

unterscheidet. Im Dialekt kann *-ip gäl-/di gäl(di)* auch „in einem Zustand bleiben“ ausdrücken (S. 87).

Die folgenden vier Kapitel beschäftigen sich mit den Funktionen von *-a gäl-*, *-ip gäl-/di gäl(di)* sowie *-a get*, *-ip get-/di get(di)* (S. 88 ff.), wobei aufschlußreiche und sehr ausführliche Beobachtungen zum Richtungsverhalten dieser Formen (S. 89 ff.) sowie Standort und Ausführungsort (S. 92) einfließen. In Zusammenhang mit *-ip get-/di get(di)* werden Dauer, Vollständigkeit, Anfang sowie Anfang und Richtung diskutiert (S. 99 ff.). Den Abschluß der Postverben bilden *-a go-*, *-a var-*, *-ip var-/di var(di)* und das in der Standardsprache nicht existente *-ip yörü-/di yörü(dü)* (S. 109 ff.).

Abschließend kann gesagt werden, daß das vorliegende Werk – trotz ein klein wenig Kritik – endlich Licht wirft auf die wirklich nicht leicht zu beschreibende Materie „Postverben“ und nicht nur eine reichliche Quelle für den Dialektforscher darstellt, sondern auch ein Muß für jeden Turkologen sein sollte.

Williams, A. V.: *The Pahlavi rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. I: Transliteration, transcription and glossary. 357 S. II: Translation, commentary and Pahlavi text. 381 S. Kopenhagen: Munksgaard i. Komm. 1990. 8° = Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser 60. 1,2. Kart. – Bespr. von Alberto Cantera, Salamanca.

In mehreren Handschriften des *Dādestān ī Dēnīg* steht davor ein Werk, dessen Autor und Verfassungsdatum unbekannt sind. E. W. West (SBE XVIII, xv) gab diesem Werk den Titel „Pahlavī Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg“ (im folgenden PRDd.). In diesem Werk sind reichhaltige Informationen aus den verschiedensten Gebieten des Zoroastrismus enthalten; merkwürdigerweise hat man ihm nicht immer die Beachtung geschenkt, die es verdient. Der Text wurde von B. N. Dhabhar (*The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dīnīk*, Bombay, 1913) ediert, aber seine Ausgabe ist nicht leicht erreichbar. Die einzige gesamte Übersetzung des Werkes ist die Dissertation (London, 1942) von H. K. Mizra, die von W. B. Henning betreut wurde und leider bis heute unveröffentlicht geblieben ist. Man kann folglich nur begrüßen, daß W. Ausgabe, Übersetzung und Kommentar dieses Werkes als Dissertation unternommen und unter der Betreuung von M. Boyce zwischen 1979 und 1983 verfaßt hat. Das hier besprochene Werk ist eine „complete revision“ dieser Dissertation. Mit seiner verdienstvollen Arbeit hat W. den Zugang zu diesem wichtigen Werk wesentlich erleichtert und die systematische Benutzung des Werkes bei der Bearbeitung anderer Texte erst ermöglicht.

Das Buch von W. besteht aus zwei Bänden. Der erste Band enthält eine allgemeine Einführung in

den Pahlavi Rivāyat (S. 7–25), den transliterierten Text neben dem transkribierten (S. 40–237), einen knappen *apparatus criticus* (S. 238–274), und ein Glossar (S. 255–357). Der zweite Band besteht aus einem sehr nützlichen Index (S. 3–4), wo in sehr knapper Form ein Überblick des Inhalts gegeben wird, der Übersetzung (S. 5–115), einem Kommentar (S. 117–270), einer photomechanischen Reproduktion der Ausgabe von Dhabhar und zuletzt einem Appendix über die „difficulties and ambiguities of Pahlavi orthography“ (S. 378–381).

In der Einführung bemüht sich der Autor, einen generellen Überblick zu bieten, ohne detailliert auf Probleme einzugehen; das überläßt er dem Kommentar. W. schlägt auf Grund der relativ einfachen, glatten, von arabischen Lehnwörtern fast freien Sprache eine Datierung zwischen dem letzten Viertel des neunten und dem ersten des zehnten Jahrhunderts vor (S. 8 f.). Einen genaueren Terminus *ante quem* gibt er im Kommentar zu PRD.1 (II 118 f.): Wenn nicht bekannt ist, an welchem Tag jemand gestorben ist, dann ist sein Jahrestag am Tag Frawardīn des Monats Ādur zu feiern. Daraus geht hervor, daß dieser Text zu einer Zeit entstanden ist, als Nō Rūz am ersten Ādur war, d.h. zwischen ca. 507–11 und 1006. Diese Stelle läuft aber völlig parallel zum Pahlavi-Kommentar zu V.8.22, so daß Vorsicht vonnöten ist, wenn man diese Stelle für die Datierung des PRDd. benutzen möchte. Eine Diskussion dieser Stelle im Kapitel über die Datierung wäre angebracht gewesen.

Mit Recht betont W. auch in der Einführung den unterschiedlichen Charakter des PRDd. und der späteren Rivāyats. Während es sich in den np. Rivāyats des 17. und 18. Jh. um Fragen der indischen Pārsis an Priester im Iran und deren Antwort handelt, geht es in PRDd. um die Probleme der zoroastrischen Gemeinde unter der moslemischen Herrschaft, die an keiner einzigen Stelle erwähnt wird, aber als *anērān* oder *agdēn* ständig im Hintergrund steht.

Die Edition des Textes erfolgt in Transliteration und Transkription. Bei der Transliteration wird auf den „*apparatus criticus*“ verwiesen. Dabei muß man bemerken, daß „this is deliberately not exhaustive but is intended rather as a summary of alternative readings, emendations, glosses, omissions, etc.“ (I 23). Und es ist tatsächlich so. Es wäre wünschenswert gewesen, daß W. ausdrücklich bekannt gegeben hätte, welche Hss. er tatsächlich benutzt hat und welche nur nach der Ausgabe von Dhabhar angegeben werden. Im großen und ganzen kann man sagen, daß W. diese mühevollen Arbeit mit Sorgfalt erledigt hat. Trotzdem sind einige Fehler zu verzeichnen, die bei einer solchen Arbeit kaum vermeidbar sind. Ich erwähne nur kurz einige Fälle, wo eine Korrektur nicht als solche gekennzeichnet ist und die Varianten der Hss. nicht angegeben werden. In 10 11 liest W. *frāx-gōyōd* <pl'hw-gwyywt>, während Dhabhar <pl'hyg-

wywt' (ohne Varianten) liest; im Glossar ist aber frāḡōyōd mit Asterisk versehen. In 16 a 1 liest er *mādag* ohne Asterisk und gibt keine Varianten dazu, obwohl in Dhabhars Ausgabe nur *z'tk* steht; da die av. Vorlage (Phl.A.3.7) nicht *mādag*, sondern *dēnōdag* liest, wäre es um so wichtiger gewesen. Dies würde auch die Korrektur von W. bestätigen, aber er sollte dies ausdrücklich erläutern. In 18 f 5 erhält *aš* einen Asterisk in der Transkription, während in der Transliteration kein Asterisk und kein Verweis auf den „apparat“ gegeben wird.

Man kann nur begrüßen, daß W. bei der Transliteration und Transkription das System von MacKenzie übernommen hat. Abgesehen davon, daß kein Transliterationssystem des Pahlavi perfekt ist, hat das von MacKenzie die größten Chancen sich durchzusetzen. Einige Abweichungen von MacKenzie in einzelnen Wörtern sind allerdings festzustellen, z. B. *dahibad*, *mowbad* für MacKenzie *dahibed*, *mowbed*, wie tatsächlich aus **magu-pati-*, **dahju-pati-* zu erwarten wäre; *ōwirišt* gegenüber MacK. *ōyrišt*; *murwižag* für MacK. *murwižag*. In anderen Fällen ist die Lesung von MacKenzie beibehalten, wo sie m. E. zu verbessern wäre. So z. B. liest W. (wie MacKenzie) *tanāpubl*. Doch das parsische Wort *tanāfür* zeigt uns deutlich, daß die richtige Lesung *tanāpubr* ist. MacKenzie und folglich auch W. lesen *tanāpubl*, weil *tanāpubr* av. *tanupərəda-* (mit *ā* analogisch von *(an)āpubr*) der einzige Fall einer Fortsetzung *-hr-* von **-rθ-* wäre. Doch muß man dabei beachten, daß die Lautgesetze nicht in gleicher Weise für ererbte und später entlehnte Wörter gelten. Für die Entwicklung von *-rθ-* in Lehnwörtern haben wir keine anderen sicheren Beispiele, zumal in *wahrān* aus *warbrān* **varθragna-* das *-r-* die Fortsetzung des zweiten *-r-* ist. Das parsische Wort *tanāfür* zeigt uns aber, daß die Fortsetzung von *-rθ-* in Lehnwörtern *-hr-* ist. Die lautgesetzliche Fortsetzung *-hl-* finden wir aber im verwandten Wort *publ* „Buße“ **prθu-* (vgl. arm. LW *partk* „partuc“), dessen *-hl-*, wie ich glaube, durch np. *pul* „Geld“ **publ* „Buße, Ausgleichsmittel“, gesichert ist. Auch für *hammōxtan*, *hammōz-* „learn, teach“ ist besser *hamōxtan*, *hamōz-* zu lesen. Die Lesung mit *-mm-* beruht auf der Etymologie *ham* + *mauk* (vgl. *paymōxtan*; s. Nyberg, A Manual of Pahlavi II, 15). Jedoch ist eine Zurückführung auf **ham-aucja-* (vgl. *aoša-* „verkünden“, s. dafür J. Kellens, Le verbe avestique, 124) viel wahrscheinlicher; somit entfällt die Lesung *hammōxtan*, *hammōz-*, und man sollte *hamōxtan*, *hamōz-* lesen.

Fraglich ist auch die Lesung *bwtwkyzxt|būdyōzad|*. Die Hss. haben *bwtwkyzt.*, und dies ist auch die am besten vertretene Lesung in der Pahlavi-Literatur. Mir sind folgende Lesarten bekannt:

– ohne <i>-y-</i> nach <i>-t-</i> :	– mit <i>-y-</i> nach <i>-t-</i> :
<i>bwtwkyzt(yb)</i> :	<i>bwtwyzytyh</i> :
Y.29.1, N.67	V.5.32c
<i>bwtwzyt(yb)</i> :	<i>bwtwyzt(yb)</i> :
V.5.7c, FiO.680	Zxa. 65, Dd.49.5

bwtwkyzt': V.13.12c

b'ywtwk zyt':

DkM 729.11, 745.6

b'ywtwk zyt': DkM 721.21

bk'wkwk zyt': DkM 698.12

Es ist eindeutig, daß keine Notwendigkeit besteht, *-y-* zu ergänzen, wie es W. tut. Dies ist aber nur eine fast banale Folge seiner fehlerhaften Deutung des Wortes als „destroying existence“ (I 290). Offensichtlich führt er das Wort auf so etwas wie **būti-āu-jati-* zurück, die Graphie *-wk-* neben *-w-* zeigt jedoch, daß es sich um ein LW aus dem Av. handelt (mit dem häufigen *-wk-* für av. *-ō-*). Das av. Wort ist uns außerdem bekannt: *baodō.jaiti-* „vorsätzlich Schlagen“ (vgl. *baodō.varšta-* „vorsätzlich getan“, s. Tavadia, Snš. 2.39 Anm. 5; Klingenschmitt, Frahang-i oīm. Edition und Kommentar, Erlagen, 1968 [unpubl. Diss.], S. 199). Die richtige Umschreibung wäre dann *bōdōzed*.

Im zweiten Band bietet W. die erste gesamte Übersetzung des PRDd., was sowohl die Iranisten als auch die Religionswissenschaftler begrüßen werden. Wie W. betont, ist der Text des PRDd. relativ einfach. Trotzdem finden sich alle Schwierigkeiten, die jedem Phl.-Text eigen sind, und für deren Bewältigung es kaum Arbeitsmittel gibt. W. hat sie erfolgreich bewältigt. Seine neuen Interpretationen von einzelnen Textstellen sind so zahlreich, daß ihre Erwähnung den Rahmen dieser Besprechung sprengen würde. Selbstverständlich wird man aber die eine oder die andere Stelle vielleicht anders interpretieren können, ohne daß dies dem Wert der Arbeit von W. Abbruch tut. Ich möchte hier nur ein kleines Beispiel geben: In PRDd. 2.2 wird *xwarišn ī sāxtag ī nān ud gōšt ī pōxtag ud brišttag ud xwardīg ān ī nē sāxtag ...* von W. übersetzt: „cooked food (comprises bread and stewed and roasted meat- and that food which (is) uncooked ...“. Der Vergleich mit folgenden Stellen erlaubt uns aber in PRDd. *ī kardag* zu ergänzen und die Stelle ein bißchen anders zu interpretieren.

PV.5.44 *xwarišn ī sāxt ēn kū nān ī pōxt gōšt ī pōxt ud brišt ud xwardīg ī kardag ast kē ēdōn gōwēd ay har īš kār-ē abar nē abāyēd kardan asāxtag bawišn*

„Gekochte Speisen sind folgende: gebackenes Brot, das gekochte und das gebratene Fleisch und zerkleinerte Speise. Es gibt einen Kommentar, der behauptet, daß alle Speisen, bei denen keine Zubereitung notwendig ist, als ‚nicht gekocht‘ zu betrachten sind.“

Snš.2.48 *xwarišn ī sāxtag ēn ēryōn nān ud gōšt ī pōxtag ud brišttag ud xwardīg ī kardag*

„Gekochte Speisen sind solche wie Brot, gekochtes und das gebratene Fleisch und zerkleinerte Speisen“

Auch der Text des PRDd. selbst legt diese Ergänzung nahe. Statt *xwardīg ān ī nē sāxtag* im Sinne „that food which (is) uncooked“ würde man *ān xwardīg ī nē sāxtag* erwarten. Mit der Ergänzung *ī kardag* läuft der Text glatt und völlig parallel zu

PV.5.44 und Šnš.2.48. Auch inhaltlich ist diese Annahme gerechtfertigt. Der Text dreht sich um die Speisen, die stärker oder schwächer von der Druz angegriffen werden. Die gekochten Speisen werden stärker angegriffen als die nicht gekochten. Die Vorstellung, daß die zerkleinerten Speisen auch stärker angegriffen werden, kann uns nicht überraschen.

Der Kommentar ist so reich an Informationen, daß er ein unentbehrliches Arbeitsmittel für jeden darstellt, der sich nicht nur mit dem PRDd., sondern auch mit irgendeinem anderen Pahlavi-Text beschäftigt. Viele der wichtigsten Themen der Pahlavi-Literatur finden ihren Niederschlag im PRDd. W. hat sie nicht nur gedeutet, sondern auch mit größter Gelehrsamkeit unzählige parallele Stellen angefügt. Die Vergleiche umfassen sowohl das Av. wie auch die Pahlavi-Literatur und die np. Rivāyats. Doch ist die Berücksichtigung dieser Literatur nicht gleichmäßig – sehr ausführlich ist der Vergleich mit dem Šad Dar Našk und einigen Pahlavi-Werken, wie Bundahišn, Dēnkard, Dādestān ī Dēnīg. Die Thematik des PRDd. überschneidet sich an mehreren Stellen mit der von Mādayān ī Hazār Dādestān, z. B. im Kapitel über Xwēdōdah oder in Kap. 34, obwohl die Behandlung der Themen in beiden Werken ganz anderer Natur ist. Manchmal gibt es Widersprüche zwischen beiden Werken, von denen man erwartet hätte, daß sich W. über sie äußert, z. B.: in PRDd. 34c3 wird der Ehefrau kein Anteil am Erbe des Mannes zugeschrieben; demgegenüber spricht MHD oft von dem Anteil der Frau am Erbe des Ehemannes, nämlich *bahr ī zanīb* (s. MHD 44.11, 13).

Wie bekannt ist, und wie W. auch betont, beruhen viele Teile des PRDd. auf av. Vorlagen. Die Referenzen dazu sind im Kommentar sehr zahlreich, doch bleiben auch einige nachzutragen. Da die av. Texte in Pahlavi-Übersetzungen in vielen Fällen die Quelle des PRDd. sind, wäre eine intensivere Beschäftigung damit wünschenswert gewesen. Hier folgen einige Beispiele. In II 145 (über Kap. 12) setzt sich W. mit der Interpretation von Darmesteter über die sechsfache Klassifikation des Vertrags auseinander. Das Problem besteht darin, daß die Klassifikation der zwei ersten Modalitäten nach einem anderen Kriterium erfolgt als die der vier folgenden. Dabei verweist er auf V.4.3 (richtig V.4.2), behandelt aber diesen Text überhaupt nicht. Es ist deutlich, daß sich auch die Pahlavi-Kommentatoren des Problems der unterschiedlichen Kriterien bei der Klassifikation bewußt waren, und es im Kommentar zu lösen versuchen. Die Deutung dieser Kommentare ist eben nicht völlig klar. Eine Auseinandersetzung von W. mit diesen Kommentaren hätte bestimmt Früchte getragen. Ähnlich ist der Fall bei dem Vergleich von PRDd. 18e6–18e19 und 37b2 mit PV.8.81, wo der Text genug Probleme und Abweichungen bietet, oder auch beim Vergleich zwischen PRDd. 19.1 (s. Kom. in II

168) und PV.8.10 (W. verweist nur auf V.8.10, obwohl der av. Text keine Parallele zu PRDd. bietet, sondern nur der Pahlavi-Kommentar), wo in beiden dasselbe Thema, aber in PV. viel ausführlicher behandelt wird.

Auch eine tiefere Betrachtung der Methode, wie die „av.“ Vorlage benutzt worden ist, wäre im Kommentar angebracht gewesen. So hätte W. vermieden, z. B. in PRDd. II 152 „from an Avestan original“ für PRDd. 16a1 zu sprechen. Die Vorlage für PRDd. ist nicht „the Avestan original“, sondern die Pahlavi-Übersetzung davon, wie ein Vergleich der drei Texte deutlich zeigt:

A.3.7. *yaða aētahmi aṅhuuō yaṭ astauuainti ha-
zaṅrəm māēšinəm daēnunəm paiti.puṅranəm narəm
ašaonəm ašaiia vaṅhuiia urune para daiṅiiāt*

PA.3.7. *cīyōn ka-š andar axw ī astōmand hazār mēš
denōdag abāg pus (Mf2 warrag) pad dāšn ī (Dhab-
har ud) ablawdād ō mardān ī ablawān pad ablayīb web
ruwān [pad tōzišn] be dād hē*

PRDd.16a1 *cīyōn ka-š hazār mēš ī mādag kē-š
warrag abāg pad dāšn ī ablawdād be ō mard ī
ablaw dād hē*

Auch für die Deutung einiger Wörter wäre eine Auseinandersetzung mit der Technik der Pahlavi-Übersetzung des Avesta von Nutzen gewesen. So würde man z. B. das Problem von *nasākeš* (PRDd. 47.5) verstehen können. W. bringt es implizit mit *kešīdan* in Beziehung und übersetzt entsprechend „corpse bearer“. Das wirft die Frage auf (II 217), was für ein Unterschied zwischen diesen *nasākeš* und dem normalen Wort für „corpse bearer“, nämlich *nasā sālār*, besteht. Das Problem existiert überhaupt nicht, wenn man *nasākeš* als LW von av. *nasu.kaša-* „Leichenzerschneider“ (zur Wz. *kart-* „schneiden“, s. J. Kellens, Les noms-racines de l’Avesta, 310) deutet. Die Pahlavi-Kommentatoren haben dann im Laufe der Zeit *-keš*, ursprünglich wohl nur Wiedergabe von av. *-kaša-*, in Beziehung mit *kešīdan* gebracht, wie die Pahlavi-Übersetzung von *irisō.kaša-* (V.3.15) *lyst keyš* mit der Glosse *’ywk bl*, die Übersetzung von *nasu.kaša-* in PV.8.11 *ns’y keyš* und die Fügung *nasā kašēnd* in Dk.7.33 zeigen. Daß es in einem früheren Stadium doch die Bedeutung „Leichenzerschneider“ hatte, zeigt auch Dk.7.33, wo das Subjekt von *nasā kašēnd* eigentlich *kē nasākērrēn druwand hēnd* „(diese), die drughafte Leichenzerschneider sind“ ist. *Nasākeš* ist somit kein zweites Wort für „Leichenträger“, sondern bloß eine falsche Wiedergabe von *nasu.kaša-*.

Diese Methode hat auch W. (II 219–220) unter Verweis auf West mit Recht für das Epitheton *purr wizōstar* angewendet, das richtig mit *hazār wizōstār* als Übersetzung von *hazārō.yaoxštiia-* in Y.9.8 verglichen wird. Dazu verweist W. mit Recht auf die enge Beziehung zu *baēnuarə.spasan-*, das wie *hazārō.yaoxštiia-* nur als Epitheton von Miθra und Dahāka vorkommt. Ich möchte hier nur kurz auf die Möglichkeit hinweisen, daß das Epitheton von Az Dahāg, nämlich *bēwarāsp* „mit tausend

Pferden“ in GrBd. 29.9 (TDA 198.6) = Bd. Justi 69.19 eine falsche Wiedergabe von av. *baēnuarə. aspasan-* sein kann.

Bei der Wiedergabe der av. Wörter im Kommentar benutzt W. das fast allgemein anerkannte System von K. Hoffmann. Einige Ansätze avestischer Wörter werden aber falsch angegeben, z. B. der Name *Paḍanaia* statt richtig *Paḍana* (*Paḍanaia* ist vielmehr ein G.Sg. mit dissimilatorischem Schwund des *-b-* nach *-9-*, vgl. *kaṅhaiia* in Yt.5.54; s. andere Beispiele bei S. Insler, IF 67, 1962, 62, und andere Erklärungen dieses Wortes bei A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, Wiesbaden, 1994, 222f.). Auch ist der Ansatz *baēnuarə.spasāna-* (II 220) gegenüber AirWb. 914 *baēnuarə.spasan-* falsch (das Nebeneinander von ^o*spasānō* und ^o*spasanō* sollte man als eine sekundäre Thematisierung von ^o*spasan*, N.s. *spasān*, Akk.Sg. ^o*spasanəm* deuten).

Auch andere Angaben über das Avesta sollten manchmal zurückhaltender sein. Zum Beispiel bemerkt W. in II 238: „the only reference to *Kaṅha-* in the Avesta is to a mountain of that name in Y.5.54 and 19.4“. Aus dem Av. geht aber auf keinen Fall mit Sicherheit hervor, daß *kaṅha-* der Name eines Berges ist. In Yt.5.54 lautet der Text *upa.dnuarəm xšaθrō.sukəm apanō.təməm kaṅhaiia bərəzantaiia ašauuaia* „beim Tor Xšaθrō.suka, dem äußersten des hohen, wahrhaften *Kaṅha*“ (so A. Hintze, *Zamyād-Yašt*, Wiesbaden, 1994, 82, dort auch weitere Literatur). In Yt.19.4 ist *Kaṅha-* Bestandteil eines Bergnamens, nämlich *antarə.kaṅha-*, aber eben nicht ein Bergname selbst.

Das wichtigste Anliegen W.s bei dem Kommentar sind die religionsgeschichtlichen Aspekte. In diesem Sinne hat er auch vieles geleistet. Besonders möchte ich seinen Kommentar zu Kap. 46 (die Schöpfung der Welt, II 202 ff.) hervorheben, wo W. auf schöne Weise zeigt, daß diese Kosmogonie nicht eine „Entlehnung“ aus Indien ist, wie es Zaehner angenommen hatte. Aber auch da wird der eine oder andere in Detailfällen anderer Meinung sein. Ich möchte im folgenden einige Einzelheiten, wo ich anderer Meinung bin, erwähnen. In II 150 behauptet W.: „*čagād ī daidīg* is one of the names of Mt. Harā“. Meiner Meinung nach ist aber *čagād ī daidīg* nicht ein Name von Harā Bərəzaiti, sondern vielmehr die Bezeichnung des Gipfels des Berges *Us.həndauua-*, wie es deutlich aus GrBd. 9.5–10 (TDA S. 77) hervorgeht. Dieser Berg ist die himmlische Entsprechung des Harā Bərəzaiti, daher sein Name *Us.həndauua-* „aus dem *hindu-* entstanden“, wobei *hindu-* eine Bezeichnung der Milchstraße darstellt (s. M. Witzel 2 (1984), 227f.; vgl. GrBd. 9.8 (TDA S. 77) *kōf ī ān aṣ xwēnāhan kē gōbr ī asmān*). Die irdische Entsprechung von der *čagād ī daidīg* ist av. *taēra-*, mp. *tērag*, und da sie Entsprechungen sind, überraschen uns die Überschneidungen zwischen den beiden nicht. Die av. Bezeichnung des *čagād ī daidīg* ist wahrscheinlich *sanakaraṅhaiia*.

In II 185 bemerkt W. zu *āb kē andar xreb be estēd:* „this alludes perhaps to the ceasing of the effects of moon and wind ...“. Ich glaube, daß man diese Stelle anders interpretieren muß. Der Satz steht in einem eschatologischen Kontext: Was bedeutet denn in diesem Zusammenhang, daß das Wasser nicht mehr fließen wird? Das Wasser fließt, um dadurch vom Unreinen gereinigt zu werden, wie es aus V.5.19 (vor allem aus dem Pahlavi-Kommentar) oder aus GrBd. 11 c1–4 (TDA 91.3–6) hervorgeht. Am Ende der Zeiten, wo keine Unreinheit mehr besteht, ist es natürlich nicht mehr notwendig, daß das Wasser fließt.

Besonders zu begrüßen ist der dritte Teil des zweiten Bandes, nämlich das Glossar. In einer Sprache, in der es noch kein Wörterbuch gibt, das Stellenangaben enthält und Anspruch auf Vollständigkeit erheben könnte, sind vollständige, zuverlässige Glossare der einzelnen Werke von außerordentlicher Wichtigkeit. Beide Bedingungen, Vollständigkeit und Zuverlässigkeit, erfüllt das Glossar von W. bestens. Es umfaßt drei Teile: 1. ein Verzeichnis der Pahlavi-Wörter mit Angabe der Bedeutung, Belegstellen in PRDd. und in mehreren Fällen auch von „idioms“; 2. ein Verzeichnis der Eigennamen; und 3. ein Verzeichnis der av. Wörter oder Sätze, wenn bekannt, mit Angabe der Stelle, aus der sie entnommen sind. Um eine Ahnung von der Wichtigkeit des Glossars von W. zu vermitteln, werde ich im folgenden die Wörter angeben, die im Glossar vorkommen und in MacKenzie (*A Concise Pahlavi Dictionary*, 1971 [1986]) nicht erscheinen. W. behandelt normalerweise die Deutung der einzelnen Wörter nicht ausführlich. Meistens genügt die Angabe der av. oder np. Entsprechung, und manchmal nicht einmal das. Im folgenden steht meine Etymologie oder das dazugehörige np. Wort in Klammern, wenn W. keine angegeben hat. Hier ist die Liste: *abarkār* „important“ (vielleicht besser *abargār*); *āgūr* „brick“; *ābgīr* „water cup“ (np. *ābgīr*); *ādūr-sōg* „fuel of the fire“; *adwadād* „need, lack of food; lack of fuel“; *aftāb* (besser *āftāb*) „sunlight“ (np. *āftāb*); *aspōbār* „devouring horses“; *aṣg.* „?“, *bōstān* „garden“ (np. *bustān*); *būdyōzad* (besser *bōdōzad*, s. o.); *čašm-kāmagīb* „covetousness“; *dēbabrib* „anger“; *gasaf* „tortoise“; *hūg* „pig“; *huṣārāg* „little, a few“; *kalem* „pencil“; *kōč* „side, aid“; *kudēnag* „mallet“; *nāydgāg* „navigable“ (besser als *nāwdāg*; ^{*}*nāuajātāka-*, das *-w-* in der Schreibung *n’ywt’k* ist nur eine falsche historische Schreibung); *ōgarāg* „devouring“ (wohl ^{*}*aya-gar-* „hinunterschlingen“, vgl. m. Ai. AV 16.7.4 *ava garat*); ^{*}*ōrūn* „they scatter, they put, or they pluck“; *pādrōz* „gift(s) of wood, incense (and fat) offered sacrificially to the sacred fire“; *pāzen* „ibex“; *rāmenīdār* „family“; *rēbās* „Rhabarber“ (np. *ribās*); *srōšōcaranā* „name of a punishment“; *tabarṣēn* „battle-axe“; *taranagīb* „immaturity“; *unīg* „burrowing“; *waxšag* „word, sacred word, utterance“; *waxast* „verse“; *wistāx* „confi-

dent“ (vgl. np. *gostāx* „frech, kühn, dreist, derb“); *xwasur* „father-in-law“; *zāmūd* „son-in-law“.

Zuletzt möchte ich die Wichtigkeit dieser Arbeit von W. betonen. Eine Arbeit, die nicht nur zu unseren Kenntnissen des PRDd. beigetragen hat, sondern auch weit darüber hinaus von grundlegender Bedeutung in Fragen des Zoroastrismus ist. Überdies wird es als Arbeitsmittel für die Bearbeitung anderer Pahlavi-Texte immer wieder von Nutzen sein.¹

Südasiens

[Oberhammer, G.] *Hermeneutics of encounter*. Essays in honour of Gerhard Oberhammer on the occasion of his 65th birthday. Ed. by Francis X. D'Sa and Roque Mesquita. Wien: Gerold & Co., Wien; Motilal Banarsidass, Delhi, i. Komm., 1994. L, 303 S., 1 Porträt. gr. 8° = Publications of the De Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer, 20. Kart. – Bespr. von Konrad Klaus, Bochum.

Diese dem Wiener Indologen Gerhard Oberhammer zu seinem 65. Geburtstag am 18. Juni 1994 als Zeichen der Anerkennung für seine Arbeiten auf dem Gebiet der Religionsphilosophie von Kollegen und Schülern dargebrachte Festschrift umfaßt 19 Beiträge.

Drei dieser Beiträge sind religionsphilosophischer Art. Angeregt durch „the classical Indian *vāda*-tradition of philosophical contest or public debate“ plädiert J. Clayton für „a reorientation of philosophy of religion, away from the pretension of philosophy's providing a common foundation for religious claims and toward the more modest aim of philosophy's providing a common discourse in which the nature of religious difference can be clarified“: Enlightenment, Pluralism and the Philosophy of Religion (S. 35–59). – J. Reikerstorfer entwickelt „Gedankenschritte in Richtung eines ursprünglichen Religionsverständnisses“: Veritas Salutaris. Sinn und Aufgabe einer kritischen Religionsphilosophie (S. 175–189). – S. Wiedenhofer setzt sich kritisch mit dem Verhältnis von Offenbarung und Tradition im christlichen Modernismus, im Neohinduismus und in Oberhammers Religionshermeneutik auseinander: „A Growing Tradition, not a Fixed Revelation?“ Theologische Vorbemerkungen zum Verhältnis von Offenbarung und Überlieferung in Hinduismus und Christentum (S. 247–259).

In drei weiteren Beiträgen werden Bedingungen und Möglichkeiten des interreligiösen und interkulturellen Dialogs diskutiert. J. Brosse der weist am Beispiel des christlich-jüdischen Disputs über das jüdische theologische Verständnis von „Land“ und vom „Staat Israel“ nach, daß bei allseitigem guten Willen „in interreligiösen Gesprächen strittige Sachfragen zwischen Glaubensgemeinschaften oder Religionen wirklich geklärt und Überzeugungen korrigiert werden können“: Strittige Sachfragen und das Gespräch der Religionen. Eine Fallstudie zum christlich-jüdischen Gespräch (S. 21–33). – A. A. Roest Crolius arbeitet zwei grundlegend verschiedene Geisteshaltungen, eine westasiatische und eine ostasiatische, heraus, die beim Dialog von Vertretern unterschiedlicher kultureller und religiöser Traditionen aufeinandertreffen: Prophets and Sages. Some Notes for a Typology of Approaches to Religious Pluralism (S. 191–202). – H. Waldenfels thematisiert die Bedeutung der (unterschiedlichen) Sprache(n) im Prozeß interkultureller Begegnung und Verständigung: Sprachen als Zugänge zu „fremden“ Kulturen. Vorbemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik (S. 223–231).

Zwei Beiträge behandeln das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen. G. Greshake setzt sich kritisch mit den Argumenten auseinander, die für eine pluralistische Theologie der Religionen, nach der Jesus Christus vielleicht nicht der einzige universale Erlöser ist, und gegen eine inklusivistische Auffassung, nach der „die Offenbarungswege und Wahrheitsgehalte der Weltreligionen [in Jesus Christus] zu ihrer inneren Fülle finden“, vorgebracht werden, und stellt „Überlegungen für die Ökumene des 21. Jahrhunderts“ an: Christentum und Weltreligionen. Anmerkungen zum „Pluralismus-Paradigma“ (S. 109–122). – P. Knauer erläutert seine These, „daß die christliche Botschaft in der Begegnung mit den Religionen deren je eigene Wahrheit in ihrer Unüberbietbarkeit zur Geltung bringen will“: Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz (S. 153–173).

Vier Beiträge befassen sich mit religionswissenschaftlichen und philosophiegeschichtlichen Problemen. J. Figl unterscheidet zunächst „verschiedene Typen des Inklusivismus in religionsgeschichtlicher, epochaler und struktureller Hinsicht“ und weist dann die inklusivistische Denkweise im Sufismus und, in wesentlich veränderter Gestalt, „in neureligiösen Bewegungen“ auf, „die unter den Bedingungen der Moderne und ihres Relativismus entstanden sind“: Inklusivismus in neuen religiösen Bewegungen (S. 97–108). – Sh. Ueda geht der Entwicklung von „pure experience to self awareness and then to place“ in der Philosophie Kitarō Nishidas nach: The Place of Self-awareness (S. 203–213). – E. Waldschütz erläutert die Haltung der Agnostik „unter den besonderen Umständen der

¹ Hier möchte ich auf einige Errata, die irreführend sein könnten, verweisen: I 321 s.v. *nēndar* „see crit. app. 46.34“: richtig „see crit. app. 46.30“; I 344 *winārd* kommt in 2.1 nicht vor; II 118 (Z.18) Dk. VIII.6.11–13: richtig Dk. VIII.7.11–13 (Fehler übernommen von M. Boyce, BSOAS 33 (1970) 521 Anm. 36); II 146 V.19.1: richtig V.19.2; II 150 § 7 Yt.19.10: richtig Yt.19.1; II 160 Anm. 23 PRDd. 35b2–17: richtig PRDd. 37b2–17.