ)*, den Liturgieen *(s'astrâṇi)*. Daher wird ihm, wie einem Engel, Verehrung dargebracht (Wisp. 1,4. 2,6. 10,3. 14,3).

Wenn dem *Ahuna vairya* schon in dem Awesta selbst eine so hohe Bedeutung zuerkannt und eine so ausserordentliche Kraft zugeschrieben wird, so dürfen wir dasselbe in der spätern traditionellen Literatur erwarten. Irgend ein erheblicher Unterschied zwischen der Anwendung des Gebetes nach den alten Zendtexten uud den traditionellen Schriften lässt sich indess nicht nachweisen. Wir finden darin nur noch viel weitere Anlässe erwähnt, bei denen es gesprochen wird. Nach dem Bundehesch (pag. 5, 1—11 West.) vernichtete Ahuramazda durch die Recitation dieses Gebetes,

das ausdrücklich als aus drei Theilen mit 21 Worten [2]) bestehend angegeben wird, die Macht des Ahriman. Die Stelle ist wenigstens theilweise ein Citat aus einer jetzt verloren gegangenen Awestastelle, wie wirklich angegeben ist.

In meiner alten Handschrift, die eine Reihe von Pehlewiwerken enthält, findet sich ein besonderer Abschnitt [3]), in dem erwähnt ist, wie oft bei verschiedenen Anlässen der *Ahuna vairya* herzusagen ist. Die Zahl der Wiederholungen ist von eins bis dreizehn Malen geordnet. Nach den dort enthaltenen Vorschriften ist ein *Ahuna vairya* herzusagen, so oft man in eine Versammlung geht oder vor Grossen und Mächtigen erscheint, oder wenn man um etwas bittet, oder wenn man irgend ein Geschäft anfängt oder beendigt, damit das Geschäft besser von Statten gehe. Zweimal ist er herzusagen, wenn man einen Segen oder Glückwunsch ertheilt; denn der Segen ist doppelt, einmal in Gedanken, dann in Worten. Fünfmal ist er herzusagen, wenn man die Folgen einer Sünde austilgen will; denn jedermann kann der Strafe entrinnen durch die fünf Häupter, nämlich den Herrn des Hauses, den Herrn des Dorfes, den Herrn des Distrikts, den Landesherrn und den Oberpriester (Zarathustrôtema). Wer siegreich aus einer Schlacht hervorgehen will, muss ihn sechsmal wiederholen. Wer den Engeln ein Jzeschne darbringen will, muss ihn siebenmal, bei dem Jzeschne für die Seelen der Abgeschiedenen (*Ardâi Fravard*) aber achtmal wiederholen. Wer Gerste säen will, muss ihn neunmal hersagen, weil die Gerste erst in neun Monaten reif wird, damit beim Aufwachsen derselben die schädlichen Geschöpfe (die *Kharfastars*) ihr weniger schaden. Wer zum

---

2) Das Pehlewiwort hiefür ist *mârîk*, wie eine sehr gute mir zu Gebot stehende Handschrift liest, während Cop. 20 *mâirîk* hat, was ein Schreibfehler ist. Das Wort *mârîk* kommt auch sonst häufig genug in Pehlewischriften vor.

3) H 6 fol. 254 b 12—255 a 22.

Weibe geht, muss ihn zehnmal hersagen und ebenso oft wer wünscht, dass die Begattung der Kühe mit den Stieren von gutem Erfolg gekrönt werde. Wer auf einen hohen Berg steigt, hat ihn eilfmal zu recitiren, damit der Lichtglanz des Berges ihm ein Beistand werde; zwölfmal dagegen, wenn man zu einem tiefer gelegenen Ort hinabsteigt, damit der Lichtglanz der Stadt oder des Dorfes ebenfalls zum Beistand gereiche. Wer den Weg verloren hat, oder über eine Brücke geht, hat ihn dreizehnmal herzusagen.

Zum Theil dieselben Angaben über die Zahl der Wiederholungen des *Ahuna vairya* finden sich in den Riwâjets, von denen mir drei Bände vorliegen. Diese Berichte sind gewöhnlich älteren Pehlewiquellen entnommen. Ausserdem aber sind noch mancherlei besondere Anlässe zur Recitation dieses heiligen Gebetes aufgezählt, die in der eben mitgetheilten Pehlewiquelle sich nicht finden. Wenn man Vieh kauft und den Pflock einschlägt, um es daran zu binden, so soll man ihn zehnmal hersagen. Eilfmal ist er zu beten in der Brautnacht, und wenn man um Jemands Tochter wirbt, oder Jemand seinen Sohn übergibt, oder irgend Jemand ein Eigenthum überträgt. Zwölfmal soll man ihn hersagen, wenn man in eine Höhle oder Grube oder Kellergewölbe niedersteigt; ebenso oft, wenn man auf dem Wege etwas verloren hat und nicht wieder findet, bei welcher Gelegenheit man die zwölf *Ahuna vairya* zuerst beten, und dann suchen, sowie jeden schreiben und an verschiedenen Stellen vor den Fuss legen soll. Geht man auf Reisen, so soll er 21 mal hergesagt werden.[4])

In der Liturgie ist nach den Angaben der Riwâjets seine Anwendung ausserordentlich häufig. Beim *Nûnâbar*

---

4) Mt. 29, a fol 113, a — 114a der *Bombay Government Collection of Zand and Pahlavi Manuscripts.* Der betreffende Abschnitt ist verschiedenen Riwâjets, nämlich dem des *Bahman Punjya, Kâmah Bahrah* und *Kâmdîn Shâpûr* entnommen.

Izeschne (dem ersten Jzeschne, das ein angehender Priester recitirt) ist er sieben, beim *Ardibehesht Yasht, Mâh Nyâyish* und an jedem der fünf *Gâh* je 65 mal, beim *Serosh-, Hormuzd-Yasht* und *Khorshid Nyâyish* je 103 mal, bei jedem *Patet* (Sündenbekenntniss) 121 mal, und eben so oft bei jedem *Âfrîngân* (der Spende geweihten Weines und geweihter Früchte) herzusagen.

Gehen wir nun nach der etwas ausführlichen Darlegung der Anwendung dieses hochwichtigen und nach pârsischer Anschauung wundersamen Gebetes zu seiner Erklärung und Deutung über. Wie schon oben bemerkt wurde, besteht es aus einundzwanzig Worten, die in drei Zeilen oder Versen untergebracht sind. Es lautet nach meiner guten Handschrift des Zend-Pehlewi Jasna in Uebereinstimmung mit dem alten Kopenhagener Codex N° 5 wie folgt:

a) *Yathâ ahû vairyô | athâ ratus' ashâd chîd hachâ* ||
b) *Vaŋhēus' dazdâ mananŋhô | s'kyaothnanãm aŋhēus' mazdâi* ||
c) *Khshathremchâ ahurâi â | yim dregubyô dadad vâstârem* ||[4])

So hat die Formel schon seit den ältesten Zeiten gelautet, da sich nirgends weder im Awesta selbst, noch in der traditionellen Literatur die leisesten Andeutungen einer Aenderung finden. Sie bildet eine regelrechte *Ahunavaiti* Strophe, dieselbe, aus der die ganze *Gâtha ahunavaiti* besteht, zu 3 mal 16 Silben mit der Cäsur nach der siebenten; *vairyô* ist dreisilbig *vairiô* zu lesen, eine Lesung, die sich leicht von selbst versteht. In der zweiten Zeile ergeben sich nach dem oben gegebenen Text nur 14 Silben. Indess kommen die 16 Silben heraus, wenn *s'kyaothnanãm*, wie häufig von den Parsis geschieht, fünfsilbig gelesen wird: *s'kiyaothananãm.* Alles, was wir aus dem alten in Jasna 19 enthaltenen Commentar über den Text entnehmen können,

---

4) Der Strich | nach *yô*, *hô* und *â* bedeutet die Cäsur; die zwei Striche || am Ende der Zeile das Ende des Metrums.

bestätigt die hier gegebene Fassung. Sie wurde schon früh in 21 Worte geschieden [5]), wobei das Anhängsel *chîd* als ein eigenes Wort gerechnet wird, während das angehängte *châ* als zu dem Worte gehörig betrachtet wird, an das es angehängt wird. Diese Scheidung in 21 Worte wird bereits im Bundehesch erwähnt (s. oben), welche Angabe unzweifelhaft aus alten Quellen stammt. Sie ist für die ganze alte zoroastrische Literatur von Wichtigkeit geworden, da dieser Formel entsprechend die ganze Schriftmasse, die in irgend einer Beziehung zur Religion stand (nur Geschichtswerke und profane Poesie scheinen ausgeschlossen gewesen zu sein) in 21 Nosks (Z. *naska*) d. i. Bücher, eingetheilt wurde. Einem jeden Worte der Formel entsprach der Name eines Nosk,

---

5) Wie die Brahmanen und Juden die Verse, Worte und Silben ihrer heiligen Bücher zählten, so auch die Pârsen. Es liegt mir eine derartige Zählung aller Verse der fünf Gâthas mit Einschluss des *Yasna haptaṇhaiti* in einem alten Sammelcodex von Pehlewischriften No. 6a, fol. 138a — 146b vor. Sie führt den Titel *chîm-i gâsân* 'das Wesen der Gâthâs', und erwähnt die Zahl der Stanza's (*vachdas't* = *vachatas'ti* im Zend) eines jeden Hâ (so bei *tâ urvâtâ* 22, bei *kãm nemê zãm* 19 u. s. w.) und gibt den mystischen Grund dieser Zahlen an, gerade wie die Brâhmanas. Am Schlusse wird dann ein detaillirtes Resumée der Zählung gegeben, wonach von *ahyâ yâsâ* (Jas. 28, 1) bis *dregavê vahyô* (Jas. 53, 9) die Zahl aller *vachdas't* 274, die der Gâs *(gâtha)* oder einzelnen metrischen Zeilen, aus denen die Stanzas bestehen, 1016, die der *vâchak* (Worte) 5567, die der *mârîk* (Silben mit langem Vokal?) 9999, die der *khortak* (Consonanten) 16,554 beträgt. Zugleich wird beigefügt, wie viele Gâs oder Zeilen jede Stanza der fünf Gâthasammlungen habe. So heisst es, dass jede Stanza der *gâtha ahunavaiti* drei Gâs, die der *us'tavaiti* 5, mit Ausnahme von *haêchad-aspâ vakhshyâ* (46,15.) nur 4 enthalte, was auch wirklich der Fall ist u. s. w. Da das ganze Stück für die Anordnung der Gâthâs, die nicht ganz mit der in den Handschriften vorkommenden stimmt, sowie für die Textgeschichte des Jasna von grosser Wichtigkeit ist, so hoffe ich es bald irgendwo veröffentlichen zu können. Für jetzt möge die Hinweisung auf dieses interessante Dokument genügen.

der aber Materien des verschiedensten Inhalts behandeln, also wieder eine Reihe von Schriften in sich fassen konnte, wie deutlich aus den verschiedenen mehr oder weniger detaillirten Inhaltsgaben derselben, die noch vorhanden sind, erhellt (s. den Artikel *nask* auf S. 165 fg. des *Pahlavî-Pâzand Glossary*, sowie die über die einzelnen Nosk in alphabetischer Ordnung nach der auf S. 22 fg. gegebenen Schreibung). Diese ganze Eintheilung ist aber meines Erachtens älter als die Zeit der Sâsâniden, da schon damals ein guter Theil der Literatur zu Grunde gegangen war, die Inhaltsverzeichnisse aber in mehreren Fällen noch ausdrücklich angeben, dass schon zur Zeit Alexander des Grossen gewisse Theile gefehlt haben. Ich setze diese Eintheilung unbedenklich in die Zeit der Achämeniden.

Die Huzwâreschübersetzer haben bereits eine Erklärung des Gebetes versucht. Ich will dieselbe im Nachstehenden so treu als möglich wiedergeben. [6])

a) Wie es des Herrn Wille und wie es des *Auharmazd* Wille ist, so (kommen) alle guten verdienstlichen Werke zur

---

6) Das Huzwâresch lautet in lateinischer Umschrift:

a) chîgûn akhvu kâmak va chîgûn Auharmazd kâmak aêtûnŏ ratyîsh va aêtûnŏ frârûnyîsh min yashrâîsh kâr va karpak chîkâmchâi kâr va karpak aêtûnŏ frârûnyîsh kartanŏ chîgûn Auharmazd kâmak.

b) zakîh Vohûman daheshnŏ âigh zak muzd-pâtdaheshnŏi Vohûman yehabûnêd az valman yehabûnêd mûn yin akhvânŏ kûneshnŏ i Auharmazd âigh zak vâdûnyen Auharmazd avâîtŏ. Aîtŏ mûn aêtûnŏ yemalelûnêd âi zakîh avu Vohûman daheshnŏ âigh zak muzd [va] pâtdaheshnŏ avu Vohûman yehabûnd az valman ghu yehabûnd. Aîtŏ mûn aêtûnŏ yemalelûnêd âi zakîh pavan Vohûmano daheshnŏ âigh zak muzd-pâtdaheshnŏ pavan Vohûman barâ yehabûnd az valman yehabûnd. Ai Atrôpâti Zartoshtânu gûft âigh min akhvânŏ kûnashn-kar yin khavîtûnd.

c) Khutâê avu Auharmazd âighash khutâîh aêtûnŏ pavan sût i Auharmazd dâsht yehevûnêd mûn val daryôshân yehabûnêd vâstar âighshân dâtakgûbîh vâdûnyen. Nipistŏ chasrûsh-âmrûtîk gûbeshnŏ.

Förderung der Frömmigkeit (nur) durch das geistliche Oberhaupt, (das man sich erwählt) und (nur) so (werden sie auch) mit Vortrefflichkeit (vollbracht). Die guten verdienstlichen Werke sind so zu thun, wie es des *Auharmazd* Wille ist.

b) Jenes hat *Vohuman* zu geben, d. i. diess ist die Belohnung, welche (giebt) *Vohuman*; er giebt sie wegen der dem *Auharmazd* (angemessenen) Handlungen in den (beiden) Welten, d. h. man soll thun, was dem *Auharmazd* angemessen ist. Einige sagen: Jenes ist dem *Vohuman* zu geben, d. h. man giebt die Belohnung dem *Vohuman*, man giebt sie ihm desswegen (wegen der dem *Auharmazd* angemessenen Handlungen). Einige sagen: Jenes, was durch *Vohuman* zu geben ist; diese Belohnung giebt man durch *Vohuman*; man giebt sie desswegen u. s. w. *Atrôpât*, der Sohn des *Zartosht*, sagte, dass man den kenne, der die Handlungen wegen der (Förderung der beiden) Leben bewerkstellige (um ihm die Belohnung geben zu können).

c) Die Herrschaft für *Auharmazd*; seine Herrschaft wird so zum Vortheile des *Auharmazd* von demjenigen festgehalten, der den Armen einen Beschützer giebt, der für sie nämlich Fürbitte leistet.

Wie jeder leicht sieht, ist diese Uebersetzung mehr eine Paraphrase, wenn auch dafür Sorge getragen ist, dass jedes Wort des Originaltextes stricte übertragen ist. Betrachten wir sie näher. Das Wort *ahû* (Nominat. sg.) ist, wie gewöhnlich, durch *akhu*, eigentlich 'Leben', dann auch 'Welt', und 'Herr', *ratus'* (Nom.) aber durch *ratyîsh* (mit der Instrumentalpartikel *yîsh* = *îhâ*, oder vielleicht richtiger *âish*), 'durch das Oberhaupt' wiedergegeben; für *ashâḍ* steht *min yashrâish*, eigentl. 'wegen der Frömmigkeit', d. i. zur Förderung der Frömmigkeit; für *chîḍ*, *chîkâmchâi* 'was auch immer'; für *dazdâ*, *daheshnŏ* 'was zu geben ist', oder 'die Gabe'; für

aṇhēus', *yin akhvânŏ* 'in den Leben', worunter nur das irdische und geistige Leben, die oft schlechthin als die 'beiden Leben' bezeichnet werden, zu verstehen sind. Für den Genetiv *vaṇhēus' mananhô* sind drei Fassungen erwähnt a) als Genetiv '*Vohuman*'s Gabe' was von *Vohuman* zu geben ist, b) als Dativ 'dem *Vohuman*' und c) als Instrumental oder Locativ 'durch' oder 'in *Vohuman*'. Diese drei Fassungen sind wohl drei verschiedene Lesungen der ursprünglichen Pehlewiübersetzung, oder verschiedener Exemplare derselben wie wir diess häufig genug in den Huzwâreschversionen, wie sie jetzt vorliegen, finden. Vom streng grammatischen Standpunkt aus, auf den sich jeder wissenschaftliche Interpret jetzt stellen muss, ist diese Uebersetzung in mehreren Punkten unhaltbar. So kann *ratus'*, das doch ein Nominat. sg. ist, sicherlich nicht als Instrumental gefasst werden; ebensowenig heisst *dazdâ* 'was zu geben ist' oder 'die Gabe', sondern kann der Form und dem Zusammenhang nach nur Nom. actor. sein, wie es schon der Zendcommentar in Jas. 19, 13 fasst (*fradakhs'târem*) und 'Geber' bedeuten: *aṇhēus'* ist kein Plural, sondern Genet. sg., und kann desswegen nicht 'in den Leben' bedeuten. Die Bedeutung des *vairyô* anlangend, so kann es gewiss nicht mit 'Wunsch, Verlangen, Wille' (*kâmak*) gedeutet werden. Auch der eben erwähnte alte Commentar weiss nichts davon; er deutet auf *vairyô* durch das Verbum *âdadaḍ* (V. 12) 'er hat bestellt', was, wie wir sehen werden, auch der Hauptsache nach richtig ist. Vor allem ist das Wort kein Substantiv und demnach die Fassung 'des Herrn Wille' grammatisch rein unmöglich; *ahû* müsste in diesem Fall im Genetiv stehen, aber diese Form kann nimmermehr ein Genetiv sein. Beide als ein Compositum *ahû-vairyô* zu fassen, geht wegen des Parallelismus zwischen *ahû* und *ratus'* nicht an. Wie dem *yathâ*, *athâ*, so entspricht dem *ahû*, *ratus'*. Da letzteres ganz sicher ein Nominativ ist, so muss ersteres ebenfalls so gefasst werden. Man

sollte indess *aṇhus'* erwarten, wie der Nominativ sg. stets im gewöhnlichen Zend lautet, aber auch zweimal in dem Gâthadialekte vorkommt (Jas. 28, 12. 30, 4); der Form nach würde es strenggenommen ein Nominat. Dualis sein, und 'die beiden Leben' (das irdische und geistige) bedeuten; aber der Dual würde schlecht zu *vairyô*, das nur Nom. sg. sein kann, stimmen. Die Fügung *yathâ ahû athâ ratus'* muss indess eine alte Formel sein, da eine Anspielung darauf in Jas. 29, 6 vorkommt. Gerade diese Stelle aber verbietet die duale Fassung auf das bestimmteste; denn hier steht vor *ahû, aêvâ*, das nur eins heissen kann. Es bleibt also blos die Annahme übrig, dass das flexivische *s* weggefallen, und dasselbe auslautende *u*, wie alle auslautenden Vokale im Gâthadialekt gedehnt worden sei. Wie nun in Jas. 29,6 *vîstô* (nom. sg.) sich auf *aêvâ ahû* zurückbezieht, ebenso thut diess *vairyô* in unserm Gebet. Dieses kann nur als ein Adjectiv, oder als ein Verbaladjectiv gefasst werden und steht ganz deutlich in diesem Sinne in Jas. 43,13: *vairyâo stôis'*, ebenso in Jas. 51,1: *vohu-khshathrem* (Neutr.) *vairîm*, während in 34, 14 *vairîm* ein zum Substantiv erhobenes Adjectiv ist; vgl. 54,1: *vairîm mîzhdem.* Am bekanntesten ist es in der Fügung *khshathrem vairîm*, Name eines der Amescha spenta, und zugleich die Benennung des Metalls. Ueber seine Bedeutung siehe nachher.

Den Sinn des Gebetes anlangend, so ergeben sich nach der Auffassung der Huzwâreschübersetzer folgende drei Hauptgedanken:

1) Nach dem Willen des Ahura-mazda, der der oberste Herr ist, sind alle Werke nur dann verdienstlich und dienen zur Förderung und zum Gedeihen der guten Schöpfung, wenn sie unter der Leitung eines geistlichen Führers (*rat*), den man sich gewählt, vollbracht werden, d. h. alle Werke, die der Zoroastrier nur aus sich thun mag, ohne die richtige Anweisung von einem Priester empfangen zu haben,

sind als nicht verdienstlich anzusehen, und gereichen der guten Schöpfung nicht zum Nutzen. Die Anstellung eines geistlichen Führers ist deswegen eine unabweisbare Pflicht für den Zoroastrier.

2) Wohumanô giebt denen eine Belohnung, die in geistigen wie leiblichen Dingen die von Ahuramazda vorgeschriebenen Werke vollbringen. Nach einer zweiten Fassung ist Wohumanô der gute Mann selbst, dem die Belohnung zu Theil wird.

3) Wer den Armen Schutz und Hilfe gewährt, fördert die Herrschaft des Ahuramazda.

Ob diese Gedanken wirklich in dem Gebet enthalten sind oder nicht, werden wir nachher sehen. Andere auf der Huzwâreschübersetzung beruhende Deutungen europäischer Zendisten können wir füglich übergehen, da sie ausser Missverständnissen derselben nichts neues bieten. Dagegen verdient die kürzlich von R. Roth [7]) gegebene Erklärung, weil sie neu und eigenthümlich ist und für den bloss oberflächlichen Leser manches Bestechende hat, eine nähere Beleuchtung. Irgendwelche Berücksichtigung von Tradition dürfen wir bei Roth nicht erwarten, dessen Exegese des Weda, wie auch neuerdings des Awesta (nach den gegebenen Proben) sich wesentlich nur auf Vergleichung von Parallelstellen stützt, mittelst deren der Sinn meist einfach errathen wird. Dieser erscheint dann häufig noch theils nach gewissen Regeln ästhetischen Geschmacks, theils nach etwas gar zu christlich aussehenden theologischen Anschauungen zurecht gemacht, wobei es an einzelnen feinen und richtigen Bemerkungen nicht fehlt. Roth geht von der freilich unbewiesenen doppelten Voraussetzung aus: dieses Gebet sei das zoroastrische Glaubensbekenntniss und ursprünglich in einem aus viermal 11

---

7) Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 25, S. 14—21.

Silben bestehenden Metrum abgefasst. Diese Voraussetzung hat denn auch wesentlichen Einfluss auf seine Interpretation der einzelnen Worte ausgeübt, wie wir später sehen werden.

Was die Annahme betrifft, die Formel enthalte das Glaubensbekenntniss der Zoroastrier, so dürfte dieselbe, selbst die Richtigkeit der Roth'schen Interpretation zugegeben, auf einer Täuschung beruhen. Suchen wir diess zu zeigen. Er übersetzt die Formel also:

Wie es eine bessere Welt gibt, so auch ein Haupt derselben:
Den Gesetzgeber eines frommen Wandels.
Auch über diese Welt hat Ahura Mazdâ die Herrschaft,
Und hat in sie den Hilfsbedürftigen einen Hirten gesetzt.

Sie enthält demnach in ihrer ersten Hälfte 'die Gewissheit des Zieles der religiösen Hoffnung, einer zukünftigen Seligkeit, die unzertrennlich ist von der Existenz des Gottes, der in jener Welt herrscht und als Vorbereitung auf sie die Uebung der Tugend verlangt'. In der zweiten Hälfte ist dann beigefügt, dass derselbe Ahuramazdâ auch die sichtbare Welt regiert, und für alle, welche Hilfe begehren, einen Hirten dahin gesandt hat — also die Thatsache, dass den Heilsbegierigen geholfen werden soll. Dieser Hirte ist Zarathustra, der Verkündiger des Glaubens, der zum Heile führt. Diess sind die Gedanken, die Roth in der Formel findet, und die er als die für ein zoroastrisches Glaubensbekenntniss wesentlichen bezeichnet. In Kürze wären es also folgende: 1) es gibt eine ewige Seligkeit, weil es im Jenseits einen Gott gibt, der die Ausübung der Tugend verlangt; 2) dieser Gott herrscht auch in der irdischen Welt, in die er Zarathustra als Erlöser geschickt hat.

Auch abgesehen von dem Mangel an logischem Fortschritt, wonach die Existenz Gottes aus der Hoffnung auf

die ewige Seligkeit folgen soll, findet sich nach Roth's Fassung kein einziger wesentlich zoroastrischer Gedanke, noch eine solche Anschauung, die uns berechtigen würde, sie als eine *confessio fidei* anzusehen. So wie Roth sie interpretirt hat, kann sie als eine christliche oder auch mohammedanische Formel gelten, wenn man für *Ahura-mazda*, 'Gott' oder 'Allah' setzt, und den 'Hirten' als Christus oder Mohammed deutet. Ich vermisse darin so zu sagen alles zoroastrisch Confessionelle, was unter keinen Umständen in einer so wichtigen Formel fehlen dürfte. Jeder nun, der sich etwas näher mit dem Zoroastrismus beschäftigt hat, kann wissen, dass das Grunddogma des Parsismus nicht der Glaube an die ewige Seligkeit, sondern der Kampf für Ahuramazda gegen Angro-mainjus und das Böse ist, und dass dieser Fundamentalsatz in einem pârsischen Glaubensbekenntniss ebenso unentbehrlich ist, als der Glaube an Christus in einem christlichen. Ebensowenig dürfte das Grundprincip der zoroastrischen Moral fehlen, nämlich: gut zu denken, gut zu reden und gut zu handeln.

Den schlagendsten Beweis indess, dass der *Ahuna vairya* kein Glaubensbekenntniss sein kann, liefert die wirklich noch vorhandene zoroastrische *confessio fidei*, die in Jasna 12 verzeichnet ist. Sie ist zwar in Prosa, aber in dem Gâthadialekte verfasst. Ich will kurz einige Sätze ausheben: (1) Ich höre auf ein Dewa(verehrer) zu sein; ich bekenne mich als ein Mazdajasner (Verehrer Mazda's), ein Zoroastrier, ein Gegner der Dewas, ein Anhänger der Religion des Ahura, ein Lobpreiser der Amescha spenta . . . Dem Ahuramazda, dem guten, dem gutgesinnten, schreibe ich alles Gute zu. (4) Ich entsage den Dewas, den schlechten, den nicht guten, den unwahren, den Uebels thuenden . . . ich entsage ihnen mit Gedanken, Worten und Thaten. (8) Ich bin ein Mazdajasner, ein Zoroastrier . . . ich lobpreise den Gedanken, der gut gedacht, das Wort, das gut gesprochen, die Hand-

lung, die gut gethan ist.[8]) Niemand wird bestreiten können, dass diess ein spezifisch zoroastrisches Glaubensbekenntniss in aller Form ist, aber ebensowenig wird jeder Unparteiische der Ansicht sich erwehren können, dass das *Ahuna vairya* Gebet selbst nach der Roth'schen Uebersetzung diess unmöglich sein kann, weil ihm alles Charakteristische eines solchen Bekenntnisses fehlt. Die Punkte, auf die Roth das Hauptgewicht legt, dass es eine ewige Seligkeit gebe, und dass Ahuramazda in die Welt einen Erlöser für die Heilsbedürftigen geschickt habe, sind in dem ziemlich langen Bekenntniss nirgends berührt. Die zoroastrische Religion, der Glaube an Ahuramazda, wird einfach darin als die allein wahre verkündet, die Erhaltung der guten Schöpfung und der Bekämpfung der Dewas und alles Bösen auf's Schärfste anbefohlen. Belohnung wird gar keine in Aussicht gestellt.

Ebenso misslich wie mit der Annahme, die *Ahuna-vairya* Formel sei ein Glaubensbekenntniss, steht es mit der Behauptung, sie sei eine aus viermal 11 Silben bestehende Stanza. Diese Annahme ist um so befremdender, als die Formel, wie ich bereits oben bemerkt habe und wie jeder, der auch nur geringe Aufmerksamkeit der Metrik der Gâtha's geschenkt hat, leicht sehen kann, eine regelrechte *Ahunavaiti* Strophe ist. Ich kann desshalb kaum glauben, dass Roth, der sonst ein so grosses Gewicht auf die Metra der Gâthas zum Zwecke der Textesconstitution legt, diesen Umstand ganz übersehen haben sollte, wenn er auch darüber stillschweigend hinweggeht. Da indess seine ganze Auffassung des Verses mit seiner metrischen Reconstruction auf's Innigste zusammenhängt, so müssen wir sie hier näher beleuchten. Das Metrum von viermal 11 Silben kann Roth übrigens nur

---

8) Die vollständige Uebersetzung dieses wichtigen und interessanten Stückes findet sich in meinen *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees. pag. 163—65.*

durch vollständige Aenderung des überlieferten Textes, der stets in drei Zeilen getheilt erscheint, und durch Ausstossung mehrerer Worte, sowie durch bedenkliche Silbeneinschiebungen gewinnen.

Der so gewonnene Vers lautet also:

yathâ ahû vairiô athâ ratuś
vaŋhēuś dazdâ manaŋhô śkyaothnana-âm
aŋhēuś mazdâi khshath-e-remchâ ahurâi
â yim dregubiô dadaḍ vâstârem.

Die bedenklichste Aenderung ist ohne Zweifel die Ausstossung der Worte *ashâḍ chiḍ hachâ.* Hier ist aber Roth seiner Sache so gewiss, dass er sagt: 'Die Entfernung der drei Worte, wofern sie nicht für den Sinn nöthig sind, bedarf keiner besonderen Rechtfertigung; denn nicht der Kritiker, sondern der Vers selbst wirft sie hinaus; er befreit sich von einem unnützen Ballast'. Danach scheint der Hauptgrund, warum Roth die drei Worte hinauswirft, der zu sein, weil sie nicht zu dem von ihm geforderten Sinn und in das von ihm construirte Metrum passen; denn irgend ein Zeugniss, auf das ein kritischer Herausgeber von Texten allein Gewicht legen kann, etwa die Abwesenheit derselben in den ältesten Handschriften oder das Nichtvorkommen derselben in wörtlichen Citaten und Anspielungen auf die Formel in anderen Theilen des Awesta, bringt er gar nicht bei, noch kann ein solches auch beigebracht werden. Die alte Ueberlieferung, dass die Formel aus 21 Worten bestehe (nach Ausstossung der drei genannten wären es nur noch 18), verwirft er einfach. Er glaubt, dass die Worte einfach aus der Stelle Jas. 29,6., die eine unverkennbare Verwandtschaft mit unserer Formel hat, entlehnt seien. Es liegt aber durchaus kein Grund vor, die Worte für eingeschoben zu halten. Im Gegentheil lassen sich wirklich Gründe für ihre Ursprünglichkeit beibringen. Die erste Zeile der Formel von *yathâ* — *hachâ* wird nämlich häufig in der

Liturgie des Jasna angewandt, erscheint dann aber immer in zwei Theile getheilt, wovon der eine vom Zaota (Hotar), der andere vom Rathwi recitirt wird; das *ashâḍ chîd hachâ* fehlt aber nie. So Jas. 3,25:

(Zaota) yathâ ahû vairyô zaotâ frâ mê mrûtê
(Rathwi[9]) yathâ ahû vairyô yô zaotâ frâ mê mrûtê
(Zaota) athâ ratus' ashâḍ chiḍ hacha frâ ashava vîdhvâo mraotû.

Diese Stelle findet sich noch an verschiedenen anderen Stellen des Jasna (8, 9; 11, 16, u. s. w.), auch mit Auslassung der ersten Linie (7, 28. 26, 11). Danach spricht der Zaota die Worte *yathâ ahû vairyô*, die dann von dem Rathwi wiederholt werden; dann fährt der Rathwi fort mit: '*athâ ratus' ashâḍchiḍ hacha* soll der Fromme (Zoroastrier), der Wissende, sprechen'. Die Dreitheilung scheint hier nicht angemessen, da die Worte *yathâ ahû vairyô zaotâ frâ mê mrûtê* eigentlich nur der Rathwi sprechen kann: '*yathâ ahû vairyô* verkündet mir der Zasta'; der Zaota kann doch nicht von sich selbst so reden, man müsste nur annehmen, dass, wenn der Zaota sagt, 'der Zaota verkündet mir' darunter das himmlische Urbild, der unsichtbare Zaota, zu verstehen wäre, was indess ganz in Uebereinstimmung mit den zoroastrischen Anschauungen von der doppelten Existenz aller Dinge stände.

Es ist nun gewiss nicht anzunehmen, dass die Worte *ashâḍ chîḍ hachâ* in dieser so häufig gebrauchten liturgischen Formel nur ein überflüssiges Anhängsel sind; sie gehören nothwendig zu dem *atha ratus'*, und sind für den Sinn auch nothwendig, da sie, wie wir sehen werden, den Grund angeben, warum man einen geistlichen Führer haben muss. Auch der alte Commentar in Jas. 19 scheint das *ashâḍ chîd hachâ* (v. 11) als zum Text gehörig vorauszusetzen und die Worte

---

9) Ich habe *rathwi* für *ratus'* gesetzt, da in Verbindung mit dem *zaota* nur der erstere gemeint sein kann.

als Zweckangabe zu fassen: 'Und ich verkündigte dieses unser Gebet, und ich lehrte es, und zählte (seine Wiederholungen), dass es jedem der existirenden (guten) Wesen zur Förderung der Frömmigkeit, die die beste ist (diene)' *(ashâd hacha yad vahis'tâd)* d. h. damit die gute Schöpfung durch das Festhalten und die Verbreitung der zoroastrischen Religion gedeihe.

Indess hat Roth, trotz der völlig ungerechtfertigten Ausstossung der drei erwähnten Worte, doch immer noch Mühe den von ihm postulirten Vers von viermal 11 Silben zu gewinnen. Er sieht sich genötigt das Wort *s'kyaothnanãm* als *s'kyaothnana-âm* und *khshathrem-châ* als *khshatheremchâ* zu lesen. Beides ist rein willkürlich und ebenso wenig zu rechtfertigen, als jene Ausstossung. Wäre *s'kyaothnanãm* wirklich so zu lesen, wie Roth vorschlägt, so würden die Handschriften gewisss *a-ãm* schreiben, im Wede müsste in einem solchen Falle ein besonderes Zeichen, die Pluti 3 stehen, da der Vokal *a* ja drei Moras hätte. Noch weniger Wahrscheinlichkeit für sich hat die Einschiebung eines *e* in *khshathremchâ* nach *th*. Die Lautverbindung *thra* ist im Zend eine so gewöhnliche, dass ein Einschiebsel von *e* hier kaum denkbar ist. Roth hält diesen Einschub für eine Art *Svarabhakti* nach der wedischen Grammatik; aber diese Vergleichung ist völlig unzutreffend. Die wedische *Svarabhakti* oder Lockerung der Silbe durch Einschiebung des Bruchtheils eines Vokals hat nach dem *Rigveda-Prâtis'âkhya* höchstens die Länge einer halben Mora oder eines halben kurzen Vokals, z. B. *adarṛis'i* अदर्शि Oft wird die Länge nur auf einen Viertels-Vokal geschätzt. Sie steht aber nur, wenn *r* oder *l* den ersten Theil einer Consonantengruppe bilden (*Rv. Prât.* 33—36 Ed. M. Müller), was indess bei *khshathremchâ* nicht der Fall ist. Ausserdem zählt der eingeschobene halbe oder Viertelsvokal nicht als eine metrische Silbe.

Nach diesen Auseinandersetzungen darf man sich billig

wundern, wie Roth seine vermeintliche Wiederherstellung der ursprünglichen Form des *Ahuna vairya* für 'ungezwungen und einleuchtend' halten kann. Mir leuchtet sie ganz und gar nicht ein, und die Wiederherstellung scheint mir ausserdem ganz gezwungen. Das ganze Verfahren lässt sich nur als die reinste Willkür bezeichnen, die wohl einem Poeten, aber keinem Philologen erlaubt ist.

Gehen wir nun zur Deutung der wichtigsten Worte der Formel über, wie sie Roth giebt. Hier finden wir indess ebensoviel Bedenkliches und geradezu Unrichtiges, wie in seinen eben beleuchteten allgemeinen Voraussetzungen. Von der grössten Wichtigkeit und für den Sinn fast des ganzen entscheidend ist die Deutung der Worte *ahû vairyô* und *ratus'*. *Ahû vairyô* soll nach ihm 'besseres Leben' heissen. Bei dieser Auffassung ist aber der durch die Partikeln *yathâ — athâ* angedeutete Parallelismus zerstört; *ahû* und *ratus'* stehen sich gleich und müssen etwas Verwandtes bedeuten. Ueber die Bedeutung von *ratus'* als 'Herr, Oberhaupt' kann kein Zweifel herrschen und sie ist meines Wissens hier auch von Niemand beanstandet worden. Dagegen kommt *ahû vairyô* als Bezeichnung 'des bessern Lebens, des Jenseits' nie vor. Zwei Leben, das irdische und das geistige, dieses und jenes, kommen häufig genug vor; das Leben im Jenseits heisst, *vahis'ta.* Wenn Roth die Stelle Jas. 43,13: *vairyâo stôis'* zur Begründung seiner Deutung anführt und die Worte als 'bessere Welt' übersetzt, so beruht diess auf einem Missverständniss, denn *sti* steht nie dem *ahû* gleich. Es ist die Schöpfung, die existirenden Creaturen, *ahû* aber die Existenzbedingung, das Leben, die indess personificirt werden kann und dann 'Herr' bedeutet; *sti* kommt nicht im Dual vor, wie diess bei *ahû* der Fall ist. Ohne Zusatz bedeutet *sti* die materielle Welt. Davon unterschieden wird *mainyava sti* die geistige, unsichtbare, ideale Existenz eines jeden Dings. Die *sti* schlechthin ist indess wieder eine doppelte: *ashaonô*

sti, die Welt des Frommen, Wahren, d. i. die gute Schöpfung und *drvatô sti*, die Welt des Bösen, d. i. die Schöpfung des Angromainjus. Nun *vairyâo stôis'* bezieht sich deutlich auf die gute Schöpfung, eigentlich 'die vom Zoroastrier zu wählende', der 'Glaube' ist *varena* d. i. Wahl. In dem oben angeführten Glaubensbekenntniss (Jas. 12,7) wird der guten Schöpfung, dem Wasser, Bäumen u. s. w. ein *varana* 'Glaube' beigelegt. Der Vers Jas. 43,13: *vairyâo stôis' yâ thwahmî khshathrôi vâchî* ist zu übersetzen: 'die gute Schöpfung von der gesagt ist, dass sie in deiner Herrschaft sei', d. i. Erde, Wasser, Bäume, Feuer, Rinder u. s. w., im Gegensatz zu den Ahrimanischen Geschöpfen.

So wenig als *vairyô* ein Epithet des Lebens im Jenseits sein kann, ebenso wenig bezeichnet *ahû* im Parallelismus mit *ratus'* 'Herr' etwa die Welt oder das Leben schlechthin. Die instructivste Stelle über die Bedeutung des *ahû* in unserer Formel bietet Wend. 2,43. Es wird dort einfach von Zoroaster die Frage aufgeworfen: wer in den Bezirken des Jima der *aṇhus'* und der *ratus'* sei. Die Antwort ist: *Urvataḍnarô Zarathus'tra tûmcha yô Zarathus'trô*, d. i. der *ahû* ist *Urvataḍnarô* Zarathustra! und der *ratus'*, du Zarathustra selbst. Obschon diese Stelle den klarsten Beweis liefert, wie ihn nur ein Philologe wünschen kann, dass *aṇhus'* ebenso gut wie *ratus'*, wenn beide zusammenstehen, eine Persönlichkeit bezeichnet, und diese sogar in der Person des *Urvataḍnara* mit Namen angegeben wird, so will ihn Roth doch nicht anerkennen, der behauptet, *aṇhus'* könne nur Leben oder Welt bedeuten. Er nimmt an, das kleine Stück, in dem sich die Stelle findet, sei apokryph, indem er verschiedene Bedenken erhebt, dass *Urvataḍnara*, der sonst für einen Sohn Zoroasters und für ein Haupt der Ackerbauer gelte, dem Vater vorangestellt sei, dass das Stück gar keine Beziehung zu Jima's Paradies habe, dass Zoroaster selbst nicht einmal gewusst haben solle, er sei da Herr und

Meister, wo nach dem ganzen zweiten Fargard Jima geherrscht habe u. s. w. Von der Ansicht ausgehend, *aṇhus'* könnte nur Leben, Welt oder Reich heissen, fasst Roth *Urvataḍnara* als Name eines Reiches, einer 'wirklichen oder imaginären Welt', und schlägt desswegen folgende Uebersetzung vor: 'was ist (wie heisst) ihr Reich und ihr Regent?' Seine Bedenken halte ich für ebenso ungerechtfertigt, als seine Uebersetzung für eine dem Sinn und Zusammenhang, wie dem Sprachgebrauch nach geradezu unmögliche. Dass das kleine Stück ursprünglich nicht zu dem zweiten Fargard gehört hat, gebe ich zwar gern zu, bin aber der Ansicht, dass es nur einer anderen Quelle über Jima's Paradies entlehnt ist, die, wie so vieles andere der ältern zoroastrischen Literatur, uns verloren gegangen ist. *Urvataḍnara* erscheint in der ganzen parsischen Literatur nur als Name einer Person, aber nie als der eines Reiches, und kann seiner ganzen Bildung nach diess auch kaum bedeuten; denn *nara* ist 'Mann', was einen vortrefflichen Sinn in einem Personennamen hat, aber nicht in dem eines Reiches. Da auch nicht der Schatten eines Beweises beigebracht ist, so müssen wir die Annahme als eine rein subjective Anschauung betrachten. Was das Bedenken betrifft, dass Zoroaster da Herr und Meister sein soll, wo sonst Jima herrschte, so übersieht Roth ganz, dass der Awesta immer mehrere Herren unterscheidet und zwar gewöhnlich fünf, bei Ragha aber nur vier (Jas. 19,18); der höchste ist immer *Zarathus'tra*, das geistliche Oberhaupt. Nach dem in Wend. 2 enthaltenen Bericht nun ist Jima in den ihm angewiesenen Districten rein weltlicher Herrscher, er ist *daṅhupaitis'* 'Landesherr'; die Verkündigung der Religion und somit die geistliche Oberherrschaft lehnt er ausdrücklich ab. Also war noch der fünfte Ratu, das geistliche Oberhaupt, das über die Religion, die von *Vîs'kars'ipta* in den Distrikten des Jima verbreitet worden war, zu bestellen. Und diesen bestellt Ahurmazda in der Person Zoroasters

und theilt ihm diess auf seine Frage mit. Der Umstand, dass *Urvataḍnara*, den die Tradition als Sohn Zoroasters bezeichnet, als der *aṇhus'* ihm beigegeben wird, hat nichts auffallendes. Dass er ein Sohn Zoroasters war, möchte ich bezweifeln, es ist vielleicht gerade unsere Stelle, aus der dieses Sohnesverhältniss erschlossen wurde, weil er hier in Verbindung mit ihm gebracht ist. Da der geistliche *ratus'* in der Regel in der Verbindung mit dem *aṇhus'* oder *ahû* vorkommt, der sein Doppelgänger oder nach parsischer Anschauung sein *haṁkâra*, 'Cooperator' ist (wie wir diess nachher sehen werden), der *ahû* aber stereotyp immer die erste Stelle als die Existenzbedingung enthaltend einnimmt, so ist diese Zusammenstellung nicht auffallend. Da der *ahû* mehr das unsichtbare, der *ratus'* aber das sichtbare geistliche Oberhaupt ist, so ist es klar, dass das letztere mehr Macht hat, als das erstere, das mehr ein Begriff ist. Dem Zoroaster, als dem grossen Propheten, gebührt natürlich die Stelle des sichtbaren *ratus'* in den Bezirken des Jima.

Die hier nachgewiesene Bedeutung des *ahû* als 'Herr' in Verbindung mit *ratus'* wird durch die zahlreichen übrigen Stellen des Awesta, in denen sie sich findet, nur bestätigt, keine einzige beweist das Gegentheil. Nehmen wir Jas. 29,6:

aḍ ēvaochaḍ ahurô mazdâo vîdvâo vafûs' vyânaya
nôiḍ aêvâ ahû vîstô naêdâ ratus' ashâḍ chîḍ hachâ

Diess übersetzt Roth:

Da sagte Ahura Mazdâ, der Spruchkundige, und entschied:
Es ist gar kein Reich noch Herr für dich vorhanden, von Rechts wegen.

Gegen diese Uebersetzung (wie gegen die des ganzen 29. Capitels, die R. gegeben hat) lassen sich verschiedene Einwendungen machen. Dass die Worte in irgend einer Beziehung zu dem *Ahuna vairya* stehen, lässt sich kaum läugnen und ich habe diess auch schon in meiner Uebersetzung der Gâthas ausgesprochen (I pag. 72). Der angeführte

Satz enthält die Antwort des Ahuramazda auf die Klage und das Hilfgesuch des *Geus' urvâ (Gosurûn)*, der von den Zoroastriern verehrten Stierseele, die das Leben der Erde zu repräsentiren scheint. Der Hauptfragesatz, auf den allein die Antwort sich beziehen kann, ist (Jas. 29,2, c.):

kēm hôi us'tâ ahurem yē dregvôdibîs' aêshemem vâdâyôid.

'Welchen Herrn bestellt ihr für ihn (den *Gēus' urva*), der den von den Bösen (gemachten) Angriff abwehre?'

Hier kann *ahura* nur 'Herr' oder 'Beschützer' bedeuten; die Pehlewiübersetzung hat *khotâi* und Neriosengh *svâmî*. Ahuramazdâ ist nicht gemeint, da dieser erst in Vers 4 unter dem Namen *mazdâo* erscheint. Der Fürsprecher des *Geus' urvâ* bei den Ameschaspentas, der *Gēus tashâ*, der Bildner des Rindes fragt demnach, welcher *ahura* oder Herr zum Schutze des Rindes, bestellt sei. Nachdem diese Frage dem Mazda zur Entscheidung vorgelegt und von dem *Gēus' tashâ* kräftig unterstützt worden ist, erfolgt in Vers 6 der oben angegebene Bescheid, der nur so übersetzt werden kann:

'Es giebt (für den *Gēus' urvâ*) gar keinen Beschützer noch Herrn wegen der Förderung der Frömmigkeit, sondern dich hat der Schöpfer für den Bauern und Landmann geschaffen'.

Der Sinn kann nur der sein, dass der *Gēus' urva* die ihm zugethanen Unbilden ertragen müsse, dass sich das Rind an den Pflug spannen und arbeiten, den Landmann mit Milch versorgen und sich unter Umständen schlachten lassen müsse, da kein Beschützer für dasselbe vorhanden sei, und zwar weil seine Nutzbarmachung für das Gedeihen der guten Schöpfung und die Förderung des Guten durchaus nothwendig sei.

Hienach dürfte die Roth'sche Fassung des *ahû* als 'Reich' unhaltbar sein. Indess sie trägt auch abgesehen von dieser Auseinandersetzung die Unwahrscheinlichkeit in sich selbst. Was soll die Antwort bedeuten 'es ist gar kein Reich für dich da'? Der *Gēus urvâ* muss irgendwo existiren, also

an irgend einem Orte, in irgend einem Reiche sein. Sein Fürsprecher hat sich nach seinem *ahura* 'Herrn, Beschützer' erkundigt, darauf kann die Antwort unmöglich lauten: 'es ist gar kein Reich für dich da', was gleichbedeutend mit 'Nichtexistenz' wäre, sondern nur entweder 'der und der ist dein Beschützer' oder 'du hast gar keinen Beschützer'.

Dasselbe Resultat über die Bedeutung des *ahû* folgt auch aus einer nähern Betrachtung anderer minder wichtigen Stellen. Betrachten wir Wisp. 2, 4—7. Hier wird zuerst Ahuramazda als der geistige unsichtbare *ratu* angerufen; dann als *ahûmcha ratûmcha* der geistigen (idealen) Geschöpfe, der idealen Schöpfung *(mainyayâo stôis')*. Dann wird Zarathustra zuerst im Allgemeinen als *ratu* angerufen mit dem Zusatze *gaêthîm* 'irdisch'. Nun wird diese Anrufung ebenfalls erweitert und er als *ahû* und *ratu* der irdischen Geschöpfe, der irdischen Schöpfung, bezeichnet. Wie könnte man hier *ahû* als Reich deuten? Wie würde es sich ausnehmen, wollte man Zarathustra als das irdische Reich der irdischen Geschöpfe und als ihr Haupt fassen?

Von Wichtigkeit ist Jas. 19, 12: *yad dim ahûmcha ratûmcha âdadaḍ itha dim parachinasti yim ahurem mazdãm manas paoiryaêibyô dâmabyô* 'dass er (der Recitirende) ihn zum *ahû* und *ratu* bestellte, so erkennt er schon vornherein den Ahuramazda den Existenzen zu, deren erste der Geist ist'. Hier wäre die Bedeutung 'Reich und Haupt' ebenfalls völlig unzulässig. Roth wird freilich hier geneigt sein die Bedeutung 'Leben' für *ahû* anzunehmen; aber ich kann nicht zugeben, dass dasselbe Wort in derselben Fügung und Phrase, in der die Bedeutung mehr festgebannt ist, als wenn das Wort für sich frei und in verschiedenen Verbindungen gebraucht wird, je nach dem Zusammenhange des ganzen Satzes wieder verschiedene Bedeutungen annehmen könne. Heisst die Phrase *ahû ratus'cha* in den massgebenden Stellen 'Reich und Herr' oder 'Welt und Herr', so muss sie

überall, wo sie vorkommt, dieselbe Bedeutung haben, da sie nur die Reminiscenz eines heiligen Textes ist. Hievon abzugehen würde mir geradeso vorkommen, als wenn man den Sinn der deutschen Redensart 'Herr und Meister' in 'Reich und Meister' oder 'Reich und Herr' gelegentlich umdrehen wollte. Die Roth'sche Deutung des *ahû* durch 'Reich' liesse sich vielleicht noch entschuldigen, wenn die Sprache des Awesta sonst keine Ausdrücke für Reich und Welt hätte; aber sie hat dergleichen, wie *sti*, *khshathrem*, beide sind auch häufig genug augewandt, aber nie in derselben Verbindung mit *ratu* wie *ahû*. Weitere Stellen über *ahu* und *ratu* zu besprechen dürfte überflüssig sein, da ich nur dieselben Einwendungen wiederholen müsste.

Auf dasselbe Resultat kommen wir, wenn wir die Adjectivbildnngen *ahumaḍ*, *ratumaḍ* und *anahu*, *aratu* näher betrachten. Auch diese sind in der Regel ebenso miteinander verbunden wie *ahû* und *ratu*.

Wisp. 2,18 (Sp.): *ahumeñtem ratumeñtem ashavanem ashahê ratûm âyêsê yês'ti hô zî asti ahûmcha ratûmcha yô ahurô mazdâo.* Hier beziehen sich die Ausdrücke *ahumeñtem ratumeñtem* 'mit einem *ahu* und *ratu* versehen' deutlich auf *ashava*, worunter wohl der fromme regelrecht lebende Zoroastrier gemeint ist; er muss einen *ahu* und *ratu*, einen Herrn und Meister, haben und dieser ist hier definirt als Ahuramazda. Auffallend dürfte es sein, dass der *ashava* hier selbst ein *ratu* genannt ist. Indess diese Benennung kommt gewissen Kategorien der idealen Existenzen zu, die immer als *ratûm ashahê* angerufen werden, eine solche ist auch der *narem ashavanem*, *narem* 'Mann' ist übrigens hier weggelassen.[10]) Unter *ahumaḍ*, *ratumaḍ* könnte aber auch hier der *Ahuna*

---

10) In Wisp. 2,9. W. steht *narem ashavanem*, aber mit dem Zusatz *dahmem*, worunter nur ein mit magischer Kraft begabter Priester verstanden werden kann.

vairya selbst gemeint sein, wie diess deutlich in Jas. 19,8. der Fall ist.

Die Ausdrücke *anahu aratu* d. i. ohne Herrn und Meister stehen Jt. 13,105 als Prädikate der *Ashemaogha*, worunter Apostaten von der zoroastrischen Religion verstanden werden. Dass sie auf alle Fälle nicht Anhänger der zoroastrischen Religion sind, folgt klar aus dem Epithet *anashava* 'nicht-fromm' d. i. nicht-zoroastrisch. Es gilt wirklich als ein wesentlich charakteristisches Merkmal eines Zoroastriers einen *ahû* und *ratu* zu haben, die sich, wie wir sehen werden, als unsichtbares und sichtbares geistliches Oberhaupt deuten lassen; wer diese nicht hat, kann kein Bekenner der mazdajasnischen Religion sein. [11])

Nach dieser Besprechung der Roth'schen Ansicht über die Bedeutung des Wortes *ahû*, die wegen der eingehenden Untersuchung über die wichtigsten Stellen, die er zum Beweise derselben anführt, länger als beabsichtigt war, ausgefallen ist, kann ich mich über die Erklärung anderer etwas

---

11) Nicht hieher zu ziehen ist die Stelle Wisp. 10,2. W. (vgl. 11,18): *âyêsê yês'ti ahunahê vairyêhê anahunâcha ratus'cha stîtâtas'cha daênayâo mâzdayasnôis'*. Hier kann *anahunâ* nicht heissen 'wer keinen Herrn hat', da ein solcher, als ein Gottloser, gar nicht angerufen werden dürfte, sondern es bezieht sich auf etwas zu dem *Ahuna-vairya* Gebet Gehöriges 'was nicht *ahu* ist'. Der alte Commentar Jas. 19 gibt indess den erwünschten Aufschluss. Hier heisst es Vers 16, dass diese Formel *thri-afsmem, chathru-pis'trem, pañcha-ratu* sei. Da nun der *ratus'*, wie wir gesehen haben, immer den *ahû* mit sich inbegreift, so können unter *anahuna* nur die drei *afsma* (gut gedacht, gut gesprochen, gut gethan) und die vier Stände verstanden werden, die jedenfalls etwas von *ahu* verschiedenes sind. Die Huzwâreschübersetzung hat *akhvânhûmandîh u ratuhûmandîh* 'das Versehensein mit einem *ahu* und *ratu*'. Sie scheint also das negative *an*, das alle Handschriften haben, ganz übersehen zu haben. Eine fehlerhafte Lesung liegt gewiss nicht vor, da bei einem so heiligen Text, wie der Wispered ist, die Uebereinstimmung aller Handschriften auffallend wäre. *anahuna* ist deutlich accus. plur. und ebenso *ratus'* für *ratûs'*.

schwieriger Worte, wie sie Roth gegeben, kurz fassen. *Dazdâ* überträgt er mit 'Gesetzgeber'. Dass es Nomen actoris ist, ist klar; der Sinn fordert eine solche Bedeutung und der Bildung nach kann es auch nur eine solche haben. Es heisst aber nur 'Geber'; die Bedeutung 'Gesetzgeber' kann es ebensowenig tragen, als das deutsche 'Geber', oder das lateinische *dator* oder griechische *δωτήρ*, oder Skr. *dâtar*. Es kommt zwar nicht von der Wurzel *dâ* geben, sondern von einer Fortbildung derselben *dath*, der indess dieselbe Bedeutung zukommt. Im gewöhnlichen Zend würde es *dasta* 'Geber' lauten, da sich aber hier *dâtar* eingebürgert hat, so ist *dasta* zu keiner Geltung gekommen. In dem Gâthadialekt hat sich die Gruppe *st* wie auch sonst vorkommt, zu *zd* erweicht (*vazhdrēñg* Acc. plur. von *vâstra*). Die Uebersetzung 'den Gesetzgeber eines frommen Wandels' ist indess auch abgesehen vom 'Gesetzgeber' ungenau und irreführend. Roth hat hier einen wichtigen zoroastrischen Begriff *vaŋhēus' mananhô*, 'den guten Geist, die gute Gesinnung', zu einem blossen Adjectiv 'fromm' abgeschwächt, und diess ohne weiteres mit *s'kyaothnanãm* verbunden. Nun sind aber die guten Ahuramazda wohlgefälligen Werke nicht ein direkter Ausfluss von ihm, sondern von dem *Vohu-manô* dem guten Geist, den er verleiht.

Auch mit der Roth'schen Fassung und Uebersetzung der Worte *aŋhus' — vâstârem* kann ich mich nicht einverstanden erklären. Er übersetzt: 'auch über diese Welt hat Ahuramazda die Herrschaft und hat in sie den Hilfsbedürftigen einen Hirten gesetzt'. Vor allem wird jeder Philologe Bedenken tragen, *aŋhēus'*, das gar keinen Beisatz hat, auch nicht einmal ein demonstratives Pronomen, so ohne weiters als 'diese Welt' im Gegensatze zu der 'andern', 'dem Jenseits' zu fassen. Diess geht aber hier um so weniger, als *ahû vairyô*, zu dem es den Gegensatz bilden soll, gar nicht 'die bessere Welt' heissen kann, wie schon oben gezeigt werden

ist. Da *aṇhus* Leben, Welt nie in einer solchen prägnanten Bedeutung vorkommt, so ist diese Auffassung von vornherein abzuweisen. Mit dieser Fassung fällt aber auch die Rückbeziehung des *â yim* auf *aṇhēus*. Ausserdem wäre es auffallend und wirklich sehr ungenau und mehrdeutig, das Relativ so weit weg von dem Nomen, auf das es sich bezieht, zu setzen, und dazwischen verschiedene Worte einzuschieben, auf welche es jeder Redende und Lesende hundertmal eher beziehen muss, als auf ein fern abliegendes. Das *yim* kann man nur auf das nächstliegende *ahurâi* beziehen. Roth verbindet dieses mit *mazdâi* am Ende der zweiten Zeile. Indess diess geht nicht an, da in *mazdâi* das Subject von *dadaḍ* enthalten ist. *ahura* ist getrennt zu fassen. Vollkommen analog ist der Gebrauch des Wortes in Jas. 29, 2. (s. oben), wo darunter auch nicht Ahura-mazda verstanden werden kann. Ahuramazda wird in Jas. 29,4 nur als *mazdâo* angeführt.

Die Ausdrücke 'Hirte' und 'Hilfsbedürftige', die Roth in seine Uebersetzung aufgenommmen hat, sind weniger an sich als wegen des Sinnes, den er in sie liegt, zu beanstanden. Denn unter 'Hirte' scheint Roth eine Art 'Erlöser' und unter 'Hilfsbedürftigen' die 'Heilsbegierigen' zu verstehen. Diess sind indess keine zoroastrischen, sondern rein christliche Begriffe, die man bei der Uebersetzung des Awesta möglichst fern halten muss. Der Pârsismus kennt keinen Erlöser und kein Heilsbedürfniss. Nach dieser Lehre sind es nur die eigenen Werke, die das künftige Schicksal der Seele bestimmen. Nach parsischer Anschauung ist daher jeder, der gute Werke thut, sein eigener Erlöser.

Gehen wir nun nach dieser eingehenden Widerlegung der Roth'schen Ansicht, die sich nicht als eine philologische Interpretation, sondern nur als eine christlich-poetische, das Gemüth zwar ansprechende, aber den Historiker nicht befriedigende Missdeutung der Formel herausgestellt hat, zur

eigenen Erklärung über. Da die wichtigsten Punkte, auf die es ankommt, schon im Vorhergehenden besprochen worden sind, so können wir uns kurz fassen. Die wichtigsten Worte sind, wie wir gesehen haben, der *ahu* und *ratus'*. Beide stehen sich im Wesentlichen gleich und bezeichnen die zwei Herren und Führer, die jeder Zoroastrier nach erlangter Mannbarkeit (nach zurückgelegtem 15. Jahr) sich wählen muss, weil er sonst des geistigen Bandes entbehrte, das ihn mit der Mazdajasnischen Gemeinde sichtbarlich und unsichtbarlich verknüpft. Die Sitte besteht noch heutzutage, und kann keine Neuerung sein, da sie durch alles was wir im Vorigen über die Bedeutung von *ahû* im Zusammenhang mit *ratus'* aus dem Awesta selbst beigebracht haben und durch die gesammte traditionnelle Literatur als eine alte, ja ursprüngliche, bestätigt wird. Der *ahû*, den sich der Zoroastrier wählt, ist gewöhnlich ein Engel, einer der sogenannten Izeds. Der *ratus'* ist in der Regel ein Destur oder geistliches Oberhaupt. Die Desturs selbst müssen sich einen *ahû* und *ratus'* wählen. Sie wählen indess keinen andern Destur zu ihrem *ratus'*, sondern das Behram-Feuer, das als eine Person und zwar als ein König gedacht wird. Nur durch die mystische Verbindung mit dem *ahû* und *ratus'*, also mit einem unsichtbaren und einem sichtbaren Herrn und Meister, kann er des 'guten Geistes' theilhaftig werden, der ihn zu allen guten, von der Religion vorgeschriebenen Werken antreibt, wodurch das Leben, das geistige, wie das körperliche, gefördert wird. So wird er ein tüchtiger Kämpfer für Ahuramazda und fördert die Zwecke seiner Schöpfung.

Nach diesen erklärenden Andeutungen schreite ich nun zur Uebersetzung der Formel:

Wie ein unsichtbares Haupt zu wählen ist, so auch ein sichtbares geistliches Oberhaupt zur Förderung der Frömmigkeit. (Dieses ist) der Geber des guten Geistes, der Werke des

Lebens für Mazda. Die Herrschaft hat der Lebensherr, welchen er (Mazda) den Armen als Beschützer gegeben hat.

Diese Uebersetzung bedarf in einigen Punkten einer Rechtfertigung. Das Wort *ahû* habe ich in der ersten Zeile mit 'unsichtbares Haupt', in der zweiten dagegen den Genetiv *aṇhēus'* mit 'Leben' übersetzt. Die Bedeutung 'Haupt, Herr' kommt, wie wir gesehen haben, dem *ahû* nur in der Verbindung mit *ratus'* zu. Dagegen muss man, wenn es ausserhalb derselben für sich steht, an der von Leben, oder an der von Gesammtheit des Lebens 'Welt' festhalten. Es ist indess auch möglich, dasselbe ebenfalls als 'Herr' zu fassen, wie es in dem alten Commentar (Jas. 19,13) geschehen ist. Dann wäre *aṇhēus'* nur eine Apposition zu *vanhēus' mananhô*. Die zweite Zeile würde dann also lauten: Der Geber des guten Geistes, des Herrn der Handlungen für Mazda. Doch ziehe ich die oben gegebene Auffassung vor.

Die dritte Zeile der Formel scheint in keinem rechten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zu stehen. Der erwähnte alte Commentar zerlegt sie, wie es scheint, (Jas. 19, 14) in *khshathremchâ ahurâi â* und *dregubyô dadad vâstârem*. Da das Relativ *yim* gar nicht berücksichtigt wird, so ist diese Fassung unzulässig. Die ganze Zeile kann aber gerade wegen des Relativums nur ein in sich geschlossener Satz sein, und *yim* sich nur auf *ahura* zurückbeziehen. Der darin enthaltene Gedanke ist ein ächt zoroastrischer, nämlich der, dass nur dem Herrn, welcher er auch sein mag, die Herrschaft zukomme, der von Ahuramazda als Beschützer für die Armen bestellt sei; denn nach den Lehren des Parsismus ist es eine heilige Pflicht den Armen zu helfen und sie zu beschützen. Unter 'Beschützer' ist hier keine bestimmte Persönlichkeit zu verstehen. Jeder regelrecht gewählte *ahura* oder Herr aus der Zahl der von Ahuramazda selbst bestellten Oberhäupter ist ein Beschützer der Armen.

Zoroaster kann damit nicht gemeint sein, da er nie als ein Helfer oder Erretter der Armen aufgefasst wird. Der alte Zend-Commentar (Jas. 19,14) deutet das Wort 'Arme' auf Spitama d. i. Zoroaster Spitama, der selbst eines Schützers bedurfte, wie wir auch aus den Gâthas sehen.

Die Formel enthält demnach folgende Gedanken:

1) Der Zoroastrier muss sich einen unsichtbaren Herrn und Führer, und 2) ebenso einen sichtbaren geistlichen Führer, die beide zusammen wirken, wählen. 3) Der geistliche Führer verleiht ihm den guten Geist, dass er die guten das Leben fördernden Werke für Mazda vollbringen kann. 4) Von den Herrn ist aber nur der zu wählen und dem die geistliche Herrschaft über sich einzuräumen, den Ahuramazda zu einem Beschützer der Armen bestellt hat, d. h. nur ein von Gott verordnetes und regelmässig eingesetztes Oberhaupt, da es Pflicht des Priesters ist, sich um die Armen zu kümmern und ihre Leiden zu lindern. Die Formel soll demnach jedem Zoroastrier die Nothwendigkeit eines geistlichen Beistandes und geistlicher Führung einschärfen; der Laie soll sich so zu sagen ganz dem Priester hingeben. Sie enthält sonach ein Priestergebot und sollte die Laien vollständig und unbedingt der Herrschaft der Priester unterwerfen. Daher ihre grosse Wichtigkeit und oft vorgeschriebene Wiederholung in den heiligen Schriften, die ja alle nur von Priestern verfasst waren.

Der alte Commentar zu dem *Ahuna vairya* Gebet (Jasna 19) übersetzt uud erklärt.*)

(1) Es fragte Zarathustra den Ahuramazda: Ahuramazda! du Geist, der am meisten Gedeihen gibt! Schöpfer, der mit Körpern begabten Landgüter! du heiliger! Welches war jenes Gebet, o Ahuramazda! das du mir verkündigtest, (2) ehe der Himmel (war), ehe das Wasser, ehe die Erde, ehe das Rind, ehe der Baum, ehe das Feuer, der Sohn des Ahuramazda, ehe der fromme Mann, ehe die Dewas und wilden Menschen [1]) (waren), ehe die ganze körperliche Welt, ehe alles Gute (war), das Mazda geschaffen, das seinen Ursprung in der Wahrheit hat? (3) Da sprach Ahuramazda: das waren die Theile [2]) des *Ahuna vairya* Zarathustra Spitama[3]), die ich dir verkündigte, (4) ehe der Himmel (war), ehe das Wasser, ehe die Erde, ehe das Rind, ehe der Baum, ehe das Feuer, der Sohn des Ahuramazda, ehe der fromme Mann, ehe die Dewas und wilden Menschen (waren), ehe die ganze körperliche Welt, ehe alles Gute (war), das Mazda geschaffen, das seinen Ursprung in der Wahrheit hat. (5) Diese meine Theile des *Ahuna vairya*, Zarathustra Spitama! sind, wenn in keinem gefehlt, wenn keiner beim Hersagen falsch ausgesprochen wird, gleich hundert andern Gâthas, (die) Häupter (sind), wenn sie ohne Fehler und ohne falsche Aussprache hergesagt werden; sogar wenn sie mit Fehlern und falscher Aussprache [4]) hergesagt werden, so sind sie gleich zehn andern Häuptern (wichtigen Gebeten). (6) Und wer in dieser meiner körperlichen (materiellen) Welt, Zarathustra Spitama! die Theile des *Ahuna vairya* (bei sich im Geiste) zählen, oder im Verlauf des Zählens ihn leise murmeln, oder im Verlauf des leise Murmelns ihn laut hersagen,

*) Die Anmerkungen befinden sich am Schlusse der Abhandlung.

oder im Verlaufe des laut Hersagens ihn (als ein Haupt) verehren sollte, — dessen Seele will ich, der ich Ahuramazda bin, jedesmal dreimal über die Brücke (Tschinwat) zum besten Leben (Paradies) führen [zu dem besten Leben, zu der besten Wahrheit, zu den besten Lichtern][5]). (7) Und wer in dieser meiner körperlichen Welt, Zarathustra Spitama! die (von mir gemachte) Eintheilung des *Ahuna* beim leise Murmeln desselben, entweder um die Hälfte, oder ein Viertel, oder ein Fünftel verstümmelt (auslässt), dessen Seele werde ich, der ich Ahuramazda bin, von dem besten Leben (Paradiese) in solcher Entfernung der Weite und Breite nach halten, als diese Erde ist; [und die Erde hat dieselbe Weite und Breite][6]). (8) Und ich sprach für mich dieses Gebet, das die Ausdrücke 'unsichtbares Haupt', (*ahu*) und 'sichtbares Haupt', *(ratu)* enthält, vor dieser Schöpfung des Himmels, vor der des Wassers, vor der der Erde, vor der des Baumes, vor der Schöpfung des Rindes mit vier Füssen, vor der Geburt des frommen zweifüssigen Menschen, vor jenen aus der Sonne (dem Sonnenglanz) gebildeten Formen zur Erschaffung der Amescha spentas (Erzengel)[7]). (9) Unter meinen zwei Geistern rief der Gedeihen gebende durch das Aussprechen (dieses Gebetes) die ganze Schöpfung des Guten hervor, welche ist, war und sein wird dadurch, dass sie Thaten des Lebens für Mazda vollbringt.[8]) (10) Und dieses ist der höchste Spruch von jenen Sprüchen, welche ich fortwährend sprach, spreche und sprechen werde; denn die Natur dieses Spruches ist derart, dass wenn ihn die ganze mit Körper begabte Welt gelernt hat, sie durch Hersagen desselben aufrecht erhalten wird und der Hinfälligkeit (dem Tode) entgeht.[9]) (11) Und dieses unser Gebet verkündete ich und wiederholte es und zählte die Wiederholungen, dass es jedem existirenden (guten) Wesen zur Förderung der Frömmigkeit, die die beste ist (diene). (12) Sowie er (der den *Ahuna vairya* Recitirende) hier gesagt hat,

dass er ihn (den *Ahuna vairya*) zum *ahû* und *ratu* d. i. Herrn und Meister, bestellt habe, so erkennt er den Ahuramazda schon von vornehercin den Existenzen, deren erste der Geist ist, zu. Sowie er ihn (den *Ahuna vairya*) als den grössten von allen erkennt, so erkennt er ihm die Geschöpfe zu (d. h. er hält ihn für den wirklichen Schöpfer der sichtbaren Welt.[10]) (13) Dass dem Mazda die guten Dinge (gehören), zeigt er (der Recitirende) durch das Hersagen des dritten Satzes, (der) mit *vaṇhēus'* (beginnt) an. (Mit den Worten) *dazdâ manaṇhô*, erkennt er ihn (den *Ahuna vairya*) von vorneherein dem Geiste zu (er bringt ihn mit diesem in Verbindung). So wie er ihn gerade durch das Wort *manaṇhô* dem Geiste zum Schöpfer macht (d. h. den Geist durch ihn entstehen lässt), (so) macht er ihn zum *ahûm s'kyaothnanãm* d. i. Herrn der Handlungen (d. h. er leitet die Handlungen von ihm ab.[11]) (14) Wenn er ihn den Geschöpfen durch Mazda zuerkennt, so (kennt er) diesen, dass ihm die Geschöpfe (zugehören).[12]) (Mit den Worten) *khshathrem ahurâi* 'dem Ahura die Herrschaft' erkennt er diese deine Herrschaft Mazda. (Mit den Worten) *dregubyô vâstârem* 'den Armen einen Beschützer' erkennt er, dass Spitama einen Freund hat, (nämlich) die fünf Sätze (des *Ahuna vairya*), das ganze Gebet, (seine) Recitation, das vollständige Gebet des Ahuramazda.[13]) (15) Der beste Herr, Mazda, verkündete den *Ahuna vairya*, er, der Beste, der Ewige, liess ihn nachsprechen.[14]) Beim Aufhören entstand der Böse, aber er unterdrückte den Gottlosen, indem er das Verbot aussprach[15]): nicht stimmen unser beider Gedanken, nicht die Sprüche, nicht die Intelligenzen, noch die Bekenntnisse, noch die Recitationen, noch die Werke, noch die schöpferischen Gedanken, noch die Seelen überein.[16]) (16) Und dieses von Mazda gesprochene Gebet hat drei Verse (Zeilen), vier Stände, fünf Oberhäupter (und) als Schluss die Freigebigkeit.[17]) Woraus (bestehen) seine drei Verse? (Aus den Worten) gut gedacht,

gut gesprochen, gut gehandelt. (17) Welche Stände hat es? Den Priester, Krieger, Ackerbauern, Handwerker, mit der ganzen dem frommen Manne obliegenden Verpflichtung, richtig zu denken, richtig zu sprechen (und) richtig zu handeln, ein Oberhaupt zu bestellen, den Glauben zu vollbringen, durch dessen Werke die irdischen Besitzthümer in Wahrheit gedeihen.[18]) (18) Welches (sind) die Oberhäupter? Der Herr des Hauses, der des Dorfes, der des Stammes, der des Distriktes (und) Zarathustra als der fünfte in allen Ländern ausser dem Zarathustrischen Ragha.[19]) Das Zarathustrische Ragha (hat) vier Oberhäupter. Welches (sind) seine Oberhäupter? Der Herr des Hauses, der des Dorfes, der des Stammes (und) Zarathustra als der vierte. (19) Was (ist) 'gut gedacht'? Der fromme Urgedanke.[20]) Was (ist) 'gut gesprochen'? Das heilige Wort *(mãthra speñta)*. Was (ist) 'gut gethan'? (Was gethan wird) von den Geschöpfen, die (das Gute) preisen und an Frömmigkeit die ersten (sind).[21]) (20) Mazda hat verkündet. Wen hat er verkündet? Den frommen *(Ahuna vairya)*, sowohl den himmlischen als den irdischen.[22]) Was für einer verkündete das Gebet (den *Ahuna vairya)*? Der beste Herrscher. Als welchen (verkündete er ihn)? als den frommen besten, nicht nach Willkühr herrschenden (Unterthanen).[23])

---

1) So habe ich den Ausdruck *khrafstrâis' mashjâis'cha* übersetzt. *khrafstra* bedeutet 'Fleischesser', und ist sonst ein Ausdruck für schädliche Geschöpfe im Allgemeinen. In der Verbindung mit *mashya* 'Menschen' kann es sich nur auf Wilde beziehen, die alles Fleisch ohne Unterschied, auch das von Menschen, verzehren.

2) *bagha,* fem., ist eigentlich Singular. Ich habe das Wort dem Sinn nach als Plural übersetzt. Die Huzwâresch-Uebersetzung hat *bakhtârîh* 'Eintheilung'. Darunter können nur die verschiedenen Theile des *Ahuna vairya* verstanden werden, das jetzt in drei Zeilen zerfällt, ursprünglich aber als aus fünf Theilen bestehend angesehen wurde.

3) Nach pârsischer Anschauung, wie sie schon in den Jeschts sich findet, existirte Zoroaster schon vor allen andern Wesen (Jt. 13,88 ff.).

Ungefähr dasselbe folgt aus der bekannten Stelle des Berosus, dass Zoroaster, der magische Priester, identisch mit Zerovan (der anfangslosen Zeit) sei. S. meine Lecture on an original speech of Zoroaster pag. 24.

4) Die Ausdrücke *aipyûkhdha* und *aipishûta*, *anapyûhhdha* und *anapishûta* bedürfen einer Erläuterung: *aipyûkhdha* ist 'versprochen', d. h. wenn man ein falsches für das richtige Wort setzt, wie es richtig von der Huzwâreschübersetzung gefasst wird. Sie hat für *anapyûkhdha*, *avistâk trê yin miyân barâ lâ yemalelûnêd*, d. h. er spricht in der Mitte (während der Recitation) keinen andern Text (als den wirklich überlieferten); *aipishûta* bezieht sich auf das fehlerhafte Aussprechen von Consonanten und Vokalen, also auf undeutliches und nachlässiges Recitiren. Die Wurzel ist *hu* = *su* 'bereiten, machen', auf Laute bezogen 'hervorbringen', vgl. *karaṇam* in demselben Sinne iu der indischen Grammatik.

5) Da die einzelnen Gebete, namentlich der *Ahuna vairya*, häufig mehr als einmal herzusagen sind, so pflegt man die Wiederholungen an den Gelenken der Finger zu zählen (jetzt bedient man sich auch der Rosenkränze) oder diese Zählungen im Stillen für sich zu machen d. h. sie einfach zu merken. Diess ist durchaus nothwendig. Der Ausdruck ist *mar.* — *dreñj* erklärt die Huzwâreschübersetzung richtig durch *narm vâdûntan* d. i. eine Stelle öfter leise für sich wiederholen, um sie auswendig zu lernen; es bedeutet deswegen nach der Meinung der Desturs einfach 'auswendig lernen'. Diese Bedeutung wird auch durch die Etymologie bestätigt; *dreñj* ist Skr. *driṁh* 'fest machen'; auswendiglernen ist nichts als ein bestimmtes Wortgefüge im Geiste festhalten. — *srâvay* ist das laute feierliche Hersagen verbunden mit der entsprechenden ceremoniellen Handlung. Die Huzw.-U. erklären es durch *âighash nîrang barâ khavîtûnêd* 'er kennt seinen Nîrang' d. h. seine ceremonielle Anwendung. — *yazâite* kann sich nur auf die Formel *ahunem vairîm yazamaidê* beziehen, die am Ende gewisser Kapitel des Jasna vorkommt. Die einzelnen Gebete werden nämlich als göttliche Wesen aufgefasst, zu denen, wie zu Engeln, gebetet wird. Die Worte *â vahis'tâd* — *raochēbyô* sind offenbar ein späterer Zusatz zu dem Texte, ich habe sie desswegen eingeklammert. — Der Ausdruck 'dessen Seele will ich dreimal über die Brücke führen' wird von der Pehlewiübersetzung auf die glückliche Vollbringung des ersten Izeschne, *Yasht-nâvar* bezogen, wodurch der Student der zoroastrischen Theologie zum Herbad wird, und die Erlaubniss erhält, Izeschne vor dem Feuer lesen zu dürfen. An dem Tage, wo diess

geschieht, werde die Seele des Priesters dreimal von Ahuramazda in's Paradies geführt.

6) Wie aus dieser Stelle hervorgeht, wurde der *Ahuna vairyá* in fünf Theile getheilt, was durch den weitern Verlauf des Commentars bestätigt wird. Jeder einzelne wurde *dkaêsha* genannt (s.Vers 15). Die fünf Theile scheinen also geordnet gewesen zu sein: *1) yathâ — vairyô, 2) athâ — hachâ, 3) vaṇhēus' — mazdâi, 4) khshathrem — â, 5) yim — vâstârem.* Die Weglassung eines dieser fünf Theile war streng verboten, da das Ganze dadurch verstümmelt wird. Die Worte 'und diese Erde hat' u. s. w. habe ich in Klammern geschlossen, weil sie deutlich ein erklärender Zusatz sind, der ursprünglich gar nicht hieher gehörte.

7) Schwierig ist die Fassung der Worte *para avaṅhê hû-thwars'tô-kehrpaya apê ameshanãm speñtanãm dâhîm.* Ich kann keinen andern Sinn herausbringen als den oben angegebenen. Die Huzw.-U. hat (nach der richtigen Lesung): *lûînŏ min zak khurshêd balînŏ karpo tan i khurshêd pavan barâ ayâfagî i ameshô-spendân dâd* 'vor der Sonne hoher Gestalt; der Körper der Sonne wurde erschaffen (von Ahuramazda) ohne die Hilfe der Amescha spenta'. *apê* soll demnach 'ohne Hilfe' heissen. Diess ist nicht möglich, *apê* ist nur eine andere Aussprache für *aipi* oder jedenfalls ein Wort derselben Bedeutung; der Accusativ *dâhîm* ist davon abhängig. Was den Sinn betrifft, so kann sich der Satz keinenfalls auf die Erschaffung der Sonne beziehen, sondern auf die aus der Sonne gebildete feinste Lichtmaterie, aus der die Körper der Amescha spenta gebildet wurden, denn diese sind geschaffen, und existiren nach zoroastrischer Ansicht nicht von Ewigkeit.

8) Dieser Vers ist von der Huzw.-U. offenbar missverstanden worden. Sie hat die Worte *spanyâo mainivâo* als zwei Abstracta gefasst, während *spanyâo* der Comparativ masc. nom. sg. von *speñta*, und *mainivâo* der Genetiv Dual. von *mainyu* ist. Sie können nur heissen: Der mehr Gedeihen gebende von meinen zwei Geistern (vgl. Jas. 45,2) d. i. der gute, im Gegensatz zu dem zerstörenden. In Ahuramazda sind nämlich beide Geister, der *speñtô mainyus'* und der *aṇrô mainyus'* vereinigt, gerade wie im Menschen der *vohû-manô* und der *akem-manô*. Siehe meine Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees pag. 170. 258. Die Worte *frâ — vavacha*, welche offenbar zusammengehören, habe ich durch 'er rief hervor' durch das Aussprechen' (dieses Gebetes) übersetzt, wörtl. heisst es 'hervorsprechen'. Die Huzw.-U. schiebt den Zoroaster als Mittelsperson ein: 'es wurde dem Zoroaster gesagt (mitgetheilt) wegen der

ganzen Schöpfung der wahren (Dinge) d. i. der guten Schöpfung zur Förderung derselben. Indess dieser Sinn kann unmöglich in den Worten liegen, *vavacha* kann sich nur auf den *spanyâo*, d. i. den *Spentô mainyus´* in Ahuramazda beziehen. — *s´kyaothnô-tâitya*, Huzw.-U. *pavan kûneshnŏ rûbeshnŏ âigh vadash zaki azash pêḍâkŏ ghû vâḍûnyen afshân karpak yehevûnâḍ* 'durch das Fortdauern der Handlung', d. i. so lang sie das thun, was aus ihm (dem *Ahuna vairya*) folgt, so soll ihnen das zum religiösen Verdienst gereichen. Die Worte *s´kyaothnanãm aṇhēus´ mazdâi* sind offenbar der zweiten Zeile des Gebetes entnommen, und zeigen hier den Zweck an, warum der *Speñtô mainyus´* den *Ahuna vairya* verkündet hat. *mazdâi* ist auch hier von dem *ahurâi* in der folgenden Zeile getrennt, worauf indess auch das Metrum hinweist.

9) Ich habe *vakhshyêitê* mit 'ich werde sprechen' übersetzt, obschon es der Form nach eine dritte Person Sg. Futur. Med. oder Pass. ist. Da Ahuramazda spricht und die zwei vorhergehenden Verba entschieden erste Personen sind, so erfordert der Sinn hier ebenfalls eine dritte. Die Form hier ist vielleicht eine alte Correctur einer ersten Person. — Die Worte *âsakhshaḍ sakhshãs* sind in der Huzw.-U. durch *âmûkht âmûkhtani* 'er lernte das zu lernende' wiedergegeben. Dass *sakhsh* die Bedeutung 'lernen', Skr. *s´iksh* hat, ist unzweifelhaft. Aber es ist verkehrt die Worte für sich als eigenen Satz zu nehmen, und sie von dem Vorhergehenden zu trennen, während *âsakhshaḍ* von *yaḍ* abhängig ist, und *s´akhshãs* mit dem Verb. *haraiti* zu *yathâ* gehört; denn nur bei dieser Fassung ergiebt sich ein vollständiger Sinn. *sakhsh* ist 'lernen' und 'das Gelernte hersagen'. Der Awesta, namentlich der Jasna, muss auswendig gelernt werden, was heutigen Tages noch geschieht. — *haraiti* wird von der H.-U. wiedergegeben durch *sardârînî* (nach der richtigen Lesart) *amarg yehevûnḍ* 'der Besitz eines Herrn wird unsterblich sein' d. h. man wird immer einen Herrn und Meister haben, man ist auf ewig mit ihm verbunden, so dass auch der Tod keine Störung bringt. Diess bezieht sich deutlich auf den *ahû* und *ratus´* in der Formel.

10) Die H.-U. übersetzt mit eingestreuten erläuternden Bemerkungen: 'Wie hier gesagt ist, dass man einen Herrn und Destur haben müsse, wenn diese Sache so gesagt ist, wie es so Sitte ist, wenn man ihm einen Ahu und Ratu giebt d. i. wenn er (der Student) sich dem Stadium des Awesta *(hêrpatstân)* hingibt, so wird ihm durch Unterricht mitgetheilt das Denken des Gedankens des Auharmazd, des ersten Geschöpfes, dass von ihm die in den Gâthas enthaltenen Sprüche fortgepflanzt werden. Da dieser selbst,

wenn er (im Awesta) unterrichtet ist, gleich einem König der Könige (ist), der von allen Menschen der grösste d. h. er selbst als ein König der Könige anzusehen ist, so wird von ihm auch den Geschöpfen die Kenntniss mitgetheilt, dass die in den Gâthas enthaltenen Sprüche fortgepflanzt werden. Das Verbum *chinasti* wird immer durch *châshîḍ* in der H.-U. übersetzt, was Nerioseng durch *âsvâdayat* wiedergiebt. *châshîdan* ist 'unterweisen, Unterricht geben', ob *chinasti*, das nur 3. Sg. Präs. von einer Wurzel *chit* sein kann (nach der 7. Classe) genau dasselbe bedeutet, ist mir etwas zweifelhaft, da diese Bedeutung nicht recht in den Zusammenhang der Stellen passt; es steht gewöhnlich mit dem Dativ der Person und dem Accusativ des Objects. Da die Wurzel *chit* 'wissen, erkennen' bedeutet, so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir dem Worte in der angegebenen Construction den Sinn 'zuerkennen, zuschreiben' geben. Es war offenbar ein Commentatorenausdruck, vergl. auch Jas. 20,2—3. Etwas verschieden muss die Bedeutung sein, wenn es mit *para* verbunden ist. Diess kann ich nur als 'vornherein, von vorn' fassen. Die H.-U. giebt es durch *barâ*, was aber nicht passt, da dieses einen negativen Begriff ausdrückt.

11) *hujîtîś* H.-U. *huzâishnîh*, wozu die Glosse: 'er hat den Anfang durch sich selbst'. Die Uebersetzer scheinen demnach das *hu* = *hva (sva)* genommen und *hujîtîś* als eigene Existenz, Existenz durch sich selbst, gefasst zu haben. Diess ist jedenfalls irrig. Es bedeutet höchstens 'gute Existenzen'. Der Sinn und Zusammenhang des Satzes verlangt ein Verbum substantivum nach *hujîtîś*, das ich in der Uebersetzung ergänzt habe. — Die Worte *âdreñjayêiti dazdâ manaṇhô* werden von der H.-U. hauptsächlich desswegen falsch gedeutet, weil sie ganz falsch abgetheilt hat, *âdreñjayêiti* gehört als Verbum zu *thritîm ḍkaêshem*, worunter nur die zweite Zeile des Gebetes, die mit *vaṇhēus'* beginnt und mit *mazdâi* schliesst, zu verstehen ist. — *fradakhs'târem manaṇhê* ist ebenfalls von der H.-U. missverstanden worden. Dass es ein Nomen activum ist, sieht jeder Zendphilologe auf der Stelle. Die alte Uebersetzung fasst es aber als Abstractum, indem sie *min frâz dakhshakîh pavan vohûman* 'wegen der Eigenschaft des *Vohuman*' übersetzt und also glossirt: 'alles was gut von Natur ist, wird von ihm gethan (und) ist in ihm (dem *Vohuman*) enthalten'. *fradakhs'târem* ist offenbar die Erklärung des Wortes *dazdâ* 'Geber, Schöpfer' in dem Gebete, und muss einen ähnlichen Sinn haben. Auch die Parallelstellen Jas. 31,17. 35,9. 51,3. weisen alle auf eine Bedeutung wie 'Bewerkstelliger, Anführer' hin; 'Lehrer' kann es auf keinen

Fall heissen, wie angenommen worden ist. Es hängt offenbar mit Sanskrit *daksha* 'Kraft, Einsicht' zusammen.

12) Diese Stelle lässt sich gar nicht verstehen, wenn nicht nach *tem* das Verbum *chinasti*, und nach *dâmãn* das Verbum subst. ergänzt wird. Die H.-U. dolmetscht den Satz Wort für Wort, so dass er gar keinen verständlichen Sinn gibt. Sie fügt dann zur Erläuterung des Sinnes folgende Glosse bei: 'alles was von den Menschen in Reinheit gesprochen wird, kehrt wieder zu Auharmazd in derselben Reinheit zurück, wie er es gab'.

13) Will man einen Sinn herausbekommen, so darf man nicht abtheilen, wie die H.-U. gethan, bei der gerade die falsche Abtheilung eine so ausserordentlich fruchtbare Quelle von Missverständnissen geworden ist. Die Worte *tad tava mazda khshathrem* sind mehr paraphrasirt, als übersetzt. Die Paraphrase lautet: Auharmazd ist von dem zum Herrn über sich selbst gemacht, der thut was aus diesem Awesta folgt'. *tava* 'dein' scheint mit *tanu* 'Körper, Selbst' verwechselt worden zu sein. Eine richtigere Uebersetzung der Stelle gibt der Dinkart (im 7. Buche pag. 346 meiner Handschrift). Hier sind diese Worte als der Beginn eines besondern Abschnittes des Awesta gefasst, und dem zweiten Fargard des Wendidad zugezählt, dessen Inhalt aber wesentlich von dem noch erhaltenen Fargard abweicht, welchen der Dinkart, wie den ganzen noch vorhandenen Wendidâd dem ersten Fargard zuschreibt. Die Worte werden hier offenbar mit *dregubyô vâstârem* in die engste Verbindung gebracht. Die betreffende Stelle des Dinkart lautet also: *madam andarzni pavan avâyêd-hûmandîh yashtui yadadân pavan zaki mûn zak vâdûnyen min tad mazda tava khshathrem pêdâk afash zandi denman valman: Auharmazd anâ i lak khotâyyâ i mûn valman râstŏ zîvashnŏ daryôsh vayeshnŏ yehabûnt bôjashnŏ* 'über die Unterweisung in der passenden Art der Gottesverehrung darin, dass, was sie thun aus (der Stelle) *tad mazda tava khshathrem* folgt, deren Erklärung diese ist: 'Auharmazd, diese deine Herrschaft (ist) die, dass dem rechtlebenden Armen Hilfe (und) Rettung gewährt wird'. Aus dieser Stelle sieht man deutlich, dass hier die Worte des Gebets *yim dregubyô dadad vâstârem* in engste Verbindung mit dem *tad mazda tava khshathrem* gebracht sind. Die Beschützung und Errettung der Armen von Bedrückung wird im weiteren Verlaufe der Exposition des Dinkart als 'die höchste von Auharmazd verliehene Macht' beschrieben und gesagt, dass dadurch die Herrschaft des Auharmazd am meisten gefördert werde. Ferner wird gesagt, dass die 'Freundschaft mit Spitaman' *(urvathem Spitamâi* in Zendoriginal) die Geschöpfe von der Bedrückung und

Anfeindung durch die Ahrimanische Welt befreie, unter dieser Freundschaft wird dann weiter die Forterhaltung des Glaubens durch die Träger desselben verstanden. Unter dem *urvathem Spitamâi* 'Freund für Spitama' kann schwerlich etwas anderes als das vollständige *Ahuna vairya* Gebet verstanden werden. Die H.-U. fasst es auch so auf. *ḍkaêsha* übersetzt sie mit *dâtôbarî* und erklärt dieses durch *vajîr*. Unter den fünf *ḍkaêshas* sind fünf Sätze oder Gedanken, die nach der Auffassung des alten Commentars darin liegen sollen, zu verstehen, s. oben Anmerk. 6.

14) *kârayad* habe ich mit 'er liess nachsprechen' übersetzt, wie ich glaube, dem Sinne nach richtig. Es bedeutet wörtlich 'er liess machen' d. i. er veranlasste andere die Laute nachzumachen, auszusprechen (vgl. Skr. *karaṇa* 'Aussprache').

15) *hithwaḍ akô abavaḍ* H.-U. *tîzŏ âmat zanashnŏ yehevânt âmat khayyabît yen dûbârîst* 'sofort als die Zerstörung eintrat, als der Verderber herbeirannte'. *hithwaḍ* ist demnach durch 'sofort als' übersetzt, wahrscheinlich fasste die H.-U. *hithw(a)* als 'schnell' *(tîz)* und *aḍ* = *âmat* 'da, als'. Diese Fassung ist schwerlich richtig, da sie sich durch keine Etymologie weder in dem Kreise der irânischen Sprachen selbst, noch in den nächstverwandten begründen lässt. Auch dürfte die Bedeutung 'schnell' gewiss nicht in den Zusammenhang der Stelle passen. Ich kann dieses bloss hier vorkommende Wort nur von der im Zend vertretenen Wurzel *hi* = *si* 'binden' ableiten und zwar als ein mit *thwa* gebildetes Abstractum. Es heisst das 'Binden, Gebundensein' und bezieht sich auf das Aufhören der Recitation des *Ahuna vairya*. Wie er ganz hergesagt war und seine einzelnen Theile festzusammengefügt waren, entstand der Böse, während der Recitation konnte er nicht aufkommen. — *añtare* ist mit dem Verbum *âmrûta* zu verbinden, das folgende *añtare-ukhti* ist nur blos Substantiv dieses Verbalbegriffes, *añtare-âmrû* drückt genau den Begriff des lateinischen *interdicere* aus, vgl. Jas. 49, 3. Die nun folgende Stelle, die als ein Verbot *(añtare-ukhti)* des *Speñtô mainyus'* an den *Aṇrô mainyus'* gefasst wird, findet sich in den Gâthas (Jas. 45,2). Ich habe sie schon in meinen Gâthas (II pag. 119. 120) und dann weiter in dem Schriftchen A Lecture on an original speech of Zoroaster (pag. 6. 7.) näher erörtert, und am letztern Orte namentlich auch die Deutung der H.-U. voll angegeben. Da die Worte im Einzelnen keine Schwierigkeiten bieten, so hängt alles von der Fassung des *nâ* nach *nôiḍ* ab. Die H.-U. übersetzt es mit *lanman* 'wir, unser', bringt es mit *nô*, oder besser mit *nâo* (Gen. Dual.) zusammen und paraphrasirt demgemäss den ganzen Vers, aber übersetzt ihn nicht. Das gemeinsame Verbum

muss aber *hachaiñtî* sein und kann nicht auf *urvãnô* allein, wie die H.-U. thut, bezogen werden. Legt man dem Verbum, *hach* 'folgen' den Sinn von 'übereinstimmen' bei, was leicht geschehen kann, (denn das gegenseitige Folgen setzt eine Uebereinstimmung voraus) und was auch die H.-U. durch die Worte *aêshân pavan aknîn nafshman* 'sie sind in einem einheitlichen Selbst' (*aknîn* wird durch *yakbârîgî* erklärt) andeutet, so ergibt sich ein guter Sinn, derselbe, den die H.-U. mit ihrer Paraphrase ausdrückt. Ich bin jetzt geneigt, meine frühere Fassung des *nâ* als einer angehängten Partikel gleich *ne* in *nonne* aufzugeben und mich der Deutung der H.-U. anzuschliessen. Als eine mögliche Uebersetzung habe ich diese indess schon in meiner Lecture (pag. 7 Note 5) angedeutet.

17) *afsma* habe ich 'Vers' übersetzt. Die H.-U. giebt es mit *patmân* 'Mass', Nerios. durch *pramâṇa* wieder. Da es mit den Gâthas in Verbindung gebracht wird (s. Jas. 57,8 vgl. Wisp. 14,1), so dürfte es kaum anders wie als 'Metrum' gefasst werden. Die drei *afsma* beziehen sich deutlich auf die drei Zeilen, aus denen der *Ahuna vairya* immer bestanden hat, jede derselben bildet ein Ganzes. Wie wir oben (pag. 6) gesehen haben, ist die *Ahuna vairya* Formel eine regelrechte aus 3 mal 16 Silben bestehende *Ahunavaiti* Strophe.

Die in unserem alten Commentar gegebene Deutung der drei metrischen Zeilen mit 'gut gedacht' u. s. w. ist eben eine theologische Speculation, wie man sie zu hunderten in den Brâhmanas der Wedas findet. Da 'gut gedacht, gut gesprochen, gut gehandelt' die drei Grundprincipien zoroastrischer Moral sind, die bei jeder Gelegenheit wiederholt werden, so hat es gar nichts Auffallendes, wenn die drei Zeilen des heiligsten Gebetes darauf bezogen wurden. — *râiti hañkerethem* H.-U. *afash pavan râtîh angartîkîh bundak* 'seine Rechnung ist vollständig durch die Freigebigkeit', wozu die Glosse, so kann er (es) sich aneignen, wenn er sich den Herbads zum Geschenke macht' (sich ihnen ganz hingibt). Die H.-U. fasst demnach *râiti* als eine völlige Hingabe an die Priester, also namentlich an den erwählten geistlichen Führer auf, nur dadurch werde man der Segnungen des *Ahuna vairya* theilhaftig. Dass die völlige Hingabe an die Priester reichliche Geschenke in sich schliesst, versteht sich von selbst. Der wirkliche Sinn der Worte *râiti hañkerethem* kann indess nur der sein, dass im letzten Theile des *Ahuna vairya* dem fünften *dkaêsha*, durch die Worte *dregubyô vâstârem*, auf Hilfeleistung an die Armen, also Freigebigkeit, angespielt wird. Und in der That gilt Freigebigkeit für eine der höchsten Tugenden bei den Pârsis und wird auch praktisch ausgeübt.

18) Dieser Satz bietet mehrere erhebliche Schwierigkeiten dem Erklärer dar. Vor allem ist das nur hier vorkommende *arena* ein dunkles Wort. Die H.-U. hat 'Tag und Nacht', Nerios. hat aber dafür nur *idam* 'dieses'. Keine dieser Fassungen lässt sich durch den Sinn und Zusammenhang, noch auch etymologisch, rechtfertigen. Das einzige Wort in dem Awesta, das offenbar damit zusammenhängt, ist *arenad-chaêsha* (Jt. 10,35), ein Prädikat des Mithra, das am besten mit 'die Schuldigen bestrafend' übersetzt wird (vgl. Rigveda II 28, 4: *ṛitâvânas' chayamânâ ṛiṇâni* 'die Wahrhaftigen (die Aditjas) bestrafend die Schulden' d. i. Sünden). *arena* ist offenbar ein Fem. sg., der Form nach wohl nur Instr. Sg. *arenaya* und gewiss identisch mit *ṛiṇa*, womit es lautlich übereinstimmt. *ṛiṇa* nun heisst in den wedischen Schriften nicht bloss 'Schuld, Verschuldung, Sünde', sondern es bezeichnet auch eine Obliegenheit, eine Schuldigkeit, namentlich im religiösen Sinne, wie die Brahmanen von einem *ṛiṇa* d. i. Schuldigkeit gegen die Götter, die Manen u. s. w. sprechen. In demselben Sinne ist es in unserer Stelle anwendbar. Gut zu denken, zu sprechen u. s. w. ist geradezu Pflicht und Schuldigkeit des Zoroastriers gegen Ahuramazda. — *ratus' mareta* H.-U. *i ratû hûshmûrtô* das durch 'er hat einen Destur' d. i. ein geistliches Oberhaupt, wohl richtig erklärt wird. — *daênô-sâcha* H.-U. *i dînô âmûkht*, welcher den Glauben lernte, was durch 'Jescht wurde gemacht' erklärt wird. Diese Erklärung ist wohl richtig; *daênô-sach* ist dann 'den Glauben machend' d i. die Gebete verrichtend; zu *sach* vgl. ساختن 'machen'.

19) So habe ich schon in meinen *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees* pag. 170 die Worte *anyâo rajôiḍ zarathus'trôiḍ* gefasst und befinde mich hier in vollständiger Uebereinstimmung mit der H.-U., die ebenfalls *rajôiḍ*, und das nachherfolgende *ragha* identifizirt. Fasst man die Worte anders, so wird aller Zusammenhang mit dem nachfolgenden: 'das Zarathustrische Ragha hat vier Oberhäupter', zerstört. Es fällt freilich auf, für ein und denselben Namen in zwei unmittelbar einander folgenden Sätzen zwei verschiedene Formen zu finden, aber die Sache lässt sich doch erklären. Dass unter *ragha* die uralte Stadt *Ragha* in Medien, das jetzige Rai in der Nähe von Teheran, zu verstehen ist, unterliegt keinem Zweifel. Griechische Autoren unterscheiden eine Landschaft und eine Stadt dieses Namens, in Medien gelegen. Die Landschaft heisst Ῥάγαι oder Ῥαγαί (Diod. 19,44), Ῥαγάδες (Duris bei Strabo I pag. 60), ἡ Ῥαγαινὴ Μηδία (Isid. Char. pag. 246), die Stadt hiess ἡ Ῥάγεια (Strabo 11 pag. 524) oder Ῥάγαια (Ptol. 6, 5, 4. ἡ Ῥάγα (Isid. Char. pag. 252 fg., Tobit 6, 10), ἐν Ῥάγοις (Tobit 4, 1. 20. 2,5. 9,2). In

den altpersischen Inschriften findet sich *Ragâ*, Gen Abl. *Ragâyâ*, als Name eines Distrikts (Behist. 2,71. 3,2.), die assyrische Version hat *Ra-ga*, die susische (sogenannte scythische) *Rak-kan*, im Neupersischen lautet der Name ری *Rai*, im Pelhewi *Ragh*. Aus der Zusammenstellung dieser Formen ergibt sich deutlich, dass es zwei Hauptformen des Namens gab, eine mit schliessendem *ai, aya*, und eine mit blossem *a*, die erstere erklärt sich leicht als Grundform des Casus obliqui eines Femin. Sg. auf *a*, so dass *Ῥάγεια, Ῥάγαια* eigentlich nur der Genet. oder Ablat. von *Ῥάγα* wäre. Statt der Form auf *ai* scheint sich auch eine auf *ia* (*ya*) zu finden, wie aus *Ῥαγιανὴ* hervorgeht. Dem *rajôiḍ* nun liegt offenbar eine Form *raghi* zu Grunde, in der das *gh* wegen des folgenden *i* zu *j* (dsch) erweicht wurde. Die regelrechte Ablativform von *ragha* Fem. würde *raghayâd* oder *raghayaḍ* lauten. Da sich die Silbe *aya* leicht genug zu *aê, ê = ôi* zusammenziehen kann, so würde sich *raghaêd, raghôiḍ* ergeben, der *ê, ôi* Laut kann leicht die Aenderung des *gh* zu *j* (dsch) bewirkt haben. Ich halte es indess für das beste, zwei Grundformen *raghi = raji* und *ragha (raghay)* anzunehmen. Der Umstand, dass beide so nahe zusammen vorkommen, erklärt sich einfach daraus, dass die Erklärung *chathru-ratus' ragha* schwerlich ursprünglich zum Texte gehört hat, sondern nur als eine spätere Glosse zu *rajiôḍ Zarathus'trôiḍ* zu betrachten ist.

20) Die Worte *ashavanem manas-paoiryô* können, so wie sie dastehen, kaum richtig sein, da sie die Antwort auf *kaḍ humatem* enthalten. *ashavanem* ist seiner Form nach schwerlich etwas anders als ein Accus. Sing. masc. und *paoiryô* ist deutlich genug ein Nominat. Sing. masc. Ist der Text richtig, so muss *ashavanem* von *manas-paoiryô* abhängig gemacht werden, etwa so: 'der Erstlingsgedanke (Urgedanke) in Bezug auf den Frommen', worunter nur der die geistige Grundlage eines frommen Mannes bildende gute Urgedanke zu verstehen ist. Ich ziehe indess vor, *ashavanem* als eine falsche Lesung für *ashava* zu betrachten. Das Compositum *manas-paoiryô* kann auf mehrfache Weise aufgelöst werden, als 1) der den Gedanken zum ersten hat *(Bahuvrîhi)*, 2) erster Gedanke *(karmadhâraya)*, 3) der erste in oder an Gedanken *(Tatpurusha)*. In dieser Stelle ziehe ich die zweite Fassung vor. Da nach dem *humatem* 'gut gedacht' gefragt ist, dieses aber keine Person, sondern nur ein Ding, oder höchstens ein personifizirtes Ding sein kann, so muss sich *manas-paoiryô* nothwendig auf eine besondere Art des Gedankens beziehen. Die passendste Antwort auf die Frage scheint mir 'der fromme Urgedanke', zu sein. Die H.-U. gibt mehr eine Paraphrase als eine stricte Uebersetzung: 'Der

Glaube war in der *Humat*-Stufe (der Stufe des guten Gedankens), als er durch den frommen Denker zuerst entstand, er entstand durch *Gayômart*, er wurde von ihm gedacht. Der fromme, erste Denker des Glaubens ist demnach der Urmensch *Gayômart*. Doch lässt sich dies nicht aus den Worten des Zendtextes herausdeuten.

21) Die Worte *staotâis'cha* — *dâmēbîs* werden von der H.-U. also wiedergegeben: dass man preisen soll die Wahrheit der ersten Schöpfung, d. i. dass man Izeschne und andere gute Werke durch die Gâthas (durch Hersagen derselben) vollbringen soll. Diese Deutung ist ungrammatisch und ungenau. Der Instrumental hängt deutlich von dem aus *hvars'tem* zu ergänzenden Part. pass. im Sinne von 'gethan' ab. *staota* nehme ich in dem Sinne eines Part. präs., in welchem das Part. perf. pass. öfter gebraucht wird.

22) Das *chim* gibt die H.-U. durch 'wesswegen', was sicherlich falsch ist. Der Form nach ist es Acc. sg. masc. Ich kann es nur auf den *Ahuna vairya* beziehen; dieser ist doppelt, wie alle anderen Existenzen, irdisch und geistig. Der irdische ist der von den Menschen gesprochene, der geistige ist das unsichtbare Gegenstück des ersteren im Himmel, der geistige *Ahuna vairya* ist öfter erwähnt.

23) *chvãs* 'was für einer' gibt die H.-U. durch 'wegen was für einem Wunsche', was gewiss irrig ist. Der 'beste Herrscher' ist Ahuramazda. Der *Ahuna vairya*, den dieser spricht, ist hier prädicirt als *avasô-khshathrem* 'der nicht nach freiem Willen herrscht', im Gegensatz zu Ahuramazda, der 'Herrscher' ist. Da Ahuramazda ihn spricht, so ist er in seiner Gewalt, sein Unterthan. Das Verhältniss beider zu einander ist einfach das des Herrschers zum Unterthanen. Der Sinn ist: in der guten Schöpfung ist Ahuramazda der beste aller Herrscher und der *Ahuna vairya* der beste aller Unterthanen; beide sollen Herrschern und Unterthanen als Muster dienen.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-philologische und historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1872

Band/Volume: 1872

Autor(en)/Author(s): Haug Martin

Artikel/Article: Die Ahuna-vairya-Formel, das heiligste Gebet der Zoroastrier, mit dem alten Zend-Commentar (Jasna 19) 89-135