by scribes might, therefore, be thought to be the more probable reason for the confusing forms.

As Dr Glass says (p. 126), it may be expected that further study of the Senior manuscripts will clarify whether these variations in case forms are the general pattern for this scribe, or whether the examples have resulted from the scribal carelessness to which Glass alludes on p. 190, or from mechanical copying by the scribe (p. 182). We look forward to the publication of Dr Allon's survey of the collection and our thanks are due to Dr Glass for this study of RS 5, and to Richard Salomon, Timothy Katz, and all those others working in the field, for the great efforts they have made and are making to produce these editions and studies.

K.R. Norman
Shepreth

Fereydun Vahman and Claus V. Pedersen (eds.): *Religious Texts in Iranian Languages. Symposium held in Copenhagen May 2002*. København: Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab, 2007. Historisk-filosofiske Meddelelser 98. 416 S.

Seit jener großen Orient-Expedition, die König Frederik V. 1761 ausgesandt hat und die Carsten Niebuhr (1733–1815) als einziger überleben sollte, hat Dänemark eine lange Tradition in der Iran-Forschung. Und mit Rasmus Kristian Rask (1787–1832), der den Grundstock für die großartige Kopenhagener Sammlung alter Avesta-Handschriften legte und die Avesta-Forschung auf eine feste Grundlage stellte, beginnt die Reihe großer Iranisten, die an der Universität Kopenhagen lehrten: Niels Ludvig Westergaard, später Arthur Christensen, Kaj Barr und Jes Peter Asmussen. Da religiöse Vielfalt Iran schon im Altertum auszeichnete und dies, natürlich unter ganz anderen Voraussetzungen, auch heute noch der Fall ist, und da andererseits die Genannten zum Teil bedeutsame religionshistorische Studien veröffentlicht haben, lag das Thema für ein Symposium nahe, wie es im Mai 2002 veranstaltet wurde und durch den hier anzuzeigenden Band mit den Tagungsakten

dokumentiert wird. Der Band umfaßt 30 Beiträge, umspannt drei Jahrtausende iranischer Religionsgeschichte von den *Gāthās* des Zarathustra bis zur Gegenwart – bemerkenswerterweise vermißt man Beiträge zur jüdisch-persischen Literatur – und ist dem Gedenken an Ahmad Tafazzoli (1937–1996) und Jes Peter Asmussen (1928–2002) gewidmet.

Die Beiträge sind thematisch in acht Gruppen geordnet, deren erste als „General Survey“ nur den Artikel „The Iranian canon of scriptures and writings“ von Sh. Shaked (11–26) enthält, der im Titel nicht erkennen läßt, daß es nur um die zoroastrische Literatur geht. Sh. sieht die *Gāthās* als frühestes Zeugnis einer ‘neuen’ Religion auf iranischem Boden, für deren Literatur er fünf Phasen unterscheidet, von den altavestischen Texten über die *Yašts*, *Vidēvdād* und *Herbedestān* sowie die Pahlavi-Texte bis zu den zoroastrischen Schriften auf Neupersisch. Er zeigt die Gefahren auf, denen die Erforschung des Avesta-Corpus allein unter Vergleichung des Vedischen und ohne Bezugnahme auf die Fortwirkung in Iran und die einheimische Tradition ausgesetzt ist. Und weil der (mittelpersische) *Zand*-Text keine getreue Übersetzung des *Avesta* bieten will, sondern eher die kommentierende Umsetzung des *Avesta* in die Zeit des Exegeten, hält er die seit dem 19. Jahrhundert immer wieder neu angefachte Diskussion über den rechten Weg der Avesta-Interpretation für eigentlich fehl am Platz.

In der Gruppe „The Avesta and Indo-Iranian“ legt A. Hintze (29–43) eine Studie zur Kompositionsstruktur der fünf *Gāhs* vor, jener Texte, die während der fünf Abschnitte eines Tages zu Beginn jedes Rituals zu rezitieren sind. Diese Untersuchung war überfällig, da diese Texte seit J. Darmesteter keine Beachtung mehr gefunden haben. H. arbeitet insbesondere die intertextuellen Beziehungen zwischen den fünf Kapiteln und ihre parallelen Strukturen heraus (die auf S. 43 tabellarisch übersichtlich dargestellt sind), aufgrund deren sie nachweisen kann, daß die traditionelle, den Handschriften folgende Anordnung nicht die ursprüngliche ist und daß *Ušahin Gāh* (G. 5) an den Anfang, vor G. 1–4 gehört, wie allein schon die horizontale Verkettung von *nmāna*- „Haus“ (G. 5), *vīs*- „Clan“ (G. 1), *zañtu*- „Stamm“ (G. 2) usw. zeigt.

Der Komposition der zarathustrischen *Gāthās* widmet sich wie schon mehrfach zuvor M. Schwartz (45–56) – vorliegenden Beitrag

hat er weitergeführt und für Y. 32 systematisch ausgebaut in BAI 16, 2002 [2006], 53–64 –, dessen Ziel es ist, die Einheitlichkeit und Einheit der *Gāθās* im Hinblick auf ihre Komposition und ihren Stil darzulegen und damit Zarathustra als historische Gestalt (und als den alleinigen Autor der *Gāθās*) zu erweisen. Die Struktur der Lieder, die sich dabei für Sch. ergibt und die durch die Verkettung aller Strophen, obgleich manchmal in unterschiedlicher Weise, nach Art der Ringkomposition charakterisiert ist, stellt sich als sehr komplex heraus und wirkt ähnlich kryptisch wie Zarathustras Stil.

P. O. Skjærvø (57–84) betrachtet das zoroastrische *yasna*-„Opfer“, die jeden Tag vollzogene Götteranrufung, gewissermaßen aus mythologischer Sicht und versucht, die Wechselwirkung zwischen Mythos und Ritual herauszuarbeiten. Dazu stützt er sich auf die beim Opfer rezitierten Texte (ohne deren Übersetzung und Interpretation philologisch genau zu begründen), soweit sich die Mythen von der Entstehung des Kosmos, von Zarathustra als erstem menschlichen Opferer, von den Fravašis als Ahura Mazdās Helfern bei der Schöpfung des Kosmos usw. in ihnen spiegeln.

Die zwei verschiedenen Superlativbildungen zu dem Problemwort avest. *spənta*- „heilvoll o. ä.“ – hier als „beneficent“ übersetzt –, *spəntō.tama*- und *spəništa*-, beide im Alt- wie im Jungavestischen bezeugt, untersucht A. Panaino (85–100). Schon die Verteilung der beiden Bildungen gibt entscheidende Hinweise, denn *spəntō.tama*- bezieht sich immer auf Ahura Mazdā gewissermaßen als den, der im höchsten Maße *spənta*- ist. P. sieht in dieser Form daher „an ‘absolute superlative’“, wie er es auf S. 87 ausdrückt, dem *spəništa*- als ein „‘relative superlative’“ gegenübersteht. (Meines Erachtens sollte man zwischen einem echten und einem elativisch verwendeten Superlativ unterscheiden.) Denn *spəništa*- ist gewöhnlich von *mainiiu*- gesagt, und die Durchsicht sämtlicher Belege führt P. dann zu der Überzeugung, daß *Spənta Mainiiu* „der Heilvolle Geist“, v. a. wegen des Vorkommens in einer Anrufung Ahura Mazdās, letztlich mit Ahura Mazdā gleichzusetzen ist.

A. Hultgård (101–120) greift das Thema des Mythos von den harten Wintern auf, das in der Yima-Sage (*Vidēvdād* 2, v. a. 22ff.) eine so große Rolle spielt, geht ihm in der späteren Überlieferung

nach und arbeitet klar die Unterschiede zu den und innerhalb der verschiedenen Varianten heraus, die sich in Pahlavi-Texten finden (*Dēnkard* VII, Pahlavi Rivāyats usw.). Einer dieser Unterschiede betrifft die Lokalisierung des (avest.) *vara-* bzw. (mittelpers.) *war*, jenes Zufluchtsortes, an den sich Yima mit den zu rettenden Lebewesen zurückziehen soll. H. sieht auch zu dem alten nordischen Mythos des *Fimbul-Winters* (wortüber H., Saga och Sed 2003 [2004], 51–69) Parallelen, die ihn an gemeinsames Erbe aus einem indogermanischen Mythos denken lassen.

Eine indoiranische Dichter-Metapher will A. Périkhanian (121–124) in dem iranischen Original des Lehnwortes armen. *vark(a)parazi* erkennen, dessen genaue Bedeutung aus den Belegen nicht klar hervorgeht (für P. „en désordre, au hasard; en tous sens, à la débâcle“). Sie leitet dies aus iran. **vṛka-apaṛazah-* „dont la fuite/l'évasion est comme celle des loups“ her und vergleicht damit das zum Teil identische Hapax rigved. *vṛka-dvaras-* „wie ein Wolf anfallend (?)“. Allerdings erscheint mir der Ansatz eines Stammes **razah-* „Laufen“ (hier mit *apa-*), wie schon der Vergleich mit ved. **ramhas-* „Schnelligkeit“ zeigt, nicht akzeptabel.

In einem zweiten Beitrag deutet P. (125–133) das in mittelmed. *zrytry* bzw. *zryhr* und griech. *Ζαριάδρης* (Chares von Mytilene) bzw. *Ζαρίαδρις* (Strabon) bezeugte Anthroponym als iran. **Zaryat-rayi-* „qui prend plaisir aux richesses“, ohne damit überzeugen zu können. Der Umstand, daß diese Herleitung nur unter der Annahme einer Zwischenstufe **Zaryaθrayi-* aufgeht, läßt P. an einen Zusammenhang mit dem auffälligen -θ- in dem Namen *Zaraθuštra-* denken (der nach P. *zara°* aus idg. **gʰer* „Gefallen finden, gern haben“ [vgl. ved. *har*, griech. *χαίρω* usw.] enthält: „qui aime les chameaux“), den sie deshalb als nicht-avestisch, sondern als altmedisch auffaßt und der Tradition der medischen Mager zuweist.

Der erste Aufsatz der Mitteliranisch-Abteilung stammt von W. Sundermann (137–149) und bespricht einen speziellen Aspekt des manichäischen Dualismus von Gut und Böse, Licht und Finsternis, nämlich das Begriffspaar der *ἐνθύμησις* („Nachdenken“) des Lebens bzw. des Todes (mittelpers. *handēšišn ī zīndag* vs. *handēšišn ī marg*), dessen Zeugnisse er zusammenträgt und dessen Ursprung er in der Gnosis sucht.

M. Macuch (151–164) stellt ihren Plan einer neuen Übersetzung von *Dēnkard* VIII–IX vor, der dadurch veranlaßt ist, daß die dort zu findende inhaltliche Beschreibung der *Nasks* des Avesta unsere Hauptquelle für die im Avesta-Corpus einstmals vorhandenen Rechtstexte darstellt, von denen die vier eigentlichen *dādīg*-*Nasks* uns zusammen mit den Ritualvorschriften des *Vidēvdād* einen Einblick in das zoroastrische Rechtssystem der Zeit vor den Sasaniden geben können. M. macht hier mit den wesentlichen, dabei anstehenden Fragen bekannt und illustriert an Beispielen, daß mehrere Textschichten auseinanderzuhalten sind, etwa darnach, ob der Kompilator des *Dēnkard* die Pahlavi-Übersetzung des Avesta benutzt hat oder auf dem Kommentar hierzu fußt.

Spezielle Studien zu Einzelwörtern stammen von B. Hjerrild über „Some Aspects of the Institution of *stūrīh*“ (165–174), die auf eine griffige Übersetzung dieses facettenreichen Begriffs aber verzichtet, und von Ph. Gignoux (175–184), der die Interpretation des avestischen Problemwortes *xʷarənah-* in den Pahlavi-Texten (v. a. in *Dēnkard* III) überprüft, die mir aber zum wirklichen Verständnis des avestischen Wortes wenig beizutragen scheinen.

Die „Remarks on the development [sic] of the Pahlavi Script in Sasanian Times“ von D. Weber (185–195) stehen in diesem Band thematisch scheinbar etwas abseits. Bei näherem Hinsehen stellt sich aber alsbald heraus, daß – nach der Spätdatierung der Istanbuler Inschrift – die innere Entwicklung des kursiven Duktus der Pahlavi-Schrift ganz enorme Bedeutung gewonnen hat für die Festlegung des Zeitpunktes, zu dem die avestische Schrift (auf der Basis primär eben dieser Pahlavi-Kursive) geschaffen wurde und damit die Überlieferung des Avesta schriftlich geworden ist (vgl. hierzu jetzt auch Ph. Huyse, in: *The Idea of Iran. III: The Sasanian Era*, London 2008, v. a. 144–148). Das wichtigste von W.s Illustrationsbeispielen betrifft die Schreibungen von *xʷadāy* und *xʷadāyīg*; W. erweist die Form *hwṭʹkʹ* als obsolet, und statt ihr ist generell vielmehr *hwṭʹykʹ* /*xʷadāyīg*/ zu lesen. Seine Forderung nach der Erstellung eines detaillierten Corpus der Pahlavi-Schrift und ihrer Entwicklung kann man nur voll unterstreichen.

Drei Beiträge gehören in die Gruppe „Zoroastrianism in the Islamic Period“. F. de Blois (199–210) handelt über die beiden auf

Neupersisch geschriebenen Parsen-Texte mit dem Titel *'Ulamā i islām* „Die Islam-Gelehrten“, deren Überlieferung (innerhalb der Rivāyats) ziemlich durcheinandergeraten ist. Hier kann B. nun nachweisen, daß ein Stück aus *'Ulamā II* in *'Ulamā I* geraten ist (wahrscheinlich infolge eines nicht korrekt behobenen Defekts der zugrundeliegenden Handschrift). Auf dieser neuen Basis untersucht er die beiden Texte, die dadurch wesentlich an Bedeutung für die Geschichte des Zoroastrismus (v.a. auch des Zurvanismus) gewinnen, so daß eine wirklich kritische, möglichst breit fundierte neue Ausgabe und Übersetzung der beiden Texte jetzt dringend zu fordern ist.

C. G. Cereti (211–221) widmet sich den ältesten Quellen zur Geschichte der Parsen in Indien; dies sind 1. eine Kupferplatte aus Kerala in SW-Indien vom Ende des 9. Jahrhunderts mit zoroastrischen Namen; 2. die Inschriften aus Kapheri bei Bombay aus den Jahren 1009 und 1021 sowie 3. Handschriftenkolophone, aus denen man hauptsächlich etwas über einige bedeutsame Schreiber erfährt. Diese frühen Quellen, die auf eine Diaspora von zoroastrischen Händlern und Kaufleuten in Indien schließen lassen, erweitern damit ganz entschieden unser Wissen, das sich bisher nur auf die neupersischen historischen Chroniken *Qeṣṣe-ye Sanjān* und *Qeṣṣe-ye Zartoštyān-e Hendustān* hatte stützen können.

F. Vahman (223–233) zeigt an Beispielen, daß die magische Kraft des Wortes in der iranischen Tradition bis heute lebendig ist: Das Heilen durch Besprechen läßt sich bis auf das Avesta (*Vidēvdād* 20) zurückverfolgen, hat seine Wurzeln aber letztlich, wie schon J. Darmesteter erkannt hat, in grundsprachlich-indogermanischer Zeit; und das Sprechen der zoroastrischen Heiligen Gebete *Ahuna vairiia* und *Aṣəm vohu* oder vergleichbarer Sprüche findet man im Alltag auch im heutigen islamischen Iran.

Eine Reihe von Beiträgen – im folgenden wird das Referat insgesamt knapper gehalten – sind der frühislamischen und klassisch-islamischen Periode gewidmet. N. Pourjavady (237–245) weist den Gebrauch des Persischen als religiöse Sprache in den ersten Jahrhunderten der islamischen Zeit nach; da finden sich in arabischen Texten nämlich Fragmente islamischer Mystiker des 8./9. Jahrhunderts mit persischen Wörtern und Phrasen, so daß der (nach 962 geschriebene) Korankommentar *Tarjome-ye Tafṣīr-e*

Tabarī seine Bedeutung als das erste in neupersischer Sprache geschriebene religiöse Buch verliert.

Die weitere Entwicklung solcher Korankommentare nach diesem Text verfolgt M. J. Yahaghi (247–261). Sie werden als wichtige Quelle für die frühneupersische Lexikographie herausgestellt, vornehmlich wegen ihrer Definitionen koranischer Termini und weil sie aus der Zeit vor den Safawiden stammen, unter denen sich dann eine stärkere Arabisierung der Sprache gerade dieser *Tafsīre* beobachten läßt. – Dieselbe Sprachperiode betrifft auch der nächstfolgende Beitrag: In der Sprache des Korankommentars von Rašīd al-Dīn Maybudī (12. Jahrhundert), die von A. Keeler (263–277) untersucht wird, läßt sich deutlich die Entwicklung ablesen, die zu einer Loslösung vom Arabischen führt, weil das Persische, jedenfalls in den mystischen Partien, offenbar auch aus ästhetischen Gründen gewählt wurde.

Die drei übrigen Beiträge dieser Gruppe diskutieren speziellere Themen: Sh. Bashir (279–292) zeigt, welche Reflexionen über „Language, Script, and the Human Form“ in der Ḥorūfī-Sekte des 14./15. Jahrhunderts angestellt wurden. B. Utas (293–300) widmet seine Ausführungen der sprachlichen Entwicklung der Sufi-Texte und überhaupt der Literatur der Sufis, die er für ein interkulturell-komparatistisches Großprojekt über „Literary Genres“ untersucht hat. Und F. Thiesen, der die Frage stellt: „Is *divān-e Ḥāfez* a religious text?“ (301–319), kommt zu dem Schluß, daß sich auch unter der Annahme von Allegorien bei der Interpretation seiner Ghaselen ein religiöser Sinn nicht einstellt.

Für die Yezīdīs (Gruppe VI) stehen zwei kurze Beiträge von G. Asatrian (323–328) und V. Arakelova (329–333), die Material präsentieren, das sie bei den Kurden Armeniens gesammelt haben: zum einen eine Ursprungslegende von einer weiblichen Gottheit namens *Pīrā Fāt* „die Alte Fāt“, die de facto als die Urmutter der Yezīdīs zu gelten hat, zum anderen den Kult einer phallischen Gottheit *Milyāk'atē-qanġ* „heiliger Engel“, der das erste Beispiel dieser Art in einer iranischen Volksreligion darstellt.

Es folgen vier Beiträge zu den Religionen der Bābīs und Bahā'īs: A. Amanat (337–350) stellt die Hauptschrift *Bayan* der auf den „Bāb“ zurückgehenden Glaubensbewegung vor, in der die Traditionen verschiedener Religionen aufgegriffen wurden und die

durch die Verwendung des Persischen statt des Arabischen einen Weg in die Moderne öffnen wollte. – Diverse Schriften des Bahā'ismus werden untersucht von A. Banani (351–360: die persischen Verse in Bahā'ullāhs *Kalemāt-e maktūne*), Sh. Rasekh (361–368: die Rolle des Persischen überhaupt in dieser Religion und speziell in den Gebeten der Bahā'īs) und Ch. Buck (369–378: Bahā'ullāhs wichtigste Lehrschrift *Ketāb-e Īqān*).

Den Band beschließen zwei Arbeiten zu islamischen Texten des 20. Jahrhunderts: A. Dahlén (381–408) beschäftigt sich mit der Methode und Hermeneutik des zeitgenössischen Philosophen 'Abdol-Karīm Sorūš als Beispiel für die Auseinandersetzung des Islam mit der 'westlichen Moderne'; und C. V. Pedersen (409–416) betrachtet die Schrift *Kavīr* „Wüste“ des islamistischen Ideologen 'Alī Šarī'atī.

Der Inhalt des Bandes ist, wie dieses kommentierende, den Interessenschwerpunkten des Rezensenten folgende Referat zeigt, recht vielfältig. Auch wenn die Qualität der Beiträge nicht immer auf demselben Niveau steht, so vermittelt der Band doch einen guten Eindruck von der religiösen Wirklichkeit und Verschiedenartigkeit Irans in Geschichte und Gegenwart, und jeder Leser wird, wie es bei solchen Sammelbänden nun einmal ist, zumindest den einen oder anderen Aufsatz mit Gewinn lesen.

Rüdiger Schmitt
Laboe

Johannes Bronkhorst: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.* Handbook of Oriental Studies. Section II: India, vol. 19. Leiden, Boston: Brill, 2007. XIX, 414 S.

In dem vorliegenden Buch mit seinem etwas irritierenden Titel bemüht sich Johannes Bronkhorst, teilweise auf frühere Arbeiten zurückgreifend, alle Indizien zusammenzutragen, die darauf hindeuten, daß es im östlichen Ganges-Gebiet in der Zeit vor Patañjali (2. Jahrhundert v. Chr.) eine Kultur gegeben hat, die sich deutlich von der brahmanischen oder vedischen Kultur unterschied,