

Beate Schmermbeck

Persische zarathustrische
monāğāt

Edition, Übersetzung, Tradition und Analyse

2008

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISSN 0340-6334
ISBN 978-3-447-05780-6

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	9
Vorwort/Danksagung	15
I. Einleitung	17
1. Gegenstand der Arbeit	17
2. Forschungsgeschichte	20
3. Ziel, Aufbau der Arbeit und Eingrenzungen	23
II. Persisch-zarathustrische <i>monāğāt</i> : Begriffsklärung, Traditionslinien und Gegenwart.....	25
1. Definitionen des Begriffs <i>monāğāt</i> in der bisherigen Forschung.....	25
2. Die islamischen Vorläufer	26
2.1 <i>monāğāt</i> von ʿAbdollāh Anṣārī (1006-1089).....	26
2.2. <i>monāğāt</i> in der klassischen persischen Literatur.....	28
2.3. Beispiele für die heutige Verbreitung von islamischen <i>monāğāt</i> in Iran ..	30
3. <i>monāğāt</i> im zarathustrischen Kontext.....	33
3.1. Historische Entwicklung	34
a) Die frühen Autoren	35
b) Zarathustrische <i>monāğāt</i> -Tradition in Indien	37
c) Zarathustrische <i>monāğāt</i> -Tradition in Iran	44
3.2. Zarathustrische <i>monāğāt</i> und die moderne Zeit.....	47
3.2.1. Entwicklung in Indien.....	48
a) Verlust des Persischen als Sprache der <i>monāğāt</i>	48
b) Gujarati-Adaptionen	49
c) Identitäts- und gemeinschaftsstiftende Bedeutung von <i>monāğāt</i>	52
d) Revitalisierungsbemühungen.....	52
3.2.2. Entwicklung in Iran.....	53
a) Verbreitung und ritueller Kontext.....	53
b) Mündliche Traditionen	56
c) Moderne Erscheinungsformen	58
d) Gegenströmungen.....	60
III. Textanalyse.....	61
1. Form und Inhalt	61
1.1. Sprachform	61
1.1.1. <i>monāğāt</i> in Versform.....	61
a) <i>maṣnawī</i>	61
b) <i>ğazal</i>	62

c) <i>qet'e</i>	63
d) <i>robā'ī</i>	63
1.1.2. Prosa- <i>monāğāt</i>	64
1.2. Thematischer Aufbau und kommunikative Funktion.....	65
1.2.1. <i>monāğāt</i> als Ausdruck intentionalen, kommunikativen Handelns	65
1.2.2. Textfunktion.....	66
1.2.3. Textstruktur.....	66
2. Themen und Motive.....	67
2.1. Anrufung und andere Einleitungsphrasen	68
2.2. Lobpreisung Gottes	70
a) Gottes Einzigkeit und Unvergleichbarkeit	73
b) Gottes Unbegreiflichkeit.....	74
c) Gottes Urewigkeit	75
d) Gottes Reinheit	76
e) Allmacht.....	76
f) Allwissenheit	77
g) Gott als Schöpfer	79
h) Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	84
i) Gott als Ernährer.....	86
2.3. Erwähnung und Lob/Dank Zarathustras.....	87
2.4. Dank an Gott	91
2.5. Reue und Buße	93
2.6. Bitte um Vergebung der Sünden	97
2.7. Mittel der Überredung.....	99
2.8. Auf das Diesseits gerichtete Bitten	107
2.9. Tod und Jenseitshoffnung	113
2.10. Kollektive Eschatologie	120
2.11 Die <i>amešāsbandān</i>	121
2.12. Bedeutung des Gebets	140
2.13. Fürbitte für Dritte	146
2.14. Kolofon	148
IV. Auswertung.....	150
V. Textkorpus und Quellen.....	155
1. Das Textkorpus – Auswahl und Einschränkungen.....	155
2. Quellen.....	156
a) Khorde Avesta.....	156
b) Andere Veröffentlichungen.....	160
c) Manuskripte	160
d) Mündliche Quellen	162
3. Technische Vorbemerkungen zum Editionsverfahren.....	162
4. Inhaltsverzeichnis <i>monāğāt</i>	163
1. Zartošt Bahrām	166

2. Darab Palan	170
3. Jamasp Asa	186
4. Mollā Firuz	202
5. Mollā Firuz	206
6. Mollā Firuz	210
7. Mollā Firuz	218
8. Erachji Sohrabji Meherjirana	222
9. Sīyāwoḥš pūr-e Hormazdyār	238
10. Hoshang Jamasp	262
11. Sohrabji Jamshedji Jijibhai	274
12. Bahrām Rāwarī	284
13. Ḥodābaḥš Mūbad Farūd	304
14. ʿĀref Qazwīnī	316
15. Anonym	320
16. Mollā Firuz	324
17. Mollā Firuz	326
18. Mollā Firuz	328
19. Darab Palan	330
20. Anonym	336
21. Anonym	338
22. Anonym	340
23. Anonym	342
Literaturverzeichnis	345

I. Einleitung

1. Gegenstand der Arbeit

Die Mehrzahl der philologischen Forschungsarbeiten zum Zarathustrismus beschäftigt sich mit dem klassischen zarathustrischen Textkanon, dem so genannten Avesta, welcher der altiranischen Sprachperiode angehört. Diese Textsammlung, für deren Entstehungszeit Daten angenommen werden, die zwischen dem 2. Jahrtausend bis 6./7. Jahrhundert v. Chr. liegen, deren schriftliche Aufzeichnung vermutlich jedoch erst im 4. Jahrhundert n. Chr. erfolgte,¹ gilt als die zentrale religiöse Literatur, mithin als die ‚heiligen Bücher‘² des Zarathustrismus. Beginnend mit der ersten – philologisch unbrauchbaren – Übersetzung avestischer Texte in eine europäische Sprache durch den französischen Forschungsreisenden Anquetil Duperron (1731-1805) im Jahre 1771,³ etablierte sich in Europa eine rege Zarathustrismusforschung, die u.a. grundlegende Editionen der wichtigsten avestischen Literatur wie die von Westergaard, *Zendavesta* (1852-54) und Geldner, *Avesta* (1886-95) hervorbrachte. Diese Arbeiten bildeten im 19. Jahrhundert die Basis für weitere sprach- und kulturwissenschaftliche Untersuchungen, die mit Hilfe der noch jungen philologischen Errungenschaften bei der Entzifferung der altorientalischen Sprachen, den alten religiösen Textkanon zu entschlüsseln und zu deuten trachteten.⁴ Die Begeisterung für die alten Schriften der Zarathustrier, aus deren Bearbeitung sich die westliche Forschung zu Recht fundamentale Einsichten in Ursprung und Inhalt der Religion erhoffte, sprang in den folgenden Jahrzehnten über auf die gebildeten Vertreter der zarathustrischen Gemeinden selbst, die z.B. in der wissenschaftlichen Avesta – Exegese eine Möglichkeit objektiver und zeitgemäßer Erkenntnisgewinnung über ihren Glauben sahen. Bis dahin war die indigene akademische theologische Auseinandersetzung mit dem Zarathustrismus infolge der islamischen Eroberung des Iran im 7. Jahrhundert n. Chr. und der damit verbundenen Auflösung und Verarmung des klerikalen Bildungssystems praktisch zum Erliegen gekommen. Die Priester beschränkten sich darauf, die alten Traditionen zu konservieren und an die nächste Generation weiterzugeben. Erst durch die Konfrontation mit dem Christentum und den dadurch ausgelösten Druck, die eigene Religion zu definieren und in

1 Datierungen nach Schmitt, *Die iranischen Sprachen in Geschichte und Gegenwart*, S. 21-22.

2 Zur Fragwürdigkeit der Übertragung des Modells der ‚heiligen Schrift‘ auf die avestischen Texte siehe Stausberg, *Die Religion Zarathushtras*, Bd. 1, S. 69.

3 Anquetil Duperron, *Zend-Avesta: Ouvrage de Zoroastre*. Zur Unzuverlässigkeit von Anquetil Duperrons Avesta-Übersetzung siehe Stausberg, *Faszination Zarathustra*, S. 797.

4 Vgl. z.B. die Bibliographie der wissenschaftlichen Literatur zum Zarathustrismus bei Weber / Wieschöfer, *Das Reich der Achaimeniden*, S. 427-454.

ein Muster interreligiöser Vergleichbarkeit zu stellen, entstand im 19. Jahrhundert die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen, den Maßstäben der modernen Zeit angepassten Untersuchung des eigenen religiösen Systems. Die Folge waren eigene philologische Arbeiten, zu denen u.a. Übersetzungen der avestischen Texte ins Gujarati gehörten, so dass in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts der größte Teil der alten religiösen Literatur auf Gujarati vorlag und dem gebildeten indischen Zarathustrier zugänglich war.⁵ Wesentliche Fragen, die sowohl der Blick von außen auf den Zarathustrismus als auch die Innenperspektive der Gläubigen aufwarfen, konnten nun unter Heranziehung der alten Texte beantwortet werden.

Die avestische Literatur, die im Wesentlichen die theologischen Konzepte der Religion konserviert, übte allerdings durch das Gewicht, das ihr die wissenschaftliche Forschung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert zumaß, auch einen stark normativen Einfluss auf die religiöse Praxis von Priestern und Laien aus. Alltägliche Rituale und Glaubensvorstellungen, die Jahrhunderte lang keinen offiziellen Konsolidierungsprozessen unterworfen gewesen waren, wurden fortan einem Vergleich mit den alten religiösen Schriften unterzogen und – sofern sie keine Basis in der alten Texttradition haben – häufig als nicht-zarathustrisch disqualifiziert. Im Spiegel der alten Texte fand vielerorts eine Neubewertung der religiösen Praxis statt, die gelegentlich zur Erstarkung, meistens aber zur Abschaffung althergebrachter religiöser Handlungen führte.⁶

Die religiöse Praxis in den zarathustrischen Gemeinden hatte sich jedoch zum Teil schon vor Jahrhunderten von den in den alten Texten beschriebenen theologischen Inhalten abgekoppelt (sofern sie überhaupt jemals mit ihr identisch war) und folgte Gesetzmäßigkeiten, die häufig nicht primär durch die (eigene) Religion und ihre Dogmen bestimmt sind. Rituelle Praktiken, Glaubensvorstellungen und –inhalte stellen sich in Iran wie in Indien als kompliziertes und dynamisches Gemisch von kulturellen, ethnischen und sozialen Komponenten dar, die eine eindeutige Abgrenzung zu anderen Religionen in der Praxis häufig unmöglich machen.⁷ Somit kann die statische Festlegung auf theologische Inhalte und Konzepte der tatsächlichen religiösen Situation in den zarathustrischen Gemeinden kaum gerecht werden.

5 Vgl. Stausberg, *Die Religion Zarathushtras*, Bd. 1, S. 74. In diesem Zusammenhang muss natürlich erwähnt werden, dass bereits lange vor der europäischen Beschäftigung mit dem Zarathustrismus z.B. persische und Sanskrit-Übersetzungen von avestischen Texten existierten.

6 Vgl. Kreyenbrock, *Living Zoroastrianism*, S. vii (Einleitung): „This classical tradition, in which doctrine and religious teaching play a major role, is in fact often held to represent the norm for all forms of the religion. That implies that contemporary beliefs, attitudes and practices for which no obvious foundation can be found in the scriptural tradition tend to be dismissed as mistaken or corrupt.“

7 Stausberg, *Die Religion Zarathushtras*. Bd. 1, S.13 erwähnt dies explizit für den indischen Raum. Rituelle Überschneidung zwischen Zarathustriern und Muslimen in Iran beschreiben z.B. Kalinock, „Supernatural Intercession to Earthly Problems“ für *sofre*-Rituale und Langer, „From Private Shrine to Pilgrim-Center“ für Wahlfahrtstätten (*pīr*).

Die Konzentration der westlichen Zarathustrismusforschung auf die alt- und mitteliranischen Quellen brachte es mit sich, dass das Wissen um den modernen, heute in Iran und Indien praktizierten Zarathustrismus immer noch recht rudimentär ist.⁸ Nur wenige Studien haben sich bisher mit den gegenwärtigen religiösen Phänomenen, Praktiken und Überzeugungen befasst.⁹ Fast gänzlich von westlicher wissenschaftlicher Untersuchung ausgenommen scheinen religiöse Schriften, die zwar erst in den letzten Jahrhunderten auf Persisch oder Gujarati verfasst worden sind, aber im religiösen Alltag der Zarathustrier eine wichtige Rolle spielen. Zu diesen Texten, die nicht zum klassischen zarathustrischen Schriftkorpus zählen, den Gläubigen aber dennoch sehr nahe sind, gehören auch die in der folgenden Arbeit behandelten *monāğāt*. Diese entweder in rhythmischer Reimprosa oder in Versform verfassten Gebetslieder gelten als Inbegriff vertraulicher Gottesnähe und sind durch eine sehr persönliche Kommunikation des Gläubigen mit Gott gekennzeichnet. Ursprünglich islamischen Traditionen entstammend, fand dieses Gebetsgenre auch in

8 Vgl. hierzu am Beispiel des modernen indischen Zarathustrismus: Kreyenbroek, *Living Zoroastrianism*, S. vii (Einleitung).

9 Hier sind für die westliche Forschung an erster Stelle die Arbeiten von Mary Boyce zu nennen (z.B. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977). Mary Boyce, die sich in den frühen 1960er Jahren für 10 Monate in Sharifabad, einem Dorf bei Yazd aufhielt, berichtet hier erstmals in zusammenhängender Weise von iranisch-zarathustrischen Ritualpraktiken.

Eine detaillierte Beschreibung eines singulären Tempelrituals, der Yasna-Liturgie, ging im Jahre 1991 aus der Zusammenarbeit zwischen James Boyd und Dastur Firoze Kotwal, einem philologisch geschulten indischen zarathustrischen Priester hervor (Kotwal, Firoze M.P./Boyd, James W., *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, [StIr Cagier 8], Paris 1991).

Eine aktuelle empirische Studie, die nicht die Priesterrituale in den Mittelpunkt stellt, sondern in der erstmals indische Zarathustrier direkt über ihren Glauben berichten, bietet Philip Kreyenbroek (*Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their Religion* (in Zusammenarbeit mit Shehnaz N. Munshi), London 2001). Diese in Interviewform konzipierte Arbeit widmet sich in bisher einmaliger Weise dem individuellen Verständnis von Religion und ihrer Ausübung auf der Basis mündlicher Bezeugungen einzelner Zarathustrier.

Einen umfassenden, bis in die Gegenwart hineinreichenden Überblick über zarathustrische Rituale bietet der letzte Band der Trilogie von Michael Stausberg (*Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1-3, Stuttgart 2002, 2002, 2004). Stausberg behandelt sowohl Priesterrituale wie auch die der Laien und erstreckt seine Untersuchungen als Erster auf den iranischen und indischen Raum.

Für die indigene zarathustrische Forschung gilt als ‚Klassiker‘: Modi, Jivanji J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1995 (Neudruck der 2. Ausgabe von 1937). Obgleich Modis Beschreibungen nicht das gesamte Ritualspektrum abdecken und heute zum Teil überholt sind, sind sie vor allem wegen ihrer Materialfülle immer noch eine wichtige Quelle.

Auf iranischer Seite begann die theologische Auseinandersetzung mit den Ritualtraditionen erst vergleichsweise spät: 1973 erschien die Monographie *Marāsem-e mazhabī wa ādāb zartostīyān* (‚Die religiösen Sitten und Gebräuche der Zarathustrier‘) des zarathustrischen Priesters Ardašir Āzargošasp, deren Titel unverkennbar von Modi inspiriert war. Neben einer Einführung in die Geschichte und Inhalte des Zarathustrismus beinhaltet diese Arbeit auch eine Beschäftigung mit einigen Ritualen der Zarathustrier Irans.

der religiösen Literatur und den Ritualen der Zarathustrier seinen Niederschlag und führte zur Entstehung einer Vielzahl von *monāğāt* mit mehr oder weniger eindeutigen zarathustrischen Gepräge. Wegen ihres islamischen Ursprungs gerieten die Gebete Ende des 19. Jahrhunderts in Indien in der Auseinandersetzung der so genannten ‚Reformer‘ und ‚Orthodoxen‘ zwischen die Fronten und wurden als nicht genuin zarathustrisch stigmatisiert, und ihre Durchführung wurde in Frage gestellt.¹⁰ Infolge dieses theologischen Diskurses und unter dem Eindruck wachsender Abgrenzungsbestrebungen gegenüber der islamischen Religion werden *monāğāt* bis heute von einigen religiös gebildeten Zarathustriern Irans als religiöses zarathustrisches Schriftgut abgelehnt.¹¹ Während gegenwärtig in Indien die *monāğāt*-Tradition eine Revitalisierung erlebt, geraten diese Gebete in Iran mehr und mehr in Vergessenheit. Von ihrer ehemaligen Popularität unter den zarathustrischen Gläubigen legen heute im Ursprungsland des Gebetsgenres nur noch die Berichte der älteren Generationen und einige spärliche Textquellen Zeugnis ab.

2. Forschungsgeschichte

Die wenigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu diesem Gebetsgenre konzentrieren sich fast ausschließlich auf islamische *monāğāt* und werden für die westliche Forschung maßgeblich durch die im vergangenen Jahrhundert entstandenen Arbeiten von Serge de Beaurecueil bestimmt. Im Zentrum von Beaurecueils Arbeiten steht die Auseinandersetzung mit dem Vermächtnis von Ḥwāğe ‘Abdollāh Anṣārī (gest. 1089), dessen *monāğāt* beispielgebend für dieses Gebetsgenre sind. Neben einer Übersetzung der Gebetsverse Anṣārīs und einer kurzen Einleitung, die das Leben und Werk des großen persischen Mystikers beschreibt, greift er in seiner Monographie *Cris du coeur* verschiedene in den *monāğāt* verwendete Themen auf und analysiert sie.¹² Älteren Datums ist A. J. Arberry’s englische Übersetzung der Gebetsverse Anṣārīs, die im Jahre 1936¹³ entstand und sich in die zahlreichen anderen fundamentalen Arbeiten zum islamischen Sufismus Arberry’s einreicht. Eine jüngere populäre englische Übersetzung von Anṣārīs *monāğāt* einschließlich einführender Kommentare zu Anṣārī’s Vita und zu Inhalt und Form der Gebete veröffentlichte Wheeler M. Thackston im Jahre 1978. Diese Publikation, die auch das *Ketāb al-hekām* (‚Buch der Weisheit‘) von Ebn ‘Atā’ellāh (gest. 1309) und somit auch dessen arabische *monāğāt* in englischer Übersetzung beinhaltet, wird durch ein

10 Vgl. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, S. 496-497.

11 Auf diese Haltung stieß ich während meiner Feldstudien in Iran bei der Befragung theologisch gebildeter Zarathustrier in Teheran.

12 Beaurecueil, Serge de Laugier de, *Cris du coeur. Ansāri Munājāt. Traduit du persan, présenté et annoté par Serge de Laugier de Beaurecueil*. Paris 1988. Zu anderen Arbeiten Beaurecueils, die dem Werk Anṣārī’s gewidmet sind, siehe Bibliographie.

13 Arberry, A. J., „Ansari’s prayers and counsels. Translated from the original Persian“, *Islamic Culture*, 1936, S. 369-389.

Vorwort von Annemarie Schimmel bereichert.¹⁴ Weitere Studien, die sich vor allem mit der Autorenschaft von Anšārīs Werken auseinandersetzen und dabei auch seine *monāğāt* thematisieren, stammen vor allem von Bo Utas.¹⁵ Auch im persischen Sprachraum wird das Gebetsgenre in der Forschung vornehmlich durch die *monāğāt* von ʿAbdollah Anšāri repräsentiert. Primär steht hier die Herausgabe zuverlässiger Editionen im Mittelpunkt, die jedoch in der Regel mit einleitenden Erklärungen versehen sind, die das Gebetsgenre und den Autor vorstellen.¹⁶

Obleich die oben angeführten Arbeiten zu *monāğāt* von ʿAbdollah Anšāri in ihrer Zahl überschaubar sind und keineswegs stellvertretend für alle islamischen *monāğāt* sind, ist mit ihnen das Textgenre in der westlichen Forschung zumindest in Ansätzen Objekt wissenschaftlicher Betrachtung geworden. Anders verhält es sich mit zarathustrischen *monāğāt*, deren Existenz sowohl von der abendländischen wie auch indigenen zarathustrischen Forschung bislang entweder ignoriert oder bestenfalls am Rande erwähnt wurde. Beiläufige Hinweise von Mary Boyce¹⁷ sowie Maneckji Nusservanji Dhalla¹⁸ auf dieses Gebetsgenre führten bislang zu keiner wissenschaftlichen Abhandlung über zarathustrische *monāğāt* in Form einer Monographie. Abgesehen von Jivanji J. Modi, der ausgehend von zwei *monāğāt* des zarathustrischen Gelehrten Dastūr Darab Palan in einem kurzen Diskurs sowohl eine Definition des Gebetsgenres wie auch einen einzigartigen Überblick über die ihm seinerzeit zur Verfügung stehenden *monāğāt*-Handschriften gibt,¹⁹ liegen bis heute lediglich zwei Essays zu diesem Thema vor:²⁰

In dem 1989 veröffentlichten 13-seitigen Aufsatz *Parsi Zoroastrian Garbās and Monājāts*²¹ thematisiert James R. Russell neben *garbās*, d.h. mit Tanz begleitete Lieder, auch *monāğāt* und stellt deren Funktion und Bedeutung in der zarathustrischen Gemeinde vor. Dabei beschränkt sich er sich auf den indischen Kontext, umfasst in seiner Untersuchung allerdings sowohl persische wie auch in Gujarati ver-

14 Danner, Victor / Thackston, Wheeler M., *Ibn ʿAtaʿillah: The Book of Wisdom. Kwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations* (mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel), New York, Ramsey, Toronto 1978.

15 Utas, Bo, „The Munājāt or Ilāhī-nāmah of ʿAbduʿllāh Anšārī“, *Manuscripts of the Middle East* 3 (1988), S. 83-87 und „An approach to the textual history of the Munājāt of Khwāja ʿAbduʿllāh Anšārī“, *Afghanistan* 30 (1977):2, S. 86-91.

16 Neuere wissenschaftliche Veröffentlichungen in persischer Sprache, die sich mit islamischen *monāğāt* beschäftigen und mehr sind als reine Texteditionen, scheint es nach meinen Recherchen nicht zu geben. Für eine Übersicht zu älteren Arbeiten siehe: de Blois, *Persian Literature*, Volume V, Part 1, 82ff. und Elr-Eintrag „ʿAbdallāh al-Anšārī“ von S. de Laugier de Beaurecueil.

17 Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, S. 246.

18 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, S. 460, 496.

19 Modi, *The Persian Farziāt-nāmah and Kholāseh-i Din*, S. 135-138.

20 Kurz vor Fertigstellung dieser Arbeit wies mich Frau Shernaz Cama freundlicherweise auf folgende kürzlich in Indien erschiene Publikation hin: Dr. Aban E. Mistry, *The Parsis and Indian Classical Music: An Unsung Contribution*, o.O., o.J..

21 Russell, James R., „Parsi Zoroastrian Garbās and Monājāts“, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1989, S. 51-63.

fasste *monāḡāt*. So illustriert Russell das Gebetsgenre anhand zweier persischer und mehrerer gujarati *monāḡāt*, von denen er Teile in Transkription und Übersetzung präsentiert. In seiner Analyse kommt er u.a. zu dem Ergebnis, dass für die präsentierten persischen *monāḡāt* die Übernahme islamischer Vorstellungen und theologischer Konzepte bestimmend ist, während die gujarati *monāḡāt* überwiegend pantheistische indische Werte reflektieren.²² Gleichwohl diese Aussagen für die in dem Aufsatz vorgestellten Gebete zutreffend sind, scheint ihre Allgemeingültigkeit für das Gebetsgenre insgesamt jedoch zweifelhaft. Desgleichen scheinen auch Russells Überlegungen zur historischen Entwicklung von *monāḡāt* im indischen zarathustrischen Kontext ebenfalls von dem schmalen Spektrum der von ihm untersuchten persischen zarathustrischen *monāḡāt* geleitet zu sein.²³

Auch der im Jahre 2000 vorgestellte Aufsatz von Shernaz Cama, *The Monajat: Enduring Traditions*²⁴, behandelt *monāḡāt* ausschließlich im indischen Kontext. Die Autorin skizziert die Einbettung der Gebete im täglichen Leben der indischen Zarathustrier und beschreibt ihre informelle Vermittlung innerhalb der Familie. Der zeitliche Rückblick des Essays reicht etwa bis in die 1950er Jahre und ist daher stark auf die aktuelle Bedeutung und Situation von *monāḡāt* konzentriert. Entsprechend verzichtet Shernaz Cama auf die Darstellung persischer *monāḡāt* und gibt lediglich Beispiele für in Gujarati verfasste Gebete. Der besondere Gegenwartsbezug des Essays wird durch die Präsentation zweier englischer *monāḡāt* unterstrichen, offenbar mit dem Zweck, das Fortdauern dieses Gebetsgenre in der englischsprachigen Diasporagemeinde zu bezeugen.

Beide Aufsätze verstehen sich als Pionierarbeiten, die das Gebetsgenre *monāḡāt* erstmals im zarathustrischen Zusammenhang vorstellen. Zu diesem Zweck führen sie nur einige Gebete exemplarisch auf, so dass kein umfassender Eindruck von der Gebetsgattung insgesamt vermittelt wird. Beiden Arbeiten gemeinsam ist zudem die ausschließliche Betrachtung des Gebetsgenres bei den indischen Zarathustriern (auch die englischen *monāḡāt* scheinen vornehmlich auf eine aus Indien emigrierte Zielgruppe gerichtet zu sein). Daher wird die Frage, ob und in welcher Form *monāḡāt* auch in Iran in der rituellen Praxis der Zarathustrier eine Rolle spielen, nicht berührt.

22 Russell, „Parsi Zoroastrian Garbās and Monājāts“, S. 58.

23 „They (i.e. die *monāḡāt*) were learnt in Iran and introduced by Dastur Dārāb Pahlān and Dastur Molla Fērōz (i.e. in Indien).“ (Russell, „Parsi Zoroastrian Garbās and Monājāts“, S. 54)

24 Cama, Shernaz, „The Monajats: Enduring Tradition“, presented at the International Workshop, Sruti – Transmission of Oral Tradition. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and South Asia Institute University of Heidelberg, 2000.