

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Weltliche und geistige Berausung. Die Bedeutung von Haoma im Zoroastrismus”
by Manfred Hutter

was originally published in

*Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 11 (1996, ersch. 1997),
185–208.*

This article is used by permission of [Ugarit Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Weltliche und geistige Berausung: Die Bedeutung von Haoma im Zoroastrismus

Manfred Hutter, Graz

1. Berausung und Halluzinogene im Avesta

Religionen sind in ein kulturelles Umfeld eingebunden, so daß es selbstverständlich ist, daß Dinge des alltäglichen Lebens neben ihrer säkularen Verwendung auch innerhalb des jeweils spezifischen religiösen Symbolgefüges eine Rolle spielen. Häufig gewinnen beispielsweise Getränke - über ihre Verwendung als Nahrungsmittel hinausgehend - im religiösen Kontext symbolische Bedeutung. Getränke, die aufgrund ihrer Zusammensetzung berausende, narkotisierende oder halluzinogene Wirkungen hervorrufen, werden durchaus unterschiedlich beurteilt,⁽¹⁾ je nachdem, ob man den Blick nur auf die alltägliche Verwendung richtet oder auch eine spezifische kultische Verwendung dabei berücksichtigt. An diesem in der Religionsgeschichte weit verbreiteten Phänomen hat auch der Zoroastrismus Anteil, jene Religion, die auf den Religionsstifter Zarathustra zurückgeht, der wahrscheinlich im 12. Jahrhundert v.Chr. in Nordostiran gewirkt hat.⁽²⁾ Im Avesta

-
- (1) Vgl. etwa das bei B. Lincoln, *Beverages*, in: *EncRel* 2 (1987) S. 119-123 zusammengestellte religionsgeschichtliche Material; auch die reichhaltige Sammlung von G. Völger / K. von Welck (Hg.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*. 3 Bde., Reinbek bei Hamburg 1982 liefert zahlreiche diesbezügliche Beispiele.
 - (2) Zu historischen Fragen des Lebens und der Heimat Zarathustras sowie zu literaturgeschichtlichen Aspekten des Avesta vgl. zuletzt den Überblick bei M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996, S. 184-197. Die Zitate aus dem Avesta folgen K.F. Geldner, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Stuttgart 1886-1895, für die darin nicht aufgenommenen Texte siehe N.L. Westergaard, *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians*, Copenhagen 1852-54 [Neu herausgegeben mit einem Essay über "Niels Ludvig Westergaard und seine Avesta-Ausgabe"]

sta, dem bis heute erhalten gebliebenen normativen Schrifttum dieser Religion, kann man z.T. noch erkennen, welche Rolle berauschende und halluzinogene Mittel in dieser Religion spielen, wobei etwa die avestischen Begriffe *haoma-*, *maða-*, *maðu-* und *baṇha-* zu berücksichtigen sind. Bereits eingangs soll ausdrücklich festgehalten werden, daß die Aussagen über solche Substanzen ambivalent sind; einerseits werden sie nämlich im Kontext von Nahrungsmitteln angeführt, gleichzeitig spielt ihr Genuß innerhalb des Kultes eine Rolle, woraus resultiert, daß der Zoroastrismus keine grundsätzliche Verdammung berauschender oder halluzinogener Mittel kennt. Zugleich zeigen sich für den Religionshistoriker aber auch Kontinuität und Wandel in der Bewertung solcher Mittel. Am deutlichsten wird dies am Haoma-Kult sichtbar, der zur geistigen Berauschnung par excellence führt und in dieser geistigen Form bis heute von zentraler Bedeutung für die Anhänger der Verkündigung Zarathustras geblieben ist.

1.1. Berauschnung (*maða-*) und Wein (*maðu-*)

Mit *maða-* (aav. *mada-*) ist ein Rauschtrank bezeichnet, worin kein spezifisches (identifizierbares) Rauschmittel vorliegt, sondern mit einem Überbegriff der Zustand der Berauschnung ausgedrückt ist. Offensichtlich steht man stärker wirkenden Rauschsubstanzen durchaus kritisch gegenüber, da sie zweifellos negative Wirkungen nach sich ziehen. Mit einer klar negativen Konnotation ist *mada-* an der einzigen altavestischen Stelle verwendet, wenn Zarathustra klagt (Y. 48,10): "Wann wird man den Unflat dieses Rauschtrankes (*mūθrəm ahiiā madahiiā*) umwerfen?" An der Stelle, auf die noch näher einzugehen sein wird, ist mit diesem Rauschtrank die vom Haomage- nuß stammende Berauschnung bezeichnet. Ebenfalls negativ ist die Bewertung des Rauschtrankes in Y. 10,8 (= Yt. 17,5), wenn es heißt, daß jede andere Berauschnung vom das blutige Holz schwingenden Dämon *Aešma* begleitet ist, lediglich die durch *Haoma* bewirkte Berauschnung ist von Wahrheit (*aša-*) begleitet. Daß mit *maða-* aber nicht grundsätzlich eine intensive Berauschnung bezeichnet werden muß, geht aus der Beschreibung im Ritualtraktat *Nērangestān*⁽³⁾ im Zusammenhang mit den *Gahambar*-Tagen hervor (N.

von Rüdiger Schmitt, Wiesbaden 1993].

(3) Die Zitation der *Nērangestān*-stellen folgt der neuen Edition durch F.M. Kotwal / Ph.G. Kreyenbroek, *The Hērbdestān and Nērangestān*. Vol. 2: *Nērangestān*, Fragard 1. With contributions by J.R. Russell [Studia Iranica. Cahier

11,1-12,6): Wenn ein Frommer vorschriftsgemäß trinkt und berauscht wird, so daß er die Gathas nicht mehr rezitieren kann, begeht er keine Sünde. Lediglich wer über die Maßen trinkt, versündigt sich. Als Mittel einer solchen Berausung wird an dieser Stelle *hurā-* (Kumys, Stutenmilch) genannt; im gegorenen Zustand erreicht Kumys allerdings nur einen Alkoholgehalt von höchstens zwei Prozent,⁽⁴⁾ so daß davon abgeleitet werden kann, daß *mada-* nicht nur durch starke Getränke bewirkt wird. Hinsichtlich des Verhältnisses von "Wein" zur Berausung ist diese Stelle insofern von Interesse, als die Pahlavi-Übersetzung des Textes *ma'diia-* "Berausung bewirkend" an dieser Stelle als avestisch *madu-* "Wein" versteht und dementsprechend mit *may* übersetzt (N. 11,1). Die Verwechslung der beiden getrennt zu haltenden avestischen Begriffe *mada-* bzw. *madu-* könnte von Vd. 14,17 beeinflusst sein, wo Kumys und Wein nebeneinander als Nahrungsmittel erwähnt werden. Daß Wein im Avesta keineswegs verpönt war, zeigen auch andere Stellen: Nach Vd. 5,53f ist Wein neben Getreide⁽⁵⁾ oder Fleisch jene Nahrung, die eine Frau drei Tage nach einer Todgeburt als erstes wieder zu sich nehmen soll; genauso wird beim Myazda-Opfer (Vd. 8,22) Wein mit Fleisch verwendet.

1.2. Die "Hanf"-Problematik: Von avestisch *baṇha-* zu neupersisch *bang*

Ein strittiger Punkt in der vorliegenden Diskussion ist das Verhältnis der Begriffe av. *baṇha-* / *bangha-*, pahl. *mang*, *bang* und np. *bang*. Häufig wird durch die lautlich nicht unproblematische Zusammenstellung dieser Ausdrücke und durch die Herbeiziehung von skt. *bhanga-* eine botanische Bestimmung all dieser Begriffe als Hanf gewonnen. Weitreichende Konsequenzen hat daraus H.S.Nyberg gezogen,⁽⁶⁾ der aufgrund der postulierten Ver-

16], Paris 1995.

- (4) Vgl. G. Ränk, Gegorene Milch und Käse bei den Hirtenvölkern Asiens, in: *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 70 (1969/70) S. 1-72, S. 16-20; T. Takamiya, Beiträge zur Geschichte der Nahrung und der Nahrungszubereitung bei den Hirtenvölkern Mittel- und Innerasiens, München 1978, S. 103-110.
- (5) Auch auf Vd. 16,6f. kann verwiesen werden, wo eine Menstruierende vergorenes Getreide als flüssige Nahrung erhält.
- (6) H.S. Nyberg, Die Religionen des Alten Iran [MVÄG 43], Leipzig 1938, S. 177f.; von Nyberg abhängig sind etwa G. Widengren, Die Religionen Irans [RM 14], Stuttgart 1965, S. 70f. oder M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt 1975, S. 380f. [frz. Original 1951].

wendung von Hanf zu ekstatischen Zwecken die Verkündigung Zarathustras als schamanistisch bewertet hat. Dabei stützte er sich u.a. darauf, daß zumindest die Skythen als iranisches Volk⁽⁷⁾ über die psychoaktive Wirkung des Hanf⁽⁸⁾ Bescheid wußten. Dies geht aus einem Bericht bei Herodot (Historien IV 74f) hervor, der - im Kontext des Totenkultes der Skythen - beschreibt, daß sie Samen von Hanf (*κάνναβις*) auf glühende Steine legen, so daß sie sich durch den entstehenden Dampf reinigen und den lustvollen Zustand (einer religiös begründeten Ekstase) erleben. Die Beschreibung bei Herodot kann mit archäologischen Funden im Kurgan 2 von Pazyryk in der zentralasiatischen Steppe (Altai-Gebirge) aus dem 4.Jh. v.Chr. verglichen werden, wo ein noch mit Hanfsamen gefüllter Lederbeutel entdeckt wurde. Der Fundkomplex von Pazyryk weist dabei diese Riten dem Totenkult zu, allerdings dürfte die Bevölkerung von Pazyryk kaum iranisch, sondern eher mongolisch gewesen sein.⁽⁹⁾ Ehe man daher diesen Befund vorschnell für die zoroastrische Religionsgeschichte (und Philologie) auswertet, ist zu berücksichtigen, daß diese beiden Zeugnisse die einzigen Hinweise auf eine diesbezügliche Verwendung von Hanf im indisch-iranischen Kulturraum vor der islamischen Zeit sind.⁽¹⁰⁾

-
- (7) Eventuell deutet Hdt I 202 auch die Verwendung von Hanf bei den Massageten an, vgl. D. Margreth, Skythische Schamanen? Die Nachrichten über Enarees-Anarieis bei Herodot und Hippokrates, phil.Diss. Univ. Zürich, Schaffhausen 1993, S. 41.
- (8) Vgl. Ch. Rättsch, Lexikon der Zauberpflanzen aus ethnologischer Sicht, Graz 1988, 69-74; R.E. Schultes / A. Hofmann, Pflanzen der Götter. Die magischen Kräfte der Rausch- und Giftgewächse, Aarau 1995, S. 92-101.
- (9) Vgl. dazu V. Schiltz, Die Skythen und andere Steppenvölker. 8.Jahrhundert v.Chr. bis 1.Jahrhundert n.Chr., München 1994, S. 417-434, bes. S. 431f.; ferner S. 348f. und S. 360 Abb. 263. - Zur Diskussion der Herodot-Stelle und der archäologischen Funde aus Pazyryk vgl. auch K. Jettmar, Skythen und Haschisch, in: G. Völger / K. von Welck (Hg.), Rausch und Realität (wie Anm. 1), S. 530-536, S. 530-533; ferner - unter dem Aspekt des Totenkultes - F. Thordarson, The Scythian Funeral Customs. Some Notes on Herodotus IV, 71-75, in: W.Sundermann / J.Duchesne-Guillemin / F.Vahman (eds.), A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen [AcIr 28], Leiden 1988, S. 539-547 und D. Margreth, Skythische Schamanen? (wie Anm. 7), S. 34-45.
- (10) Einige Beispiele aus der persischen Literatur der islamischen Zeit über die Verwendung von *bang* "Hanf" gibt S. Anwari-Alhosseyni, Haschisch und

Kritisch-polemisch hat W.B. Henning⁽¹¹⁾ auf die "Hanftheorie" und die daraus von H.S. Nyberg gezogenen Konsequenzen reagiert und erstmals darauf verwiesen, daß av. *baṇha-* nicht mit skt. *bhanga-* "Hanf" zu verbinden ist, sondern etymologisch auf **dvaṇha-* (vgl. skt. *dhvansa-*) zurückzuführen ist, wobei als Bedeutung etwa "Zerstörung, umkommen" angeführt werden kann. Zugleich formuliert Henning erstmals Zweifel daran, ob *baṇha-*, *mang* und *bang* überhaupt miteinander verwandt sind oder nicht zufällige Homonyme vorliegen; M. Schwartz hat diese Überlegungen weitergeführt und gezeigt, daß wenigstens drei unterschiedliche - und voneinander unabhängige - Lexeme anzunehmen sind:

a) Unbestritten ist, daß das Sanskritwort *bhanga-* den (indischen) Hanf bezeichnet und np. *bang* (z.T. arabisiert *baṅḡ*) in derselben Bedeutung (ab dem 11.Jh.) als Lehnwort aus dem Sanskrit bezeugt ist. Eine sprachliche Entsprechung im avestischen Schrifttum der Zoroastrier ist allerdings nicht vorhanden.

b) Die von Henning postulierte und von Schwartz wiederum aufgegriffene Bedeutung "Zerstörung" für av. *baṇha-* ist gut mit den avestischen Belegen vereinbar. In Vd. 15,14 wird ein pflanzliches Abortativum genannt, das botanisch nicht näher spezifiziert wird; es wird lediglich in vierfacher Weise die abtreibende Wirkung solcher Pflanzen hervorgehoben, wobei an erster Stelle der "zerstörerische" (*baṇha-*) Aspekt betont wird. An den anderen avestischen Stellen heißt es vom Dämon Kunda (Vd. 19,41), daß er "zerstörerisch und voll von Zerstörung" (*baṇhəm vi.baṇhəm*) ist bzw. positiv wird von Ahura Mazda gesagt (Vd. 19,20), er sei "schlaflos und nicht zerstörbar" (*axʷafnō abanḥō*). M. Schwartz deutet auch den in Yt. 13,124 bezeugten Personennamen Pouru.banḡha in diesem Licht als einen, "der viel Zerstörung

Opium im Iran, in: G. Völger / K. von Welck (Hg.), Rausch und Realität (wie Anm. 1), S. 822-833, S. 824f., wobei *bang* in der Dichtung dahingehend charakterisiert wird, daß der Genuß von Hanf zu Stumpfsinn, Verrücktheit und Wahnsinn führt; vgl. ferner A. Saleh, Alkohol und Haschisch im heutigen Orient, in: G. Völger / K. von Welck (Hg.), Rausch und Realität (wie Anm. 1), S. 834-841, S. 839f.

- (11) W.B. Henning, Zoroaster, in: B. Schlerath (Hg.), Zarathustra, Darmstadt 1970, S. 118-164, S. 147f. [gekürzte Übersetzung von W.B. Henning, Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?, Oxford 1951]; vgl. D.S. Flattery / M. Schwartz, Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore, Berkeley 1989, S. 123-129.

besitzt", d.h. als einen sprechenden Namen, der einem Krieger angemessen ist.⁽¹²⁾ Somit ist festzuhalten, daß *baṇha-* für die Frage um berauschende oder halluzinogene Substanzen im Zoroastrismus ursprünglich keine Rolle spielt. Die Pahlavi-Übersetzungen der zoroastrischen Theologen gehen nämlich bereits in eine interpretierende Richtung. Denn in Vd. 15,14 wird *baṇha-* mit *mang* wiedergeben, in Vd. 19,20 mit *amast* "unbetrunken" und in Vd. 19,41 mit *mast jud mast*, was zugleich als *jud az may mast* "ohne Wein betrunken" erläutert wird.

c) Die Pahlavi-Tradition führt nun mit *mang* ein weiteres Halluzinogen ein, das allerdings kein positives Indiz für die "Hanf-Diskussion" liefert. Die Pahlavi-Übersetzung von Vd. 15,14 charakterisiert avestisch *baṇha-* nämlich als *mang ī Wištāsp*, womit auf jene Tradition angespielt ist, derzufolge Wištāsp (av. Vištaspā⁽¹³⁾) in einer Vision die Herrlichkeit des Himmels / Jenseits sieht. Die Tradition dürfte bereits in verlorenen Avestateilen überliefert worden sein,⁽¹⁴⁾ ausführlich nimmt Dēnkard (VII 4,84-86) darauf Bezug.⁽¹⁵⁾ Wištāsp empfängt von Ardwaḥišt eine Schale mit *hōm* und *mang*, um daraus zu trinken, woraufhin er das Bewußtsein verliert. Als er wiederum zu sich kommt, nimmt er gläubig die Religion Zarathustras an. Eine Variante dieser Tradition findet sich im Pahlavi Rivāyat zu Dādestān ī Dēnīg

-
- (12) Als Alternative zur problematischen Deutung als "viel Hanf besitzend", vgl. die Literatur bei M. Mayrhofer, Die altiranischen Namen [IPNB I], Wien 1979, S. I/71, wo ferner auf einen in Persepolis (5.Jh.) bezeugten Personennamen *Banga-va(ant)- hingewiesen wird, worin ein weiterer altiranischer Beleg des hier diskutierten Wortes zu sehen ist.
- (13) Für die Belege im Avesta, in denen dieser Förderer Zarathustras genannt ist, vgl. M. Mayrhofer, Die altiranischen Namen (wie Anm. 12), S. I/97; zur historischen Rolle Vištaspas vgl. M. Hutter, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments (wie Anm. 2), S. 192.
- (14) Vgl. G. Widengren, Die Religionen Irans (wie Anm. 6), S. 69, der auf den Cihrdad- bzw. Spand-Nask verweist, auch der Wištāsp-Yašt dürfte eine solche Legende enthalten haben. - Für die folgenden, oft behandelten Stellen vgl. etwa D.S. Flattery / M. Schwartz, Haoma and Harmaline (wie Anm. 11), S. 14-23 und A. Hultgård, Mythe et Histoire dans l'Iran ancien. Étude de quelques thèmes dans le *Bahman Yašt*, in: G. Widengren / A. Hultgård / M. Philonenko, Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrānien, Paris 1995, S. 63-162, S. 145-147.
- (15) M. Mole, La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi, Paris 1993, S. 58f. [Nachdruck der Ausgabe von 1967].

(47,14ff):⁽¹⁶⁾ Wištasp erhält von Ardwašiš eine Schale voll *mang*, vermischt mit Wein (*may*), und trinkt daraus, woraufhin seine Seele in ekstatischer Vision ins Paradies (*garōdmān*) geht. In Anspielung auf die mit Wištasp verbundene Tradition heißt es auch vom frommen Wiraz, daß er *may* und *mang* (*ī Wištāspān*) trinkt, damit er seine visionäre Reise ins Jenseits unternehmen kann (AWN 1,20; 2,9.15f).⁽¹⁷⁾ - Eine andere, aber ebenfalls wichtige Traditionslinie wird im Großen Bundahišn (4,20) und in der Anthologie des Zādspram (2,9) greifbar:⁽¹⁸⁾ Ohrmazd gibt dem Urrind heilendes *mang*, damit es weniger Schmerzen hat, ehe Ahreman gegen das Rind kämpft und es tötet; interessant an diesen beiden Stellen ist auch der sprachliche Befund, da *mang* als *bang* erläutert wird. Daraus scheint sich nämlich zu ergeben, daß einerseits sprachlich *mang* als die ältere Form zu interpretieren sein dürfte, wobei man - aufgrund einer von M. Schwartz vorgeschlagenen Etymologie⁽¹⁹⁾ - darin zunächst eine nicht näher spezifizierte psychotropische Substanz oder ein Halluzinogen sehen kann, die für eine "botanische" Spezifizierung offen war, wie die Glossierung mit *bang* "Bilsenkraut" zeigt, das durch den Wirkstoff Scopolamin halluzinogene Zustände hervorruft.⁽²⁰⁾

1.3. Die Diskussion um die Identifizierung von Haoma

An einer exakten botanischen Beschreibung der Pflanze, aus der die Haoma-Flüssigkeit gewonnen wird, ist das Avesta nicht besonders inter-

-
- (16) A.V. Williams, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Part 1: Transliteration, Transcription and Glossary, Copenhagen 1990, S. 172f.
- (17) Ph. Gignoux, *Le livre d'Ardā Virāz*. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi, Paris 1984, S. 40-43.
- (18) T.B. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh*. Iranian or Greater Bundahišn, Bombay 1956, S. 50f.; Ph. Gignoux / A. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, Paris 1993, S. 36f.; vgl. dazu auch M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*. Vol. 1: The Early Period, Leiden 1975, S. 231 Anm. 11. Gegen W.B. Henning, *Zoroaster* (wie Anm. 11), S. 146 ist dabei festzuhalten, daß *mang* nicht todbringend ist.
- (19) D.S. Flattery / M. Schwartz, *Haoma and Harmaline* (wie Anm. 11), S. 128: Als indoeuropäische Wurzel von *mang* kann *meng-* "schwindelhaft verschönern" gelten; einzelsprachliche Belege sind etwa skt. *mañju-* "attraktiv", griech. *μάγγαρον* "Gaukelei, Trugmittel" oder np. *mang* "Trug; Glücksspiel, Spielhöhle".
- (20) Ch. Ratsch, *Lexikon der Zauberpflanzen* (wie Anm. 8), S. 47-49; R.E. Schultes / A. Hofmann, *Pflanzen der Götter* (wie Anm. 8), S. 66f., S. 86-91.

essiert. In einigen Textpassagen heißt es lediglich, daß es viele Arten von Haoma gibt und die Pflanze grün ist (Y. 10,12), Schößlinge hervorbringt (Y. 10,5) und auf Berggipfeln und in Flußtälern wächst (Y. 10,17), wobei ersteres mythologisch dadurch weiter spezifiziert wird, daß Haoma zuerst auf der hohen Haraiti gewachsen ist (Y. 10,10; Yt. 8,33). Für eine Identifizierung sind solche Aussagen allein jedoch kaum ausreichend. Aufgrund des Namens, dem im Vedischen exakt die Form Soma entspricht, ist ebenfalls nur feststellbar, daß hierin eine Substanz vorliegt, die bereits in der gemeinsamen indo-iranischen Welt (unter der zu postulierenden Bezeichnung *Sauma) eine Rolle gespielt hat. Der Name ist von einem Verbum (vgl. skt. *su-*, av. *hu-*) in der Bedeutung "pressen, zerstoßen" abgeleitet, woraus man schließen kann, daß Soma bzw. Haoma ein Pflanzenextrakt ist, das als Stimulanz wirkt. Da jedoch kein präziserer Hinweis auf die Identifizierung der Pflanze gegeben ist, können lediglich die wichtigsten diskussionswürdigen Identifizierungsvorschläge der letzten Jahrzehnte genannt werden.

Im Jahr 1968 ist von R.G. Wasson - v.a. aufgrund des indischen Soma - der Vorschlag in die Diskussion eingebracht worden, daß es sich dabei um den Fliegenpilz⁽²¹⁾ handelt, der halluzinogene Eigenschaften besitzt, wobei auch entsprechende Praktiken aus Zentralasien angeführt werden können. Zusätzlich ist zu erwähnen, daß ethnologisch immer wieder belegbar ist, daß verschiedene Pilze zur Erlangung ritueller Ekstasen verwendet werden. Für eine eindeutige Identifizierung als Fliegenpilz reichen jedoch die Beschreibungen von Haoma sicher nicht aus. - I.N. Khlopin hat im Jahr 1980 die Diskussion auf eine Mandragorenart (*mandragora turcomanica*) im südwestlichen Turkmenistan am nördlichen Rand des Sumbartales gelenkt. Diese Mandragorenart ist eine etwa einen Meter hohe Pflanze mit runden beerenartigen

(21) R.G. Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968; vgl. etwa dazu die kritische Position aus iranistischer Sicht bei I. Gershevitch, *An Iranist's View of the Soma Controversy*, in: Ph. Gignoux / A. Tafazzoli (eds.), *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain 1974, S. 45-75, andererseits auch die aus indologischer Sicht vorgetragene moderatere Haltung bei R. Stuhmann, *Worum handelt es sich beim Soma?*, in: *IJ* 28 (1985) S. 85-93, der weder ausschließen noch als bewiesen ansehen möchte, daß Soma der Fliegenpilz sei. Zur Wirkung des Fliegenpilzes siehe Ch. Ratsch, *Lexikon der Zauberpflanzen* (wie Anm. 8), S. 62f., R.E. Schultes / A. Hofmann, *Pflanzen der Götter* (wie Anm. 8), S. 70f., S. 82-85 sowie das reichhaltige Material hinsichtlich Sibiriens bei A. Rosenbohm, *Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich*, Berlin 1991, S. 26-60.

Früchten, die Alkaloide und Narkotika enthalten und deren Genuß im unreifen Zustand zu nicht tödlichen Vergiftungen führt.⁽²²⁾ In der Volksmedizin dieser Gegend werden dabei diese Früchte bis in die Gegenwart als Heilmittel verwendet. Da die geographische Verbreitung dieser Mandragore auf engen Raum beschränkt ist, hat dies nach Khlopin zugleich weitreichende Konsequenzen für die Frage der Heimat der Indo-Iraner und Zarathustras, die er demgemäß in diesem Bereich Turkmenistans lokalisiert. Als weitere Konsequenz ergibt sich, daß er im indischen Soma nicht mehr die ursprüngliche Pflanze, sondern eine verwandte Mandragorenart aus dem Himalayagebiet sieht. - Ein weiterer Vorschlag zur Identifizierung von Haoma stammt von G. Windfuhr aus dem Jahr 1985, der Haoma als Ginseng deutet.⁽²³⁾ Ginseng ist zwar weit in Zentralasien und China verbreitet gewesen, allerdings außerhalb des direkten Zugriffes für Indo-Iraner, wobei v.a. die vedische Mythologie immer wieder betont, daß Soma nur schwer zu erlangen ist. Nach Windfuhr sind als Argumente für diese Identifizierung die medizinischen Qualitäten von Ginseng und die astronomische Zuordnung zum Orion anzuführen, die sowohl von Ginseng als auch von Haoma bezeugt ist. - Im Jahr 1989 haben schließlich D.S. Flattery und M. Schwartz eine gemeinsame Studie veröffentlicht, in der sie für die Identifizierung von Haoma mit dem Harmalkraut plädieren.⁽²⁴⁾ Die im mediterranen Raum, in Vorderasien und im Himalaya und in den angrenzenden zentralasiatischen Gebieten weit verbreitete Pflanze wird zu medizinischen Zwecken verwendet, da sie blutdrucksenkend und beruhigend wirkt; zugleich fördern die in den Samen enthaltenen Wirkstoffe die Phantasie und die Vorstellungskraft, wobei diese Stoffe auch die Wirkung anderer psychotropischer Substanzen deutlich verstärken. Daß das Harmalkraut von den indo-iranischen Völkern als "heilige"

-
- (22) I.N. Khlopin, *Mandragora Turcomanica* in der Geschichte der Orientalvölker, in: OLP 11 (1980) S. 223-231; zu den Mandragorenarten allgemein siehe Ch. Rätsch, *Lexikon der Zauberpflanzen* (wie Anm. 8), S. 33-37 und R.E. Schultze / A. Hofmann, *Pflanzen der Götter* (wie Anm. 8), S. 66f., S. 86-91.
- (23) G. Windfuhr, *Haoma/Soma: The Plant*, in: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce* [AcIr 25], Leiden 1985, S. 699-726; zu Ginseng vgl. Ch. Rätsch, *Lexikon der Zauberpflanzen* (wie Anm. 8), S. 65f. und R.E. Schultze / A. Hofmann, *Pflanzen der Götter* (wie Anm. 8), S. 89.
- (24) D.S. Flattery / M. Schwartz, *Haoma and Harmaline* (wie Anm. 11); zum Harmalkraut vgl. auch Ch. Rätsch, *Lexikon der Zauberpflanzen* (wie Anm. 8), S. 146-148; R.E. Schultze / A. Hofmann, *Pflanzen der Götter* (wie Anm. 8), S. 70f.

Pflanze gesehen wurde, geht nach Flattery noch aus der heutigen iranischen (und z.T. neuindischen) Nomenklatur hervor, da die meisten modernen Bezeichnung für Harmal (z.B. kurdisch *aspand*; neupersisch *spand*, *sifand*; shugni *ispandur*; bengali *ispand*; hindi *isbund-lahouri*; armenisch *aspand*) mit avestisch *spānta*- verwandt sind. Bemerkenswert ist dabei, daß *spānta*- im Avesta auch als Epitheton von Haoma belegt ist (Vr. 9,3). - Die traditionelle Identifizierung des Haoma als Ephedra-Art ist jüngst durch J. Kellens wiederum betont worden, wobei neben der Praxis der Parsen, die als Haoma-Pflanze im Kult seit langem Ephedra verwenden, auch die Entdeckung eines Haoma-Mörsers in Baktrien, in dem noch Spuren von Ephedra nachgewiesen werden konnten, dieser Identifizierung Gewicht verleiht.⁽²⁵⁾ Ebenfalls für die Altertümlichkeit der Identifizierung von Haoma (Soma) als Ephedra sprechen eine Reihe von neuiranischen bzw. neuindischen Bezeichnungen für Ephedragewächse, die sprachlich auf Haoma bzw. Soma zurückgehen; beispielhaft seien genannt: *uman* (pashto), *hum(b)* (baluchi), *xumá*, *(w)umân* (tajiki) bzw. *asmānia* (punjabi), *som(a)lata* (nepali) oder *soma* (kafiri). Aus verschiedenen Ephedraarten läßt sich durch Zerstoßen ein Saft gewinnen, dessen Wirkstoffe blutdrucksteigernd, stimulierend und auf das sympathetische Nervensystem anregend wirken, wobei jedoch auch festzustellen ist, daß die alleinige Verwendung von Ephedra keine deutliche psychotropische Wirkung hervorruft.

Von den genannten Identifikationsversuchen hat bislang keiner eine unbestrittene Zustimmung gefunden, was darin begründet liegt, daß das Avesta keine botanisch eindeutige Beschreibung liefert. Ferner wird eine gesicherte Identifizierung dadurch erschwert, daß bereits innerhalb des Avesta einmal anklingt, daß offensichtlich mehrere botanische Substanzen als Haoma gewertet werden können, weshalb Haoma als "vielartig" (*pou-ru.sarōda*-) bezeichnet wird (Y. 10,12). Dies läßt sich damit in Übereinstimmung bringen, daß etwa die psychotropische Wirkung von Harmal oder Ephedra dadurch gesteigert wird, wenn solche Substanzen gemeinsam mit

(25) J. Kellens, Haoma, in: K.van der Toorn / B.Becking / P.W.van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, S. 729-731; ferner J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1922, S. 303 Anm. 1; zur Wirkweise von Ephedra vgl. Ch. Rättsch, *Lexikon der Zauberpflanzen* (wie Anm. 8), S. 103. Für eine Liste von modernen indo-iranischen Ephedra-bezeichnungen siehe D.S. Flattery / M. Schwartz, *Haoma and Harmaline* (wie Anm. 11), S. 70.

anderen verwendet werden. Daß dabei im heutigen Ritual auf psychotropisch allein kaum wirksames Ephedra rekurriert wird, ist aufgrund der Spiritualisierung der "Berausung" durch Haoma verständlich.

1.4. Zwischenergebnis

Im avestischen und im - darauf aufbauenden - mittelpersischen Schrifttum der Zoroastrier wird die Existenz berausender und halluzinogener Wirkstoffe sichtbar, wobei jedoch die botanische Identifizierung solcher Substanzen nicht im primären Interesse der Quellen liegt. Berausung (*maða-*) ist dabei ein Oberbegriff, unter dem Erscheinungen gemeinsam subsumiert werden, die in der modernen Erforschung der Wirkung von Drogen unterschiedlich bewertet werden. Brauchbare Kategorisierungen von Drogen differenzieren zwar häufig im Detail, grundsätzlich muß man aber wenigstens die folgenden großen Gruppen auseinanderhalten:⁽²⁶⁾ Euphorica (z.B. Opium, Morphinum), Berausungsmittel (z.B. Alkohol, Äther), Hypnotika (z.B. Schlafmittel, Kawa), Erregungsmittel (z.B. Koffein, Kokain, Betel) und Halluzinogene (z.B. Fliegenpilz, Peyotl, Bilsenkraut). Die meisten dieser Wirkstoffe beeinflussen dabei die Gemütsverfassung, indem sie z.T. zu tiefgreifenden Veränderungen im Erlebnis- und Wahrnehmungsbereich führen können, so daß der Betroffene in Ekstase geraten kann. Soweit eine präzise Identifizierung der im zoroastrischen Schrifttum genannten wirksamen Substanzen möglich ist, zeigt sich, daß sowohl Alkohol wie Wein (*maðu-*, *may*) oder Kumys (*hurā-*) als auch das halluzinogene Bilsenkraut (*bang*, sekundär auch *mang*) und die - mit der Einschränkung, die durch die nicht eindeutige Identifizierung notwendig ist - halluzinogene Haoma-Pflanze verwendet werden. Wesentlich ist dabei festzuhalten, daß die moderne Differenzierung zwischen Berausungsmitteln wie Alkohol und Halluzinogen dabei keine Rolle spielt, was einige schon genannte Textstellen nahelegen. Wenn die Pahlavi-Übersetzung in Vd. 19,41 *baṇha* als *jud az may mast* "ohne Wein betrunken" erläutert, so zeigt dies, daß ein Zustand der "Berausung" entweder durch Alkohol, aber auch durch andere Mittel erreicht werden kann. Die Jenseitsvision des frommen Wiraz wird dadurch möglich, daß er

(26) Für die hier aufgegriffene Kategorisierung von Drogen, die auf den Toxologen Louis Lewin zurückgeht, vgl. A. Rosenbohm, Halluzinoge Drogen im Schamanismus (wie Anm. 21), S. 16f.; siehe ferner R.E. Schultes / A. Hofmann, Pflanzen der Götter (wie Anm. 8), S. 10-14.

may und *mang* trinkt (AWN 2,9.15f), d.h. ein Berausungsmittel und ein Halluzinogen wirken hier offensichtlich - ohne besonderen Unterschied - gemeinsam, während Wištasp durch den Genuß von *hōm* und *mang* (Dk. VII 4,84-86) bzw. durch *mang* und *may* (PRDd 47,14ff) eine Bewußtseinsveränderung erfährt. Hinsichtlich ihrer Wirkung wird somit bei diesen Substanzen kaum unterschieden, wobei diese sowohl negativ als auch positiv empfunden werden konnte. Aufgrund der positiven Wirkung konnten dabei Rauschmittel auch zur Herbeiführung "religiöser" Bewußtseinsänderung verwendet werden, so daß "Berausung" zugleich ein Weg sein konnte, durch den religiöse Weisheit (*masti-*) erfahren und vermittelt werden konnte.

2. Haoma - die Berausung par excellence

2.1. Haoma im nicht-zoroastrischen Iran und Zarathustras Reaktion

Die halluzinogene Wirkung von Haoma war bereits vor der religiösen Verkündigung Zarathustras im indo-iranischen Bereich bekannt, wobei die durch den Genuß des Haomatrankes erzeugte Wirkung im Zoroastrismus als Ausdruck religiöser Erfahrung eine spirituelle Neudeutung erfahren hat. Die vorzoroastrische Verwendung und Wirkungsweise kann dabei nur noch aus der altiranischen Überlieferung rekonstruiert werden; dabei läßt sich folgendes feststellen.

In den Völkerlisten der altpersischen Inschriften ist mehrfach das Volk der (sakischen) Haumavarga genannt (DNa 25; DSe 24f; XPh 26), wobei ihr Siedlungsgebiet in der Gegend zwischen Taschkent und dem Alai-Tal liegt, mit dem Ferghana-Tal als Zentrum. Obwohl über sie relativ wenig bekannt ist, so daß über ihr Verhältnis zum Zoroastrismus nichts gesagt werden kann, weist ihr Name darauf hin, daß Haoma ihnen nicht unbekannt war. Das zweite Glied ihres Namens wird dabei von K. Hoffmann⁽²⁷⁾ auf eine ver-

(27) K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik. Band 2, Wiesbaden 1976, S. 611f. Anm. 6; H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts. Part I: Introduction, Text and Translation*, Wiesbaden 1991, S. 70. - Inhaltlich denkbar, aber sprachlich schlechter begründbar ist die Interpretation des Volksnamens als "Haoma-Schwelger" (*hauma-hwargha*) bei I. Gershevitch, *An Iranist's View of the Some Controversy* (wie Anm. 21), S. 72f.; zur Analyse des Namens vgl. ferner W. Brandenstein / M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, S. 125: "den Hauma verehrend". - Nicht

bale Basis *vrj- "herumlegen" zurückgeführt, d.h. der ganze Name bezieht sich auf einen Haomaritus, bei dem Haomazweige (als Opferstreu um das Opferfeuer) ausgebreitet werden (vgl. HN 2,13); wenn ein solcher Volksname sinnvoll sein soll, muß man voraussetzen, daß Haoma eine wichtige Rolle im religiösen Leben der Haumavarga gespielt hat. Da für den zoroastrischen Kult die Konsumierung von Haoma wesentlich ist, mit dieser Volksbezeichnung jedoch ein anderer Aspekt der kultischen Handlung betont wird, kann man folgern, daß die Haumavarga wahrscheinlich keine Zoroastrier waren.

Ebenfalls auf den nicht- bzw. vorzoroastrischen Haomakult nimmt Y. 9,3-5 Bezug. Darin heißt es von Vivahvant, daß er als erster in der irdischen Welt Haoma zerstoßen hat, um durch diese Kulthandlung einen Sohn, Yima, zu erlangen. Verbindet man diese Stelle mit Y. 32,6.8, so wird deutlich, daß Yima seinerseits eng mit der Schlachtung des Rindes verbunden wird. Im weiteren Kontext derselben Gatha (Y. 32,12-14) wird neuerlich - in kritischer Distanz Zarathustras - auf die kultische Verbindung von Rinderschlachtung und Haoma(genuß) eingegangen, so daß es gerechtfertigt zu sein scheint, wenn man mit H.S.Nyberg formuliert, daß ursprünglich "orgiastische Feste mit Stieropfern ... unauflöslich mit Haomaorgien"⁽²⁸⁾ verbunden waren. Auch in Y. 11,4-7 ist noch zu erkennen, daß der Haomakult ursprünglich nicht von Schlachtopfern getrennt gewesen sein dürfte.

Einige Indizien sprechen dabei dafür, daß diese Opferkulte gesellschaftlich im Bereich der Herrscher- und Kriegerklasse (und nicht bei den Opferpriestern) ihren Rückhalt besessen haben. Denn noch innerhalb des sog. Hom-Yašt wendet man sich an Haoma mit der Bitte um Sieg, da Haoma jene Rauschbegeisterung bringt, durch die man die Feinde überwinden kann (Y. 9,17.20), wobei dies zugleich als "Schriftbeleg" für eine lange innerhalb des Zoroastrismus geübte Praxis gilt, bei der man einen Yasna für Haoma rezi-

haltbar ist die bei V. Schiltz, *Die Skythen und andere Steppenvölker* (wie Anm. 9), S. 52 geäußerte Vermutung, daß das zweite Glied des Namens ein iranisches Wort für den Wolf (als Totemtier) wiedergibt.

(28) H.S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran* (wie Anm. 6), S. 85; vgl. auch G. Widengren, *Die Religionen Irans* (wie Anm. 6), S. 54. - Nybergs weitergehender Schluß (S. 83f.), daß Yima und der Haomakult überhaupt Ausdruck der (eigenständigen) Religion der Mithrasgemeinde seien, ist allerdings nicht aufrechtzuerhalten.

tiert, um die Vernichtung einer feindlichen Armee zu sichern.⁽²⁹⁾ Die ursprüngliche Verbindung von Haoma mit der Krieger- und Herrscherklasse spiegelt die avestische Mythologie auch noch im Zusammenhang mit der Turer Fraṇrasyan an mehreren Stellen wider; Fraṇrasyan versucht, den Glücksglanz (*x'arənah-*) zu stehlen (Yt. 19,56-58.82), und wird schließlich von Haosravah in einem Wagenrennen besiegt (Yt. 19,77), wobei dieser Sieg Haosravahs zweimal mit Haoma in Verbindung gebracht wird.⁽³⁰⁾ In Yt. 9,18 wendet sich Haoma - als Gottheit - an die Göttin Drvaspa, um Fraṇrasyan gebunden vor Haosravah zu bringen, damit dieser ihn besiegen kann. In Y. 11,7 wird darauf Bezug genommen, wenn es heißt, daß man Haoma - wiederum als Gottheit - einen Opferanteil zukommen lassen soll, damit man nicht selbst von Haoma gebunden wird wie ehemals Fraṇrasyan.

Drei altavestische Textpassagen (Y. 32,12-14; Y. 48,10; Y. 29,1) liefern noch weiteren Aufschluß über den nicht-zoroastrischen Haomakult. Am aussagekräftigsten ist dabei Y. 32,12b-14, wo sich Zarathustra gegen die von seinen Widersachern (Grehma, die Karapans und Kavis) durchgeführten Riten wendet; der Text lautet:

"Der Weise Herr spricht Übles zu denen, die das Leben des Rindes vernichten durch das Wort *uruuaxš*, und durch die der Karapan - wie Grehma - die Lüge statt der Wahrheit und die Herrschaft statt der Lebenskraft wählt.

Durch diese Herrschaft nehmen Platz im Haus des schlechtesten Denkens Grehma, die Zerstörer dieses Daseins und diejenigen, o Mazda, die in ihrem schlechten Verlangen sich beklagen über den Boten deiner Worte, der sie vom Sehen der Wahrheit abhält. Auf die Fesselung (der Wahrheit) haben Grehma und die Kavis

(29) Vgl. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* (wie Anm. 18), S. 159. - Zur Verbindung des Haoma mit der indo-iranischen Kriegerklasse vgl. auch G. Widengren, *Die Religionen Irans* (wie Anm. 6), S. 30.

(30) Die Episode wird noch im *Shahname* (5,1387ff) erzählerisch entfaltet, wenn Afrasiab von Kai Chosrau durch die Hilfe von Hom, der als alter und frommer Mann geschildert wird, endgültig besiegt wird; vgl. die paraphrasierende Wiedergabe bei U. von Witzleben, *Firdausi. Geschichten aus dem Schahname*, Köln 1984, S. 252-259. - Die Meinung von I. Gershevitch, *An Iranist's View of the Soma Controversy* (wie Anm. 21), S. 51f., daß das "Binden" Fraṇrasyans metaphorisch im Sinn von "narkotisiert" oder "berauscht" durch den Genuß von Haoma zu verstehen sei, läßt sich mit der konkreten Beschreibung eines Wagenrennens kaum vereinbaren.

täglich ihren Intellekt und ihr Ansehen gelegt, wenn sie beginnen, dem Lügenhaften zu helfen, und wenn das Rind zu töten befohlen wird, welches als Labung den schwer verbrennbaren (*dūraoša-*, d.h. Haoma) entflammt."⁽³¹⁾

Für das Verständnis der Zeilen ist vom Wort *dūraoša-* auszugehen. Im Jungavestischen ist es ein stehendes Beiwort für Haoma, wobei es in einer Standarddeutung meist mit "Todabwehrer" übersetzt wird.⁽³²⁾ K. Hoffmann hingegen deutet das Wort als "schwer verbrennbar", wobei er eine Analyse des Wortes durch H. Humbach aufgreift.⁽³³⁾ Der Genuß von Haoma im Zusammenhang mit diesen Opferriten läßt dabei im Kultteilnehmer bildlich "ein Feuer aufflammen", das ihn in einen ekstatischen Zustand versetzt. Offensichtlich waren derartige Riten mit der Schlachtung eines Rindes verbunden und fanden zur Nachtzeit statt, denn man will keine Sonne sehen (vgl. Y. 32,10), was im Gegensatz steht zu dem von Zarathustra propagierten Kultvollzug im Licht der Sonne (Y. 50,10). Die Deutung der Stelle als einen von Zarathustra abgelehnten Haoma-Ritus bestätigt der Vergleich mit dem Hadoxt Nask 2,13 (vgl. Vyt 59),⁽³⁴⁾ wenn im Kontext der individuellen Eschatologie betont wird, daß der Fromme unorthodoxe Riten vermieden hat. Eine erste diesbezügliche Handlung besteht darin, daß "einer Entflammungen

-
- (31) Die Übersetzung am Ende von Y. 32,14 folgt K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik (wie Anm. 27), S. 611f. Anm. 6.
- (32) So beispielsweise D.S. Flattery / M. Schwartz, Haoma and Harmaline (wie Anm. 11), S. 63f., S. 130. Die von J. Hampel, Medizin der Zoroastrier im vorislamischen Iran, Husum 1982, S. 41, S. 106 Anm. 173 vorgeschlagene Übersetzung "Schmerzmittel und Heilmittel" ist abzulehnen.
- (33) K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik (wie Anm. 27), S. 611f. Anm. 6; vgl. jetzt wiederum H. Humbach, The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts. Part II: Commentary, Wiesbaden 1991, S. 89: "fire-resistant"; J. Kellens / F. Pirart, Les textes viel-avestiques. Vol. I: Introduction, texte et traduction, Wiesbaden 1988, S. 121; Dies., Les textes viel-avestiques. Vol. III: Commentaire, Wiesbaden 1991, S. 92 lassen die Deutung von *dūraoša-* noch offen, während J. Kellens, Haoma (wie Anm. 25), S. 730 sich Hoffmanns Deutung anschließt.
- (34) Für den in der Avestaedition bei K.F. Geldner, Avesta (wie Anm. 2) nicht aufgenommenen HN bzw. Vyt, die daher auch in der Übersetzung bei F. Wolff, Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen, Strassburg 1910 fehlen, vgl. die Edition von N.L. Westergaard, Zendavesta (wie Anm. 2), S. 296-300, S. 302-312.

macht" (*saocaiia-ca kərənauuantəm*); daß dabei ein Anklang an Y. 32,14 (*dūraošəm saocaiiaṭ*) besteht, ist unübersehbar. Dementsprechend interpretiert K. Hoffmann⁽³⁵⁾ diesen Ritus in der Weise, daß die "Entflammung" deswegen entsteht, weil Stierblut mit Haoma vermischt wird, so daß sich der Haoma-Saft rot färbt. - Zwei andere Riten in HN 2,13 lassen sich im Licht einer mit der Haomapflanze verbundenen Handlung verstehen: Es ist sowohl von demjenigen die Rede, "der 'Herumlegungen' macht" (*γαθα varaxədrāšca varōžintəm*) als auch von einem, "der Hinstreuung von Pflanzen macht" (*uruuarōstraiiqsaca kərənauuantəm*). Beide Riten beziehen sich wohl auf die beim Ritual ausgebreitete Opferstreu, worauf auch der schon vorhin genannte Volksname der (Saka) Haumavarga hinweist. Insofern bestätigt die Stelle aus dem HN mit Y. 32,14 nochmals nicht-zoroastrische Haomapraktiken, wobei der erstgenannte Ritus den ekstatischen Charakter des Haomarituals zeigt; die Hervorrufung der Ekstase kann dabei durch die Verwendung von Rauschtrank noch gefördert werden, wie in Y. 48,10 anklingt.

"Wann, Mazda, beginnen die Menschen sich zu erinnern? Wann wird man den Urin des Rauschtrankes⁽³⁶⁾ umwerfen, mit dem die Karapans und die üblen Herrscher der Länder Angst bereiten durch Boshaftigkeit und ihre Wirkmächtigkeit."

Wie in Y. 32,12ff sind hier wiederum die nicht-zoroastrischen Priester mit diesen Riten verbunden, wobei im negativen Sinn vom Rauschtrank (*mada-*) gesprochen wird. Die aus zoroastrischer Sicht gegebene Abwertung dieser Berausung klingt ferner im Hom-Yašt an (Y. 10,8), wo nicht nur gesagt wird, daß aller Rauschtrank mit dem blutigen Holz des Aešma zu verbinden ist, sondern zugleich auch die Spiritualisierung des Haoma-Rausches betont wird, der eben nicht mit Aešma verbunden ist. Daß die Ekstase des nicht-zoroastrischen Haoma-Kultes in der Berausung zu Ausschweifungen ge-

(35) Vgl. dazu K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik (wie Anm. 27), S. 611f. Anm. 6; H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra* (wie Anm. 27), S. 70.

(36) M. Schwartz, *Scatology and Eschatology in Zoroaster: On the Paronomasia of Yasna 48.10 and on Indo-European h₂eg 'To Make Taboo' and the Reciprocity Verbs *Kⁿen(w) and *Megh*, in: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce* [AcIr 25], Leiden 1985, S. 473-496 geht in der Deutung dieser Strophe völlig andere Wege, indem er anstelle von *mada-* "Rauschtrank" die Lesart *maga-* "Gabe" vorzieht, so daß hier nicht von Berausung, sondern vom Lohn für die Karapans die Rede wäre; vgl. auch D.S. Flattery / M. Schwartz, *Haoma and Harmaline* (wie Anm. 11), S. 105.

führt hat, ist nicht unvorstellbar. Die Auswirkungen eines solchen - negativ bewerteten - "Mordrausches" (*aēšma*) führen dabei in der Koppelung mit den Stieropfern zur Schädigung der wirtschaftlichen Verhältnisse, wobei auch das Weideland für das Rind beeinträchtigt wird;⁽³⁷⁾ es heißt in Y. 29,1:

"Die Seele des Rindes klagt zu euch: Für wen hast du mich geformt? Wer hat mich geschaffen? Mich halten Mordrausch (*aēšma*-) und Unterdrückung, Grausamkeit, Gewalttat und Brutalität gefesselt. Ich habe keinen anderen Hirten außer Euch, so bewirkt mir Beruhigung durch eine gute Weide."

Diese avestischen Zeugnisse erlauben somit den Schluß, daß die Hauptadep-ten des Haomakultes ursprünglich unter den Kriegerern zu suchen waren, wobei der Kult in seiner orgiastischen Ausprägung auch mit Blutopfern verbunden werden konnte. Ob es dabei auch zu sexuellen Ausschweifungen gekommen ist, wie gelegentlich postuliert wird, läßt sich nicht sagen, da es dafür keine positiven Argumente in den Quellen gibt.

Daher stellt sich die Frage, wie der "amoralische"⁽³⁸⁾ Haoma-Kult im ethischen Zoroastrismus neue Bedeutung gewinnen konnte. Denn auch wenn die zoroastrische Tradition den Propheten selbstverständlich als Haoma-Verehrer hinstellt (vgl. Y. 9,1; Yt. 5,104), ist dies bereits ein anders gelagerter Kult, der ein neues Kleid erhalten hat. Daß Zarathustra sich dem ursprünglichen Kult gegenüber nämlich distanziert verhält, macht wohl die Tatsache deutlich, daß in den altavestischen Texten das Wort *haoma*⁽³⁹⁾ nie

(37) Vielleicht kann man damit auch Y. 44,20 verbinden, worin der Opferekult in einen (sozialen, ökonomischen) Gegensatz zum Weideland bzw. zur Viehzucht gerückt wird; vgl. H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*. Nach dem Awesta dargestellt, Tübingen 1930, S. 248f., ferner M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments* (wie Anm. 2), S. 191.

(38) M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* (wie Anm. 18), S. 157.

(39) Unwahrscheinlich ist die Annahme von H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra* (wie Anm. 27), S. 71, der das Begriffspaar *tauušt utaiiūt* ("might and stability") als poetische Umschreibung für Haoma betrachtet, indem er auf gewisse sprachliche Anklänge zwischen Y. 43,1f. und Y. 10,12 verweist; an allen Stellen im av. Korpus (Y. 34,11; 43,1; 45,10; 48,6; 51,7; vgl. auch Y. 33,8 und 33,12) findet sich dieses Begriffspaar in der Nähe von jenen Wesen bzw. Begriffen, die im Jungavestischen als Aməša Spəntas systematisiert werden. Auch wenn in Y. 48,6 vom Rind, das *tauušt utaiiūt* gibt, die Rede ist, und die folgende Strophe davon spricht, daß Aēšma gebunden werden soll (vgl. auch Y. 29,1), reicht nicht aus, um einen Bezug zu Haoma herzustellen.

vorkommt, um mit dieser traditionellen Bezeichnung nicht unerwünschte Assoziationen zu erwecken. Gleichzeitig ist aber zu betonen, daß auch keine ausdrückliche Mißachtung bzw. kein massives Verbot der Verwendung von Haoma formuliert wird. Allerdings bedeutet dies auch, "daß Zarathustra selber als ein Glied des Synkretismus, der die Grundlage seiner Missionspraxis bildete, auch den Haoma aufgenommen und ihn seinen religiösen Anschauungen angepaßt hat".⁽⁴⁰⁾ Die Modifizierung durch Zarathustra bestand dabei zunächst darin, daß er zwar die Auswüchse des altiranischen Haoma-Rituals - speziell in der Form, wie sie durch die Koppelung mit der Schlachtung von Rindern, die seiner Stellung zum Rind widersprach, gegeben war - abgelehnt und bekämpft hat, wobei die Rinderschlachtung überhaupt vom Haoma-Ritual getrennt wurde. Der Genuß von Haoma seinerseits erfährt dahingehend eine neue Wertung, als dadurch eine Kommunikation des Menschen mit dem ahurischen Kosmos ausgedrückt wird, die spirituelle Stärkung bedeutet. Damit war aber zugleich die Grundlage dafür geschaffen, daß der Haoma-Kult in der jungavestischen Gemeinde weiter ausgebaut werden konnte, so daß dieser Kult bis heute seine zentrale Position im Zoroastrismus bewahrt hat.

2.2. *Der spiritualisierte Haoma im Yasna-Ritual*

Daß jav. Texte selbstverständlich Zarathustra als Haoma-Verehrer hinstellen, geht nicht nur aus dem Beginn des Hom-Yašt hervor (Y. 9,1), sondern mehrfach (z.B. Yt. 3,18; 5,9.104; 9,25; Ny 1,16) heißt es formelhaft, daß Zarathustra oder die Gemeinde Haoma in der kultischen Verehrung der Gottheiten verwendet. Hinsichtlich der Spiritualisierung ist dabei erwähnenswert, daß in unterschiedlicher Formulierung anklingt, daß Haoma mit Milch (*gauua*)⁽⁴¹⁾ bzw. Wasser vermischt ist oder überhaupt mit dem Epitheton *gaoman* "milchig" (Y. 10,12) bezeichnet wird. Man darf darin wohl das Bemühen sehen, die "weltliche" Berausung durch Haoma zu vermeiden, d.h. die jav. Texte machen deutlich, daß Haoma als realer Rauschtrank

(40) H.S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (wie Anm. 6), S. 287.

(41) Vgl. dazu auch die zahlreichen Belege bei K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik (wie Anm. 27), S. 475-482 anhand der Formulierung *haoma yō gauua* "Haoma, welcher mit Milch [vermischt]"; dies ist gegenüber Hennings Vorschlag *haoma *yava gava* bei M. Boyce, A History of Zoroastrianism (wie Anm. 18), S. 299 Anm. 82 vorzuziehen.

keine Rolle (mehr) spielt, sondern Haoma eine milde Flüssigkeit ist, die keine negativen körperlichen Auswirkungen haben konnte.⁽⁴²⁾ Ausdrücklich wird nämlich die spirituelle Berausung mehrfach hervorgehoben. Denn Haoma ist jener Rauschtrank, der *aša* "Wahrheit" bewirkt (Y. 10,8 = Yt. 17,5; Y. 10,14) und zur Seligkeit und zum Paradies führt (Y. 11,10); wer sich daran berauscht, kommt flink voran (Y. 10,14) und erfährt Heilung (Y. 10,6.9).⁽⁴³⁾ Wegen dieser Wertschätzung des Haoma wird der Abschnitt Y. 9-11 in der zoroastrischen Tradition überhaupt als "Hom-Yašt"⁽⁴⁴⁾ bezeichnet, d.h. man stellt die Pflanze und ihre Personifizierung in eine Reihe mit den großen Yazatas, denen die traditionellen Yašts des Avesta gewidmet sind. Dieser Vergöttlichung des Haoma trägt ferner Rechnung, daß sowohl jav. Texte als auch Zeugnisse der Nebenüberlieferung bzw. aus anderen iranischen Sprachen einen Gott Haoma kennen.⁽⁴⁵⁾

-
- (42) Daß eventuell ein Übergenuß von (unverdünntem ?) Haoma negative körperliche Folgen zeigte, scheint in *Yōišť ī Friyān* 1,6 anzuklingen, wenn es heißt, daß 900 Magi wegen der Menge von Haoma gelb geworden sind, vgl. H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra* (wie Anm. 27), S. 71 Anm. 89. - Vgl. ferner J. Hampel, *Medizin der Zoroastrier* (wie Anm. 32), S. 39, der zwischen der "richtigen" Anwendung von Haoma als Medizin und dem Mißbrauch desselben als Rauschmittel unterscheidet.
- (43) Vgl. dazu auch die Sitte, einige Tropfen Haoma einem Neugeborenen zu geben, um es zu stärken und ihm Weisheit zu verleihen (vgl. F.M. Kotwal / J.W. Boyd, *A Guide to the Zoroastrian Religion. A Nineteenth Century Catechism with Modern Commentary*, Chico 1982, S. 60f.). Ferner spielt weißer Haoma bei der Auferstehung eine Rolle, was beispielsweise im Großen Bundahišn mehrfach anklingt (GrB. 6d,6; 16,5; 24a,1) und den Bogen zur Heilkraft des Haoma schließt, vgl. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* (wie Anm. 18), S. 138 und M. Hutter, *Naturvorstellungen im Zoroastrismus*, in: *ZfR* 1, H.2 (1993) S. 13-27, S. 18.
- (44) Ein praktisch aus Zitaten aus Y. 9-11 zusammengesetzter später Text zu Ehren des Haoma ist manchen Yašt-Handschriften (als Yt. 20) angefügt, was ebenfalls dieser Traditionsbildung entspricht.
- (45) Haoma gehört allerdings nicht zu den ursprünglichen Yazatas, da er unter den avestischen Kalendergottheiten fehlt, denen in Y. 16,3-6; Sir. 1.2 die Tage zugeordnet werden, vgl. M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments* (wie Anm. 2), S. 205, S. 223. Auch von den ursprünglichen Yašts ist keiner Haoma gewidmet. Sicher als Gott bezeugt ist Haoma (*γwm*) in einem sogdischen Text (aus spät- bzw. nachsasanidischer Zeit), vgl. W.B. Henning, *A Sogdian God*, in: *BSOAS* 28 (1965) S. 242-254, S. 248, S. 252f.

Die Spiritualisierung des Haoma bleibt dabei bis heute wirksam, wenn man sich die Bedeutung von Haoma im alltäglich vollzogenen Yasna-Ritual vor Augen führt. Die ganze Liturgie, die jeweils in den Vormittagsstunden von einem Priester und einem Hilfspriester mit dem Zweck durchgeführt wird, Ahura Mazda und die geistigen Wesen (*yazatas*) zu erfreuen, besteht heute in der Rezitation der 72 Kapitel des Yasna-Textes, wobei die Rezitation durch rituelle Symbolhandlungen verstärkt wird.⁽⁴⁶⁾ Der Bedeutung des Haoma innerhalb dieser Liturgie ist es dabei angemessen, daß der Vorbereitung, der Weihe, dem Konsumieren und dem Libieren von Haoma großes Gewicht zukommt.⁽⁴⁷⁾ Einen ersten - auf Haoma bezogenen - Höhepunkt erreicht die Liturgie während der Rezitation von Y. 9-11, wenn gefilterter Parahaoma (vgl. Y. 3,2f), geweihtes Wasser und zerstoßene Haoma- und Granatapfelzweige getrunken werden. Dem Parahaoma wird dabei nicht jene spirituelle Macht zugeschrieben, die dem "echten" Haoma innewohnt. Abschließend libiert der Hilfspriester viermal geweihtes Wasser, ehe sich die Rezitation des "Glaubensbekenntnisses" (Y. 12-13) anschließt. Anlässlich der Rezitation von Y. 22-27 spielt Haoma wieder eine wichtige Rolle: Zu Beginn von Y. 24 kommt es zur zweiten Pressung der Haoma-Zweige - die erste geschah bereits während der vorbereitenden Riten (*paragna*) -, wobei die Haoma-Zweige mit Mörser und Stößel zerkleinert werden. Durch das Pressen von Haoma-Zweigen entsteht Saft, der den göttlichen Wesen angeboten wird, um sie zu erfreuen und zu stärken. Für die symbolische Überhöhung ist ferner erwähnenswert, daß das Zerstoßen der Zweige im Mörser zugleich den kosmischen Kampf Ahura Mazdas gegen Angra Mainyu darstellt. Jeder Schlag vertreibt die anwesenden Daevas. Eine dritte Pressung der Haoma- und Granatapfelzweige findet während der Rezitation von Y. 33,4 statt. Nach der Schlußlitanei an die gesamte Schöpfung (Y. 70-71) reichen die beiden Priester einander die Hände, wodurch die Stärkung aller Gläubigen (*ašauuan*)

[reprint in Ders.: 1977. Selected Papers II [AcI 15], Leiden 1977, S. 617-629]. Ambivalent hingegen sind die mit Haoma gebildeten Personennamen, z.B. *haomo.x'arānah* (Yt. 13,116).

- (46) Zur Ritualbeschreibung vgl. neben J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (wie Anm. 25), S. 308-312 v.a. F.M. Kotwal / J.W. Boyd, *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, Paris 1991, S. 85-129; für eine kurze Darstellung vgl. auch M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments* (wie Anm. 2), S. 229-231.
- (47) Vgl. H. Humbach, *The Gāthās of Zarathustra* (wie Anm. 27), S. 70.

ausgedrückt wird. Abschließend verlassen die Priester das Ritualareal, um geweihtes Haoma als Libation in einen Brunnen zu gießen, als Segnung und Stärkung der Wasser und der materiellen Schöpfung. - Insgesamt läßt die Verwendung von Haoma innerhalb der Yasna-Liturgie kaum mehr etwas vom ursprünglich ekstatisch-berauschenden Charakter erkennen. Lediglich die stärkende und in den geistigen Bereich übertragene Kraft, die vom Haoma-Genuß ausströmt, ist erhalten geblieben, so daß man sagen kann, daß Haoma nur mehr insofern eine Veränderung des Bewußtseins bewirkt, als die Mitglieder der Religionsgemeinde ihre Zugehörigkeit zur geistigen Welt (*mēnōg*) erfahren.

3. Berausung (*maða-*) und Wissen (*masti-*)

Die Spiritualisierung des Rauschtrankes ist ein Aspekt der zoroastrischen Religionsgeschichte, durch den es möglich war, daß der Haoma-Kult seinen Platz, den er in der indo-iranischen Religionsgeschichte gehabt hat, in - veränderter - Form bewahren konnte. Die metaphorische Verwendung von "Berausung" läßt sich bereits im Avesta finden, so daß es weder für den zoroastrischen Kult noch für das zoroastrische Leben der Gemeinschaft notwendig oder naheliegend ist, Rauschmittel oder Halluzinogene grundsätzlich zu verbannen. Die weltliche Seite des Rauschtrankes kann - in richtigen Bahnen - akzeptiert werden, was auch dadurch verständlich ist, daß der Zoroastrismus eine lebensbejahende Religion ist, die die materielle Welt als Bereich der guten Schöpfung voll anerkennt.⁽⁴⁸⁾ Denn obgleich im Haomakult die altiranische Komponente der Koppelung mit Rinderopfern bereits von Zarathustra beseitigt wurde, hat dies nie dazu geführt, daß deswegen blutige Tieropfer grundsätzlich abgeschafft worden wären. Denn bis in unser Jahrhundert beopfert man mit der Unterwelt verbundene Gottheiten (*yazatas*) mit (schwarzen) Tieren, um von diesen übermenschlichen Wesen nicht geschädigt zu werden. Tieropfer, v.a. Schafe und Ziegen werden dabei bis in die jüngste Vergangenheit an zoroastrischen Festen und in Wallfahrtsorten dargebracht, was zeigt, daß lediglich die ausufernde Schlachtung von Rindern im Zusammenhang mit einer weltlich-berauschenden Ekstase in Verbindung

(48) Vgl. zu dieser weltbejahenden Sicht etwa M. Hutter, *Naturvorstellungen im Zoroastrismus* (wie Anm. 43), S. 16-23; ferner M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Based on the Ratanbai Katrak Lectures 1975*, Lanham 1989, S. 20f.

mit übermäßigem Haoma-Genuß durch Zarathustra reformiert worden ist.⁽⁴⁹⁾ Darüberhinaus ist die Verbindung von Berausung durch Haoma und Rinderopfern, bei denen das Blut des Rindes mit Haoma vermischt wurde, um es zu trinken (vgl. Y. 32,14), in der Symbolik nicht völlig geschwunden, wie A.S. Melikian-Chirvani unlängst gezeigt hat. Wenn man in der persischen Poesie häufig das Motiv findet, daß der Wein aus einem Stierhuthon getrunken wird und auch als Blut tituliert wird, so ist darin ein Reflex der altiranischen Mythologie zu sehen.⁽⁵⁰⁾ Diese Stier- und Blutsymbolik der persischen Poesie ist dabei eine spiritualisierte Berausung, die geistige Erleuchtung bringt. In diesem Zusammenhang ist abschließend wenigstens auch auf die Hochschätzung des Weines (*may*) in der neupersischen Poesie hinzuweisen; beispielsweise seien nur die Ghazelen des Hafez erwähnt. Die Weinsymbolik in ihnen setzt nicht nur den realen Weingenuß voraus, sondern läßt zugleich die "Bezugsquelle" des Weines im islamischen Persien deutlich werden.⁽⁵¹⁾ Der *pīr-e moghān*, der "Magiergreis", ist der "Weinmeister", und noch die Lexikographie des 16. Jh.s umschreibt den Wein als *chēragh-e moghān*, als "Leuchte der Magier"⁽⁵²⁾. Die Symbolik, daß Wein zu Erleuchtung und Weisheit führt, hat dabei in der Berausung durch Haoma eine seiner Wurzeln.

Daß Haoma ein Elixier der Weisheit ist, wird bereits im Hom-Yašt betont. Zentrale Bedeutung in diesem Zusammenhang hat dabei Y.9,17, worin sich Zarathustra an Haoma wendet:

"Herab rufe ich, Goldfarbener, deine Berausung (*maḏām*), Kraft, Sieghaftigkeit, Gesundheit, Heilkraft, Gedeihen, Zunahme, deine den ganzen Körper erfassende Stärke, dein vollkommenes Wissen (*mastīm*)."

-
- (49) Vgl. M. Boyce, *A Persian Stronghold* (wie Anm. 48), S. 62, S.66, S. 245 mit Anm. 14.
- (50) Vgl. A.S. Melikian-Chirvani, *The Wine-Bull and the Magian Master*, in: P. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*, Paris 1992, S. 101-134, v.a. S. 104f., S. 131f.
- (51) Vgl. J.Ch. Bürgel, *Muhammad Schams ad-Din Hafis. Gedichte aus dem Diwan*, Stuttgart 1977, S. 18f.; G. Jacob, *Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Fazelen des Häfiz. Ein Beitrag zu einer Darstellung des altpersischen Lebens*, in: C. Bezold (Hg.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, 2. Bd., Gießen 1906, S. 1055-1076, S. 1061-1063.
- (52) A.S. Melikian-Chirvani, *The Wine-Bull and the Magian Master* (wie Anm. 50), S. 107.

Diese mehrteilige Reihe von positiven Komponenten, die von Haoma ausgehen, finden wir mit einer geringen Abweichung in Vyt. 39, wenn sich Zarathustra an Ahura Mazda wendet, um dessen Kraft, Sieghaftigkeit, Gesundheit, Heilkraft, Gedeihen, Zunahme und Wachstum⁽⁵³⁾ zu sich zu rufen. Zugleich zeigt aber der Vergleich der beiden Reihen, daß nur Y. 9,17 die äußeren Rahmenglieder besitzt, nämlich "Berausung" und "Wissen", die von Haoma stammen. Wenn hier diese Reihe derartig gerahmt wird, so bedeutet dies für das Verständnis von Haoma, daß darin zwei wesentliche Komponenten der Wirkung zu sehen sind, die von Haoma ausgeht. Zugleich darf man daraus weiter folgern, daß der Berausung durch Haoma zugeschrieben wird, daß sie "Wissen" vermittelt (vgl. auch Y. 9,22). Insofern finden wir hier die erste Stelle, die ausdrücklich die Vergeistigung der Berausung ermöglicht. In diesen Rahmen fügt sich daher ein, wenn Zarathustra von Ahura Mazda durch den Genuß von Haoma mit Allwissenheit versehen wird, was in einem verlorengegangenen Teil des Avesta, dem Warštmānsr Nask, ausgeführt worden ist; ein Anklang daran ist jedoch im mittelpersischen Zand ī Wahman Yašt, einem apokalyptischen Text aus dem 9. Jh., erhalten geblieben.⁽⁵⁴⁾ Aber auch auf die eingangs schon genannte Stelle aus dem Nērangestān ist nochmals in diesem Zusammenhang zu verweisen. Die Deutung von "Berausung" (*maḍa-*) des Avestatextes durch "Wein" (*may*) in der Pahlavi-Version (N. 11,1) ermöglicht nämlich eine theologische Interpretation der "Spiritualisierung" der Berausung im Zoroastrismus.⁽⁵⁵⁾ Da aufgrund realer Erfahrung Wein Berausung bewirken kann, ermöglicht die Übersetzung eine Schlußfolgerung: Wie Wein "weltliche" Berausung - mit eventuell negativen Folgen - bewirkt, so führt der Genuß von Haoma (Y. 10,8) analog zu einer "geistigen" Berausung - mit positiven Folgen. Zugleich erlaubt die theologische Pahlavi-Übersetzung (und damit auch Exegese) eine weitere - assoziative - Schlußfolgerung: Die im Pahlavi neu gebildete Abstraktform *mastih* "Berausung" entspricht lautlich fast exakt dem avestischen Nomen *masti-* "Wissen", das in der Textanordnung in Y. 9,17 mit

(53) Lediglich in *vaxšaθam* "Wachstum" unterscheidet sich Vyt. 39 von *aojō vīspō.tanūm* "deine den ganzen Körper erfassende Stärke" in Y. 9,17.

(54) Vgl. D.S. Flattery / M. Schwartz, *Haoma and Harmaline* (wie Anm. 11), S. 21f. (Dk IX 36; ZWY III 6f); ferner A. Hultgård, *Mythe et Histoire dans l'Iran ancien* (wie Anm. 14), S. 145-149.

(55) Vgl. dazu die philologischen Einzelnachweise bei D.S. Flattery / M. Schwartz, *Haoma and Harmaline* (wie Anm. 11), S. 14, S. 115f.

maða- "Berausung" eine besondere Stellung einnimmt. Wenn Y. 9,17 durch die Anordnung des Textes die direkte gegenseitige Bezogenheit von Berausung und Wissen ausdrückt, so liefert die Pahlavi-Exegese einen pseudo-philologischen Beweis, so daß zwischen (pahl.) *mastih* und (av.) *masti-* die Unterschiede schwinden und richtige (spirituelle) "Berausung" und "Wissen" sich kaum mehr trennen lassen. Im täglich ausgeführten Haoma-Ritual wird dabei dieses spirituelle Wissen bis heute den Anhängern der Religion Zarathustras immer wieder vermittelt.