

Iranische Neujahrsfestmythologie und der Traum des Mordechai

Manfred Hutter - Graz

Untersuchungen zu den Ursprüngen des Purimfestes, dessen Festlegende das Estherbuch liefert, konnten bisher noch keine allgemein akzeptierten Ergebnisse erzielen, allerdings ist ein gewisser Konsens darin zu sehen, daß der Verfasser Elemente eines heidnischen Festes in die Darstellung des Purimfestes hat einfließen lassen¹. Das religionsgeschichtliche Material, soweit es Iran betrifft, hat H. RINGGREN² schon vor längerer Zeit zusammengestellt, doch lohnt es sich, dieses Material für unsere Fragestellung nochmals aufzugreifen, zumal sich durch das Estherbuch eine ganze Reihe iranischer Motive, Namen und Kennzeichen einer Vertrautheit des Verfassers mit dem Achämenidenreich zieht³. RINGGREN versucht, das Purimfest in einen phänomenologischen Zusammenhang mit den verschiedenen iranischen Neujahrsfeiern zu stellen, wobei er zu dem Schluß kommt, daß die diversen Feste einzelne Teile einer feststehenden Struktur, die den Riten im Zusammenhang mit dem Jahresbeginn zugrundeliegt, widerspiegeln, wobei auch das Purimfest Teile dieser Struktur beleuchtet. Das Estherbuch steht nach RINGGRENs Untersuchung in einem klaren Zusammenhang mit den Mythen und Riten, die sich um das iranische Neujahrsfest ranken, ohne daß eine einlinige Abhängigkeit anzunehmen ist⁴.

Wirft man einen Blick auf den iranischen kultischen Kalender⁵, so zeigt

-
- 1 Vgl. etwa den Überblick bei O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl., Gütersloh 1984, 206; weiters C.A. MOORE, Esther (Ancb 7B), Garden City 1971, XLVI-XLVIII sowie W. DOMMERSHAUSEN, Ester (NEB), Würzburg 1980, 7.
 - 2 H. RINGGREN, Esther and Purim, in: SEA 20 (1956) 5-24 (hier zitiert nach dem Wiederabdruck in dem von C.A. MOORE hrsg. Sammelband "Studies in the Book of Esther", New York 1982, 185-204).
 - 3 Vgl. dazu zuletzt die Zusammenstellung bei M. HUTTER, Iranische Elemente im Buch Esther, in: Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients, hrsg. von H.D. GALTER, Graz 1986, 51-66; weiters S.S. HARTMANN, Iran, in: Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. U. MANN, Darmstadt 1973, 106-123, hier 113-114.
 - 4 RINGGREN 203; vgl. auch HARTMANN 114.
 - 5 M. BOYCE, Iranian Festivals, in: The Cambridge History of Iran, vol 3(2), ed. E. YARSHATER, Cambridge 1983, 792-812.

sich alsbald, daß die sechs großen zoroastrischen Feste (gāhāmbār) sowie NŌRŌZ sich gegenseitig recht stark beeinflussen und der ursprüngliche Charakter der einzelnen Feste nur noch teilweise greifbar wird. Allerdings läßt sich erkennen, daß ein wesentlicher Gedanke im Zusammenhang mit Neujahr die Drachenkampfmithologie ist, die indo-iranischer, d.h. vorzarathustrischer, Herkunft ist. Insofern sind im Avesta nur noch Spuren davon erhalten, doch die Andeutungen in einigen alten Yašts⁶ ermöglichen, die Struktur dieser Mythologie zu erkennen: die Herrschaft eines Drachens bewirkt Dürre und Not, durch die Besiegung des Drachens werden die gefangenen Wasser und Frauen freigesetzt, so daß Fruchtbarkeit und Leben wieder zurückkehren⁷. Eine Reminiszenz finden wir etwa in Yt 17,33f, wenn es vom Drachentöter θraētaona heißt⁸:

"Thr (der Göttin Aši) opfert der Sohn ... des heldenhaften Hauses, θraētaona Dann bat er sie um diese Unterstützung: Gewähre mir, o gute erhabene Aši, daß ich siegreich sei über den Drachen Dahāka, den dreimäuligen dreiköpfigen, sechsäugigen, tausendlistigen, den überstarken, teuflischen Unhold, ... den der böse Geist gegen die körperliche Welt zum Verderben der Welt der Wahrheit erschaffen hat; - und daß ich seine beiden Geliebten, Saṅhauuāci und Arənuuāci entführe, die von sehr schöner Gestalt sind, die die wunderbarsten der Welt sind". Wie lebendig diese Drachenkampfmithologie durch die iranische Geschichte hindurch war, zeigt die Tatsache, daß noch in Firdousis Šāhnāmah der Mythos in historisierter Form erzählt ist, wenn dort der iranische Herrscher Farīdūn den Usurpator Azdahā besiegt⁹. - Als einen anderen

6 Eine Datierung der "besseren", älteren Yašts in vor- oder frühachāmēnische Zeit wird in der neuesten Avestaforschung betont, was durch die (Um-)Datierung Zarathustras ans Ende des 2. oder spätestens an den Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. unproblematisch ist, vgl. zuletzt J. KELLENS, Art. Avesta, in: Encyclopaedia Iranica, vol. III, 1987, 35-44.

7 Vgl. zu dieser Struktur G. WIDENGREN, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 41f, der auch die Parallelität der persönlichen und unpersönlichen Momente im Aufbau des Mythos betont.

8 Dieser Abschnitt findet sich an mehreren anderen Stellen wieder, Yt 5,34 = 9,14 = 15,24; weitere avestische Reminiszenzen an den Mythos in Yt 5,16; 9,13; 19,36.92ff.

9 Vgl. RINGGREN 200f und WIDENGREN 43; eine Auswahl der Erzählungen Firdousis über Azdahā und Farīdūn in freier Wiedergabe ist bequem zugänglich in: Firdausi. Geschichten aus dem Schahnameh, ausgewählt und übertragen von U. v. WITZLEBEN, Köln 1984, 27-48, wobei Azdahā unter der Namensform Dahhak begegnet. Zur mythologischen Überlieferung vgl. auch C. COLPE, Altiranische und zoroastrische Mythologie, in: WM IV, Stuttgart 1986, 167-487, hier 302-304.

Drachentöter finden wir im Avesta häufig Kərəsāspa¹⁰. In Yt 5,38 bittet er die Götting Anāhita, daß sie ihm den Sieg über den gelbfüßigen Gandərəβa beim wogenden Ufer des Sees Vourukərəta verleihen möge. Ebenfalls erwähnenswert ist Yt 19,40f, wenn es von Kərəsāspa heißt, daß er Gandərəβa erschlagen hat, was in Parallele steht zur Erschlagung des Drachen. Über das mythologische Wesen Gandərəβa läßt sich diese Drachenkampfmythologie indirekt mit dem Estherbuch verbinden. Denn der Name Paršandata in Est 9,7 läßt sich mit Paršinta aus dem avestischen Corpus vergleichen¹¹, welcher als Sohn Gandərəβas genannt wird.

Die Motive "Drache", "Wasser" und "Frau", die im Mittelpunkt dieser Mythologie stehen, sind nun m.E. auch jene Elemente, die eine Verbindung zwischen dem Purimfest und dieser Neujahrsmythologie erlauben, wobei dem "Traum des Mordechai" entscheidende Bedeutung für diese Interpretation zukommt, worauf m.W. noch nicht verwiesen worden ist. Die nur griechisch erhaltenen apokryphen Texte von Mordechais Traum (A) sowie dessen Deutung (F) werden in den meisten Bibelausgaben vor Kapitel 1 bzw. nach 10,3 entsprechend ihrer Einordnung in der LXX angeführt. Aufgrund sprachlicher Merkmale läßt sich wahrscheinlich machen, daß diese beiden griechischen Zusätze zum Estherbuch auf eine hebräische oder aramäische Vorlage zurückgehen¹². Als Semitismen im Griechischen können etwa die auffallend häufige Verwendung von κατ oder κατ ἰδοῦ in A oder die Artikelsetzung gelten, wobei manche nach griechischer Syntax erwartete Artikel etwa deshalb fehlen, weil ihnen status constructus Verbindungen zugrundeliegen könnten, in denen die Determination nicht durch einen Artikel ausgedrückt war. Auffallend in dieser Hinsicht sind etwa A 6 δεικτων ἔθνος, worin "Volk" sicher als determiniert gelten darf, oder A 8 δεικτων

10 Für die Entfaltung der mythologischen Überlieferung um Kərəsāspa in der mitteliranischen Literatur, die auf verlorenen avestischen Texten beruht, siehe H.S. NYBERG, La légende de Keresaspa, in: Monumentum Nyberg IV (Acta Iranica 7), Leiden 1975, 379-395.

11 Vgl. dazu RINGGREN 202 und R. MAIER, Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel- und Esther-Buches, in: H.GROSS/F. MUSSNER (Hg.): Lex tua veritas. FS H. Junker, Trier 1961, 127-135, hier 132f; weiters zu Paršandata und den anderen Namen aus der Familie Hamans, die vorzarathustrisches (bzw. elamisches) Gepräge erkennen lassen, HUTTER 53f.

12 Vgl. zur Frage einer semitischen Vorlage etwa C.A. MOORE, Daniel, Esther und Jeremiah. The Additions (AncB 44), Garden City 1977, 175f.180.248 sowie Ders., On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther, in: JBL 92 (1973) 382-393, bes. 388f.

παν ἔθνος, wo ebenfalls Determinierung zu erwarten wäre. Als zumindest von *dābar* beeinflusst kann ἐν παντι λογω in A 11 angesehen werden. - Auch F 1 ταῦτα kann als Wiedergabe von *dēbarim* gelten, ähnlich wie λογων in F 2 nicht gerade als erstklassige Gräzität gilt, sondern besser als Semitismus angesehen wird. In F 8 könnte mit ἐνωπιον für *lipne* ein Semitismus bewahrt sein, genauso wie εἰς τον αἰῶνα in F 10 wohl für *le'olam* stehen dürfte. Die genannten Beispiele erlauben wohl, für den Traum und seine Deutung schon eine semitische Vorlage zu postulieren, deren Entstehung vielleicht nicht allzu weit von dem hebräischen Estherbuch wegzurücken ist und noch aus vorhellenistischer Zeit¹³ stammen könnte.

Geht man nun die Motive der Neujahrsmythologie der Reihe nach durch, so findet man sie im Traum des Mordechai wieder. Die Chaosschilderung zu Beginn des Traumes ist wohl der Ausdruck der Herrschaft des Drachens, der in Haman personifiziert wird. Die oft bemerkte Tatsache, daß hier einmalig in der hebräischen Literatur mit Mordechai auch ein Israelit mit dem Drachen identifiziert wird¹⁴, kann m.E. dahingehend erklärt werden, daß der Mythos eine Historisierung in der Erzählung erfährt. Mordechai selbst wird als Drache "verkleidet", ähnlich wie Farīdūn nach dem Šāhnāmah sich als Drache verkleidet, um gegen den Drachen Azdahā zu kämpfen. Phänomenologisch ist dabei die wesentlich jüngere Überlieferung des Šāhnāmah für das Verständnis des Traumes durchaus von Bedeutung, da sie zeigt, wie unser Mythos auch historisiert wurde. Azdahā als Usurpator steht als Symbol der Feinde Irans, gleich wie der Drache Haman als Symbol für die Feinde Israels steht (A 6; F 5). Der Kampf der beiden "Drachen" wird dabei zu einem Kampf für das Heil des eigenen Volkes, wobei dieser Kampf immer auch eschatologische Züge enthält. Der Tag der Finsternis, des Dunkels und der Bedrängnis (A 7), der in F 7f unter dem positiven Bild des Lose wieder aufgenommen wird, bringt einen Gedanken in den Traum, der auch der Neujahrsfestmythologie nicht fremd ist. An Neujahr wird

13 Auf die ganze Problematik kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Die endgültige griechische Form des Traumes ist wohl dem 2. Jahrhundert v. Chr. zuzuordnen, wie auch Anklänge an das Danielbuch zeigen, vgl. dazu MOORE (AncB) 176 und E.L. EHRlich, Der Traum des Mordechai, in: ZRGg 7 (1955) 69-74. Wenn man das Estherbuch ins 4. Jahrhundert unter den Achämeniden datieren darf (vgl. HUTTER 51.60f), ist es auch historisch denkbar, daß die semitische Traumerzählung Elemente der iranischen Mythologie aufgreift.

14 Vgl. etwa DOMMERSHAUSEN 13 und EHRlich 72.

auch des Endes gedacht, d.h. Schöpfung der bestehenden Welt und das Ende dieser Welt werden in einem Zusammenhang¹⁵ gesehen, so daß die Gefährdung der Schöpfung (häufig im Bild des Drachenkampfes, der Dürre und Not bewirkt) beendet werden muß. Die Erneuerung der Schöpfung, die in historisierter Form in der Erneuerung bzw. Errettung des eigenen Volkes in konzentrierter Form manifest wird, fügt sich daher in das Szenarium der Mythologie ein¹⁶.

Als nächstes ist das Bild der Quelle zu nennen. In der Drachenkampfmythologie ist die Befreiung der eingeschlossenen Wasser bzw. Frauen ein wesentliches Strukturelement, wobei durch die Freilassung des Wassers die Fruchtbarkeit im Lande wieder gewährleistet ist. Obwohl nun das Motiv der Quelle als Bild für Frau dem hebräischen Schrifttum nicht fremd ist und so gut für Esther (A 9; F 3) paßt¹⁷, scheint es doch nicht ausgeschlossen zu sein, die Gleichsetzung Esthers mit dieser Quelle, die Rettung bewirkt, von der Freilassung der Wasser, die ein Ende der Dürre/Not der Welt bewirkt, aus der Mythologie zu verstehen. Die ausdrückliche Erwähnung in F 3, daß der König Esther heiratet, fügt sich ebenfalls in diese mythologische Struktur ein, wenn der siegreiche Drachenkämpfer die befreiten Frauen heiratet¹⁸. Obwohl die Heirat Esthers bereits vor der Auseinandersetzung zwischen Mordechai und Haman stattgefunden hat, ist eventuell noch eine Reminiszenz an das Mythologem, demzufolge die Frau in der Gewalt des Drachen ist, in Est 7,8 zu sehen, wenn der König Hamans Verhalten, der sich bittend vor Esther niedergeworfen hat, als Vergewaltigung mißdeutet, auch wenn im jetzigen Textzusammenhang der Erzähler eher ins

15 Als ein gutes Beispiel dafür kann Yt 19,91-96 gelten. Beim Weltende besiegt Astuuaræta endgültig die Lüge in der Welt, indem er sich dafür der Waffe bedient, mit der Þraætaona schon in der Urzeit gegen den Drachen siegreich war.

16 Vgl. für den Zusammenhang der iranischen Neujahrsfestmythologie mit der Eschatologie WIDENGREN 48 sowie M. BOYCE, A History of Zoroastrianism, vol. 1, Leiden 1975, 175.245, die auf den Vergleich zwischen Weltende und Frühling, der sich in der Pahlavi-Schrift Zatspram findet, verweist; ferner M. MOLE, Culte, Mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien, Paris 1963, 111f.528. - Zur Eschatologisierung von Mordechais Traum vgl. auch EHRlich 73 oder MOORE (AncB 44), 177.

17 Vgl. EHRlich 72; DOMMERSHAUSEN 12; MOORE (AncB 44) 180 erwägt aber zumindest die Möglichkeit, daß man darin auch iranisches (oder ägyptisches) Gepräge sehen kann.

18 Wenn RINGGREN 190 in der Heirat den einzigen Zusammenhang zwischen dem Estherbuch und der mit den Neujahrsfeierlichkeiten verbundenen Drachenkampfmythologie sieht und deshalb für seine Deutung diese Mythologie nicht heranzieht, wird m.E. ein wesentlicher Aspekt für die Erhellung der Zusammenhänge zwischen Purim und den iranischen Traditionen unberücksichtigt gelassen.

Ironische tendiert¹⁹. - Die mit der Besiegung des Drachens gekoppelte Fruchtbarkeit fehlt vorderhand. Doch scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß die ausdrückliche und häufige Betonung des Freudencharakters des Purimfestes als "säkularisierte" Form des Fruchtbarkeitsmotivs aufzufassen ist, ähnlich wie auch das iranische Neujahrsfest in starker Weise mit vordergründiger Freude, die an Stelle der Fruchtbarkeitsriten getreten ist, verbunden ist²⁰. Man darf vielleicht sagen, daß im Purimfest die positive Seite der Neujahrsmythologie, nämlich die Gewährung der Fruchtbarkeit, wenn auch in säkularisierter Form, stärker betont ist als die negative Seite der Vernichtung des Drachens, der Welt und Zeit bedroht, was in der Esthererzählung historisiert wurde.

Bevor die Ergebnisse dieser kurzen Gegenüberstellung des Traums des Mordechai zur iranischen Mythologie zusammengefaßt werden, soll nicht verschwiegen werden, daß auch einige Unterschiede zu erkennen sind. Während der Held der Drachenkampfmithologie der jeweilige Herrscher ist, nimmt diese Rolle im Traum Mordechai ein, allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß Mordechai im kanonischen Estherbuch seinerseits an die Rolle des Königs angeglich ist: So hat er etwa den königlichen Siegelring (Est 8,2), erläßt im Namen des Königs Erlässe (Est 8,8.10.11), trägt ein königliches Gewand (Est 8,15) und steigt zum zweiten Mann nach dem Achämenidenkönig auf (Est 10,3). Ebenso ist die Uminterpretation des Mythos, die bereits mehrfach angeklungen ist, hier nochmals zu nennen: Aus der mythologischen Ebene wird das Geschehen in die historische Ebene verlegt, wobei die Fruchtbarkeitsmotivik aufgrund der Säkularisierung kaum mehr erkennbar ist. Allerdings hängt das Freudenfest (Est 8,15ff; 9,22.30) eng mit dem historischen Sieg über den "Drachen" Haman zusammen, so daß diese Säkularisierung praktisch eine Folge der Historisierung des Mythos ist. Trotz dieser Unterschiede kann m.E. aber gesagt werden, daß der "Traum des Mordechai" klare Bezüge zur iranischen Mythologie erkennen

19 Vgl. DOMMERSHAUSEN 37.

20 Vgl. WIDENGREN, Religionen 48f und MOLE 110. Daß das Purimfest das Freudenfest schlechthin im Judentum geworden ist und sich in späterer Zeit an europäische Karnevalsbräuche annäherte, ist bekannt; aber auch diese Beeinflussung durch Karnevalsbräuche dürfte wohl nur deshalb möglich sein, weil auch dieses Brauchtum letztlich auf Fruchtbarkeitsriten fußt, vgl. etwa das reiche volkskundliche Material dazu bei SARTORI, Art. Fastnacht, in: HWDA 2 (1929/30[1987]) 1246-1261.

läßt. Da der Verfasser den apokryphen Traum²¹ deutlich auf das im kanonischen Estherbuch beschriebene Purimfest bezieht, dürfte von diesem Traum her auch etwas für die Frage nach den Ursprüngen des Purimfestes abgeworfen werden. Die Neujahrsmythologie, wie sie im Traum deutlich wird, läßt wohl den Schluß zu, daß der religionsgeschichtliche Hintergrund für Purim ebenfalls im iranischen Neujahrsfest zu sehen ist, wobei die Verbindung mit Mordechais Traum, der kaum lediglich aus der "Lust am Fabulieren"²² entstanden ist, den Schlüssel für diese Interpretation geben kann.

21 Ob der Traum ursprünglich eine Erzählung war, die unabhängig von der Mordechai-Überlieferung existierte (vgl. MOORE, AncB 44, 181) und nur unpräzise mit der kanonischen Überlieferung in Übereinstimmung zu bringen ist, tut hier nicht viel zur Sache.

22 So DOMMERSHAUSEN 5. Die Übernahme und Adaptierung des iranischen Mythos kann dabei als weiteres Beispiel einer positiven Wertschätzung iranischer Traditionen gelten, deren es im AT mehrere gibt, vgl. etwa HUTTER 54.