

Christoph Emmrich

# Die kurze, die lange und die richtige Zeit

Temporale Formen von Welt und Erlösung

im Suttapiṭaka

HeiDOK

Der Heidelberger Dokumentenserver

2012



# Inhalt

Die kurze, die lange und die richtige Zeit	
Inhalt und Danksagung	3
Einleitung	5
1 Voraussetzungen und Ausgangsfrage	5
2 Forschungsstand zum Thema 'Zeit' im Buddhismus	7
3 Aufbau der Untersuchung	16
4 Quellen	17
5 Vorgehensweise und Präsentation der Textstellen	19
1 Person und Kosmos	23
1.1 Personale und kosmische Zeit bei Steven COLLINS und Richard GOMBRICH	23
1.2. Mögliche Belege für eine Disjunktion personaler und kosmischer Zeit	31
1.3. Überschneidungen personaler und kosmischer Zeit	39
1.4. Hypothese einer Dominanz personaler über kosmische Zeit	46
1.5. Methodische Defizite der Kategorien 'personal' und 'kosmisch'	46
2 Zeitausdrücke und Zeitformen	49
2.1 <i>kappa</i>	50
2.2 <i>saṃvacchara, vassa</i> und <i>samā</i>	53
2.3 <i>utu</i>	56
2.4 <i>māsa</i> und <i>aḍḍhamāsa</i>	57
2.5 <i>diva</i> und <i>ratti</i>	58
2.6 <i>muhutta</i>	75
2.7 <i>laya</i>	79
2.8 <i>accharā</i>	79
2.9 <i>khāṇa</i>	80
2.10 <i>samaya</i>	86
2.11 <i>okāsa/avakāsa, otāra</i> und <i>ṭhāna</i>	91
2.12 <i>velā</i>	93
2.13 <i>kāla</i>	96
2.14 <i>addhan</i>	114
3 A-Reihe, B-Reihe und die richtige Zeit	127
3.1 Das Modell von A- und B-Reihe	127
3.2 Die B-Reihe und die vergehende Zeit	129
3.3 Die A-Reihe und die Drei Zeitabschnitte ( <i>tayo addhā</i> )	135
3.4 A- und B-Reihe zur Bestimmung richtiger Zeit	145
4 Zusammenfassung	149
5 Anhang	153
6 Bibliographie und bibliographische Abkürzungen	183

## Danksagung

Mein Dank zu der im Jahre 2004 unter dem Titel „Die kurze, die lange und die richtige Zeit. Temporale Formen von Welt und Erlösung im Suttapiṭaka der Theravādins“ vorgelegte Arbeit gilt allen voran meinem Erstgutachter Professor Dr. Axel Michaels, der mich durch so manche glückliche wie schwere Zeit hindurch begleitet und mich beim Schreiben dieser Arbeit und in meiner Entwicklung als Forscher tatkräftig und erfolgreich unterstützt hat. Meine Worte reichen nicht aus, das Ausmaß meiner Verpflichtung ihm gegenüber angemessen auszudrücken. Mein Dank gebührt meiner Zweitgutachterin Professor Dr. Ute Hüsken, die mir in den richtigen Augenblicken geholfen hat, theoretisch, methodologisch und vor allem schöpferisch umzudenken. Mein Dank gilt meinem externen Zweitgutachter Professor Dr. Alexander von Rospatt für das aufgrund seiner eigenen Beschäftigung mit dem Thema Zeit intellektuell besonders einfühlsame, kritische, akribische und produktive Lesen meiner Arbeit. Ohne diese meine drei Lehrer wäre die Fertigstellung dieser Arbeit in dieser Form nicht möglich gewesen. Alle darin verbliebenen Mängel sind selbstverständlich von mir selbst zu verantworten.

Danken möchte ich auch, in der zeitlichen Reihenfolge meiner Begegnung und meines Austausches mit ihnen, Professor Dr. Werner Thomas, Professor Dr. Karl-Otto Apel, Professor Dr. Michael Theunissen, Professor Dr. Bernfried Schlerath, Professor Dr. Chandrabhal Tripathi, Professor Dr. Klaus Butzenberger, Professor Dr. Lambert Schmithausen, Professor Dr. Harry Falk, Professor Dr. Jens-Uwe Hartman, Professor Dr. Konrad Klaus und Professor Dr. James Heitzman dafür, mich im Vorfeld oder für einen Teil des Verlaufes der Arbeit an dieser Dissertation mehr oder weniger lang oder auch nur punktuell, in jedem Falle aber auf die eine oder andere Weise entscheidend persönlich wie fachlich unterstützt zu haben. Mein Dank gilt dem Senat von Berlin für die Gewährung eines Stipendiums nach dem Nachwuchsförderungsgesetz (NaFÖG) für die ersten Jahre meiner Arbeit an der Dissertation. Mein Dank gilt der Freien Universität Berlin und der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, vor allem aber der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und dem Südasien-Institut, dafür, dass sie mir für die Zeit der Fertigstellung dieser Arbeit ein akademisches Zuhause gegeben haben. Mein Dank gilt dem Dekanat der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg für die äußerst großzügige Verlängerung der Frist für die Veröffentlichung, die sich aufgrund einer intensiven Feldforschungsperiode in Asien und den Herausforderungen einer beruflich motivierten Übersiedlung nach Nordamerika ungewöhnlich lang verzögert hat. Gleichwohl konnten neuere Publikationen zum Thema nur ansatzweise berücksichtigt werden.

Mein Dank gilt meiner Frau Professor Dr. Srilata Raman „for constant advice, crucial comments and a shared ongoing conversation“.

# Einleitung

"I do not know where the centre of the world is. Maybe you are the centre of the world."

Tenzin Gyatso, der 14. Dalai Lama in einem Interview mit den deutschen Regisseur Werner Herzog

## 1 Voraussetzungen und Ausgangsfrage

Erlösung, ob man sie als Ziel, als Prozess, als Tätigkeit oder als Ereignis fasst, wird allgemein als etwas verstanden, wodurch Zeit überwunden, beendet, transformiert wird. Der Erlöste löst sich von zeitlichen Bindungen, tritt aus dem zeitlichen Geschehen heraus und begibt sich in einen Zustand, der räumlich gesprochen außerhalb der Zeit ist. Zeit wird bei der Behandlung von Erlösung meist als ein Negatives betrachtet: Sie ist das Negative, das es zu verneinen oder zu verändern gilt. Durch ihre Verneinung ist Erlösung das, was Zeit nicht ist.<sup>1</sup> Viele Studien zu Erlösung widmen sich daher der Erklärung von Zeitlosigkeit oder Ewigkeit.<sup>2</sup> Durch die Identifizierung von Zeit mit Unerlöstsein einerseits und Zeitlosigkeit mit Erlösung andererseits besteht jedoch die Gefahr einer Polarisierung, welche Fragen nach dem Übergang vom einen zum anderen beim Erlangen von Erlösung oder gar das Verständnis von Erlösung als Prozess behindern kann. Tatsächlich hat Erlösung immer eine Vorgeschichte, ist sie selber ein zeitlicher Prozess und kann das Erlangen von Zeitlosigkeit als ein Eingriff in das Zeitgeschehen gedeutet werden. So wichtig wie in der Auseinandersetzung mit der Lehre des Buddha die Frage nach der zeitüberwindenden Form des *nibbāna* ist, so wichtig ist auch, zu fragen, warum es in Bezug auf Zeitliches gut ist, dass es angestrebt wird oder es als regulative Idee für moralisches Handeln fungiert und wie es andererseits zeitlich realisiert werden kann.<sup>3</sup> Diese Fragen zielen darauf ab, welche Rolle die Wahrnehmung von und der pragmatische Umgang mit Formen von Zeit bei der Motivation, Vorbereitung und Umsetzung von Erlösung spielt. Wie wird Zeit beschrieben, auf dass verständlich wird, dass man in ihr nicht glücklich werden kann? Wie kann umgekehrt mit Zeit so umgegangen werden, dass man in buddhistischen Sinne trotz ihrer und mit ihr, wenn schon nicht glücklich wird, so doch lernt, ihr mit Gleichmut (*upekhā*) zu begegnen? Und wann ist es Zeit, damit zu beginnen? Besonders diese drei letzten Fragen, können helfen, ein anderes, aber ergänzendes und wichtiges Bild der buddhistischen Erlösung zu zeichnen, ohne dass die Frage nach *nibbāna* außer acht gelassen wird. Aus der Perspektive von Zeit sind sie nämlich auch eine Antwort auf

---

<sup>1</sup> Siehe hierfür THEUNISSEN 1991 37–88, 363–317 und insbesondere den Sammelband CASTELLI 1975.

<sup>2</sup> Hierzu hat insbesondere COLLINS 1992, 215–246 sowie COLLINS 1998, 142–147 gearbeitet. Unter der umfangreichen Literatur über Erlösung und Ewigkeit sei hier nur auf ELIADE 1951 und ROGERS 1994 1–16 verwiesen. Für eine pointierte Übersicht philosophischer Positionen siehe STUMP & KRETZMANN 1981, 429–458.

<sup>3</sup> Siehe hierzu Alain VERGOTES Aufsatz "Réciprocité de temps et de l'éternité" in CASTELLI 1975, 93–108, besonders 94–98.

diese letzte Frage, welche ursprünglich mit Schweigen beantwortet wurde, geht es in ihnen doch um die zeitliche Seite von Erlösung. Bezogen werden aber müssen diese Fragen auf den Menschen, der in der Welt Erlösung anstrebt. Die Bestimmung von Erlösung ist also auch eine Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Welt. Die Ausgangsfrage dieser Untersuchung ist daher: Welchen Einfluss hat die buddhistische Form der Erlösung auf dieses Verhältnis? Und umgekehrt, wie wird Anhand des Verhältnisses von Mensch und Welt Erlösung formuliert. Am Beispiel der zeitlichen Aspekte sowohl der menschlichen Erfahrung wie der sich ständig verändernden Welt sollen diese Fragen beantwortet werden.

Gegenstand dieser Untersuchung ist eine Beschäftigung mit Zeit, die mit der Herausbildung neuer Erlösungslehren in einer Umbruchsphase der indischen Geistesgeschichte in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends einherging. Die buddhistische Lehre, dass jegliche Existenz auf einer Reihe sich abwechselnder Augenblicke beruht, in denen alles Existierende vergeht und neu entsteht (*kṣaṇikavāda*), ist, wie neuere Forschung zu zeigen versucht hat, eine sehr spezifische Theorie zur Erklärung von Vergänglichkeit.<sup>4</sup> Dabei wird generell auf den *kṣaṇikavāda* zurückgegriffen, wenn man Aussagen über die buddhistische Haltung gegenüber Zeit macht, da die Augenblicklichkeitslehre radikal neue Aussagen über Zeit enthält, die es vor dem Buddhismus nicht gab. Spätestens mit dem Aufkommen dieser Lehre ist es möglich von einem grundsätzlich neuen Verständnis von Welt und Wirklichkeit innerhalb des Buddhismus zu sprechen, ähnlich wie bei der Entwicklung des Begriffs *anātman* in Bezug auf Identität und Selbst. Die Forschung zum *kṣaṇikavāda* hat aber gezeigt, dass diese Lehre relativ späten, nachchristlichen Ursprungs ist. Unsystematische, gewissermaßen 'prädogmatische' Zeitformen sind aber bereits im frühesten buddhistischen Material integraler Teil und Gegenstand der Lehre. Sie sollen in der vorliegenden Untersuchung herausgearbeitet werden. Da Zeit aber in diesen frühen Texten nicht in einem systematischen, generellen oder gar einheitlichen Sinne vorkommt, muss der zeitliche Gehalt von Texten herausgearbeitet werden, in denen Zeit eine wichtige Rolle spielt und mit verschiedenen Bezeichnungen und in ganz unterschiedlichen Formen zur Sprache kommt. Erst dann kann festgestellt werden, wie ihr Verhältnis zu Erlösung aussieht und ob und in welchem Maße die Vorstellung durch den buddhistischen Erlösungsbegriff geprägt ist. Zeit lässt sich aber nicht als Einheit thematisieren, sondern nur anhand von einzelnen Begriffen und Ausdrücken, die

---

<sup>4</sup> Welchen Status der *kṣaṇikavāda* als eine Theorie der Zeit hat, ist umstritten. Alexander von ROSPATT schreibt: "The object of the Buddhist doctrine of momentariness is not the nature of time, but existence within time." (VON ROSPATT 1995, 1). Darauf hat HALBFASS 1997, 236 kritisch reagiert: "Andererseits sollten wir uns hüten, das Zerfallen des Seins in Seinsmomente, seine Momentanheit *in* der Zeit, von der Zeit selbst zu trennen. Die Lehre von der Augenblicklichkeit handelt nicht nur vom Seienden und seinem Sein, sondern auch von der Zeit." Für VON ROSPATTS Position spricht m.E. die von der buddhistischen Tradition mehr oder weniger konsistent eingehaltene Distanz zu einem erstens substantialistisch verstandenen und zweitens einheitlich angewendeten Zeitbegriff. Richard GOMBRICHs Einschätzung, die buddhistische Haltung gegenüber Zeit sei 'reductionist' ("it reduces time to a relationship between acts", GOMBRICH 1992, 166) benennt dieselbe Haltung. HALBFASS' Einwand ist nur insofern legitim, als 'Zeit' als dasjenige thematisch bleiben muss, was uns hilft, die Verwendung und gegebenenfalls buddhistische Deutung von Ausdrücken wie 'Augenblick' und 'Tag', 'Dauer' und 'Wechsel' überhaupt zu verstehen. Das trifft auch dann zu, wenn, wie im Falle der Augenblicklichkeitslehre, zu ihrem Verständnis Sachverhalte eine Rolle spielen, die möglicherweise nicht ausschließlich zeitlich sind. Diese Haltung wird auch von der Interpretation von *khaṇa/kṣaṇa* gestützt, die im Abhidharma gegeben wird. Auch dort wird auf *kāla* rekurriert wird, um *kṣaṇa* zu deuten: "*kṣaṇa* ist das äußerste Ende der Zeit" (*kālasya paryāntaḥ kṣaṇaḥ*, AKBh 176,11–12).

unterschiedliche Formen von Zeit wie z.B. lange und kurze Zeit, richtige und falsche Zeit, Linearität und Zyklizität, Ausdrücke wie *kāla* und *addhan*, *khaṇa* und *samaya* darstellen, deren Bedeutung im Laufe der Untersuchung geklärt werden sollen. Die Behandlung des Problems erfolgt erstens durch die Einordnung und Formalisierung dieser Zeitformen anhand indologischer Positionen zu Zeit und Erlösung im frühen Buddhismus, zweitens durch eine Untersuchung der Begriffe für 'Zeit', Zeitabschnitte, Zeitpunkte und verwandte zeithaltige Ausdrücke in ihrer Verwendung für die Darstellung bestimmter Lehrinhalte und drittens durch einen Vorschlag einer Neudeutung mittels eines Modells zur sprachlichen Formalisierung von Zeitformen aus der modernen Theoriebildung. Vorgeschlagen wird ein Modell, das keine inhaltlichen Begrifflichkeiten an die untersuchten Texte heranträgt, sondern von deren sprachlicher Verwendung zeitlicher Ausdrücke ausgeht und Formen des Sprechens über Zeit unterscheidet.

Die Untersuchung belegt, dass, anders als von einem einschlägigem Vorschlag in der neueren Forschung für den frühen Buddhismus angenommen, kein Auseinanderfallen der Einheit des Kosmos durch das Auseinandertreten personaler und überpersonalen Zeitformen erfolgt. In den buddhistischen Texten ist vielmehr eine Neuinterpretation und Umdeutung von Zeitformen zu beobachten. Dieses geschieht analog zum Umgang der buddhistischen Texte mit brahmanischen Begriffen wie *karman*, Opfer oder Brahmanentum, die eine Ethisierung, Personalisierung und Verinnerlichung erfahren. Falls die unthematischen, zu Grunde liegenden frühen Vorstellungen von Zeit keinen Bruch mit den vorbuddhistischen Vorstellungen markieren, würde dies für die Entwicklung der buddhistischen Begriffsgeschichte bedeuten, dass vielleicht erst mit dem *kṣaṇīkavāda* der eigentliche Bruch in Bezug auf Zeitvorstellungen vollzogen wird.

Um diesen Ansatz in den Zusammenhang bereits vorliegender Forschungsergebnisse zu stellen, sei vorab ein Überblick über die relevante Forschungsliteratur zu dem Thema gegeben.

## 2 Forschungsstand zum Thema 'Zeit' im Buddhismus

Der Versuch, den buddhistischen Umgang mit Zeit herauszuarbeiten, ist schon früh in der Geschichte der Buddhismusrezeption unternommen worden. Dabei lassen sich zwei Positionen unterscheiden: Die erste fragt nach expliziten buddhistischen Lehrmeinungen, die sich innerhalb der Tradition bei der Beschäftigung mit Zeit gebildet haben, und interpretiert in erster Linie die einheimische buddhistische Terminologie. Eine zweite Position fragt umgekehrt nach impliziten, grundlegenden Zeitvorstellungen, die sich zusammen mit bestimmten Lehrmeinungen gebildet haben, und arbeitet dabei oft mit Interpretationsmitteln aus Religionswissenschaft, Theologie und Philosophie. Beide Ansätze sind für die vorliegende Arbeit methodisch von Bedeutung, insofern sowohl eine starke Orientierung am Sprachbefund wie die Verwendung theoriebildender Modelle verschränkt werden sollen.

Der erste Ansatz findet sich bei Pionieren wie Fedor STCHERBATSKY 1930, Satkari MOOKERJEE 1935, Louis de LA VALLÉE POUSSIN 1925, 1934 und 1937 sowie STANISLAW SCHAYER 1938, die im *kṣaṇīkavāda* die dominante buddhistische Zeitlehre erkennen und sie auf der Grundlage buddhistischer Überlieferung und in Bezug auf einen bestimmten Text hin untersuchen. Das war angesichts des

damaligen verstärkten Interesses an später buddhistischer Logik naheliegend. Zudem ist die Augenblicklichkeitslehre auch diejenige Position, die in der Auseinandersetzung mit orthodoxen brahmanischen Systemen als prominente buddhistische Lehrmeinung zu Fragen der Definition zeitlicher Dauer und Beständigkeit tatsächlich zur Debatte stand, da sie den nichtbuddhistischen Lehren am heftigsten widersprach.<sup>5</sup> Der Schwerpunkt lag dabei auf dem mittleren bis späten Yogācāra.<sup>6</sup> Erst die Arbeiten von Alexander von ROSPATT 1995 mit Bezug auf den frühen Yogācāra,<sup>7</sup> von Wan Doo KIM 1999 über die Rolle der singhalesischen Kommentare und Johannes BRONKHORST 2000 über den Einfluss des Jinismus auf die Entwicklungen im Abhidharma haben die Aufmerksamkeit auf die frühere Geschichte dieser Lehre gelenkt und sich auch mit ihrer Herkunft und Entwicklung beschäftigt. Insbesondere die Abschnitte der Arbeit von ROSPATTs, die sich mit den frühen Belegen von *khaṇa* beschäftigen, aber auch die Haltung, nicht jede Form, die Zeit denotiert, ausschließlich auf ihre temporale Bedeutung zu reduzieren, waren ein Vorbild für die vorliegende Untersuchung.

Darüber hinaus hat sich in der Bearbeitung des Themas Zeit mit fortschreitender Erschließung der Quellen die Aufmerksamkeit auch auf andere Schulen gerichtet. Neben der Augenblicklichkeitslehre wurde der Erforschung der Dreizeitenlehre (*traikālyavāda*) im Abhidharma der Sarvāstivādins<sup>8</sup> ebenfalls große Aufmerksamkeit gewidmet, wie folgende Forschungen zeigen. Louis de LA VALLÉE POUSSIN 1925 und Stanislaw SCHAYER 1936 besprechen als erste ausführlich die Diskussionen des *traikālyavāda* im Umkreis der Sarvāstivādins, in denen es um die Existenz von *dharmas* in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, den Wechsel ihres ontologischen Status' und dessen kausale Grundlagen geht. BAREAU 1957 gibt erstmals einen Überblick über Sarvāstivāda-Autoren und deren Positionen in dieser Frage und skizziert die historische Entwicklung.<sup>9</sup> MCDERMOTT 1974 und WILLIAMS 1977 diskutieren einzelne Autoren, insbesondere Buddhadeva, und schlagen erstmals die Verwendung moderner zeittheoretischer Terminologie vor, worauf später noch eingegangen werden soll. Einige Untersuchungen, die Sarvāstivāda-Positionen zu Zeit zum Gegenstand haben, kranken jedoch sowohl an einer zu dünnen Textgrundlage als auch an einer mangelnden Zuordnung einzelner Lehrmeinungen innerhalb der komplexen Literaturgeschichte der Sarvāstivādins.<sup>10</sup> Erst mit COX 1995,<sup>11</sup> einer Untersuchung von Saṃghabhādras Nyāyānusāra, liegt eine kritische Studie eines einzelnen

<sup>5</sup> LAINE 1998 untersucht eine solche Debatte paradigmatisch an Udayanas Ātmatattvaviveka; siehe diesen Aufsatz auch für weitere Verweise zum Umgang mit dem *kṣaṇikavāda* in der scholastischen Diskussion.

<sup>6</sup> Siehe z.B. die Studien PRASAD 1930, STEINKELLNER 1968/1969, GUPTA 1980 und 1990 sowie OETKE 1993; neuerdings auch SCHWEIZER 1994, HAMP 1995, LAINE 1998 und BROWN 1999.

<sup>7</sup> Für einen Überblick über den Forschungsstand zum Thema Augenblicklichkeitslehre siehe von ROSPATT 1995, 4–6, einschließlich der Sekundärliteratur auf Japanisch im bibliographischen Anhang 264–265.

<sup>8</sup> Aktuelle Positionen zur Einordnung des *traikālyavāda* fasst BUSWELL 1997 zusammen.

<sup>9</sup> KALUPAHANA 1966 gelingt zwar eine schlüssige Formulierung der grundlegenden Sarvāstivāda-Positionen, er präsentiert aber gegenüber BAREAU 1957 inhaltlich nichts Neues.

<sup>10</sup> So JHA 1981 und SINHA 1981 sowie SINHA 1983.

<sup>11</sup> Siehe für temporale Fragen insbes. COX 1995, 134–141. Für die Positionierung des *traikālyavāda* innerhalb der Sarvāstivāda-Literatur siehe auch WILLEMEN, DESSEIN & COX 1998, 19–35.



Sarvāstivāda-Werks vor, in der der Zusammenhang von Dreizeitenlehre und Kausalität ausführlich dargestellt wird.<sup>12</sup>

Nur wenig Aufmerksamkeit hat bisher die Diskussion zu Zeit im Abhidhamma der Theravādins gefunden, die sprachlich und textuell nahe am in der vorliegenden Arbeit behandelten Material zu lokalisieren ist. Hingewiesen wurde bereits auf KIM 1999, der erstmalig die Einführung der Augenblicklichkeitslehre im Theravāda untersucht. Einen gewichtigen und differenzierten Beitrag auf diesem Gebiet leistet NYĀNAPONIKA 1965 in seinen 'Abhidhamma Studies'.<sup>13</sup> Er behandelt in der Tradition von Theravāda-Kommentaren einerseits zeithaltige Begriffe wie *samaya*, *addhan* oder *kāla* in Hinblick auf ihre Wortbedeutung und versucht andererseits eine zeitphilosophische Bestimmung von Gegenwart als unterscheiden von Vergangenheit und Zukunft. Sein Ansatz legt den Schwerpunkt auf den Zusammenhang von Zeit und mentaler Aktivität.<sup>14</sup> So untersucht er in NYĀNAPONIKA 1992 die temporale Bedeutung von Wahrnehmung (*saññā*) in Bezug auf Andenken/Erinnerung (*sati*) und Vergangenheit.<sup>15</sup> Seine Interpretationen werden durch die von ihm vorgelegten Suttapiṭaka-Übersetzungen ergänzt, die an den relevanten Stellen der vorliegenden Untersuchung berücksichtigt werden. Erstmals weist JAYATILLEKE 1963 in seinem Standardwerk über Theravāda-Erkenntnistheorie auf sprachliche Formalisierungen von Zeit im Theravāda Kanon hin. Für die vorliegende Untersuchung ist dieser Ansatz, insbesondere die Behandlung von Zeit in Form der drei Zeitabschnitte Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, unter dem Aspekt ihrer formalen Darstellung und als deskriptive Kategorie von Interesse.<sup>16</sup> JAYATILLEKES Deutung des modellhaften Charakters dieser Zeitform war ein Vorbild für die formale Deutung von temporalen Ausdrücken in der vorliegenden Arbeit. Auf wortkundlichem Gebiet liegen für den Theravāda eine Reihe wichtiger Beiträge vor. GONDA 1975 untersucht den Zusammenhang von Wegmetaphorik und Zeit in Bezug auf *addhan*.<sup>17</sup> BRONKHORST 1985 diskutiert die Ambivalenz von Zeitdauer und Todeszeit in der Bedeutung von *kāla* am Beispiel des Lexems *akālika*, das als Attribut der formelhaften Beschreibung des *dhamma* figuriert. Die Besprechung von *kāla* in Abschnitt 2.13.3.2 der vorliegenden Untersuchung (S.135–140) nimmt auf diesen Beitrag BRONKHORSTS Bezug und bietet auf der Grundlage des gesichteten Sprachbefunds eine alternative Interpretation an. METTE 1990<sup>18</sup> untersucht das Bedeutungsfeld von *samaya* im Mittelindischen und die semantischen Übergänge von 'Übereinkunft' über 'Gelegenheit' bis 'Zeitpunkt' und erweitert

<sup>12</sup> Untersuchungen zu Zeit im Mādhyamikā, speziell zum *kālaparīkṣā*, MadhK 9, sind relativ neuen Datums. Abgesehen von Beiträgen, die eher der comparative philosophy zuzuordnen sind wie LOY 1986 und IVECOVIC 1992 und vergleichenden und eher summarischen Darstellungen bei ARAPURA 1981, 22–24 und WILLIAMS 1977, 36–40 sind die Artikel von OETKE 1988, OETKE 1990, MEISIG 1998, BRONKHORST 1997 und BRONKHORST 2001 wichtig. Während MEISIG die Argumentationsstrategie Nāgārjunas so deutet, dass temporaler Gehalt als Leere gewertet werden könnte, sehen sie OETKE und BRONKHORST, trotz Differenzen in der Einschätzung der logischen Voraussetzungen Nāgārjunas, übereinstimmend als ein Verfahren, das zeigt, wie die Annahme von Modellen für zeitliche Abläufe generell zu logischen Aporien führt.

<sup>13</sup> NYĀNAPONIKA 1965, 104–126

<sup>14</sup> NYĀNAPONIKA 1972.

<sup>15</sup> Hierfür siehe auch KLAUS 1993, 77–78 und 86.

<sup>16</sup> Erwähnt sei ferner in diesem Zusammenhang noch BASTOW 1996 als vorzügliche Zusammenfassung und Analyse der Zeitdiskussion im Kathāvatthu.

<sup>17</sup> GONDA 1975b, 50–52

<sup>18</sup> METTE 1990, 70–76

den zeitlichen Gehalt des Ausdrucks um seine nichtzeitlichen Konnotationen. NORMAN 1992 schließlich liefert in einen Nachtrag zum PED Erläuterungen zu *samā* (Jahr).<sup>19</sup> Die genannten Arbeiten leisten mit ihrer semantischen Orientierung zweierlei: Erstens dokumentieren sie die Pluralität von Zeitformen, die einem Konstrukt von der einen Zeit entgegensteht, zweitens garantieren sie einen engen Text- und Sprachbezug, den philosophisch-spekulative Deutungen oder summarisch-ideengeschichtliche Abrisse, auf die als nächstes einzugehen ist, oft vermissen lassen. Die vorliegende Arbeit orientiert sich maßgeblich an diesen wortkundlichen Ansätzen. Sie geht vom Sprachbefund aus und versucht die Semantik in ihrer Mannigfaltigkeit zu kontextualisieren. Dabei soll sich die Arbeit nicht an einzelnen Ausdrücken, sondern an ganzen Texten orientieren. Geleitet wird die Untersuchung dieser Zeitformen durch das Erkenntnisinteresse an ihrem soteriologischen Gehalt.<sup>20</sup>

Im zweiten der beiden oben genannten Ansätze ist der theoretische Ansatz stärker explizit. Er tritt mit einer eher ideengeschichtlich geprägten Fragestellung nach Zeit im Buddhismus an die Texte heran und versucht, durch komparatistische Arbeit eine Antwort zu finden. Diese Art von Problemstellung ist dadurch charakterisiert, dass sie auch dort nach Zeit sucht, wo die untersuchte Tradition selbst noch kein begriffliches Instrumentarium herausgebildet hat und wo vielmehr gerade die Entwicklung einer solchen Begriffsbildung beschrieben werden soll. Das haben erstmals die Indologen Friedrich Otto SCHRADER 1902 und Max WALLESER 1925, unter anderem im Vergleich mit den brahmanischen Traditionen auf unterschiedliche Weise versucht. SCHRADERS Skizze der philosophischen Situation im Umfeld von Jnismus und Buddhismus vor dem Hintergrund der Brāhmaṇas und Upaniṣads zielt insbesondere auf die Einordnung der Lehre von *saṃsāra* und *karman* ab, in der SCHRADER den eigentlichen Beitrag dieser 'heterodoxen' Systeme zur Diskussion um Zeit sieht. Eine wichtige Rolle schreibt er auch Vorstellungen aus dem Umkreis des spätvedischen und epischen sogenannten *kālavāda* zu.<sup>21</sup> WALLESER untersucht in seinem Abschnitt zu 'Zeit' als "für die Beurteilung und Lösung des Ichproblems wichtigste formale Kategorie"<sup>22</sup> die einschlägige Stelle zu *addhan* aus dem Milindapañha (Mil 49,26–50,7). Hier glaubt er eine frühe Bemühung zu erkennen, einen Begriff der Zeit zu gewinnen und kontrastiert diesen Ansatz eines Zeitmodells in diesem nachkanonischen Text im Anschluss an SCHRADER mit der Abwesenheit einer systematischen Theorie der Zeit in den zeitgenössischen brahmanischen Texten.<sup>23</sup> Dieser vergleichende und theorieorientierte Ansatz hat insbesondere auf die Religionswissenschaft nachhaltig Einfluss gehabt. Mircea ELIADE hat mit der Anwendung des Begriffspaars 'Zeit' (*temps*)

<sup>19</sup> Eine systematische, vergleichende Studie zu mehreren Zeitausdrücken liegt bisher nicht vor. Ansätze dazu für den nicht-buddhistischen Bereich finden sich bei z.B. bei WESSLER 1995, 57–90 oder PANIKKAR & BÄUMER 1976, 78–83.

<sup>20</sup> Für einen vergleichbaren Ansatz zur frühgriechischen Zeitlexik siehe FRÄNKEL 1955; THEUNISSEN 2000, 1–19; für eine Studie von Zeitlexik im Alten Testament siehe WILCH 1969.

<sup>21</sup> Die klassischen Arbeiten von SCHEFTELOWITZ 1929, WESENDONCK 1931 untersuchen den *kālavāda* hauptsächlich in Vergleich mit dem Avesta und den Anfängen des Zervanismus. Die neuere Studie von VASSILKOV 1999 versucht in Bezug auf den *kālavāda* über den Begriff einer 'heroic didactics' (VASSILKOV 1999, 27) eine Verbindung zwischen Epos und Gnomik herzustellen. Eine Studie zum offensichtlich engen Verhältnis von Epos, *subhāṣita*-Literatur und den Jātakas in Bezug auf populäre Zeitvorstellungen steht noch aus.

<sup>22</sup> WALLESER 1925,123.

<sup>23</sup> Ähnlich auch OLDENBERG 1919, 40 und OLDENBERG 1923,16.

und 'Ewigkeit' (*éternité*) in seinem Aufsatz von 1951, seinem Beharren auf der Gegenüberstellung von linearer (*temps linéaire*) und zyklischer Zeit (*temps cyclique*) in seinem Werk "Le mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition" von 1949 und seinem Modell profaner (*temps profane*) und sakraler Zeit (*temps hiérophanique*) in dem "Traité de l'histoire de religions" von 1953<sup>24</sup> die Diskussion auf diesem Gebiet lange dominiert.<sup>25</sup> Die Einführung einer textfremden Begrifflichkeit zur Formulierung starker Thesen hat zwar eine lebhaftere Diskussion entfacht. Die Überprüfung seiner Positionen anhand der buddhistischen Texte ist jedoch weder von ELIADE selbst, noch von seinen Nachfolgern jemals systematisch durchgeführt worden. Neben der Kritik, dass ELIADES Interpretation von der spätantiken Mystik ausgehe und von christlichen Intentionen geleitet sei,<sup>26</sup> wird eine Verwendung des Ewigkeitsbegriffs außerhalb der griechisch-christlichen Tradition zunehmend als problematisch betrachtet.<sup>27</sup> Von buddhismuskundlicher Seite aus ist die Kritik laut geworden, ELIADE übertrage ein auf die Brāhmaṇas angewendetes und selbst dort nicht ohne weiteres anwendbares Zeitmodell unterschiedslos und ohne ausreichende Textkenntnis auf den Buddhismus.<sup>28</sup> Dennoch ist ELIADE der erste, der nach der soteriologischen Bedeutung von Zeit im Suttapiṭaka der Theravādins fragt. Sowohl Fragestellung wie Methode sind bei ELIADE jedoch so unspezifisch formuliert, dass, angesichts der von anderen bereits geleisteten Kritik, durch eine Diskussion seiner Thesen für die Zwecke der vorliegenden Arbeit wenig gewonnen wäre. In neuerer Zeit haben noch Ninian SMART 1976 (Theravāda), Alex WAYMAN 1989 (Yogācāra)<sup>29</sup> und Michael von BRÜCK 1996 und 1997<sup>30</sup> (Jōdo Shinshū) Interpretationen vorgelegt, die dem traditionsübergreifenden Ansatz ELIADES folgen, seine Unterscheidung zwischen profaner und sakraler Zeit übernehmen, sich aber vom Ewigkeitsbegriff distanzieren und Erlösung von Zeitlosigkeit her zu erklären versuchen.

Auf indologischem Gebiet haben die vergleichenden Ansätze von WALLESER und SCHRADER Arbeiten inspiriert, die ideengeschichtliche Entwicklungen in Bezug auf Zeit im Buddhismus mit Hilfe eines bestimmten von außen angelegten interpretatorischen Konzepts untersuchen. Insbesondere in Frankreich waren auf diesem Gebiet für Forscher wie Paul MUS und Lilian SILBURN die Arbeiten von Paul MASSON-OURSSEL zur vergleichenden Philosophie (*philosophie comparée*) von großem Einfluss.<sup>31</sup> Wie schon vor ihm Paul DEMIÉVILLE 1927, ausgehend von chinesischem Material, weist MUS 1939, ausgehend von den relevanten Passagen in den *suttas* des Pālikanon, mit seiner Beschreibung der 'umkehrbaren Zeit' (*temps réversible*) in der buddhistischen Lehre von der Erinnerung vergangener Geburten (*pubbenivāsānussati*), also dem mentalen Vorrücken von der

<sup>24</sup> ELIADE 1953, 332ff.

<sup>25</sup> Ähnliche Positionen vertritt schon vor ELIADE z.B. COOMARASWAMY 1947, 22–43; vgl. COOMARASWAMY 1939, 117–118.

<sup>26</sup> RUDOLF 1984, 26–27; PAUS 1986, 75.

<sup>27</sup> Zur Diskussion in dieser Sache COLLINS 1992, 219–223; zur Kritik der Verwendung des Ewigkeitsbegriffs in der Ägyptologie siehe ASSMANN 1975, 10 und 36–40; vgl. auch ASSMANN 1983, 202–203. Für eine rezentere Auseinandersetzung mit ELIADE's Zeitdenken und dessen Anwendbarkeit auf spezifische südasiatische religiöse Traditionen siehe MALINAR 2007, 57–60, wo eine mangelhafte Unterscheidung von Wiederkehr (*recurrence*) und Zyklizität (*cyclicity*) angemahnt wird

<sup>28</sup> GOMBRICH 1975b, 226–228; COLLINS 1998, 235.

<sup>29</sup> Ebenfalls zu Zeit im tantrischen Buddhismus KOLLER 1974 und NEWMAN 1995.

<sup>30</sup> von BRÜCK & LAI 1997, 336–348.

<sup>31</sup> MASSON-OURSSEL 1923a; MASSON-OURSSEL 1923b.

zuletzt vergangenen Geburt zur davorliegenden im Rahmen des 'Dreifachen Erleuchtungswissens' (*tevijjā*) des Buddha auf Bezüge zur brahmanischen Tradition hin. MUS untersucht mit der zeitlichen Dimension der Geburtenfolge einen Aspekt buddhistischer Dogmatik, der in den Primärtexten nicht explizit mit einer Theorie der Zeit verbunden wird, unter temporalen Gesichtspunkten und erweitert so die Frage nach Zeit auf Gebiete wie der Gestalt des Buddha und der buddhistischen Kosmologie.<sup>32</sup> Für die vorliegende Untersuchung ist dieser Ansatz insofern interessant, als er die zeitliche Bedeutung von Erlösungstechniken oder Folgen von Erlösung thematisiert.<sup>33</sup> Dennoch ist es wohl kaum gerechtfertigt, einen so stark spekulativen Begriff wie 'umkehrbare Zeit' zu verwenden, ohne ihn explizit als methodisches Hilfsmittel zu markieren. Noch immer wegweisend ist das Werk von SILBURN "Instant et cause" von 1955, das trotz einiger Defizite bei der Behandlung der *hīnayānistischen* Schulen einer umfassenden vergleichenden Monographie zum Thema Zeit vom Veda bis zum Abhidharma bisher am nächsten kommt. Ihre Überlegungen zum Verhältnis von Kausalität, Dauer und Diskontinuität stellen zum ersten Mal systematisch und differenzierend einen Zusammenhang zwischen Brāhmaṇas, Upaniṣads und Buddhismus her, ohne mit Zeitbegriffen oder Zeitmodellen aus der abendländischen Tradition zu operieren. Steven COLLINS 1982,<sup>34</sup> der sich in diesen vergleichenden Fragen auf SILBURN bezieht, steht mit seiner Untersuchung zu Person und Identität im Pālikanon und insbesondere im Suttapiṭaka in derselben Tradition, insofern er den brahmanische Hintergrund berücksichtigt und gleichzeitig auf Kontinuitäten zwischen kommentierten Texten und kommentierenden Texten innerhalb der Theravāda-Überlieferung eingeht. Eine Verwandtschaft zu diesen Ansätzen, die sowohl Material wie Theorie und Methode betrifft, weisen auch diejenigen von GOMBRICH 1993 und GETHIN 1996<sup>35</sup> auf. Bei beiden ist Zeit im Theravāda in Absetzung von der brahmanischen Tradition und in Hinblick auf Mensch, Kosmos und Erlösung relevant. GETHIN konzentriert sich auf die Bedeutung des Verhältnisses von Zeit und Raum für Kosmologie, während GOMBRICH nach den zeitlichen Implikationen vergangener und künftiger Buddhas,<sup>36</sup> bzw. des buddhistischen Heilsversprechens<sup>37</sup> fragt. Bei beiden ist Zeit von sekundärer Bedeutung und interessiert lediglich in ihren Implikationen für die buddhistische Soteriologie. Für die vorliegende Arbeit ist dieser Ansatz insofern wichtig, als auch hier die Bedeutung von Zeit für soteriologisches Denken herausgearbeitet werden soll.

KALUPAHANA 1974 unternimmt ähnlich wie SILBURN den großangelegten Versuch, die ideengeschichtliche Entwicklung zu beschreiben, begründet aber nicht seine verkürzende und willkürliche Unterscheidung zwischen einem eigenen Zeitbegriff jeweils für Suttas, Abhidharma

---

<sup>32</sup> COLLINS diskutiert dieselbe Lehre auf der Grundlage ihrer Behandlung durch Buddhaghosa im Visuddhimagga (COLLINS 2009).

<sup>33</sup> Die unterschiedlichen buddhistischen Konzeptionen von Erinnerung haben im letzten Jahrzehnt neben dem oben genannten eine Reihe anderer Forscher beschäftigt. GYATSO 1992 ist eine wertvolle Sammlung mit Aufsätzen zu diesem Thema, in der neben einem Wiederabdruck von NYĀNAPONIKA 1992 (siehe oben) u.a. WAYMAN 1992, 133–148 und JAINI 1992, 47–60 vorkommen. Darüber hinaus sei in Bezug auf die Erinnerungsleistung des Buddha auch noch auf die Polemik von GRIFFITHS 1989, 449–451 verwiesen.

<sup>34</sup> COLLINS 1992; für 'Zeit' dort insbesondere 41–64, 200–213.

<sup>35</sup> GETHIN 1998, 112–88.

<sup>36</sup> Gombrich 1980; Gombrich 1986.

<sup>37</sup> Gombrich 1993.

und Madhyamakakārikās.<sup>38</sup> Eine weitere weniger ergiebige Weiterentwicklung der Verwendung von Makroperspektive und Vergleich in der Behandlung von Zeit im Buddhismus findet man in Arbeiten wie z.B. PRASAD 1982<sup>39</sup> und BALSLEV 1983<sup>40</sup>. Es handelt sich um reine Überblicksarbeiten, die einen allgemeinen und einheitlichen Zeitbegriff im Buddhismus zu konstruieren versuchen, der sich gegen einen Zeitbegriff in anderen philosophischen Schulen abgrenzen ließe. Diese Ansätze identifizieren zwangsläufig die Augenblicklichkeitslehre als die maßgebliche buddhistische Zeittheorie und ordnen ihr unter oder verknüpfen lose mit ihr, was die buddhistischen Texte in den unterschiedlichsten Zusammenhängen zu Zeit sagen. Im Vergleich des Buddhismus mit anderen Traditionen geben sie lediglich Diskussionen aus späteren doxographischen Werken wieder. Ein Ansatz, der nach Zeit im Buddhismus fragt, also eine Konzeption an die Texte heranträgt und nicht umgekehrt von einer buddhistischen Konzeption ausgeht, ist dann problematisch, wenn 1. die Konzeption selbst nicht problematisiert worden ist, also nicht auf eine methodische Diskussion der Verwendung des herangetragenen Zeitbegriffs zurückgegriffen wird und 2. nicht auf die sprachlichen Heterogenität des zeitspezifischen Vokabulars der Primärtexte eingegangen wird und 3. zu viele unterschiedliche Texte von unterschiedlicher Funktion, Entstehungszeit und Schulzugehörigkeit den Gegenstand der Untersuchung bilden, ohne hinreichend differenziert zu werden. Insbesondere wenn, wie im Buddhismus allgemein, aber um so mehr im vergleichsweise frühen, wenig systematischen Material des Suttapiṭaka, keine starke, begrifflich ausgearbeitete Theorie der Zeit fassbar ist, ist es ratsam, methodisch und konzeptuell vorsichtiger zu sein. Die vorliegende Arbeit wird versuchen alle drei Fehler zu vermeiden, insbesondere aber den, das untersuchte Material mit Ansichten diverser späterer buddhistischer Schulen zu 'einer buddhistischen Konzeption' zu vermischen. Die untersuchten Texte des Suttapiṭaka sind bereits so heterogen, dass eine einheitliche Konzeption ohnehin nicht beabsichtigt sein kann. Um so mehr muss spätere buddhistische Theoriebildung auch auf die Gefahr von Uneinheitlichkeit hin kritisch abgesetzt werden.

Schließlich sei noch kurz auf die Bedeutung von Forschungen über andere altindische Traditionen für die Behandlung dieses Themas im Buddhismus hingewiesen. Auch der methodologische Aspekt spielt eine wichtige Rolle, stellen sich doch bestimmte Fragen bei vergleichbaren Texten und Traditionen ganz ähnlich. Da die vorliegende Untersuchung vornehmlich Grundlagenarbeit leisten soll und ein Vergleich der buddhistischen Texte mit nichtbuddhistischen erst geleistet werden kann, wenn die Grundlage dafür geschaffen worden ist, ist es wichtig, auch die Fragestellung anderer Arbeiten außerhalb der Buddhismusforschung zu betrachten, nicht um Inhalte, sondern um Methoden zu vergleichen. Dazu gehören Fragen der ideengeschichtlichen Herleitung, Fragen der Identifizierung von Zeitbegriffen und zeithaltigen Lehrmeinungen in Texten, die weder terminologisch fixiert noch systematisch strukturiert sind

---

<sup>38</sup> Ganz ähnlich PANDE 1993.

<sup>39</sup> Siehe auch PRASAD 1988, der sich ausschließlich mit dem Abhidhamma der Theravādins beschäftigt. Von praktischem Nutzen ist der von PRASAD 1991 herausgegebene umfangreiche Sammelband mit Aufsätzen zu Zeit im Buddhismus, der jedoch eine zusammenfassenden Kommentar zum Stand der Forschung vermissen lässt.

<sup>40</sup> BALSLEV ist insofern problematisch, als sie sogar hinter den Stand der aktuellen Forschung zurückfällt. Für eine Kritik siehe die Rezension von HALBFASS 1985.

oder die Auseinandersetzung mit Theorien zum Thema 'Zeit' aus Ethnologie, Religionswissenschaft, Geschichtswissenschaft und Philosophie. Es kann hier nicht auf die Entwicklung in der Forschung zu diesem Thema im Brahmanismus und Jinismus<sup>41</sup> eingegangen werden.<sup>42</sup> Hervorzuheben sind, neben den Passagen zu Veda und Brāhmaṇas in SILBURN 1955, für die Brāhmaṇas das stark kompilatorische Werk GONDAS "Prajāpati and the Year" von 1984. Mit dem Ansatz, nicht von einem Begriff von Zeit, sondern von einzelnen Lehrinhalten auszugehen, stellt GONDA das System der Identifizierung einer Summe von Zeitabschnitten mit dem Jahr als Form zeitlicher Konstruktion dar. Eine der solidesten und theoretisch interessantesten Studien zu Zeit in der brahmanische Tradition hat Heinz Werner WESSLER 1995 über das Viṣṇupurāṇa vorgelegt.<sup>43</sup> WESSLER zeigt, als Beispiel für den zweiten oben benannten Ansatz, dass es durchaus möglich ist, einen Begriff wie 'Zeit', insbesondere einen so kontroversen Begriff wie 'Geschichte',<sup>44</sup> und selbst westliche Diskussionen um Zyklizität und Linearität von Zeit, Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit oder der Zeitlichkeit von Individuum, Welt und Gottheit an altindische Texte heranzutragen und dort zu identifizieren. Hier werden, ähnlich wie bei Romila THAPAR<sup>45</sup> Fragen indischer Geschichtsvorstellungen, die von BECHERT<sup>46</sup> und HALBFASS<sup>47</sup> historiographisch und ideengeschichtlich thematisiert finden, auf zu Grunde liegende Zeitvorstellungen zurückgeführt. WESSLER kommt zu dem Ergebnis, dass in dem von ihm untersuchten purāṇischen Text die begriffliche 'Rationalisierung der Zeit' mittels der Zyklenlehre betrieben wird, aber auf dem Weg von Mythos zu Geschichte auf einer Zwischenstufe haltmacht, die weniger Geschehen rekonstruieren, als Prophetie zu begründen helfen soll.<sup>48</sup> Angelika MALINAR geht einer vergleichbaren Fragestellung hinsichtlich des Verhältnisses von historisch lokalisierter Religionsstiftung und zeittranszendierendem Erlösungsanspruch im Falle der Hagiographie Caitanyas nach.<sup>49</sup> Grundsätzlicher noch fragt Axel MICHAELS 1998 nach der Behandlung von Zeit, wenn es ihm bei der Untersuchung der religiösen Raum- und Zeitvorstellungen im Hinduismus im Unterschied zum Orientierungswissen, das die westlichen Erfahrungswissenschaften bereithalten,

<sup>41</sup> Für den Forschungsstand und eine umfassenden Bibliographie zu 'Zeit' im Jinismus siehe EMMRICH 2003, 66–68.

<sup>42</sup> Einige wenige Bemerkungen zu temporalen Fragen bei den Ājīvikas finden sich bei BASHAM 1951, 237; 251–254; 257. Studien zu 'Zeit' im Lokāyata liegen, abgesehen von SINHA 2001, der die Grenze zum Vaiśeṣika ungenau zieht, noch keine vor.

<sup>43</sup> Vgl. auch zu *kāla* in der BhG MALINAR 1996, 294–310, VASSILKOV 1999 *kāla* im MhB und CIURTIN 2003–2004 in der āyurvedischen Literatur.

<sup>44</sup> WESSLER 1995, 32–34 sowie 389–390..

<sup>45</sup> THAPAR 1991, THAPAR 1996.

<sup>46</sup> BECHERT 1969; BECHERT 1991.

<sup>47</sup> HALBFASS 1988.

<sup>48</sup> Vergleichbare Fragen behandeln die Arbeiten von Raimundo PANIKKAR zu Zeit und Geschichte (1976) oder Zeit und Opfer (PANIKKAR 1978) in der brahmanischen Tradition. Obwohl PANIKKARS Darstellungen dieselben methodischen Defizite der Arbeiten von BALSLEV und PRASAD aufweisen (insbes. PANIKKAR 1978 und PANIKKAR 1979), unterscheidet er sich von diesen durch die theoretische Stärke und die Zielgerichtetheit der Fragestellung. So spricht er das sonst kaum diskutierte Problem an, inwiefern die Kategorien 'subjektiver', also persönlich erfahrener, und 'objektiver', also sozial konstituierter Zeit bei einer religiösen Wertung von Zeit methodisch sinnvoll seien (PANIKKAR 1978, 683–684; PANIKKAR 1977, 71–73). Außerdem verweist auf Praktiken der Veräußerlichung 'subjektiver' und der Verinnerlichung 'objektiver' Zeit in Opfer und Meditation. In seinem letzten Beitrag zu dieser Frage (PANIKKAR 1996, 21–34) versucht er diesen Dualismus umzuformulieren und deutet *kāla* stärker metaphysisch als Leben (life) oder Sein (being).

<sup>49</sup> MALINAR 2007, 76–78.

um ein "grundlegend anderes Weltverständnis für religiöse und lebensweltliche Orientierungen"<sup>50</sup> geht. Anhand der Gegenüberstellung purānischen Materials und ritueller Kalenderstruktur unterscheidet MICHAELS zwischen der 'homöostatischen', also in sich ruhenden, nicht 'pragmatisch-teleologischen' Zeit des Kosmos,<sup>51</sup> und der 'rituell genormten' Zeit des konventionell verwendeten Kalenders, welche die Linearität des Lebensablaufs und die Zyklizität des Jahreswechsels in sich vereinigt.<sup>52</sup> MICHAELS gelingt es so, die ELIADESche Dichotomie von zyklischer und linearer Zeit hinter sich zu lassen. Im Modell einer Identifikation des nach Erlösung strebenden Individuums mit der 'homöostatischen' Zeit schlägt er darüber hinaus eine temporale Definition von Erlösung vor, die den Ewigkeitsbegriff zeitlich neu formuliert.<sup>53</sup> Dieser Ansatz soll im Auge behalten werden, da hier eine temporale Deutung von Erlösung vorliegt, die das Verhältnis von Mensch und Welt, von personal-psychisch konstituierter und überpersonal-kosmisch konstruierter Zeit im Mittelpunkt des Interesses steht.

Für die hier vorliegende Untersuchung von besonderer Bedeutung ist der Ansatz von COLLINS 1992 bzw. COLLINS 1998, der aktuellsten und umfassendsten Deutung des Verhältnisses von Erlösung und Zeit im Suttapiṭaka. Diesem steht der Ansatz von Richard GOMBRICH 1993 nahe, der einen Beitrag zu Voraussage und Futurität im Theravāda-Buddhismus liefert und anhand kanonischen Materials hauptsächlich aus dem Suttapiṭaka zu bestimmen versucht, welche Rolle Zeit, Zukunft und das Wissen von ihr für eine Rolle für die buddhistische Erlösungslehre spielt. Beide Autoren schlagen vor, bei der Behandlung von Zeit und Erlösung im Theravāda personale Zeit ('private time' bzw. 'personal time') und überpersonale Zeit ('public time' bzw. 'cosmic time') zu unterscheiden. Auf dieser Grundlage wird die These einer Disjunktion dieser beiden Zeitbereiche vertreten, welche auf eine Disjunktion von Person und Kosmos aufgrund des spezifisch buddhistischen Erlösungsbegriffs hinausläuft.<sup>54</sup> Attraktiv an diesen Ansätzen ist, dass Zeit in Bezug auf Erlösung nicht vorschnell auf ihre Überwindung oder Neutralisierung durch Begriffe wie 'Ewigkeit' oder 'Zeitlosigkeit' hin thematisiert wird. Für die vorliegende Untersuchung sind diese beiden Ansätze insofern von Bedeutung, als sie sich auf das früheste buddhistische Material, insbesondere das Suttapiṭaka, beziehen, ihre Aussagen auf den Theravāda beschränken und Ansätze für eine umfassende Neuinterpretation dieses Materials liefern. Eine solche Überprüfung ihrer Thesen zu Zeit anhand des Textmaterials haben weder COLLINS noch GOMBRICH selber vorgenommen, möglicherweise da es ihnen in den vorgelegten Studien nicht in erster Linie um Zeit geht, Collins um Narrativität und Gombrich um Futurität. Ihre Thesen sollen hier kritisch nachvollzogen werden, um die Vorteile und Chancen der von ihnen vorgenommenen Unterscheidungen zu nutzen, die Defizite ihrer Schlussfolgerungen aufzuzeigen und zu einer

---

<sup>50</sup> MICHAELS 1998, 313.

<sup>51</sup> MICHAELS 1998, 334.

<sup>52</sup> MICHAELS 1998, 339.

<sup>53</sup> "Der Mensch muß sich nicht bewähren, um der Zerstörung zu entgehen, denn diese ist unvermeidlich, es sei denn der Mensch vermag sich in der homöostatischen Zeit zu identifizieren oder in ihr aufzugehen, wofür ihm die verschiedenen identifikatorischen Formen der hinduistischen Religiosität offenstehen." MICHAELS 1998, 334.

<sup>54</sup> COLLINS 1992, s.u., GOMBRICH 1993, s.u.

präziseren und umfassenderen Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und Erlösung im frühen Theravāda zu gelangen.

### 3 Aufbau der Untersuchung

Die Ausgangsfrage, wie Zeit zur Präzisierung des Begriffes von Erlösung beitragen kann soll anhand der These überprüft werden, dass das buddhistische Erlösungsmodell zu einer Spaltung von Person und Welt führt. Diese These, die Steven COLLINS und Richard GOMBRICH am Beispiel personaler und kosmischer Zeit behauptet haben, wird zu Beginn von Abschnitt 1 der folgenden Untersuchung vorgestellt und diskutiert. Geprüft wird, 1. inwiefern die Kategorien 'personale Zeit' und 'überpersonale' bzw. 'kosmische Zeit' auf das Material anzuwenden sind, 2. in welchem Maße ein Auseinanderfallen von personaler Zeit und kosmischer Zeit wirklich nachzuweisen ist und 3. ob die Kategorien 'Person' und 'Kosmos' die Rolle von Zeit für die Erlösungslehre ausreichend zu erklären helfen. Diese thematische Fragestellung bestimmt die Auswahl der hier untersuchten Motive und Textstellen.

In Abschnitt 2 soll die Kritik an der These von GOMBRICH und COLLINS durch eine Analyse von Zeit denotierenden Ausdrücken und deren Kontext im Textmaterial bekräftigt und die Kritik begründet werden. In Umkehrung der Vorgehensweise in Abschnitt 1 wird hier nicht thematisch selektiv vorgegangen, sondern werden zeithaltige Ausdrücke systematisch untersucht und die leitende Fragestellung anhand des Materials überprüft. Es wird der Versuch unternommen, aus den jeweiligen Texten Bedeutungsunterschiede einzelner Lexeme herauszuarbeiten, diese voneinander abzugrenzen, gegebenenfalls Überschneidungen und Polyvalenzen zu markieren, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen und eine mögliche Typologie vorzuschlagen. Es soll hierbei verdeutlicht werden, welche Lehrinhalte durch diese Lexeme temporal konnotiert werden und welche Zeitform jeweils relevant ist. Es soll markiert werden, welche soteriologische Bedeutung diese jeweils besitzen. Gleichzeitig soll herausgearbeitet werden, inwiefern die Unterscheidung personal/kosmisch bei den untersuchten Ausdrücken und Formen überhaupt sinnvoll ist. Ziel ist ein mögliches Interpretationsmodell, das sich stärker an der sprachlichen Vielfalt und Heterogenität orientiert und gleichzeitig das spezifisch Soteriologische zu bestimmen hilft.

Auf dieser Grundlage wird in Abschnitt 3 ein ergänzendes Modell vorgeschlagen, das die Unterscheidung personaler Zeit und kosmischer Zeit auf eine formale Grundlage stellt, weniger spekulativ und stärker formal zu argumentieren hilft. Hierfür wird das in der modernen Zeitphilosophie grundlegende Modell einer Unterscheidung von A-Reihe und B-Reihe ('A-series' bzw. 'B-series') vorgestellt, das aus dem Umfeld der analytischen Sprachphilosophie stammt<sup>55</sup>. Diese Unterscheidung verzichtet auf inhaltliche, explizit theologische, religionswissenschaftliche oder metaphysische Kriterien und beschränkt sich auf die Unterscheidung zweier formaler Alternativen der Beschreibung von Zeit. In seiner Anwendung auf das untersuchte Material soll gezeigt werden, dass sich damit die Verteilung von Strukturen personaler und überpersonalen Zeit

---

<sup>55</sup> Erstmals bei McTAGGART 1908 (1934) sowie. McTAGGART 1968; JJC SMART 1949; Wiederaufnahmen und Neubewertung durch DUMMETT 1960 (1978), PRIOR 1968 und MELLOR 1981; SCHMITZ 1992 schlägt statt 'A-' und 'B-Reihe' die entsprechenden Termini 'reine Modalzeit' bzw. 'modale Lagezeit' vor.



in den untersuchten Texten wesentlich genauer analysieren lässt, als dies von COLLINS und GOMBRICH geleistet werden konnte. Auf der Grundlage dieses neuen Modells soll gezeigt werden, wie sich die Lehre von den Drei Zeitabschnitten, dem vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen, als vorherrschende Form im Rahmen einer zeitlichen Rationalisierung der Erlösungslehre erweist und welche Rolle dabei Zeitformen wie 'Weltalter' (*kappa*), Tag und Nacht (*divaratti*) und 'richtige Zeit für' (*kāla*) zukommen. Die Ergebnisse widerlegen die Annahme, dass in den frühen buddhistischen Texten ein Auseinanderfallen von personaler Zeit und kosmischer Zeit stattfindet und belegen die hier vorgetragene These, dass in ihnen vielmehr eine Überlagerung kosmischer zeitlicher Elemente durch personale stattfindet. Zeit ausgehend von personaler Zeitwahrnehmung zu behandeln, ist im Zusammenhang mit einer spirituellen Praxis zu verstehen, durch die sich der Mensch aus eigener Kraft von Zeit zu befreien vermag.

#### 4 Quellen

Grundlage der Untersuchung bilden Textstellen aus dem Suttapiṭaka des Theravāda-Kanons gemäß der Mahāvihāra-Tradition auf der Grundlage des Aluvihāra als gleichzeitig älteste und größte erhaltene zusammenhängende buddhistische Textsammlung in einer indischen Sprache. Aus diesem Grund eignet sich dieses Material besonders gut für eine möglichst breite und trotz vielfältiger Schichtungen und Integrationen nichtbuddhistischen Materials relativ zusammenhängende sprachliche Erfassung von Ausdrücken, Inhalten als einem historisch möglichst zusammenhängenden religiösen Zeugnis. Nicht berücksichtigt wurde aus diesem Grund das tibetische und das chinesische Parallelmaterial, wo auf schulspezifische Überlieferungsvarianten und Übersetzungsfragen einzugehen wäre. Das bedeutet, dass bei den Aussagen über den sogenannten 'frühen Buddhismus' auf eine durch den Theravāda geprägte Deutung Bezug genommen werden muss. Die Theravāda-Kommentare scheiden zwar wegen des Einfließens späterer Entwicklungen, insbesondere des *kaṣṇikavāda* in der Behandlung von Zeit, aus, werden aber in Zweifelsfällen bei exegetischen Fragen zu Rate gezogen. Nicht berücksichtigt wird das Abhidhammapiṭaka, weil dieses Texte umfasst, die jünger als das Suttapiṭaka sind,<sup>56</sup> teilweise auf diesem aufbauen und die eine stärker fortgeschrittene Formalisierung der Behandlung von Zeit aufweisen. Auch sollen die monastische Tagesroutine oder Dauer und Fristen disziplinarischer Maßnahmen, also insgesamt pragmatische Fragen von 'timing' und 'scheduling' nicht Gegenstand dieser Arbeit sein, weshalb das Vinayapiṭaka nicht systematisch bearbeitet wird. Sicherlich sind solche Fragen des 'Umgangs' des *bhikkhus* mit 'seiner' Zeit von größter Wichtigkeit für Beschreibung eines spezifisch buddhistisch-monastischen 'Zeitgefühls' als Folge zeitlicher Regelung z.B. von Pflichten, Ritualen und Festen innerhalb eines Tages, Jahres oder Lebens als Ordiniertes,<sup>57</sup> d.h. für die Beschreibung 'sozialer Zeit'.<sup>58</sup> In der vorliegenden Untersuchung liegt

<sup>56</sup> In Fragen der relativen Chronologie des Kanons stütze ich mich auf von HINÜBER 1996 und NORMAN 1983.

<sup>57</sup> Für eine Übersicht der Regelungen innerhalb des monastischen Jahres auf der Grundlage des *Bhikkhunīvibhaṅga* siehe HÜSKEN 1997, 462–465.

<sup>58</sup> Für Ziele, Methoden und Beispielen der Untersuchung sozialer und kulturspezifischer Zeit siehe die einschlägigen Publikationen wie ELIAS 1990, HALL 1959, LAUER 1981, ZERUBAVEL 1981 und LEVINE 1997.

der Schwerpunkt jedoch nicht auf Vorschrift und Praxis, sondern auf der Formalisierung und Interpretation der unterschiedlichen Gestalten, in denen Zeit sprachlich erfahren wird und auf der Frage, wie sich diese im Rahmen von Konzeptionen von Erlösung in den Texten des Suttapiṭaka wiederfinden. Dennoch wird das Vinayapiṭaka durchaus auszugsweise mitberücksichtigt, insofern es Texte enthält, die denen des Suttapiṭaka in Sprache, Form und Inhalt nahestehen, aber nur soweit wie Fragen zeitlicher Praxis und die Verwendung sprachlicher Formen zur Bestimmung zeitlicher Konzeptualisierung beitragen. Es mögen generell in den aus den genannten Gründen nicht systematisch untersuchten Texten durchaus sprachliche Ausdrücke belegt sein, die Gegenstand der Untersuchung sind. Zur Klärung von deren Bedeutungsfeld ist es hilfreich, punktuell auf deren Gebrauch an anderen Stellen zu verweisen. Auf sie soll aber nur in diesem engen Rahmen zurückgegriffen werden. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf kanonischen Aussagen, die historisch möglichst früh angesetzt werden können und eng mit buddhistischer Soteriologie gewissermaßen 'prädogmatisch' verknüpft sind, also ohne bereits ein systematisch ausgearbeitetes Lehrgebäude zu konstituieren. Außerdem soll versucht werden, verschiedene zeitliche Aspekte der buddhistischen Soteriologie in unterschiedlichen Kontexten zu behandeln. Dafür eignen sich am ehesten Texte des Suttapiṭaka, da die darin gesammelten Texte nicht ihren Schwerpunkt in Bereichen des monastischen Lebens (Vinaya) oder der theoretischen Diskussion (Abhidhamma) haben, sondern beides in einer umfassenden und ungetrennten Form wiedergeben, die am sich am ehesten für ein Gesamtbild eignen. Innerhalb des Suttapiṭaka sieht die vorliegende Untersuchung außerdem von einer systematischen Einbeziehung der Jātakas ab, die aufgrund ihrer zeitlichen und inhaltlichen Heterogenität<sup>59</sup> den Rahmen der Fragestellung übersteigen, wenn auch einzelne ausgewählte Passagen durchaus berücksichtigt werden. Die Texte sind teilweise sehr spät, einige gehören zu den als letzten in den kanonischen Korpus aufgenommenen und präsentieren häufig gesamtindische Motive in buddhistischem Gewand. Jātaka-Stellen werden daher nicht zur Stützung der Argumentation hinzugezogen, sondern lediglich zur Skizzierung des semantischen Horizonts. Aus dem Khuddhakanikāya muss zur Beschränkung auf früheres Material eine weitere Auswahl getroffen werden, so dass die Untersuchung die vermutlich jüngeren Khuddakapāṭha, Mahāniddeśa und Cullaniddeśa, Apadāna, Buddhavaṃsa und Cariyāpiṭaka<sup>60</sup> nicht berücksichtigt. Die früheren Sammlungen Udāna und Itivuttaka bieten inhaltlich wenig relevantes Material oder solches, das sich an anderen Stellen wiederholt. Somit liegt der Schwerpunkt der Untersuchung innerhalb des Khuddhakanikāya auf Suttanipāta und Dhammapāda als dem z.T. ältesten Material<sup>61</sup> sowie auf Theragāthā und Therīgāthā, wobei sich auch innerhalb dieser Texte zahlreiche Überschneidungen finden, auf die, sofern keine inhaltlich relevanten Abweichungen auftreten, nur verwiesen wird. Vollständig berücksichtigt werden hingegen die vier 'großen' *nikāyas* Majjhimanikāya, Dīghanikāya, Saṃyuttanikāya und Aṅguttaranikāya.

<sup>59</sup> NORMAN 1983, 84, 90 und 94–95; von HINÜBER 1996, 43, wo auf die Sonderstellung des Nidhikaṇḍa eingegangen wird, sowie 59 und 61–63; zuletzt von HINÜBER 1998.

<sup>60</sup> NORMAN 1983, 79–81; von HINÜBER 1996, 54–56.

<sup>61</sup> NORMAN 1983, 63–64 sowie 69–70; von HINÜBER 1996, 45 sowie 48–50.

## 5 Vorgehensweise und Präsentation der Textstellen

Die Vorgehensweise zur Erfassung der relevanten Stellen war eine dreifache Schrittfolge: Schritt 1 war die Lektüre des gesamten ausgewählten Textmaterials, sowohl im Pāli-Original wie in einer der vorliegenden Übersetzungen. Dabei wurde auf einzelne Ausdrücke, aber stärker noch auf Kontexte geachtet. Schritt 2 bestand in der Sichtung der lexikographischen Arbeiten der einschlägigen Wörterbücher (PED, NPED, CPD, Child). In Schritt 3 schließlich wurde das Material noch einmal auf Grund der Chaṭṭhasaṃghāyana-Ausgabe auf CD-ROM elektronisch durchsucht und die Stellen in Augenschein genommen, die bei den Schritten 1 und 2 nicht erfasst wurden und einen zusätzlichen Erkenntnisgewinn ergaben, mit berücksichtigt wurden.

In den meisten Fällen kommen Zeitformen als untergeordneter Teil eines anderen Lehrinhaltes vor.<sup>62</sup> Man kann sie entweder anhand von bestimmten lexikalisierten Ausdrücken identifizieren oder aus bestimmten Kontexten erschließen. Daher orientiert sich die Auswahl der Textstellen primär an der Verwendung von Ausdrücken, die direkt mit 'Zeit' übersetzt werden können und sich konkret oder implizit auf Zeit beziehen. Eine Orientierung an einzelnen Lexemen muss jedoch auch immer eine Orientierung innerhalb des Kontexts sein, in dem sie stehen und der sie bestimmt, nicht aber eine Fixierung auf einzelne, künstlich isolierte und dadurch frei deutbare 'Worte'.<sup>63</sup> Methodische Richtlinien, die sich für eine Übertragung auf die Arbeit am hier untersuchten Material anbieten, hat James BARR in seinem Werk "The Semantics of Biblical Language" (1961) vorgelegt. Dort kritisiert er die Überbewertung von Etymologie bei der semantischen Analyse, die mangelnde Abgrenzung von Ausdrücken mit Begriffen, die Analogisierung von sprachlichen und mentalen Strukturen sowie die Weigerung, den Satz und nicht das Wort als den "real bearer of the theological statement" zu begreifen.<sup>64</sup>

Als Modell für diese Vorgehensweise hat mir John R. WILCHS Studie "Time and Event. An Exegetical Study of the Use of *'eth* in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time" (1969) gedient. In der Nachfolge von kurzen altgriech. Wortstudien wie denen von ONIANS 1951 sowie FRÄNKEL 1960a und FRÄNKEL 1960b und den Arbeiten von BARR 1961 und BARR 1962 sucht WILCH bei seiner umfassenden Studie von althebr. Ausdrücken, die bisher mir 'Zeit' oder 'Ewigkeit' oder 'Tag' übersetzt wurden, sowohl nach deren Kontext als auch nach deren möglicherweise nichtzeitlicher Bedeutung. So arbeitet er den Handlungsaspekt und den Ereignischarakter des althebr. Wortes *'eth* heraus, das in den bisherigen Übertragungen konventionell und unspezifisch mit Entsprechungen für 'Zeit' wiedergegeben worden war. Insofern es auch um kanonische religiöse Texte geht, deren Umfang, literarische Form, Autorschaft und Textkonstitution den der vorliegenden Untersuchung zu Grunde liegenden

---

<sup>62</sup> Zum Verhältnis von 'impliziten Zeitstrukturen' im Verhältnis zu 'explizitem Zyklusdenken' siehe WESSLER 1995, 51–52: "Will man die 'Daseinshaltung' [Anm. 128: "Im Sinne von Hans JONAS (1954)."] purānischer Autoren und Redaktoren [...] in bezug auf Zeit und Geschichte erschließen, so muss man über das hinausgehen, was zu Zeit und Geschichte intentional geäußert wird."

<sup>63</sup> Eine treffende Kritik an einem solchen Begriffe isolierenden Vorgehen in der philosophischen 'Philologie' Martin HEIDEGGERS findet sich bei MOST 2002, 113–123.

<sup>64</sup> BARR 1961, 43; ausführlicher 51–80 und 206–265.

weitgehend ähneln, erscheint eine solche Vorgehensweise modellhaft und eine Übertragung auf ähnliches Material erfolgversprechend.

Einer vergleichbaren Methodologie ist Michael THEUNISSENS Werk 'Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit' (2000) verpflichtet. Auch hier steht die Neuinterpretation einzelner temporaler Ausdrücke und Wendungen zur Erhellung einer geistesgeschichtlichen Umbruchsituation im Zentrum der Untersuchung. Tatsächlich sind die hier präsentierten, sehr spezifischen literatur- und philosophiegeschichtlichen Ergebnisse dadurch möglich, dass untersuchte der Textkorpus weitaus kleiner, die Autorschaft und Datierung weitgehend eindeutig und die Textform ausschließlich Lyrik ist, so dass im Vergleich zu WILCH die mögliche Übertragbarkeit von THEUNISSENS Vorgehensweise von vornherein eingeschränkt erschien.<sup>65</sup>

Zu den gesuchten Pāli-Ausdrücken<sup>66</sup> gehören primär *addhan* (zusammen mit den 'Drei Zeitabschnitten' *tayo addhā, atītam anāgatam paccuppannaṃ* bzw. Gegenständen in den Drei Zeitabschnitten) und *kāla* bzw. dessen Ableitungen (z.B. *kālika, akāla, vikāle*). An zweiter Stelle innerhalb des untersuchten Wortfelds stehen seltener verwendete Lexeme, die mit 'Zeit' übersetzt werden (*ratta, velā*) und an dritter Stelle erst Ausdrücke, die konkrete Zeitabschnitte bezeichnen (*utu, diva, ratti, khaṇa, muhutta, samaya*). Inhaltlich stehen dabei Stellen im Vordergrund, in denen es um soteriologische Fragen geht. In den meisten Fällen lassen sich die relevanten Stellen, in denen Ausdrücke mit zeitlicher Konnotation verwendet werden, eindeutig identifizieren. Eigens berücksichtigt werden muss die teilweise stereotype Anwendung der 'Drei Zeitabschnitte' zu Klassifizierungszwecken, bei der Darstellungsformen des Abhidharma vorweggenommen werden. Hier wird die Funktion dieses Schemas auf dessen soteriologische Relevanz hin überprüft. Auch begrifflich schwächere und häufig verwendete Ausdrücke wie z.B. *divarattiṃ* oder *rattindiva* in der Bedeutung 'Tag und Nacht', also 'ständig' und 'über eine lange Zeit', oft in Bezug auf die Anstrengungen der tugendhaften *bhikkhus* verwandt, werden nicht erschöpfend, sondern nur exemplarisch behandelt. An zweiter Stelle erst werden ausgewählte Stellen berücksichtigt, deren zeitlicher Gehalt nicht direkt Erlösung berührt oder die für die Darstellung eines Lehrinhalts sekundär sind. Eine eigene sekundäre Kategorie bilden Beschreibungen z.B. hagiographischer Art, die zeitliche Darstellungen der asketischen Umkehr nach früher und später (*purā/pacchā*) ordnen. Ebenso berücksichtigt werden Passagen, in denen mentale Akte der Erinnerung oder der Prophezeiung und psychische Zustände wie die der Trauer oder der Befürchtung vorkommen, ohne dass explizit temporale Ausdrücke verwendet wird. Die formale Verwendung von Ausdrücken wie *kāle* oder *ekaṃ samayaṃ* als narrative Mittel zur Bestimmung von Handlungszusammenhängen werden ausschließlich zur zusätzlichen Bestimmung dieser Ausdrücke berücksichtigt, ebenso wie die vielen Stellen mit Zeitangaben zum Tages- oder Jahresablauf relevant sind für die Beschreibung des Bedeutungsfelds der in Frage kommenden Zeitformen. Sie werden jedoch weder für eine mögliche Interpretation narrativer Zeitstrukturen

<sup>65</sup> Näher an der Problemstellung der vorliegenden Untersuchung liegt TANAKA 1993, eine sich an FRÄNKEL orientierende, vorbildliche Studie zu Zeitausdrücken in der vorbuddhistischen Literatur des alten Japan.

<sup>66</sup> Wiedergegeben werden die untersuchten Ausdrücke in der Pāli-Grundform. Nur bei den Leitausdrücken und nicht bei deren Ableitungen oder Komposita wird jeweils eingangs auch die Sanskrit-Entsprechung genannt.

(z.B. 'Erzählzeit' vs. 'erzählte Zeit'),<sup>67</sup> oder eine stilistisch-funktionale Analyse<sup>68</sup> herangezogen. Beides würde den Rahmen und die Ziele dieser Arbeit übersteigen.<sup>69</sup> Ebenso ist auf eine Vollständigkeit anstrebende Gesamterfassung aller sprachlichen Bezeichnungen für zeitliche Formen verzichtet worden. Die methodische Schwierigkeit einer solchen Absicht zeigt sich nicht nur bei der Frage, welche Ausdrücke tatsächlich 'zeitliche' sind bzw. (s.u. die Diskussion etwa des äußerst häufig belegten Ausdrucks *ṭhāna* oder der Fall von Ausdrücken wie *ajja*), sondern darin, dass einerseits gerade der Kontext oft den 'Zeitgehalt' bestimmt und insbesondere sehr oft Zeitausdrücke eine standardisierte stilistische Funktion haben, die exemplarisch diskutiert werden kann, aber für die Ziele der vorliegenden Arbeit keiner Gesamterfassung bedarf. Sicherlich zeigt sich jedoch generell anhand der vielen Stellen, an denen Zeitformen vorkommen, ohne mit Lehrinhalten verbunden zu sein, zeigt sich, wie umfassend und wie vielfältig Zeitformen in den untersuchten Texten präsent sind. Die Untersuchung hat das Ziel, konkrete Zeitformen auf das hin zu untersuchen, was im Zentrum der buddhistische Lehre steht, nämlich die Verstricktheit des Menschen in das weltliche Geschehen und seine Erlösung davon. Es ist daher notwendig, zu unterscheiden, wann und in welchem Grad welche Zeitformen für Erlösung eine Rolle spielen und wann nicht.

Die Präsentation der behandelten Stellen folgt in ihrer Ordnung der Bedeutung und Funktion, die eine Stelle für die Argumentation im Haupttext besitzt. Die Stellen, die in einer exemplarischen Weise zur Erläuterung einer Zeitform beitragen und deren Bedeutung primär bestimmen, finden sich im Haupttext in Übersetzung und als Originalbeleg. Sie werden im Haupttext inhaltlich besprochen; auf sekundäre Fragen in Bezug auf diese Stellen wird in den Fußnoten eingegangen. Belege, die auf wichtige Teilaspekte oder abweichende Bedeutungen der Zeitform verweisen und die Deutung im Haupttext in Beziehung setzen oder differenzieren, kommen in den Fußnoten ebenfalls in Übersetzung und auf Pāli vor. Die Übersetzung wird angeführt, um die Deutung mit der Wiedergabe zu konkretisieren und plausibel zu machen, gegebenenfalls um auf Grund der Deutung eine präzisere und möglicherweise von vorliegenden Vorschlägen abweichende Übersetzung zu präsentieren. Textstücke, deren Deutung nicht in den Haupttext einfließt oder die in einer abweichenden Variante dieselbe Deutung variierend stützen, finden sich nur in den Fußnoten und ohne interpretierende Übersetzung. Schließlich beschränkt sich der Verweis auf Stellen, die lediglich das Vorkommen des einen oder anderen Ausdrucks belegen sollen, ohne dass es der Darstellung des Kontextes erfordert, auf die Angabe von Werk, Band, Seite und Zeile oder Vers.<sup>70</sup> Darüber hinaus wurden, wie oben bereits erwähnt, Verweise auf Stellen aus Werken aufgenommen, die aufgrund der oben genannten Kriterien nicht systematisch bearbeitet und in die inhaltliche Auswertung mit einbezogen wurden, die aber dennoch möglicherweise relevantes Material beinhalten. Es ist sinnvoll, auch darauf hinzuweisen, dass der

---

<sup>67</sup> Für eine solche Untersuchung des hier behandelten Materials siehe COLLINS 1992 und COLLINS 1998.

<sup>68</sup> Hierfür sei auf ALLON 1997 verwiesen.

<sup>69</sup> Aus denselben Gründen ist auf eine systematische Untersuchung zu Hörer- oder Leserschaft einzelner Lehrtexte oder -inhalte verzichtet worden, welche in jedem Falle stark spekulativ bleiben müsste.

<sup>70</sup> Ich folge hierbei der Konvention, beim Zitieren von Versen aus den metrisch verfassten Texten in Dhṛ, Th, Thī, Sn und Mhv lediglich den Vers (ggf. abcd für Versstücke) anzugeben (vgl. von HINÜBER 1996, 44–54).

eine oder andere Zeitausdruck nur in heterogenem Material wie den Jātakas oder erst in nachkanonischem Material belegt ist. Diese Verweise finden sich fast ausschließlich in den Fußnoten.

Zusätzlich zu den in Haupttext und Anmerkungen angeführten Quellen ist der vorliegenden Untersuchung ein Anhang (S. 191–214) mit 9 Texten angefügt, die in der Untersuchung häufig zitiert oder auf die an mehreren Stellen im Haupttext verwiesen wird. Ihre Auswahl, in Form einer synoptischen Gegenüberstellung von Originaltext und Übersetzung präsentiert, orientiert sich in erster Linie an der Häufigkeit, mit der in folgenden auf sie zurückgegriffen wird. Ihre Zusammenstellung hat somit eine praktische, nicht eine inhaltlich repräsentative Funktion. Andererseits sind diese Texte im Unterschied zu dem Großteil des zitierten Materials, das aus Satzteilen, Sätzen, Versen oder Prosaabschnitten besteht, solche, in denen in einem größeren Umfang zeitliche Ausdrücke und Formen behandelt werden. Einige von ihnen sind ganze *suttas* (Texte 1–5, 7 und 8) andere Teile von *suttas* (6 und 9) die ausführlich um das Thema Zeit kreisen. Insofern stellt der Appendix einen thematischen Reader zum Thema 'Zeit' im Suttapiṭaka dar.

# 1 Person und Kosmos

## 1.1 Personale und kosmische Zeit bei Steven COLLINS und Richard GOMBRICH

Bei der Behandlung von Zeit im Theravāda-Buddhismus unterscheidet erstmals Steven COLLINS in seinem Artikel mit dem Titel “*Nirvāṇa*, Time, and Narrative” (1992) zwischen einer personalen und einer überpersonalen Form von Zeit und postuliert dabei die mangelnde Verbindung beider.<sup>71</sup> Bereits ein Jahr nach COLLINS’ Artikel greift Richard GOMBRICH in einem Aufsatz mit dem Titel “Buddhist Prediction: How Open Is the Future?” (1993)<sup>72</sup> den Gedanken auf.<sup>73</sup>

### 1.1.1 Steven COLLINS: ‘private vs. public time’

Der Aufsatz von COLLINS ist im wesentlichen eine Diskussion der Frage, wie *nirvāṇa* in Bezug auf Zeit zu verstehen sei.<sup>74</sup> COLLINS unternimmt dies in fünf Abschnitten. Im ersten Abschnitt beschreibt er die in der früheren Buddhismusrezeption unternommene Parallelisierung von *nirvāṇa* mit der im 19. Jahrhundert in der europäischen christlichen Theologie vorherrschenden Vorstellung vom Ewigen Leben (215–218). Im zweiten Abschnitt versucht er aufzuzeigen, dass christliche Vorstellungen transponiert werden, wenn *nirvāṇa* mit Ewigkeit gleichgesetzt und, wie in der christlichen Tradition, dabei entweder als Zeitlosigkeit oder als unendliche Dauer verstanden wird (219–223). In Absetzung davon versucht COLLINS im dritten Abschnitt Zeitliches als etwas zu fassen, das mit Tätigkeit verbunden ist, und über das Enden jeglicher Aktivität *nirvāṇa* als ein Nicht-Zeitliches zu bestimmen (223–230).<sup>75</sup> In Abschnitt 4 führt COLLINS zur weiteren temporalen Bestimmung von *nirvāṇa* eine Kategorisierung von zwei Zeitformen ein, Wiederholung (repetition) und Nicht-Wiederholung (non-repetition). Dafür greift er auf ein Modell des Ethnologen Edmund LEACH aus dessen Aufsatz “Two Essays Concerning the Symbolical

---

<sup>71</sup> COLLINS wiederholt ihn in seinem Buch “Nirvana and other Buddhist Felicities” (1998), 121–281.

<sup>72</sup> Der Aufsatz geht auf einen im Jahr zuvor gehaltenen Vortrag im Rahmen der Cambridger Darwin College Lectures zum Thema “Predicting the Future” zurück. Teile des Vortrages sind von GOMBRICH in den Jordan Lectures gleichlautend aufgenommen und in GOMBRICH 1996 abgedruckt worden.

<sup>73</sup> Beide beziehen sich in ihren Überlegungen auf Lilian SILBURN, die in ihrem Buch “Instant et cause” (1955) eine solche Unterscheidung vorbereitet hatte. Die Unterscheidung zwischen individuellen und überindividuellen Zeitformen ist in den letzten Jahrzehnten bei der Beschäftigung mit Zeit in Philosophie und Kulturwissenschaften meist von Autoren mit Nähe zur Phänomenologie zunehmend ins Zentrum des Interesses gerückt. Formuliert werden die Ansätze zumeist unter Verwendung der Begriffe ‘Lebenszeit’ und ‘Weltzeit’. Hans BLUMENBERG’S spätes gleichnamiges Werk “Lebenszeit und Weltzeit” (1986) beschäftigt sich besonders ausführlich mit diesem Problembereich. Weitere wichtige Beiträge sind KITTSTEINER 1987, 72–82, KOSELLEK 1989, 176–211, THEUNISSEN 1991, 299–317 und SCHMITZ 1992, 231–246.

<sup>74</sup> COLLINS berücksichtigt ausschließlich die kanonische Pāli-Literatur sowie die dazugehörigen Kommentare, in einer problematischen Ablehnung einer Unterscheidung zwischen kanonischem Text und postkanonischem Kommentar in inhaltlichen Fragen. Über seine methodische Haltung in dieser Frage siehe COLLINS 1990, 89–90. Zum Verhältnis zwischen *nirvāṇa* und Zeitlosigkeit siehe auch SMART 1976 und BRONKHORST 1985.

<sup>75</sup> COLLINS zieht im Anschluss an Lilian SILBURN 1955, 98–100 eine Linie von der vedischen Vorstellung des Todlosen (*amṛtaṃ*) und den dafür nötigen Opferhandlungen über die Entwicklung der *karman*-Lehre in den Brāhmaṇas und Upaniṣads bis hin zum Buddhismus. Dem *nirvāṇa* stellt COLLINS die Vorstellung vom *brahman* als einem erstens kosmogonischen und zweitens vitalistisch konzipierten Begriff (230, Anm. 32) gegenüber.

Representation of Time” (1977, 125) zurück, in dem religiöse Zeitvorstellungen anhand des Verhältnisses von Rekursivität (Wiedergeburt) und Irreversibilität (Altern und Tod) erklärt werden.<sup>76</sup> COLLINS erweitert im fünften Abschnitt seines Aufsatzes dieses Modell um eine dritte Kategorie, die er 'Zeit der Texte' (time of texts, 231) nennt und welche die Zeit eines religiösen Textes in seiner Erzählung (erzählte Zeit) einerseits, seiner Vortrags- und Überlieferungspraxis darstellt. Das soll helfen, *nirvāṇa* narrativ als Abschluss einer Heilserzählung zu deuten, die mit der Erlösung irreversibel in Zeitlosigkeit endet und gleichzeitig narrativ in der Praxis zeitloser Texte ständig wiederholt wird. Die Zeit der Texte soll nach COLLINS zwischen Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit vermitteln: “Buddhism did not invent any concept of duration to mediate between the conditioned world of time and unconditioned timelessness; but from an interpretative perspective, I think, it is helpful to see the continued textual existence of the Buddha in a similar way.” (236, Anm. 46).

Hier soll nicht auf das Interpretament 'Narrativität' zur Deutung buddhistischer Theorie und Praxis eingegangen werden, ebenso wenig wie COLLINS' Deutungsversuch von Zeit und *nirvāṇa* in seiner Gesamtheit hier zu diskutieren ist. Für unsere Fragestellung ist relevant, dass COLLINS bei der Unterscheidung von Zeit und Zeitlosigkeit für den Buddhismus eine ähnliche Disjunktion annimmt wie bei der Unterscheidung personaler und überpersonalen Zeit. Wenn er von der Dreiteilung 'wiederholende Zeit' (repetitive time), 'nicht-wiederholende Zeit' (non-repetitive time) und 'Zeit der Texte' spricht, spricht er von “a further dichotomy, which cuts across the three kinds of time: that between individual, privatized time and the collective public time of society and history.” (232). Diese Dichotomie behauptet er auch bei seiner Besprechung der Kategorien 'repetitive', 'nonrepetitive' und 'narrative time': “Earlier I called *nirvāṇa* the full stop (period) in the Buddhist religious history; now I can add that it is the full stop in an eternal story, a full stop which brings closure to individual lives in a master text which itself can have no final ending.” (241) Weiter heißt es: “To many, perhaps, the absence of any notion of a collective end, any account of the ending of all humanity in nonrepetitive time, might be thought surprising. [...] But Buddhist thought, like most Indian world-renunciatory religion, is individualist; this can be argued in many ways, but here I refer to the fact that nonrepetitive time can only end for individuals, Buddhist dramas of humankind as a whole are never ending. One could use here the distinction between private and public time suggested earlier: for Buddhism, only privatized, individual time can end, not public. There can be no end to history.” (241)<sup>77</sup>

<sup>76</sup> In seiner Kritik von LEACH setzt COLLINS lineare Zeit als grundlegende Zeitform an. Die These von 'non-repetitive time dominating repetitive time' findet COLLINS in der von ihm so bezeichneten 'Kalenderzeit' (calendar time) in seiner Untersuchung des Mahāvamsa bestätigt (267–281). Er optiert für die Position, dass Wiederholung nur auf der Grundlage der Irreversibilität eines einzelnen Lebens denkbar ist (231).

<sup>77</sup> Analog COLLINS 1998, 250. Die Überarbeitung von COLLINS 1992 in COLLINS 1998 lässt eine Tendenz erkennen: Dem späteren Text geht es vor allem um die Interpretation von *nirvāṇa* im Rahmen einer vereinheitlichenden Theorie der Narrativität und nicht mehr um eine Ausarbeitung der These von einem Auseinanderklaffen von personaler Zeit und kosmischer Zeit. Erstere wird weiter ausgebaut und es wird der Versuch unternommen, sie anhand der *vamsa*-Literatur zu begründen. Die Aussagen zu 'individual versus collective time', wie sie in COLLINS 1998, 249–250 heißen, werden beinahe unverändert übernommen und sogar um einige erläuternde Sätze gekürzt. Im Vordergrund steht die Intention eines verbindenden und synthetischen narrativen Modells



Die Behauptung, die buddhistische Vorstellung von Erlösung unterscheide sich von der brahmanischen, begründet COLLINS unter anderem mit ihrer mangelnden kosmologischen Perspektive: “In Buddhism, the deathless is not cosmogonic, and its idea of eternity is not that of an animating force but of the complete cessation of animate activity.” (230, Anm. 32). Die Dualität von Individuellem und Kosmischem in Bezug auf Zeit hat COLLINS bereits in seinem Buch “Selfless Persons” (1982) angesprochen. Dort schreibt er über Zeit und Ritual: “I am not concerned here with mythological cosmogonies of time, but rather with the way that time, once begun, is thought to continue as a process. The same duality of macrocosmic and microcosmic activity is found here: both men and gods act together in a project of continual renovation.” (COLLINS 1982, 42). Den Zusammenhang sieht COLLINS darin, dass der Opfernde in den vedisch-brahmanischen Traditionen durch das Opfer die Aufrechterhaltung des kosmischen Geschehens garantiert.<sup>78</sup> Für die Wirkung des Opfers unterscheidet er zusätzlich zwischen Gesellschaft und Individuum: “In any performance of the fire sacrifice, the process of time is thus propelled forward once again, both for the whole of society and for the individual sacrificer.” (42)

COLLINS behauptet demnach folgendes: 1. Der Unterschied zwischen ‘private time’ des Individuums und ‘public time’ von Gesellschaft und Geschichte besteht darin, dass erstere mit *nirvāṇa* enden kann, letztere dagegen niemals endet. 2. Erlösung ist im Buddhismus auf das Individuum beschränkt, so dass alle zeitlichen Implikationen dieses Ereignisses ebenfalls individuell sind. 3. *Nirvāṇa* wird nicht kosmologisch, sondern durch das Ausbleiben ‘lebender Aktivität’ (‘animate activity’) definiert. 4. Im vedischen Opfer vollzog sich Zeit für das Individuum wie für die Gesellschaft gleichermaßen durch die Kooperation mikrokosmischer und makrokosmischer Aktivität zum Zwecke permanenter Erneuerung. Gemäß seiner Ausrichtung an *nirvāṇa* beschränkt sich das Verhältnis von Zeit und Erlösung bei COLLINS auf das Enden von Zeit. Die Disjunktion tritt für COLLINS erst dann zu Tage, wenn sich das Individuum bei der Erlösung aus der endlosen überpersönlichen Zeit verabschiedet.

### 1.1.2 Richard GOMBRICH: ‘personal vs. cosmic time’

Bei Richard GOMBRICH hat die Unterscheidung von personaler und überpersonalen Zeit viel weiter reichende Konsequenzen. In seinem Aufsatz geht es um die Frage, inwiefern für den Theravāda Zukunft voraussagbar sei und was dies für das Verständnis von Zeit und Erlösung bedeute.<sup>79</sup> Dafür geht GOMBRICH erstens in einem allgemeinen Teil, in dem die für uns relevanten Passagen vorkommen, auf das Verhältnis von Person und Zeit ein (GOMBRICH 1993, 144–150). Er behandelt dann zweitens buddhistische Zukunftsvorstellungen anhand der Reihe von Buddhas

<sup>78</sup> “From these motifs of ritual thinking, then, came the idea that it was only by incessant attention to the correct maintenance of the cosmic cycle by sacrificial action that a man could produce and order a sequence of time in which to live. For Brahmanical thinking, time and continuity were not simply and deterministically given to man; rather, they are the result of a constant effort at prolongation, a constant pushing forward of life supported by the magical power of the sacrifice.” (COLLINS 1982, 42). COLLINS folgt hier im wesentlichen SILBURN 1955, 98–100.

<sup>79</sup> GOMBRICH 1993 berücksichtigt wie COLLINS 1992 die kanonische Pāli-Literatur, nimmt den Mahāyāna explizit von seinen Behauptungen aus, geht aber nicht auf die Kommentarliteratur ein (145–146).

und Bodhisattvas,<sup>80</sup> die in der Figur des künftigen Buddha Metteyya gipfeln (151–164), und geht schließlich drittens auf das Verhältnis von zukünftiger Erlösung und Zeitlosigkeit ein (164–167). In den einführenden Absätzen schränkt GOMBRICH die Bedeutung von Zukunft und Voraussagbarkeit in der frühen buddhistischen Lehre ein: “Yet it is human, not cosmic, predictability that lies close to the heart of the Buddha’s teaching. For the Buddha was concerned neither with natural science nor with eschatology. He was interested in the microcosm of the living individual, not the macrocosm.” (144).<sup>81</sup> Während sich COLLINS lediglich fragt, wie sich im Theravāda Zeit und Erlösung zueinander verhalten, sucht GOMBRICH nach den grundlegenden Intentionen, die die Ausgestaltung der buddhistischen Erlösungslehre leiten. Damit gibt GOMBRICH der Unterscheidung Mikrokosmos/Makrokosmos, die sich bereits bei COLLINS fand, ein größeres Gewicht und wendet sie auf Zeit an. Bei der für seinen Aufsatz zentralen Frage, ob sich die Vorhersagen des Buddha mit der Vorstellung von Willensfreiheit vereinbaren lassen, unterscheidet GOMBRICH zwischen einer personalen und einer kosmologischen Ebene: “Free will and cosmological prediction do not clash in the texts — or apparently in Buddhist minds — because they simply do not meet: they belong to different spheres of discourse.” (150). Um diese Differenz zweier verschiedener Diskursebenen zu begründen, holt GOMBRICH weiter aus und nähert sich COLLINS’ Ausführungen zu ‘personal time’ und ‘public time’ an. GOMBRICH weist darauf hin, dass sich, wie vieles im frühen Buddhismus, auch diese duale Struktur vor dem Hintergrund der brahmanischen Kultur und insbesondere der Opferspekulation der Brāhmaṇas erklären lasse: “On the one hand this speculation embodied cosmology with its mythic time scheme; on the other, it discussed what the sacrificer was achieving by his sacrifice.” (150), womit er die Bereiche kosmischer (cosmology) und personaler (sacrificer) Zeit benennt. Und er fährt fort: “Cosmic and personal time were fused in the brahmanical theory of sacrifice by the mystical identification of the sacrificer with Prajāpati, the creator god who at the same time embodied the universe. The Buddha, however, denied the validity of sacrifice and argued against (even ridiculed) the identification of the individual with the universe (microcosm with macrocosm); thus he left nothing to hold together the two concepts of time.” (150).<sup>82</sup>

Ein Unterschied zwischen GOMBRICH und COLLINS findet sich in der Bezeichnung für überpersonale Zeit: COLLINS verwendet ‘public time’ und meint im wesentlichen die Zeit von Gesellschaft und Geschichte,<sup>83</sup> während er sich aber ebenso auf Kosmologisches bezieht.<sup>84</sup> Ein Begriff wie ‘öffentliche’ oder ‘kollektive Zeit’ macht Sinn, wenn wie bei COLLINS Gesellschaft und

<sup>80</sup> Vgl. hierfür GOMBRICH 1980.

<sup>81</sup> GOMBRICH weist an dieser Stelle auf eine zusätzliche Unterscheidung des Begriffs *loka* hin, der in der späteren Literatur in *bhājana-loka* (“receptacle world”) und *sattva-loka* (“world of the being”) unterschieden wird. Das soteriologische Interesse gelte, nach GOMBRICH, nur letzterem. Er nimmt dies später wieder auf: “[...] and its focus of interest was not so much the physical universe, the receptacle world, as Buddhas, Buddhism and the moral condition of living beings.” (149).

<sup>82</sup> Dieses und die folgenden Zitate von GOMBRICH 1993a, 150 finden sich identisch in GOMBRICH 1996, 88 wieder. SILBURN benennt die buddhistische Haltung gegenüber dem Ganzen ähnlich: “[Le Buddha] va ainsi des parties jusqu’aux totalités partielles et non au Tout unique comme le faisaient ses prédécesseurs car le Buddha refuse de poser le problème du tout: il ne s’intéresse pas à la totalité intellegible mais à la succession intellegible ou loi de production conditionnée.” (SILBURN 1955, 405).

<sup>83</sup> COLLINS 1996, 249 hat alternativ “individual versus collective time”.

<sup>84</sup> Collins 1992, 239.

Überlieferungszusammenhänge im Zentrum stehen, individuelle Zeiterfahrung und kosmologische Zeiträume aber eher peripher bleiben.<sup>85</sup> Wenig brauchbar sind aber die Kategorien 'kollektiv' oder gar 'öffentlich' bei der Behandlung von Fragen bezüglich der Dauer der Welt und des *saṃsāra* oder bei Beschreibungen natürlicher Rhythmen und Ereignisse sowie deren zeitlicher Gesetzmäßigkeit. Das Kollektive und Öffentliche von Gesellschaft, in das die Person eingebunden ist, hat hier keinen Platz. Tatsächlich ist in den zu untersuchenden Texten kaum vom Individuum als Teil einer Gesellschaft die Rede. Zwar sind regelmäßig Beispiele aus dem Alltag und Verweise auf berufliche Tätigkeiten belegt. Außerdem sind die Texte generell und insbesondere in ihrer Appellfunktion, also pragmatisch an eine Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen gerichtet. Konzeptionell werden aber weder *saṃgha* noch Laienschaft in irgend einer Form weder in Bezug auf das einzelne Individuum noch auf das Weltgeschehen als Ganzes zeitlich bezogen. Ein Grund dafür ist, dass insbesondere in Bezug auf Erlösung die entscheidenden Begriffe nicht Individuum und Gesellschaft sondern Mensch und Welt sind. GOMBRICH verwendet im Unterschied zu COLLINS den Ausdruck 'cosmic time' und ist insofern adäquater, als er sich weigert, in Bezug auf die buddhistische Lehre eine scharfe Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft oder eine Trennung zwischen Gesellschaft und Welt vorzunehmen.<sup>86</sup> Wir werden uns daher im folgenden an der Unterscheidung personal/kosmisch orientieren. Ein grundlegendes Defizit beider Ansätze ist, dass keiner der beiden eine klare Definition von 'personal' und 'public' bzw. 'cosmic time' liefert. Zur Prüfung und zur heuristischen Nutzung der These eines Auseinanderfallens von personaler und kosmischer Zeit ist es nötig zu bestimmen, was sinnvoll mit personaler und kosmischer Zeit bezeichnet werden kann. COLLINS' Unterscheidung von 'personal' und 'public' muss als zu eng gefasst und als methodisch problematisch zurückgewiesen werden. GOMBRICH'S Variante 'personal' und 'cosmic' lehnt sich an die Unterscheidung Mikrokosmos/Makrokosmos an und bezieht sich auf brahmanisches Gedankengut, statt wie COLLINS auf Interpretamente wie Geschichte und Gesellschaft zu rekurrieren. Dadurch wird aber terminologisch nicht klarer, was GOMBRICH mit 'personal' und 'cosmic' meint. Gehen wir auf die von beiden angesprochene brahmanische Opferspekulation zurück, würden etwa Prajāpati, Agni und Soma der kosmischen Seite, der Opfernde und das durch sein Opfer Erwirkte der personalen Seite entsprechen (ÍB 3.4.4.15). Grundlegende Leistung des vedischen Rituals ist, dass der Opfernde sich selbst (z.B. JB 2.60) und einzelne Teile des Opfers mit dem Jahr und dessen Teilen identifiziert<sup>87</sup> und so spezifisch das

<sup>85</sup> COLLINS' Verwendung von Ausdrücken wie 'society', 'humankind' oder 'history' in diesem Zusammenhang rühren von seinem Ansatz her, "a model for thinking about Theravāda Buddhism from the perspective of world history in general and the history of civilizations in particular" (COLLINS 1998, 1) zu entwickeln, also buddhistische Lehrinhalte von ihrer gesellschaftlichen und traditionsbildenden Funktion her zu interpretieren. Seine Interpretation von Zeit im Theravāda-Buddhismus in Hinblick auf Text, Narrativität und Historiographie insbesondere in Bezug auf die singhalesischen Chroniken ist aus dieser Perspektive heraus zu verstehen.

<sup>86</sup> "Like other religions of Indian origin, Buddhism draws no stark dividing line between human society and the rest of the animate world. Buddhists believe that living beings constantly die and are reborn according to their moral deserts in a many-tiered, hierarchical arranged receptacle world." (GOMBRICH 1993, 145). GOMBRICH weist hier auch auf die reduktionistische Tendenz im Buddhismus hin, Gesellschaft auf das Individuum hin aufzulösen.

<sup>87</sup> Zum Begriff der Identifikation in den Brāhmaṇas siehe GONDA 1984, 54–61.

Erwünschte (z.B. Vieh, männliche Nachkommen) und allgemein die Gesamtheit aller Dinge (*sarvam*, z.B. ÍB 11.1.2.12) 'erhält' (*apnoti*, z.B. ÍB 6.2.2.32, 2.6.3.1). Der Mikrokosmos wäre die Einheit von Ritual und Opferndem, sowie das, was der Opfernde konkret durch sein Opfer erhält, der Makrokosmos die grobstoffliche und mythische Welt, mit der die Identifikation vorgenommen wird, welche die Früchte des Opfers produziert und welche selbst durch das Opfer in Gang gehalten wird. Diesen Bezug stellt GOMBRICH selbst nicht her, womit seine Unterscheidung von 'personal' und 'kosmisch' unscharf bleibt. Inwiefern eine Terminologie von 'personal' und 'kosmisch', bzw. von Mikrokosmos und Makrokosmos auf die Ritualspekulation der Brāhmaṇas wirklich anzuwenden ist, kann in diesem Rahmen nicht überprüft werden.<sup>88</sup> Selbst wenn eine solche Unterscheidung für die Brāhmaṇas sinnvoll sein sollte, bleibt immer noch offen, inwiefern eine Übertragung auf buddhistisches Material möglich ist.

Ausgehend von GOMBRICH soll anhand des Textmaterials versucht werden, ein provisorisches Modell von personaler und kosmischer Zeit zu entwickeln, um eine Anwendung dieser Unterscheidung zu erproben. Was GOMBRICH Mikrokosmos nennt, muss sich auch im Buddhismus an der handelnden Person orientieren, wobei der Unterschied zur brahmanischen Opferreligion in der Art und dem Ziel des Handelns besteht. Das Opfern wird ersetzt durch den zur Erlösung führenden Achtfachen Pfad, der rechtes Denken, Verhalten und Meditieren beinhaltet und das Ziel ist nicht das Erlangen weltlicher Güter, ein gutes Nachleben im Jenseits oder im weitesten Sinne das Aufrechterhalten der kosmischen Ordnung, sondern eine positive Beeinflussung der eigenen Geburtenfolge und letztendlich ein völliges Heraustreten aus der kosmischen Ordnung. Personal zu verstehen wäre demnach zum einen das individuelle, von der Lehre geleitete, zur Erlösung führende Handeln und zum anderen dasjenige, worauf dieses Handeln angewandt wird, worauf es zurückgreift, die Gegenstände und Kontexte dieses Handelns, seien es leblose Objekte, Lebewesen allgemein, soziale Zusammenhänge, individuelle Menschen oder die eigenen Geisteszustände. Personale Zeit wäre entsprechend die anhand von diesen Gegenständen des Handelns individuell erfahrene Zeit, die primär dadurch qualifiziert ist, dass sie für den Erlösungsprozess relevant ist. Personale Zeit wäre zu bestimmen als die Zeit, welche die Erlösung anstrebende Person erfährt, wahrnimmt oder erleidet und innerhalb derer und im Verhältnis zu der sie erlösungsrelevant handelt, die also niemals unabhängig von menschlicher Erfahrung und Erlösung zu verstehen ist. Zwei Aspekte personaler Zeit wären beispielsweise das individuelle Leben, wahrgenommen in seiner Kürze und bedroht durch den Tod, oder der richtige und drängende Zeitpunkt, sich für eine erlösungsförderliche Lebenshaltung zu entscheiden. Personal wäre aber auch das, was von der Vergangenheit erinnert, von der Zukunft erwartet oder gegenwärtig als aktuell erkannt werden kann, also einen personalen erlösungsfeindlichen oder erlösungsförderlichen Bezug ermöglicht. Was GOMBRICH Makrokosmos nennt, orientiert sich an dem, was in der brahmanischen Opferreligion Prajāpati, das Jahr, das All (*sarvam*), Agni oder Soma darstellen. In der buddhistischen Terminologie kommen diesem die Ausdrücke Welt (*loka*) und Weltalter

---

<sup>88</sup> Für eine Diskussion der Terminologie Mikrokosmos/Makrokosmos in den Brāhmaṇas siehe G.U. THITE 1975, 110, 190 und insbes. 293–329. Für eine entsprechende Auflistung temporaler Entsprechungen siehe GONDA 1984 und DESHPANDE 2001, 233–241.

(*asamkheyya kappa*) oder Geburtenkreislauf (*samsāra*) am nächsten.<sup>89</sup> Makrokosmisch verstandene kosmische Zeit wäre entsprechend die in *kappas* gemessene Zeit, d.h. die Dauer, der mögliche Beginn, das mögliche Ende sowie die unterschiedlichen Phasen von *loka* und *samsāra*. Der Unterschied zum vedisch-brahmanischen Makrokosmos ist, dass in Bezug auf diesen nicht Angleichung und Identifikation, sondern Trennung und Austritt angestrebt werden. Das Individuum ist ebenso ein integraler Teil des Kosmos wie es auch die Möglichkeit des Ausstiegs besitzt. Der Kosmos ist zwar aus unerlösten Individuen zusammengesetzt, besteht jedoch auch ohne das erlöste Individuum weiter. Diese potentielle Unabhängigkeit von Individuum und Welt sowie die Tatsache, dass nicht alles in der Welt relevant ist für die Ziele und insbesondere für die Erlösung des Individuums, ermöglicht eine Unterscheidung der Bereiche von Personalem und Kosmischen. Zwei generelle Fragen müssen bei diesem ersten Bestimmungsversuch noch offen bleiben, 1. ob diese Kriterien für eine klare Unterscheidung ausreichend sind und 2. ob auf Grund dieser Unterscheidung von einer Trennung und einem Auseinanderfallen der beiden Zeitformen die Rede sein kann.

Grundlegend ist bei GOMBRICHs Thesen im besonderen sowie bei der Unterscheidung personaler und kosmischer Zeit im allgemeinen die buddhistische Ablehnung einer Identifizierung des personalen Individuums mit der kosmischen Ordnung, allgemeiner formuliert, des Einzelnen mit dem Ganzen.<sup>90</sup> Was nach GOMBRICH aber den Ausschlag gegeben habe, sei die Priorität personaler Erlösung vor kosmologischer Beschreibung gewesen.<sup>91</sup> In zwei Aufsätzen mit Beiträgen zur Kosmologie in den *nikāyas* der Theravādins, bereits in “Ancient Indian Cosmology”<sup>92</sup> sowie in “Metaphor, Allegory, Satire”,<sup>93</sup> weist er auf das geringe Interesse der frühen Texte an

<sup>89</sup> Auf den Unterschied dieser beiden Ausdrücke im Theravāda in Bezug auf Individuum, Welt und Zeit soll weiter unten noch eingegangen werden.

<sup>90</sup> In “Theravāda Buddhism” (1988) hatte GOMBRICH noch anders formuliert: “It has not been sufficiently commented upon that the Buddha preserves the brahminical doctrine of macrocosm-microcosm equivalence - but in a negative sense. For the Vedānta, the one identification which ultimately mattered was between the essence of the individual and the essence of the world: ‘Thou art that.’ The Buddha denied the essence of the individual and correspondingly denied an essence to the world: no creator or omnipotent god, no underlying unity to phenomena.” (GOMBRICH 1988, 68). Nach dieser Position gibt es tatsächlich auch im Buddhismus noch ein der Identität von Opferndem und Prajāpati, bzw. von *ātman* und *brahman*, entsprechendes Äquivalenzverhältnis zwischen dem Teil und dem Ganzen, das in der Abwesenheit von Wesenhaftigkeit besteht. Die drei Merkmale (*tilakkhaṇa*) *dukkha*, *anicca*, *anatta* sind für die Teile wie für das Ganze der Welt gültig.

<sup>91</sup> Schon früh hat von GLASENAPP in seinem kritischen Nachwort zu OLDENBERGS “Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde” auf die Vernachlässigung der kosmologischen Dimension der *suttas* hingewiesen und gewarnt, diese pauschal als spätere Entwicklungen zu bezeichnen (von GLASENAPP 1959,497–498). MASSON 1942 und MARASINGHE 1974 folgen noch dem kritisierten Ansatz, als sie die Einbeziehung des Pantheons als Zugeständnisse an Volksreligiosität deuten. Für von GLASENAPPs Skizze buddhistischer Kosmologie auf der Grundlage der *suttas* siehe OLDENBERG 1959,497–505. Pionierarbeit hat auf diesem Feld HARDY 1854, 1–97 geleistet. Bei KIRFEL 1967 (1920) bleibt die Behandlung des buddhistischen Materials relativ knapp. Nachgeholt hat das u.a. DENIS 1977 mit den Kommentaren zu seiner Ausgabe der Lokapaññatti. Neuere Studien, in denen das frühere Material nur gestreift wird, sind die von KLOETZLI 1983 zum Mahāyāna, RAWLINSON zu *nāga*-Kult und buddhistischer Kosmologie und auf dem Feld des Theravāda die Arbeiten von CJ REYNOLDS 1976, FE REYNOLDS 1982 und FE REYNOLDS 1985, hauptsächlich zur Weiterentwicklung in der thailändischen Tradition. Vgl. auch die Monographien zur brahmanischen Kosmologie von KLAUS 1986 und zur jainistischen von CAILLAT & KUMAR 1981.

<sup>92</sup> GOMBRICH 1975a, insbes. 132–139.

<sup>93</sup> GOMBRICH 1996, insbes. 80–89.

kosmologischen Fragen hin und betont den satirischen Ton gegenüber Schulen, denen diese wichtig gewesen sein sollen.<sup>94</sup> Im Kosmologie-Aufsatz verweist GOMBRICH auf die räumliche Aufteilung der Welt (*loka*) in sogenannte 'Sphären' (spheres, *dhātus*), nämlich die Sphäre des Begehrens (*kāmadhātu*), der Gestalt (*rūpa-*) und der Nicht-Gestalt (*arūpa*), in der sich ein karmisch bedingter moralischer Aufstieg widerspiegelt.<sup>95</sup> Im Metapher-Aufsatz deutet GOMBRICH das in den frühen Texten angelegte und in den späteren Texten wie *Petavatthu*, *Vimānavatthu* und *Lokapaññatti* zunehmende buddhistische Interesse an Kosmologie als ein Mittel "to specify the states in which one may be reborn,"<sup>96</sup> und die belegten kosmographischen Beschreibungen als "an elaborate spacial metaphor for spiritual progress".<sup>97</sup> Spätestens in der Kommentarliteratur hätten diese Metaphern dann in einem weiteren Schritt begrifflicher Vergegenständlichung den Status realer kosmischer Gegenstände erlangt und sich zu einer soteriologisch überformten Kosmographie verfestigt.<sup>98</sup> In "Buddhist Prediction" nimmt GOMBRICH diese seine frühere Haltung in Fragen buddhistischer Kosmologie wieder auf und stellt seinen Ergebnisse zu kosmischem Raum dort die buddhistische Behandlung kosmischer Zeit gegenüber: "Though Buddhists reconceptualized the spatial organisation of the universe to make it homologous with their scheme of spritual progress, no such link was forged between cosmic time and time as we can experience it: the two topics are henceforward unconnected." (GOMBRICH 1993, 150; 1996,88).

GOMBRICHs vier Hauptthesen in dieser Frage für den Theravāda im besonderen und den Buddhismus im allgemeinen sind demnach folgende. Er behauptet erstens ein Desinteresse an der Struktur der Welt zugunsten eines Interesses an der Erlösung der Person. Die Welt ist nur in Bezug auf Erlösung relevant. Er behauptet zweitens ein Auseinanderfallen von Person und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos durch die Ablehnung des brahmanischen Rituals. Er behauptet drittens eine strukturelle Umformung der räumlichen Dimension der Welt nach den Prinzipien personaler Erlösung. Er behauptet viertens, dass dies für die zeitliche Dimension der Welt nicht geschehen sei, wo vielmehr die eingetretene Spaltung von Mikrokosmos und Makrokosmos weiter bestehen bleibe.

Die erste These vom Überwiegen des Personalen gegenüber dem Kosmischen in der buddhistischen Lehre ist kaum kontrovers und wird durch die darauffolgenden Thesen differenziert. Die zweite These formuliert bereits das Problem, das sich in den weiteren Thesen findet. Gibt es im Buddhismus tatsächlich ein Auseinanderfallen von Mikrokosmos und Makrokosmos? Gewiss verliert das Modell der Identifikation von Person und Welt seine Kraft, sobald die Welt in ihrer Bedeutung relativiert wird. Aber bedeutet das auch ein Auseinanderfallen,

<sup>94</sup> Siehe GOMBRICHs Interpretation des *Aggaññasutta* als Parodie brahmanischer Kosmogonien in GOMBRICH 1996, 80.–83; für eine Kritik dieser Deutung vgl. GETHIN 1997, 216. Siehe hierfür auch HAMILTON 1999, 73–75.

<sup>95</sup> GOMBRICH 1975a, 133.

<sup>96</sup> GOMBRICH 1996, 83.

<sup>97</sup> GOMBRICH 1975a, 134.

<sup>98</sup> GOMBRICH 1996, 83–86 versucht u.a. anhand von *Vism* zu zeigen, "how literalism was responsible for creating a cosmology." GOMBRICH 1996, 84. GETHIN 1997, 183–217, wo ebenfalls ausführlich die Verbindung von Meditation und Kosmologie besprochen wird, geht auf diese These GOMBRICHs nicht ein. Vgl. auch GETHIN 1998, 112–132, insbes. 127, wo er sich gegen eine naive Psychologisierung kosmologischer Beschreibung wehrt. Für eine Untersuchung des Verhältnisses von Meditation und Kosmologie im frühen Buddhismus und in den frühen *Upaniṣads* siehe MASEFIELD 1983, 69–93.

eine mangelnde Verbindung zwischen Person und Welt? Die dritte These von der Homologisierung von Welt und Erlösungsprozess im Bereich der räumlichen Kosmographie spricht jedenfalls gegen eine komplette Disjunktion. Auf die Thesen GOMBRICHs zur Entwicklung des Raumes im Rahmen von *karman*-Lehre, Meditationspraxis und Kosmographie in den frühen buddhistischen Texten kann in diesem Zusammenhang nicht ausführlicher eingegangen werden. Dennoch werden, wie noch zu sehen sein wird, bei der Behandlung personaler und kosmischer Zeit auch immer räumliche Aspekte einfließen. Aus der dritten These ergibt sich außerdem auch die Frage an die letzte, GOMBRICHs stärkste und für unsere Untersuchung wichtigste These: Weshalb sollen gerade bei der Zeit Mikrokosmos und Makrokosmos auseinanderfallen? Warum soll nicht auch die temporale Gestalt des Kosmos nach den Prinzipien personaler Erlösung umgebildet worden sein? Wenn sich zeigen ließe, dass dies sehr wohl der Fall war, könnte nicht mehr von einer mangelnden Verbindung zwischen personaler und kosmischer Zeit gesprochen werden. Nicht das Auseinanderfallen zweier Diskursebenen über Zeit wäre dann das den Buddhismus von seinem brahmanischen Kontext unterscheidende Kriterium, sondern, wie zu zeigen sein wird, analog zur buddhistischen Kosmographie tatsächlich eine umfassende Neudeutung des Verhältnisses personaler und kosmischer Zeit. Dabei wäre es durchaus denkbar, dass dieses Verhältnis anders gefasst werden kann als mit der Unterscheidung von personaler und kosmischer Zeit. Ziel der Untersuchung ist es, die Defizite dieser Unterscheidung zu verdeutlichen und eine Alternative vorzuschlagen.

Die Prüfung der These von dem Auseinanderfallen personaler und kosmischer Zeit soll auf Grund des Materials zweierlei beantworten: 1. Was ist in den Texten personale und was ist kosmische Zeit? 2. Was spricht in den Texten dafür oder dagegen, dass personale und kosmische Zeit auseinanderfallen? Dafür sollen als erstes Texte zu kosmischer Zeit identifiziert und geprüft werden, welche Rolle Person und Erlösung in ihnen spielt. Als zweites soll dann anhand von Texten, in denen Person und Kosmos vorkommen, geprüft werden, ob sich eine Disjunktion feststellen lässt.

Die beiden bereits genannten Hinweise für ein Auseinanderfallen sind 1. dass personale Zeit mit Erlösung enden kann, überpersonale Zeit nicht, dass sie also innerhalb eines soteriologisch ausgerichteten Weltbildes voneinander unabhängig sind (COLLINS) und 2. dass freier Wille, insbesondere hinsichtlich Erlösung, und die Regelhaftigkeit des kosmologischen Weltgeschehens, welche Voraussagbarkeit ermöglicht, nicht miteinander in Konflikt stehen, sondern unterschiedliche Diskursebenen markieren (GOMBRICH). Beide Argumente sollen bei der Sichtung der relevanten Stellen im Auge behalten werden.

## 1.2. Mögliche Belege für eine Disjunktion personaler und kosmischer Zeit

Als mögliche Belege einer Disjunktion von personaler Erlösung und kosmischen Prozessen eignen sich Aussagen im Suttapiṭaka über die Dauer und die Beschaffenheit der Welt (*loka*) oder des Geburtenkreislaufs (*saṃsāra*). Diese Aussagen über die Welt übersteigen den zeitlichen Horizont gewöhnlicher personaler Erfahrung, können also gar nicht gemacht werden und sind

überdies als nicht erlösungsrelevant einzuschätzen. Das sind 1. Stellen, in denen explizit Aussagen über die kosmische Dimension der Welt verweigert werden und 2. Stellen, in denen dagegen solche Aussagen formuliert werden.

### 1.2.1. Weltanfang und Weltende

Im ersten Fall handelt es sich um Aussagen, die den Anfang und das Ende der Welt betreffen. Im Brahmajālasutta heißt es: “Es gibt, *bhikkhus*, *samaṇas* und Brahmanen, die, über das frühere Ende (*pubbanta*) nachdenkend, das frühere Ende betrachtend, über das frühere Ende vielfach gestaltete Lehrsätze aufstellen aufgrund von 44 Voraussetzungen.” (*ime kho te bhikkhave samaṇabrahmaṇā pubbantakappikā pubbantānudiṭṭhino pubbantaṃ ārabha anekavihitāni adhvuttipadāni abhivadanti aṭṭhādasahi vatthihi*, DN I 30,3–6), sowie entsprechend bezüglich des ‘späteren Endes’.<sup>99</sup> Diese Ansichten werden hier exemplarisch nur bezüglich *aparanta* DN I 30,31–31,22 weiter erläutert, während DN I 12,29–13,17 dies für *pubbanta* tut. Zusätzlich wird auf die dem Buddha bekannte negative karmische Wirkung solcher Spekulationen hingewiesen,<sup>100</sup> was nicht heißt, dass der Buddha nicht dies alles und noch viel mehr weiß.<sup>101</sup> Als Alternative zu den Ansichten um den Anfang und das Ende wird der *dhamma* genannt.<sup>102</sup> Abgelehnt wird hier die Spekulation über grundlegende Tatbestände, die die Existenz des Kosmos betreffen. Was der Mensch hingegen wissen soll, ist das, was seiner Erlösung förderlich ist. Anfang und Ende des Kosmos gehören nicht dazu. Hier findet sich zwar durchaus eine Trennung zwischen dem Wissen vom Kosmos und dem von der Erlösung, aber diese Trennung betrifft nicht den Kosmos und kosmische Zeit allgemein, sondern einzelne Gegenstände kosmologischer Spekulation. Die Kritik richtet sich nicht gegen ein Wissen, das die Grenze personalen Wissens auf das Kosmische hin übersteigt, sondern gegen den Stellenwert, der bestimmten Inhalten kosmischer Spekulation von konkurrierenden Schulen und Traditionen verliehen wird.<sup>103</sup> Dass der Buddha als Teil seines Allwissens unter anderem das Wissen vom Anfang und Ende Kosmos besitzt, zeigt, dass es sogar durchaus einen Teil der Hagiographie des Buddha darstellt. In seinem Erleuchtungswissen ist das Wissen um die Person und um den Anfang und das Ende der Welt vereint. Es ist erstens nur nicht Teil des *dhamma* und zweitens affiziert es nicht emotional sein Wissen um Erlösung.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> *santi bhikkhave eke samaṇabrahmaṇā aparantakappikā aparantānudiṭṭhino aparantaṃ ārabha anekavihitāni adhvuttipadāni abhivadanti aṭṭhādasahi vatthūhi*, DN I 30,24–27.

<sup>100</sup> “Diese Ansichten, zu denen entsprechend gelangt [und] auf denen entsprechend beharrt wurde, werden entsprechende Geburten, entsprechende zukünftige Schicksale hervorrufen.” (*ime diṭṭhiṭṭhānā evaṃ-gahitā evaṃ-parāmaṭṭhā evaṃ-gatikā bhavissanti eva-abhisamparāya ti*, DN I 30,11–14. Für die Behandlung von Fragen nach *pubbanta/aparanta* im Zusammenhang ihrer Einschätzung als *diṭṭhi* sei auf DN I 12,29, MN I 264,37–265,12, sowie MN II 235,29–34 verwiesen.

<sup>101</sup> *tato ca uttaritaraṃ pajānati*, DN I 30,14.

<sup>102</sup> Siehe hierfür den Dialog des Buddha mit Udāyin MN II 31,7–32,7, insbes. die folgende Stelle: “Aber, Udāyin, lasse das frühere Ende ruhen, lasse das andere Ende ruhen. Den *dhamma* werde ich dich lehren. Wenn jenes ist, ist dieses [und] durch die Entstehung von jenem entsteht dieses; wenn jenes nicht ist, ist dieses nicht [und] durch die Auflösung von jenem löst sich dieses auf.” (*api c’Udāyin, tiṭṭhatu pubbantaṃ tiṭṭhatu aparantaṃ. dhamman te desessāmi: imasmiṃ sati, idaṃ hoti imass’ uppādā idaṃ upapajjati imasmiṃ asati idaṃ na hoti imassa nirodhā imaṃ nirujjhatī ti*, MN II 32,4–7).

<sup>103</sup> So auch von GLASENAPP 1954, 506–507.

<sup>104</sup> “Und während er dieses weiß, hängt er nicht an diesem Wissen; und insofern er nicht anhängt, hat er für sich das Erlöschen erfahren; und insofern er das Entstehen und Vergehen der Empfindungen, deren Reiz und



Der eben erläuterten Position steht ein weiterer Lehrinhalt nahe, der sich spezifisch auf Ursprungsspekulation bezieht: die Lehre von der Undenkbarkeit des Anfangs. Sie sieht von der soteriologischen Relevanz der Ursprungsspekulation ab und betrifft die Frage nach einem Anfang von Welt und Geburtenkreislauf. Die in jedem *sutta* des Anamataggasaṃyutta (SN II 178,1–193,8) gleich zu Beginn nach dem *nidāna* vorkommende Formel lautet: “Einen undenkbaren Anfang habend (*anamatagga*), *bhikkhus*, [ist] *saṃsāra*; nicht erkannt wird das frühere Ende der herumlaufenden und umhergehenden, durch Nichtwissen behinderten, von Durst gefesselten Wesen.” (*anamataggāyaṃ bhikkhave saṃsāro pubbaḷḷi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃ samsarataṃ*, z.B. SN II 178,8–10; siehe dafür auch Anhang Text 1, S. 193–195). Dabei steht *pubbaḷḷi* für den ‘früheren Rand’, das ‘frühere Extrem’, das ‘frühere Ende’ und im Gegensatz zu dem korrelierenden Begriff *pacchimakoṭi*.<sup>105</sup> Der Ausdruck *anamatagga*<sup>106</sup> als Qualifizierung von *saṃsāra* lässt sich durchaus im Sinne von *pubbaḷḷi na paññāyati*<sup>107</sup> mit SASAKI 1986 am sinnvollsten kognitiv, also nicht als etwas potentiell Existierendes sondern lediglich potentiell Denkbare deuten.<sup>108</sup> Tatsächlich steht im Zentrum der Texte des Anamataggasaṃyutta ebenso wie der vorangestellten Formel primär *saṃsāra* und nicht die Polemik gegen *aggañña* oder *pubbanta* wie etwa in DN I 12,29. Grundannahme ist, dass sich der Anfang der Welt menschlicher Kenntnis entzieht. Die buddhistische Haltung gegenüber Kosmogonie ist agnostisch. Es ist somit nicht nur nicht erlösungsrelevant, sondern gar nicht möglich, ein Verhältnis zwischen der gegenwärtigen Existenz des Menschen und dem Kosmos in seinem zeitlichen Anfang herzustellen.

---

Gefahr und die Befreiung von diesen gemäß dem Seienden erfahren hat, ist, *bhikkhus*, der *tathāgata* restlos erlöst.” (*tañ ca pajānanaṃ na parāmasati aparāmasato c’assa paccattaṃ yeva nibbuti viditā, vedanānaṃ samudayaṃ ca atthagamaṃ ca assādaṃ ca ādinavaṃ ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ viditvā anupādā vimutto bhikkhave tathāgato*, DN I 30,14–18).

<sup>105</sup> *koṭi* wird in der Übersetzung nicht von *anta* unterschieden. *koṭi* (vgl. pā. & skt. *kīṭa*, ‘Bergspitze’, ‘Gipfel’, ved. ‘Horn’) wird möglicherweise in Hinblick auf das Frühere und das Spätere als Zählbares (vgl. *catuṣkoṭi*) gebraucht (‘das erste Ende, das zweite Ende’), weil es auf die zeitliche Struktur des *saṃsāra* mit nur je einem ‘Ende’ angewendet wird. *anta* wird in der oben besprochenen Stelle auf *loka* angewendet und kann als ‘Ende’ auch als numerisch undefinierter Rand der räumlich konzipierten Welt verstanden werden, ebenso wie in übertragener Bedeutung als Erlösung von der Welt (vgl. *lokānta*, AN II 49,14–50,21).

<sup>106</sup> Vgl. CPD s.v. *an-amaṭ’agga*. Die Herleitung, schon früh diskutiert (PISCHEL 175; Child 32; SN transl. CRhD II 18), scheint nicht endgültig geklärt. Die Tradition erläutert *amatagga aviditagga*, SN-a II 156,5–6, und schließt sich so inhaltlich der skt. Form *an-avara-agra* (BHSD 21 s.v. *anavarāgra*) an; z.B. *anavarāgro bhikṣavaḥ saṃsārah*, Divy C197,15, auch zitiert in Āyāraṅga-cuṇṇi 252,14 als *aṇavadaggo ’yam bhikṣavaḥ saṃsāro*. So findet sich auch tib. *thog ma dañ tha ma med pa* (‘ohne Oben und Unten’). Eine Darstellung der etymologischen Diskussion sowie eine differenzierte systematische Untersuchung dieses Ausdrucks, u.a. in Gegenüberstellung zum Mahāyāna-Begriff *anādikālika*, hat SASAKI 1986, 14–24 vorgelegt. Auf die jainistische Entsprechung *pāseṇaṃ arahayā purisādāṇeṇaṃ sāsae loe buie aṇ-āie aṇavadagge*, Bhag V 9,225 (Suttāgame I 490,9), möglicherweise eine Übernahme aus der buddhistischen Überlieferung, hat BOLLÉE 1974, 27, Anm. 6 hingewiesen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *asaṅkheyya* als Attribut des *kappa*, AN II 142,15–28 (so auch Miln 232,8). SN transl. CRhD II 18 “incalculable” für *anamatagga* entspricht wohl eher *asaṅkheyya*.

<sup>107</sup> SN transl. CRhD II 18 hat “earliest point”, in Anm. 3 “Or past, or former extreme.” SN-a II 156,11–13 hat: “Die frühere Grenze, deren Anfang der erste Punkt ist, wird nicht gesehen (*na passati*). Die letzte Grenze wird nicht begriffen. Nur in der Mitte (*majjhe*) gehen die Wesen.” (*purimamariyādā na dissati, yad aggena c’assa purimakoṭi na paññāyati pacchimā pi tad aggen’eva na paññāyati, vemajjhe yeva pana sattā sankamantī ti*).

<sup>108</sup> “Whether *agga* exists in reality or not is a problem far beyond the range of the Buddhist inquiry. In contrast, important is whether ‘thinking’, the reasoning power, will succeed in finding an ultimate principle (*agga*) from which all things well commence.” SASAKI 1986, 19.

Explizit wird nicht gesagt, weshalb der Anfang nicht denkbar ist. Die Bilder der Länge des Geburtenkreislaufs (*saṃsāra*) legen nahe, dass die Dauer des Kosmos in der Form zu lang, um ein menschliches Wissen zuzulassen, das vor diese lange Dauer zurückreicht. Überzeugender ist die Lösung, dass ein solches Wissen für denjenigen, der den *saṃsāra* nicht transzendiert hat schon rein strukturell ausgeschlossen ist, insofern jegliche mentale Aktivität den Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, die innerhalb des *saṃsāra* gelten. Unter den Bedingungen, dass das menschliche Wissen an die Strukturen der Welt gebunden ist und nicht an ihren Anfang weil nicht an ihre Grenze und an ein ihr Vorzeitiges zurück reichen kann, wird deutlich, wie eng verbunden die Welt und der Mensch im Zustand des Unerlöstseins sind.

### 1.2.2 Kosmische Ereignisse

Dagegen stehen nun Stellen, in denen der Buddha Auskunft gibt über Zeiträume, die den personalen Zeithorizont weit übersteigen. Das betrifft zum Beispiel den Inhalt des Aggaññasutta. Hier geht es, wie der Titel erläutert, um einen Weltanfang<sup>109</sup>, wobei es sich hierbei nicht um den Uranfang, sondern um einen von vielen wiederholten Anfängen handelt.<sup>110</sup> Diese Beschreibungen fallen in die Kategorie 'kosmische Zeit'.<sup>111</sup>

Das Suriyasutta (AN IV 100,1–103,22)<sup>112</sup> beschreibt das zukünftige Erscheinen von Sieben Sonnen über lange Zeiträume und mehrere Weltentstehungen und -untergänge hinweg. Beschrieben wird die damit einhergehende zerstörerische Auswirkung auf die physische Beschaffenheit der Welt. Dieses ist eine buddhistische Version des Weltuntergangs (*pralaya*).<sup>113</sup>

<sup>109</sup> New PTSD s.v. Skt. *agraṇī*, Akk. *agranyaṃ*; vgl. *agninyaṃ*, DN-transl. TWRhD I, 105, Anm. 3. Für die Deutung "knowledge of origins" siehe DN transl. WALSH, 407; GOMBRICH 1988, 85. COLLINS 1993, 301 hat abweichend "what is primary".

<sup>110</sup> D.h. "one of the recurring fresh starts of *saṃsāra*", DN transl. WALSH, 603. Ähnlich formuliert GOMBRICH 1988, 85. GOMBRICH 1996 weist dagegen, wie oben bereits angesprochen, auf die möglicherweise satirische und antibrahmanische Intention hin. GOMBRICHs Einwand ist in so fern berechtigt, als dass tatsächlich sehr wenig für das Aggaññasutta als ursprüngliche, systematische und orthodoxe Version des buddhistischen Weltursprungs gedeutet werden kann. Dafür, dass die Intentionen dieses Mythos woanders als bei der Beschreibung kosmogonischer Dogmatik liegen, spricht, dass der Ursprung, über den der Buddha nichts zu lehren behauptet, auch mit dem Ausdruck *aggañña* bezeichnet wird. Dieses geschieht z.B. in DN III 4,12–5,5, wo es heißt, *na hi pana me bhante bhagavā aggaññaṃ paññāpetī ti*, DN III 4,111–112. Der Versuche von GLASENAPPS 1954, 502–503, den hier erzählten Mythos als regulären Beginn eines *kappas* "während dessen die Welt besteht" zu deuten, ist ein Beispiel für den Ansatz, aus verstreuten und möglicherweise ganz heterogen konzipierten Texten eine konsistente Kosmologie zu rekonstruieren. Vgl. für eine Diskussion dieser Stelle auch Abschnitt 2.2, S. 65, Anm. 30.

<sup>111</sup> In einer standardisierten Formel heißt es dort: "Es kommt eine Zeit, *Vāsetṭha*, wenn früher oder später, nach einer langen Zeit, die Welt kontrahiert." (*hoti kho so Vāsetṭha samayo yaṃ kadāci karahaci dighassa addhuno accayena ayam loko samvattati*, DN III 84,26–27); vgl. z.B. im Brahmajālasutta DN I 17,18–19 sowie 24–25, im Pāṭikasuttanta DN III 28,22–25, ferner abgewandelt AN IV 89,4–8 und V 60,5–10. GETHIN 1997, 184, Anm. 2 hat diese Formel als ein Stück 'floating tradition' bezeichnet und weist auf Parallelen im Mahāvastu und in Vasubandhus AbKB hin.

<sup>112</sup> Siehe Anhang, Text 2, S. 195–198.

<sup>113</sup> Auf die Funktion von *pralaya* beim Initiationsritus des *saṃnyāsīn* als auch bei der Meditation des *yogi*, der im Verlauf der Beschreibung seine sinnlichen Wahrnehmungen in sich zurückzieht hat BIARDEAU 1981 hingewiesen. Vgl. auch WESSLER 1995, 293: "*Pralaya* ist daher strukturell der gemeinsame Bezugspunkt zwischen den Vorgängen am Ende des *yuga* und der individuellen Befreiung von Zwang der Wiedergeburt [...].". Für vergleichbare Formen früher buddhistische Meditationspraxis siehe VETTER 1988.

Hauptgegenstände des Verfallsprozesses sind das Weltmeer (*samudda*) und der Weltenberg Sineru. Menschen oder Tiere kommen in diesen Beschreibungen überhaupt nicht vor.<sup>114</sup> Pflanzen finden Erwähnung, aber nicht in Hinblick auf ihre Lebensdauer oder in irgendeinem zeitlichen Sinne, sondern lediglich als Indikatoren für die fortschreitende Ausdorrung der Erde.<sup>115</sup> Auch die Götter finden keine Erwähnung.<sup>116</sup> Die Ereignisse werden vom Buddha wiedergegeben, enthalten aber weder einen Hinweis auf den *dhamma* noch auf dessen Verkündung. Insofern ist das *sutta* auch ein Zeugnis für das übermenschliche Wissen des Buddha um die Zukunft. Das Thema des *sutta* ist die Unbeständigkeit (*anicca*) des scheinbar Beständigsten. Der illustrierte Lehrsatz lautet: “Unbeständig, *bhikkhus*, sind die Gestaltungen, haltlos sind die Gestaltungen, trostlos sind die Gestaltungen.” (*aniccā bhikkhave saṅkhārā adhuvā bhikkhave saṅkhārā anassāsika bhikkhave saṅkhārā*, AN IV 100,5–6). Der Komm. in AN-a IV 50,12–15 zu dieser Stelle kennzeichnet diesen Text mit Verweis auf Vism 414,34–417,4 explizit als Beispiel der Betrachtung von *anicca*, die der Buddha mit einer Gruppe von 500 *bhikkhus* einübte. Obwohl Erlösung nicht explizit thematisiert wird, ist der pragmatische Sinn dieses Textes dennoch die Instrumentalisierung des Kosmos zur individuellen Einsicht in die Vergänglichkeit.

Eine verwandte Beschreibung findet sich im Vepullapabbatasutta (SN II 190,21–193,8).<sup>117</sup> Auch hier findet sich ein Berg als Gegenstand der Beschreibung eines Verfallsprozesses über eine überpersonale Zeitdauer hinweg, diesmal innerhalb eines einzigen *kappa*. Der heute als Vepulla bekannte Berg hat über lange Zeit hinweg an Höhe verloren<sup>118</sup> und unterschiedliche Namen getragen.<sup>119</sup> Die Namensänderung steht bei dieser Beschreibung im Zusammenhang mit den Volksgruppen, die den Fuß des Berges über die Zeitalter hinweg besiedeln.<sup>120</sup> Von diesen unterschiedlichen Volksgruppen wird die Lebenszeit (*āyu*), der Zeitpunkt der Geschlechtsreife der

<sup>114</sup> Eine Verbindung zur Welt der Menschen stellen lediglich die Namen der verdunstenden Gewässer und die verwendeten Tiefenmaße *yojana*, Palmenhöhe (*tāla-mattam*) und Menschenlänge (*porisaṃ*) für den sinkenden Wasserstand des Weltenmeeres dar (AN IV 101,19–102,6).

<sup>115</sup> *ye keci 'me bijagāmahitagāma osadhitiṇavanappatayo te usussanti vissussanti, na bhavanti*, AN IV 100,14–16.

<sup>116</sup> Auch der Bezug auf Brahmaloکا dient lediglich zur Illustration des Ausmaßes der Zerstörung: *acci vātena khittā yāva Brahmaloکا pi gacchati*, AN IV 103,5.

<sup>117</sup> Siehe Anhang, Text 1, S. 193–195.

<sup>118</sup> Zur Bestimmung der jeweiligen Größe des Berges wird die Zeit angegeben, die von den Menschen für Auf- und Abstieg benötigt wurde (*manussā... pabbataṃ ... ārohani ... orohanti*, z.B. 191,3–4, nämlich vier, 191,3, drei, 191,23 und zwei Tage, 192,7, heutzutage nur eine Stunde (*muhuttana*, 192,26).

<sup>119</sup> Die ersten drei Abschnitte beginnen mit “Früher war dem Berg Vepulla der Name ... gegeben. (“*bhūtapubbaṃ imassa Vepulassa pabbatassa [...] tveva samaññā udapādi*, z.B. SN II 190,28–29) und nennen jeweils einen anderen Namen (Pācīnavamsa, 190,29; Vaṇakaka, 191,19; Supassa, 192,4). Verwandt mit dem zitierten Text, insbesondere an dieser Stelle, die sich auf die Namensgebung bezieht, ist das Isigilisutta. MN III 68,1–69,2 erklärt der Buddha bei Rājagaha auf dem Berg Isigili den *bhikkhus*, dass die umliegenden Berge (Vebhāra, Paṇḍava, Vepulla, Gijjhakuṭa) früher einmal andere Namen besaßen. Nur Isigili, aufgrund eines heiligen Ereignisses einen volksetymologischen Namen tragend, habe immer so geheißen (*imassa [...] Isigilissa pabbatassa esā va samaññā ahoṣi esā paññatti*). Im Unterschied zum Vepullasutta aber fehlt jegliche Andeutung einer Verfallsgeschichte und klingt *aniccatā* als Kennzeichen der Welt höchstens unthematisch mit. Ganz im Gegenteil soll wohl gerade in der beabsichtigten Kontrastierung der Berge mit wechselnden gegenüber dem mit gleichbleibendem Namen so etwas wie durch den *dhamma* in Form der an diesem Berg erschienenen 500 *paccekabuddhas* garantierte Heiligkeit und Kontinuität dargestellt werden.

<sup>120</sup> Tivarā, 191,1; Rohitassā, 191,20; Suppiyā, 192,3), die zu jenem Zeitpunkt (*tena kho pana samayena manussānaṃ ... tveva samaññā udapādi*, z.B. 190,29–191,2).

Mädchen und die Zeitspanne genannt, die sie für einen Auf- und Abstieg auf den genannten Berg benötigen. In diesem Beispiel nähern sich kosmische Zeit und Zeit der Menschen stark an. Die Dauer des Bestandes eines Berges wird parallelisiert mit der Lebenszeit von Völkern. Der beschriebene Zeitraum reicht von Zeiten, in denen der Berg oder die Völker noch mythische oder imaginäre Namen trugen bis in die Gegenwart, in der der wohlbekannte Berg Vepulla steht, der mit dem realen Volk der Magadhaer assoziiert wird und die zeitliche Größenordnung der Zeitangaben (Lebensdauer, Dauer der Bergbesteigung) denen der Welt zum gegenwärtigen Zeitpunkt entsprechen.<sup>121</sup> Aber die beschriebene Zeit kann nicht als 'personal' bezeichnet werden, da es hier tatsächlich um die Beschreibung eines kosmischen Prozesses geht und die Völkerschaften lediglich als Illustration eines bis zur Gegenwart verfolgten Verfallsprozesses dienen, der um den Berg Vepulla in seiner mythischen wie gegenwärtigen Form herum konstruiert ist. Auch hier geht es nicht um die zeitliche Wahrnehmung des Menschen, sondern um die übermenschliche des Buddha, dem die Beschreibung dieser Entwicklung in den Mund gelegt wird. Ebenso wenig geht es hier um die Erlösung der Menschen, sondern lediglich um ihre wechselnden Namen und abnehmende Lebenszeit. Menschliche Lebensdauer wird aus kosmischer Perspektive betrachtet. Die Beschreibung ist ebenfalls ein buddhistisches Beispiel für die Unbeständigkeit des scheinbar Beständigen und zusätzlich ein Modell negativer Evolution, das sich aus gemeinindischem Gedankengut herleiten lässt.<sup>122</sup> Hinzugefügt wird die Formel *evaṃ aniccā saṅkhārā* [...], die sich im Suriyasutta AN IV 100,1–106,6 bei der Erzählung von den Sieben Sonnen zwischen jedem Abschnitt findet.<sup>123</sup> Die Erwähnung der Buddhas der Vergangenheit mitsamt ihrer jeweiligen Schülerpaare<sup>124</sup> betont den kosmischen Aspekt dieser Beschreibung. Nicht aber kommen Einzelschicksale oder Ereignisse individueller Erlösung zu Sprache. Selbst der gegenwärtige Buddha ist kein besonders hervorgehobener Fall, sondern bleibt ein Name und ein Glied in einer stereotypen Abfolge. Die Buddhas erscheinen völlig unabhängig vom Handeln des Menschen. Rechtes Handeln und personale Erlösung komme auf dieser Ebene kosmischer Zeit ebenso wenig vor wie eine personale Wertung etwa der besonders kurzen Lebenszeit der Magadhaer,<sup>125</sup> die durchaus auch als Resultat moralischen Verfalls gedeutet wird.<sup>126</sup> Während die Kürze des Lebens und die Nähe des Todes ein zentrales Motiv bei der Darstellung personaler Zeit ist, bleibt sie hier ein Element in einen Diskurs über Vergänglichkeit, Verkürzung und Verfall im allgemeinen und insbesondere in kosmischer Perspektive ohne personalen Bezug.

Beschreibungen moralischen Verfalls sind ein Topos im Suttapiṭaka. Ist das Aggaññasutta eine mythologische Illustration sittlicher Dekadenz, so finden sich andererseits auch realistischere Gesellschaftsszenarien, bei denen ebenfalls ausgedehnte zeitliche Dimensionen eine Rolle spielen.

<sup>121</sup> *etarahi kho pana bhikkhave imassa Vepullassa pabbatassa Vepullo tveva samaññā udapādi*, SN II 192,20–21.

<sup>122</sup> Siehe z.B. WESSLER 1995, 141–166.

<sup>123</sup> Dies ist ein Hinweis auf die Verwandtschaft dieser beiden Texte, die textuell, strukturell und von der Konzeption des Bildes kosmischer Dauer her eng beieinander liegen. Siehe VETTER 2000, 58.

<sup>124</sup> *bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke uppanno hoti ... savakayugam ahosi aggaṃ bhaddayugam*, z.B. 191,6–10, nämlich Kakusandha mit Vidhura/Sajīva, 191,6–9, Koṇāgamana mit Bhiyyosa/Uttara, 191,25–28 und Kassapa mit Tissa/Bhāradvāja, 192,10–13.

<sup>125</sup> Ihre "Lebensdauer ist gering, ein Rest, knapp" (*appakaṃ āyupamāṇam parittaṃ lahukaṃ*, 192,24), "wer lang lebt, lebt hundert Jahre und wenig mehr" (*yo ciraṃ jīvati so vassatam appaṃ vā bhiyyo*, 192,26).

<sup>126</sup> Z.B. im Aggaññasutta und im Cakkavattisihanādasutta, DN III 58,1–79,5.

Diese entsprechen eher dem, was COLLINS mit 'public time' oder 'history' bezeichnet. Auch diese Beschreibungen stehen in keinem direkten Bezug zu Erlösung, haben aber in Bezug auf rechtes Handeln eine kritische und ermahnende Funktion, insofern sie die schädlichen Folgen verfehlten Handelns benennen. Beispiele solcher Beschreibungen sind die des künftigen Verfalls des *saṃgha*<sup>127</sup> oder die einer negativen Entwicklung von Königsherrschaft.<sup>128</sup> Diese Texte appellieren an *bhikkhus* und Laien, den *dhamma* zu achten.<sup>129</sup> Die Achtung oder Missachtung des *dhamma* innerhalb des eigenen personalen Zeithorizonts kann also durchaus Folgen haben, die über dessen Grenzen hinaus reichen. Im Unterschied zu kosmischer Zeit sind hier also personale und überpersonale Zeit im Sinne von gesellschaftlicher, 'öffentlicher', 'historischer' Zeit mittels richtigem oder unrichtigem Handeln kausal verbunden. Das vom Buddha angekündigte Verschwinden des *dhamma* in 500 Jahren<sup>130</sup> gibt aber andererseits, ähnlich wie in den Bildern vom Berg Vepulla, auch Verfallskonzeptionen wieder, die von einem kosmisch determinierten Niedergang ausgehen, in dem moralischer Verfall zur kosmischen Regel wird.<sup>131</sup>

Beschränkt man COLLINS' These von der fehlenden Verbindung zwischen personaler und kosmischer Zeit auf die kausale Verknüpfung von Person und Kosmos in Bezug auf Erlösung, so kann ihr durchaus zugestimmt werden. Die Beschreibung von Erlösung als Ereignis hat keinen Platz in der Beschreibung des Kosmos. Es kann auch festgestellt werden, dass es in den untersuchten Stellen keinen Beleg für eine Beeinflussung des kosmischen Prozesses durch individuelle Erlösung gibt. Andererseits muss einschränkend gesagt werden, dass die These lediglich für bestimmte Beschreibungen des Kosmos zutrifft. Das schließt nämlich nicht aus, dass etwa in anderen Texten umgekehrt z.B. kosmische Prozesse einen Einfluss auf Erlösung haben

<sup>127</sup> Im *Tiṃsanipāta* des Th finden sich die dem *thera* Phussa zugeschriebenen Verse 951–980; für eine systematisierte Entsprechung siehe AN III 105,33–108,17 sowie 108,18–110,8.

<sup>128</sup> *Cakkavattisihanādasutta*, DN III 58,1–79,5; zu dessen möglicherweise apokryphem Ursprung siehe GOMBRICH 1988, 83.

<sup>129</sup> von STIETENCRON 1986, 148–149 und MICHAELS 1998, 332–333 haben darauf hingewiesen, dass die hinduistische *yuga*-Lehre außer als Verfallsgeschichte auch als "Rechtfertigung einer neuen Religionsform und einer radikalen religiösen Wandlung" (MICHAELS 1998, 332) verstanden werden kann. Zwar findet sich das Motiv des Verfalls als Motivation für die richtige religiöse Haltung auch in den genannten buddhistischen Quellen, doch findet dort sich weder ein entsprechend ausgearbeitetes kosmisches Modell noch ein konsistenter Einsatz von Verfallsmodellen zur Begründung einer für das Ende der Welt ausstehende endgültige Erneuerung. Vergleichbare, wenn auch nicht theistische Tendenzen finden sich erst mit der Entwicklung von Millenarismus und *Metteya*-Kult sowie im tantrischen Buddhismus im *Śambhāla*-Mythos des *Kālacakrantra*. Für eine systematische Untersuchung buddhistischer Verfallsgeschichte siehe NATTIER 1991. Einen wichtigen Beitrag zur historischen Positionierung der Genese der *yuga*-Lehre zwischen Zeitenwende und frühen Guptas hat GONZÁLEZ-REIMANN 2002 in seiner MBh-Studie vorgelegt (siehe auch BRONKHORST 2003, 243–244).

<sup>130</sup> AN IV 278,18–22 = Vin II 256,13–16. Siehe dazu und zu der damit verbundenen Bedeutung der *garudhammas* HÜSKEN 2000, 58–69.

<sup>131</sup> Der gängige spätere und heute noch stark verbreitete Topos, den z.B. GOMBRICH 1971, 284–293 wiedergibt, Erlösung sei unter den gegenwärtig herrschenden Bedingungen gar nicht mehr möglich, stellt einen weiteren engen Zusammenhang zwischen kosmischer Verfallsgeschichte und personaler Erlösung her. Diese Vorstellung verkehrt das Modell des personalen Aussteigens aus kosmischer Zeit ins Negative: Der Lauf der Welt ist nicht mehr nur ein kosmisches, naturhaftes Kreisen, aus dem ein Ausweg gefunden werden soll, sondern er hat zusätzlich zum zyklischen Struktur einen Verfallsmoment gewonnen, die einen Ausweg schlechterdings verhindert. Die negativ verstandene Welt dominiert hier über das Individuum und reduziert dessen soteriologischen Handlungsspielraum auf ein Minimum bzw. auf das Erlangen einer glücklicheren Geburt innerhalb der Welt.

können oder für Erlösung relevant sind. Bereits in den bisher untersuchten Texten ist deutlich geworden, dass diese Prozesse Beispiele für die Merkmale des Kosmos darstellen, die sich erstens auf der personalen Ebene wiederfinden und möglicherweise zweitens eine praktische Funktion haben, die mit Erlösung verbunden ist. Damit wäre es fraglich, ob personale und kosmische Zeit tatsächlich unterschiedlichen Diskursebenen angehören oder ob sie nicht vielleicht argumentativ und pragmatisch zusammenhängen. Diese Frage lässt sich erst durch eine weitere Prüfung klären. Eine solche schwache Disjunktion, des Weiterbestehens der Welt nach personaler Erlösung wäre aber auch ohne den Rekurs auf den Wegfall des vedischen Rituals wie seitens COLLINS (s.o. S. 27) zu erklären. Die Welt ist vielmehr prinzipiell etwas, von dem durch Erlösung eine Disjunktion hergestellt wird. Die Zeit der Welt und die Zeit der Erlösung sind in einer Soteriologie immer zweierlei. Das heißt aber nicht, dass sie nicht zusammenhängen können, vielmehr die Zeit der Welt etwas ist, was so behandelt werden muss, dass Erlösung möglich ist. Die Zeit der Welt kann Verstrickung perpetuieren. Sie kann aber von der Person auch so genutzt werden, dass sie aus der Welt hinaus führt. Das Verhältnis zwischen personaler und kosmischer Zeit ist komplexer als eine vollständige Disjunktion und hat im folgenden genauer bestimmt zu werden.

Zuletzt sei aber noch auf ein wichtiges Phänomen im Verhältnis personaler und kosmischer Zeit eingegangen, das sich im Verhältnis der Lebenszeit der Menschen zu der der Götter ausdrückt. Ähnlich wie bei den Menschen vergangener Zeit im Verhältnis zu den Menschen der Gegenwart im Vepullapabbatasutta, so herrscht auch zwischen Menschen und den verschiedenen Klassen von Göttern eine Diskrepanz hinsichtlich der Lebensdauer (*āyu*). Zugespitzt wird diese Diskrepanz im Pāyāsīsuttanta. Dort führt der König in der Debatte mit Kassapa als Argument gegen die Lehre vom *kamma* das Beispiel an, dass seine verstorbenen tugendhaften Freunde ihm, entgegen ihrer Versprechungen, aus dem Bereich der 33 Götter noch keine Nachricht gesendet hätten, worauf Kassapa antwortet, dass dort die Zeiträume viel länger seien als auf Erden (DN II 326,12–328,2). Ein Jahrhundert für die Menschen ist für jene Götter ein Tag und eine Nacht, 30 Nächte sind ein Monat, 12 Monate ein Jahr und 1000 Himmlische Jahre (*dibbaṃ vassasahassaṃ*) ein Leben jener Götter.<sup>132</sup> Was die erwartete Benachrichtigung angeht, würden schon drei Tage Aufschub der Benachrichtigung das Leben des Königs um ein Vielfaches übersteigen. Die zeitliche Schere klafft so auseinander und verhindert Synchronisation von Menschen und Göttern, von personalem und kosmischen Handlungen. Was auf den ersten Blick eine Divergenz personaler und kosmischer Zeit erscheint, ist jedoch durch eine strukturelle Einheit verbunden. In den diversen Bereichen des Kosmos gelten nominell dieselben Zeiteinheiten (Tage und Nächte, Monate, Jahre), nur ihr Maß ist verschieden. Das Leben der Götter ist zwar lang und genussvoll und das der Menschen kurz und leidhaft, vergänglich ist aber beides. Dauer ist unter den Bedingungen von Vergänglichkeit relativ. Die lediglich relative Diskrepanz hat zusätzlich eine moralisch-soteriologische Funktion. Götter und stehen im Unterschied zu den *bhikkhus* für innerweltliches Glück statt außerweltlicher Erlösung. Beide sind jedoch in ihrer Vorbildfunktion für den Menschen miteinander verbunden und nur verständlich in ihrem Verhältnis zu personal

<sup>132</sup> *yaṃ kho rājāṇa mānūsukaṃ vassasataṃ devānaṃ tāvatimśānaṃ eso eko rattindivo. tayā rattiyā tiṃsa rattiyō māso tena māsenā dvādasamāsiyo saṃvaccharo tena saṃvaccharena dibbaṃ vassasahassaṃ devānaṃ tāvatimśānaṃ āyupamāṇaṃ*, DN II 327,8–13.

verstandener Zeit. Personale Zeit kann als knappe und leidhafte entweder in einer künftigen Geburt göttlich verlängert, kosmisch ausgedehnt und genussvoll gestaltet oder asketisch ganz hinter sich gelassen werden. Die Existenz als Gott ist daher lediglich eine Verlängerung der personalen Lebenszeit ins kosmische. Erlösung erfordert eine Rückkehr zur Lebenszeit des Menschen. Die kosmische Zeit göttlicher Lebensdauer ist insofern nicht abgelöst und dichotomisch von der personalen Zeit getrennt, sondern vielmehr eingebaut in einen personalen Rahmen zwischen der personalen Zeit des Menschen, die durch dessen Verdienst zur göttlichen Lebensdauer verlängert wird, und der personalen Zeit des Menschen, die dieser wiedererlangen muss, um erlöst zu werden.

### 1.3. Überschneidungen personaler und kosmischer Zeit

Aus den oben untersuchten Passagen ergibt sich für die These von der Dichotomie personaler und kosmischer Zeit, dass sich an ihnen zwar eine Differenz zwischen personaler und kosmischer Zeit ausmachen lässt, dass es andererseits aber nur bedingt möglich ist, sie als Belege einer vollständigen Disjunktion zu verstehen. In einem nächsten Schritt soll anhand anderer Passagen gezeigt werden, dass durchaus Verbindungen zwischen personaler und kosmischer Zeit nachgewiesen werden können. Es wird klar werden, dass es meist schwierig ist, eine deutliche Trennungslinie zwischen beiden Bereichen zu ziehen.

#### 1.3.1. Gleichnisse für 'lange Zeit'

Ein erstes Beispiel finden wir in den Texten des Anamataggasaṃyutta (SN II 178,1–193,8). Bei dieser Sammlung handelt sich um *suttas*, in deren Mittelpunkt in der Regel ein Gleichnis (*upamā*) steht, das die Dauer von *saṃsāra* erläutert, bzw. die Dauer eines *kappa* umschreibt. Zu Beginn jedes Textes wird die oben bereits zitierte Formel die Undenkbarkeit eines Anfangs des *saṃsāra* behauptet und dieses mit den herumlaufenden und umhergehenden Wesen (*sattānaṃ [...] sandhāvataṃ saṃsarataṃ*) gleichsetzt.<sup>133</sup> Hier findet sich ein erster Hinweis auf eine Verbindung von individuellem Wesen und kosmischem Prozess, die für das Verständnis von *saṃsāra* grundlegend ist. Die Gleichnisse illustrieren eben diese Vorstellung einer Serie von Geburten, die weiter in die Vergangenheit zurückreicht als die menschliche Vorstellungskraft.<sup>134</sup> Dabei bedienen

<sup>133</sup> Z.B. SN II 178,8–10.

<sup>134</sup> *Sutta* 1, SN II 178,3–26, hat das Gleichnis eines Mannes, der die Gräser, Stöcke, Äste und Blätter (*tiṇakatthasākhā palāsaṃ*, 178,12) Jambuddīpas flicht, zu einem Gebilde zusammenfügt und beim Niederlegen eines jeden von seiner eigenen Mutter ausgehend rückschreitend je ein matrilineares Generationsglied aufsagt (*ayaṃ me mātā tassā me mātu ayaṃ mātā ti*, 178,14). Der Kommentar dazu ist, dass die Gräser, Stöcke und Äste Indiens eher aufgebraucht wären, als dass man das Ende der Reihe der Mütter jenes Mannes erreiche (*apariyādinnā ca bhikkhave tassa purisassa mātu mātaro assu, atha imasmiṃ Jambudīpe tiṇakatthasākhāpalāsaṃ parikkhayam pariyādānaṃ gaccheyya*, SN II 178,15–17). Streng analog ist *sutta* 2 konstruiert, die statt Jambudīpa die Erde (*mahāpathavi*, 179,6) und statt bei den vegetalen Gegenständen bei je einem geformten Erdkugelchen von der Größe eines Jojobakerns (*kolatthimattaṃ mattikāguḷikaṃ*, 179,7) rückschreitend die Reihe seiner Väter nennt, bis die Erde aufgebraucht ist.

sie sich des Konstruktionsprinzips des Auffüllens großer Räume durch kleinste Gegenstände<sup>135</sup> oder des Abtragens eines großen Gegenstände durch eine unverhältnismäßig ineffektive Handlung.<sup>136</sup> Einige Gleichnisse nennen darüber hinaus Erzeugnisse oder Bestandteile des menschlichen Körpers wie Knochen,<sup>137</sup> Tränen<sup>138</sup> oder Muttermilch.<sup>139</sup> Die Summe aller dieser Erzeugnisse einer einzigen Person über alle ihre Geburten hinweg wird materiell und räumlich vorgestellt und als größer als die Vier Weltmeere oder der Weltenberg Sineru befunden. Die Gegenstände verdeutlichen neben der Körperlichkeit ebenso sehr die Dimension von Leiden und Sterben. Im Heranziehen menschlicher Maße zur Bestimmung der Dauer des Geburtenkreislaufs wird der Zusammenhang zwischen Person und *samsāra* am deutlichsten. Die individuelle Person des gegenwärtigen Lebens wird hier erweitert zu der von Geburt zu Geburt wandernden und hypothetisch Körpermaterial und Leidenserfahrung akkumulierenden Person. Die Person erfährt so, wenn auch nur im Rahmen des Gleichnisses und zum Zwecke der Illustration, eine kosmische Ausdehnung. Kosmische Zeit wird als unvorstellbar lang dargestellt. Nur durch ihre personale Prägung und Metaphorik kann sie personalisiert und für soteriologische Zwecke genutzt werden. Auch wenn es sich hier um figürliche Rede handelt, greifen die Bilder doch auf eine soteriologisch fundamentale Vorstellung von Personalität zurück, die eine Verbindung herstellt zwischen dem, was im kosmisch verstandenen *samsāra* wandert, und der gegenwärtigen Person, an die sich die Heilsbotschaft des *dhamma* wendet. Der gesamte Motivbereich von der 'langen Zeit' (*dīgham addhānam*), der weiter unten (2.14, S. 143–149) noch ausführlicher untersucht werden soll, gründet auf dieser Verbindung. Eine weitere klassische Stelle, die diesen Zusammenhang noch pointierter darstellt, ist das Rohitassasutta (AN II 47,23–59,6).<sup>140</sup> Dort wird dem *devaputta* Rohitassa vom Buddha gesagt, dass man das Ende der Welt (*lokassa antaṃ*), wo es weder Geburt, weder Altern noch Sterben, weder Transmigrieren (*cavati*) noch Geborenwerden (*uppajjati*) gibt, zu Fuß (*gamanena*) nicht erreichen könne, dass aber ohne ein Erreichen dieses Endes, das Leid kein Ende finde. Rohitassa bestätigt die Unmöglichkeit, indem er berichtet, wie er in seinem vergangenen Leben trotz magischer Fähigkeiten (*iddhi*) und übermenschlich schneller Gewaltmärsche

<sup>135</sup> SN II 182,15–21 bemüht das Bild einer ehernen Stadt (*āyasaṃ nagaraṃ*, 182,16), je ein *yojana* (nach Dh-p II 13,5–12 die Entfernung, die ein Wagen mit einer Schirrung Ochsen zurücklegen kann, d.h. etwa 7 Meilen; ausführlich zu Zeit- und Raummaßen SKILLING 1998, 149–170) in der Breite, Höhe und Länge, gefüllt mit in kleinen Häufchen gesammelten Senfkörnern (*sāsāpānaṃ guḷikābaddhaṃ*, 182,17), von denen ein Mann alle hundert Jahre eines entnimmt und so den Haufen schneller abträgt, als dass ein *kappa* vergangen ist.

<sup>136</sup> SN II 181,24–31 spricht von einem massiven, unzerklüfteten Berg (*mahāselo pabbato*, 181,25), je ein *yojana* in der Breite, Länge und Höhe, den ein Mann einmal in 100 Jahren mit einem Tuch aus *kāsi*-Stoff schlägt (*kāsikena vatthena sakiṃ sakiṃ parimajjeyya*, 181,28). Schneller (*khippataraṃ*) ist der Berg abgenutzt als ein *kappa* vergangen. Davon, fügt der Buddha hinzu, sind schon mehr als hunderttausende vergangen (181,32–182,3).

<sup>137</sup> SN II 185,6–186,2 äußert den Gedanken, würde ein Sammler (*saṃhāraṃ*) alle Knochen, die ein einziger Mensch im Laufe all seiner Existenzen innerhalb des Zeitrahmens von einem *kappa* gehabt hat, aufheben und nicht zerstören (*na vinaseyya*), dann wäre das Skelett (*aṭṭhikaṅkalo*), der Knochenhaufen (*aṭṭhipuñño aṭṭhirāsi*) so groß wie der Berg Vepulla.

<sup>138</sup> SN II 179,21–180,26 stellt die Frage, was größer (*bahutaraṃ*) sei, das Fließen des Tränenstroms (*assupasannaṃ paggharitaṃ*, 179,29) während dieser langen Zeit der umhergehenden und umherlaufenden [Wesen] (*yaṃ vā vo iminā dīghena addhunā sandhavataṃ samsarataṃ*, 27–28), verbunden mit Unliebem und von Liebem getrennt (*amanāpasampayogā manāpavippayoga*, 28), oder der mit dem Wasser in den Vier Weltmeeren (*catūsu mahāsamuddesu udakanti*, 30) und bestätigt ersteres.

<sup>139</sup> Dasselbe Bild wie in SN II 179,21–180,26 findet sich für Muttermilch (*mātuthaññaṃ pītaṃ*, 181,1).

<sup>140</sup> Parallelstellen sind das gleichnamige *sutta* SN I 142,10–145,11 und das Lokakāmaguṇasutta SN IV 93,5–97–15.



gestorben war, bevor er das Ende der Welt erreichen konnte. Die Lösung zu diesem Rätsel verkündet der Buddha zu Abschluss des *sutta*: “In diesem spannenlangen, Wahrnehmung und Geist besitzenden Leib, verkünde ich, [ist] die Welt, die Entstehung der Welt, das Ende der Welt und der zum Ende der Welt führende Weg.” (*imasmiṃ yeva byāmamatte kalebare* [birm. Mss: *kalevare*] *saññimhi samaṇake lokañ ca paññāpemi lokasamudayañ ca lokanirodhañ ca lokanirodhagāminiṃ paṭipadanti*, AN II 48,33–35). Das Bild ist eigentlich räumlich konzipiert, schließt mit dem Hinweis auf Anfang und Ende der Welt jedoch auch den zeitlichen Aspekt von Leib (*kalebara*), Welt (*loka*) und Erlösung (*lokanirodha*, *lokanirodhagāmini*) ein. Anders als die Reihen von Körpern in der langen Zeit des *saṃsāra*, fokussiert dieses Bild auf den gegenwärtigen menschlichen Körper als Bild für Verstrickung in die Welt und als das Betätigungsfeld der Erlösung von ihr. Die auf Leid und Erlösung hin betrachtete Welt wird per Verkündung (*paññāpemi*) des Buddha in den individuellen Leib verlegt und ‘verleiblicht’ oder mit Bezug auf die im Text genannten mentalen Funktionen (*saññā*, *manas*) verinnerlicht. Deutlich bleibt auch hier ersten die metaphorische Qualität und der Reduktionscharakter dieser Gleichsetzung. Sie ist weder wörtlich zu verstehen, noch gilt in Umkehrung der Leib als etwas Kosmisches, vielmehr ist der Kosmos im übertragenen Sinne ‘bloß Leib’ so wie der einzige Weg aus dem Kosmos über den Leib führt. In dieser Reduktion von Kosmologie auf individuelle Erlösung liegt das überzeugendste Beispiel einer Personalisierung von Welt. Terminologisch stellt sich das gerade anhand des Beispiels ‘Leib’ die Frage, ob es im buddhistischen Kontext Sinn macht, von Personalität zu sprechen.<sup>141</sup> Eine Alternative wäre, Personalität nur als methodisches Interpretament zuzulassen, um das Fehlen eines Personbegriffes nachzuweisen. Der dritte und hier favorisierte Weg ist, den Terminus ‘Person’, ‘Personalität’ und damit auch ‘personale Zeit’ ganz zu vermeiden und sich für eine andere Methode der Beschreibung zu entscheiden, die formal statt inhaltlich argumentiert.

### 1.3.2 Die ‘Acht Falschen Zeiten’

Ein weiterer Text, der Person und Welt zeitlich in Beziehung setzt, ist das *Akkhaṇāsutta* im *Aṭṭhakaniṭṭhapaṭṭha* des AN (AN IV 225,22–228,14).<sup>142</sup> Hier werden acht Umstände genannt, unter denen es ungünstig ist, geboren zu werden, die je nach Überlieferung ‘Acht’<sup>143</sup> Falschen Zeiten [oder] Gelegenheiten, [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben’ (*aṭṭh’ akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya*), sowie abschließend der einzige günstige Zeitpunkt dafür. Der hier verwendete und in Abschnitt 2.9.2 (S. 100–103) ausführlicher diskutierte Terminus *akkhaṇa* bzw. *khaṇa*, zusammen mit seiner Entsprechung *asamaya* bzw. *samaya* spricht für eine temporale Bedeutung. ‘Falsch’ ist eine Geburt zu einem Zeitpunkt, zu dem kein Buddha erscheint<sup>144</sup> oder der Mensch in irgend einer anderen

<sup>141</sup> Eine Alternative wäre, einen möglichst schwachen Personenbegriff anzuwenden, wie er z.B. von COLLINS 1982 bei der Besprechung bildhafter Rede angesetzt wird.

<sup>142</sup> Siehe Anhang, Text 5, S. 203–205.

<sup>143</sup> Im *Saṅgītisuttanta* DN III 263,31–265,18 finden sich neun *akkhaṇas* bzw. *asamayās* im *brahmacariya* zu verweilen. Die Zahl ergibt sich aus der Hinzufügung von *asura-kāyaṃ uppanno hoti* Vgl. auch DN III 287,11–15 mit acht *akkhaṇas*: *katame aṭṭha dhammā duppaṭivijjhā. aṭṭh’ akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya ... ime aṭṭha dhammā duppaṭivijjhā*, DN III 287,11–15.

<sup>144</sup> *tathāgato ca loke anuppanno hoti*, 226.

Weise verhindert ist, den *dhamma* zu hören bzw. richtig zu verstehen.<sup>145</sup> Es geht also um die Bedingungen einer Geburt als Mensch, unter denen Erlösung möglich ist. Dargestellt wird hier, wie viele Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit überhaupt die Möglichkeit von Erlösung besteht. Der Text konfrontiert die Vielzahl an Situationen in *samsāra*, in denen Erlösung ausgeschlossen ist, mit der einen Situation, in der sie möglich erscheint. Diese eine Situation ist die des Menschen, an den sich die Texte wenden und für den Erlösung in greifbarer Nähe ist. Dabei sind die Optionen kognitiv, räumlich und zeitlich geordnet. Der Mensch muss den *dhamma* verstehen können und ihm positiv gegenüber eingestellt sein. Räumlich muss er sich in den Regionen der Welt befinden, die der Lehre des Buddha zugänglich sind. Zeitlich muss seine Geburt mit der des Buddha koordiniert sein, wobei es nicht um die Lebenszeit des Buddha gehen kann, sondern um das aktuelle Präsentsein seiner Lehre und den Zugang zum *dhamma*. Buddhas erscheinen im Laufe der Zeit wiederholt, aber nicht fortwährend, und auch Wesen werden über die Dauer der Welt hinweg an vielen Orten und in vielen Formen wiedergeboren. Was wir hier vorfinden, ist die zeitliche, räumliche und kognitive Hervorhebung einer individuellen positiven Geburt vor dem Hintergrund einer Reihe unzähliger anderer möglicher negativer Geburten innerhalb der Gesamtmöglichkeiten, die *samsāra* eröffnet. Insofern handelt es sich um die Lokalisierung eines individuellen 'Zeitfensters' vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Möglichkeiten innerhalb eines 'kosmischen' Ablaufs. Das günstige Zeitfenster (*khaṇa, samaya*) koordiniert jeweils personale Geburt und kosmisches Geschehen und fungiert so als Verbindung dessen, was COLLINS und GOMBRICH als 'personale' und 'kosmische' Zeit bezeichnen würden.

Diese Konstruktion ist mit dem bekannten Bild von der auf einem Auge blinden Schildkröte (*kāṇa kacchapa*) verwandt,<sup>146</sup> das vor dem Hintergrund der 'Langen Zeitdauer' (*dīgham addhanam*) von *samsāra* die Seltenheit einer Geburt als Mensch darstellt.<sup>147</sup> Auch hier wird personale Zeit und kosmische Zeit in ein Verhältnis gesetzt. Noch stärker als im Text von den Acht Falschen Zeiten schrumpft hier die Zeit der individuellen menschlichen Existenz zu einer unbedeutend kleinen Einheit vor dem Hintergrund einer unermesslichen kosmischen Dauer. Aber mehr als um die

<sup>145</sup> *puggalo nirayaṃ, tiracchānayaṃ, pittivisaṃ, aññataṃ dīghayukaṃ devanikāyaṃ, paccantimesu janapadesu paccājāto upapanno hoti micchādīṭṭhiko viparītadassano, duppañño jaḷo eḷamūgo ... hoti, subhāsītadubbhāsītassa attham aññātum*, 225–226.

<sup>146</sup> "Wie wenn ein Mann, *bhikkhus*, ein einösiges Joch in den Ozean wirft, der Ostwind es nach Westen trägt, der Westwind nach Osten, der Nordwind nach Süden, der Südwind nach Norden, mag es eine auf einem Auge blinde Schildkröte geben, die beim Verstreichen von 100 Jahren einmal auftaucht, was meint ihr, *bhikkhus*, würde sie ihren Hals in jenes einösige Joch stecken?" 'Wenn überhaupt, Ehrwürdiger, dann zur einen oder anderen Zeit nach dem Verstreichen einer langen Zeit.' 'Schneller aber würde eine auf einem Auge blinde Schildkröte den Hals in jenes einösige Joch stecken, als, so erkläre ich, für einen gefallenen Kindskopf das Menschsein mühsam wiederzuerlangen ist.' (*seyyathā pi puriso bhikkhave ekacchigalaṃ yugaṃ samudde pakkhippeyya, taṃ enaṃ puratthimo vāto pacchimeṇa saṃhareyya pacchimo vāto puratthimeṇa saṃhareyya uttaro vāto dakkhiṇeṇa saṃhareyya dakkhiṇo vāto uttareṇa saṃhareyya; tatr'assa kāṇo kacchapo; so vassasatassa accayena sakim ummuḷḷeyya. taṃ kim maññatha bhikkhave. api nu so kāṇo kaccapo amukasmim ekacchigale yuge gīvaṃ paveseyyāti. yadi nūna bhante kadāci karahaci dīghassa addhuno accayenāti. khippantaraṃ kho sa bhikkhave kāṇo kacchapo amukasmim ekacchigale yuge gīvaṃ paveseyya, to dullabhatarāhaṃ bhikkhave manussattaṃ vadāmi sakim vinipātagatena bālena*, MN III 169,9–22). Varianten finden sich SN V 455,23–456,26 mehr und SN V 456,27–457,16. Vgl. Auch die Gāndhāri version (Allon 2007).

<sup>147</sup> Varianten finden sich in SN V 455,23–456,26 mehr und in SN V 456,27–457,16 weniger abweichend. Für eine Besprechung des Gleichnisses siehe NORMAN 1970–71, 331–335 sowie UPADHYE 1972–73, 323–326.

Dauer von *saṃsāra* geht es auch in diesem Bild um die geringe Wahrscheinlichkeit von Erlösung. Die lange Dauer ist lediglich die Folie, vor der die Seltenheit einer Geburt als Mensch abgebildet wird. Die sehr geringe Wahrscheinlichkeit der Erlösung dessen, der in seinem Menschenleben den *dhamma* nicht beachtete, des 'Kindskopfs' (*bāla*), wird ausgedrückt durch das Verhältnis, in dem das Ereignis der Geburt als Mensch und die Dauer des Kosmos zueinander stehen. Die Funktion dieser beiden Texte ist es, die Geburt als verständigen und erlösungsfähigen Menschen in der Gegenwart des *dhamma* als eine einmalige Gelegenheit darzustellen, die nicht ungenutzt vorübergehen darf. Die Konfrontation von personaler mit kosmischer Zeit hat somit eine appellative Funktion. Über dieses Bild wird an Mönche und Laien appelliert, entweder diese individuell greifbare Gelegenheit zu nutzen oder unvorstellbar lange Zeit wieder darauf warten zu müssen.<sup>148</sup>

### 1.3.3. Der Buddha als kosmische Person

Die am stärksten ausgebildete Verbindung von personaler und kosmischer Ebene liegt in der Figur des Buddha vor. Der Buddha wird einerseits als personales Wesen beschrieben. Der Buddha überschreitet aber auf praktischer Ebene die Grenzen personalen Handelns, insofern das Ereignis seiner Erleuchtung und die Verkündung des *dhamma* von kosmischer Heilwirkung sind. Seine Lehre ist zum Wohl der Wesen und Götter verkündet, und Brahmā selbst verlangt die Verkündung. Oft sind Ereignisse mit Handlungen in der Götterwelt verknüpft. Der Buddha ist zu übermenschlichen Handlungen fähig, deren kosmische Dimensionen augenfällig sind. An mehreren Stellen wird z.B. davon gesprochen, wie sich der Buddha in kürzester Zeit von einem Ort zu einem anderen, insbesondere von der Menschenwelt zu einem der vielen Himmel des Weltgebäudes bewegt.

Die Zeitdimension spielt insbesondere bei den mentalen Akten des Buddha eine Rolle. Ihm werden Wissen und Fähigkeiten zugesprochen, die ebenfalls die personalen Grenzen übersteigen. Das geschieht in dreierlei Hinsicht: Erstens in Bezug auf *saṃsāra* und Geburtenfolgen, zweitens in Bezug auf von Menschen bewirkte Ereignisse in der Welt und drittens auf Ereignisse kosmischer Größenordnung. Ersteres ist der Fall bei der Erinnerung vergangener Geburten (*pubbenivāsānussati*), dem zweiten der Drei Wissen (*tevijjā*), die der Buddha nach Durchlaufen der

<sup>148</sup> Ein wichtiger Indikator für einen strukturellen Zusammenhang personaler und kosmischer Zeit, der bereits von GOMBRICH (siehe oben S. 32, Anm. 20) angesprochen wurde, ist die Übertragung der Merkmale (*lakkhaṇa*) des Seienden (*dhamma*), Leid (*dukkha*) und Nicht-Selbst (*anatta*), insbesondere aber von Unbeständigkeit (*anicca*) auf kosmische Gegenstände. Bei den Beispielen kosmischer Meditationsbilder wie im *Suriyasutta* AN IV 100,1–103,22 und im *Vepullasutta* SN II 190,21–193,8 z.B. ist es, wie wir gesehen haben, fraglich, ob das bloße Fehlen eines expliziten Bezuges zwischen personaler und kosmischer Ebene bereits für eine Disjunktion spricht. Die Verbindung der dargestellten kosmischen Zeiträume mit personaler Zeitwahrnehmung liegt vielmehr auf einer anderen, impliziten Ebene, nämlich auf der der Präsentation kosmischer Zeit als Exemplifizierung des *dhamma*, insbesondere der Lehre von der Unbeständigkeit der *saṃkhāras* und der Kürze des Lebens. Wie das Gleichnis von den Sonnen die Vergänglichkeit des Beständigsten beschreibt und so die Vergänglichkeit der kurzen personalen Existenz verdeutlicht, so illustriert der Namenswechsel und das Schrumpfen des Berges und die sich reduzierende maximale Lebensdauer seiner Bewohner die Bedrohung fortschreitender Abnutzung und Verkürzung des Lebens. Der Zusammenhang von kosmischer und personaler Zeit findet sich nicht wörtlich im Text wieder, sondern in seiner didaktischen Funktion.

Vier Versenkungen (*jhānas*) erlangt<sup>149</sup>. Hier wird der personale Akt der gerichteten Aufmerksamkeit bzw. Erinnerung (*sati*) über die gegenwärtige personale Existenz hinaus auf eigenen die vergangenen Existenzen *samsāra* ausgeweitet.<sup>150</sup> In dritten der Drei Wissen erstreckt sich das Wissen sogar auf alle Wesen überhaupt und ihren karmisch bedingten Geburtenwechsel. Ein Topos ist die Frage der *bhikkhus* nach der künftigen Geburt (*gati*) eines Verstorbenen und die entsprechende, oft detaillierte Antwort des Buddha.<sup>151</sup> Ein zweiter Typus überpersönlichen Wissens findet sich in Aussagen des Buddha zu künftigen Ereignissen, die nicht mit Wiedergeburt zusammenhängen, sondern sich eher auf gesellschaftliche oder politische Entwicklungen beziehen, wie die Zukunft des *saṃgha* oder die Zukunft der Stadt Pāṭaligāma.<sup>152</sup> Einen dritten Typus schließlich bilden Beschreibungen von der Zukunft oder der Vergangenheit der Welt, die dem Buddha in den Mund gelegt werden. Darunter fallen Beschreibungen wie im Suriyasutta (AN IV 100,1–103,22, Anhang Text 2, S. 195–198), die Zukunft betreffend. Beschreibungen der weit zurückliegenden Vergangenheit sind das bereits genannte Aggaññasuttanta oder das Vepullapabbatasutta (SN II 191,21–193,8; Anhang Text 1, 193–195).

Am deutlichsten tritt die Nennung der Person des Buddha im Zusammenhang mit kosmischen Kräften und Ereignissen im Zweiten Suriyupamāsutta (SN V 442,22–443,20)<sup>153</sup> hervor, einem Text, in dem der Buddha mit Mond und Sonne (*candimasuriyā*) verglichen wird. Die Welt vor dem Erscheinen des Buddha sowie der Zweiheit von Mond und Sonne ist dunkel (*andhantamaṃ, andhakāratimisā*). Ohne Mond und Sonne gibt es keine bestimmbare zeitliche Ordnung (*neva tāva rattidivā paññāyanti*).<sup>154</sup> Analog gibt es ohne den Buddha kein *dhamma*, zergliedert in die Aktivitäten seiner Darlegung (*ācikkhanā hoti desanā paññāpanā paṭṭhapanā vivaraṇā vibhajanā uttānikammaṃ*). Erst der Buddha und die Himmelskörper bringen Licht und jeweils Bestimmung der Zeit bzw. der Lehrinhalte. Es handelt sich hier um lediglich gleichnishafte Rede (*upamā*). Keinesfalls wird hier ein tatsächlicher kosmologischer Zusammenhang zwischen der Verkündung des *dhamma* und dem Eintreten astronomischer und zeitlicher Ordnung behauptet. Dennoch erfährt durch den Vergleich des Erscheinens des Buddha mit dem Erscheinen der Sonne ein personales Ereignis eine kosmische Überhöhung. Die Verbindung zwischen Person und Kosmos ist nicht in einem kausalen Verhältnis, sondern in der Analogie zu finden. Das Gleichnis steht in einer vorbuddhistischen Tradition von kosmogonischen Beschreibungen, in deren Mittelpunkt eine Gottheit oder eine

<sup>149</sup> Z.B. DN I 81,9–24.

<sup>150</sup> COLLINS schlägt ausgehend von Buddhaghosa's Lesung von *pubbenivāsānussatiñāṇa* im Visuddhimagga vor, dass es sich in Bezug auf Zeit hier weniger um eine Anleitung zum Lesen (*reading*) als um eine zum Performieren (*doing*) des Textes handelt und vergleicht die diesem Topos angekoppelte Meditationspraxis (bewusst anachronistisch) mit kinematographischen Wahrnehmungsformen (COLLINS 2009, 520–521).

<sup>151</sup> In diesen standardisierten Situationen wird zuerst beschrieben, wie die Person entweder nach langem Siechtum oder durch Selbstmord stirbt, worauf die *bhikkhus* den Buddha fragen: *tassu kā gati ko abhisamparāyo ti*, worauf der Buddha eine meist positive Einschätzung des Betreffenden und seiner Fortschritte auf dem Erlösungsweg gibt, darauf die nächste Geburt in diesem oder einem anderen *loka* benennt und für danach dessen *nibbāna* ankündigt. Prominente Fälle sind der Tod des *bhikkhu* Sāṃgha DN II 91,26–93,20 oder die Frage des *bhikkhu* Mahānāma SN V 369,19–370,7. Generell wird die Schwere des Vergehens des Selbstmords durch das erreichte geistige Niveau des Betroffenen und den Geisteszustand zum Zeitpunkt der Tat aufgewogen. Vgl. auch Vin I 293,29–34; SN IV 59,22–60,1; SN IV 63,11–18.

<sup>152</sup> DN II 87,19–88,2.

<sup>153</sup> S. Anhang, Text 3, S. 198–199.

<sup>154</sup> Vgl. die ganz ähnliche Beschreibung im Aggaññasutta DN III 85,4–9.

andere göttlich konzipierte, die Welt ursprünglich ordnende Kraft steht. Dazu gehört die Unterscheidung von Tag und Nacht und anderer Zeiteinheiten als Zeichen zeitlicher Weltordnung.<sup>155</sup> Der Text belegt ganz explizit, wie sehr der frühe Buddhismus der indischen Tradition personaler und kosmischer Analogisierung verpflichtet bleibt.

Neben der kosmischen Dimension des Handelns und des Wissens des Buddha muss als Drittes noch die kosmische Struktur der Folge von Buddhas genannt werden, wie sie im Mahāpadānasuttanta DN II 1,4–54,7 dokumentiert ist. Die individuelle und stark personale Figur des historischen Buddha, auf den sich die im Suttapiṭaka protokollierten Lehrreden beziehen, steht damit eine Reihe weiterer Buddhas zur Seite, die die Individualität des personalen Buddha relativieren und eine Typologie von kosmischer Dimension schaffen.<sup>156</sup> Diese kosmische Dehnung der Person des Buddha liegt bereits im Wissen des Buddha von seinen vergangenen Geburten vor, ebenso wie im Akkhaṇāsutta (AN IV 225,22–228,14; Anhang, Text 5, S. 201–203) bei der Bestimmung des günstigsten Zeitfensters (*khaṇa, samaya*) durch das Erscheinen eines Buddhas in der Welt.

Die Rolle der Person des Buddha stellt nicht nur die Trennung und das Auseinanderfallen von personaler und kosmischer Zeit in Frage, sie stellt auch die Bestimmung personaler Zeit selbst vor große Probleme, denn sie sprengt den Rahmen des Personalen. Der Buddha als Person ist sowohl in seiner Erfahrung und Erkenntnisleistung als auch in seiner Handlungsfähigkeit und Wirkungskraft eine Gestalt von kosmischer Dimension.

<sup>155</sup> Eine vergleichbare kosmisch ordnende Kraft findet sich bereits im Veda: “Es ordneten sich die Tage, die Monate, es ordneten sich die Bäume, die Pflanzen, die Berge willig die beiden Welthälften, die Gewässer dem Indra unter, als er geboren wurde.” ṚV-trsl GELDNER III 286 (*ānv āha māśā ānv id vānāny ānv ōśadhīr ānu pārvatāśah / ānv īndraṃ rōdasi vāvaśānē ānv āpo ajihata jāyamānam //* ṚV 10, 89, 13). Analog heißt es in BĀU: “Wahrlich, unter dem Gebot des *akṣara*, Gārgī, sind die Sonne und der Mond getrennt (*vi-dhṛta*) Stehende, unter dem Gebot des *akṣara*, Gārgī, sind Himmel und Erde getrennt Stehende, unter dem Gebot des *akṣara*, Gārgī, stehen *nimeśas* (Augenblicke), *muhūrtas* (Stunden), Tag und Nacht, Halbmonate, Monate, Jahreszeiten, das Jahr getrennt, [...]” (*etasya vā akṣarasya praśāsane gārgī sūryacandramasau vidhṛtau tiṣṭhataḥ etasya vā akṣarasya praśāsane gārgī dyāvāpṛthivyau vidhṛte tiṣṭhataḥ etasya vā akṣarasya praśāsane gārgī nimeśā muhūrtā ahorātrāny ardhamaśā māśā ṛtavaḥ saṃvatsara iti [...]*, BĀU 3, 8, 9). Schon ChU 3, 11, 1–3 steht in Zusammenhang mit der Brahma-Spekulation die Sonne als Maß für die Zeit (*kāla*) in ihrem Verhältnis zu Brahma (vgl. *so’ sāv ādityaḥ*, BĀU 3,1,4b). Zur Sonne explizit als Ursprung von *kāla* siehe MaitrīU 6, 14–16; insbes. 16: im Ozean *kāla* befindet sich die zeugende Sonne als *Savitṛ*, der *candraṛkṣagrahasaṃvatsarādayaḥ* erschafft; 6, 1 hat die Sonne (gleich *kāla*) als äußeres *ātman*; TĀ 1, 2 hat *kāla* als von der Sonne ausgehenden Fluss (*nadi*); vgl. auch Indische Sprüche 1342.

<sup>156</sup> Zunehmend in Frage gestellt wird die These, dass es sich bei diesen Überlieferungen um spätere Entwicklungen handelt, etwa bei GOMBRICH 1980, GOMBRICH 1986 und von SIMSON 1981. Eine wichtige Figur ist in diesem Zusammenhang der Buddha *Dīpaṃkara*. Gemäß Bhv und Mhv teilte der künftige Buddha *Gautama* diesem am Ende des zweiten von den insgesamt drei *asaṅkheyya kappas*, die von seiner Entscheidung, *Bodhisattva* zu werden bis zu seiner Erleuchtung vergehen sollten, als Asket *Sumedha* (Bhv II 207–209) oder *Megha* (Mhv I 5–6) sein Erlösungsziel mit. Hier wird ein direkter Zusammenhang zwischen der personal greifbaren Person des Buddha *Śākyamuni* und einem mythologischen Buddha der Vorzeit hergestellt. Kunsthistorisch greifbar werden sie in der monumentalen Skulpturtradition, die in *Bāmiyān* ihre herausragende Ausformung gefunden hat.

#### 1.4. Hypothese einer Dominanz personaler über kosmische Zeit

Mit seiner These vom Auseinanderfallen personaler und kosmischer Zeit führt COLLINS einen weiteren Gedanken ein, den er jedoch nur ansatzweise mit seiner Hauptthese in Zusammenhang bringt: Als asketische Bewegung ist der Buddhismus individualistisch und an persönlichem Heil interessiert.<sup>157</sup> COLLINS behauptet, dass die personale Ausrichtung von Erlösung einhergeht mit einer allein auf die Person beschränkten Beeinflussung der Zeit durch den Akt der Erlösung. Das ist, wie wir gesehen haben, richtig, wenn wir daraus nicht auf eine völlige Abkoppelung überpersonalen Zeit schließen. Denn, außer in diesem einen Punkt des Endens personaler Zeit im Rahmen der überpersonalen, liegt keine explizite Trennung zwischen personaler Zeit und überpersonalen Zeit vor. Im Gegenteil scheint der Rahmen, innerhalb dessen personale Erlösung sowohl nötig als auch möglich ist, sehr wohl überpersonal definiert zu sein und scheinen personale und überpersonale Zeit auf Erlösung hin sogar koordiniert zu werden. Statt einer Trennung der Diskursebenen haben wir vielmehr in einzelnen Punkten entscheidende diskursive Verknüpfungen feststellen können. Umgekehrt kann behauptet werden, dass überpersonale Zeit nur dann relevant ist, wenn sie für personale Erlösung eine Rolle spielt. Überpersonale Zeit ist in der Gestalt des *samsāra* das, in dessen Wirken die Person Einblick erhalten soll, wovon die Person erlöst wird und in der sich Ereignisse abspielen, die zu ihrer Erlösung beitragen. Um diese Funktion überpersonalen Zeit zu erklären, ist es nicht nur nicht hilfreich, sondern schlichtweg irreführend, personale von überpersonalen Zeit abzutrennen. Die Auswahl der Stellen präjudiziert diesen Schluss insofern nicht, als überpersonale Zeit in keinem relevanten Sinne außer im soteriologischen vorkommt. Selbst die Zeit der Gestirne oder der Jahreszeiten, obgleich dies archaische Zeitmodelle sind, die weit vor die buddhistische Soteriologie zurückreichen, können, wie im *Suriyupamā* belegt, kann zu einer Chiffre der Heilsgeschichte werden. Es ist daher nötig zu beschreiben, wie überpersonale Zeit auf Person und Erlösung hin ausgerichtet wird. Mit GOMBRICH<sup>158</sup> kann dann durchaus von einem Reduktionismus gesprochen werden, der beinhaltet, dass kosmische Zeit auf personale reduziert wird. Dies kann geschehen, indem kosmische bzw. gesellschaftliche Zeit entweder erstens in ihrer Beschreibung eine moralische und soteriologische Funktion erfüllt wie die Geburtenreihe in *samsāra* und Beschreibungen kosmischen Verfalls, oder zweitens die in großen Abständen wiederkehrende Gelegenheit personaler Erlösung durch das Erscheinen von Buddhas in der Welt dargestellt, oder schließlich drittens vergleichend oder strukturell an personale Zeit angeglichen wird in der kosmischen Überdehnung der Person des Buddha und seiner überpersonalen Wahrnehmung.

#### 1.5 Methodische Defizite der Kategorien 'personal' und 'kosmisch'

Ist die These eines Auseinanderfallens von personaler und kosmischer Zeit tatsächlich unhaltbar, so stellt sich als nächstes die Frage, ob denn die begriffliche Unterscheidung zwischen personaler und kosmischer oder überpersonalen Zeit überhaupt aufrecht zu erhalten sei.

<sup>157</sup> "But Buddhist thought, like most Indian world-renunciatory religion, is individualist; [...] here I refer to the fact that nonrepetitive time can only end for individuals," COLLINS 1992, 241.

<sup>158</sup> GOMBRICH 1993, 145 sowie 166.

Die Unterscheidung bietet sich sicherlich gerade für weltentsagende religiöse Traditionen an, die gekennzeichnet sind durch die Differenz von erlösungsfähigem Individuum und Welt als dem, von dem Erlösung angestrebt wird. Daraus ergibt sich aber auch ein erstes Problem, das darin besteht, diese Differenz von vornherein mit der verwendeten Terminologie festzuschreiben, ohne Alternativen prüfen zu können. Es nimmt eine Konzeption des Individuums an und stellt diesem eine Konzeption der Welt gegenüber. Beide Begriffe, an denen sich diese Unterscheidung orientiert, sind jedoch vom buddhistischen Standpunkt aus problematisch. Die Person, an der sich 'personale' Zeit festmachen ließe, wird auf ihre karmisch wirksamen Bestandteile, namentlich die fünf *khandhas*, also psycho-physische, sich permanent wandelnde Einheiten reduziert. Die Lehre vom Nicht-Selbst (*anatta*) ist eine der wichtigsten Konsequenzen aus dieser Haltung. Die Person hat selbst kein mit sich identisches und beständiges Substrat, auf das 'personale' Zeit gründen könnte. Sie bietet auch keine begriffliche Basis, die sich der Welt oder dem Kosmos gegenüberstellen ließe. Die Probleme, auf die der Versuch einer Abgrenzung personaler von kosmischer Zeit stößt, hat mit dem Problem der Bestimmung des buddhistischen Personenbegriffs zu tun. Einerseits wird 'Person' durch die Analyse seiner Bestandteile bestimmt, andererseits erfährt sie durch die transpersonalen Züge der Wiedergeburtstheorie eine Ausweitung und schließlich in der Person des Buddha einen Überstieg ins Übermenschliche. Ähnlich verhält es sich mit Welt oder Kosmos. Auch diese sind keine einheitlichen Begriffe, die der buddhistischen Lehre immanent wären und die sich einer 'Person' gegenüberstellen ließen. Das liegt zum einen an der Pluralität von Welt (*loka*) und deren uneinheitlichen Beschreibung in den Texten. Zum anderen werden Fragen zu Welt als solcher als nicht erlösungsrelevant zurückgewiesen und müssen dennoch vorliegende kosmologische Beschreibungen in ihrer jeweiligen Funktion bestimmt werden. Die Verwendung dieser beiden Begriffe zur Unterscheidung von Zeitformen ist also nur im Gegensatz zu dem möglich, was die Texte zu Person und Welt explizit sagen. Begriffe auf Texte anzuwenden, die sich diesen inhaltlich widersetzen, ist kaum erfolgversprechend.

Gewichtiger noch aber sind die Konsequenzen, die sich für das oben betrachteten Material ergeben. Neben der Tatsache, dass es nicht möglich ist, prinzipiell eine Trennung zwischen personaler und überpersonalen Zeit zu behaupten, ergibt sich darüber hinaus die Schwierigkeit, auch bei der Behandlung temporaler Phänomene überhaupt klar zwischen Personalem und Überpersonalem zu unterscheiden. Das liegt auch an der mangelnden begrifflichen Unterscheidung in den Texten selbst. Falls die Hypothese einer Personalisierung kosmischer Zeit zutrifft, also jegliche überpersonale Zeit möglicherweise Teil eines erweiterten Begriffs personaler Zeit ist, verlieren die Kategorien personal und überpersonal ihren Nutzen, weil es keine überpersonale Zeit mehr gäbe und dann höchstens innerhalb der personalisierten Zeit zu unterscheiden wäre.

Statt auf inhaltliche Unterscheidungen zu setzen, die sich so in den Texten nicht wiederfinden, sich nicht für Unterscheidungen eignen oder selbst Gegenstand von Interpretation und Analyse sein müssen, ist es erfolgversprechender, temporale Beschreibung ausgehend vom sprachlichen Befund aufgrund formaler Kriterien zu analysieren. Es besteht so die Möglichkeit, das Verhältnis von Erlösung und Zeit zu klären, ohne auf problematische Begriffe wie 'Person' und 'Welt'

zurückgreifen zu müssen. Im nächsten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung sollen zeithaltige Ausdrücke und Formen anhand der Kontexte, in denen sie auftauchen, sprachlich und formal bestimmt werden. Von der formalen Beschreibung ganz spezifischer zeitlicher Formen aus kann dann gefragt werden, wofür solche temporalen Beschreibungen notwendig sind und welchen soteriologischen Zweck sie erfüllen. Darauf aufbauend soll dann im dritten Abschnitt eine Alternative zum Modell von Person und Kosmos vorgeschlagen werden.



## 2 Zeitausdrücke und Zeitformen

Im letzten Kapitel war untersucht worden, an welchen Stellen im Sinne von COLLINS und GOMBRICH personal und kosmisch gefasste Zeit strukturell zusammenhängen bzw. eine Personalisierung kosmischer Zeit festzustellen ist. In diesem Kapitel soll untersucht werden, inwiefern sich die vorgeschlagene Deutung anhand von Pāli-Lexemen und ihren Kontexten belegen lässt. Es soll gefragt werden, inwiefern die untersuchten sprachliche Formen tatsächlich personale oder kosmische Zeit benennen und ob sie eine Dominanz einer personalen Ausrichtung nachzuweisen helfen. Darüber hinaus sollen sie aber in erster Linie in ihrer Vielzahl und Unterschiedlichkeit die Schematik der Gegenüberstellung personal/kosmisch in eine Vielzahl von Zeitformen aufzubrechen helfen. So wie im vorausgegangenen Kapitel die These vom Auseinanderfallen personaler und kosmischer Zeit anhand von einzelnen ausgewählten Lehrinhalten (Weltanfang und -ende, die 'lange Zeit' des *saṃsāra*, die 'Acht Falschen Zeiten', die Person des Buddha) kritisiert wurde, so sollen in diesem Kapitel Ausdrücke dargestellt werden, die Zeit in ihren verschiedenen Formen bezeichnen und gezeigt werden, dass sich die Unterscheidung personaler Zeit und kosmischer Zeit methodisch nur unzureichend auf das Material anwenden lässt. Das Aufbrechen dieser beiden Kategorien und das Auffächern einer Vielzahl von Zeitformen soll sowohl das im ersten Kapitel Behauptete ausführlich belegen als auch den Vorschlag eines alternativen Modells vorbereiten, das nicht die unzureichenden Kategorien von Person und Kosmos zu Grunde legt, sondern die einzelnen Zeitformen in ihrem formalen Charakter.

Die in diesem Kapitel sollen Pāli-Lexeme sowohl auf ihre kontextuelle Bedeutung und auf ihren jeweiligen soteriologischen Gehalt hin untersucht werden. Die Ausdrücke sind Bezeichnungen für Zeitabschnitte, für Zeitpunkte oder für 'Zeit' in einem spezifischen, jeweils näher zu bestimmenden Sinne. Es handelt sich aber in einem generellen Sinne um Ausdrücke, die in ihrer Bedeutung eine je eigenen Bezug auf Zeit enthalten, also um im weiteren so bezeichnete 'zeithaltige Ausdrücke' oder 'Zeitausdrücke'.<sup>159</sup> Sie benennen unterschiedliche Formen, die zeitlich bestimmt sind. Ihre Interpretation schließt auch Übersetzungsvorschläge mit ein.<sup>160</sup> Die unterschiedlichen Bedeutungen dieser Ausdrücke werden im folgenden 'Zeitformen' genannt.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Für die Termini 'zeithaltig' und 'Zeitausdruck' siehe FRÄNKEL 1960, 1–3 und THEUNISSEN 2000, 4–5. Der Terminus 'Zeitbegriff' würde bereits eine Konzeptualisierung voraussetzen, die sich in den Texten möglicherweise gerade erst herausbildet (BARR 1961, 43).

<sup>160</sup> Zu den Problemen von Übersetzung und Begriffsbildung in der Buddhismusforschung allgemein und im Theravāda im besonderen siehe SMART 1981, 444–449 und FREIBERGER 1997, 137–152.

<sup>161</sup> Diese Unterscheidung von 'Zeitausdruck' und 'Zeitform' ähnelt der von TRÉDÉ 1992, 8–12 zwischen Wort (*mot*) und Vorstellung (*notion*) in ihrer Untersuchung des altgr. *καίρος* THEUNISSEN 2000, 1–2 zieht in seiner Untersuchung frühgriechischer Dichtung und der Polymorphie der in ihr vorkommenden temporalen Ausdrücke für die Signifikate der einzelnen 'Zeitausdrücke' die Bezeichnung 'Zeiten' vor: "Die Signifikate dieser Ausdrücke mag man *Zeitformen* nennen. Angemessener ist wohl, sie einfachhin als Zeiten zu bezeichnen. Sind sie doch [...] keine bloß akzidentiellen Besonderungen einer Zeit überhaupt, unter deren Begriff sie sich restlos subsumieren ließen." In der vorliegenden Untersuchung soll in diesem Sinne niemals von 'der Zeit' im Singular die Rede sein, sondern, dem ersten, neutraleren Vorschlag Theunissens folgend, von 'Zeitformen'. Die Zurückhaltung gegenüber der Verwendung von 'Zeiten' ist lediglich dem Zweifel geschuldet, ob Theunissen's Lesung der frühgriechischen Situation auch für die die südasiatische buddhistische Literatur vor etwa dem 6.

Die Reihenfolge, in der die Zeitausdrücke behandelt werden, ist folgende: Am Anfang stehen Lexeme, die konkrete Zeitabschnitte bezeichnen und als kosmologische oder alltägliche, natürliche oder konventionelle Zeiteinheiten fungieren (z.B. *kappa*, *māsa*, *ratti* oder *accharā* in den Abschnitten 2.1–2.8). Begonnen wird mit diesen, weil sie definitorisch leichter zu fassen und weitgehend kontextunabhängig zu deuten sind. Die Reihe schreitet dabei von Ausdrücken, die längere Dauer bezeichnen, zu solchen vor, die geringere zeitliche Ausdehnung konnotieren. Mit den Ausdrücken für sehr kurze Dauer (z.B. Abschnitte 2.9 *khāṇa*) erfolgt ein Wechsel zu einer neuen Reihe von Zeitformen, nämlich solchen, bei denen der Schwerpunkt nicht mehr auf dem Zeitabschnitt oder der Zeiteinheit in ihrer Dauer liegt, sondern auf dem Zusammenhang von Zeit und Ereignis oder Handlung (z.B. *khāṇa*, *samaya* oder *kāla* in Abschnitten 2.9–2.13). Diese sind Zeitformen, die in engem Verhältnis zu einem bestimmten Ereignis oder einer bestimmten Handlung, ihren Bedingungen oder ihren Folgen stehen. Schließlich werden Zeitformen behandelt, deren Bedeutung durch die Perspektive der Person geprägt ist, die sie zeitlich wahrnimmt und sich selbst so zeitlich positioniert (z.B. *addhan* und peripher *pure/paccha*, *ajja/samparājika* in Abschnitt 2.14). Sie zeichnen sich durch Perspektivität und Relativität aus. Das entworfenen Spektrum reicht also von sozusagen 'objektiven', 'absoluten' Zeitformen am Anfang bis zu 'subjektiven', 'relativen', 'perspektivischen' Zeitformen am Ende. Dazwischen liegen Zeitformen, in denen Elemente der beiden Kategorien ineinander greifen. Die Ausdrücke und Zeitformen sollen zuerst in ihrem jeweiligen Kontext erklärt und bestimmt werden. Eine mögliche, hier nur skizzierte Kategorisierung der Zeitformen nach ihrer Funktion, die sich aus ihrer Deutung ergibt und anhand der Einzelfälle ausgeführt wird, soll dabei helfen, die einzelnen Zeitformen genauer zu bestimmen. Beides zusammen soll eine Grundlage liefern für die Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnis von Mensch und Welt in Hinblick auf Zeit und Erlösung und nach einem möglicherweise besser geeigneten Modell für dieses Verhältnis.

## 2.1 kappa

*kappa* ist in einem allgemeineren Sinne ein sehr langer, festgelegter Zeitraum, der als Zeiteinheit für die Dauer der Welt, also in kosmologischen Kontexten verwendet wird.<sup>162</sup> Es ist, zusammen mit den damit gebildeten Komposita, die größte verwendete Zeiteinheit.<sup>163</sup> Sie stellt

---

Jh. n. Chr. angemessen sei. Von 'Zeitformen' statt von 'Zeiten' zu sprechen, ist legitim, solange sie nicht als Ableitungen verstanden werden und nicht ein dahinter stehender einheitlicher Zeitbegriff suggeriert wird. Das 'Formierte', 'Gebildete', die von Fall zu Fall unterschiedliche Konstitution der einzelnen 'Zeit' durch das, was jeweils zeitlich geschieht, ist, wie weiter unten (siehe Abschnitte 2.10–2.13) diskutiert werden soll, für die untersuchten buddhistischen Zeitformen charakteristisch. Das spricht für die Verwendung eines Begriffs, in dem die Form mindestens ebenso wichtig ist wie der temporale Gehalt.

<sup>162</sup> NPED hat s.v. die Definition "a cycle of the world's evolution and devolution", aber auch "one stage of a cycle". Die Übersetzung mit engl. 'aeon' (altgriech. αἰών; siehe z.B. s.v. NPED) würde einen genaueren Vergleich altgriechischer und altindischer Kosmologie erfordern. Andererseits greift sie auf durchaus vorliegende Analogien zurück, wie zum Beispiel die Nähe zu 'Leben' (siehe WILAMOWITZ, Herakles II, 363–365) und Lebenszeit (*āyu*). MN transl. WALSHE 1987, 246 fasst *kappa* unter Berufung auf DN-a als "century" auf. SCHMITHAUSEN 1969, 59–61 und VETTER 1995, 217, sprechen von "Weltperiode". Vgl. BHSD s.v. *kalpavaśeṣaṃ*.

<sup>163</sup> Von *kappa* unterschieden wird ein *mahākappa*, das sich aus vier *asaṅkheyyakappas* oder Unzählbare [Abschnitte] eines *kappa* (*asaṅkheyyāni kappassa*), nämlich [Prozess der] Kontraktion (*saṃvaṭṭa-*), [Zustand des] Kontrahiertseins (*saṃvaṭṭaṭṭhāyi-*), [Prozess der] Expansion (*vivaṭṭa-*) und [Zustand des] Expandiertseins eines

eine nicht erfahrbare, sondern nur spekulativ benennbare Dauer dar. Die Länge eines *kappa* wird in Bildern und arithmetischen Beispielen dargestellt. Diese Darstellungen haben in der Regel weniger die Funktion, eine kohärente und systematische Kosmologie zu entwerfen, als die Dauer der Geburtenfolge im *samsāra* und dessen Unvorstellbarkeit zu illustrieren. Wichtigstes Beispiel sind die in Abschnitt 1 bereits besprochenen Gleichnisse (*upamā*) des Anamataggasaṃyutta des SN.<sup>164</sup> Das dominierende Element dabei ist die Vorstellung von Unmessbarkeit (*asaṃkheyya*) der Dauer des *kappa*, dessen Abschnitte, der [Prozess der] Kontraktion (*samvaṭṭati*), der [Zustand des] Kontrahiertseins (*saṃvaṭṭo*), der [Prozess der] Expansion (*vivaṭṭati*) und der [Zustand des] Expandiertseins (*vivaṭṭo*) jeweils unbestimmbar lang dauern.<sup>165</sup> Ebenso unbestimmbar ist die Anzahl vergangener *kappas*.<sup>166</sup> Die Standardfrage des *bhikkhu* lautet dort “Wie lang, Ehrwürdiger, ist ein *kappa*?” (*kiṃva dīgho nu kho bhante kappo ti*, z.B. SN II 181,19). Die Antwort des Buddha auf diese Frage lautet: “Lang, *bhikkhu*, ist ein *kappa*, nicht leicht zu messen dadurch, dass man sagt: ‘Soundsoviele Jahre, soundsoviele Jahrhunderte, soundsoviele Jahrtausende, soundsoviele Jahrhunderttausende.’” (*dīgho kho bhikkhu kappo, so na sukaro saṅkhātum, ettakāni vassāni iti vā ettakāni vassasatāni iti vā ettakāni vassasahassāni iti vā vassasata saḥassāni iti vā ti*, z.B. 181,20–22).<sup>167</sup> Darauf fragt der *bhikkhu*, ob es möglich sei, es mittels eines Gleichnisses zu tun, was der Buddha bejaht (z.B. SN II 181,23–24).<sup>168</sup> *kappa* als Dauer von *samsāra* und als Maß der möglichen Wiedergeburten eines Menschen gilt unabhängig von individueller Erlösung. Lediglich die

---

*kappa* (*vivaṭṭatthāyi-kappa* zusammen setzt (*yadā bhikkhave kappo saṃvaṭṭati taṃ na sukaraṃ saṅkhātum ettakāni vassāni ti vā ettakāni vassasatāni ti vā ettakāni vassasahassāni ti va ettakāni vassasahassāni ti vā. yadā bhikkhave kappo saṃvaṭṭo tiṭṭhati taṃ na sukaraṃ ... vassasahassāni ti vā. yadā bhikkhave kappo vivaṭṭati taṃ no sukaraṃ ... pe ... vassasahassāni ti vā. yadā bhikkhave kappo vivaṭṭo taṃ na sukaraṃ saṅkhātum ettakāni vassāni ti vā ettakāni vassasatāni ti vā ettakāni vassasahassāni ti vā ettakāni vassasahassāni ti vā. imāni kho bhikkhave cattāri kappassa asaṅkheyyāni ti*, AN II 142,16–28. Die Vierheit wird oft abgekürzt zu *saṃvaṭṭa-vivaṭṭa*, z.B. DN I 14,25–28 und III 109,16–20). Sn 517a hat *kevalakappāni* [...] *kevalāni* zur Bezeichnung eines einzelnen von vielen *kappas*. Laut DN-a I 162,10–11 ist ein *kappa* prinzipiell ein *mahākappa*.

<sup>164</sup> SN II 178,1–193,24.

<sup>165</sup> Belegt ist die Lehre der ‘Vier Unzählbaren [Abschnitte]’ eines *kappa* (*cattār’ imāni* [...] *kappassa asaṅkheyyāni*, AN II 142,15), von deren Länge gesagt wird, sie “lässt sich nicht einfach berechnen in soundsovielen Jahren oder in soundsovielen Jahrhunderten oder in soundsovielen Jahrtausenden oder in soundsovielen Hunderttausenden von Jahren.” (*taṃ na sukaraṃ saṅkhātum ettāni vassāni ti vā ettakāni vassasatāni ti vā ettakāni vassasahassāni ti vā ettakāni vassasatasahassāni ti vā*, AN II 142,17–19)

<sup>166</sup> Im Unterschied zur Zeitform des *kalpa* in den Purāṇas, das in 1000 (oder abweichend 994 bzw. 1008) *caturyugas* aufzuteilen ist, bleibt *kappa* zahlenmäßig unbestimmt. Für die numerische Beschreibung der purānischen *kalpa*-Spekulation und ihren Abweichungen siehe FRAUWALLNER 1953, 113–115 sowie CHURCH 1970, 144. Eine Übersicht über die Zeitmaße und Anmerkungen zum Forschungsstand finden sich bei MICHAELS 1998, 330–332.

<sup>167</sup> Die Unzählbarkeit einer Reihe von Jahren findet sich auch im Kontext von *suttas* zu Zeitausdrücken wie *cattāri ṭhānāni* (AN II 118,14–120,22 und 187,7–190,19) und *cattāro kālā* (AN II 140,8–31).

<sup>168</sup> Zu dieser Gruppe zählen die *suttas* 5, SN II 181,14–182,5 (das Gleichnis eines großen Berges, der durch die Schläge mit einem Seidentuch alle 100 Jahre vor Ablauf eines *kappa* abgewetzt ist) und 6, SN II 182,6–27 (das Gleichnis einer mit Senfkörnern gefüllten Stadt, die bei der Entnahme eines Senfkorns alle 100 Jahre schneller geleert ist als ein *kappa* dauert). Eine weitere, ähnliche Gruppe, zu der *sutta* 7, SN II 182,2–183,21 (das Zahlenspiel, dass es so viele *kappas* gibt wie Asketen, die täglich 100 000 *kappas* erinnern, in ihrem 100-jährigen Leben erinnern) sowie *sutta* 8, SN II 183,14–184,23 (das Gleichnis, dass mehr *kappas* vergangen sind, als es Sandkörner zwischen Quelle und Mündung der Gaṅgā gibt) gehören, wandelt nur die Frage hier mehrerer *bhikkhus* geringfügig ab: “Wie viele *kappas*, Ehrwürdiger, sind verstrichen, sind vergangen?” (*kiṃva bahukā nu kho bhante kappā abbhata atikkantāti*, z.B. 183,3–4). *Sutta* 10, SN II 185,6–186,2 behauptet, der Knochenhaufen der vergangenen Geburten eines Menschen während eines *kappa* sei höher als Berg Vepulla (SN II 185,10–13).

individuelle Wiedergeburtensreihe findet mit dem individuellen Erlangen von Erlösung ein vorzeitiges Ende.<sup>169</sup> Durch die Bilder für die Dauer des *saṃsāra* zieht sich konsequent die Vorstellung von Körper, Leben und Fortpflanzung, was für eine vitalistische Konzeption des *kappa* spricht.<sup>170</sup> Schwer aus den zitierten Stellen zu isolieren, aber ein Zeichen für den Zusammenhang von individuellem Leben und dem *saṃsāra* als Prozess kosmischer Dimension, ist die Verbindung zwischen *kappa*<sup>171</sup> und 'Lebenskraft', 'Lebensspanne' (*āyu*). Positiv gewendet wäre ein *kappa* die größtmögliche Dauer entsprechend größtmöglicher Lebenskraft und Macht.<sup>172</sup> Kanonisch ist das Kompositum *āyukappa* für 'Lebensspanne' nur einmal, in *Jā* belegt.<sup>173</sup> Dennoch kann in der Stelle so *Ānanda kappam vā tiṭṭheyya kappāvāsesam vā*, AN IV 309,7 in Übereinstimmung mit dem Kommentar<sup>174</sup> *kappa* nicht anders denn als 'volles Menschenalter' gelesen werden.<sup>175</sup> Diese Verwendung lässt den Schluss zu, dass *kappa* allgemein für die längstmögliche einem Geschaffenen zugewiesene Existenzdauer stehen kann, ob Mensch oder Welt.<sup>176</sup> In diesem Zeitmaß treffen sich sprachlich Lebenszeit und Weltzeit. In der Verwendung von *kappa* als Maß für *saṃsāra* und *loka* kann aber auf das Substrat einer Vorstellung vom Kosmos als Lebewesen lediglich geschlossen werden. In dieser Analogisierung liegt dennoch zweifellos zweierlei: ein Rest vorbuddhistischer Weltspekulation und eine Neudeutung dieser Weltspekulation im buddhistischen Sinne, in dem *kappa* als Maß einer kosmologischen und soteriologischen Konzeption 'langer Zeit'<sup>177</sup> zur negativen Zeitform wird, von der Erlösung sich absetzt und die zum Streben nach Erlösung motiviert.

<sup>169</sup> "Über unzählige *kappas* hindurch sind die mit einem Körper Versehenen gekommen, / Für jene ist dies die endgültige, die letzte Ansammlung [*samussaya*]. / Im *saṃsāra* von Geburt und Sterben gibt es nun kein Wiederwerden (*punabbhava*).“ (*asaṃkheyyesu kappesu sakkāyādhigatā ahuṃ / tesaṃ ayaṃ pacchimako carimo 'yaṃ samussayo / jātimaraṇasaṃsāro n'atthi dāni punabbhavo 'ti // Th 202*).

<sup>170</sup> Eine weitere Analogie von Welt und Lebewesen ist das oben (Abschnitt 1.3.1, S. 47–48) bereits besprochene Bild der Welt als 'spannenlanger Leib' (*byāmamatte kalebare [...] lokam*, AN II 48,33–34).

<sup>171</sup> PED definiert s.v. *kappa* unter 'applied meaning' allgemein als "a 'fixed' time, time with ref. to individual and cosmic life", ohne eine Belegstelle anzuführen. PED verweist auf die rituelspezifische Verwendung von skt. *kalpa*, bzw. *klp*, 'machen, bereiten, stellen'.

<sup>172</sup> Bez. der Anwendung der Einheit *kappa* (dort: *kapa*) auf den Anspruch auf Dauer politischer Herrschaft für die Nachkommen von Aśoka Maurya in Felsenedikt IV,F und V,E vgl. BLOCH 1950, 100 und 102.

<sup>173</sup> *sabbe p' ime buddhagāravana sagāravā buddhatejēna tajjitā mayi āyukappam pi akathetvā*, *Jā* I 119,30–31; postkanonisch findet es sich Miln 141,11, DN-a I 103,17 und AN-a IV 149,8–10.

<sup>174</sup> *ettha kappam ti āyukappam; tasmim tasmim kāle yaṃ manussānaṃ āyuppanāṇaṃ, taṃ paripuṇṇaṃ karonto tiṭṭheyya*, AN-a 149,8–10.

<sup>175</sup> Siehe auch AN transl. NYĀNATILOKA IV 168, Anm. 122.

<sup>176</sup> *kappa* wäre hier ähnlich wie altgriech. αἰών ein Ausdruck für die Vorstellung von 'langem Leben'. Eine weiterführende und an anderem, jeweils spezifischen Material zu prüfende Frage wäre, wie in der Gegenüberstellung von *kappa* und *āyu* das Verhältnis der Bedeutungsaspekte 'Lebenszeit', 'Lebenskraft' und 'Leben' zu bestimmen ist. Bei aller angebrachten Vorsicht, die bei einem Vergleich von *āyu* und αἰών nötig ist, leuchtet ein Lösungsvorschlag ein, den THEUNISSEN 2000 29–30 für αἰών bei Homer macht: "Der durchgehende Sinn ist offenkundig *Leben*. Dann kann 'Lebenszeit' nur eine abgeleitete Bedeutung sein. Zudem ist diese Bedeutung durch *Lebenskraft* vermittelt. So wie Homer das Leben selbst von der *Lebenskraft* her begreift, so versteht er unter der *Lebenszeit* die Kraft in ihrer Entfaltung. Mithin ist in *Lebenszeit* Kraft bei ihm immer schon vorausgesetzt."

<sup>177</sup> Siehe dafür die Diskussion von *dīgham addhānaṃ* in Abschnitt 2.14.2; S. 143–148.

## 2.2 saṃvacchara, vassa und samā

*saṃvacchara*<sup>178</sup>, das 'Jahr', spielt in den untersuchten Texten als Zeitform eine untergeordnete Rolle. Genauso verhält es sich mit dem Pendant *vassa*.<sup>179</sup> *saṃvacchara* steht tendenziell im Singular, als 'ein Jahr', als Abstraktum oder als Maßeinheit. *vassa* dient dagegen generell zur Bezeichnung einer gruppierten Anzahl von Jahren, etwa 'Jahrhundert' (*vassasata*)<sup>180</sup>, aber auch 'eine Menge Jahre' (*pūgāni vassāni*).<sup>181</sup> Auf einen weiteren, selteneren und wegen der häufigen Verwechslung mit *sama*, 'gleich' gelegentlich übersehenen Ausdruck für 'Jahr', *samā*, hat NORMAN 1992, 215–217 hingewiesen.<sup>182</sup>

AN II 74,28–75,32, wo das Handeln von Königen entgegen dem *dhamma* zur Konfusion der Planetenbewegungen und folglich der Zeiteinheiten führt, findet sich eine Reihe von Zeitmaßen, an deren Beginn Mond und Sonne (*candamasuriyā*, AN II 74,35) und an deren Ende *saṃvacchara* im Kompositum mit *utu*- (Jahreszeit) steht.<sup>183</sup> Hier ist das Jahr als Zeiteinheit das größte Maß in einer zeitlichen Ordnung, die von den kosmischen Rhythmen der Himmelskörper Mond und Sonne und in einem zweiten Schritt von den Mondhäusern und Sternen (*nakkhattāni tārakarūpāni*, AN II 75,2) abhängt und als Resultat am Ende der Reihen steht. Unregelmäßigkeiten im Lauf von Sonne und Mond führen vermittelt über die anderen Himmelskörper und Zeiteinheiten letztendlich zu einem unregelmäßigen Verlauf des Jahres. Handeln gemäß dem *dhamma* garantiert dagegen ein regelmäßig ablaufendes Jahr. Hier finden wir die in den Brāhmaṇas entwickelte Vorstellung wieder, dass das (insbesondere durch den König) ordnungsgemäß durchgeführte Ritual in seiner Identifikation mit Prajāpati als dem Jahr dessen Sukzessivität und Vollständigkeit produziert.<sup>184</sup> Der König und dessen richtiges und gerechtes Handeln als Garant kosmischer Ordnung ist ein

<sup>178</sup> Skt. *saṃvatsara*.

<sup>179</sup> Seine Grundbedeutung (skt. *varṣa*) ist 'Regen', im Pāli meistens 'Regenzeit' und wird metonymisch für 'Jahr' gebraucht. In der Bedeutung 'Regenzeit' besteht eine enge Verbindung zum Begriff *utu* (Jahreszeit).

<sup>180</sup> Sn 589a sowie 804b; vgl. auch für die maximale Lebensdauer der gegenwärtigen Menschen *vassasatam appaṃ vā bhiiyo*, AN IV 138,5 oder *vassasatāyuko vassasatajīvi vassasataṃ gantvā*, SN I 144,4–5. Darüber hinaus ist auch die Form 'Jahrzehnt' (*vassadasā*, Jā IV 396,25) belegt.

<sup>181</sup> Sn 1073b; ferner auch *vassapūgāni*, Jā VI 532,25.

<sup>182</sup> Z.B. in Apposition mit *-sataṃ* in Dh 106a, was Dh 106a folgendermaßen paraphrasiert: *yo yajetha sataṃ saman ti yo vassasataṃ māse māse saḥassaṃ pariccajanto lokiyamahājanassa dānaṃ dadeyya*, Dh 106a II 231,9–10. Auch in Mhv II 30, wozu Mhv-ṭ 137,25 *saṃvaccharā* hat. KEWA und EWAia verweisen s.v. *sāmā*- auf die Bedeutung 'Halbjahr', 'Jahreszeit' und 'Sommer', was auf eine ähnlich metonymische Entwicklung wie *vassa* deutet.

<sup>183</sup> *visamaṃ māśaddhamāsesu parivattantesu visamaṃ utusaṃvaccharā parivattanti visamaṃ utusaṃvacchaesu visamaṃ vātā vāyanti visamaṃ apañjasā*, AN II 75,5–8.

<sup>184</sup> Von GONDA 1984 ist die Verwendung des Jahres (*saṃvatsara*) in der Theologie von Prajāpati beschrieben worden. Die Götter und der opfernde Mensch 'betreten' (*praviṣati*), 'gewinnen' (*jayati*) und 'werden' das Jahr (GONDA 1984, 45–49), indem sie sich selber und die Bestandteile des Opfers mit den Teilen des Jahres, den Jahreszeiten, den Monaten, den Tagen und Nächten identifizieren (54–61). Dabei stellen Zahlenkombinationen, Divisionen, Multiplikationen und Additionen einen elementaren Vorgang der Identifikation dar (GONDA 1984, 18–26; 50–53). Das Jahr wird begriffen als göttliche Person, nämlich Prajāpati, Agni Vaiśvānara oder verschiedene andere personal konzipierte Götter in einem (GONDA 1984, 34–41) oder als Weltall (*ime lokāḥ, sarvaṃ*). Dies alles wird durch das Opfer geleistet und resultiert in der Fixierung der zeitlichen Ordnung des Jahres wie in der Unsterblichkeit des Opfernden. Negativ wird für denjenigen, der diese rituellen Aktivitäten nicht oder fehlerhaft betreibt, das Jahr zum Hindernis und führt zum Tod (GONDA 1984, 12–15). Außerhalb des Jahres ist Dunkelheit (*andhaṃ tamas*), die charakteristisch ist für den Zustand vor der Entstehung der Welt (GONDA 1984, 14).

vorbuddhistisches Modell, dass hier mit in die Texte aufgenommen ist und von den Rezensoren zumindest nicht als inakzeptabel angesehen worden sein muss.<sup>185</sup> Eindeutig ist es ein Modell, das personales Handeln und kosmische Ordnung miteinander verschränkt und nicht von den Vorstellungen der Brāhmaṇas abweicht. Hier liegt keine Umdeutung, sondern eine Übernahme vor. Diese Stelle beschränkt sich jedoch auf die Deutung von Königtum und steht in keinem Verhältnis zur Soteriologie. Der *dhamma* des Königs ist hier eindeutig nicht identisch mit dem vom Buddha gelehrt *dhamma*. Unabhängig davon werden als die interne Ursache für die Ordnung der Zeitabschnitte die Himmelskörper benannt. Nach der Reihe im Suriyupamāsutta (SN V 442,22–443,20)<sup>186</sup> gibt es die Zeiteinteilungen überhaupt nur aufgrund des Lichtes von Mond und Sonne.<sup>187</sup> Analog dazu ist eine Stelle im Aggaññasutta.<sup>188</sup> Die Wiederholung und Konsistenz dieses Modells in den untersuchten Texten spricht dafür, hierin das kosmologische Modell zu sehen, auf dessen Boden die frühe buddhistische Überlieferung steht.<sup>189</sup> Dennoch deutet die Endposition des Jahres in der Reihe der Zeitausdrücke vor dem Paar 'Frau und Mann' auf einen besonderen Stellenwert und wäre eine weitere mögliche Parallele zu Motiven von Schöpfung und Fruchtbarkeit in der brahmanischen Jahrestheologie.<sup>190</sup>

*saṃvacchara* und *vassa* kommen sonst häufig in Reihen vor, in denen es um Lebenszeit geht. Im Pāyāsittanta z.B., wo an der oben (1.2.2, S. 44) bereits besprochenen Stelle DN II 326,12–328,2 die

<sup>185</sup> Zum sogenannten 'Akkretismus' am Beispiel des Singh. Buddhismus siehe GOMBRICH 1971, 49.

<sup>186</sup> Siehe Anhang, Text 3, S. 198–199.

<sup>187</sup> *yāva kīvañca bhikkhave candimasuriyā loke 'nupajjanti neva tāva mahato ālokassa pātubhāvo hoti mahato obhāsassa andhantamam tadā hoti andhakāratimisā neva tāva rattindivā paññāyanti na māsaddhamāsā paññāyanti na utusaṃvaccharā paññāyanti*, SN V 442,24–26.

<sup>188</sup> "Alles war ein Wasser geworden zu jener Zeit, Vāseṭṭha, war ein Dunkel, ein erblindend machendes Dunkel. Nicht Mond oder Sonne waren auszumachen, nicht Sternbilder oder Sterne, nicht Nacht oder Tag, nicht Monate oder Halbmonate, nicht Jahreszeiten oder Jahre, nicht Frauen von Männern. Wesen wurden lediglich als Wesen aufgefasst." (*ekodakībhūtaṃ kho pana Vāseṭṭha tena samayena hoti andhakāro andhakāratimisā. na candimasuriyā paññāyanti na nakkhattāni tārakarūpāni paññāyanti na rattindivā paññāyanti na māsaddhamāsā paññāyanti na utusaṃvaccharā paññāyanti na itthipumā paññāyanti. sattā sattā tveva saṅkhyam gacchati*, DN III 85,4–9). Hier überrascht der Abschluss der Reihe gepaarter Zeiteinheiten durch das Paar Mann/Frau. Es steht im Zusammenhang mit der darauf folgenden Erwähnung der Wesen (*sattā*), die so wenig natürlich unterschieden sind wie der Lauf der natürlichen Zeit. Trennung und Unterscheidung, ob zeitlicher oder geschlechtlicher Art, wird als Kennzeichen der natürlichen Ordnung der vollständig entwickelten Welt angesehen. Kosmische Zeiteinheiten und individuelle Lebewesen stehen hier in einem engen Zusammenhang. Im Text folgt darauf die Entstehung der Zeiteinheiten und die Entwicklung der Welt: *sayampabhāya antarahitāya candimasuriyā pātur ahaṃsu. candimasuriyēsu pātubhūtesu nakkhattāni tārakarūpāni pātur ahaṃsu. nakkhattesu tārakarūpesu pātubhūtesu rattindivā paññāyīṃsu. rattindivesu paññāyāmanesu māsaddhamāsā paññāyīṃsu. māsaddhamāsesu paññāyāmanesu utusaṃvaccharā paññāyīṃsu. ettavatā kho Vāseṭṭha ayam loko puna vivaṭṭo hoti*, DN III 86,3–10.

<sup>189</sup> Von GOMBRICH 1975a und GETHIN 1997, 183–217 ist der Status dieser kosmologischen Beschreibungen diskutiert worden. GOMBRICH ist zuzustimmen, als es den Texten nicht darum geht, eine kanonische Kosmologie zu entwerfen, vielmehr Versatzstücke kosmologischen Hintergrundwissens im Sinne des *dhamma* zu instrumentalisieren.

<sup>190</sup> Das Konstruktionsprinzip der Reihe von Zeitformen selbst ist eine Form, die sich in den Brāhmaṇas mit der Bezeichnung *yathapūrvaṃ* ('entsprechend dem Vorausgegangenen') findet. Dabei ist das Ziel von Produktivität und Fruchtbarkeit (*prajānanam*) ein integrales Merkmal dieser Reihen (GONDA 1984,78). Das Element der Identifikation fehlt jedoch erwartungsgemäß in den oben untersuchten Texten, in denen es um kausale, kosmogonische Reihen geht und lediglich die Aufteilung von großen Einheiten in kleinere eine Parallele darstellt, nicht aber dessen Korrelat, nämlich das rituelle, homogenisierende Vervollständigen des Ganzen. Für diese Form der Identifikation sei insbes. auf GONDA 1984,54–61 und für den theoretischen Hintergrund auf MICHAELS 1998, 275–277 und 365–374 verwiesen.

Diskrepanz von Zeitmaßen im Bereich der Menschen und im Bereich bestimmter Götter eine Rolle spielt, ist es die größte Zeiteinheit.<sup>191</sup> Systematischer geht es in AN IV 252,13–254,16 um insgesamt sechs Gruppen von Göttern, deren Lebensdauer und entsprechende Zeiteinheiten nach zunehmender Dauer gestaffelt sind.<sup>192</sup>

Solche Staffellungen finden sich auch bei der Beschreibung der menschlichen Lebensdauer und ihrer Gliederung in Einzelabschnitte, wie im Arakasutta (AN IV 138,24–139,24; siehe Anhang, Text 4, S. 199–202). Auch hier findet sich eine Nähe zur Vorstellung von Lebensdauer (*āyu*).<sup>193</sup> Ausgegangen wird von der Lebensdauer von “100 Jahren oder wenig mehr” (*vassasatam appaṃ vā bhiyyo*, 138,25), worauf in absteigender Reihenfolge aufgezählt wird, wie viele Jahre, Jahreszeiten, Monate usw. diese Frist lang ist.<sup>194</sup> *vassa* kommt aber auch bei absteigenden Reihen vor, die eine für eine bestimmte meditative oder asketische Aktivität vorgeschriebene Zeit immer weiter reduzieren. Zum Abschluss des Satipaṭṭhānasuttanta wird für die vorgeschriebene Dauer des Ausübens von *satipaṭṭhāna*, um den Status des *anāgāmin* (Nicht-Zurückkehrenden) zu erlangen, von sieben Jahren ausgegangen<sup>195</sup> und die Dauer dann immer weiter reduziert. Hierbei handelt es sich um einen rhetorischen Topos, um die Effektivität der Übung zu betonen.

*saṃvacchara* benennt also erstens das Jahr als einen von den Gestirnen bestimmten zeitlichen Prozess und zweitens das Jahr als Maßeinheit der Lebensdauer von Göttern und Menschen. In beiden Fällen bildet es in Verbindung mit der weiteren, noch zu behandelnden Einheit *utu* die größtmögliche Einheit, die sich wiederum aus den ebenfalls noch zu behandelnden Einheiten *māsaddhamāsā* und *rattindivā* zusammensetzt. Der umfassende Charakter der Zeitform *saṃvacchara* ist nur ein schwaches Abbild der Vorstellung von Totalität, die *saṃvatsara* in der vedischen Ritualistik auszeichnet. Dennoch sind Spuren eine Verbindung zwischen dieser größten menschlich erfahrbaren Zeiteinheit auszumachen, welche zeigen, dass die Klammer der personal erfahrbaren Zeit und der zeitlichen Ordnung der Welt nicht ganz verloren gegangen ist. Menschliches Handeln wird auch hier noch auf das übermenschliche Jahr und seine Bestandteile hin gedacht. Was fehlt, ist der machtverheißende, Unsterblichkeit versprechende Übergriff auf die Zeit der Welt, die dank des Rituals<sup>196</sup> ’betreten’, ’gewonnen’ und mit den Namen der Göttern herbeigerufen und realisiert werden kann. Das in *kappas* gemessene *saṃsāra* übersteigt das Jahr bei weitem und minimiert die soteriologische Bedeutung jeglicher Handlung im Rahmen von *saṃvacchara*.

<sup>191</sup> *yaṃ kho rājañña mānusakamaṃ vassasatam devānaṃ tāvatimsānaṃ eso eko rattindivo. tayā rattiyā tiṃsa rattiyō māso tena māsenā dvādasamāsiyo saṃvaccharo tena saṃvaccharena dibbaṃ vassasahassaṃ devānaṃ tāvatimsānaṃ āyupamāṇaṃ*, DN II 327,8–13

<sup>192</sup> *yāni bhikkhave mānusakāni paññāsa vassāni cātummahārājikānaṃ devānaṃ eso eko rattindivo tāya rattiyā tiṃsa rattiyō māso tena māsenā dvādasā māsiyo saṃvaccharo tena saṃvaccharena dibbāni pañca vassasatāni cātummahārājikānaṃ devānaṃ āyupamāṇaṃ*, AN II 252,13–17.

<sup>193</sup> Explizit in der Wendung *vassasatāyuko vassasatājivī vassasatam gantvā*, SN I 144,4–5.

<sup>194</sup> Auch hier wird *vassa* für die konkrete Dauer (in TURNOURS Ms von AN-a sowie in den AN-Mss von MORRIS *utu*-) und *saṃvacchara* (139,22) für die Maßeinheit allgemein verwendet.

<sup>195</sup> *yo hi koci bhikkhave ime cattāro satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya sattavassāni*, DN II 314,21–22.

<sup>196</sup> Siehe Abschnitt 2.2, S. 64, Anmerkung 26.

## 2.3 utu

*utu*<sup>197</sup> findet sich in seiner temporalen Form in zwei Funktionen. Die erste ist die von 'Jahreszeit' als sich zyklisch wiederholende Zeiteinheit. In dieser Form bezeichnet der Ausdruck eine Zeitspanne, die kürzer als ein Jahr ist und dieses zu konstituieren hilft. In dieser Funktion kommt *utu* in den bereits genannten Reihen vornehmlich in Komposita vor. Das Jahr setzt sich aus drei<sup>198</sup> bzw. sechs<sup>199</sup> Jahreszeiten zusammen. Sie sind feste Zeiten, die naturgemäß das landwirtschaftliche als auch das monastische Jahr bestimmen.<sup>200</sup>

Die zweite Funktion ist die der Jahreszeit als zyklisch wiederkehrende Zeit, in der etwas nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit<sup>201</sup> regelmäßig und wiederholt geschieht. Anders als *saṃvacchara* oder *māsa* und *aḍḍhamāsa* ist es eine Zeitform, die nicht bloß durch ihre Dauer oder ihren Ablauf bestimmt ist, sondern durch das, was in ihr geschieht. In dieser Funktion ist *utu* nicht nur eine bloße Zeiteinheit, sondern fällt in die Gruppe jener Zeitformen, die durch Ereignisse oder Handlungen qualifiziert werden. Gemeint ist nicht nur die konkrete Jahreszeit, sondern eine klimatische Situation allgemein zusammen mit den jeweils vorherrschenden klimatischen, an Wetterwechsel, Witterung und insbesondere an Temperatur geknüpften Bedingungen.<sup>202</sup> In dieser Funktion lässt sich die Bedeutung von *utu* auch von der saisonal verstandenen Jahreszeit zu der 'naturgesetzlichen Zeit für' welches Ereignis auch immer erweitern, die vom klimatischen Ereignis selbst nicht zu trennen ist.<sup>203</sup> *utu* als die Zeit des zyklischen Reifens findet sich häufig in Gleichnissen aus dem landwirtschaftlichen Bereich, wie etwa die Entwicklung der Früchte gemäß der Jahreszeit (*utupariṇāmin*).<sup>204</sup> Die menschliche Entsprechung findet sich in der Verwendung von

<sup>197</sup> Skt. *ṛtu*.

<sup>198</sup> Warme (*gimha*, skt. *grīṣma*), regnerische (*vassa*, skt. *varṣa*) und kalte Jahreszeit (*hemanta*, skt. *himanta*), AN IV 138,26–28. Postkanonisch ist die Reihe z.B. Pv-a 135,24 belegt. DN-a 868,21 definiert *utu* als *cattāro māsa tayo utū saṃvaccharo*. Die Bezeichnung der Jahreszeiten finden sich auch oft im Kompositum mit *-māsa*.

<sup>199</sup> In Verbindung mit den *nakkhattas* kommt sie lediglich Jā V 330,1–2 und VI 524,7–8 vor.

<sup>200</sup> Insbesondere die regnerische Jahreszeit (*vassa*) ist wegen der Einstellung der Wandertätigkeit der *bhikkhus* ein wichtiger Einschnitt, dessen Beginn zu beachten gilt: *dve 'mā bhikkhave vassipāṇāyikā. katame dve. purimikā ca pacchimikā. ime kho bhikkhave dve vassipāṇāyikā ti*, AN I 51,29–32. Siehe auch Vin I 253,3–24 und Jā II 332,26. Verwandt ist der BHS-Ausdruck *varṣopāṇāyikā*, Divy C18,13 und C489,14 (Divy C wird zitiert nach Folio und Zeilenzählung).

<sup>201</sup> In dieser Bedeutung tritt der in ved. Texten noch deutliche Sinn von *ṛtu* als Ableitung von *ṛta* stärker hervor.

<sup>202</sup> So ist *sukhā utu addhaniyā*, Th 529 'die für die Reise angenehme Jahreszeit', der Frühling wie in *paṭhamavasanto sukho utu*, Thī 371 (vgl. *nātyāti-ṣītaṃ nātyāti-uṣṇaṃ ṛtusukhaṃ adhvaniyaṃ taṃ bhagavantaṃ*, Mvu III 93,19). Der *bhikkhu* soll seine Robe pflegen unter anderem, "um die Unbill des Klimas der Jahreszeit abzuwehren zur Freude an der Zurückgezogenheit" (*yāvadeva utuparissayavinodanaṃ paṭisallāṇāramatthaṃ*, MN I 10,16–17). Allgemeiner muss *utu* in Th 930 verstanden werden: *pāpakānaṃ ca dhammānaṃ kilesānaṃ ca yo utu*. Th-transl. CRHD 332, die in der Fußnote Probleme mit den Versen einräumt, übersetzt "corrupt age". Gemeint ist wahrscheinlich wörtlicher 'die allgemeine widrige Wetterlage' im übertragenen Sinne und in Wiederaufnahme von *sītavātaparittānaṃ hirikopīnachādānaṃ* aus Th 922. In der Komposition mit *-kāla* markiert es sogar alle Jahreszeiten, ausgenommen der Regenzeit, die günstige Zeit des Jahres also, in der der *saṃgha* sich nicht zurückziehen muss: *aññataro bhikkhu utukālaṃ eko vasi*, Vin I 299,9. Belegt ist auch die Kompositumbildung mit *samaya*: *utusampupphite dhume ti utusamaye phupphite dhume*, Jā VI 519,7 nach der birm. (Be) und thai. (Se) Edition, wo die singh. (Ce) und die europäische (Ee) Ausgabe *utukālasamaye* haben.

<sup>203</sup> Auch stärker eingeschränkte und konkretere Bedeutungen leiten sich von *utu* als richtige Zeit im naturhaften Bedeutungsspektrum ab. Nah bei Jahreszeit findet sich, wie oben schon gesehen, die Bedeutung 'Wetter' etwa im Kompositum 'Wetterwechsel': *utupariṇāmajāni pi kho [...] ekaccāni vedayitāni uppajjanti*, SN IV 230,30.

<sup>204</sup> *tassa kho taṃ bhikkhave kassakassa gahapatissa n' atthi sā iddhi vā ānubhāvo vā ajj' eva me dhaññāni jāyantu sv' eva gabbhiniyo hontu uttaras' eva paccantī ti. atha kho bhikkhave hoti so samayo yaṃ tassa kassakassa gahapatissa tāni*



*utu* zur Bezeichnung der weiblichen Regel.<sup>205</sup> Allgemeinere zeitliche Gesetzmäßigkeit mag auch die Konnotation bei der Wendung *ut’uddhaṭa*<sup>206</sup> (‘durch die [Unbill der] Jahreszeiten beschädigt’<sup>207</sup>) sein. *utu* ist aber auch die für das regelmäßig zu vollziehende Opfer vorgeschriebene Zeit.<sup>208</sup> In diesen Bedeutungen steht *utu* der Zeitform *kāla* nahe.<sup>209</sup> *utu* besitzt somit ein Bedeutungsspektrum, das es schwierig macht, den Ausdruck in den Kategorien personal/kosmisch zu fassen, ist es doch eine Zeitform, die naturgesetzlich vorgegeben ist und dennoch ein integrales Element personaler Konventionen und Erfahrungen darstellt. Ähnlich wie die im folgenden untersuchten Ausdrücke ist *utu* eine Zeitform, in der personale Zeit mit kosmischer synchronisiert wird, sich der Mensch gewissen vorgegebenen Rhythmen unterwirft.

## 2.4 māsa und aḍḍhamāsa

*māsa*, der Monat, und *aḍḍhamāsa*<sup>210</sup>, der Halbmonat, konstituieren als regelhafte, zyklische, rein rechnerische Zeiteinheiten das Jahr.<sup>211</sup> In den bereits genannten Reihen sind sie als Kompositum oder nach *utusaṃvacchara* belegt. Der Monat hat als Zeitform ein noch weniger ausgeprägtes Profil als *saṃvacchara* und *utu*. In Bezug auf Lehrinhalte ist die Zeitform bedeutungslos. Im Unterschied zu *utu* wird die Verbindung zu den *nakkhattas* in den Texten kaum hergestellt.<sup>212</sup> Auch die

---

*dhañṇāni utupariṇāmini jāyanti pi gabbhīni pi honti paccanti pi*, AN I 240,3–8. Für eine Definition von *ṛtuvipariṇāma* siehe Śrāvakaḥmūmi 475,12–16, zitiert nach von ROSPATT 1995, 232.

<sup>205</sup> Besonders Texte, die den Verfall brahmanischer Reinheitsgebote zum Inhalt haben, verwenden *utu* in diesem Sinne: *aññātra tamhā samayā utuveramaṇiṃ pati / antarā methunaṃ dhammaṃ nāssu gacchanti brāhmaṇā*. // Sn 291. Formen mit der Bildung *utunī* entsprechen skt. *ṛtumati*, sollten hier statt durch ‘menstruieren’ mit SLAJE 1995, 107–108 ‘sich in der fruchtbaren Periode befinden’ übersetzt werden (vgl. *pubbe sudam bhikkhave brāhmaṇā brāhmaṇiṃ utuniṃ yeva gacchanti no anutuniṃ*, AN III 221,20–21). Außerdem findet sich außerhalb der hier untersuchten Literatur in den Jā die Bedeutung ‘Wärme’ und zwar solcher, die physiologische Prozesse unterhält, also ‘Körperwärme’ (insbesondere gemäßigte Temperatur: *dve udakadhārā [...] bodhisattassa ca mātu c’assa sarīre utuṃ gāhāpesuṃ*, Jā I 53,7). Die Wendung *sarīraṃ utuṃ gaṇhapeti*, Jā III 527,28 ‘to cause the body to take season’ (PED s.v. *utu*) durch Kühlen, Schlafen oder Waschen (DN-a I 252,1–2) verweist vermutlich auf therapeutische Praxis. Für Verbindungen zu ved. Fertilitätsmotiven siehe SLAJE 1995, 107–108.

<sup>206</sup> *anujānāmi bhikkhave ahatānaṃ dussānaṃ ahatakappānaṃ diguṇaṃ saṅghāṭiṃ [...] ut’uddhaṭānaṃ dussānaṃ catuṅgaṃ saṅghāṭiṃ*, Vin I 290,11–14.

<sup>207</sup> Ppp. *ud-hanati* oder *ud-harati*.

<sup>208</sup> “Nicht ... das Ausrufen von *mantras* oder das Durchführen von Opfern zur gesetzmäßigen Zeit / reinigen einen Sterblichen, der nicht den Zweifel hinter sich gelassen hat.” (*na...mantāhutī yaññamutūpasevanā / sodhenti maccaṃ avitiṇṇakaṃkham*. // Sn 249).

<sup>209</sup> Für die astronomische Bestimmung des Verhältnisses von *kāla* und Jahreszeit (*ṛtu*) im Jinismus siehe LISHK & SHARMA 1977, 33–44.

<sup>210</sup> In den europäischen Editionen durchgängig *addha-*; skt. *ardhamāsa*.

<sup>211</sup> *tena māseṇa dvādasamāsiyo [= māsiko] saṃvaccharo*, DN II 327,11. Ihre Verwendung finden *māsa* und *aḍḍhamāsa* auch beim bereits zitierten Aufbrechen der maximalen menschlichen Lebensdauer in kleinere Einheiten: *māsā pi saṅkhatā aḍḍhamāsa pi saṅkhatā*, AN IV 139,20.

<sup>212</sup> Die Reihe der 12 Monate (*Citta*, *Vesākha*, *Jeṭṭha*, *Āsāḷha*, *Sāvaṇa*, *Poṭṭhapāda*, *Assayuja*, *Kattika*, *Māgasira*, *Phussa*, *Māgha*, *Phagguṇa*) steht in engem Zusammenhang mit den 27 (oder nach Nidd I 28) *nakkhattas* (Mondhäusern), von denen sie ihre Namen erhalten.

Verbindung zwischen *aḍḍhamāsa* und *pakkha*,<sup>213</sup> der Bezeichnung für die Hälfte des lunaren Monats, wird nicht geknüpft.<sup>214</sup>

Die Einheiten Monat und Halbmonat werden vergeben für das Messen der Dauer und Häufigkeit asketischer und insbesondere monastischer Aktivitäten gebraucht. Dabei ist *aḍḍhamāsa* der häufiger belegte Ausdruck. Im oben unter *vassa* bereits zitierten Schluss des *Satipaṭṭhānasuttanta* heißt es nach einer absteigenden Reihe, dass statt sieben Jahren Übung ein einziger Halbmonat ausreiche.<sup>215</sup> Bei der Beschreibung verschiedener asketischer Praktiken, die wahren Asketen oder Brahmanen fernliegen (*so ārakā va sāmāññā ārakā va brahmaññā*, DN I 167,18–19), im *Kassapaṣihanādasutta* wird das Fasten von einer Mahlzeit pro Tag, alle zwei Tage oder alle sieben bis hin zu einer jeden Halbmonat genannt.<sup>216</sup> Aufgrund der mangelnden inhaltlichen, insbesondere soteriologischen Bedeutung der Monatseinheit kann die Diskussion dieser Zeitform kaum etwas zur Klärung der diskutierten Frage beitragen.

## 2.5 *diva* und *ratti*

In den genannten Reihen kommen die Zeitausdrücke *diva*, 'Tag', und *ratti*,<sup>217</sup> 'Nacht', gewöhnlich als nächst kleinere Einheit nach *aḍḍhamāsa*, entweder getrennt in der Reihenfolge *ratti ... diva*<sup>218</sup> oder im Kompositum *divaratti* oder *rattindiva*<sup>219</sup> vor, meistens im Akkusativ zeitlicher Dauer.<sup>220</sup> *diva* (auch als *divasa* oder *aha*) und *ratti* (auch als *ratta*) bezeichnen das naturkosmische, menschlich erfahrene Ereignis von Tag und Nacht sowie die Dauer eines Tages und einer Nacht als Zeiteinheit.<sup>221</sup> Andererseits stellen sie gemeinsam, stärker aber noch jeder einzeln und am stärksten vielleicht, aufgrund ihrer besonderen Wertung *ratti* (siehe Abschnitt 2.5.2; S. 78–84) eine 'Erlebniseinheit' dar, die personal konnotiert ist und etwas ganz anderes als Zeitumfang bedeutet.

<sup>213</sup> Skt. *pakṣa*.

<sup>214</sup> *pakkha* wird nicht wie *māsa* und *aḍḍhamāsa* als Zeiteinheit verwendet, sondern nur zur Bestimmung der kalendarisch wichtigen Tage wie *Uposatha*. Spät und selten ist die Definition von *pakkha* als *aḍḍhamāsa-mattam* in Th-a 269,6. Belegt ist aber die Rechnung der acht Tage vor und nach dem Vollmond: "zwischen den acht [Tagen]" (*antarattṭhaka*, AN I 136,31). Der Kommentar zu MN I 79,24–27 erklärt: "Das achttägige Intervall zwischen [dem Vollmond im] *Māgha* und *Phagguna* [=Februar/März]."

<sup>215</sup> *tiṭṭhantu bhikkhave aḍḍhamāso*, DN II 315,4. Vgl. auch *aḍḍhamāsaṃ dhāriyamānānaṃ gandho tesam na chijjati*, Jā IV 536,9; *aḍḍhamasena Jetuttaranagaraṃ patto*, Jā VI 574,3.

<sup>216</sup> *iti evarūpam aḍḍhamāsikaṃ pi pariyāyabhattachabojanānuyogaṃ anuyutto viharati*, DN I 166,15–16. Analog nennt MN I 238,26–29 namentlich die Asketen *Nanda Vaccha*, *Kisa Sankicca* und *Makkhali Gosala*. Auch MN I 342,36–343,3, wo ein *puggalo attantapo attaparitāpanānuyogaṃ-anuyutto* (342,222–223) beschrieben wird. Th 283 hat abweichend den längeren Zeitraum *bhuñjanto māsikaṃ bhattaṃ*.

<sup>217</sup> Skt. *rātri*, aber auch *rātri* (laut KEWA belegt seit dem AV). EWAia vermutet hinter dem Epitheton zu *nākt-* oder *ksāp-* ein Ableitung von *rā-tr-i-* 'still machende, beruhigende'.

<sup>218</sup> So im AN-Ms von MORRIS und in der thai. Fassung. Die PTS-Ed. AN IV 139,23 hat *ratti* gefolgt von *rattindiva*.

<sup>219</sup> Die PTS-Edition hat SN V 442,26 *rattidiva*, die thai. Mss *rattindiva*.

<sup>220</sup> Für eine systematische Untersuchung der temporalen Funktion des Akkusativs im Altindischen siehe BHATTA 1991–1992, 115–124.

<sup>221</sup> Im weiteren wird immer von dem Tag und von der Nacht die Rede sein und nicht vom 'Tag', welcher Tag und Nacht (also 24 Stunden) umfasst, Ausdrucksweise, die in der Diskussion zwischen FLEET 1916 und KEITH 1916a und 1916b zu Missverständnissen geführt hat.

Beide Aspekte, Naturhaftigkeit und Erlebnischarakter, gehören zusammen und sollen auf die Frage nach der Neuinterpretation von Kosmischem und Personalem berücksichtigt werden.<sup>222</sup>

*diva* und *ratti* werden kaum in ihrem Verhältnis zu einander beschrieben. Als Paar sind sie vom Lauf des Mondes und der Sonne abhängig. Diese Abhängigkeit ist im oben (Abschnitt 1.3.3; S. 52) besprochenen *Suriyupamāsutta* 2 (SN V 442,22–443,20)<sup>223</sup> belegt, wo die kosmologischen Dimensionen der Zeiteinheiten zur Sprache kommen und Tag und Nacht durch das Licht von Sonne und Mond entstehen.<sup>224</sup> Zu bemerken ist, dass sie die Zeiteinheiten sind, aus denen sich Monat und Halbmonat sowie Jahreszeit und Jahr zusammensetzen. Tag und Nacht sind in diesem Sinne<sup>225</sup> die kosmologisch grundlegenden Zeiteinheiten.<sup>226</sup>

In ihrer Funktion als Zeiteinheiten sind Tag und Nacht, wie im weiteren zu sehen ist, kaum von dem zu trennen, was in ihnen geschieht oder getan wird und was sie markieren. So ist es wichtig, insbesondere für den Laien, dass man bestimmte Tätigkeiten am Tag und andere in der Nacht vollzieht und dieses nicht vertauscht: “Wer gewohnheitsmäßig am Tage schläft, / Die Nacht als [Zeit] des Aufstehens ansieht, / Ständig berauscht [und] betrunken [ist], / Der ist nicht geeignet, ein Haus zu führen. / 'Zu kalt', 'Zu heiß', 'Zu spät', so rufen sie. / Sich der Arbeit entledigend, / Gehen die Gewinne an den Menschen vorüber.” (*na divā suppanāsīlena / rattinuṭṭhānadassinā / niccaṃ mattena soṇḍena / sakkā āvasituṃ gharaṃ. / atisītaṃ atiuṇhaṃ / atisāyaṃ, idaṃ ahu, / iti viṣṣaṭṭhakammanto, / atthā accenti mānave. / DN III 185,7–14*).<sup>227</sup> Eine ähnliche Stelle findet sich im *Bhayabheravasutta*, wo irrigere Ansichten (*ditṭhis*) anderer *samaṇas* und Brahmanen beschrieben werden: “Es gibt bestimmte *samaṇas* und Brahmanen, die denken 'Tag', wenn Nacht ist, und denken 'Nacht', wenn Tag ist; das nenne ich ein Verharren im Irrtum jener *samaṇas* und

<sup>222</sup> Zur Interpretation des homerischen Tages (ἡμερῶν) schreibt Theunissen 2000, 26: “Kennzeichnend für die epische Urzeit des Tages ist gerade, daß sie beides ist: eine durch den Wechsel von Tag und Nacht vorgegebene Natureinheit und eine davon unabhängige Erlebniseinheit, deren Umfang sich nach der Bedeutsamkeit eines Geschehens bemißt.”

<sup>223</sup> Siehe Anhang, Text 3; S. 198–199.

<sup>224</sup> Hier besteht ein deutlicher Unterschied etwa zu der Lehre im *Jaiminiyabrāhmaṇa*, wo Tag und Nacht kosmographische und kosmogonische Bedeutung zukommt: “JB 2, 113 [208,2ff] werden den drei Weltbereichen und den vier Himmelsrichtungen noch Tag und Nacht hinzugefügt, die die zeitliche Ausdehnung der Welt beschreiben. [...] Tag und Nacht lassen das, was war, und das was sein wird, entstehen [...], von ihnen ist die Welt umgeben.” KLAUS 1986, 27. Im *BĀU* finden sich ähnliche Ansichten: “Wahrlich, unter dem Gebot des Unzerstörbaren, Gārgī, sind die Sonne und der Mond getrennt (*vi-dhṛta*) Stehende, unter dem Gebot des Unzerstörbaren, Gārgī, stehen *nimeṣas* (Augenblicke), *muhūrtas* (Stunden), Tag und Nacht, Halbmonate, Monate, Jahreszeiten, das Jahr getrennt.” (*etasya vā akṣarasya praśāsane gārgī sūryacandramasau vidhṛtau tiṣṭhataḥ etasya vā akṣarasya praśāsane gārgī dyāvapṛthivyau vidhṛte tiṣṭhataḥ etasya vā akṣarasya praśāsane gārgī nimeṣā muhūrtā ahorātraṇy ardhmāsā māsā ṛtavaḥ saṃvatsara iti*, *BĀU* 3, 8, 9). Für eine Diskussion vergleichbarer Parallelen in *ṚV* und *ŚB* siehe GONDA 1984, 24–26.

<sup>225</sup> Entsprechend ist ihre Rolle *JB* 2.113.

<sup>226</sup> Ganz ähnlich lauten die oben bereits zitierte Stelle *AN* II 74,30–75,5 wo die Königsherrschaft entgegen dem *dhamma* zu Abweichungen im Lauf von Mond und Sonne führt, was als erstes Konstellationen und Sterne betrifft, als zweites Nacht und Tag und erst darauf die anderen Zeiteinheiten.

<sup>227</sup> Siehe hierfür auch weiter unten die Behandlung der Gegenüberstellung von *kāla* und *akāla* (Abschnitt 2.13.3, S. 124–127), aber auch die Vorstellung des vorübergegangenen Augenblicks (*khaṇ' atita*) und den Vergleich mit dem reuevollen Händler, der seiner verpassten Gelegenheit nachtrauert (Abschnitt 2.9.2, S. 100). Tatsächlich hat die Parallele *Th* 231c statt *atthā* hier *khaṇā*.

Brahmanen. Ich dagegen denke 'Nacht', wenn Nacht ist, und denke 'Tag', wenn Tag ist."<sup>228</sup> (*santi kho pana brāhmaṇa eke samaṇabrāhmaṇā rattiṃ yeva samānaṃ divā ti sañjānanti, divā yeva samānaṃ rattiṃ ti sañjānanti; idam ahaṃ tesam samaṇabrahmaṇānaṃ sammohaviharasmiṃ vadāmi. ahaṃ kho pana brāhmaṇa rattiṃ yeva samānaṃ rattiṃ ti sañjānāmi, divā yeva samānaṃ divā ti sañjānāmi*, MN I 21,20–26).<sup>229</sup> Die richtige Benennung von Nacht und Tag wird hier zum Prüfstein richtigen Wissens.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> MN transl. ÑĀNAMOLI & BODHI 104 hat "who perceive day when it is night and night when it is day" und deuten im Unterschied zu MN transl. TWRHD I 89 und MN transl. NEUMANN I 46 *samānaṃ* richtig als ppräs. von *as* (sein) statt als Adjektiv *samāna* (gleich).

<sup>229</sup> In der späteren Literatur wird diese Aussage als *addhānapariccheda* (z.B. MN-a I 121,22, "distinction of times", CPD) oder *ratti-* und *divāpariccheda* (Vism 416,6–7) bezeichnet. Auf welche nichtbuddhistische Lehre oder Praxis sich die Aussage im Bhayabheravasutta bezieht, ist nicht klar. Eine Stelle, die möglicherweise *ahetukadittḥi-* Lehren der Ājīvikas zitiert, könnte mit den hier kritisierten Ansichten in Verbindung stehen: "Mond und Sonne gehen nicht auf und nicht unter, sind fest wie ein Pfosten" (*na candimasūriyā uđenti vā apenti vā esikatḥāyitḥitā ti*, SN III 202,6–7). Klar auf diese Lehre bezieht sich als Gegenposition: "Es schwindet mit Tagesanbruch sicher die Nacht und mit Anbruch der Nacht sicher der Tag." (*dhruvaṃ dinādaṃ rajanīpraṇāsastathā kṣapādaṃ ca dinapraṇāsah* // MBh 3, 14765b). Näher an Inhalt und Form der MN-Stelle scheinen dagegen folgende Verse zu sein: "Ist das Herz der Freude hingegeben, so erscheint Einem die Sonne als Mond und die Nacht als Tag; ist das Herz dem Schmerze hingegeben, so erscheint Einem der Mond als Sonne und der Tag als Nacht." (*saṃvitā vidhavati vidhurapi savitarati tathā dinanti yāminyah / yāminayanti gināni ca sukhaduḥkhavaśikṛte manasi* // (Indische Sprüche 6960). Es könnte aber auch eine konkrete asketische Praxis gemeint sein, in der 'die Nacht zum Tag gemacht' wird (siehe z.B. BhG II 69).

<sup>230</sup> Zu dieser Lehrmeinung passt strukturell wie inhaltlich die Definition der zweiten der 'Vier Entwicklungen von Versenkung' (*catasso samādhi-bhāvana*, DN III 222,17=AN II 45,34). Diese besteht im Vergegenwärtigen von Glanz- (*āloka-sañña*) und Tageslichts-Erfahrung (*diva-sañña*), "tags wie nachts, nachts wie tags" (*yathā divā tathā rattiṃ yathā rattiṃ tathā divā*, DN III 223,4–6 = AN II 45,10–11). Das in der Meditation zu erzielende Bewusstsein von Vergegenwärtigung setzt eine Unterscheidung von Tages- und Nachtzeit voraus.

2.5.1 *diva, divasa, aha*

*diva, divasa*, seltener *aha*<sup>231</sup> ist der 'Tag'.<sup>232</sup> Hier muss zwischen der Verwendung von *diva* im Dvandva mit *ratti* (siehe oben Abschnitt 2.5, S. 87–89) und der Verwendung alleine unterschieden werden, wo die Form *divā*<sup>233</sup> auftaucht. In den genannten Reihen kommt *diva* immer als Korrelat zu *ratti* vor. *diva* steht immer nur für 'Tag', während Abstraktionen und Bedeutungserweiterungen, wie wir sie bei *ratti/ratta* finden werden (siehe unten Abschnitt 2.5.2, S. 87–89), selten und eingeschränkt sind.<sup>234</sup> Auch kommt dem Tag, was seine religiöse und insbesondere soteriologische Rolle betrifft, in den untersuchten Texten eine relativ geringe Bedeutung zu. Zwar gibt es im einzelnen durchaus auch besondere Tage wie der Uposatha<sup>235</sup> oder allgemein 'gute' Tage,<sup>236</sup> doch spielt in vielen Fällen selbst an diesem Tag die folgende Nacht eine größere Rolle (s.u.). Der Tag als solcher ist explizit kein Zeitraum für außergewöhnliche Ereignisse, ganz zu schweigen von solchen, die in irgend einer Form mit Erlösung verbunden wären.<sup>237</sup> Ganz im Gegenteil ist er eher der Zeitraum wiederholter Handlungen, der Routine, des geregelten 'Tages'-ablaufs. Für die Mönche ist der Tag ist jedoch wie die Nacht für den Rückzug aus der Gesellschaft der Laien vorgesehen.<sup>238</sup>

Der Tag ist, so wie auch die Nacht (s.u.), zeitlich strukturiert.<sup>239</sup> Üblicherweise werden die Tageszeiten gewöhnlich im Kompositum mit *-samaya* (s.u.) in den Formen 'zur Zeit des Auf[ziehens] der Morgenröte', 'morgens' (*paccūsasamayaṃ*),<sup>240</sup> 'zur Zeit des Früheren [Teils des]

<sup>231</sup> Eigentl. *aha(n)*, *aha(r)*, ifc. *-aham*; skt. *ahar*.

<sup>232</sup> Zum 'Tag' hauptsächlich in vedischen Texten siehe die Auseinandersetzung zwischen Arthur Berriedale KEITH und John Faithfull FLEET in KEITH 1916a, 143–146, FLEET 1916a, 356–362, KEITH 1916b, 555–561 und FLEET 1916b, 561–567. JACOBI 1920, 247–263. Speziell zu den Wochentagen ABHYANKAR 1947, 62–68.

<sup>233</sup> Adjektivisch für 'bei Tage'.

<sup>234</sup> In übertragener Bedeutung kann *divā* auch 'spät' heißen. So wird *atidivā* für 'zu spät (am Tage)' verwendet: SN I 432,8. Oder *divātaraṃ* für 'später (am Tage)'. MN I 125,37.

<sup>235</sup> z.B. "heute [ist] der Fünfzehnte, Uposatha" (*ajja pannaraso uposatho*, Sn 153); "dies ist der achte Tag, der Uposatha" (*etaṃ hi aṭṭhaṅgikam āh' uposathaṃ*, Sn 401); ferner im Kompositum *uposathadivasa*, Jā III 52,8. Auch Feste werden z.B. durch Tage notiert: *ussava divase*, Vv-a 109,25. Auch die Geburt wird mit dem Tag und nicht mit der Nacht in Verbindung gebracht: *jātadivase*, Jā III 391,29; IV 138,5.

<sup>236</sup> *maṅgaladivaso*, Jā IV 210,28.

<sup>237</sup> Dies ist ein Unterschied z.B. zur frühgriechischen, insbesondere homerischen Dichtung, wo nach FRÄNKEL der Tag (ἡμερῶν) stellvertretend für die in der späteren Literatur ausdifferenzierten Zeitausdrücke verwendet wird: "Der Tag ist eine geschlossene und übersehbare Erlebniseinheit; ein Zeitelement dem sich jeder notwendig und wissentlich einpasst. Vom Begriff des Tages her wird der griechische Zeitbegriff seine entscheidende Ausweitung und Umwertung erfahren." FRÄNKEL 1960, 5. Ähnlich große Bedeutung hat nach WILCH der Tag (*yōm*) in der althebr., insbesondere prophetischen Literatur: "[...] that precisely 'day' became the most commonly used temporal expression is very significant, because the concept of time is thereby immediately coupled with the concept of event, for every event takes place on a certain day. [...] Thus, *yōm*, establishes itself as the 'work-horse' of the Hebrew concepts of time and history." WILCH 1969, 104–105. Aus dem hebräischen 'Tag von Yahweh' (*yōm yhw*) wird später der christliche κυριακὸν ἡμερῶν (FOERSTER 1095–1096).

<sup>238</sup> *divā pavivekāya rattim paṭisallānāya*, SN V 398,7–8.

<sup>239</sup> Die Bezeichnung *divasabhāgaṃ* ist, wie *ratti*, erst postkanonisch dokumentiert (Mil 18,17; Pv-a 152,13).

<sup>240</sup> Skt. *prati-uṣas*. Siehe SN I 239,13. Eine semantische Verbindung von *paccūsa-* mit anderen Zeitausdrücken ist erst in postkanonischen Stellen belegt: *paccūsa-kāle* (Lok.) 'am Morgen': Dh-p-a IV 61,17; DN-a I 168,23. Erst postkanonisch belegt ist *-velāyaṃ* (Lok.): Vv-a 105,1; 118,13, 165,10; Pv-a 61,17.

Tages’, ’vormittags’ (*pubbaṅhasamayaṃ*),<sup>241</sup> ’zur Zeit des mittleren [Teils des Tages]’, ’mittags’ (*majjhantikasamayaṃ*),<sup>242</sup> und ’zur Zeit des Abends’ (*sāyaṅhasamayaṃ*)<sup>243</sup> verwendet. In dieser Einteilung des Tages drückt sich die tägliche Routine aus. Ein Beispiel solcher Routine ist die Nennung der drei Tageszeiten Vormittag, Mittag und Abend bei der Kritik brahmanischer Rituale.<sup>244</sup> Auch in Fällen, in denen Mönche mutwillig von den vorgeschriebenen Essenszeiten abweichen, sind diese die Routine markierenden Tageszeiten von Bedeutung.<sup>245</sup> Zwar kommen der Tag und die Tageszeiten auch in Bezug auf meditative Praxis vor.<sup>246</sup> Auch werden Tag und Nacht oft zusammen genannt, oft zur Betonung außergewöhnlicher Leistungen während der Nacht.<sup>247</sup> Anders als die Entwicklungsstufen der Nacht sind die Tageszeiten jedoch für den meditativen Fortschritt unerheblich. Die Tageszeiten sind als Einheiten zwar nicht austauschbar, aber doch von einander unabhängige Einheiten, in denen unabhängige und insbesondere wiederholte Tätigkeiten vollzogen<sup>248</sup> oder geistige Aktivitäten konstant ausgeübt werden.<sup>249</sup> Auch hier steht die

<sup>241</sup> Z.B. SN I 172,15.

<sup>242</sup> SN IV 240,7–8; mit *-kāle*: *ṭhite majjhantike kāle* SN I 13,18.

<sup>243</sup> *sāyaṅhasamayaṃ*, DN II 205,3; MN I 147,11; ferner Vin I 21,35; *-kāle* findet sich nur Jā IV 120,9; *majjhantikaṃ* wird aber auch alleine verwendet, so SN IV 240,7–8 in der Variante der Kopenhagener und Pariser Singh. Mss; ferner Vin IV 273,23.

<sup>244</sup> *pāto majjhantikaṃ sāyaṃ tikkhattuṃ divass’ ahaṃ / otariṃ udakaṃ sotam Gayāya Gayaphagguyā // yaṃ mayā pakataṃ pāpaṃ pubbe aññāsu jātisu / tan dānīdha pavāhemi evaṃdiṭṭhi pure ahuṃ // Th 345–346. Oder auch: ime kho Cunda dasa akusalakammaṃpathā. inehi kho Cunda dasahi akusalehi kammaṃpathehi samannāgato kālass’ eva vuṭṭhahanto ‘va sayanamhā paṭhaviṃ ce pi āmasati, asuci yeva hoti. no ce pi paṭhaviṃ āmasati, asuci yeva hoti. [...] sāyayatiyakaṃ ce pi udakaṃ orohati, asuci yeva hoti. no ce pi sāyatatiyakaṃ udakaṃ orohanti, asuci yeva hoti. taṃ kissa hetu ime Cunda dasa akusalakammaṃpathā asuci yeva honti asucikaraṇā ca, AN V 266,1–15.*

<sup>245</sup> “Wir nehmen, Freund, zum Abend, am Morgen und am Tage, zur Unzeit Essen ein (*mayam kho āvuso sāyañ c’ eva bhujjāma pāto ca divā ca vikāle*, MN I 474,2–3). Keine andere Verwendung von *diva* spricht dafür, *divā* hier mit ’am Mittag’ zu übersetzen, wie in MN transl. TWRhD I 215 und MN transl. NEUMANN II 284. MN transl. ÑĀNAMOLI & BODHI 577 hat “in the day”.

<sup>246</sup> *so kho ahaṃ Anuruddhā appamatto ātāpī pahitatto viharanto obhāsaṃ hi kho sañjānāmi na ca rūpāni passāmi; rūpāni hi kho passāmi na ca obhāsaṃ sañjānāmi kevalam pi rattiṃ kevalam pi divasaṃ kevalam pi rattindivaṃ*, MN III 161,3–6.

<sup>247</sup> Vom Buddha wird gesagt: *yena sudaṃ samantā yojanaṃ passati divā c’ eva rattiñ ca*, DN II 20,13–14. Oder beim Beschreiben des ’Vierfachen Entstehens der Konzentration’ (*catasso samādhi-bhāvanā*): “Wenn, Freund, ein *bhikkhu* einen Lichteindruck hat, den Tages[licht]eindruck aufrechterhält und Licht beibehält, wie am Tage so auch in der Nacht, wie in der Nacht so auch am Tage und so mit offenem ungetrübtem Bewusstsein einen strahlendes Bewusstsein erzeugt.” (*idh’ āvuso bhikkhu ālokasaññaṃ manasikaroti, divāsaññaṃ adhiṭṭhāti yathā divā tathā rattiṃ yathā rattiṃ tathā divā, iti vivatena cetasā aparīyonaddhena sappabhāsaṃ cittaṃ bhāveti*, DN III 223,3–5).

<sup>248</sup> Ähnlich ist es bei dem Vergleich des *bhikkhu* mit einem Ladenbesitzer: “Drei Eigenschaften besitzend ist der Ladenbesitzer unfähig, Wohlstand zu erlangen, den er noch nicht hatte, zu halten, was er bekommt, zu vermehren, was er hat. Welche drei? Morgens, *bhikkhus*, ist der Ladenbesitzer nicht konzentriert bei der Arbeit, mittags ist der Ladenbesitzer nicht konzentriert bei der Arbeit, abends ist der Ladenbesitzer nicht konzentriert bei der Arbeit.” (*tīhi bhikkhave aṅgehi samannāgato pāpaṇiko abhabbo anadhigataṃ vā bhogaṃ adhigantaṃ vā bhogaṃ phātikātuṃ. katamehi tīhi. idha bhikkhave papāṇiko pubbaṅhasamayaṃ na sakkaccaṃ kammantaṃ adhiṭṭhāti, majjhantikasamayaṃ na sakkaccaṃ kammantaṃ adhiṭṭhāti, sāyaṅhasamayaṃ na sakkaccaṃ kammantaṃ adhiṭṭhāti*, AN I 115,15–21). Entsprechendes gilt für den *bhikkhu*, der sich zu den drei Tageszeiten nicht auf das *samādhinimitta* konzentriert (AN 115,24–34). Ähnlich wird eine Übung beschrieben, in der der Mönch sich je nach Tagesabschnitt in eines der Sieben Weisheitsglieder (*bojjhaṅga*) versetzt, wie ein König oder Adelige sich je nach Tageszeit aus seiner Garderobe entsprechend ein Gewand aussucht: *imesam khvāham āvuso sattanam bojjhaṅgānaṃ yena yena bojjhaṅgena ākañkhāmi pubbaṅhasamayaṃ viharitum, tena tena bojjhaṅgena pubbaṅhasamayaṃ viharāmi. yena yena bojjhaṅgena ākañkhāmi majjhantikaṃ samayaṃ viharitum, [...] seyyathā pi āvuso rañño vā rājamatāmatassa vā nānāratānaṃ dussānaṃ dussakaraṇāko pūro assa, so yaññādeva dussayugaṃ ākañkheyya pubbaṅhasamayaṃ pārupitum, tan tad eva dussayugaṃ pubbaṅhasamayaṃ pārupeyya. yaññādeva*

Routine im Vordergrund. Ein weiterer Ausdruck, der oft Abweichungen von den vorgeschriebenen Tageszeiten, etwa dem Zeitpunkt der Rückkehr vom Bettelgang, markiert, ist das Adverb *atidivā*, 'spät am Tage'.<sup>250</sup>

Darüber hinaus wird durch die Tagesabschnitte und die in ihnen wiederholten Tätigkeiten Beständigkeit und Nachhaltigkeit ausgedrückt. Das betrifft sowohl besonders verdienstvolle meditative Tätigkeiten<sup>251</sup> als auch besonders leidhafte Zustände.<sup>252</sup> Dagegen scheinen die Leistungen, die am Tage und insbesondere zu den drei Tageszeiten vollbracht werden, nicht soteriologisch konnotiert, zumindest nicht auf die Ziele der asketischen Bemühung, sondern vielmehr auf Glück und Wohlbefinden im alltäglichen Leben ausgerichtet zu sein.<sup>253</sup> Das mag damit zusammenhängen, dass sich Angaben zu Tagesaktivitäten oft an Laien richten.

---

*dussayugam ākaṅkheyya majjhantikaṃ samayaṃ pārupituṃ*, SN V 71,7–29. Auch hier steht die Tagesroutine im Vordergrund.

<sup>249</sup>Im Rahmen der zweiten der 'Vier Entwicklungen von Versenkung' (*catasso samādhi-bhāvanā*, DN III 222,17) soll das 'Tages[licht]bewusstsein' (*divāsāññā*) hergestellt werden, ebenso in der Nacht wie am Tage (DN III 223,5–6 = AN II 45,10–11).

<sup>250</sup>*ati-* vor Adjektiven und Adverbien denotiert 'sehr', 'allzu', s.v. *ati-* CPD, bzw. "very much, too much" s.v. *ati-* NPED. Der *bhikkhu* Nāgadatta geht 'sehr zeitig' (*atikālena*) ins Dorf und kommt 'spät am Tage' (*atidivā*) zurück. Eine *devatā* ermahnt ihn: *kāle pavisasi Nāgadatta / divā ca āgantvā ativelacārī / saṃsattho gahaṭṭehi / samānasukhadukkho*. // SN I 432,14–17. Ein entsprechender Ausdruck ist 'spät (am Abend)', *atisāyaṃ*, DN III 185,12. Vgl. auch das neutralere 'später am Tage' (*divātaraṃ*, MN I 125,27). Für die Einteilung des Tages in nicht zu überschreitende Fristen siehe weiter unten *velā* (Abschnitt 2.12, S. 114–116).

<sup>251</sup>"Sollte, *bhikkhus*, irgendeiner eine Spende von 1 000 *ukkas* am Morgen, [...] am Mittag, [...] am Abend geben oder einer, selbst wenn es so wenig [kurz?] wäre wie ein Zug an einer Kuhzitze (Kommentar: *gaddhuanamattam pi*) am Morgen [...], am Mittag [...], am Abend [...] *mettacitta* ausüben würde, wäre dieses [letzte] das Ergiebigere." (*yo bhikkhave pubbaṅhasamayam ukkhāsataṃ dānaṃ dadeyya, yo majjhantikasamayam [...], yo vā sāyaṅhasamayam [...], yo vā pubbaṅhasamayam antamaso gaddhuanamattam pi mettacittam bhaveyya, yo vā majjhantikasamayam [...], yo vā sāyaṅhasamayam [...], idaṃ tato mahapphalataraṃ*, SN II 264,20–28). Nachhaltigkeit und Wirksamkeit einer den Tag über betriebenen Tätigkeit wird auch anhand von Gleichnissen ausgedrückt, in denen verschiedene für die Dauer eines Tages aufgeheizte (*divasantatte*) Objekte (Topf, Eisenstange, Eisenkugel) eine große Wirkung haben: MN I 453,5–454,6; SN I 362,13–363,2; IV 190,12–17; V 283,13–15; AN IV 70,19–23.

<sup>252</sup>Ein Beispiel dafür ist ein Gleichnis über das im Niraya erfahrene Leid: *yāvañcidaṃ bhikkhave upamā pi na sukharā yāva dukkhā nirayā ti. [...] seyyathā pi bhikkhu coraṃ āgucāriṃ gahetvā rañño dasseyyuṃ, [...] tam enaṃ rājā evaṃ vadeyya gacchatha bho imaṃ purisaṃ pubbaṅhasamayaṃ sattisatena hannathāti, tam enaṃ pubbaṅhasamayaṃ sattisatena haneyyuṃ. atha rājā majjhantikaṃ samayaṃ evaṃ vadeyya ambho kathaṃ so puriso ti. tath' eva deva jīvati ti. tam enaṃ rājā evaṃ vadeyya gacchatha bho taṃ purisaṃ majjhantikaṃ samayaṃ sattisatena hannathāti, [...] atho rājā sāyaṅhasamayaṃ evaṃ vadeyya ambho kathaṃ so puriso ti*, MN III 165,19–34.

<sup>253</sup>"Welche Wesen nämlich, *bhikkhus*, morgens, mittags und abends Gutes mit Körper, Rede und Geist verrichten, solche haben einen frohen Morgen, Mittag und Abend; ein glückbringender, festlicher, froher, gesegneter Morgen, ein guter Augenblick, eine gute Stunde, [ist es] wenn heiligen Menschen Spenden gegeben werden, wenn rechtschaffene Taten, Worte, Gedanken, rechtes Streben denen glückverheißenden Nutzen bringen, die sie vollbringen; froh [sind], die solchen Nutzen haben, gedeihend auf dem Weg, also sei [du] gedeihend auf dem Weg, frei von Krankheit und froh mit allen Verwandten." (*ye hi bhikkhave sattā pubbaṅhasamayaṃ kāyena sucariṃ caranti, vācāya sucariṃ caranti, manasā sucariṃ caranti suppubbaṅho bhikkhave tesāṃ sattānaṃ, ye bhikkhave majjhantikasamayaṃ kāyena sucariṃ caranti ... pe ... manasā sucariṃ caranti sumajjhantiko bhikkhave tesāṃ sattānaṃ, ye bhikkhave sattā sāyaṅhasamayaṃ kāyena sucariṃ caranti ... pe ... manasā sucariṃ caranti susāyaṅho bhikkhave tesāṃ sattānaṃ ti. sunakkhattaṃ sumaṅgalaṃ suppaḥhātaṃ suvuttṭhitaṃ / sukhaṇo sumuhutto ca suyittṭhaṃ brahmacārisu / padakkhiṇaṃ kāyakammaṃ vācākkammaṃ padakkhiṇaṃ / padakkhiṇaṃ manokammaṃ paṇidhīyo padakkhiṇā / padakkhiṇāni katvāna labhat' atthe padakkhiṇe / te atthaladdhā sukhitā virūḥhā buddhasāsane / ārogaṃ sukhitā hotha saha sabbehi nātibhī ti*. // AN I 294,16–30)

Der frühe Morgen ist oft die Zeit des Aufbruchs nach der nächtlichen Meditationstätigkeit, für den Gang ins Dorf oder zu einer Behausung sowie die Zeit zu essen.<sup>254</sup> Häufig wird er auch mit dem Adverb *divādivassa* bezeichnet.<sup>255</sup> Narratives Moment in vielen Texten ist dabei, dass diese Zeit oft 'zu früh' für den Bettelgang erscheint und stattdessen eine alternative Handlung vorgenommen wird: "Nachdem der Erhabene sich frühmorgens angekleidet hatte, seinen Überwurf und seine Schale genommen und für den Bettelgang die Stadt betreten hatte, da dachte er, 'Es ist zu früh für mich auf den Bettelgang durch Anupiya zu gehen, ich mag zum Hain gehen, wo Bhaggava, der *paribbājaka*, sich aufhält."<sup>256</sup> Generell wird von Tätigkeiten, die den morgendliche Aktivitäten folgen, oft in der Standardformel gesagt, dass der *bhikkhu* den Tag unter einem Baum sitzend 'verbringt' (*viharati*,<sup>257</sup> bzw. *atināmeti*<sup>258</sup>). Dabei ist es wichtig, dass diese Tageszeiten nicht überschritten werden: *atidivā* bezeichnet dabei, wie bereits gesehen, das Verschleppen oder Ausdehnen einer Tätigkeit, die eher 'früher' als 'spät am Tage' zu auszuüben ist. Die Mittagszeit kommt im Unterschied zum Morgen selten isoliert vor und ist dann häufig eine Zeit, die von Naturereignissen geprägt ist.<sup>259</sup> Der Tag mit dessen Abschnitten und Zäsuren ist also die Zeit, in

<sup>254</sup> *ekaṃ samayaṃ bhagavā Sakkesu viharati Kapilavatthusmiṃ Nigrodhārāme. atha kho bhagavā kismiñcid eva pakaraṇe bhikkhusaṅghaṃ paṇāmetvā pubbaṅhasamayaṃ nivāsetvā pattacivaram ādāya Kapilavatthum piṇḍāya pāvīsi. Kapilavatthusmiṃ piṇḍāya caritvā pacchābhataṃ piṇḍapātapatikanto yena mahāvanaṃ tenupasaṅkamaṃ divāviharāya, mahāvanaṃ ajjhigahetvā veluvalaṭṭhitāya mīle divāvihāraṃ nisīdi*, SN III 91,4–12. Dieselbe Struktur findet sich in SN III 94,26–95,3 und SN IV 122,19–23.

<sup>255</sup> Vgl. MN II 100,25; MN II 112,17; SN I 201,9; 206,3; SN I 216,15 und 19; AN V 185,4. Oft wird nach dem Grund eines frühen Besuches gefragt: *handa kuto nu bhavaṃ Piṅgiyāni āgacchati divādivassā ti. ito 'haṃ bho āgacchāmi samanassa Gotamassa santikā 'ti*, AN III 237,2–4. Migāras Mutter Visākhā sucht den Buddha früh am Tage auf, worauf der Buddha nach dem Grund für diese Zeit fragt: *atha kho Visākhā Migāramātā divādivase yeva yena bhagavā ten' upasaṅkamaṃ, upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi, ekamantaṃ nisinnaṃ kho Visākhā Migāramātāraṃ bhagavā etad avoca: handa kuto nu tvaṃ Visākhe āgacchasi divādivassā 'ti*, Ud 18. Ud-transl. MASEFIELD, 29, Anm. 73 nimmt bei *divādivase* eine Emendierung ("Reading *divādivassa* with Be and Ud-a for text's *divādivase* yeva, Se *divādivassā* eva; cp. Ud 14 above.") vor, der in Hinblick auf das zwei Zeilen weiter unten folgende, in allen Versionen belegte *divādivassā* zuzustimmen ist. Doch leuchtet seine Übersetzung mit 'in the daytime' nicht ein, denn nicht dass Visākhā tagsüber kommt, sondern dass sie früh kommt, lässt den Buddha fragen.

<sup>256</sup> *atha kho bhagavā pubbaṅhasamayaṃ nivāsetvā pattacivaram ādāya Anupiyaṃ piṇḍāya pāvīsi. atha kho bhagavato etad ahoṣi atippago kho tāva Anupiyāya piṇḍāya caritum, yan nūnaṃ yena Bhaggavagottassa paribbājakassa āraṃo yena Bhaggavagotto paribbājako ten' upasaṅkameyyan ti*, DN III 1,1–8.

<sup>257</sup> So antwortet Sāriputta auf das Angebot eines Brahmanen: *kataṃ me aṃja bhattakiccaṃ. amukhasmiṃ me rukkhamūle divāvihāro bhavissati, tattha āgaccheyyāsi ti*, MN II 186,10–13. Oder im Fall der *bhikkhuni* Somā: *Sāvatthiyaṃ piṇḍāya caritvā pacchābhataṃ piṇḍapātapatikantā yena andhavanaṃ ten' upasaṅkamaṃ divāvihāraṃ, SN I 283,5–7. An anderer Stelle lautet eine Frage: katamenāyasmā Sāriputto aṃja vihārena vihāsi ti*, SN III 235,22–23; so auch Sn 679; Th 1241 = SN I 415,13; SN I 290,7. Abweichend ist auch der Ausdruck *divāvihāragato hoti*, SN I 146,16 belegt. DN I 112,5 hat die Variante *divasāseyyaṃ*. PED hat s.v. *divā-vihāra* spezifischer 'the day-rest, i.e. rest during the heat of the day'. Dass hier ausschließlich Ruhezeit gemeint sein soll, scheint mir nicht zwingend.

<sup>258</sup> Dabei ist der Tag auch eine Zeit, in der bestimmte Pflichten vernachlässigt werden können. Der nachlässige *bhikkhu* "verbringt den Tag damit, nichtige Dinge zu tun und versäumt, sich zurückzuziehen" (*appamattakena kammena divasaṃ atināmeti riñcati paṭisallānaṃ*, AN III 116,23–24); ausführlicher: *so tena lobhena abhijjāsahagatena cetasā divasaṃ atināmeti. evaṃ kho Visākhe gopālākūposatho hoti. evaṃ upavuttho kho Visākhe gopālākūposatho na mahapphalo hoti na mahānisaṃso na mahājutiko na mahāvippahāro*, AN I 206,2–6. Oder so *tāya dhammapariyattiyā na divasaṃ atināmeti, na riñcati paṭisallānaṃ, anānuyuñjati ajjhataṃ cetosamathaṃ*, AN III 86,28–30.

<sup>259</sup> Es scheint die Zeit zu sein, in der die Sinneseindrücke besonders stark sind. In folgendem Beispiel wird dies als eine Bedrohung beschrieben: "Es ist die Zeit des Mittags. / Die Vögel schweigen. / Es rauscht der tiefe Wald. / Als etwas Beängstigendes erscheint er mir. // (*thite majjhantike kāle / sannisnesu pakkhisu / saṇate va mahāraññaṃ / taṃ bhayaṃ paṭibhāti mantī*. // SN I 438,3–6). Die Wiederholung dieser Verse hat dann als



der die natürliche oder soziale Welt mit ihren Rhythmen und Vorschriften das Handeln des Laien, aber auch des *bhikkhu* dominiert, als dass hier die Befreiung vom Weltlichen betrieben oder verwirklicht würde. Der Tag wird isoliert darüber hinaus eher in seiner inneren Struktur und aus einer Innenperspektive dargestellt.

Dennoch findet sich auch die Zeitform einer Folge von Tagen. Im Plural wird *diva* unter anderem zur Bezeichnung der 'Woche' verwendet, den 'Sieben Tagen' (*satta divasāni*).<sup>260</sup> Die Regelmäßigkeit über längere Zeit wird mit *divase divase* ausgedrückt und steht so *divaratti* und verwandten Ausdrücken (siehe unter 2.13.3.1, *kālena kālam*, 128–130 oder *suve suve, thoka-thoka*) nahe. *divase divase* findet sich insbesondere bei der Beschreibung von lange andauernden und durch Wiederholung besonders leidhaften Zuständen.<sup>261</sup> Alternativ findet sich im selben Sinne die Wendung *suve suve* ('morgen [und wieder] morgen').<sup>262</sup> Häufiger aber wird, wie als nächstes zu zeigen ist, zur Darstellung des Vergehens von Zeit die serielle Abfolge von Nächten oder Nächten und Tagen verwendet.

### 2.5.2 ratti

Bei *ratti* muss viererlei Gebrauch unterschieden werden. Erstens kommt *ratti* eigenständig als dunkle Hälfte des Tages vor. Zweitens bildet der Ausdruck zusammen mit dem Ausdruck für Tag eine Einheit. Drittens kann der Ausdruck, so wie das deutsche Wort 'Tag' oder das englische 'day', alleine im metonymischen Sinne selbst für die zusammengesetzte Einheit von Nacht und Tag stehen. Viertens kann *ratti* in einem weiter abstrahierten Sinne für eine jeweils bestimmte zeitliche Dauer stehen.

Die Nacht ist einerseits spielt im Rahmen des Erleuchtungsereignisses aber auch des *parinibbāna* des Buddha in den Texten eine wichtige Rolle. Sie ist einerseits das zentrale Ereignis der buddhistischen *histoire sacrée*. Als solche markiert sie die Präsenz des Buddhas und seiner Wirkung. Der heilbringende Zeitraum der Verkündung des *dhamma* wird von der einen zur anderen Nacht gemessen.<sup>263</sup> Die Nacht, insbesondere die weit fortgeschrittene (*abhikkanta*), ist

---

Überwindung dieser Herausforderung als letzten Halbvers "Als etwas Liebes erscheint er mir" (*sā ratī paṭibhāti manti* // SN I 438,11). So lautet der Text wörtlich auch in darauffolgendem *sutta* mit dem Titel *Majjhantiko* bzw. *Saṅkha* als Dialog zwischen *devatā* und *bhikkhu*, außerdem im *Vanasutta* 12. Der Mittag ist an anderer Stelle die Zeit, zu der man deutlich sieht: *seyyathā pi bhikkhave gimhānaṃ pacchime māse ṭhite majjhantike kāle maricikā, tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikheyya*, SN III 141,8–10. Oder es ist die Zeit, in der im Herbst die Sonne besonders kräftig scheint: *yo vā vassānaṃ pacchime māse saradasamayā viddhe vigatavalāhake deve abhido majjhantikasamayā suriyo*, MN II 35,3–5.

<sup>260</sup> *sattame divāse*, Sn 109. Mehrere Tage können selbstverständlich auch eine unbestimmte lange Zeit meinen: *purimāni bhante divasāni purimatarāni Licchāviputto yenāhaṃ ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā maṃ etad avoca*, DN III 2,11–13.

<sup>261</sup> "Eher würde ich sterben Tag für Tag von Speeren hundertmal durchbohrt / Einhundert Jahre lang, wenn dies dem Leid ein Ende setzen würde." (*divase divase tī sattisatāni navanavā pateyyuṃ kāyamhi / vassasataṃ pi ghāto seyyo dukkhassa c' eva khayo*. // Thī 437). In diesem Sinne von Beständigkeit wird aber auch *divasā*, Jā IV 310,15 verwendet.

<sup>262</sup> "Der aber, den die Weisen preisen, beobachtet Tag für Tag," (*yaṃ ca viññū pasamsanti anuvicca suve suve / Dhṃ 229a*).

<sup>263</sup> "Was immer der Buddha zwischen der Nacht seiner Erleuchtung und der Nacht seines *parinibbāna* sagt, ausspricht, erklärt, all das ist so und nicht anders, daher heißt er '*tathāgata*'. Der *tathāgata*, *bhikkhus*, ist einer,

auch oft der Zeitraum, in dem Gottheiten (*devatās*) erscheinen.<sup>264</sup> Sie ist auch eine Zeit, in der z.B. Könige besonderes erleben, wobei die Nacht entweder schmerzlich (*dukkha*)<sup>265</sup> oder glücklich (*bhadda*)<sup>266</sup> sein kann. *bhadda* ist hier zu verstehen als ein Glück, das im Sinne der buddhistischen Lehre der Erlösung förderlich ist.<sup>267</sup> Nächte sind jedoch nur unter bestimmten Bedingungen glückbringend, was sich an der nicht ausschließlich buddhistischen Vorstellung zeigt, dass bestimmte, mit Reinheit konnotierte Nächte unreinen Praktiken verbieten.<sup>268</sup> Das glückbringende Ereignis schlechthin ist die Erleuchtung des Buddha.<sup>269</sup> Die als glücklich verstandene Nacht

der spricht wie er handelt, der handelt wie er spricht [und] insofern er einer ist, der so spricht wie er handelt und so handelt wie er spricht, heißt er 'tathāgata.'" (*yañ ca bhikkhave rattiṃ tathāgato abhisambujjhati yañ ca rattiṃ parinibbāyati yaṃ etasmiṃ antare bhāsati lapati niddisati sabbaṃ taṃ tathā' eva hoti no aññathā, tasmā tatāgato ti vuccati. yathāvādī bhikkhave tathāgato tathākārī yathākārī tathāvādī iti yathāvādī tathākārī yathākārī tathāvādī, tasmā tathāgato ti vuccatī ti, AN II 24,2-9). AN transl. WARDER (1957) II, 25 sowie n. 2, übersetzt hier im übertragenen Sinne "day". Vgl. DN III 135,11-16.*

<sup>264</sup> Der eröffnende Standardformel eines sutta, in dem eine *devatā* erscheint lautet z.B.: *evaṃ me sutam ekaṃ samayaṃ bhagavā Sāvattihyaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme. atha kho aññatarā devatā abhikkantāya rattiyaṃ abhikkantavaṇṇā kevalakappaṃ Jetavanaṃ obhasevā yena bhagavā ten' upasaṅkami, SN I 1,10-14. Vgl. z.B. DN II 220,3-8; MN I 142,13-18; SN I 323,11-15; AN IV 74,24-75,3.*

<sup>265</sup> Angesichts einer militärischen Niederlage des Königs Pasenadi sagt der Buddha: " 'Heutselbst, *bhikkhus*, wird der König Pasenadi-Kosala sich in dieser Nacht als Besiegter leidvoll niederlegen.'" (*ajj' eva bhikkhave rājā Pasenadī Kosalo imaṃ rattiṃ dukkhaṃ sessati parājito ti, SN I 189,10-11.*)

<sup>266</sup> Das *Sāmaññaphalasutta* beginnt nach den einleitenden Zeilen: "Einst saß der König von Magadha, Ajātasattu Videhiputta, zum Uposatha, am Fünfzehnten, zum Komundi, dem Vollmondtag des vierten Monats, nachts, bei Vollmond auf dem oberen Terrassendach, umgeben von seinen Ministern An diesem geheiligten Tag nun sang der König von Magadha, Ajātasattu Videhiputta folgende Freudeshymne: 'Wie angenehm ist die Vollmondnacht, wie schön [...], lieblich [...], heilsam [...], welch großes Zeichen ist die Vollmondnacht, wer ist der Asket, der heute Nacht gerufen, unser Herz zu befriedigen vermag?'" (*tena kho pana samayena rājā Māgadho Ajatasattu Vedehiputto tadāhu 'posathe pannarase Komudiyā cātumāsiniyā puṇṇāya puṇṇamāya rattiyaṃ rājāmaccaparivuto uparipāsādaragato nisinno hoti. atha kho rājā Māgadho Ajatasattu Vedehiputto tadāhu 'posathe udāṇaṃ udānesī: ramaṇiya vata bho dosinā ratti, abhirūpa [...], dassaniyā [...], pāsādikā [...], lakkhaññā vata bho dosinā ratti. kaṃ nu kh' ajja samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vā payirupāseyyāma, yaṃ no payirupāsato cittaṃ pasīdeyā ti, DN I 47,5-13).*

<sup>267</sup> Analog zur letzten Stelle findet sich Sn 153 die gleiche Nacht als 'himmlisch' (*divya*) und als Gelegenheit, den Buddha aufzusuchen: "'Heute ist der Fünfzehnte, Uposatha,' sagte der *yakkha* Sātāgira. / 'Es ist eine himmlische Nacht, / Lasst uns den 'Vollkommen' genannten Lehrer Gotama sehen'" (*ajja pannaraso uposatho iti Sātāgiri yakkho / divyā ratti upaṭṭhitā, / anomanāmaṃ sathāraṃ handa passāma Gotamaṃ // Sn 153).*

<sup>268</sup> Im *Bhayabheravasutta* erzählt der Buddha von seinen asketischen Erfahrungen als Bodhisattva: "Es gibt gewisse außergewöhnliche Nächte am vierzehnten, fünfzehnten oder achten des Halbmonats. Was wäre, wenn ich in so beschaffenen Nächten mich an so schrecklich, haarsträubend beschaffenen Orten wie Hain-, Wald- und Baum-Heiligtümern aufhielte? Ich würde wohlmöglich Angst und Schrecken erleiden." (*yan nūnāhaṃ yā tā rattiyo abhiññātā abhilakkhitā, cātuddasī pañcadasī aṭṭhamī ca pakkhassa, tathārūpesu rattisu yāni tāni ārāmacetiyaṇi vanacetiyaṇi rukkhacetiyaṇi bhimsanakāni salomahaṃsāni tathārūpesu senāsanesu vihareyyaṃ, app' eva nāma taṃ bhayabheravaṃ passeyyan 'ti, MN I 20,27-32).*

<sup>269</sup> Der Titel des "(Ersten) *Bhaddekarattasutta*" (siehe Anhang, Text 7, S. 207-210) ist wiederholt diskutiert worden. Diese Diskussion kreist um die soteriologische Bewertung der Nacht. MN-a V 1,9-10 erklärt *vipassanānuyogasamannāgattā bhaddakassa* [bzw. *bhaddassa* im birman. Ms] *ekarattassa* ("für eine Nacht glückverheißend wegen des aktuellen Auftretens der Ausübung von *vipassanā*"). MN transl. HORNER III xxvi schwankt bez. *bhadda* zwischen "happy" und "auspicious", übersetzt den Kommentar mit "happy", den *sutta*-Text aber mit "auspicious" (MN transl. HORNER III 233) und verzichtet pauschal auf die Wiedergabe von *ekaratta* ("I thought it best to translate only the first part of the baffling compound, ...", xxvii). Diese Übersetzung versteht "auspicious" "not in the sense of betokening success but in that of prosperous, prospering. For the sage who comes to be at peace has prospered ...", (xxvii). *bhadda* wird als Zustand und Folge des Erfolgs, nicht als seine Bedingung verstanden: "His position is not due to luck, a happy chance of fortune's favours; it is due to his own successful efforts, ..." (xxvii). Die Behandlung von *ekaratta* ist problematischer. Mit Recht wird MN

qualifiziert *ratti*. Es handelt sich also auch bei *ratti*, ähnlich wie schon bei *utu*, nicht um eine bloß durch Dauer gekennzeichnete Zeiteinheit, sondern auch um einen Zeitraum, in dem ganz bestimmte Ereignisse oder Handlungen stattfinden. Während es sich bei *utu* jedoch um naturhafte Ereignisse handelt, sind es bei *ratti* von religiösen Inhalten geprägte Handlungen. Die Nacht ist wie der Tag für die Mönche die Zeit der Zurückgezogenheit<sup>270</sup> und stärker als der Tag die Zeit für Meditation. So findet sich *ratti* in Ermahnungen, bestimmte Vorschriften einzuhalten.<sup>271</sup> Die Nacht ist entsprechend der meditativen Phasen eingeteilt in gewöhnlich drei Wachen (*yāmas*).<sup>272</sup> Entsprechend strukturiert sind Beschreibungen von Erleuchtung und von außergewöhnlichen

---

transl. NEUMANN III 427 “Glücksäligeinsam”, wiedergegeben als “lonely blissfulness”, als inakzeptabel zurückgewiesen und als eine Verwechslung mit *ekatta* erklärt. Vergleichbare Wendungen sind die in stärker narrativen Kontexten gebräuchlichen *ekarattena*, Jā I 64,11 aber auch *ekarattim*, Jā I 6,24 und analog *ekadivasena* Jā I 59,31 oder *ekadivase*, Jā III 391,23. Zu beachten ist die Unterscheidung zwischen *ratta* als ‘Zeitspanne einer Nacht’ und *ratti* als ‘Nacht’. Das Hauptproblem sieht HORNER darin, dass “*ekaratta* usually means ‘for one night’” (xxvi–xxvii), die Dauer der in den *gāthās* beschriebenen Leistung aber nicht als “for so little as one night” gelten könne, da es in den *gāthās* selbst “he who abides ardently and unweariedly day and night” (*ahorattam atanditam*, MN 187,29) heiße und dieser Zustand “some consecutive time lasting longer than ‘one night’” ausmachen müsse. Es stellt sich die Frage, ob die Bedeutung mit dem durativen “for” nicht bereits zu eng gefasst sei und man, wenn nicht gar mit “während” oder “zu”, vielleicht vorsichtiger mit “in Bezug auf” operieren sollte. Allgemein ist es zweifellos problematisch, zwischen einem idiomatischen Ausdruck wie *ahoratta* aus dem Kontext einer Anleitung zur Meditation und einer Bezeichnung für einen *muni* ein durchgängiges Zeitmaß anzunehmen, welches darüber hinaus eine spezifische mentale Aktivität bestimmen könnte. Die Tatsache, dass *bhaddekaratta* durch *ti* am Ende des Textes als Bezeichnung markiert ist, spricht eher gegen die Notwendigkeit, die Bedeutung aus dem Vorausgegangenen erschließen zu müssen und dafür, dass es sich um eine Ehrenbezeichnung statt um einen *terminus technicus* handelt. Wenn MN transl. HORNER III 233 mit “auspicious” übersetzt, wird dem der Intention nach auch vollkommen Rechnung getragen (so auch VETTER 2000, 145). Dieser Linie folgend müsste *ekaratta* in seiner Bedeutung von den temporalen Beschreibungen in den vorausgehenden *gāthās* abgekoppelt werden und nach dem Zusammenhang von Nacht, Einzigartigkeit und darüber hinaus möglicherweise Meditation gesucht werden. Von dieser Warte aus erscheint der rein durative Aspekt von “eine Nacht lang” eher unwahrscheinlich oder zumindest mit enthalten in der stärkeren Vorstellung von der “einen” Nacht als der kairologisch verstandenen, soteriologisch gesehen ‘glücklichen’ Zeitspanne, in der ‘Glücksverheißendes’ geschieht bzw. der diese Zeit Nutzende oder Erfahrende durch dieses Geschehen die Qualität des ‘Glücksverheißenden’ erst erhält.

<sup>270</sup> Vom *ariyasāvaka* wird gesagt: so *tena buddhe aveccappasādena santuṭṭho na uttariṃ vāyamati divā pavivekāya rattim paṭisallānāya*, SN V 398,6–8.

<sup>271</sup> “Nicht um lange zu schlafen, ist die Nacht, umkränzt mit Sternengirlanden, / Zur Wachsamkeit für den Weisen ist sie da. //” (*na tāva supitum ev’ esā ratti nakkhattamālinī, / paṭijaggitum ev’ esā ratti hoti vijānatā* // Th 193). Oder: “Fünf, *bhikkhus*, schlafen nachts wenig, [sondern] sind viel wach. Welche fünf? Eine Frau, *bhikkhus*, die nach dem Mann verlangt [...], ein Mann, *bhikkhus*, der nach einer Frau verlangt [...], ein Dieb, *bhikkhus*, der nach Beute verlangt [...], ein König, *bhikkhus*, der über königlichen Angelegenheiten sitzt [...], ein *bhikkhu*, *bhikkhus*, der nach Befreiung verlangt, schläft nachts wenig, [sondern] ist viel wach.” (*pañc’ ime bhikkhave appaṃ rattiyā supanti bahum jagganti. katame pañca? itthi bhikkhave purisāddhippāyā* [...], *puriso bhikkhave itthādhippāyo* [...], *coro bhikkhave ādānādhippāyo* [...], *rājayutto bhikkhave rājakaraṇīyesu yutto* [...], *bhikkhu bhikkhave visamyogādhippāyo appaṃ rattiyā supati bahum jaggati*, AN III 156,6–14.).

<sup>272</sup> Dass die Dreiteilung der Nacht nicht spezifisch buddhistisch ist, dokumentieren die Texte selbst. Als der Buddha zu Uposatha den Brahmanen Jānussoni nach einem gewissen Ritual (*brāhmaṇakullasā*, AN V 234,9) befragt, beschreibt dieser es ihm: *te taṃ rattim tikkhattum paccuṭṭhāya pañjalikā aggim namasanti paccorohāma bhavantaṃ, paccorohāma bhavantaṃ ti, pahutena ca sappitelena navanītena aggim santappenti, tassā ca rattiyā accayena paṇītena khādaniyena bhojaniyena brāhmaṇe santappenti*, AN V 234,14–19). Die Bezeichnung ‘Nacht-Abschnitte’ (*rattibhāga*) ist möglicherweise früher dokumentiert als *divasabhāga* (Tagesabschnitte), nämlich Jā III 43,17, aber dann auch Mil 18,17 zusammen mit *divasabhāga*.

Leistungen, welche Ereignisse aus der Hagiographie Buddha zum Vorbild haben.<sup>273</sup> Andererseits sind auch technische Anweisungen belegt.<sup>274</sup> Neben diesen Standardformulierungen finden sich Stellen, die das Phänomen mentaler Verkürzung extrem langer Dauer formulieren: “Ich erinnerte 500 *kappas* in einer Nacht.” (*pañca kappasatān’ āhaṃ ekarattiṃ anussariṃ*, Th 165).<sup>275</sup> Oft wird aber auch vom ‘größten’ (*bahud-*) [Teil] der Nacht gesprochen, der in einer gewissen Weise verbracht wurde, bevor sie endet.<sup>276</sup> Eine andere Einteilung benennt die ‘Hälfte der Nacht’: Dabei stehen eher *aḍḍharatta*, *aḍḍharattā*<sup>277</sup> als *aḍḍharatti*<sup>278</sup> für ‘Mitternacht’. Andererseits tritt die Nacht auch in einer Folge von Nächten auf, die ebenfalls einen meditativen Prozess beschreibt.<sup>279</sup> Am Ende der Nacht und der meditativen Tätigkeit steht der morgendliche Aufbruch ins Dorf<sup>280</sup> oder aber der Besuch beim Buddha, den man, nach einigen Stellen, nachts nicht aufsuchen soll.<sup>281</sup> Die Besuche von zum Essen Mönchen bei Laien finden in der Regel statt, sobald die Nacht vorüber ist (*rattiyā accayena*).<sup>282</sup> Dennoch ist auch langes nächtliches (*bahudeva rattim*) Lehren bezeugt.<sup>283</sup> In vielen Fällen ist auch das Ende der Nacht bestimmt durch eine sich an sie anschließende Handlung.<sup>284</sup>

<sup>273</sup> “Während die erste Wache der Nacht verstrich, erinnerte ich mich an vergangene Geburten, während der mittleren erschien das Himmlische Auge, während der letzten zerriss die Masse des Dunkels.” (*rattiyā purime yāme pubbaḍḍhāṭṭhāṃ anussariṃ / rattiyā majjhime yāme dibbacakkhūṃ visodhayuṃ / rattiyā pacchime yāme tamokkhandhaṃ padālayuṃ*, Thī 120; vgl. 172-173, 179f-180).

<sup>274</sup> “Und wie, Freund, ist Aufmerksamer achtsam? [...] nachts während der ersten Wache tut er ebenso, in der mittleren Wache der Nacht auf seiner Rechten liegend, nimmt er die Löwenhaltung ein, einen Fuß auf den anderen setzend, und so gesammelt und gefasst lenkt er seine Gedanken darauf, wieder aufzustehen, während der letzten Wache, frühmorgens läuft er auf und ab, setzt sich dann nieder, sein Herz reinigend von den *dhammas*, die *āvaraṇīyas* sind.” (*kathaṃ cāvuso jāgariyaṃ anuyutto hoti. [...] rattiyā paṭhamaṃ yāmaṃ caṅkamena nisajjaya āvaraṇīyehi dhammehi cittaṃ parisodheti, rattiyā majjhimaṃ yāmaṃ dakkhiṇena passena sihaseyyaṃ kappeti pāde pādaṃ accādhāya sato sampajāno utṭhānasaññaṃ manasikarivā, rattiyā pacchimaṃ yāmaṃ paccuṭṭhāya caṅkamena nisajjāya āvaraṇīyehi dhammehi cittaṃ parisodheti*, SN IV 104,30-105,5). Parallelen sind MN I 273,37-274,6; MN III 135,4-10; SN IV 177,13-20; AN II 40,16-24. Zu AN I 114,11-21 bemerkt AN transl. WARDER (1957) I, 98: “Acc. to Comy. he divides the day and night into six watches, and is awake in five of them.”

<sup>275</sup> Die Nacht kann aber auch im metaphorischen Gebrauch als lang erfahren werden: *diḅhā jāgarato ratti diḅhaṃ santassa yojanaṃ* / Dhp 60a. Siehe dafür weiter unten die Diskussion von *diḅha* unter *addhan* (Abschnitt 2.14.2, S. 146).

<sup>276</sup> *atha kho bhante ime Isidatta-Purāṇā thapatayo bahudeva rattim dharmiyā kathāya vitināmetvā*, MN II 124,4-5, oder über den Buddha: “Nachdem der Erhabene einen Großteil der Nacht so sitzend verbracht, erhob er sich und ging zum *vihāra*.” (*atha kho bhagavā bahudeva rattim nisajjāya vitināmetvā utṭhāyāsanaṃ vihāraṃ pāvīsi*, AN III 299,8-10). Eine Variante findet sich u.a. Ud 59. Dort bemerkt Ud transl. MASEFIELD, 1994, 105, n 107: “AN I 241 states that after entering the *vihāra*, he spent the middle watch in the lion posture, rose towards dawn and then seated himself, knowing that *Soṇa* had had sufficient time to give his body the rest it needed. The ‘best part of the night’ (*bahudeva rattim*) must therefore here denote merely the first watch; whereas at Ud-a 419f it is explained as far exceeding one-and-a-half watches.” So auch *tattha viññātasaddhammo pabbajjaṃ samarocayi / Sujāto tihi rattihī tisso vijjā aphassayi*. (Thī 322).

<sup>277</sup> Mit *-samaya* ist folgende Wendung belegt: *abhido aḍḍharattaṃ bhattakālasamaya*, AN III 407,19.

<sup>278</sup> *aḍḍharattisamaya* ist erst postkanonisch belegt: Pv-a 155,8; Vv-a 255,4. Vv-a 315,24-25 fügt die Mitternacht in das Schema der *yāmas* ein und definiert *aḍḍharatti* als *majjhimaṃ yāmasamaya*. BHS *ardharātri*.

<sup>279</sup> “In der dritten Nacht erlangte *Sujāta* das dreifache Wissen. //” (*Sujāto tihi rattihī tisso vijjā aphassayi*, Thī 322)

<sup>280</sup> “So soll er am Ende der Nacht zu einem Dorf gehen” (*tato ratyā vivasane gāmantam abhihāraye* / Sn 710a).

<sup>281</sup> Die Standardformel lautet z.B. *atha kho Mahānāmo Sakko tassā rattiyā accayena yena bhagavā ten’ upasaṅkāmi*, AN I 277,26-27. Eine Variante findet sich in der Vorgeschichte zum Tod des *Anāthapiṇḍika*, der seinen nächtlichen Besuch beim Buddha verschiebt, darauf von einer Begräbnisstätte und Tageslicht träumt und dabei dreimal aufwacht (SN I 455,12-457,16).

<sup>282</sup> *atha kho Ambapālī-gaṇikā tassā rattiyā accayena sake ārāme paṇiṭṭhaṃ khādaniyaṃ bhojaniyaṃ paṭiyādāpetvā bhagavato kālaṃ ārocāpesi kālo bhante niṭṭhitaṃ bhattaṃ ‘ti*, DN II 97,21-24. Oder: *atha kho Cundo kammāraputto tassa rattiyā*

Die Nacht insbesondere im Plural kann aber auch metonymisch und insbesondere in der poetischen Sprache der Thī die gesamte Einheit von Tag und Nacht bezeichnen (*rattindivā*, s.u. Abschnitt 2.5.4, S. 87–89).<sup>285</sup> Diese Bedeutung ist ganz deutlich bei der Tageszählung,<sup>286</sup> kann aber auch für 'Tag und Nacht' im Sinne von 'tagaus tagein'<sup>287</sup> stehen. Ferner werden die vergehenden 'Nächte' zur Beschreibung vergehender Zeit verwendet.<sup>288</sup>

*ratti* ist die Zeitform, in der die drei für die vorliegende Untersuchung kritischen Aspekte, nämlich 'kosmisch-natürliche Zeiteinheit', 'personal erfahrbare Dauer' und 'Zeit der Erlösung' zusammenkommen. Sie ist für die zeitliche Ordnung der Welt in den genannten Reihen ebenso grundlegend ist wie in den Beschreibungen herausragender religiöser, soteriologisch geprägter Ereignisse. In dieser Synchronisation unterschiedlicher Zeitbereiche ist diese Zeitform ein wichtiges Beispiel zur Bestimmung des Verhältnisses von Person, Welt und Erlösung. Hier wird auf der Ebene der Semantik greifbar, wie unzureichend und wie irreführend die Unterscheidung personaler und kosmischer Zeit ist. Eine Zeitform, die ursprünglich kosmisch ist, wird zur Zeit personal erfahrener Erlösung, also einem religiösen Ereignis, das vom kosmischen, unpersonalen Ablauf der Zeit befreit. Kosmische Zeit ist gleichzeitig personale Zeit, die von kosmischer Zeit erlöst. Dabei werden die Ausdrücke Kosmos und Person aber selber problematisch. Was nämlich Erlösung ausmacht, ist nicht so sehr die Befreiung von einer einheitlichen, mit dem Kosmos identifizierten Zeitform, sondern von der Struktur der einzelnen sich abwechselnden Zeiteinheiten, wie Jahr, Nacht und Tag. Ebenso gilt, dass was das Personale angeht, Erlösung nicht das Betonen einer starken Person gegenüber der unpersönlich ablaufenden Zeiteinheiten ist,

---

*accayena sake nivesane paṇiṭaṃ khādaniyaṃ bhojaniyaṃ paṭiyādāpetvā pahutañ ca sukaramaddavaṃ bhagavanto kālaṃ ārocāpesi kālo bhante niṭṭhitaṃ bhattaṃ 'ti, DN II 127,3–6.*

<sup>283</sup> "Daraufhin lehrte der Erhabene einen Großteil der Nacht den Pāvā Mallas den *dhamma*, sie einweisend, erhellend, ermunternd, erfreuend" (*atha kho bhagavā Pāveyyake Malle bahudeva rattiṃ dhammiyā kathāya sandassetvā samādapetvā samuttejetvā sampahaṃsetvā uyyojesi, DN III 209,4–7).*

<sup>284</sup> "Die Nacht ist fast vorüber, Hausväter, es ist Zeit, das für euch Anstehende zu tun." (*abhikkantā kho gahapatayo ratti, yassa dāni kālaṃ maññathāti, DN II 86,24–25).*

<sup>285</sup> KEITH 1916,143–145 hat eine solche Synekdoche bereits im RV (z.B. IV,16,19 und VIII,26,3) nachgewiesen. Gegen FLEETS Annahme, dieses sei eine Anomalie, steht das hier untersuchte buddhistischen Material. Bereits KEITH hatte ein indogermanisches Substrat vermutet und verweist auf den altgriech. Ausdruck νυχθημερον. GRIMM 1875/78, 590–591 führt eine Zählung in Nächten bei den Germanen (*nec dierum numerum sed noctium computant, sit constituunt, sic condicunt, nox ducere diem videtur, Germania c.11*) auf den Mondkalender zurück. Dafür sprechen im brahmanischen Kontext Ausdrücke wie *dassarātra* oder *navarātrī* für festliche Zeiträume, die auch die Tage umfassen.

<sup>286</sup> "Zur achten Nacht war der Durst aus mir verbannt, /" (*tassā me aṭṭhamī ratti taṇhā mayhaṃ samūhatā / Thī 38a*); vgl. *ajja me sattamī ratti yato taṇhā visositā, Thī 41.*

<sup>287</sup> *pubbarattāpararattaṃ bodhipakkhikānaṃ dhammānaṃ bhāvanānuyogaṃ ananuyuttassa viharato, AN III 70,3–5*; ganz ähnlich AN III 300,23–26.

<sup>288</sup> "Die Zeiten vergehen, Nächte treiben voran, / Lebensphasen gehen von uns, eine nach der anderen. / " (*accenti kālā tarayanti rattiyo / vayogunā anupubbaṃ jahanti / SN I 5,5–6 (= SN I 5,9–10).* Den Nächten kommt hier durch das Kausativum eine aktive Rolle zu. Sie geschehen oder vergehen nicht nur, sondern betreiben als eigenständige Kraft das Vergehen der Zeit. Es sind Zeiteinheiten oder einzelne Zeitformen, die auf bestimmte zeitliche Sachverhalte hindeuten, niemals wird 'Zeit' als ein zu Grunde liegendes Substrat genannt. Im Unterschied zu den Texten der brahmanischen Tradition wie im AV oder im Mbh, die *kāla* eine schöpferische und zerstörerische, göttliche, impersonal-schicksalsgleiche, eigenständige Macht zuschreiben und dem sogenannten *kālavāda* zugeschrieben werden, sind die Beschreibungen in den hier untersuchten Texten durchgängig metaphorisch.

sondern, wie zu zeigen sein wird, die Reduktion der Person auf die in dieser ablaufenden Prozesse und damit auf die diese Prozesse markierenden zeitlichen Strukturen. Diese Strukturen sind es, die weiter unten in der Dreiteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft untersucht werden sollen. Die Nacht ist somit nur ein Beispiel, einer in Einheiten aufgebrochenen bzw. größere Einheiten zusammensetzenden Zeitform, gleichzeitig auch vielleicht diejenige, die am deutlichsten die zeitlich zusammengesetzte und auseinanderfallende, lebenszeitlich verstreichende Zeit benennt. Ebenso ist sie aber auch die Zeitform, in der die Einsicht in das zusammengesetzte und knappe Wesen der Zeitformen möglich wird und dank der angemessenen mentalen und moralischen Einstellung überwunden werden kann.

### 2.5.3 *ratta*

Die metonymische Verwendung von *ratti* für die Einheit von Tag und Nacht oder als die wahrnehmbare, die Lebenszeit strukturierende Zeiteinheit schlechthin kommt der Bedeutung des Ausdrucks *ratta* (nt. oder *rattā*, f.) nahe, der noch allgemeiner für Zeitdauer steht.<sup>289</sup> Gewöhnlich nur als Hinterglied eines Kompositums, ist *ratta* nur an einer, möglicherweise sogar korrupten Stelle als eigenständiges Lexem in der Bedeutung von 'Nacht' belegt.<sup>290</sup> Eine seltene Verwendung ist die von *-ratta* im Kompositum zur Bezeichnung einer bestimmten Jahreszeit.<sup>291</sup> Ein sehr geläufiger Ausdruck, in dem *ratta* vorkommt und seine wörtliche Bedeutung verloren hat, ist *dīgharattaṃ*, mit der selteneren und vornehmlich in Dichtung belegten Variante *cirarattaṃ*. Gemeint ist hier eindeutig nicht 'eine lange Nacht' oder 'viele Nächte', analog zu *bahūni vassāni*, sondern 'eine lange Dauer,' 'lange Zeit'.<sup>292</sup> Der äußerst häufige Gebrauch von *dīgharatta* in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen verleiht dem Ausdruck meistens die völlig unemphatische Bedeutung 'lang',<sup>293</sup> *dīgharatta* bezeichnet jedoch immer eine lange Dauer, die durch Ereignisse oder Handlungen gefüllt ist und die erfahren wird. Charakteristisch ist weiterhin die enge Verbindung mit erinnerter oder antizipierter Lebenszeit, also personal erfahrener oder zu erfahrender Dauer. Das können Leiderfahrungen sein, wie bei den Höllenwesen,<sup>294</sup> aber auch allgemein das Erfahren von Leid aufgrund falscher Ansichten (*ditṭhis*).<sup>295</sup> In Th bezieht sich

<sup>289</sup> PED erklärt s.v. *ratta*<sup>2</sup> sehr erratisch "Semantically an abstr. formation in collect. meaning 'the space of a night's time,' hence 'interval of time' in general."; skt. *rātra*.

<sup>290</sup> *taṇhakkhayaṃ nattamahābhipassa*, Sn 1071b. Nur das birm. Ms. hat *rattamāhā* für *rattamahō*. Sn-a II 25–26 hat ebenfalls *nattamahā*, aber erläutert es als *rattindivaṃ*. Nd II 538,6–7 hat *rattaṃ* und erläutert *rattaṃ vuccati ratti ahā ti divaso rattiñ ca divaṇ ca*.

<sup>291</sup> In Jā belegt ist *vassaratta*, Jā IV 74,9.

<sup>292</sup> Nahe an dieser Wendung ist der Gebrauch in den oben zitierten Versen *dīghā jāgarato ratti dīghaṃ santassa yojanaṃ / dīgho bālānaṃ saṃsāro saddhammaṃ avijānataṃ // Dhp 60*. Zwar meint hier *ratti* wörtlich die Nacht, steht jedoch metaphorisch für eine Zeitdauer, die durch leidhafte Erfahrung lang wird. Siehe unten die Diskussion von *dīgha* (Abschnitt 2.14.2, S. 143–148).

<sup>293</sup> *api ca me āvuso satthā paricīṇo dīgharattaṃ manāpeneva no amanāpena, etaṃ hi āvuso sāvakassa patirūpaṃ*, SN IV 57,23–25.

<sup>294</sup> *atha lohamayaṃ pana kumbhiṃ / agginisamaṃ jalitaṃ pavisanti, / paccanti hi tāsu cirarattaṃ / agginisamāsu samuppilavāsu*, / Sn 670. Vgl. *te dīgharattaṃ niraye samappitā haññante dukkhitā*, Thī 451. Auch Th 1220 und Sn 665.

<sup>295</sup> Etwa in der Ermahnung des Buddha an König Pāyāsi: *paṭinissajj' etaṃ Rājañña pāpakaṃ ditthi-gataṃ. mā te ahoṣi dīgharattaṃ ahitāya dukkhāyāti*, DN II 342,4–6; 346,24–27; 348,3–5; 349,9–11. Vgl. *luddho pañāyaṃ Bhaddiya purisa puggalo lobhena abhibhūto pariyādinnacitto pāṇaṃ pi hanti adinnaṃ pi ādiyati paradāraṃ pi gacchati musā pi bhaṇati*

*cirarattaṃ* auf lange schädliche Phasen innerhalb einer einzelnen Biographie.<sup>296</sup> Andererseits wird auch lang anhaltendes Glück so in einer Standardformel bezeichnet: 'zu Nutzen und Glück für eine lange Dauer' (*dīgharattaṃ hitāya sukhāyā*).<sup>297</sup> Analog werden auch lang zurückliegende moralische Errungenschaften gekennzeichnet.<sup>298</sup> Das lange Leben als Gottheit wird analog zur Zeit in der Hölle ebenfalls charakterisiert.<sup>299</sup> Einen Bezug zu langer Lebenszeit ist in dem Ausdruck immer wieder zu finden, auch wenn z.B. über die Zeit gesprochen wird, die Ānanda in der Gemeinschaft des Buddha verbracht hat.<sup>300</sup>

Im abstraktesten Sinne kommt *ratta* im Kompositum *rattaññū*, auch *rattanutā*, vor. Der Ausdruck steht für eine Person oder eine Institution, die gekannt wird oder bekannt ist (-ññū) seit einer [gewissen] Zeitdauer, der also aufgrund lang zurückreichender Anerkennung Autorität bescheinigt wird.<sup>301</sup> Der Ausdruck kommt in einer standardisierten Reihe mit anderen Attributen zur Beschreibung einer herausragenden Persönlichkeit vor.<sup>302</sup> Aber auch der *saṅgha*<sup>303</sup> oder

---

*param pi tathatāya samādapeti yaṃ sa hoti dīgharattaṃ ahitāya dukkhāya ti*, AN II 191,12-16. Vgl. auch III 349,25 und 351,4-5; oder *te dīgharattaṃ socanti itthirūpavasānugā*, 68,14-15.

<sup>296</sup> "Die lange Dauer, die ich in Gedanken verbrachte, brennend, den *dhmma* zu begreifen, / gab es für das Herz keinen Frieden [...]" (*cirarattaṃ vatāpī dhammaṃ anuvicintayaṃ / samaṃ cittassa nālatthaṃ* [...] // Th 747ab). Vgl. *mānapathamhi samucchito vipṇāṣārī hutvā cirarattaṃ* // Th 1219, sowie die Variante SN I 404,2-3. *karato te miyyate pāpaṃ cirarattāya antaka* / Th 1207a; *dīgharattānusayitaṃ cirarattapattīḥitaṃ / buddho me pānudi ganthaṃ visadosapavāhano ti* / Th 768

<sup>297</sup> *ovadatu no bhavaṃ Gotamo anusāsatu no bhavaṃ Gotamo yaṃ amhākaṃ assa dīgharattaṃ hitāya sukhāyā ti*, AN I 155,12-14 (= SN V 407,6-8; III 1,18).

<sup>298</sup> *tathā hi paṇāyasmato Sāriputtassa dīgharattaṃ ahaṃkāra-māmaṃkāra-mānānusayā susamūhatā*, SN III 236,1-2. Vgl. *dabbo cirarattaṃ samāhito akuhako nīpako apihālu* / Th 1218a.

<sup>299</sup> "Die tugendhaften Gebenden "bleiben für eine lange Dauer im Dreimal-Zehn-[Himmel]" (vgl. Th 534: *tidivasmi*, "one of the names of the next world", AN transl. WARDER III, 32, Anm. 1), sich an der Gesellschaft der *devas* erfreuend / " (*te dīgharattaṃ tidive patīḥitā devānaṃ saḥavyagatā ramanti te* / AN III 40,19-20).

<sup>300</sup> *bhavaṃ hi Ānando tassa bhoto Gotamassa dīgharattaṃ upaṭṭhako santikāvācaro samīpacarī*, DN I 206,1-2 oder *dīgharattaṃ kho te Ānanda tathāgato paccupaṭṭhito mettana kāyakamma hitena sukkena advayena appamāṇena*, DN II 144,15-17. Ganz ähnlich lautet die Aussage eines Königs, die Königin habe ihn über eine lange Zeit hinweg mit guten Worten belegt: *dīgharattaṃ kho maṃ tvaṃ devi iṭṭhehi kantehi manāpehi samudācaritvā*, DN II 192,11-12, oder die eines *yakkha*, der über sein Leben nachdenkt: *dīgharattaṃ kho ahaṃ bhante avinipāto avinipātaṃ sañjanāmi*, DN II 206,11-12.

<sup>301</sup> DN-a I 143,10-11 erklärt es als "er kennt nach dem Aufbrechen viele verstrichene Nächte" (*pabbajjato paṭṭhāya atikkantā bahī rattiyo jānāti ti rattaññū*). Sn-a 423,32-424,2 hat abweichend zwei Deutungen: "das Juwel kennend" (*ratanaññū*) oder "viele Nächte kennend" (*bahurattividū*). DN transl. WALSHE z.B. 91 oder 291 hat "of long standing", MN transl. ÑĀNAMOLI & BODHI z.B. 549 "of long-standing renown". Zu AN III 114,19 hat AN transl. WARDER III, 90 "time-honoured".

<sup>302</sup> Z.B. *titthakaro sādhusammato bahujanassa rattaññū cirapabbajito addhagato vayo anuppatto*, DN I 47,17-18. Von gewissen verdienstvollen Menschen heißt es: *ime kho pana pi ahesuṃ Māgadhakā paricārakā bahū c' eva rattaññū ca abbatitā kālakatā*, DN II 201,35-202,2. Oder *therā rattaññū cirapabbajitā*, Sn 120,36-122,1 (= AN III 114,29; AN III 114,19). In einer Liste außergewöhnlicher *bhikkhus* wird Aññākoṇḍañña als *rattaññūnaṃ* bezeichnet (AN I 23,16). Keine Parallelstelle stützt die Wiedergabe mit "knowing the time" wie in AN transl. WARDER I 18, was nur als ungerechtfertigte Übertragung von *kālaññū* zu erklären ist.

<sup>303</sup> "Diese Dinge, Bhaddāli, die die Grundlage für Makel sind, zeigen sich nicht hier im *saṅgha*, bis nicht [...] der *saṅgha* [dauernde] Anerkennung erreicht hat." (*na tāva Bhaddāli idh' ekacce āsavaṭṭhāniyā dhammā saṅghe pātubhavanti yāva na [...] saṅgho rattaññūtaṃ patto hoti*, MN I 445,18-21). Hier kommt *rattaññū* als Abstraktum und abweichend mit -ū- vor.

Verhaltensnormen<sup>304</sup> können *rattaññu* sein. Der Ausdruck ähnelt oberflächlich der weiter unten (2.13.3.1, S. 132–134) zu behandelnden Bezeichnung *kālaññu* für jemand, der die Zeit für eine bestimmte Handlung kennt nahe. *ratta* für sich besitzt hier jedoch die Bedeutung 'lange Dauer'. In der Verwendung mit konkreten natürlichen Zeiteinheiten wie in *vassaratta* steht *ratta* schließlich einfach für Zeitraum.

Es liegt nahe anzunehmen, dass *dīgharattaṃ*, *ratta* und ihre Varianten synonym mit *dīgham addhānaṃ* (s.u. Abschnitt 2.14.2, S. 143–149) verwendet werden. Das trifft aber nur begrenzt zu, denn *ratta* wird sehr viel variabler eingesetzt. Der Ausdruck hat in seiner abstrakten Bedeutung die Konnotation 'Nacht' vollkommen verloren und ist soteriologisch sehr schwach belegt, bedeutet generell ganz neutral 'lange Dauer'. Wie die angeführten Beispiele zeigen, sind die für *ratta* bestimmenden Merkmale vielleicht noch Erfahrung und Lebenszeit, aber auch dieses in einem sehr schwachen Sinne. Wie noch zu zeigen sein wird, verhält es sich mit *addhānaṃ* ganz anders, insofern diese ganz deutlich in soteriologischen Kontexten verwendet wird und damit ein 'langer Zeitabschnitt' benannt wird, der weit über den Zeitraum der Einzelexistenz hinausreicht und damit die Eingebundenheit der Einzelexistenz in den Geburtenkreislauf beschreibt.

#### 2.5.4 *divaratti*, *ahoratta*, *rattindiva*

Das Dvandva *divaratti*, seltener *ahoratta*<sup>305</sup> oder *ahoratti*, häufiger *rattindiva*, bedeutet wörtlich 'Tag und Nacht', bzw. 'Nacht und Tag'. In den ab- oder aufsteigenden Reihen bezeichnet es eine zeitliche Einheit.<sup>306</sup> Sehr häufig wird es aber zur Bezeichnung der Dauer einer über lange Zeit hinweg konstant wiederholten Handlung verwendet. Dabei tritt die konkrete Bedeutung von Nacht und Tag zugunsten der abstrakteren Bedeutung 'immer wieder', 'beständig wiederholt' zurück.

Meist werden so Handlungen charakterisiert, die der vorbildliche Mensch im Sinne des *dhamma* wiederholt und ohne Unterbrechung über eine lange Zeitdauer vollzieht. In erster Linie ist es das Denken an den Buddha und den *dhamma*.<sup>307</sup> Oft handelt es sich auch um andere Formen meditativer Leistung,<sup>308</sup> insbesondere 'Übung' (*sikkhā*)<sup>309</sup> und rechtes Handeln.<sup>310</sup> Dabei ist der

<sup>304</sup> Z.B. die 'Vier *ariyavaṃsas*': *cattāro 'me bhikkhave ariyavaṃsā aggaññā rattaññā vaṃsaññā porāṇā asaṅkiṇṇā asaṅkiṇṇapubbā na saṅkiyanti na saṅkiyissanti appaṭikuṭṭhā samaṇehi brāhmaṇehi viññūhi*, AN II 27,16–19. Hier wird der Plural gebildet, als laute der Wortstamm auf *-ñña* aus.

<sup>305</sup> BHS *ahorātra*, z.B. AvŚ I 209,6.

<sup>306</sup> Zu der Kontroverse zwischen FLEET und KEITH (s.o. S. 73, Anm. 74) über die Reihenfolge von Nacht und Tag ist aus Sicht der untersuchten Text zu bemerken, dass es zwar durchaus eine Tendenz gibt, die Nacht an erster Stelle zu nennen. Die Verwendung solcher Ausdrücke wie *divaratti* und *ahoratta* aber spricht dafür, dass durchaus auch eine alternative Reihenfolge von Tag und Nacht verbreitet war.

<sup>307</sup> "Die Schüler des Gotama sind immer wohlervacht, in denen Tag und Nacht beständig die Achtsamkeit des Buddhaweges ist." (*suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā gotamasāvaka / yesaṃ divā ca ratta ca niccaṃ buddhagatā sati*. // Dh 296).

<sup>308</sup> "Wer Tag und Nacht gehorsam liebe Formen aufgibt, der gräbt die Wurzel der Übels aus, den Köder des Todes, so schwer zu meiden." (*ye ve divā ca ratta ca appamattā jahanti piyarūpaṃ, / te ve khaṇanti aghamūlaṃ maccuno āmisam durativattan ti*, Ud 15); oder *yassa sabbam ahorattaṃ / ahimsāya rato mano / mettaṃ so sabbabhūtesu / veraṃ tassa na kenacī ti* // SN I 448,5–8)

<sup>309</sup> *ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu*, MN III 294,27–28; *tato tuyhaṃ bhikkhu yā ratti vā divāso vā āgamiṣati vuddhi yeva pāṭikaṅkhā kusalesu dhammesu no parihānī ti*, SN V 187,28–30; *evaṃ khandhe avekkheyya / bhikkhu āradhaviyāriyo / divāvāya divārattim / sampajāno paṭissato*. // SN III 143,8–9.



Ausdruck äquivalent mit anderen Lexemen wie *sadā*, 'ständig'.<sup>311</sup> Die Beständigkeit verweist dabei z.T. metaphorisch auf Naturprozesse.<sup>312</sup> Andererseits werden auch Zustände oder Handlungen beschrieben, die leidhaft sind oder zu Leiden führen.<sup>313</sup>

In Stellen, an denen stärker auf den natürlichen Charakter von beständigem Vergehen, Leben und Tod, Tag und Nacht rekuriert wird, macht sich eine Bedeutungsverschiebung bemerkbar. Es geht nicht mehr so sehr um die Beständigkeit einer bestimmten Handlung, insbesondere einer positiven, erlösungsförderlichen, sondern um die Beständigkeit des Unbeständigen, das Fortlaufen von Veränderung: "Welches ist der ins Unheil führende Weg? / Was wird Tag und Nacht zerstört? / Was befleckt das *brahmacariya*? Was [ist] Waschung, wo [es] kein Wasser [gibt]? / Leidenschaft ist der ins Unheil führende Weg. / Das Lebensalter wird Tag und Nacht zerstört. / ." (*kiṃ su uppatho akkhāto / kiṃ su rattindivakkhāto*<sup>314</sup> / *kiṃ malaṃ brahmacariyassa / kim sinānaṃ anodakan ti. // rāgo uppatho akkhāto / vayo rattindivakkhāto / itthi malaṃ brahmacariyassa / etthāyaṃ sajjate pajā / SN I 83,20–84,5*). Außer für die Darstellung der Brüchigkeit und Vergänglichkeit des Lebens, sind Tag und Nacht Metapher für zeitliche Kurzlebigkeit der Geisteszustände.<sup>315</sup> Häufiger noch sind Tag und Nacht Metaphern für die das Leben (*āyu*) durchziehende Unbeständigkeit. Tag und Nacht sind kein Zyklus beständiger Erneuerung, sondern sie skandieren die Frist der ablaufenden Lebenszeit.<sup>316</sup> Ihr

<sup>310</sup> *ahaṃ p' aḷḷa imaṃ ca rattiṃ imaṃ ca divasaṃ pāṇātipātaṃ pahāya pāṇātipātā paṭivirato nihitadāṇḍo nihitasattho lajjī dayāpanno sabbapāṇabhūtahitānukampī viharāmi. iminā pi aṅgena arahataṃ anukaromi uposatho ca me upavatttho bhavissati*, AN I 211,20–24.

<sup>311</sup> "Bei denen, die immer wachen, lernen Tag und Nacht, / aufmerksam mit *nibbāna* als Ziel, [ver]gehen die *āsavas*." (*sadā jāgaramānānaṃ ahorattānusikkhināṃ / nibbānaṃ adhimuttānaṃ atthaṃ gacchanti āsavā // Dhṃ 226*). *ahoratta*, *divaratti* oder *rattindiva* kommen dabei oft in Zusammenhängen vor, in denen man in brahmanischen Texten skt. *nitya* (pā. *nicca*) erwarten würde. Während *nitya* die Kontinuität der vollzogenen rituellen Tätigkeit bezeichnet, klingt bei *ahoratta* jedoch deutlicher der zeitliche Wechsel an, der als Kontrast zur kontinuierlichen Aktivität wirkt.

<sup>312</sup> "Wessen Verdienst wächst Tag und Nacht fortwährend? / [...] / Pflanze von Hainen und Obstbäumen, [...] deren Verdienst wächst Tag und Nacht fortwährend." (*kesaṃ divā ca ratto ca / sadā puññaṃ pavaḍḍhati / [...] / āramaropā vanaropā / ye janā setukārakā / [...] / tesaṃ divā ca ratto ca / sadā puññaṃ pavaḍḍhati / SN I 33,7–17*) oder *tesaṃ divā ca ratto ca sadā puññaṃ pavaḍḍhati / saggāṇ ca kamati thānaṃ kammaṃ katvāna bhaddakan ti // AN II 65,19–20*. Die negative Variante lautet: *tassa yā ratti vā divaso vā āgacchati vuddhiyeva pātikāṅkhā kusalesu dhammesu no parihāni. seyyath āpi bhante juṅhapakkhe candassa yā ratti vā divaso vā āgacchati, vaḍḍhateva vaṇṇena maṇḍalena vaḍḍhati ābhāya vaḍḍhati*, SN II 206,31–207,1.

<sup>313</sup> Oft besteht das unablässige Leiden in der Trauer um einen Verstorbenen: "Zerstört wurden einst dir die gestorbenen Söhne, / du hast Tag und Nacht dich zermartert." (*petāni bhoti puttāni khādamānā tuvaṃ pure / tuvaṃ divā ca ratto ca atīva paritappasi // Thī 312*); so *Bhaddāya deviyā piyāpāyena neva nhāyati na vilīpanti na bhattaṃ bhūṅgati na kammantaṃ payojeti rattindivaṃ Bhaddāya deviyā sarīre aḷḷhomucchito*, AN III 57,24–27.

<sup>314</sup> SN transl. CRHD I 53, n. 2: "... may read as What is destruction of both night and day, or, as we take it, What is night-and-day-destruction? The night, says B. [SN-a I 94,6–7 A.d.V.], perishes by, or in the day (and viceversa)." Die wiedergegebenen Erklärung (*rattindivehi rattindivesu vā khīyati*) ist charakteristisch für die spätere Haltung der Kommentare, Zerstörung als etwas darzustellen, was die Zeit an sich selber, also an ihren eigenen Zeitabschnitten macht. Vgl. dafür auch die Deutung der Jā-Stelle in Anm. 306.

<sup>315</sup> *yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittaṃ iti pi mano iti pi viññānaṃ iti pi, taṃ rattiyaṃ ca divasassa ca aññad eva uppajjati aññaṃ nirujjhati*, SN II 95,1–4.

<sup>316</sup> "Die Tage und Nächte vergehen nicht, nicht löst sich unser Leben auf, es dreht sich die Lebensdauer der Sterblichen, wie um die Achse der Ring des Rades. // Die Tage und Nächte vergehen, das Leben erschöpft sich, die Lebenszeit der Sterblichen trocknet aus, wie Regenwasser in kleinen Rinnsalen." (*nāccayanti ahorattā / jīvitāṃ nīparujjhati / āyu anupariyāti maccānaṃ / nemīva rathakubbarānaṃ ti. // accayanti ahorattā / jīvitāṃ uparujjhati / āyu khīyati maccānaṃ / kunnadīnaṃ va odakan ti. // SN I 242,18–243,4*). Diese Gegenüberstellung sich gegenseitig widersprechender Lehren, wobei die erste, vom Redakteur Māra in den Mund gelegt wird, die letzte die

Wechsel lässt den Sinn und Zweck des Lebens fraglich erscheinen.<sup>317</sup> Auf die vorbildliche geistige Haltung gegenüber dem Leben wird ebenfalls mit diesem Ausdruck Bezug genommen.<sup>318</sup> Auch hierfür finden sich Metaphern aus Natur und Landwirtschaft.<sup>319</sup>

---

buddhistische ist, könnte ein weiterer Beleg für die Auseinandersetzung mit Ājīvika-Lehren zu sein (s.o. S. 71, Anm. 72). Dass es hier um Lebenszeit geht, zeigt, dass der Redakteur dieses *sutta* mit *āyu* betitelt hat.

<sup>317</sup> “Wie werden von mir Tage und Nächte verbracht?” so sollte vom Aufgebrochenen öfters geprüft werden.” (*kathambhūtaṃ me rattindivā vitipatanti ti pabbajitena abhiṅgaṃ paccavekkhitabbaṃ*, AN V 88,12-13).

<sup>318</sup> “Weder Nächte noch Tage rufen Reue in mir hervor. / Kein Leidzufügen sehe ich in der ganzen Welt. / So mag ich schlafen mit Liebe zu allen Dingen.” (*rattindivā nānutapanti māmaṃ / hāniṃ na passāmi kuhiñci loke / tasma supe sabbabhūtanukampī ti* // SN I 247,5-7)

<sup>319</sup> “So wie der Stier leicht den Pflug entlang der Furche zieht, / So gleiten für mich Nacht und Tag vorbei, / Seitdem ich reine Seligkeit gewonnen.” (*yathā pi bhaddo ājaṇṇo naṅgalāvattani sikhī / gacchati appakasirena, evaṃ rattindivā mama / gacchanti appakasirena sukhe laddhe nirāmise ‘ti* // Th 16).

## 2.6 muhutta

Die im folgenden untersuchten Zeitausdrücke, *muhutta*, *laya*, *akkharā* und *khaṇa* aber auch *samaya*, gehören zu einem Feld von Lexemen, die in erster Linie sehr kurze Dauer quantitativ bezeichnen, also ebenfalls, zumindest in bestimmten Bedeutungsaspekten noch in die Kategorie der Zeiteinheit fallen. In anderen Bedeutungsaspekten sind diese Ausdrücke aber nicht so sehr quantitativ bestimmend, sondern bezeichnen stärker noch als z.B. die Nacht (*ratti*) eine Zeit, die für bestimmte Handlungen geeignet ist und sich unabhängig von ihrer spezifischen Zeitdauer aus dieser Qualifikation heraus definieren lässt. Sie stellen insofern eine Übergangsform zu Zeitausdrücken wie *thāna*, *velā* oder *kāla* dar, die wie gezeigt werden soll, nicht quantitativ als Zeiteinheiten, sondern qualitativ als 'richtige Zeiten für' definiert werden müssen.

*muhutta*<sup>320</sup> schwankt je nach Kontext in seiner Bedeutung generell zwischen einem 'extrem kurzen', also in einem absoluten Sinne 'kürzest möglichen Zeitraum' einerseits und einem 'begrenzten', 'relativ kurzen', also in Hinblick auf einen 'vergleichsweise längeren Zeitraum' andererseits. Generell bezeichnet der Zeitausdruck durchaus eine gewisse Dauer, weil er 'kräftig und schnell' oder 'kurz und schnell' ausgeführte Handlung konnotiert, die aber immer durch ihre Kürze definiert wird. Wie zu erwarten ist, findet sich im untersuchten Material nichts, was einer chronometrischen Definition der Dauer dieses Ausdrucks entsprechen würde.<sup>321</sup>

### 2.6.1 muhutta als 'sehr kurze Zeit'

Der *locus classicus* ist die Beschreibung, wie der Ruf der Erd-(*bhumma*-)devas nach der ersten Predigt des Buddha in Gegenwart der ersten fünf *bhikkhus* verkündet, dass der Ehrwürdige Koṇḍañña das 'Auge der Wahrheit' erhalten hat: "So erreichte in diesem *khaṇa*, in diesem *laya*, in diesem *muhutta* der Laut Brahmalo, und dieses tausendfache Weltensystem bebte und erbebte erneut, wurde hin und her gerüttelt, ein unermesslicher, mächtiger Glanz erschien, der [selbst]

<sup>320</sup> Skt. *muhūrta*. KEWA leitet den Ausdruck von *mūhu-* 'plötzlich, sofort' ab. *muhūrta* ist bereits RV III, 33, 5 belegt und hat dort ebenso schon die Bedeutung 'kurze Zeit': *rāmadhvam me vācase somiyāya ṛtāvarīṛ ṛpa muhūrtām évaiḥ / prā sīndhum āchā bṛhati manīṣā avasyūr ahve kuśikāsyā sūnūḥ //* ("Haltet meine somagleichen Rede auf einen *muhūrta* in eurem Laufe still, ihr Immerfließenden. Auf den Fluss ergeht ein hohes Ansinnen. Schutzsuchend habe ich, des Kuśika Sohn [Viśvāmitra], gerufen." RV transl. GELDNER 1951, I 373). Im ŚB findet sich die Etymologie, dass, insofern sie schnell (*muhu*) erretten (*trai*), die Zeiteinheiten '*muhūrtāḥ*' heißen und insofern sie Welt (*loka*) füllen (*pūr*), sie zusätzlich *lokampūrṇāḥ* genannt werden (ŚB X, 4, 2, 18). 10 800 füllen ein Jahr (ŚB X, 4, 2, 20). Einer ähnlichen Vorstellung entspricht auch das Abzählen des Veda *muhūrta* für *muhūrta* zur Gewinnung der Silbe (*akṣara*). (ŚB X, 4, 2, 25). Manu I 64 führt aus, dass 18 *nimeṣas* ein *kāṣṭhā*, 30 *kāṣṭhās* ein *kalā*, 30 *kalās* ein *muhūrta* und "ebensoviele" *muhūrtas* einmal Tag und Nacht sind. Siehe auch TaiB III, 10, 1.

<sup>321</sup> In der Frage der Übersetzung geht z.B. AN transl. NYĀNATILOKA I 466 für *khaṇa* von "Augenblick" und für *muhutta* für "Stunde" aus und erläutert Anm. 1 bzw. 2: "Ein *Khaṇa* entspricht der Zeitdauer von ungefähr drei Sekunden" und "Ein *Muhutta* hat ungefähr achtundvierzig Minuten." Dagegen aber AN transl. NYĀNATILOKA VII 276 "Augenblick" bzw. "Minute", womit immerhin die Relation gewahrt bleibt. Zum Vergleich hat AN transl. WARDER I 272 viel weiter gefasst für *khaṇa* bzw. *muhutta* "day" bzw. "time", oder AN transl. WARDER IV 92 "moment" bzw. "second".

den übertraf, welcher durch die göttliche Kraft der *devas* hervorgebracht wird.”<sup>322</sup> (*iti ha tena khaṇena tena layena tena muhuttana yāva Brahmālokā saddo abbhuggacchi, ayañ ca dasasahassi lokadhātu saṃkampi sampakampi sampavedhi appamāno ca ulāro obhāso loke pāturahosi atikamma devānaṃ devānubhāvaṃ*, Vin I 12,11–15).<sup>323</sup> *muhutta* ist hier die kürzest denkbare Dauer in der die größtmögliche Wirkung erzielt oder in der die soteriologisch bedeutsamste Handlung umgesetzt wird.<sup>324</sup> Die anderen aufgeführten Ausdrücke müssen an dieser Stelle z.T. im Unterschied zu ihrer abweichenden Verwendung an anderer Stelle (Abschnitt 2.7, S. 95 für *laya*, Abschnitt 29.1, S. 97–99 für *khaṇa*) wohl als Synonyme gedeutet werden.

Die Verbindung von *muhutta* mit minimaler Dauer und maximaler Wirkung findet sich häufig. So spielt sie eine Rolle an einer Stelle im Sn, wo die Gegenwart des Buddha für so wertvoll erachtet wird, dass die Trennung selbst für einen *muhutta* abzulehnen ist.<sup>325</sup> Noch deutlicher wird es in einer Reihe von Versen im Dhp. Dort ist davon die Rede, dass schnell (*khippaṃ*) erkannt wird (*vijānāti*), wenn ein Kluger sich auch nur für einen *muhutta* bei einem Weisen aufhält.<sup>326</sup> Im Sahassavagga des Dhp (100–115) werden bestimmte rituelle oder routinemäßigen Aktivitäten genannt, die man über einen lange Zeitraum (generell *vassasataṃ*, aber auch *māse māse*) wiederholt und die doch weniger Verdienst einbringen, als solche die man nur für einen *muhutta* aber dafür gemäß dem *dhamma* durchführt.<sup>327</sup> Hier markiert *muhutta* eigentlich nur eine Zeitform, bei der

<sup>322</sup> Vin transl. TWRhD & OLDENBERG I, 360: “Thus in that moment, in that instant, in that second”; SN transl. CRhD V 360: “Thus at that very hour, at that very moment, in an instant of time.”

<sup>323</sup> Dasselbe Ereignis ist auch im AN dokumentiert, wo das Blühen des Koviḷāra-pāricchattaka-Baumes der Tāvātimsadevas mit der Entwicklung eines *bhikkhu* verglichen wird und die Erd-*devas* zu diesem Anlass rufen (*eso itthannāmo āyasmā itthannāmassa āyasmato saddhivihārī [...] āsavānaṃ khāya ... pe ... sacchikatvā upasampajja viharatī ti*, AN IV 119,13–16), worauf alle Gruppen von *devas* den Ruf weitergeben (*āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ ditth’eva dhamme sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharatī ti*, AN IV 119,22–24), welcher entsprechend Brahmāloka erreicht: *iti ha [120] tena khaṇena tena muhuttana* [PHAYRES Ms hat an dieser Stelle stattdessen *tena layena*] *yāva Brahmālokā saddo abbhuggacchi*, AN IV 119,24–120,2. Eine Parallele findet sich SN V 424,3–7.

<sup>324</sup> Dieselbe Bedeutung findet sich im Lob Mahāmoggallānas durch Sāriputta wieder: “Welcher in einem *muhutta* tausendfach die Welt erblickt, dieser ist, als wäre er Brahma. / Dieser *bhikkhu* sieht in übernatürlicher Begabung die Götter bei [ihrem] Entstehen und Vergehen zur [vorgesehenen] Zeit. // “ (*yasse muhutte saḥassadhā loko saṃvidito sa Brahmakappo / vasi iddhigūṇe cutupapate kāle passati devatā sa bhikkhu* // Th 1181). Vgl. Th 909.

<sup>325</sup> Mit Erlösung verbunden ist eine Stelle in Sn, in welcher der *bhikkhu* Piṅgiya gefragt wird, ob er sich denn überhaupt auch nur einen *muhutta* von den Buddha trennen könne (*kin nu tamhā vippavasasi muhuttam api Piṅgiya / Gotamā bhūripaññā, Gotamā bhūrimedhasā*. // Sn 1139), was jener verneint (*nāhaṃ tamhā vippavasāmi muhuttam api brāhmaṇa* / Sn 1140).

<sup>326</sup> “Selbst wenn nur für eine kurze Zeit ein Kluger einer weisen Person beiwohnt, / Erkennt er schnell den *dhamma*, wie die Zunge den Geschmack eines Currys.” (*muhuttam api ce viññū paṇḍitaṃ payirupāsati / khippaṃ dhammaṃ vijānāti jivhā sūparasam yathā*. // Dhp 65).

<sup>327</sup> “Monat für Monat mit Tausenden mag man hundertmal opfern / Und ein [anderer] mag einen Selbstbeherrschten verehren nur für eine kurze Zeit, / Wahrlich diese Verehrung sei besser als das hundert Jahre lang Geopferte. //” (*māse māse saḥassena yo yajetha sataṃ samaṃ / ekaṃ ca bhāvitattānaṃ muhuttaṃ api pūjaye / sā yeva pūjanā seyyo yaṃ ce vassasataṃ hutam*. // Dhp 106; vgl. GDhp 310 nur a–b; Uv 24.21–29). Oder “Sollte ein Lebewesen hundert Jahre im Wald ein Feuer unterhalten, / Und ein [anderes] einen Selbstbeherrschten nur einen *muhutta* verehren, / Wahrlich diese Verehrung sei besser als das hundert Jahre Geopferte.” (*yo ca vassasataṃ jantu aggim paricare vane / ekaṃ ca bhāvitattānaṃ muhuttam api pūjaye / sā yeva pūjanā seyyo yañ ce vassasataṃ hutam*. // Dhp 107; vgl. GDhp 319–320; Uv 24.16). Darin, den Akk. *bhāvitattānaṃ* nicht adverbiell, sondern als Gegenstand der Verehrung zu lesen, folge ich Dhp transl. NORMAN 16. Vgl. auch *yo ca vassasataṃ jive dussīlo assamāhito / akāhaṃ jivitaṃ seyyo silavantassa jhāyino* // Dhp 110 (vgl. Uv 24,3); Dhp 111–

Dauer und Wiederholung keine Rolle spielen. Primär geht es auch gar nicht um die Zeitform, sondern um die Handlung, die *muhutta* kennzeichnet. Bei dieser Handlung sind Dauer und Wiederholung unwichtig. Die Handlung kann theoretisch kurz und einmalig durchgeführt werden. Solange sie z.B. einem Selbstbeherrschten (*bhāvitattānaṃ*) gilt, oder für ihn, der einsichtig ist (*paññāvantassa*, Dh 111b) geschieht, ist ihre Wirksamkeit nicht zu übertreffen. Gemäß der buddhistischen Lehre von der Bedeutung der Intention einer Handlung, macht nicht die Zeitdauer oder die Wiederholung in der Zeit die Handlung zu einer verdienstvollen, sondern der geistige Zustand, in dem sie vollzogen wird. *muhutta* bedeutet also nicht nur kurze, sondern prinzipiell neutrale und potentiell soteriologisch wertvolle Zeitdauer, deren Dauer weniger wichtig ist als deren Gehalt.

In derselben Reihe wie in der Vin-Stelle findet sich *muhutta* noch im Arakasutta des AN<sup>328</sup>, in dem das menschliche Leben in seiner Vergänglichkeit und Kürze mit einem Gebirgsstrom verglichen wird: “ein Gebirgsstrom, weithin fließend, schnell fließend, auf Schritt und Tritt reißend, nicht für einen *khaṇa* oder *laya* oder *muhutta* verweilt, sondern immerzu [dahin]geht, immerzu sich [fort]bewegt, immerzu fließt” (*nadi pabbateyyā dīraṅgamā sīghasota hārahārīnī natthi so khaṇo vā layo vā muhutto vā yaṃ sā āramati atha kho sā gacchat’ eva vattat’ eva sandat’ eva*, AN IV 137,18–22).<sup>329</sup> Hier steht *muhutta* wie die anderen Zeitformen für die kürzest denkbare Dauer und für die Unbeständigkeit des Lebens, das selbst über der denkbar kürzesten Zeiteinheit hinweg nicht zum Stillstand kommt. *muhutta* drückt auch hier vernachlässigbare Dauer aus. Der Ausdruck dient in diesem Zusammenhang aber nicht der Beschreibung vorbildlichen Handelns, sondern der Negativität des menschlichen Lebens. *muhutta* ist als Zeitausdruck soteriologisch neutral und kann ebenso mit Aktivitäten der Erlösung wie mit Prozessen der Vergänglichkeit konnotiert werden.

### 2.6.2 *muhutta* als ‘begrenzte Zeit’

*muhutta* kann aber auch für längere Zeitdauer stehen, deren Kürze sich nur durch den Kontrast mit längeren Zeiträumen ergibt und dadurch unscharf begrenzt wird. Dabei bleibt auch hier die genaue Dauer der Zeitform unbestimmt, zumal der Ausdruck bei der Beschreibung ganz unterschiedlicher Handlungen erscheint und kontextabhängig variiert. In einem Fall sitzt der Buddha nach dem Essen einen *muhutta* lang, ‘einen Augeblick lang’ schweigend da,<sup>330</sup> oder ein Hausherr bittet einen *bhikkhu*, sich für einen *muhutta*, ‘eine kurze Weile’ in die Bedeutung des Buddhawortes vertiefen zu dürfen.<sup>331</sup> Im bereits behandelten *sutta* Vepullapabbataṃ, in dem der Verfall des Berges über einen sehr langen Zeitraum beschrieben wird, findet sich eine absteigende Reihe von Zeiteinheiten. Während die Völkerschaften der entfernten Vergangenheit jeweils vier

---

115 fährt wie oben fort. Ein nicht-temporales Beispiel ist *sahassam api ce vācā anathapadasaṃhitā / ekaṃ atthapadaṃ seyyo yaṃ sutvā upasammati*. // Dh 100. Dh 101–102 hat dasselbe mit *gāthās* als Beispiel.

<sup>328</sup> Siehe Anhang, Text 4, S. 199–202.

<sup>329</sup> Die Assoziation von *muhutta* mit Fluss und mangelndem Stillstand deckt sich mit der in RV III,33,5.

<sup>330</sup> *so bhuttāni muhuttaṃ tuṅhī nisidati, na ca anumodanassa kālaṃ atināmeti. so bhuttāvī anumodati, no taṃ bhattaṃ garahati, na aññaṃ bhattaṃ paṭikaṅkhati*, MN II 139,22–23.

<sup>331</sup> *tena hi bhante muhuttaṃ āgamehi yāvāsa attham pekkhāmī ti. atha kho Citto gahapati muhuttaṃ tuṅhī hutvā āyasmantaṃ Kāmaḥum etad avoca*, SN IV 291,28–31.

Tage (*catuhena*) benötigen, um ihn zu besteigen und wieder herabzukommen, brauchen die Magadhaer nur jeweils einen *muhutta*.<sup>332</sup> Hier könnte entweder einfach 'wenig Zeit' oder metaphorisch 'im Handumdrehen' gemeint sein. Am weitesten ist die Bedeutung bei der im Vinaya belegten Typologie von Beziehungen von Mönchen zu Frauen, von denen eine *muhuttika* heißt und mit 'vorübergehend, für eine gewisse begrenzte Dauer' wiedergegeben werden kann.<sup>333</sup> Eine definierte Dauer und damit die Bedeutung als fest umrissene Zeiteinheit sowie dann im weiteren als Zeitrahmen für den Erfolg bestimmter, oft ritueller Handlungen findet sich nur bei *muhutta* als astrologischem Fachausdruck in der späteren Literatur.<sup>334</sup>

Obwohl *muhutta* von seiner Herleitung aus Vorstellungen der Dauer und später in seiner Einbindung in astrologische Praxis ein Ausdruck ist, der verwandt ist mit natürlichen, kosmologisch vorgegebenen Zeiteinheiten, so kommt er in den untersuchten Texten doch in erster Line als Grenzbezeichnung vor, also als Zeitform, in der Dauer quantitativ an ihre untere Grenze stößt. Der Ausdruck wird nicht verwendet, um die Erfahrungen und Pflichthandlungen des Alltags zeitlich zu bestimmen und ebenso wenig um das alltäglich wahrnehmbare Vergehen der Lebenszeit zu beschreiben, wie das bei *ratti* der Fall ist. Dagegen wird *muhutta* verwendet, um einerseits Lebenszeit noch weiter als nur auf Tag und Nacht zu reduzieren, nämlich auf die alltäglich schon nicht mehr wahrnehmbare Geschwindigkeit, mit der das Leben vergeht. Hingewiesen wird so auf dessen Vergänglichkeit, die jenseits alltäglicher Erfahrung nur durch überzeichnende Metaphern wie in der des nicht einmal für einen *muhutta* haltenden Gebirgsstromes wiedergegeben werden kann. Zum anderen ist *muhutta* die Zeitform, in der heilbringende Handlung stattfinden kann und die für eine Handlung ausreicht, um heilbringend zu sein. Diese von sich aus neutrale Zeitform ist also gleichzeitig Kennzeichen für Vergänglichkeit wie für Erlösung. Im ersten Fall ist sie ein einziger, einmaliger zeitlicher Punkt in einer Reihe in einem unpersönlich, objektiv ablaufenden Prozess, also die untere Grenze von Zeiteinheiten, im zweiten ist sie die knappe Zeit, die für eine soteriologisch relevante Handlung, die dem erlösungsfähigen Menschen zur Verfügung steht, also eng mit subjektiver Handlungsfähigkeit verbunden. Die Unterscheidung kosmisch/personal macht hier wenig Sinn, zumal *muhutta* keine überdimensional-kosmischen Zeitdimensionen beschreibt und andererseits ebenso auf ein kosmisches Ereignis (z.B. Klang, *sadda*) wie auf eine personale Handlung (z.B. das verinnerlichte Opfer, *pūjā*) angewendet werden kann. Sinnvoller ist hier die formale Unterscheidung zwischen einer quantitativ gefassten Minimaldauer zur Beschreibung der Vergänglichkeit und einer qualitativ gefüllten Frist als Zeitrahmen für Erlösung. Diese Unterscheidung wird weiter unten auch bei der Behandlung von *khaṇa* (2.9, S. 97–104) relevant werden.

<sup>332</sup> *Māgadhakā bhikkhve manussā Vepullam pabbatam muhuttana ārohani muhuttana orohanti*, SN III 192,20–27.

<sup>333</sup> Vin III 139,18; Vv-a 73,4.

<sup>334</sup> Erst Jā-a und Pv-a (Mitte des 6. Jh.n.Chr., siehe NORMAN 1983,137, von HINÜBER 1996, 149) weisen *muhutta* als astrologischen Begriff aus, wenn er als 'glücklich' bezeichnet wird (*nakkhatta-muhuttamaṅgalāni*, Jā-a IV 366,20–21) und er zur Bestimmung von *jātakamma* in präzisierender Reihenfolge nach *rāsi*, *nakkhatta* und *thiti* als vierter erscheint (Pv-a 198,21–24). Hier ist *muhutta* nicht nur leere Zeiteinheit, sondern primär der Zeitrahmen einer astrologischen Konstellation. Für die Bedeutung von *muhutta* in der brahmanischen astrologischen Literatur siehe TÜRSTIG 1980, 116–117, für die Rolle der Zeitform in der astrologischen Praxis siehe die Monographie LEUTGEB 2000.

## 2.7 laya

*laya*<sup>335</sup> kommt außer in der oben unter *muhutta* eingangs bereits behandelten formelhaften Reihe (*muhutta, laya, khaṇa*, Vin I 12,11–15 und AN IV 137,18–22) nur außerhalb des Kanons<sup>336</sup> bzw. in einem technischen, nicht religiösen Sinne vor.<sup>337</sup> Es liegt nahe an den genannten Stellen für *laya* eine synonyme Bedeutung wie für *muhutta* anzunehmen. Als Zeitausdruck oder Zeitform, spielt es in den untersuchten Texten keine Rolle.

## 2.8 accharā

Nicht in den oben genannten Reihe enthalten<sup>338</sup> ist *accharā* im Kompositum mit *-saṃghātamattam*. Etymologisch leitet der Ausdruck sich vom Fingerschnipsen ab.<sup>339</sup> In der Verwendung ist *accharā* aber kaum von *muhutta* zu unterscheiden. Das zeigt sich z.B. an folgender Stelle, an der auch *muhutta* stehen könnte: “Wenn, *bhikkhus*, auch nur für die Dauer einer *accharā* ein *bhikkhu* das Bewusstsein der Güte ausübt, so einer, ihr *bhikkhus*, ist *bhikkhu* zu nennen.” (*accharāsaṃghātamattam pi ce bhikkhave bhikkhu mettacittam āsevati ayam vuccati bhikkhave bhikkhu*, AN I 10,18–19).<sup>340</sup> Analog zur Verwendung von *muhutta* in Bezug auf das unbeständige Leben, heißt es über das Bewusstsein (*citta*): “Vor 25 Jahren bin ich aufgebrochen, / Nicht für die Dauer einer *accharā* [ist] für das Bewusstsein Beruhigung erlangt [worden]. //” (*paṇṇavīsati vassāni yato pabbajitā aham / accharāsaṃghātamattam pi citass’ upasam’ ajjhagam // Thī 67*).<sup>341</sup> Anders als *muhutta*, dessen Dauer dehnbar bleibt, bezeichnet *accharā* ausschließlich kürzest mögliche Dauer. *accharā*

<sup>335</sup> Nach KEWA von *lināti*, *lī-* ‘sich ducken, sich verstecken, kauern sich anschmiegen’, daher *laya*, m. (‘Verschwinden, Untergang’) und *pralaya*.

<sup>336</sup> Ein ähnlicher Gebrauch findet sich in der Formulierung *khaṇe khaṇe laye Buddho sabbalokaṃ avekkhati*, Dīp I 16,11–12. Für die Beschreibung eines geistigen Aktes findet der Ausdruck sich auch bei Buddhaghosa: *īsakaṃ [PTS-Ed. hat isakaṃ] pi layam yantaṃ paggaṇheth’ eva mānasam*, Vism 136,5.

<sup>337</sup> Spezifisch kommt *laya* als musiktheoretischer Terminus für eine rhythmische Einheit Dhātṅ IV 50,13 vor. *laya* wird dort im Sinne von ‘musikalisches Tempo’ verwendet. Für die Klassifizierung von 3 *layas*, nämlich ‘schnell’ (*druta*) , ‘mittelschnell’ (*madhya*), und ‘langsam’ (*vilambita*), sowie den Ausdruck *kalā-kāla-laya* siehe AbhinBh 31.1. Dazu ROWELL 1978, 189–191.

<sup>338</sup> Bestimme Zeitausdrücke, insbesondere solche zu ‘kurzer Dauer’, die in der vedischen Literatur belegt sind, kommen in den untersuchten Texten gar nicht oder erst in späteren Werken vor. So taucht *nimesa* (oder *nimisa*, skt. *nimiṣa* oder *nimeṣa*) als *nimesantaram* erst in Miln 194,2 auf. Nicht belegt scheint eine Pāli-Entsprechung des ved. Ausdrucks *abhika* (‘augenblicklich, rechtzeitig, gleichzeitig’) zu sein. Siehe hierfür SILBURN 1955, 9–11 und WESSLER 1995, 64–65.

<sup>339</sup> Vgl. KEWA s.v. *akṣara*. Dazu passt die in nur, aber dafür häufig in den Jā belegte Wendung ‘mit den Fingern schnipsen’ (*accharaṃ paharati*, Jā II 447,28–29; Jā V 314,14). Aber auch als Maß kommt *acchara* vor, z.B. als *accharā-saṃghāta-mattam*, AN I 10,25; 34,29; 38,18; AN IV 396,1; Th 405; Thī 67. Th-a 76,22 erklärt dies als *ghaṭikā-mattam pi khaṇam* (‘Stockmaß-Augenblick’) *angulipoṭhanamattam pi kālam* (‘Fingerschnipsenmaß-Zeit’) (vgl. postkanonisch *ekaccharamatta* Dh-p-a II 274,15, sowie BHS *accharāsaṃghāta*, Divy C142,20). Auch in Verbindung mit *khaṇa* ist es erst postkanonisch als *ek’accharakkhaṇe*, Miln 102,11, ferner Vin-a II 99,30 belegt.

<sup>340</sup> Die birm. Tradition nennt das *sutta* AN I 38,11–43,11 ab 38,18 ‘Aparaccharāsaṃghātavaggo’, welches demnach folgendermaßen beginnt: *accharāsaṃghātsāgabemattam pi ce bhikkhave bhikkhu paṭhamam jhānam bhāveti ayam vuccati bhikkhave*, AN I 38,18–19.

<sup>341</sup> “Wie, *bhikkhus*, ein kleines bisschen Mist einen üblen Geruch hat, so schätze ich, *bhikkhus*, das Werden nicht auch nur ein kleines bisschen, auch nur für die Dauer eines Fingerschnipsens.” (*seyyathā pi bhikkhave appamattako pi gītho duggandho hoti evam eva kho aham bhikkhave appamattakam pi bhavaṃ na vaṇṇemi antamaso accharāsaṃghātamattam pi ti*, AN I 34,27–30.).

besitzt niemals die messende Funktion von *muhutta* und bleibt in seiner Verwendung metaphorisch.<sup>342</sup> Die kanonischen Texte sind reich an Metaphern für extrem verkürzte Dauer. So wie die Vin-Stelle beschreiben sie meistens übernatürliche Handlungen einen den Kosmos durchdringenden Klang oder Blick oder die Translokation des Buddha oder der *arhants* zu weit entfernten Orten. Sie beschreiben die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit der übermenschliche Taten vollbracht werden. Am häufigsten belegt ist das Bild von dem seinen Arm beugenden und streckenden starken Mann.<sup>343</sup> Weitere Vergleiche mit einem kräftigen Mann als Akteur sind das Fingerschnipsen (*accharā*),<sup>344</sup> das Spucken (*vamati*)<sup>345</sup> oder der Augenaufschlag (*ummileti/nimileti*).<sup>346</sup> Dargestellt wird in solchen Metaphern die auch die Leichtigkeit und Geschwindigkeit, mit der bestimmte meditative Zustände (z.B. die 'Höchste Entwicklung der Fähigkeiten', *anuttara indriyabhāvana*, MN III 299,1) erreicht werden.<sup>347</sup>

## 2.9 khaṇa

### 2.9.1 khaṇa als 'sehr kurze Zeit'

*khaṇa*<sup>348</sup> kommt als Zeitausdruck im Kontrast zu seiner Bedeutung in der späteren buddhistischen Literatur<sup>349</sup> und verglichen mit anderen Zeitausdrücken im Kanon verhältnismäßig

<sup>342</sup> Ein vergleichbarer Ausdruck mit der Bedeutung von Augenblicklichkeit und der Ableitung von einer Tätigkeit mit kurzer Vollzugsdauer ist *gaddhūhana*. MN-a IV 195,20–21 Vin-a I 293,32 und II 224,19–20 (*ekā pi gāyi ekā pi nacci ekā pi accharaṃ pahari*) erklären es als die Zeit, die man benötigt, um einen Tropfen Milch aus der Zitze einer Kuh zu melken (die Skt.-Entsprechung wäre *dadrūghna*). Belegt ist es in der Frage von Acela Kassapa an Bakkula nach dessen Gesundheit: "Ich bin mir [...] keiner aufkommenden Krankheit bewusst, nicht einmal so lange, wie man zum Melken eines Tropfens Milch benötigt." (*nābhijānāmi [...] ābādhaṃ uppannapubbaṃ, antamaso gaddhūhanamattam pi*, MN III 126,26–127,2); ganz ähnlich formuliert AN IV 395,11–13.

<sup>343</sup> "Dann, so schnell wie ein starker Mann einen gebeugten Arm streckt oder einen gestreckten Arm beugt, so verschwand der *bhikkhu* aus Brahmaloaka und erschien vor mir." (*atha kho so Kavaddha bhikkhu seyyathā pi nāma balavā puriso sammūñjitaṃ vā bāhaṃ pasāreyya, pasāritaṃ vā bāhaṃ sammūñjeyya, evaṃ eve Brahmaloake antarahito mama purato pātur ahoṣi*, DN I 222,114–117. So schnell begibt sich DN II 89,17–20 der Buddha von einem Gangesufer zum anderen, Brahmā Sahampati AN II 20,31–21,4 aus Brahmaloaka vor den Buddha, Mahābrahmā DN II 37,5–9 und 46,10–14 aus Brahmaloaka vor Vipassi sowie diverse *devatās* DN II 253,17–254,2 aus dem Himmel *Suddhāvāsa* vor den Buddha.

<sup>344</sup> "wie, Ānanda, ein starker Mann mit den Fingern schnipsen mag" (*seyyathā pi Ānanda balavā puriso appakasirena accharikaṃ pahareyya*, MN III 299,25–26. Vgl. dt. 'im Handumdrehen'.

<sup>345</sup> "wie, Ānanda, ein starker Mann eine Ansammlung Speichel, nachdem er sie auf der Zungenspitze konzentriert hat, mit wenig Anstrengung ausspucken mag" (*seyyathā pi Ānanda balavā puriso jivhagge khēlaṇḍaṃ saṃyūhitvā appakasirena vameyya*, MN III 300,6–9). So auch AN IV 137,23–25.

<sup>346</sup> "wie ein Mann, der Augen hat, [sie] schließen mag, nachdem er [sie] geöffnet hat, [sie] öffnen mag, nachdem er [sie] geschlossen hat," (*seyyathā pi Ānanda cakkhumā puriso ummiletvā vā nimileyya nimiletvā ummileyya*, MN III 299,15–18. Das Bild des Augenaufschlags (dt. 'Augenblick') entspricht etymologischen Deutungsversuchen von Ausdrücken wie *kṣaṇa* und *nimeśa* (einschlägig s.v. KEWA).

<sup>347</sup> MN III 300,5–25. Hier findet sich auch die Metapher des rasch verdampfenden Wassertropfens in einem erhitzten Topf (*seyyathā pi Ānanda puriso divasaṃ santatte ayothāle dve vā tīṇi vā udakaphusitāni nipāteyya dandho Ānanda udakaphusitānaṃ nipāto atha kho taṃ khippam eva parikkhayaṃ pariyadānaṃ gaccheyya evam eva [...]*, MN III 300,19–23.

<sup>348</sup> Skt. *kṣaṇa*. Für die ausführlichste etymologische Untersuchung siehe KEWA s.v. *kṣaṇa*, wo MAYRHOFER das Wort von *akṣan-* ('Auge') ableitet und auf eine Herleitung von 'Augenaufschlag' und 'Zwinkern' abzielt. Alternativ dazu, aber semantisch entsprechendem PW von *ikṣaṇa* ('Auge'). Wie von ROSPATT 1995, 95, Anm. 211 vermutet, folgen SILBURN 1955, 278 ("le sens premier du terme 'kṣaṇa' est destruction") und TRIPĀṬHI 1990, 328 der Traditionslinie der *nirukti* aus NyāVārt 837,14, die *kṣaṇa* auf *kṣaya* zurückführt. Der aktuellste Beitrag zur



selten vor. *khaṇa* ist in seiner Verwendung in einer Reihe mit *muhutta* (und *laya*) in Vin I 12,11–15 und AN IV 137,18–22 ebenfalls synonym als 'kurze Dauer', 'wenig Zeit' zu verstehen. Die Bedeutung deckt sich auch in einigen wenigen anderen Stellen mit der von *muhutta*: "Nacheinander würde der Weise, Stück um Stück, von einem Zeitpunkt zum nächsten / Den eigenen Flecken auspolieren wie ein Schmied den Flecken am Silber." (*anupubbena medhavī thokathokaṃ khaṇe khaṇe / kammāro rajatasseva niddhane malam attano // Dhṃ 239*). *khaṇa* wird hier analog zu *anupubba* ('nacheinander') und *thoka-thoka* ('Stück um Stück', wörtl. 'wenig um wenig'<sup>350</sup>) verwendet und bezeichnet nicht viel mehr als eine unbestimmte, sehr kurze Zeiteinheit, die sich wiederholt.<sup>351</sup> Der Wiederholungscharakter in dieser Stelle unterscheidet *khaṇa* von *muhutta*. Letzterer ist nirgends in den untersuchten Texten iterativ belegt und kommt tendenziell in Verbindung mit einmaligen Handlungen vor. In einer weiteren Stelle finden sich *khaṇa* und *muhutta* als Synonyme beieinander: "[Unter einem] guten Stern [stehend], festlich, einen guten Morgen (*suppabhātaṃ*), ein gutes Aufstehen (*suvuṭṭhitaṃ*), / Ein guter *khaṇa*, ein guter *muhutta* [ist es, wenn] denen, die gemäß dem *brahmācariya* leben, gut gespendet (*suvuṭṭhitaṃ*) [wird]. /" (*sunakkhattaṃ sumaṅgalaṃ suppabhātaṃ suvuṭṭhitaṃ / sukhaṇo sumuhutto ca suyitṭhaṃ brahmācārisu / AN I 294,24–25*).<sup>352</sup> Hier geht es um die Zeit des Bettelgangs am Morgen, wenn die Laien nach dem Aufstehen (*vuṭṭhitaṃ*) den *bhikkhus* und *bhikkhunīs* spenden (*yiṭṭhaṃ*). Der Akt der Mönchsspeisung wird auf einen kurzen Zeitraum reduziert. Er macht die Zeit, in der er vollzogen wird, zu 'guter' Zeit, die sich sogar astrologisch ausdrückt.<sup>353</sup> Darüber hinaus wird dank dieser Handlung während eines kurzen Zeitraums der gesamte Tagesabschnitt zu einer guten Zeit.<sup>354</sup> Hiermit erhalten die beiden semantisch neutralen Zeitformen eine soteriologische Bedeutung. Diese war bereits schwach in *muhutta* belegt, wenn vom Zusammenhang von richtiger innerer Haltung und Handlung die Rede

---

Etymologie ist HAMP 1995, 396, der *kṣaṇ-a-* als Thematisierung von Lok. \**kṣaṇ* oder vom schwachen Stamm \**kṣṇ*- erklärt. Für eine differenzierte Untersuchung der diversen Definitionen und Verwendungen von *kṣaṇa* in buddhistischen Quellen siehe von ROSPATT 1995, 94–110.

<sup>349</sup> Den aktuellen Forschungsstand stellen die Arbeiten von KIM 2000 für den Theravāda und von ROSPATT 1995 für den Yogācāra dar.

<sup>350</sup> Vgl. Dhṃ 121

<sup>351</sup> Dhṃ-a III 340,6–11, dem Dhṃ transl. NORMAN 38 folgt, erklärt *khaṇe khaṇe* hier mit 'von Gelegenheit zu Gelegenheit' (*okāse okāse*) und deutet hier *khaṇa* statt als 'kurze Zeit' stärker in Richtung 'Gelegenheit'. Diese Deutung ist nicht zwingend und kontextuell eher erklärungsbedürftig. In späteren Texten, in denen sich bereits die vollständig entwickelte Augenblicklichkeitslehre findet, liegt bei *khaṇe khaṇe* der entsprechend definierte Begriff zu Grunde, z.B. Vism 143,19.

<sup>352</sup> Alle drei Zeitausdrücke mit der Qualifikation *su-* finden sich in *kadā sukkaṇo sulayo sumuhutto bhavissati*, Vin III 129,13.

<sup>353</sup> Den Bezug auf die *nakkhatta* hat auch MN-a I 10,30: *sukkaṇo sunakkhattaṃ mā atikkamī ti*. Von einer Beeinflussung der Mondhäuser durch die fromme Handlung, also eine mögliche Umkehrung der kausalen Richtung kann hier nicht die Rede sein. TÜSTIG 1980, xi–xv sowie 69 hat auf den Entsprechungscharakter der indischen Astrologie in Bezug auf den Menschen hingewiesen und den Beeinflussungsaspekt in beiderlei Richtungen relativiert.

<sup>354</sup> Die oben unter *diva* besprochene Stelle ist ein wichtiges Beispiel für qualitativ gewertete Zeit: "Tatsächlich haben, *bhikkhus*, diejenigen Wesen, die vormittags mit dem Körper gute Taten vollbringen, mit der Rede gute Taten vollbringen [und] im Geiste gute Taten vollbringen, diese Wesen haben, *bhikkhus*, einen guten Vormittag." (*ye hi bhikkhave sattā pubbaṅhasamayaṃ kāyena sucaritaṃ caranti vācāya sucaritaṃ caranti manasā sucaritaṃ caranti supubbhaṅho bhikkhave tesam sattānaṃ*, AN I 294,16–18. Dasselbe gilt für die beiden anderen Tagesabschnitte (AN I 294,18–23).

war. Doch lag dort der Schwerpunkt auf dem Wert der Handlung, die als zeitlich kurz beschrieben wurde. In dieser Stelle nun wird die kurze Zeitdauer selbst gewertet. Auch ist es hier nicht eine beliebige Zeitdauer, sondern eine kurze Zeitspanne zu einer bestimmten Zeit, nämlich am Morgen, wenn die Gelegenheit besteht, eine bestimmte gute Handlung zu vollziehen, nämlich den *bhikkhus* und *bhikkhunīs* zu spenden. Eine bestimmte Zeit ermöglicht eine gute Handlung, die wiederum diese bestimmte Zeit gut macht. Wie kurz diese Zeitdauer ist, wird auch hier nicht scharf bestimmt. Ähnlich wie schon in anderen Stellen bei *muhutta* wird in diesem Falle auch die Kürze des *khaṇa* relativiert. Die einzige andere Zeitform, auf die sich in dieser Stelle *khaṇa* und *muhutta* beziehen können, ist der Morgen (*paḥātaṃ*). Damit liegt nahe, dass *khaṇa* und *muhutta* in diesem Falle die Dauer des Morgens bezeichnen. Präziser muss jedoch gesagt werden: Sie bezeichnen hier gar nicht Dauer, sondern, indem sie qualifizierte, gewertete Zeit bedeuten, vielmehr die soteriologische Bedeutung des Morgens. Dafür spricht auch der Ausdruck *khaṇañṇu* für 'denjenigen, der den *khaṇa* kennt': "Er sei einer, der die Alten ehrt, nicht neidisch [ist], / Ein die [richtige] Zeit Kennender in Bezug auf das Aufsuchen des Lehrers. / Als einer, der den *khaṇa* kennt, soll er gewissenhaft die guten Sprüche hören." (*vaddhāpacāyī anusuyyako siyā / kālañṇu c'assa garunaṃ dassanāya / dhammiṃ kathaṃ erayitaṃ khaṇañṇū / suṇeyya sakacca subhāsītāni // Sn 325*). Diese auffallend uneinheitlich überlieferte Stelle<sup>355</sup> ist einer der deutlichsten Belege, wie eng *kāla* (s.u. insbes. 2.13.3, S. 134 zu *khaṇañṇu*) und *khaṇa* in den früheren sprachlichen Schichten des Suttapiṭaka semantisch beieinander liegen.<sup>356</sup>

### 2.9.2 *khaṇa* als 'richtige Zeit'

Diese Qualifizierung von kurzer Zeit liegt bei der Verwendung von *khaṇa* in der Wendung vor, "Lasse den *khaṇa* nicht an dir vorüber gehen. / Diejenigen nämlich, an denen der *khaṇa* vorübergegangen ist, klagen" (*khaṇo ve mā upaccagā*<sup>357</sup> / *khaṇātītā hi socanti*). Belegt ist sie in einer Reihe von Versen, die in Dhp, Sn und Th/Thī regelmäßig wiederkehren und mit diversen anderen Versen kombiniert werden: "Wie eine Grenzstadt, bewacht sowohl von außen wie von innen, / So bewacht euch selbst, lasse dir den *khaṇa* nicht entgehen, / Diejenigen, an denen der *khaṇa* vorübergegangen ist, klagen, der Hölle ausgeliefert. //" (*nagaraṃ yathā paccantaṃ guttaṃ santarabāhiraṃ / evaṃ gopetha attānaṃ khaṇo ve mā upaccagā / khaṇātītā hi socanti nirayamhi samappitā // Dhp 315*). Worauf sich *khaṇa* in diesen unterschiedlichen Stellen bezieht, variiert und ist nicht immer eindeutig. Meist sind es Aufforderungen, die vor der Wendung stehen, etwa die, sich selbst zu bewachen (Dhp 315; Th 1005), dem Buddhawort zu folgen (Th 403),<sup>358</sup> das Anhaften zu überwinden (Sn 333; Th 653),<sup>359</sup> das Joch des *dhamma* auf sich zu nehmen (Thī 5).<sup>360</sup> An

<sup>355</sup> Für 10 der 15 Wörter in diesen vier Versen gibt es in den diversen Mss Formvarianten.

<sup>356</sup> Vgl. die Ausdrücke *kālañṇu* (s.u.) und *rattañṇu* (s.o.).

<sup>357</sup> *upāti-gacchati*, 'vorübergehen'.

<sup>358</sup> *karotha buddhavacanaṃ khaṇo ve mā [...]*, Th 403a.

<sup>359</sup> "Woran gebunden und wonach verlangend devas und Menschen verharren, / Dieses Haften überquere. Lasse dir den *khaṇa* nicht [...]" (*yāya devā manussā ca sitā tiṭṭhanti atthikā, / tarath' etaṃ visattikaṃ, khaṇo ve mā [...]* Sn 333ab.). Ebenso Th 653, wo lediglich der letzte Vers fehlt.

<sup>360</sup> Thī 5 beginnt mit *Tisse yuñjassu dhammehi khaṇo taṃ mā [...]* //.

deutlichsten ist der zeitliche Kontext in Th 1004,<sup>361</sup> wo es heißt, dass Sterben 'hinter' und Nicht-Sterben 'vor' einem liege und der Wunsch geäußert wird, dass die angesprochen Person aufbrechen, nicht sterben und vielmehr den *khaṇa* ergreifen solle. Der *khaṇa* ist hier, wie in den Stellen davor, der kurze Zeitraum, in dem die Entscheidung für ein Leben gemäß dem *dhamma* getroffen werden soll.

Ein Text, der *khaṇa* in diesem Sinne besonders bedeutsam verwendet, ist das bereits besprochene Akkhaṇāsutta (AN IV 225,22–228,14),<sup>362</sup> das aus einem Prosa- und einem *gāthā*-Teil besteht. Der Text ist oben in Abschnitt 1.3 (S. 49–51) bereits thematisch untersucht worden und soll hier noch einmal gezielt auf die Bedeutung von *khaṇa* hin genauer betrachtet werden. Die Verwendung von *khaṇa* in den *gāthās* (AN IV 227,19–228,14) des *suttas* deckt sich weitgehend mit der in den bereits zitierten Stellen. Nur ist sie hier stärker kontextuell eingebettet. Dem Hinweis, dass man sich hinreichend bemüht, wenn man nach dem wahren *dhamma* fragt (*alaṃ vāyमितुṃ tattha atthakāmena januntā. / kathaṃ vijaññā saddhammaṃ*, AN IV 227,25–228,1), folgt die oben bereits zitierte Standardwendung *khaṇo ve mā upaccagā / khaṇātītā hi socanti* (AN IV 228,1–2).<sup>363</sup> Den *khaṇa* zu verpassen, heißt, den Weg des *dhamma* zu verfehlen (*idha-m-eva naṃ virādheti saddhammassa niyāmataṃ*, AN IV 228,3) und hat zur Konsequenz, dass man nach dieser Gelegenheit noch "lange Zeit trauert wie ein Händler, dem der Gewinn entgangen ist." (*vāñjjo va atītattho cirattaṃ anutapessati*, AN IV 228,3–4). Einige Verse später wird noch einmal auf *khaṇa* eingegangen: Wenn diejenigen, die, zu eine Zeit, zu der der *saddhamma* wohl gelehrt wird, das Menschsein erlangt haben, / Das Wort des Lehrers befolgt haben (*akaṃsu*), befolgen werden (*karissanti*) oder befolgen (*karonti*), / [dann] haben [diese] / in der Welt (*loke*) die richtige Zeit (*khaṇaṃ*) [und] das unübertroffene *brahmacariya* durchdrungen (*paccavidhuṃ*), / [dann sind dies] solche, die den vom *tathāgata* gelehrt Weg beschritten haben. /" (*ye ce laddhā manussattaṃ saddhamme suppavedite akaṃsu satthu vacanaṃ karissanti karonti vā khaṇaṃ paccavidhuṃ loke brahmacariyaṃ anuttaraṃ, ye maggaṃ paṭipajjimsu tathāgatappaveditaṃ.*/ AN IV 228,7–10). Hier ist keine Rede von *khaṇa* als kurzer Zeitdauer. *khaṇa* markiert hier vielmehr eine Situation, eine Konstellation von unbestimmter Dauer, in der eine Entscheidung möglich ist. Es geht nicht darum, wie lange diese Situation anhält, sondern dass sie entscheidend ist für Gewinn oder Verlust im Sinne des *dhamma* "in der Welt" (*loke*). Wichtig ist nicht, wie lange sie dauert, denn die Gelegenheit, gemäß dem *brahmacariya* zu leben, besteht ein ganzes Leben lang. Wichtig ist, welchen Raum sie eröffnet. Bei *khaṇa* in diesem Sinne könnte man also eher von 'Zeitraum', 'Zeitraumen' oder 'Zeitfenster' als von 'Zeitdauer'

<sup>361</sup> Eine komplexere Zusammenstellung hat Th 1004 (mit einem unregelmäßigen oder gemischten Metrum statt des üblichen *śloka*): "Auf den beiden Seiten ist Sterben und nicht Nicht-Sterben, davor oder danach. / Mögest du aufbrechen, mögest du nicht vernichtet werden. Lasse dir den *khaṇa* nicht entgehen. /" (*ubhayenam idaṃ maraṇam eva nāmaraṇaṃ pacchā vā pure vā / paṭipajjatha mā vinassatha khaṇo ve mā upaccagā //*); dann noch einmal weiter wie oben: *nagaraṃ yathā paccantaṃ [...] hi socanti nirayamhi samappitā //* Th 1005.

<sup>362</sup> Siehe Anhang, Text 5, S. 203–205.

<sup>363</sup> Ein paar Verse zuvor findet sich die Variante: "[Und] diejenigen, die richtige Zeit (*khaṇa*) nicht erfassen, diese lassen die richtige Zeit verstreichen. /" (*ye khaṇaṃ nādhigacchanti atināmenti te khaṇaṃ /*, AN IV 227,20).

sprechen.<sup>364</sup> Es geht nicht darum, wie lange etwas besteht, sondern dass es prinzipiell einmalig und zeitlich begrenzt ist, d.h. Chance und Frist zum Handeln drängen. Dass dafür ein Zeitausdruck gewählt wird, der für extrem kurze Dauer steht, ist ein Zeichen metaphorischer Sprache.<sup>365</sup> Die anderen zeitlichen Angaben wie *cirarattam* oder *karoti* in den drei Tempora sind für die Bedeutung von *khaṇa* nur in einem sekundären Sinne wichtig. Sie benennen, was von *khaṇa* aus möglich ist. Bei der Entscheidung gegen *dhamma* ist die Zeit danach lang und schmerzlich. Die Entscheidung für den *dhamma* dagegen wird eingefügt in ein zeitlich strukturiertes und geordnetes Ganzes, insofern sie in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart möglich ist. Das Verhältnis zum *khaṇa* als Entscheidungssituation, in der Figuren mit Vorbildcharakter wie *arhants* schon gehandelt haben oder man selbst gehandelt hat, gerade handelt oder vor hat zu handeln, strukturiert die Zeit entsprechend dem Imperfekt, Futur oder Präsens der Wurzel *kar*, *karoti*. 'Zeit' ist nicht nur lang und erlitten, sondern weist hagiographische Beispiele auf und ist soteriologisch planbar.

Inhalt des *sutta* ist die genauere Definition des *khaṇa*, ausgehend von dem, was *ak-khaṇa* ist. Zum *khaṇa* für das Leben gemäß dem *brahmacariya* gehören nach den zitierten *gāthās* die beiden Bedingungen, dass man als Mensch geboren und dass von *tathāgatas* der *saddhamma* gelehrt wird. Beides ist selten. Ein paar Verse zuvor wird das seltene Erscheinen von Buddhas in der Welt hingewiesen<sup>366</sup> und auf den Prosateil angespielt, der acht *akkhaṇas* und nur einen *khaṇa* auflistet. Neben dem Erscheinen eines Buddha als erste Bedingung ist für den *khaṇa* folgendes notwendig: "ein Mensch [d.h. 2. nicht ein Höllenbewohner, 3. nicht ein Tier, 4. nicht ein *preta*, 5. nicht ein Gott] wird in den Mittleren Ländern [6.] geboren und ist verständig, nicht dumm, nicht taubstumm [7.], fähig, den Sinn einer guten oder schlechten Aussage zu erkennen [8.]" (*ayañ ca puggalo majjhimesu janapadesu paccājāto hoti so ca hoti paññavā ajaḷo aneḷamūgo paṭibalo subhāsītadubbhāsītassa attham aññātum*, AN IV 227, 14–17).<sup>367</sup> Bei allen acht *akkhaṇas* ist eine dieser Bedingungen nicht gegeben. Hauptmerkmal dieser Liste ist die Seltenheit einer Geburt unter den richtigen Bedingungen. *akkhaṇas* sind weitaus häufiger und wahrscheinlicher als der *khaṇa*. Eine zeitliche Dimension erhält die Liste der *akkhaṇas* nur vor dem Hintergrund, dass viele Geburten über eine sehr lange Zeit und viel gutes *karman* nötig sind, um diese acht Bedingungen zu erfüllen und dass Buddhas nur dann und wann erscheinen. Von einem dominanten Rekurs auf diese zeitliche Dimension kann hier aber nicht die Rede sein. Der Bezug auf die räumliche (Hölle, Götterwelt, *majjhima janapada*) oder modale (tierisch, dumm, uneinsichtig) Dimension der Seltenheit einer günstigen Konstellation ist mindestens ebenso stark. Es geht hier also eher um ein Zusammenwirken von zeitlichen, räumlichen und modalen Elementen. *khaṇa* bedeutet hier nicht

<sup>364</sup> In einem Kommentar zu dieser meiner Analyse äußerte Alexander von Rospatt den Gedanken, dass man hier sogar von einer gewissen „Zeitlosigkeit“ des intendierten Möglichkeitcharakters sprechen könne (persönliche Bemerkung).

<sup>365</sup> Für die Bedeutung von Metaphern in den *suttas* des Pāli-Kanons siehe GOMBRICH 1996, 64–95.

<sup>366</sup> "Vielfach werden falsche Zeiten genannt, Hindernisse für die Menschen. / [Nur] dann und wann erscheinen *tathāgatas* in der Welt. /" (*bahūhi akkhaṇā vuttā puggalass' antarāyikā. / kadāci karahaci loke uppajjanti tathāgatā /*, AN IV 227,20–22).

<sup>367</sup> Im *Saṅgītisuttanta* DN III 263,31–265,18 finden sich neun *akkhaṇas* bzw. *asamayas*, dem *brahmacariya* gemäß zu leben. Die Zahl ergibt sich aus der Hinzufügung von *asura-kāyaṃ uppanno hoti*. Auch DN III 287,11–15 hat neun *akkhaṇas*: *katame aṭṭha dhammā duppaṭivijjhā. aṭṭh' akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya ... ime aṭṭha dhammā duppaṭivijjhā*, DN III 287,11–15.

vorrangig 'Augenblick', denn er ist weder nur zeitlich noch wirklich kurz. Auch die *akkhaṇas*, sind keine 'Nicht-Augenblicke', sondern Zeitformen, die eine ungute Lage bezeichnen, 'falsche Zeiten'. Der *khaṇa* benennt im Gegenzug die seltene und befristete Situation, in der sich der aufgeschlossene Hörer des *dhamma* befindet. Es ist das Privileg, aufgrund karmischen Verdienstes, in Hinsicht auf die Erlösung, unter den besten aller Bedingungen zu leben, zur 'richtigen Zeit'. Er ist hier nicht die kurze Zeit, sondern der 'seltene, befristete und gute Umstand' oder als *akkhaṇa* der 'häufige, lange und ungute Umstand'. *khaṇa* als 'kurze Zeit' oder 'Augenblick' ist lediglich Metapher für eine soteriologische Konstellation, deren Dauer so lang ist wie dieses Leben als Mensch in der Gegenwart des Buddhaworts. Der so verstandene *khaṇa* ist selten, weil *saṃsāra* lang ist, und er ist befristet, weil das Leben kurz ist. Darin liegt in diesem Zusammenhang die zeitliche Bedeutung von *khaṇa*.

Zuletzt sei noch auf den Ausgangspunkt dieses *sutta* zurückgekommen. Dieser ist die Kritik an einem Spruch, möglicherweise einer Redewendung: " 'Das Gebot der richtigen Zeit [hier vielleicht: 'der Stunde', bestimmt] die Welt, das Gebot der richtigen Zeit ['der Stunde', bestimmt] die Welt,' so, *bhikkhus*, spricht der Nicht-Zuhörende, der Gemeinde, und weder kennt er die richtige Zeit noch die falsche Zeit."<sup>368</sup> (*khaṇakicco loko, khaṇakicco loko ti bhikkhave assutavā puthujjano bhāsati no ca kho so jānāti khaṇaṃ vā akkhaṇaṃ vā*, AN IV 225,18–20). Worauf sich der zitierte Spruch genau bezieht, ist schwer zu bestimmen. Die vorliegende Stelle ist der einzige Beleg im gesamten Kanon für diese ungewöhnliche Form.<sup>369</sup> Offensichtlich handelt es sich hier um die buddhistische Neu- und Umdeutung, eine Praxis, die den untersuchten Texten häufiger belegt ist,<sup>370</sup> einer umgangssprachlich oder traditionsübergreifend verwendeten, nichtbuddhistischen Aussage. Die Neudeutung wird dadurch begründet, dass man überhaupt erst zu klären müsse, was der *khaṇa* sei. Es ist möglich, dass sich der Text auf populäre Vorstellungen von konventionell oder astrologisch festgesetzter, rechter Zeit oder stärker relativiertem, situationsspezifischem Handeln abhängig von Zeit und Gelegenheit bezieht. Wichtig für unsere Fragestellung ist, dass der Spruch und seine buddhistische Neudeutung Augenblick und Welt zusammen nennen. Der eben bereits erwähnte Hinweis in den *gāthās* desselben *sutta*, dass *khaṇa* und *dhamma* 'in der Welt' (*loke*) seien, könnte

<sup>368</sup> AN transl. WOODWARD IV 152 übersetzt "Timely for action is the world.", während AN transl. NYĀNATILOKA IV 125 "Im rechten Augenblicke wirkt die Welt ihre Werke." hat. Beide geben *kicca* (skt. *kr̥tya*; MORRIS' birm. MS hat *kacco*) neutral bzw. frei mit Äquivalenten von 'Tätigkeit' wieder und lassen die gerundivische Bedeutung dieser Form (GEIGER 1994, §202; NPED s.v. *karoti, kicca*) außer Acht, die z.B. in Dh 276a mit 'Aufgabe, Pflicht' wiedergegeben werden muss. Ein Kompositum, das *khaṇakicca* nahekommt, ist *bhattakicca*: "[Für] heute habe ich die Pflicht meines Mahls erledigt" (*kataṃ me aṭṭha bhattakicca*, MN II 186,10). Auch das Verhältnis zwischen *khaṇakicca* und *loka* scheint bei beiden Übersetzungen nicht ohne weiteres geklärt: Bei NYĀNATILOKA ist die Welt der tatsächliche 'rechtzeitige' Akteur. WOODWARD ist vorsichtiger, übersetzt weniger stark interpretierend *khaṇakicca* als attributive Apposition, die die Welt charakterisiert, ohne diese gleich zum Agens zu machen, macht aber nicht deutlich, in welchem Verhältnis die Welt zu dieser Rechtzeitigkeit steht und was die Tätigkeit ist. Der vorliegende Übersetzungsvorschlag deutet die Welt als etwas, das gekennzeichnet und geprägt ist durch den *khaṇa*, den günstigen Zeitraum, mit dem Tätigkeit als das Zu-Tuende in Verbindung steht, genauer, in dem das Zu-Tuende lokalisiert wird.

<sup>369</sup> Das in den Kommentarabschnitten (*vaṇṇanās*) zu den höheren *nīpātas* ohnehin sehr zurückhaltende AN-a geht auf *khaṇakicca* nicht ein.

<sup>370</sup> Vgl. die Kosmologie des *Aggaññasutta* (GOMBRICH 1996, 83–86) oder die *gāthās* SN I 242,18–243,4 (siehe oben Abschnitt 2.5.4; S. 89, Anm. 158).

darauf anspielen. Die Neudeutung mag ein Versuch sein, den *khaṇa* und damit dessen Verhältnis zu *loka* neu zu bestimmen. Demnach sollte *khaṇakicca* das Gebot sein, sich von der Welt zu befreien, bzw. ein andere Haltung einzunehmen, statt sich in seinem Handeln an Zeitpunkten zu orientieren, die gar nicht oder falsch verstanden werden.

In Abschnitt 1 war der hier behandelte Text auf die Frage hin untersucht worden, ob hier nicht die personale Zeit des individuellen Menschenlebens und die kosmische Zeit der periodisch erscheinenden Buddhas auf Erlösung hin synchronisiert werden, was positiv beantwortet werden konnte. Personale und kosmische Zeit gehen in dieser soteriologischen Konstruktion ineinander über. Ausgehend von der Untersuchung der Bedeutung von *khaṇa* ergibt sich jedoch, dass das mit *khaṇa* Bezeichnete auch ohne die Begriffe von Person und Kosmos verständlich ist. Tatsächlich ist der kosmische Aspekt des Erscheinens eines Buddha sicherlich vorhanden, in diesem Kontext aber nicht von primärer Wichtigkeit. Andererseits ist auch der Begriff der Person, welche hier auf die Aufnahmefähigkeit des *dhamma* reduziert wird, in diesem Kontext nicht weiter von Bedeutung. Schließlich geht es auch nicht ausschließlich um Zeit, sondern um Bedingungen, zu denen unter anderem auch zeitliche Kriterien gehören. Dagegen lässt sich die mit *khaṇa* bezeichnete Zeitform und die darauf aufbauende Konzeption des *akkhaṇa* viel besser aufgrund der Kriterien 'kurze Zeit', 'richtige Zeit' und 'zeitliche, räumliche, modale Gelegenheit' bestimmen. Dabei wird 'kurze Zeit' als Metapher für das menschliche Leben verwendet, wird 'richtige Zeit' auf das hin qualifiziert, was gutes *karman* oder Erlösung verspricht und werden in 'Gelegenheit' die Bedingungen genannt, die die kurze Zeit zur richtigen machen. Die Bestimmung von *khaṇa* als nicht ausschließlich zeitlich verstandener Gelegenheit weitet die Idee des Guten, des der Erlösung Förderlichen auf räumliche und andere Kriterien aus, relativiert somit die Bedeutung von Zeit für den Erlösungsprozess und verbindet Zeit gleichzeitig mit den anderen Bedingungen menschlicher Existenz. Diese Umdeutung der Zeitform *khaṇa* ist mit den Kategorien personale und kosmische Zeit nicht angemessen zu beschreiben. Mit *khaṇa* wird eine Zeitform metaphorisch verwendet, die in ihrem neutralen Sinne objektiv, quantitativ gebraucht wird und in ihrer Kürze mit der Negativität der unerlösten Existenz assoziiert ist. Verwendet wird sie jedoch zur Konstruktion einer anderen Zeitform, die im Gegenteil subjektiv ist, weil hier Zeit auf das Subjekt religiösen Handelns hin verstanden wird, das innerhalb eines individuell zu koordinierenden Zeitrahmens handelt und dies wiederum subjektiv zu seinem eigenen Wohl tut, welches schließlich die Erlösung von jener ersten Zeitform ermöglicht.

## 2.10 samaya

*samaya* gehört nicht in die Kategorie von Ausdrücken, die in einem technischen oder metaphorischen Sinne als Einheiten für extrem kurze Dauer verwendet werden und in Reihen vorkommen wie *khaṇa*, *laya* und *muhutta*. Dennoch steht *samaya* für einen relativ kurze Zeitraum, der jedoch auffällig unbestimmt bleibt. Das erste wichtige Kennzeichen von *samaya* ist insofern eine begrenzte unbestimmte Dauer, eine Bedeutung, die dt. am besten mit 'eine Weile'

wiederzugeben ist, so im Instrumental *samayena*<sup>371</sup> oder bei der Wendung *aparena samayena*.<sup>372</sup> In diesem Sinne ist die Wendung *samayavimutta*, 'für eine Weile erlöst',<sup>373</sup> oder in der Wendung 'noch nicht einmal für eine Weile Erlösung erlangt' (*sāmayikam 'pi vimuttiṃ na labhati*)<sup>374</sup> zu verstehen.<sup>375</sup> Dagegen ist mit jemand, der 'nicht [nur] für eine Weile erlöst ist' (*a-samayavimutta*), ein endgültig Erlöster gemeint.<sup>376</sup>

Kürze und Unbestimmtheit machen *samaya* zu einem Zeitausdruck, der in Übersetzungen oft mit Präpositionen oder Konjunktionen wie 'einmal' oder 'wenn' wiedergegeben wird und durch den gegebenen Umstand erst bestimmt wird. Hier zeigt sich, das *samaya* als vage umrissener Zeitraum durchaus auf näher bestimmte Ereignisse angewendet werden kann, die ihm dann funktionale Schärfe verleihen. Das ist der Fall bei einer narrativen Formel wie *evam me sutam. ekaṃ samayaṃ bhagavā*, "So habe ich gehört. Zu einer gewissen Zeit [...] der Erhabene".<sup>377</sup> Ein weiteres

<sup>371</sup> *piṇḍaṇ ca bhikkhu samayena laddhā / eko paṭikamma raho nisīde, ajjhatacintī na mano bahiddhā / nicchāraye saṅgahitattabhāvo.* // Sn 386–388. Eine Variante findet sich SN IV 193,18–194,6.

<sup>372</sup> "So verbrachte, *bhikkhus*, der Bodhisattva Vipassī nun eine Weile alleine, abgeschieden von der Menge." (*atha kho bhikkhave Vipassī bodhisatto aparena samayena eko gaṇasmā vipakaṭṭho vihāsi*, DN II 30,19–20); "Und für eine Weile hielt der Ehrwürdige Soṇa dann die Kraft im Gleichgewicht, erreichte das Gleichgewicht seiner Fähigkeiten und erfasste dort den Gegenstand." (*atha kho āyasmā Soṇo aparena samayena viriyasamataṃ adhiṭṭhahi indriyānaṃ ca samataṃ paṭivijji tattha ca nimittaṃ aggaḥesi*, AN III 376,1–3). AN transl. WOODWARD 1951 III, 268 "and presently" ist irreführend. AN transl. NYĀNAPONIKA & BODHI 168 gibt es nicht wieder.

<sup>373</sup> AN III 173,17–29 und AN III 173,20–174,2 hat fünf einen *samayavimutti* hindernde und fünf ihn fördernde *dhammas*. Nach AN III 173,27 ist der letzte *dhamma* die Vergegenwärtigung der Art und Weise, wie der Geist Erlösung erreichte (*yathāvimuttaṃ cittampaccavekkhati*).

<sup>374</sup> "Diese 'Sechs Personen' gibt es in der Welt, Ānanda. Welche sechs? Bedenke, Ānanda, einen wohlbeherrschten, eine gute Person, in deren Gesellschaft seine Gefährten im *brahmacāriya* sich erfreuen, bei der (der *dhamma*) zu hören aber keine Folge hat, viel Lernen keine Folge hat, in der keine Durchdringung des Blicks besteht, die nicht einmal *samayavimutta* erlangt hat, sie fällt beim Verfall des Körpers, steigt nicht, auf dem Weg des Fallens, nicht des Steigens. [...]" (*cha yime Ānanda puggalā santo saṃvijjamānā lokasmīṃ. katame cha. idh' Ānanda ekacco puggalo sorato hoti sukhasaṃvāso, abhinandanti sabrahmacārī ekattavāsena. tassa savanena pu akataṃ hoti, bāhusaccena pi akataṃ hoti, diṭṭhiyā pu appaṭividdhaṃ hoti, sāmāyikam* [belegt sind hier in MORRIS' singh. Ms. *sāmāyikam* und im thai. *sāmāyikam*, in TURNOUR'S aber auch *samāsakam*; mit Sn 54b ist hier wohl *sāmāyikam* zu lesen] *pi vimuttiṃ na labhati. so kāyassa bhedā parammaraṇā hānaya paretī no visesāya, hānagāmi yeva hoti no visesagāmi* [...], AN III 349,8–16); siehe auch AN V 139,17–23.

<sup>375</sup> Dass die Idee der 'vorübergehenden Erlösung' keine „späte“ Entwicklung ist, zeigt eine Stelle im Sn: "Es ist unmöglich für einen, der in Gesellschaft sich erfreut, / Auch nur für eine Weile Erlösung zu erlangen." (*aṭṭhāna taṃ saṃgaṇikāratassa, / yam phassaye sāmāyikam vimuttiṃ* // Sn 54ab). Vgl. auch MN III 110,28–32, wo *samayikaṃ* und *asamayikaṃ* kontrastiert werden und wozu der Kommentar erklärt, dass im ersten Falle *pīti-pāmojjaṃ* nicht erlangt werde.

<sup>376</sup> *seyyathā pi Nandiya bhikkhu asamayavimutto karaṇīyaṃ attano na samanupassati katassa vā paticayaṃ evaṃ eva kho Nandiya yā tā devatā*, AN V 336,25–28. AN-a V 120,3–6 erklärt hier abweichend *abhisamaya-vimuttiyā vimutto khināsava* und leitet von *abhisameti* 'verstehen' ab. SN-a I 182,28–183,3 dagegen führt *samaya* auf *khāṇa* zurück..

<sup>377</sup> Z.B. *evam me sutam. ekaṃ samayaṃ bhagavā antarā ca Rājagahaṃ antarā ca Nālandaṃ addhānamaggapaṭipanno hoti mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi*, DN I 1, 1–4, u.v.a. Für eine Diskussion der Angaben zu Zeit und Ort der gehaltenen Predigt siehe SCHOPEN 1997, 71–72 sowie SILK 1989, 158–163 und HOFFMANN 1992,13–24. Konrad KLAUS hat darauf hingewiesen, dass die Angabe von Zeit und Ort das kanonische *sutta* nicht als Predigt, sondern als Protokoll einer Predigt kennzeichnet (KLAUS, persönl. Mitteilung). *samaya* markiert hier also nicht so sehr die wirkliche oder fiktive Zeit, sondern den Zeugnischarakter des Protokolls. Eine weitere Formel findet sich meist in den Jā, wenn in der *atītakathā* die Inkarnationen "in jener Zeit" (*tena samayena*) bestimmt werden: " 'Gewiss muss der *samaṇa* Gotama zu jener Zeit der König oder der Brahmane gewesen sein, der das Opfer zelebriert hat.' " (*addhā samaṇo Gotama tena samayena rājā vā ahoṣi mahāvijito yaññasāmi, purohito vā brāhmaṇo tassa yaññassa yājetā ti*, DN I 143,19–21).

Beispiel ist *hoti so bhikkhave samayo*, “es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, da”.<sup>378</sup> In diesem Sinne ist *samaya* in Komposita dann auch die Bezeichnung für konkrete Jahres-,<sup>379</sup> Monats-<sup>380</sup> oder Tageszeiten.<sup>381</sup> In dieser Verwendung ist der Ausdruck beinahe gleichbedeutend mit *kāla* (2.13.11, S. 118–119).<sup>382</sup> Dasselbe trifft zu, wenn *asamaya* in einem Kontext mit *akāla* verwendet wird. Hier erscheint *samaya* an zweiter Stelle hinter *kāla* und in einem abgeschwächten, möglicherweise stärker situationsspezifischen als temporalen Sinne.<sup>383</sup> Adelheid METTE 1991 hat überzeugend *samaya* von ‘Vereinbarung’, ‘Konvention’ her abgeleitet und die Zeitform als ‘vereinbarte’, ‘festgelegte’, ‘abgesprochene Zeit’, als “convention regarding a date in the sense of ‘a fixed time’ “ (METTE 1991,70) definiert. Diese Definition mag helfen, *samaya* an bestimmten Stellen nicht als Zeitausdruck, sondern als Wort für ‘Übereinkunft’ in einem vertraglich-legalistischen Sinne zu erkennen.<sup>384</sup> Sie mag andererseits auch die Herkunft des Zeitausdrucks erklären und an manchen Stellen noch deutlich zu identifizieren sein.<sup>385</sup> Sie ist aber in den behandelten Stellen nicht durchzuhalten. Praktikabel scheint allein eine Eingrenzung auf die Bedeutung ‘Gelegenheit’ hin und auf eine Bestimmung, die stärker von Umständen und Bedingungen als von verbalen oder institutionellen Vereinbarungen geprägt ist. Dafür spricht auch die ebenfalls von METTE 1991 angeführte Semantik von *sam-ī* als ‘zusammen-kommen’, also des zeitlich definierten ‘Zusammentreffens’ von Umständen und Bedingungen während eines spezifischen Ereignisses.

<sup>378</sup> *tin’ imāni bhikkhave amātaputtikāni bhāyāni ti assutavā puthujjano bhāsati. katamāni tīni. hoti so bhikkhave samayo yaṃ mahā-aggidāho vuṭṭhāti. mahā-aggidāhe kho pana bhikkhave vuṭṭhite tena gāmā pi dayhanti nigāmā pi dayhanti nagarā pi dayhanti. [...] puna ca paraṃ bhikkhave hoti so samayo yaṃ mahāmegho vuṭṭhāti. [...] puna ca paraṃ bhikkhave hoti so samayo yaṃ bhayaṃ hoti aṭavi-saṅkhepo cakkasamārḥā janapadā pariyāyanti*, AN I 178,1–30.

<sup>379</sup> “Aber, Herr, die Winternächte sind kalt, die dunkle Hälfte des Monats [ist] die Zeit des Schneefalls.” (*sitā bhante hemantikā ratti antarāṭṭhako himapātasamayo*, AN I 136,31; vgl. MN I 79,24–25). Oder *seyyathā pi bhikkhave saradasamaye thullaphusitake deve vassante udake bubbuḷam uppajjati ceva nirujjhati ca*, SN III 141,5–7; I 150,9; III 141,5; 155,19; siehe auch DN II 183,23; MN I 115,30; AN IV 102,6; V 22,14.

<sup>380</sup> “Zu keiner Zeit außer zum Ende der Menstruationsperiode / Hatten Brahmanen Geschlechtsverkehr.” (*aññatra tamhā samayā utuveramanim pati / antarā methunaṃ dhammaṃ nāssu gacchanti brahmaṇā. // Sn 291*).

<sup>381</sup> *ye hi bhikkhave sattā pubbaṅhasamayaṃ kāyena sucariṃ caranti, vācāya sucariṃ caranti, manasā sucariṃ caranti supubbaṅho bhikkhave tesam sattānaṃ, ye bhikkhave majjhantikasamayaṃ kāyena sucariṃ caranti ... pe ... manasā sucariṃ caranti sumajjhantiko bhikkhave tesam sattānaṃ, ye bhikkhave sattā sāyaṅhasamayaṃ kāyena sucariṃ caranti ... pe ... manasā sucariṃ caranti susāyaṅho bhikkhave tesam sattānaṃ ti*, AN I 294,16–23. Siehe einzeln *paccusasamayaṃ*: SN I 239,13; *pubbaṅhasamayaṃ*: SN I 76,15; IV 123,20; postkanonisch *majjhantikasamayaṃ*: DN-a I 251,29–30; dagegen *sāyaṅhasamayaṃ*, DN II 205,2; MN I 147,11.

<sup>382</sup> Z.B. werden mit *samaya* Zeitformen genannt, in denen bestimmte landwirtschaftliche Aktivitäten wie die Ernte vollzogen werden: *seyyathā pi bhikkhave vassānaṃ pacchime māse saradasamaye kiṭṭhasambādhe gopālako gāvo rakkheyya*, MN I 115,29–31. Es ist *samaya* als Zeitform der Jahreszeit, von der die Ergebnisse abhängen: *atha kho bhikkhave hoti so samayo yaṃ tassa kassakassa gahapatissa tāni dhañṇāni utupariṇāmini jāyanti pi gabbhinī pi honti paccanti pi*, AN I 240,5–8.

<sup>383</sup> “Es ist noch nicht Zeit für dich, den Erhabenen zu besuchen; zurückgezogen hält sich der Erhabene auf; die geistig aktiven *bhikkhus* zu besuchen, ist jetzt nicht angemessen.” (*akālo kho tāva bhagavantaṃ dassanāya; patisallīno bhagavanta; manobhāvaniyānaṃ pi bhikkhūnaṃ asamayo dassanāya*, MN II 23,4–6). Oder AN III 260,1–8: für Wortlaut und Übersetzung siehe unter *kāla*, Abschnitt 2.13.3.1, S. 130. Der Ausdruck *bhattakālasamaye*, Jā IV 292,12 wäre jedoch durchaus als ‘Gelegenheit der Essenszeit’ zu deuten.

<sup>384</sup> Dies ist etwa bei der Verwendung in zwei Felsenedikten Aśokas der Fall in der Formulierung *sasvataṃ samayaṃ* als “lasting convention” (METTE 1991, 72) oder in Vin IV 77,21–22 und Vin III 212,28–31 mit *gilānasamayo* als “convention regarding a sick person” (METTE 1991, 73).

<sup>385</sup> Dies trifft zu bei der Erklärung von *parinirvāṇasamaya* MPS 208 = Vorgang 16,2, 4,6,10 für Pāli *parinibbānakālo* oder zur Deutung der entsprechenden Zusammensetzung *parinirvāṇakālasamaya*, Divy 202,4c als die Zeit, die der Buddha in Vereinbarung mit Māra für sein *parinirvāṇa* bestimmt hatte (METTE 1991, 70).



Ein weiteres Beispiel für die Schwierigkeit, *samaya* zu bestimmen, ist eine Stelle in der Auseinandersetzung des Buddha mit dem Nigaṇṭha Nātaputta. Hier stellt der Buddha die rhetorische Frage, wenn ein Mensch Tag und Nacht und *samayena samayaṃ* töte, welcher *samaya* der häufigere (*bahutara*) sei, der, in dem er tötet oder der, in dem er nicht tötet.<sup>386</sup> Es ist keineswegs falsch, hier *samaya* ganz wörtlich und allgemein mit 'Zeit' zu übersetzen.<sup>387</sup> Das passt, wenn wir sagen, "wenn ein Mensch Tag und Nacht, von Zeit zu Zeit tötet".<sup>388</sup> Doch bei *bahutaraṃ* zu sagen, "welche Zeiten sind häufiger" oder "welche Zeit ist mehr, die in der er tötet oder die in der er nicht tötet" ist schon schwieriger. Hier klingt Zeit wie ein abstraktes homogenes Medium für Handlung. Angemessener wäre es wohl, zu fragen, welche 'Augenblicke' oder welche 'Gelegenheiten' häufiger seien. Was in der meines Erachtens unzulässig verallgemeinernden Wiedergabe mit 'Zeit' verlorengelassen ist die Verwobenheit von Zeit und Handlung, die hier gewohnheitsmäßiges, karmisch relevantes Handeln ausdrückt. Genauer wäre "was ist öfter, wenn er tötet oder wenn er nicht tötet" oder "welcher Umstand ist der häufigere, der, dass er tötet oder der, dass er nicht tötet". Entsprechend müsste dann konsistenterweise auch *samayena samayaṃ* mit, "von Mal zu Mal" oder "von Gelegenheit zu Gelegenheit" wiedergegeben werden.<sup>389</sup> Dieser situationsspezifische Aspekt von *samaya* soll im folgenden noch verdeutlicht werden.

*samaya* ist im Akkhaṇāsutta (siehe oben 2.9.2, S. 100–103) gleichbedeutend mit *khaṇa*. Die acht Ungünstigen Zeitpunkte (*akkhaṇas*) werden auch *asamayas*, der eine günstige *khaṇa* wird auch *samaya* genannt.<sup>390</sup> Der Ausdruck wird aber lediglich erläuternd verwendet, spielt keine eigenständige Rolle und kommt auch in den angeschlossenen *gāthās* nicht vor. In keiner anderen Stelle beinhaltet *samaya* dieselbe soteriologische Dringlichkeit wie *khaṇa*. Dennoch tendiert die Bedeutung von *samaya* ebenfalls zu 'Gelegenheit für', 'günstiger Umstand' und 'günstige Konstellation', die *samaya* im Akkhaṇāsutta mit *khaṇa* teilt.<sup>391</sup> Generell ist *samaya* aber wie schon in seiner Bedeutung als 'Weile' auch in seiner Bedeutung als 'Gelegenheit' ein eher schwacher, unbestimmter und in seiner Bedeutung stark kontextabhängiger, oft in standardisierten Formeln

<sup>386</sup> *taṃ kiṃ maññasi gāmaṇi yo so puriso pāṇātipātī rattiyā vā divasassa vā samaya samayaṃ upādāya katamo bahutaro samayo yaṃ vā so pāṇam atimāti yaṃ vā so pāṇam nātimāpeti ti*, SN IV 318,3–6.

<sup>387</sup> SN transl. WOODWARD III, 224 hat "If a man takes life by night or by day or from time to time, which of the three times is the most habitual to him". WOODWARD hat ein "or" zuviel und ergänzt dadurch in der Wiedergabe von *upādāya* ("von diesen") unnötigerweise "three", was auch auf die Antwort hin keinen Sinn macht. Es geht um keine drei Zeiten, sondern mit *rattiyā vā divasā vā* um 'Tag und Nacht, fortwährend, rund um die Uhr' und über diesen Zeitraum 'von Zeit zu Zeit'.

<sup>388</sup> Vgl. auch *idha paṇ' Ānanda ekaccassa puggalassa kodhamāno adhigato hoti, samayena samayaṃ c' assa lobhadhammā uppajjanti*, AN III 350,9–15.

<sup>389</sup> Vgl. *kālena kālaṃ* (siehe unten 2.13.3.1, S. 126–130).

<sup>390</sup> *aṭṭh' ime bhikkhave akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya*, AN IV 225,20–21; *eko 'va bhikkhave khaṇo ca samayo ca brahmacariyavāsāya*, AN IV 227,8–9.

<sup>391</sup> An anderer Stelle finden sich sechs Gelegenheiten (*samayas*), zu denen ein im Geiste weitentwickelter *bhikkhu* aufzusuchen sei: *kati nu kho bhante samayā manobhāvanīyassa bhikkhuno dassanāya upasaṅkamitun' ti*, AN III 317,25–26, oder *dassanāya atikkante nānāverajjake bahū / mā vārayittha sotāro passantu samayo mamaṃ // Th 1037*. Ähnlich verhält es sich auch in folgender Stelle, in der Udāyin nicht irgendeine noch eine bestimmte festgelegte Zeit meint, sondern eine unbestimmte günstige Zeit: "Sie [eine Frau des Verahaccāni-Klans] sprach zu Udāyin: 'Lehre mich dhamma.' 'Die Gelegenheit dafür wird kommen, Schwester,' sagte er, erhob sich, ging fort." (*Udāyim etad avoca: bhana samaṇa dhammanti. bhavissati bhagini samayoti vatvā utṭhāyāsanā pakkāmi. dutiyam pi kho so māṇavako yenāsmā Udāyī tenupasaṅkami*, SN IV 122,20–25).

vorkommender Zeitausdruck, der in Verbindung mit bestimmten Handlungen steht und den Zeitraum vollzogener Handlungen oder bestehender Bedingungen umfasst.

Eine solche häufig verwendete Formel findet sich in Relativsatzgefügen mit Lokativ als *yasmiṃ samaye* [...] *tasmiṃ samaye* [...], wie z.B.: *yasmim samaye pāṇātipātāṃ pahāya pāṇātipātā paṭivirato hoti, ekantasukhī vā tasmiṃ samaye attā hoti*, MN II 36,5–7. Wörtlich könnte man hier übersetzen mit “zu einer Zeit, zu der er das Töten von Lebewesen aufgegeben hat und das Töten von Lebewesen unterlässt, zu solch einer Zeit ist er selbst da ganz glücklich [...]”. Diese Konstruktionen finden sich besonders häufig bei Beschreibungen geistiger Zustände und Vorgänge.<sup>392</sup> Ein anderer Kontext sind gesellschaftliche Bedingungen, die negative Konsequenzen haben.<sup>393</sup> Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass hier der temporale Aspekt tatsächlich so stark betont ist. Vielmehr steht der konditionale Aspekt einer gesetzmäßigen Konsequenz im Vordergrund der Aussage, die besser mit den Konjunktionen “Wenn [...], dann [...]” oder “Immer wenn [...], dann [...]” wiederzugeben wäre. Auch hier spielt der zeitliche Aspekt noch eine gewisse Rolle, doch geht es hier nicht um bestimmte Zeiten, zu denen bestimmte Handlungen geschehen, sondern um bestimmte Handlungen, die zu gewissen Zeiten stattfinden. Der zeitliche Aspekt mag bei der Koordinierung und der regelhaften Wiederkehr des kausalen Gefüges relevant sein, nicht aber bei der Effektivität.

*samaya* ist somit einer der Zeitausdrücke, in denen der konstruierte, konventionelle Charakter einer Zeitform am deutlichsten hervortritt. Die Verbindung von Handlung und Zeitform, die wiederum, vergleichbar mit *khāṇa* im Kontext der *akkhāṇas*, nur ein Aspekt von Konditionalität ist, machen *samaya* zu einem Beispiel für eine starke Durchdringung von Zeitformen seitens subjektiver und handlungsorientierter Elemente einerseits und eine Tendenz, Zeitformen auf situationsspezifische und kausale Zusammenhänge zu reduzieren andererseits. In diesen Fällen stehen der Träger einer Handlung und deren Kontext im Zentrum der Zeitform. Es soll hier auf die funktionale Verwandtschaft von stark handlungsbestimmten Zeitformen betont werden, die *samaya* z.B. zu *kāla* aufweist. Für eine solche mögliche Tendenz in den untersuchten Texten ist *samaya* jedoch bestimmt kein starker Beleg, insofern der Ausdruck meist in einem so schwachen, idiomatischen Sinne gebraucht wird, dass sich an ihm keine konzeptionellen Ausarbeitungen anschließen, er sich vielmehr eher als Synonym an andere, stärkere Ausdrücke anlehnt. Das ist auch der Fall bei der Verwendung eines solchen Ausdrucks in soteriologischen Zusammenhängen. In diesem Sinne eng verwandt sind die im folgenden untersuchten Ausdrücke.

<sup>392</sup> Z.B. *yasmiṃ kho ahaṃ samaye rūpanimittaṃ amanasikarivā obhāsanimittaṃ manasikaromi, obhāsaṃ hi kho tamhi samaye sañjanāmi na ca rūpāni passāmi. yasmiṃ pañāhaṃ samaye obhāsanimittaṃ amanasikarivā rūpanimittaṃ manasikaromi, rūpāni hi kho tamhi samaya passāmi na ca obhāsaṃ sañjānāmi kevalaṃ pi rattim kevalaṃ pi divasaṃ kevalaṃ pi rattindīvan ti*, MN III 161,11–18.

<sup>393</sup> *yasmiṃ bhikkhave samaye corā balavanto honti rājāno tasmiṃ samaye dubbalā honti, tasmiṃ bhikkhave samaye rañño na phāsu hoti atiyātuṃ vā niyyātuṃ vā paccantime vā janapade anusaññātuṃ brāhmaṇa-gahapatikānaṃ pi tasmiṃ samaye na phāsu hoti atiyātuṃ vā niyyātuṃ vā bāhirāni vā kammantāni paṭivekkhituṃ*, AN I 68,21–26.

## 2.11 okāsa/avakāsa, otāra und ṭhāna

Zur Abgrenzung von *samaya* gegenüber Ausdrücken, die ebenfalls Gelegenheit konnotieren und einen mehr oder weniger stark bestimmten Zeitgehalt aufweisen, sei kurz auf die Lexeme *okāsa* und *avakāsa*, *avasāra*, *otāra* und *ṭhāna* eingegangen.

### 2.11.1 okāsa und avakāsa

*okāsa* und *avakāsa* erhalten ihre Bedeutung aus Konnotationen von Schein, Licht und Sichtbarkeit.<sup>394</sup> Das kann im Falle von *okāsa* konkret räumlich<sup>395</sup> oder im Falle von *avakāsa* stärker wahrnehmungsspezifisch<sup>396</sup> gemeint sein. Beide übersteigen gewöhnlich aber diese konkrete Bedeutung und sind dann bedeutungsgleich. In folgender Stelle ist die Verbindung mit *samaya* gegeben und die visuelle Konnotation beim 'Gewähren (*kar*, *karoti*) von Ansicht' präsent: "Viele Menschen aus verschiedenen Gegenden kommen zum Sehen, / Wehre sie nicht ab als Hörer, mögen sie mich bei Gelegenheit sehen. / Viele Leute aus verschiedenen Gegenden kommen zum Sehen, / Der Lehrer gewährt Ansicht, der mit Sicht Begabte wehrt nicht ab." (*dassanāya atikkante nānāverajjake bahī / mā vārayittha sotāro passantu samayo mamaṃ // dassanāya atikkante nānāverajjake puthī / karoti satthā okāsaṃ na nivāreti cakkhumā // Th 1037–1038*). Gewöhnlich ist die Verwendung abstrakter im Sinne von 'Gelegenheit geben zu' im Sinne von 'Erlaubnis erteilen zu' wie in 'die Gelegenheit geben zu fragen' (*sace me bhagavā okāsaṃ karoti pañhassa veyyākaraṇāyā ti*, DN I 52,3–5.).<sup>397</sup> Eine Standardformel weist die Negation von *avakāsa* auf "es gibt keine Gelegenheit", "es ist nicht möglich" (*aṭṭhānaṃ etaṃ anavakāso*).<sup>398</sup> Die zeitliche Bedeutung tritt hier sehr stark zurück gegenüber der Regelmäßigkeit, dass etwas nicht der Fall sein kann. *okāsa* und *avakāsa* drücken entweder Erlaubnis oder Regelmäßigkeit aus und sind insofern weit von der temporalen Bedeutung von *samaya* entfernt.<sup>399</sup>

### 2.11.2 otāra

Ein weiterer Ausdruck, der der Bedeutung von Gelegenheit nahekommt, ist *otāra*. Der Ausdruck heißt wörtlich 'Herabkunft, Abstieg'<sup>400</sup> und wird metaphorisch verwendet für die Gelegenheit, als

<sup>394</sup> Beide skt. *avakāśa*, skt. *ava-kāś*, 'hervor-scheinen.

<sup>395</sup> Z.B. in *ananto okāso* für den Luftraum; vgl. CPD s.v. *ākāsa*.

<sup>396</sup> *akkhuddāvakāso dassanāya*, DN I 114,5.

<sup>397</sup> Z.B. *sa ce no bhavaṃ Gotamo okāsaṃ karoti pañhassa veyyākaraṇāyati*, SN II 19,10–11. An einer Stelle bemerkt Sabhiya den außergewöhnlichen Umstand, dass der Buddha im Unterschied zu anderen Asketen, ihm die Gelegenheit zu sprechen gibt: *acchariyaṃ vata bho, abbhutaṃ vata bho, yaṃ vatāhaṃ aññesu samaṇabrāhmaṇesu okāsamattam pi nālatthaṃ tam me idaṃ samaṇena Gotamena okāsakammaṃ katan' ti attamano pamodito udaggo pitīsomanaṣajāto bhagavantaṃ pañhaṃ pucchi*, Sn 94,11–16. Vgl. *katokāso*, Sn 1031a, *okāsam akāsi*, DN I 205,21 und MN II 142,25 sowie *okāsaṃ karoti*, SN IV 57,29.

<sup>398</sup> *aṭṭhānaṃ etaṃ anavakāso yaṃ ekissā lokadhātuyā dve arahanto sammā-sambuddhā apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyūṃ. n' etaṃ ṭhānaṃ vijjatīti*, z.B. DN III 114,14–27; II 225,3–9; AN I 27,38–28,3; AN V 169,12–15.

<sup>399</sup> Der verwandte Skt.-Ausdruck *avasara*, 'Gelegenheit', der auch als Kompositum mit Lok. *-kāle* oder Akk. *-velāyām*, belegt ist (MONIER-WILLIAMS s.v.), kommt in den behandelten Texten gar nicht und auch in späteren nur selten vor: so *tassā avasaraṃ adatvā*, Th-a I 171,30; *sallekhavuttino ca vivādassa avasaro eva n'atthi ti*, Th-a II 115,27.

<sup>400</sup> Pā. *o-tar*, *otarati*; skt. *avatāra* von skt. *ava-tr*.

'Weg abwärts und hinein', die Māra nutzen kann, um Schaden zuzufügen.<sup>401</sup> *otāra* als *terminus technicus* ist erst später belegt.<sup>402</sup> Auch hier findet sich ein ursprünglich räumlicher Ausdruck zur Bezeichnung für Gelegenheit.

### 2.11.3 *ṭhāna*

*ṭhāna* ist die Gelegenheit im Sinne von Bedingung oder eines Ensembles von Bedingungen. In seiner zeitlichen Bedeutung steht dieser ursprüngliche rein räumlich konnotierte Ausdruck *samaya* am nächsten. *ṭhāna* kann einfach 'Ort', 'Stelle' oder 'Bereich' heißen.<sup>403</sup> An manchen Stellen kommt seine Verwendung der von 'Sachverhalt', 'Tatsache' nahe<sup>404</sup> und kann dann auch abstrakt als 'Standpunkt' oder 'Position' wiedergegeben werden. Das Wissen des Buddha um Ursache und Tatsache wird mit *ṭhānam* ausgedrückt.<sup>405</sup> Auch die Bedeutung 'Grund', 'Ursache' ist häufig belegt.<sup>406</sup>

Es finden sich jedoch auch Stellen, in denen *ṭhāna* zusätzlich zu dieser räumlichen, faktischen und kausalen Bedeutung eine zeitliche Dimension aufweist. In Th kommt die Bedeutung der von *khaṇa* und *samaya* nahe: "Wer das früher zu Tuende später zu tun wünscht / Verliert die glücklichen Gegenstände, soll später bereuen. //" (*yo pubbe karaṇiyāni pacchā so kātum icchati / sukhā so dhamṣate ṭhānā pacchā cam*<sup>407</sup> *anutappati. // Th 225.*<sup>408</sup> Es wird hier kein eindeutiger

<sup>401</sup> *na lacchati Māro otāraṃ na lacchati Māro ārammaṇaṃ*, DN II 58,21. Oder in Māras eigener Rede: "Sieben Jahre lang habe ich den Erhabenen Schritt um Tritt verfolgt, / Ich habe keine Gelegenheit erhalten zum Schaden des Vollkommen Erleuchteten, des Andenkenden." (*satta vassāni bhāgavantaṃ anubandhiṃ padā padaṃ / otāraṃ nādhigacchissaṃ sambuddhassa satīmato. // Sn 446*). Die Bewegung der Herabkunft wird in einem Gleichnis vom Raubvogel beschrieben, der eine Wachtel ergriff, als diese sich auf offenem Feld befand: "So ergeht es, *bhikkhus*, einem, der außerhalb des eigenen Bereichs sich bewegt in den Besitz anderer; solchen, *bhikkhus*, bei solchen, die so sich bewegen, tritt Māra auf, bekommt Māra eine Gelegenheit." (*gocare bhikkhave caratha sake pettike visaye. gocare bhikkhave carataṃ sake pettike visaye na lacchati Māro otāraṃ na lacchati Māro ārammaṇaṃ*, SN V 147,26–28). Die Verwendung von *otāra* in Bildern ist häufig: *yato kutoci ce pi nam puriso ādittāya tiṇukkāya upasaṅkameyya labhetha aggī otāraṃ labhetha aggī ārammaṇaṃ*, SN IV 185,23–25 (= SN II 268,10–11). Standardisiert ist die Verwendung von *otāra* mit Ausdrücken des Suchens und Sehens: *otāraṃ vesamāna otāraṃ na labhiṃsu*, Dh-a III 21,4–5 und *otārāpekka*, z.B. SN I 122,29. Vgl. BHS *avatārapreṣin*, Divy 322,22.

<sup>402</sup> Hier ist *otāra* die Gelegenheit für die geistige Verfehlung (*otiṇṇaccita*): *vissāse sati otāro otiṇṇaccitassa etaṃ bhikkhuno pāṭikāṅkhaṃ*, Vin V 132,26.

<sup>403</sup> Vgl. Skt. *sthāna*. Im Gebrauch zeigt sich diese Bedeutung in folgenden Versen: *ahimsakā ye munayo niccaṃ kāyena saṃvutā / te yanti accutaṃ ṭhānaṃ yattha gantvā na socare // Dhp 225*. Vgl. auch die *cattāri ṭhānāni dassaniyāni* in der Hagiographie des Buddha (z.B. DN II 140,17–21) oder die Form *dibbāni ṭhānāni* (SN I 45,4).

<sup>404</sup> *seyyathā pi bhikkhave sālisukaṃ vā yavasukaṃ vā micchāpaṇihitaṃ hatthena vā pādena vā akkantaṃ hatthaṃ vā pādaṃ vā bhindissati, lohitaṃ vā uppādessati ti n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati*, SN V 10,20–4; AN I 8,1–23. Oder *yan taṃ jātāṃ bhūtaṃ saṅkhatāṃ palokadhammaṃ taṃ vata mā palujjī ti netaṃ ṭhānaṃ vijjati*, SN V 163,1–3. Vgl. *yasmimī etāni ṭhānāni saṃvijjanti 'dha puggale*, AN IV 31,22. Bei Aufzählungen werden die aufgelisteten Gegenstände oder Punkte (engl. items) oft als *ṭhāna* bezeichnet, z.B.: *pañcimāni bhikkhave ṭhānāni dullabhāni akatapuñṇena mātugāmena, katamāni pañca*, SN IV 249,2–3.

<sup>405</sup> "Der *tathāgato, bhikkhus*, weiß gemäß dem Seienden, was Tatsache und was tatsächlich, was nicht Tatsache und nicht tatsächlich, *idha bhikkhave tathāgato ṭhānaṃ ca ṭhānato aṭṭhānaṃ aṭṭhānato yathābhūtaṃ pajānāti*, AN V 33,11–12.

<sup>406</sup> Z.B. *puna ca paraṃ bhikkhave tathāgato atitānāgatapaccupannaṃ kammamādānaṃ ṭhānaso hetuso vipākaṃ yathābhūtaṃ pajānāti*, AN V 33,18–20. AN transl. WOODWARD 1951 V, 24 hat "both in their causal occasion and in their conditions".

<sup>407</sup> So in der PTS-Edition. PHAYRES, das Pariser und SUBHŪTIS singh. Mss. haben alle ca.

<sup>408</sup> Analog Th 261.

Zeitausdruck verwendet, sondern es ist von einem lokalisierbaren und greifbaren, möglicherweise gegenständlich gedachten Sachverhalt die Rede, der jedoch mit der Zeit verloren geht, falls nicht in der richtigen zeitlichen Reihenfolge gehandelt wird. Ganz ähnlich ist es in folgender *gāthā*: “Solange das Schlechte nicht gereift ist, glaubt der Dumme, ‘Dies ist der Gegenstand,’ aber sobald das Schlechte gereift ist, ergeht es ihm leidvoll” (*ṭhānaṃ hi maññatī bālo / yāva pāpaṃ na paccati / yadā ca paccati pāpaṃ / atha bālo dukkham nigacchati. //* SN I 193,3–6<sup>409</sup>). Hier könnte man ohne weiteres mit ‘Gelegenheit’ oder auch ‘Situation’ übersetzen, zumal *yāva* eine zeitliche Dimension eröffnet. Einen ähnlich situationsspezifischen Sinn hat *ṭhāna*, wenn in Listen von mentalen Haltungen die Rede ist, die unter bestimmten Bedingungen (*ṭhānehi*) eingenommen werden sollten.<sup>410</sup>

Der Ablativ von *ṭhāna*, *ṭhānaso*, wird auch zur adverbialen Formulierung einer eindeutig zeithaltigen Aussage verwendet, die kurze Dauer denotiert und in Bildung und Bedeutung mit dem deutschen Ausdruck ‘auf der Stelle’ oder dem englischen ‘on the spot’ zu vergleichen wäre. So wird von bestimmten meditativen Tätigkeiten gesagt, dass sie unförderliche *dhammas* verschwinden lassen,<sup>411</sup> vom Glauben an den Buddha, dass er Schmerzen beende,<sup>412</sup> und von bestimmten *devatās*, dass diese ihre Gestalt verändern können,<sup>413</sup> in allen diesen Fällen ‘auf der Stelle’.<sup>414</sup>

## 2.12 velā

*velā*<sup>415</sup> ist ein Zeitausdruck, der auch räumliche Bedeutungen trägt. In den untersuchten Texten kommt er als ‘befestigte Abgrenzung’<sup>416</sup> oder als ‘Ufer’, ‘Küste’<sup>417</sup> vor. Der Grenzcharakter mag also

<sup>409</sup> Ich folge wie bei allen Belegen aus SN I auch in dieser korrupten Stelle dem Text der neuen PTS-Edition von SN I von G.A. SOMARATNE 1998. FEERS alte PTS-Edition hat *maññati* und gibt zusätzlich *maññati ti* aus dem Singh. Ms. aus dem British Museum an.

<sup>410</sup> “Unter drei Bedingungen, *bhikkhus*, ist eine Anstrengung zu unternehmen. Unter welchen drei? Um das Aufkommen nicht aufgekommener schlechter, unheilsamer *dhammas* zu vermeiden, [...]” (*tīhi bhikkhave ṭhānehi ātappaṃ karaṇīyaṃ. katamehi tīhi. anuppanānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya, [...]* AN I 153,5–8). Vgl. AN II 118,1–8 und 120,6–7.

<sup>411</sup> *ayam pi kho bhikkhave ānāpānasatisamādhi bhāvito [...] uppannuppanne ca pāpake akusale dhamme ṭhānaso antaradhāpeti vūpasameti. seyyathā pi bhikkhave gimhānam pacchime māse ihatam rajojallam tam enam mahā akālamegho ṭhānaso antaradhāpeti vūpasamati, SN V 321,21–24; vgl. SN V 50,5–20.*

<sup>412</sup> In einer vergleichbaren Stelle verspricht der Buddha dem Anāthapiṇḍika, sein Glaube würde seinen Schmerz auf der Stelle beenden: *tañ ca pana te buddhe aveccappasādam attāni samanupassato ṭhānaso vedanā paṭipassambheyyum, SN V 381,28–30 (= SN V 384,4–6); AN III 297,30–298,4.*

<sup>413</sup> *mayam bhante Anuruddha manāpakāyikā nāma devatā tisu ṭhānesu issariyam kārema vasaṃ vattama mayam bhante Anuruddha yādisakam vaṇṇam ākañkhāma tādisakam vaṇṇam ṭhānaso paṭilabhāma yādisakam saram ākañkhāma tādisakam saram ṭhānaso paṭilabhāma yādisakam sukham ākañkhāma tādisakam sukham ṭhānaso paṭilabhāma, AN IV 262,29–263,6.*

<sup>414</sup> Der zeitliche Gehalt eines Ausdrucks, der von ‘Stehen’ abgeleitet ist, zeigt sich in der Verwendung von *ṭhāna* in der musikalischen Bedeutung von ‘Pause’. Der Kommentar zu AN III 375,8–9 (*taṃ kiṃ maññasi Soṇa kusalo tvaṃ pubbe āgārikabhūto viṇāya tantissare ‘ti. evam bhante*) erklärt: “Sieben Noten, drei Tonleitern und einundzwanzig Töne, / Neunundvierzig Pausen, das ist der Umkreis des Tons.” (*satta sarā tayo gāmā mucchanā ekavīsati / ṭhānā ekūnapañāsaṃ icc’ ete saramaṇḍalaṃ. //*).

<sup>415</sup> Die Etymologie ist nach KEWA s.v. skt. *velā-* (siehe dort auch die Bibliographie) noch immer strittig. Erklärungsversuche gehen einerseits von einem Ursprungslexem aus, das entweder zeithaltig ist (got. *waita*

durchaus als Element dieser Zeitform erhalten sein. In späteren Texten wird *velā* in Komposita analog zu *-kāla* und *-samaya* gebraucht, etwa zu Bezeichnung von Grenzzeiten wie Essenszeit (*bhattavelā*)<sup>418</sup> oder der Morgenstunde (*paccūsavelā*).<sup>419</sup>

Die bekannteste frühe Verwendung von *velā* ist zur zeitlichen Notierung von Aussprüchen des Buddha. Anders als *samaya*, das den groben zeitlichen Handlungsrahmen eines ganzen *sutta* bezeichnet, ist *velā* der präzise Zeitpunkt, an dem der Buddha zu sprechen anhebt, meist nach einer Erzählung, die vorgeschaltet ist, um dieser Äußerung einen Kontext zuzuordnen. In Ud und in Vin ist der folgende Satz standardisiert und regelmäßig wiederholt: “Nachdem der Erhabene diese Angelegenheit durchdacht hatte, machte er zu diesem Zeitpunkt diese Aussage” (*atha kho bhagavā etam atthaṃ veditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi*, z.B. Ud 1,18–19 und Vin I 2,1–2).<sup>420</sup> Dies spricht dafür, *velā* hier mit ‘Zeitpunkt’ eher als mit ‘Zeit’ wiederzugeben.<sup>421</sup> Der Zusammenhang zwischen *velā* und Sprechen zeigt sich auch an folgender Stelle, in der *velā* mit *ati-*präfigiert<sup>422</sup> und negiert erscheint.<sup>423</sup> Als Antwort auf die Frage, wie der vorbildliche *bhikkhu* seine Rede gestalten solle (*kyāssa byappathayo assu /*, Sn 961a), antwortet der Buddha: “Er sollte eine Aussage machen, [welche] verdienstvoll [ist], nicht die Zeitgrenze über[schreitet] / “. (*vācaṃ pamuñce kusalaṃ nātivelāṃ /* Sn 973c).<sup>424</sup> Vergleichbar sind an anderer Stelle die Anweisungen bezüglich des Umgangs mit der Bettelschale.<sup>425</sup> Ein ausführlicheres Beispiel findet sich als Ermahnung einer wohlmeinenden *devatā* an einen *bhikkhu*, der sehr zeitig (*atikālena*, siehe unten

---

nach BRUGMAN und MERINGER), oder eine Wende- (\**vṛtman-* nach TEDEXO) bzw. eine Wellenbewegung (\**veḍā* nach KUIPER und TURNER) bezeichnet.

<sup>416</sup> So bei der Beschreibung eines brahmanischen Rituals, der ‘Herabkunft des Brahmanenklaus’ (*paccorohaṇī brāhmaṇakulassa*), in dem die Schlafstätte (*seyyaṃ*) zwischen dem Wall (*velāṃ*) und der Feueropfer-Hütte (*agyāgāraṃ*; skt. *agnyāgāraṃ*) eingerichtet wird (*nallena gomayena paṭhavim opuñjivā haritehi kusehi pattharivā antarā ca velāṃ antarā ca agyāgāraṃ seyyaṃ kappenti*, AN V 234,13–14). Der Kommentar erklärt *velā* hier mit ‘Sandhaufen’. Th 762 verwendet *velā* metaphorisch im Sinne von ‘Wall’ oder ‘Deich’ zum Schutz gegen die Ströme (*velāṃ karoṭha bhaddante sotānaṃ sannivāraṇaṃ /*). Dieser Gebrauch findet sich später in Dhs 299 im Begriff *silavelā*, ‘Eindämmung in Hinblick auf das (tugendhafte) Verhalten’.

<sup>417</sup> *puna ca paraṃ bhante mahāsamuddo ṭhitadhammo velāṃ nātivattati*, AN IV 198,13–14 = Ud 55,1–2. Im Skt. ist diese Bedeutung erst im Epos belegt. Amg. hat *vīli*, ‘Welle’ (KEWA s.v. *velā*).

<sup>418</sup> Z.B. Sn-a 111,20.

<sup>419</sup> Postkanonisch ist es Vv-a 165,8 belegt, auch als ‘Zeitpunkt für das Heraufsteigen der Morgenröte’ (*aruṇuggamanavelāya*, Pv-a 109,28).

<sup>420</sup> *atha kho āyasmā Ānando rahogato patisallīno vimuttisukhaṃ paṭisaṃvedī tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi*, MN II 104,18–20; *atha kho bhagavā etam atthaṃ veditvā tāyaṃ velāyaṃ imā gāthāyo abhāsi*, SN I 192,18. Die Bedeutung des Zeitpunkts ist etwa bei der Beschreibung der Ereignisse vor dem *parinirvāṇa* deutlich: *atha kho bhagavā Cāpāle cetiye sato sampajāno āyusaṅkhāraṃ ossaji. ossaṭṭhe pana bhagavatā āyusaṅkhāre mahābhīmicālo ahoṣi bhīmsanako lomahaṃso, devadundubhiyo ca caliṃsu. atha kho bhagavā etam atthaṃ veditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi*, SN V 262,21–26. Diese Formel wird nicht nur in Bezug auf den Buddha verwendet: *atha kho āyasmā Anuruddho arahattapatto tāyaṃ velāyaṃ imā gāthāyo abhāsi*, AN IV 235,18–19.

<sup>421</sup> Ich folge darin von HINÜBER 1996,45 “at this moment (the Buddha) made this utterance.” gegen z.B. Ud-transl. MASEFIELD 4 mit “gave rise at that time to this Udāna”.

<sup>422</sup> *ati-* vor Substantiven denotiert “...” s.v. CPD, bzw. “abundance, excess, superiority, transgression, the going beyond (the reach of)” s.v. NPED.

<sup>423</sup> Für die spätere dogmatische Erläuterung von *ativelā* siehe Nd I 504.

<sup>424</sup> Sn transl. CHALMERS 233 hat “speak / succinctly to the point”.

<sup>425</sup> “Er stellt die Schale, aus der er gegessen, nicht gleich auf den Boden, nicht zu weit weg, nicht zu nah, er hebt sie nicht zwecklos auf und er behält sie nicht über eine bestimmte Zeitgrenze hinaus [in den Händen].” (so *bhuttāvī pattaṃ bhūmiyaṃ nikkhipati nātidūre nāccāsanne, na ca anattthiko pattena hoti, na ca ativelānurakkhi pattaṃ*, MN II 139,10–12.)

2.13.3.1, S. 126) ins Dorf geht und spät am Tag (*atidivā*, siehe oben 2.5.1, S. 75) zurückkehrt:<sup>426</sup> “Zeitig, Nāgadatta, gehst du los / [und] tagsüber kehrst du wieder, als einer, der jenseits der Zeitgrenze umherwandert / [und] Gemeinschaft [pflegt] mit Laien, in Freud und Leid. / “ (*kāle pavisasi Nāgadatta / divā ca āgantvā ativelacārī*<sup>427</sup> / *saṃsaṭṭho gahaṭṭhehi / samānasukhadukkho*. // SN I 432,14–17). Die strenge Begrenzung des Bettelgangs macht deutlich, dass bei *velā* noch die Konnotation der ‘Grenze’ mitschwingt, die während des Tagesablaufs den *bhikkhu* von Freud und Leid des Laienlebens schützen soll wie ein Deich vor den mit dem Tod<sup>428</sup> assoziierten Strömen.<sup>429</sup>

Im Unterschied zu den Zeitformen von *samaya* bis *ṭhāna*, die ein großes Spektrum von Handlungen markieren und mit einem hohen Grad an Beliebigkeit und zeitlicher Unbestimmtheit anzuwenden sind, finden wir mit *velā* eine Zeitform vor, die eine zeitliche Markierung für eine ganz bestimmte Handlung relativ präzise vornimmt. In ihrem Vorschriftcharakter ähnelt diese Zeitform *samaya*, in ihrer Strenge *kāla* (siehe unten in der präskriptiven Form von *kāla* als ‘richtiger Zeit für’, 2.13.3.1, S. 125–135). Tatsächlich ist *velā* Kriterium für ‘gute’ oder ‘schlechte’ Handlungen. Ähnlich wie *muhutta* und *khaṇa* ist *velā* daher eine qualitativ bestimmte Zeitform, die eine Vorlage für bestimmte Handlungen liefert und an der sich der Handelnde orientiert. Auf die Reihe objektiver Zeiteinheiten wie Tagesabschnitte greift diese Zeitform in ihrer Anwendung kontextuell zurück, um die Kriterien ‘zu früh’ und ‘zu spät’ zu bestimmen. Insofern *velā* aber in einen Regelkodex eingebunden ist, der alltägliche Handlungen organisiert, ist sie als Zeitform nur über die alltägliche Ansammlung guten karmans mit Soteriologie verbunden. Das ‘Gute’ oder ‘Schlechte’ der bemessenen Handlung ist lediglich eines, das sich tendenziell auf eine Optimierung monastisch bestimmten Handelns beschränkt. Auch die soteriologisch wichtige Darstellung von Vergänglichkeit und Kürze des menschlichen Lebens ist kein Kontext für *velā*, was dessen Bedeutung für die diese Untersuchung leitende Fragestellung relativiert.

<sup>426</sup> *tena kho pana samayena āyasmā Nāgadatto atikālena gāmaṃ pavisati atidivā paṭikkamati*, SN I 432,7–8. Vgl. auch *atisāyaṃ*, DN III 185,12 ‘spät (am Abend)’; Th I 231.

<sup>427</sup> MORRIS’ *singh.* sowie von HINÜBERS nordthai. Ms (siehe SN, L1) haben *ativalaṃ cārī*.

<sup>428</sup> *bhāyāmi Nāgadattaṃ suppagabbhaṃ kulesu vinibandhaṃ / ma h’eva maccurañño / balavato antakassa vasaṃ eyyā ti*, SN I 432,18–433,1.

<sup>429</sup> Dass ein *\*avelā* nicht belegt ist, spricht ebenfalls für die vorherrschende Bedeutung von ‘Zeitgrenze’. Eine Handlung, die *velā* nicht einhält, bedeutet möglicherweise immer ein Überschreiten und nicht ein Verfehlen, meint also konkret immer ‘zu lang’ (*ati-*) und nicht nur ‘zum falschen Zeitpunkt’, ‘zur Un- (*a-*) Zeit’.

### 2.13 *kāla*

*kāla* nimmt dagegen als Zeitausdruck dank seiner äußerst häufigen Verwendung und seiner großen inhaltlichen Bedeutung in der Thematisierung von Zeit im untersuchten Material eine dominierende Rolle ein. Die häufige Verwendung in sehr verschiedenen Kontexten macht *kāla* zu einem Ausdruck, der auf eine äußerst differenzierte und komplexe Zeitform verweist. Vorausgreifend kann gezeigt werden, dass *kāla* mit drei verschiedenen Sachverhalten in Beziehung steht: erstens mit natürlichen Ereignissen, zweitens mit dem Tod und drittens mit menschlichen Handlungen. Diese Zeitform ist in jedem der drei Fälle in einer je spezifischen Weise mit Ereignissen oder Handlungen verbunden, genauer, sie ist jeweils die Zeit eines Ereignisses oder einer Handlung. Dieses Verhältnis von Zeit und Ereignis oder Handlung ist dadurch bestimmt, dass es die Zeit 'für' das Ereignis oder die Handlung ist, die Zeit also, zu der das jeweilige Ereignis gesetzmäßig und ordnungsgemäß stattfindet oder stattzufinden hat. Das Naturereignis und der Tod ereignen sich unausweichlich zu einer bestimmten Zeit, der Mensch dagegen ist angehalten, sich in seinem Handeln an *kāla* zu orientieren und diesem zu entsprechen. Mag dieses Schema einer engen, entweder prädeternierten oder präskriptiven Verbindung von Zeitform und Ereignis oder Handlung in einem abgeschwächten Sinn ohnehin für alle bisherigen Zeitformen mehr oder weniger der Fall sein, für *kāla* trifft der durch Naturrhythmen prädeternierte und durch menschliche Konventionen präskriptive Sinn, wie aus dem folgenden hervorgehen wird, gleichzeitig und in einem besonders starken Maße zu.



## 2.13.1 kāla als 'vergehende Zeit'

## 2.13.1.1 kāla als 'natürlicher Zeitpunkt' und 'Phase'

*kāla* bezeichnet einerseits Tageszeiten wie den Morgen,<sup>430</sup> den Mittag<sup>431</sup> und den Abend,<sup>432</sup> andererseits die Jahreszeiten<sup>433</sup> die warme,<sup>434</sup> die regnerische<sup>435</sup> und die kalte.<sup>436</sup> *kāla* wird in diesen Fällen auf den ersten Blick ebenso verwendet wie *ratta*, *samaya* oder *velā*. Dennoch gibt es Hinweise, dass *kāla* andere Aspekte benennt. Ein Ereignis, das dieser zeitlichen Ordnung nicht entspricht, wie etwa eine Wolke, die außerhalb der üblichen Zeit erscheint, gilt als *akāla*,<sup>437</sup> aber nicht als *asamaya*.<sup>438</sup> *kāla* wird nicht zur Bezeichnung ausgeprägt soteriologisch 'richtiger' Zeitpunkte wie *khaṇa* oder *samaya* verwendet. Der Zeitausdruck hat als Zeit natürlicher Ereignisse daher, ähnlich wie *samaya*, oft einen neutraleren, schwächeren, gewissermaßen weniger 'ideologischen' Sinn als andere Zeitausdrücke. Darin gleicht er den Zeitausdrücken, mit denen es zusammen verwendet wird, wie Jahr und Tag. *kāla* ist eine naturhafte und kosmologisch bestimmte Form, die sich dem menschlichen Einfluss entzieht, an der sich menschliches Handeln, ob im Jahreszyklus der Landwirtschaft oder des *saṃgha* oder in der Tagesroutine orientiert und durch die es zeitlich bestimmt wird. Eine ähnliche Funktion hat *kāla* bei der Bezeichnung des Alters eines Menschen.<sup>439</sup> Die Dauer von *kāla* kann demnach von einer Tageszeit bis hin zum Umfang eines Jahres reichen. Bestimmend ist, wie schon bei Bedeutungsaspekten von *muhutta*, *khaṇa* und *samaya*, nicht die Dauer. Sie ist die Zeit (*-kāla*) eines in sich schon zeitlich bestimmten Zeitpunktes oder Zeitraums (z.B. *majjhantika*-, *vassa*-) und bezieht sich damit oft auf dasjenige, was

<sup>430</sup> Erst in den Kommentaren findet sich *paccūsa-kāle*, DhP-a IV 61,17 und DN-a I 168,23. Die Frühe bezeichnet auch *kāla* im Gen. (*kālassa*), ähnlich der dt. Entsprechung 'zeitig'. Der Vorsteher Bhadraka spricht zum Buddha folgendermaßen: *atthi me bhante Ciravāsi nāma kumāro bahi-āvasathe paṭivasati. so khvāham bhante kālasseva vuṭṭhāya purisam uyyojemi gaccha bhāṇe Ciravāsim kumāraṃ jānāhīti, yāva kivañca bhante so puriso nāgacchati, tassa me hoteva aññathattam ma heva Ciravāsissa kumārassa kiñci ābādhayessati*, SN IV 329,4–9. Vgl. darüber hinaus Pv II 9,41.

<sup>431</sup> "Wie, *bhikkhus*, im letzten Monat der Trockenzeit zur Mittagszeit eine Luftspiegelung" (*seyyathā pi bhikkhave gimhānaṃ pacchime māse ṭhite majjhantike kāle marīcikā*, SN III 141,18–19); vgl. auch SN I 438,3–11.

<sup>432</sup> Jā IV 120,9.

<sup>433</sup> Für die begriffsgeschichtliche Entwicklung ist zu bemerken, dass von AV und den Brāhmanas an *kāla* das ältere *ṛtu* ("bestimmte Zeit, Ordnung, Regel") ablöst und dieses, auch in der Form *pā*, in den Bereich der Saisonalität abdrängt (vgl. SLAJE 1995, 107–106).

<sup>434</sup> *gimha-kāle*, Saddh 275,3.

<sup>435</sup> *vassa-kāle*, Jā IV 55,2. Vgl. für die Entwicklung von *kāla* in Richtung Saisonalität im Neuindischen TURNER CDIAL s.v.

<sup>436</sup> *chavipāpaka cittabhaddaka Mogharāja satataṃ samāhito / hemantikasitakālarattiyo bhikkhu tvam 'si kathaṃ karassasi // Th 207* ("[Du] von schlechter Haut, von gutem Geist, Mogharāja, [du] immer Gleichmütiger, / In den Nächten der kalten Winterzeit, — du, *bhikkhu*, — was wirst du machen?"). Die Mss. von PHAYRE und SUBHŪTI verkürzen das ungewöhnliche Kompositum um *sīta*: *hemantikakālarattiyo* (\*yā in PHAYRES Ms), das birm. Pariser Ms. hat *hemantikasitakālarattiko*, während die singh. Mss in Kopenhagen *hemantikasitakālarattiyo* und *hemantakā sitakālarattiyo 'ti pi pāṭho* aufweisen.

<sup>437</sup> *seyyathā pi bhikkhave gimhānaṃ pacchime māse ihatam rajojalam tam enam mahā akālamegho ṭhānaso antaradhāpeti vīpasamati*, SN V 321,25–27.

<sup>438</sup> \*aratta oder \*avelā sind nicht belegt.

<sup>439</sup> Vgl. auch *kāla* als Bezeichnung für ein erreichtes Alter wie z.B. *vaya-patta soḷasa-vassa-kale*, Jā II 421,13.

darin geschieht oder getan werden soll.<sup>440</sup> Die Gesetzhaftigkeit dieser natürlichen 'Regelzeit' ist schwach bestimmt,<sup>441</sup> denn es kann natürliche Abweichung geben und sie kann, missachtet und übertreten werden. Ein Übertreten muss nicht notwendigerweise geahndet werden und Strafe nach sich ziehen, kann aber den Erfolg des Handelns nachhaltig beeinträchtigen.

### 2.13.1.2 'kommende' und 'gehende Zeit'

*kāla* ist als Zeit eines Ereignisses auch die Zeit, die kommt und die vorübergeht und als Subjekt mit entsprechenden Verbformen verwendet wird. Belegt sind z.B. Formen des Verbs *upa-kas*, *upa-kasati*, 'herankommen, nahen' in Bezug auf die Essenszeit, "als die Zeit nahegerückt war" (*upakaṭṭhe kāle*, Vin IV 175,9),<sup>442</sup> sowie auf andere Tages- und Jahreszeiten.<sup>443</sup> Üblich sind auch Wendungen mit dem Verb *gacchati* im Sinne von 'vergehen' oder 'vorübergehen'. In Bezug auf die Jahreszeit heißt es z.B. *vassaṃ upetha gacchatha*, SN V 152,16.<sup>444</sup> Vorübergehende Zeit muss nicht unbedingt ein besonderes Ereignis haben. Sie kann auch in einem bestimmten geistigen Zustand 'verbracht' werden. So heißt es in einer Stelle über die 32 Merkmale eines Großen Mannes (*mahāpuriso*) unter anderem: "Nach dem Essen sitzt er [für eine] kurz[e Dauer] (*muhuttaṃ*) schweigsam da, doch nicht zur Befriedigung überbrückt er die Zeit (*kālaṃ atināmeti*), es genügt ihm gespeist zu haben, weder tadelt er das Mahl, noch verlangt er erneut." (*so bhuttāvi muhuttaṃ tuṅhī nisīdati, na ca anumodanassa kālaṃ atināmeti. so bhuttāvi anumodati, no taṃ bhattaṃ garahati, na aññaṃ bhattaṃ paṭikaṅkhati*, MN II 139,12–14). *kāla* hat hier die Dauer eines *muhutta*. Das Verb *atināmeti* wird üblicherweise auf das Verstreichenlassen von Zeit in einem bestimmten Geisteszustand angewendet.<sup>445</sup> Eine soteriologische Wertung erhält *kāla* in einem anderen Sinne auch in

<sup>440</sup> Eine deutlich soteriologische Bedeutung hat *kāla* in folgender Stelle: "Und getragen von der Flut des Begehrens, das Begehren nicht vollständig verstehend, / [Erhalten sie] zu einer bestimmten Zeit diese oder jene gewordene Existenz innerhalb von *saṃsāra* durch frühere Taten." (*tesaṃ kāmoghavūlhānaṃ kāme aparijānataṃ / kālaṃ gatiṃ bhavābhavaṃ saṃsārasmiṃ purakkhatā*, AN III 69,9–10"). *kāla* ist also nicht nur natürlich oder konventionell alltäglich, sondern bezeichnet auch die Zeit der gereiften Tatvergeltung, wie ja der karmische Kontext auch sowohl Naturprozessualität wie konventionelles Handeln umfasst.

<sup>441</sup> Vgl. dafür den Begriff *niyama*, der sich ifc. als *utuniyama*, *bijāniyama*, *kammaniyama*, *cittaniyama* und *dhammaniyama*, DN-a II 432,3–4 als Erläuterung von *kāla* in DN II 11,3 wiederfindet. Für den Zusammenhang von Naturgesetz und Weltbild im populären Buddhismus siehe GOMBRICH 1971, 144–155.

<sup>442</sup> Ppp. *upakaṭṭha* von skt. *upa-karś*.

<sup>443</sup> "bis die Mittagszeit sich näherte" (*yāva upakaṭṭhamajjhantikā*, Jā IV 213,30) oder "als der Beginn der regnerischen Jahreszeit sich näherte" (*upakaṭṭhāya vassūpanāyikāya*, Vin I 253,5–6).

<sup>444</sup> Bzw. *vassaṃ upagañchi* oder nach den birm. Mss *gacchati*, -ti, 152,21. Interessanterweise findet sich die Verbindung von *kāla* mit Formen von *gam/gā*, *gacchati* weder in den vier großen *nikāyas* noch in den älteren kleineren Werken und ist möglicherweise eine spätere Prägung, so etwa in der Wendung "als die Zeit so verging" (*evaṃ kāle gacchante*, Jā III 52,56). Postkanonisch findet sich *evaṃ gacchante kāle*, Pv-a 54,24–25; Pv-a 56,20 erklärt *gacchati* mit *paleti*; vgl. Pv-a 75,18. Ebenso postkanonisch belegt ist *gacchante gacchante kāle*, Dh-p-a I 319,6.

<sup>445</sup> Kaus. v. *ati-namati*, eigtl. *ati-nameti*, 'verursachen sich hinüberzubeugen'. Für *namenti* vgl. Sn 1143b, wo es *n'āpenti* heißen muss (NPED s.v. *namati*). Im Gleichnis vom *uposatha* des Kuhhirten etwa wird ein ganzer Tag mit Verlangen verbracht: *so tena lobhena abhijjhāsahagatena cetasā divasaṃ atināmeti*, AN I 206,2–3. Die in postkanonischen Texten dokumentierte Verwendung des Ausdrucks *kālantara* (in Pv-a als *kālantarena*, Pv-a 13,11, 'zwischenzeitlich' oder *na kālantare*, Pv-a 19,4 'unverzüglich') sollte gedeutet werden als 'zwischen (dem einen) Zeit(punkt und dem nächsten)'. *antara* hat oft selbst schon zeitlichen Sinn, wie etwa im Ausdruck von der 'Zeit zwischen [dem Erscheinen eines] Buddha und dem nächsten', *buddhantaraṃ* z.B. Pv-a 10,2–3, 14,12 und 21,21.

folgenden, bereits unter *ratti* besprochenen (siehe oben Abschnitt 2.5.2, S. 83, Anm. 130) Versen, wo dessen Verstreichen (*acceti*) zum Kennzeichen für das menschliche Leben wird: “Die Zeiten vergehen, Nächte treiben uns voran / Lebensphasen gehen von uns, eine nach der anderen. / Der diese Todesfurcht sich vor Augen Haltende / Mag gute Taten vollbringen, die ihm Glück bringen.” (*accenti kālā tarayanti rattiyo / vayoguṇā anupubbaṃ jahanti / etaṃ bhayaṃ maraṇe pekkhamāno / puññāni kayirātha sukhāvahānī ti // SN I 5,5–8*). Hier steht *kāla* wie die Nächte (*rattiyo*)<sup>446</sup> und Lebensabschnitte (*vayo-guṇā*)<sup>447</sup> im Plural und meint die verschiedenen Zeiten hier nicht genannter Ereignisse.<sup>448</sup> Im Vordergrund steht an dieser Stelle nicht wie sonst das Ereignis der jeweiligen Zeit, sondern die Abfolge unbestimmter Einzelzeiten<sup>449</sup> als Metapher für das vergehende Leben und die Vergegenwärtigung des kommenden Todes. Selbst wenn keine Ereignisse genannt werden, vergeht *kāla* doch nicht allgemein im Sinne eines fließenden einheitlichen Kontinuums, sondern es sich abwechselnder, differenzierbarer Einheiten. Es fehlt jeglicher Bezug auf ein diese Ereignisse und Abschnitte übersteigendes zeitliches Ganzes.

### 2.13.2 *kāla* als ‘Todeszeit’

Die zweite Bedeutung von *kāla* ist die von ‘Tod’ oder ‘Zeit des Todes’. Der am häufigsten verwendete Ausdruck ist hierbei die Verbindung von *kāla* mit Formen von *kar*, *karoti* (machen) wie etwa *kālaṃ karoti*<sup>450</sup> (wörtlich: “er, sie, es macht, vollbringt die Zeit”<sup>451</sup>) im Sinne von “er, sie, es stirbt.”<sup>452</sup> In den *gāthās* kommt *kālakata* etwa in Gleichstellung mit dem übertragenen Ausdruck *abbhatīta* (dahingegangen) als Intensivierung von *atīta*<sup>453</sup> und damit im emphatischen Sinne von

<sup>446</sup> Vgl. für die Verwendung von *accenti* auch *accayanti ahorattā jīvitam uparujjhati / āyu khīyati maccānaṃ kunnadīnaṃ va odakaṃ // Th 145*.

<sup>447</sup> Vgl. *vao acceti jovvaṇam ca jīviṭe, Āyār 1,2,1,3*.

<sup>448</sup> Für den Versuch, *kāla* etymologisch auf *kalā* (‘kleiner Teil’, gewönl. ‘1/16’) zurückzuführen siehe NEISSER 1930, 58. KEWA s.v. *kāla* betrachtet eine Herkunft aus dem Umkreis von (Zeit-) Abschnitt zumindest als ungesichert.

<sup>449</sup> KEWA s.v. *kālāḥ* vertritt mit KUIPER 1929, 241–243 die Position einer Herkunft von \**wert-* ‘sich drehen’ zu \**qwel-*, womit auch *cārati* (‘bewegt sich’, ‘wandert’) zusammenhängt, gegen WACKERNAGEL 1932, 20–23 von *kr̥nōti* als “Zustandekommen, Ziel”, WÜST 1926, 164–166 mit *kalāyati* als “Treiber” und die tamil. Option von PARPOLA 1975–76, 361–363 mit \**kāl* als “Fuß, Viertel, Zeit”. Dies stützt RV transl. KUIPER 1929, 243 : “wenn die Reihe an ihn kommt”, sowie RV transl. GELDNER 197 (utā prahām atidīvyā jāyāti kritām yac chvaghñī vicinōti kālē, RV 10,42,9 ab, des einzigen Beleges für *kāla* in RV), was die Verwendung von *kāla* im Kontext des Würfelspiels plausibel macht. Die Positionen von HIRT 1921, 248 (\**qwo(i)lō-* got. *hveila*) und GÜNTERT 1923, 232, der über \**kari-* und *kāra-* unter Erhaltung des dialektischen *-l-* in unterscheidender Funktion die Verwandtschaft zu altgr. *καίρος* sieht und dem sich SILBURN 1955, 9 (“l’instant du success”) anschließt, beurteilt KEWA nicht. Für eine ausführliche Diskussion der etymologischen Deutung vgl. auch WESSLER 395–401.

<sup>450</sup> Z.B. Sn 343.

<sup>451</sup> PED s.v. *kālaṃ karoti* “he does his time = he has fulfilled his time.”

<sup>452</sup> Eine Untersuchung einzelner Stellen wäre interessant für die Frage nach Todesvorstellungen im Suttapiṭaka interessant. Die Wendung selbst wird aber semantisch schon so stark mit Tod und höchstens implizit oder im weitesten Sinne mit Zeit konnotiert, dass der Kontext zumindest was die Bedeutung von *kāla* betrifft, zu einer Klärung dessen temporalen Gehalts nicht weiterhilft. Eine andere Frage wäre die nach der temporalen Relevanz und Bedeutung des Todes überhaupt im Suttapiṭaka, deren Umfang jedoch den Rahmen des gegenwärtigen Vorhabens sprengen würde. Grundlegend und wegweisend VETTER 1995, 211–230, rezenter CIURTIN 2003–2004.

<sup>453</sup> Ppp. von *abhi-āti-i*. SN II 183,4 führt es zusammen mit *atikkanta* an. Als nt. *abbhatitaṃ* kann es das Vergangene bedeuten, so etwa in Jā III 169,19.

“gestorben”<sup>454</sup> vor.<sup>455</sup> *kālakata* wird dann aber auch als feste Wendung gleichbedeutend mit ‘gestorben’ (*mata*) gebraucht.<sup>456</sup> Substantiviert erscheint die Form *kālakiriya* als Ausdruck für Sterben und Tod.<sup>457</sup> Oft geschieht dies in Zusammenstellung mit *maraṇa*, etwa in den Diskussionen um ein glückliches Sterben (*bhaddikā kālakiriya, bhaddakaṃ maraṇaṃ*).<sup>458</sup> Ein weiterer dieser idiomatischen Fälle ist die Wendung *pacchime kāle* (wörtl. ‘in der späteren Zeit’), in der der Ausdruck *kāla* in Hinblick auf die ‘letzten Stunden’ oder das Lebensende hin genauer bestimmt wird.<sup>459</sup> Sieht man einmal von der Verwendung von *kāla* auf bestimmte konkrete Todesereignisse ab und betrachtet im Gegenzug die von *kāla* als Tod allgemein, stellt sich die Frage nach dem temporalen Gehalt des Todesbegriffs präziser. Diese allgemeinere Bedeutung findet sich im Kompositum *kāla-vasa* (wörtl. ‘Gewalt der Zeit’), das die Gewalt, Macht oder Herrschaft der Todeszeit benennt.<sup>460</sup> Diese Situation fordert eine konstante Todeswahrnehmung,<sup>461</sup> auch in Form eines Wartens auf das Ereignis des Todes<sup>462</sup> zur Abwehrung dieser Herrschaft.<sup>463</sup> In der Ausübung

<sup>454</sup> In den *gāthās* findet der Ausdruck sich in diesem Sinne Th 1035, in der Prosa MN I 464,35; SN IV 398,16.

<sup>455</sup> *te abhātā kālakatā pattā te tividam sukham* / Th 242a.

<sup>456</sup> “Ein *bhikkhu*, Herr, der *saññāvedayitanirodha* erlangt hat, wie unterscheidet sich dieser von einem Gestorbenen, einem, der seine Zeit vollendet hat? In einem Toten, einem der seine Zeit vollendet hat, hat die Aktivität des Körpers aufgehört, ist beruhigt, ebenso die der Rede und des Bewusstseins, sie haben aufgehört, sich beruhigt, die Lebensdauer ist abgelaufen, die Lebenshitze ist erloschen, die Sinne sind verstreut; bei dem, der *saññāvedayitanirodha* erreicht hat, hat die Aktivität des Körpers aufgehört, ist beruhigt, ebenso die der Rede und des Bewusstseins, sie haben aufgehört, sich beruhigt, die Lebensdauer ist nicht abgelaufen, die Lebenshitze ist nicht erloschen, die Sinne sind erhellt.” (*yvāyam bhante mato kālakato yo cāyam bhikkhu saññāveditanirodham samāpanno imesaṃ [...] kiṃ nānākaraṇanti. yvāyam gahapati mato kālakato , tassa kāyasaṅkhāro niruddho paṭipassaddho vācisaṅkhāro niruddho paṭipassaddho cittasaṅkhāro niruddho paṭipassaddho āyu parikkhīno usmā vūpasantā indriyāni viparibhinnāni, yo ca khvāyam gahapati bhikkhu saññāveditanirodham samāpanno, tassa pi kāyasaṅkhāro niruddho paṭipassaddho vācisaṅkhāro niruddho paṭipassaddho cittasaṅkhāro niruddho paṭipassaddho āyu aparikkhīno usmā avipasantā indriyāni vipasannāni*, SN IV 294,11–22).

<sup>457</sup> Z.B. MN II 108,28–109,25; AN I 22,22; I 77,10; IV 320,13; Sn 694.

<sup>458</sup> “Insofern, Freund, ein *bhikkhu* solchermaßen ein Leben führt, widerfährt ihm dadurch nicht ein glückliches Sterben, nicht ein glückliches Die-Zeit-Beschließen. Und wie führt, Freund, ein *bhikkhu* ein Leben, dass ihm dadurch nicht ein glückliches Sterben, nicht ein glückliches Die-Zeit-Beschließen widerfährt?” (*tathā tathā āvuso bhikkhu vihāraṃ kappeti, yathā yathā ’ssa vihāraṃ kappayato na bhaddakaṃ maraṇaṃ hoti, na bhaddikā kālakiriya. kathaṃ cāvuso bhikkhu tathā tathā vihāraṃ kappeti, yathā yathā ’ssa vihāraṃ kappayato na bhaddakaṃ maraṇaṃ hoti, na bhaddikā kālakiriya*, AN III 293,3–8; so auch I 261,29).

<sup>459</sup> DN transl. TWRhD II 152, 162 und 163: “in his last hour.” Vgl. DN II 139,20–26; Thī 517.

<sup>460</sup> “Zu einer gewissen Zeit der Herrschaft des Todes unterworfen, in die Gewalt des Werdens und Vergehens geraten, / Gehen die Menschen zu *dukkha*, dann wirklich klagen die Leute. //” (*kāle kālavasaṃ pattā bhavābhavavasaṃ gatā / narā dukkhaṃ nigacchanti te ’dha socanti māṇavā* // Th 661). Eine Schwierigkeit stellt hier die doppelte Verwendung von *kāla* dar. Der leichter erschließbare Ausdruck ist *kāla-vasa*, der parallel zu *bhava-abhava-vasa* konstruiert wird und *kāla* als das meint, von dem Herrschaft oder Gewalt (*vasa*) ausgeht. Im Unterschied zu Herrschaft und Gewalt von Werden und Vergehen (*bhava-abhava*), die temporal nicht bestimmt zu werden braucht, ist es wahrscheinlich, dass die Herrschaftsgewalt des Todes in ihrer Wirksamkeit hier doch im Zusammenhang mit einer bestimmten Zeit verstanden wird, sie sich also nicht unbestimmt über die gesamte Lebenszeit erstreckt, sondern sich zu einer bestimmten Zeit (*kāle*) zeigt, nämlich angesichts des Sterbens. Siehe hierfür auch EDGERTON 1927, 19–25.

<sup>461</sup> “Im *vihāra* sitzend war mir Angst, / Nun bin ich auf diesen schlechten Weg in die Gewalt von *taṇhā* gelangt. // Gering ist mein Leben, Alter und Krankheit zermalmen. / Bevor der Leib (*kāya*) zerbrochen wird, darf der Tod (*kāla*) von mir nicht außer acht gelassen werden.” (*tassa me ahu saṃvego nisinnāya vihārake / ummaggaṃ paṭipanna ’mhi taṇhāya vasam āgatā // appakaṃ jīvitam mayham jarā byādhi ca maddati / purāyam bhijjati kāyo na me kālo pamajjitum* // Thī 94–95).

<sup>462</sup> “[Wer] auf den Tod wartet [als einer, der sich] entwickelt hat, dieser [ist] gezähmt.” (*kālam kaṅkhati bhāvito sa danto* // Sn 516. Vgl. “Ich erfreue mich nicht am Sterben, ich erfreue mich nicht am Leben, / Ich warte auf

dieser Herrschaft bleibt *kāla* in den untersuchten Texten stark unbestimmt. Generell wird weder der Zeitgehalt genauer gefasst, noch die Gestalt des Todes weiter ausgeführt.<sup>464</sup>

*kāla* als 'Zeit des Todes' steht gewissermaßen zwischen *kāla* als Ereigniszeit und *kāla* als Handlungszeit. Der Tod ist kein naturhaftes oder kosmologisches Ereignis wie Tages- oder

---

(*paṭikaṅkhāmi*) den Tod wie der Tagelöhner (*bhataka*) auf den Lohn (*nibbisa*) / Ich erfreue mich nicht am Sterben, ich erfreue mich nicht am Leben, / Achtsam, gedankenvoll warte ich auf den Tod.“ (*nābhinandāmi maraṇam nābhinandāmi jīvitaṃ / kālaṃ ca paṭikaṅkhāmi nibbisaṃ bhatako yathā // nābhinandāmi maraṇam nābhinandāmi jīvitaṃ / kālaṃ ca paṭikaṅkhāmi sampajāno patissato 'ti // Th 606–607*)

<sup>463</sup> “Welche fortwährend auf dem Weg des Lehrers voranschreiten, / o Venḍu,‘ sagte der Erh., / ‘[Als solche, die] in *jhāna* versunken [sind], / Werden, [als solche, die] angesichts des Todes [*kāle*] nicht achtlos [sind], / Nicht in die Gewalt des Todes [*maccu-vasa*] geraten.“ (*ye pavutte satthipade / - Venhū ti bhagavā - / anusikkhanti jhāyino / kāle te appamajjantā / na maccuvasaigā siyun 'ti. // SN I 119,1–5*)

<sup>464</sup> Die Ausnahme bildet ein außergewöhnlicher Vers, der sich in *Jā* findet und sich in dieser Form durchaus auch in einem außerbuddhistischen Kontext wiederfinden ließe: “*kāla* frisst alle Wesen und sich selbst / Wer aber *kāla* frisst, der kocht den Koch der Wesen.“ *kālo ghasati* [das birm. Ms. hat *yapati*] *bhūtāni sabbān'eva sah'attānā / yo ca kālaghaso* [die alternativen Kopenhagener Mss haben beide haben *kāloghaso*] *bhūto sa bhūtapacaniṃ pacī ti // Jā II 260,20–21*). Gegen eine Übersetzung von *kāla* mit Tod im Sinne der oben untersuchten Stellen spricht die stark abweichende Sprache. Weder ist dort in Bezug auf *kāla* von “fressen” noch von “kochen” die Rede. Auch die Formulierung “alle Wesen” passt nicht zur Sprache der *gāthās*, in denen stets der Mensch, prioritär sogar eher der *bhikkhu* das Subjekt darstellt. Auch sind Motive der Personifizierung und Apotheose von *kāla* vergleichbar mit der von VASSILKOV 1999, 23 beschriebenen Verwischung der Grenze zu Yama, Antaka oder *Mṛtyu*, wie sie im Epos belegt sind, hier nicht auszumachen. Eher erinnert die unpersönliche, eigengesetzliche Wirkungsweise von *kāla* ebenso wie der Stil des Verses an Stellen in den Upaniṣads. Für eine sehr nahe Entsprechung dieser Stelle siehe die in MaitrīU 6,14,15 als autoritativ zitierten Verse: *kālaḥ pacati bhūtāni sarvany eva mahātmani / yasmin tu pacyate kālo yas taṃ veda sa vedavit //*. Für den ersten Halbvers siehe ebenso MBh 17,1.3. Für das Motiv vom Tod als dem Fressenden siehe z.B. *naiveha kiṃcanāgra asit. mṛtyunaivedam āvṛtam āsit aśanāyayā āsanāyā hi mṛtyuḥ*, BĀU 1,1,1; oder: *yad idaṃ sarvam mṛtyor annaṃ kā svit sā devatā yasyā mṛtyur annam iti*, BĀU 3,2,10. Oder im Epos: *kālaḥ sthāpayate sarvaṃ kālaḥ pacati vai tathā*, MBh 12,217.39cd. Für den Zusammenhang von *pacati*, *kāla* und *vrātya*-Ritual vgl. HEESTERMANN 1967, 34 u. VASSILKOV 1999, 22. Vgl. auch den vegetalen Gebrauch von *pacati* (reifen) in folgender Stelle: *nāhaṃ kartā na kartā tvaṃ kartā yas tu sadā prabhuḥ / so 'yaṃ pacati kālo māṃ vṛkṣe phalam ivāgatam // MBh 12,220,84*. Die Verbindung von Tod (*mṛtyu*) und Zeit wird aber auch in der upaniṣadischen Literatur vollzogen, ohne dass notwendig auf *kāla* rekurriert wird. Stattdessen ist von Tag und Nacht (*ahorātra*) oder von der früheren und der späteren Monatshälfte (*pūrva-pakṣa-apara-pakṣa*) die Rede: *yajñavalkya iti hovāca yad idaṃ sarvam ahorātrābhyām āptam sarvam ahorātrābhyam abhipannam kena yajamāno 'horātrayor āptim atimucyata iti*, BĀU 3,1,4a, oder *yad idaṃ sarvaṃ pūrva-pakṣa-apara-pakṣābhyam āptam*, BĀU 3,1,5a. Erst Śaṅkaras Kommentar macht daraus *vipariṇāma-hetuḥ kālaḥ*. Vgl. dazu *yad idaṃ sarvam mṛtyunāptam*, BĀU 3,1,3a.

Auch in den frühesten jinitischen Texten findet sich eine Verbindung von Tod und Zeit, die der dogmatischen Linie der jinitischen Lehre eher fremd ist und an Vorstellungen erinnert, die zur Zeit der Verfassung jener Textteile zum gesamtindischen Gedankengut gehört haben müssen. Ein Beispiel ist folgende Passage aus Āyār: *aṭṭā vi samtā aduvā pamattā ahāsaccam iṇaṃ ti bemi. nā 'nāgamo maccumuhassa atthi icchāpaṇiṭā vaṃkanikeyā kālaggaḥiṭā* [B hat *kālagahitā*] *nicae nivitṭhā puḍho puḍho jāiṃ pakappenti*, Āyār 1,4,2,2.

Der buddhistische Kommentar zu den *Jā*-Versen deutet *kāla* ganz unkosmologisch und untheologisch anhand von Beispielen aus der Reihe der Tageszeiten. MN-a I 58,13–27 zitiert und kommentiert *Jā II 260,20–21* wie folgt: “*kāla*’ bezieht sich auf solche Gegenstände wie die Frühere [*purebhatakkālo*] oder die Spätere Essenszeit [*pacchābhatakkālo*]. ‘Wesen’ heißt Seiendes. *kāla* verbraucht die Wesen nicht, indem sie dieser, nachdem er ihnen Haut und Fleisch heruntergerissen hat, frisst, sondern er frisst und verbraucht sie, indem er ihre Lebenszeit (*āyu*), Schönheit und Kraft aufzehrt, ihre Jugend zerstört und ihre Gesundheit beschädigt. [...] Er hinterlässt nichts, sondern frisst alles auf, nicht nur die Wesen, sondern auch sich selbst (*attānaṃ*); die Frühere Essenszeit erreicht nicht die Spätere Essenszeit, ebenso was die Vollendung der Späteren Essenszeit betrifft. ‘Wer *kāla* frisst’ ist ein Epitheton für den Erleuchteten, insofern er die Zeit des Wiederwerdens in Zukunft [*āyatim*] durch den Edlen Pfad aufbraucht und auffrisst. [...] ‘Der kocht den Koch der Wesen’ [bedeutet, dass er] *taṇhā*, welches Wesen in Niraya kocht, gekocht, verbrannt, in Asche gelegt hat.”). Für Zeit und Gottheit in einer vergleichenden Perspektive siehe von SCHEFFELOWITZ 1926, WESENDONCK 1931, PRZYLUKI 1938, BRANDON 1965.

Jahreszeit, die der Mensch nur erfährt und mit der er umgeht. Es ist aber auch keine Handlung, die der Mensch nach bestimmten Vorschriften synchronisieren und konventionell einhalten soll, wie das bei der Form von *kāla* im folgenden Abschnitt zu sehen sein wird. Sie ist aber eine Zeit, die ihn in ihrer Regelmäßigkeit einbindet in den zeitlichen Lauf der Welt und unter deren Herrschaft er steht. *kāla* als Todeszeit ist so unabänderlich wie die Zeit der natürlichen und kosmologischen Zyklen und so fordernd wie Zeiten, die eingehalten werden müssen und mit denen menschliches Handeln rechnen muss. In *kāla* als Todeszeit treffen sich die beiden Bedeutungen von *kāla* als naturhafte Zeit und zwingende Zeit, die sich in der Zeit der Handlung wiederfindet.

### 2.13.3 *kāla* als 'richtige Zeit für' Handlungen

*kāla* ist an dritter Stelle die Zeit für eine bestimmte menschliche Handlung. Während das Verhältnis von *kāla* und naturhaftem, kosmologischem Ereignis tendenziell ein untrennbares, notwendiges und unabänderliches ist, sind die menschlichen Handlungen sehr viel stärker Abweichungen und Unregelmäßigkeiten unterworfen. Die Zeit einer bestimmten Handlung ist vorgegeben, soll eingehalten werden, wird es aber oft nicht. Insofern ist im Bereich von *kāla* als Handlungszeit die Einhaltung der angemessenen Zeit und die Abweichung einer Handlung von der angemessenen Zeit ein wichtiger Teil der Verwendung von *kāla*, bzw. deren Negationen *akāla* und *vikāla*. Die Beschreibung richtigen Handelns sind daher oft solche des Handelns zur richtigen Zeit und ein wichtiger Bestandteil buddhistischer Soteriologie. Das war bereits in einem jeweils spezifischen Sinn bei Zeitformen wie *khaṇa*, *samaya* und *velā*, aber auch *ratti* und *diva* der Fall. *kāla* aber deckt den bei weitem größten Teil der beschriebenen Handlungen ab.<sup>465</sup>

#### 2.13.3.1 Zeitlich bestimmte Handlungen

Grundlegend ist dabei die Einteilung bestimmter Tätigkeiten nach Jahreszeit oder nach Nacht und Tag, auf die bei der Besprechung von *utu*, *ratti* und *diva* sowie *samaya* bereits hingewiesen wurde. Diese treffen zwar meistens für Laien zu, als Glück und Wohlstand von dieser Disziplin abhängen, werden aber metaphorisch auf die Disziplin des *bhikkhu* angewendet.<sup>466</sup> Insbesondere

<sup>465</sup> Eine etymologische Herleitung von *kāla* aus dem semantischen Umkreis von Handlung ist mehrfach versucht worden. Beide in EWAia s.v. *kālā-* vorgeschlagenen Deutungsvorschläge (s.o. auch KEWA) belegen diese Tendenz. Die erste folgt GÜNTERT 1923, 232, in der Rückführung von *kālā-* auf die *-l-*Form von *kārā-*, welche sich z.B. in *jáyema kārē puruhūta kārīṇo 'bhī tiṣṭema dūḍhyāh*, RV 8,21,12ab, als "entscheidende Handlung" oder "Erfolg(s-Augenblick)" übersetzen ließe, was eine Verbindung zur 'richtigen Zeit' (vgl. altgriech. καιρός) leisten könnte (siehe WACKERNAGEL 1932, 20–23). Die zweite von MAYRHOFER selbst formulierte und für eine Herkunft von \*wert- "sich drehen" zu \*qwel- und *cār* plädierende Position, zielt auf spätere, in der Epik belegte Vorstellungen vom Drehen des *kālacakra* ab, findet aber schon viel früher in der in KEWA (s.o.) angeführten RV transl. KUIPER 1929, 243: "wenn die Reihe an ihn kommt" zu *utā prahām atidīvyā jayāti kṛitām yac chvaghnī vicinōti kālē*, RV 10,42,9ab, einen konkreten Beleg für den Wechsel des Würfels von einem Spieler zum nächsten "nach der Reihe", "turnusgemäß", also für regelhaften Wechsel in Form einer Handlung in fester Reihenfolge und zur rechten Zeit ihren Niederschlag. Siehe weitergehend hierfür FALK 1986, 108–111 und MAGNONE 1995.

<sup>466</sup> Ein Beispiel sind die vorbereitenden Pflichten (*pubbe karaṇiyāni*) eines Bauern, die dann mit denen des *bhikkhu* verglichen werden: "Der Bauer [und] Haushälter muss, *bhikkhus*, als erstes das Feld gut pflügen und harken, nachdem er das Feld gut gepflügt und geharkt hat, muss er den Samen zur rechten Zeit sähen, nachdem er den Samen zur rechten Zeit gesät hat, leitet er gelegentlich das Wasser ein und wieder ab." (*idha bhikkhave kassako*

das Unterwegssein zur Unzeit, meist nachts, gilt als abträglich.<sup>467</sup> Die Zeit des Aufstehens (*uṭṭhānakāla*) findet sich zwar in ihrem wörtlichen Sinne belegt, erhält aber in ihrer Verwendung oft einen übertragenen Sinn, der sich exemplarisch auf rechte Lebensführung bezieht.<sup>468</sup>

Was in Bezug auf das Umhergehen zur rechten und unrechten Zeit in allgemeinem Sinne gesagt wird, trifft in einem spezifischen Sinne auf die zeitliche Regelung, insbesondere Begrenzungen (*velā*) des Bettelganges zu,<sup>469</sup> also nicht zu früh (*atikāla*)<sup>470</sup> aufzubrechen und sich nicht zu spät (*atidivā*) wieder zurückzuziehen.<sup>471</sup> Zeitlich zentral ist dabei das Erhalten des Almosens (*piṇḍa*) und das Beenden des Bettelgangs als Ausdruck für die Zügelung der Sinne.<sup>472</sup> Aufmerksamkeit widmen die Texte insbesondere dem Versäumnis, sich zur richtigen Zeit zurückzuziehen (*riñcati paṭisallānaṃ*).

Verbunden mit dem Bettelgang ist auch die Vorstellung, dass die Spende eine ist, die zur richtigen Zeit (*kālena*) geschieht.<sup>473</sup> Zwar finden sich Erläuterungen bezüglich der Notwendigkeit,

---

*gahapati paṭigacc' eva khettaṃ sukaṭṭhaṃ karoti sumatikataṃ, paṭigacc' eva khettaṃ sukaṭṭhaṃ karitvā sumatikataṃ kālena bījāni paṭiṭṭhāpeti, kālena bījāni paṭiṭṭhāpetvā samayena udakaṃ abhineti pi apaneti pi, AN I 229,34–230,1).*

<sup>467</sup> *akkhittiyō vāruṇi naccagītaṃ / divāsappaṃ pāricariyā akālaṃ, DN III 184,26–27.* Der Prosateil nennt sechs Wege, Reichtum zu verlieren (*cha bhogānaṃ apāyamukhāni*). Der zweite Weg ist der, zur Unzeit unterwegs sein: *vikālavisikhācariyānuoyo bhogānaṃ apāyamukhaṃ, DN III 182,23–24.* Vgl. auch Gesundheit als zu gefährdendes Gut: *pañc' ime bhikkhave dhammā anāyussā. katame pañca. asappāyakāri hoti, sappāye mattaṃ na jānāti, aparīnatabhojī ca hoti akālacārī ca abrahmacārī ca, AN III 145,8–10.*

<sup>468</sup> “Wer zur Aufstehenszeit nicht aufsteht [und, obwohl] ein Junger [und] Starker, von Faulheit durchdrungen [ist], / [Dessen] Geist und Gedanken müde [sind], [der] unbeweglich, träge [ist], [der] findet nicht den Weg der Weisheit. // “ (*uṭṭhānakālamhi anuṭṭhāhāno yuvā balī ālasiyaṃ upeto / saṃsannasamkappamano kusīto paññāya maggaṃ alaso na vindati. // Dh 280*). Das Vorbild allen rechtzeitigen Aufstehens ist die in folgendem locus classicus wiedergegebene Haltung des Buddha: *atha kho bhagavā dakkhiṇena passena sihaseyyaṃ kappesi, pāde pādaṃ accādhāya, sato sampajāno uṭṭhāna-[135]saññaṃ manasikarivā, DN II 134,29–135,1; ebenso DN III 209,21–23.*

<sup>469</sup> “Ein *bhikkhu* sollte nicht zur falschen Zeit umherwandeln, / Sondern sollte zur rechten Zeit für Almosen ins Dorf gehen. / Anhaftungen heften sich an den zur falschen Zeit Gehenden. / Daher wandeln Buddhas nicht zur falschen Zeit. // Formen, Klänge, Geschmäcker, Gerüche, Berührungen, / Berauschen das Seiende. / Sein Verlangen nach diesen Dingen möge er ablegen / [Und] zum Morgenmahl zur rechten Zeit eintreffen. / Almosen zur rechten Zeit empfangen habend, / Allein zurückgekehrt, sollte der *bhikkhu* allein sitzen, mit nach innen gerichtetem Geist sollte er seinen Geist nicht nach außen gehen lassen, / Seinen Körper wohl beherrscht habend. // “ (*na ve vikāle vicareyya bhikkhu, / gamaṇ ca piṇḍāya careyya kāle / akālacāriṃ hi sajanti saṅgā, / tasmā vikāle na caranti buddhā. // rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā / phassā ca ye sammadayanti satte, / etesu dhammesu vineyya chandaṃ / kālena so pavise pātarāsaṃ. // piṇḍaṇ ca bhikkhu samayena laddhā / eko paṭikamma raho niside ajjhatacintī na mano bahiddhā / nicchāraye saṅgahitattabhāvo. // Sn 386–388*).

<sup>470</sup> STACHE-ROSEN 1968, 227 gibt in ihrem Glossar *akāla* mit 'vorzeitig' wieder, was kontextuell stimmen kann.

<sup>471</sup> Einen Überblick über mögliche Fehler bezüglich der Zeit beim Ausführen des Bettelgangs gibt folgende Stelle aus dem AN, in der die Fünf *dhammas*, die zur Verschlechterung des Status eines *bhikkhu* führen, genannt werden. Der vierte *dhamma* lautet: “Des Weiteren, *bhikkhus*, betritt der auszubildende *bhikkhu* das Dorf zu früh und verlässt es zu spät, versäumt, sich zurückzuziehen, bemüht sich nicht um inneren Bewusstseinsfrieden.” (*puna ca paraṃ bhikkhave sekho bhikkhu atikālena gāmaṃ pavisati atidivā paṭikkamati, riñcati paṭisallānaṃ, nānyuñjati ajjhataṃ cetosamathaṃ, AN III 117,3–5*). Davor wird in einem Text zum selben Sachverhalt ein weiterer *dhamma* genannt: “Er [der *bhikkhu*] verbringt den Tag mit dem Verrichten nichtiger Dinge und versäumt, sich zurückzuziehen.” (*appamattakena kammaṃ divasaṃ atināmeti, riñcati paṭisallānaṃ, AN III 116,23–24*). Für dieselben Kriterien siehe auch MN I 469,27–34; SN I 201,6–8.

<sup>472</sup> “Nachdem er Speise und Kleidung zur rechten Zeit erhalten hat, / Sollte er das Maß der Zufriedenheit kennen, //” (*annaṃ ca laddhā vasaṇā ca kāle / mattaṃ so jaññā idha tosanatthaṃ, Sn 187*).

<sup>473</sup> “Solche, die ohne Anhaften in der Welt wandeln, / Nichts besitzend, vollkommen, mit gezügeltem Selbst, denen sollte man zur rechten Zeit spenden, denen sollte ein Brahmane, der Verdienst sucht, opfern. // “ (*ye ve*

das Spenden zu wiederholen<sup>474</sup> sowie zur unmittelbaren<sup>475</sup> wie längerfristigen<sup>476</sup> zeitlichen Wirkung der Spende, doch wird ihre zeitliche Bestimmung nicht weiter ausgeführt.<sup>477</sup> Möglicherweise schwingt in *kāla* der Imperativ mit, das Spenden nicht zu vernachlässigen, es regelmäßig zur rechten Zeit, also am Morgen oder an Feiertagen zu absolvieren. Wiederum zu den zeitspezifischen Regelungen des Mönchslebens gehören die Stellen, in denen vom Essen zur rechten wie zur unrechten Zeit die Rede ist.<sup>478</sup> Die Zeit, zu der ebenso wie nicht umhergelaufen so auch nicht gegessen werden soll, ist die Nacht.<sup>479</sup> Tatsächlich wird aus dogmatischer Sicht das wiederholte Essen zur Unzeit als Gewohnheit und Normalfall bei den meisten Individuen angesehen.<sup>480</sup> In einigen Fällen ist diese Regelung Gegenstand von Dissens innerhalb des *saṃgha*.<sup>481</sup> Dass das buddhistische Verbot des Essens nach Mittag nicht unkontrovers gewesen ist und argumentativ in bestehende Rhythmen integriert werden musste, belegt eine Stelle, in der fünf Argumente gegen das Essen am Nachmittag aufgezählt werden, die alle zeitspezifische oder

---

*asattā vicaranti loke / akiñcanā kevalino yatattā, / kālena tesu havyaṃ pavacce, / yo brāhmaṇo puññapekho yajetha. // Sn 490)*

<sup>474</sup> “Sauberes, Ausgewähltes, zur rechten Zeit, geeigneten Trank und Speise gibt er wiederholt.” (*suciṃ paṇitaṃ kālena kappiyaṃ pānabhōjanaṃ / AN IV 244,5*).

<sup>475</sup> “Er gibt Sauberes, gibt Ausgewähltes, gibt zur rechten Zeit, gibt mit Sorgfalt, gibt wiederholt, Geben beruhigt sein Bewusstsein, nachdem er gegeben hat, ist er freudig.” (*suciṃ deti paṇitaṃ deti kālena deti kappiyaṃ deti viceyya deti abhinhaṃ deti dadaṃ cittaṃ pasādeti datvā attamano hoti, AN IV 244,1–3*).

<sup>476</sup> In einer Reihe von ‘Fünf guten Gaben’ heißt es ähnlich wie in den bereits zitierten Stellen: “Nachdem er zur rechten Zeit gegeben hat, *bhikkhus*, reift so und so die volle Wirkung jener Gabe, kommen Reichtum, Schätze, großer Besitz, und die zu ihm zur richtigen Zeit kommen, sind vielzählig.” (*kālena kho pana bhikkhave dānaṃ datvā, yatha yatha tassa dānassa vipāko nibbattati, aḍḍho ca hoti mahaddhano mahābhogo, kālagatā c’ assa atthā pacurā honti, AN III 172,21–23*); so auch AN II 64,15–28; 32,17–27; 66,1–13, III 172,7–11; Dh 24 und 303.

<sup>477</sup> Das Geben zur rechten Zeit definiert sich nicht abstrakt, sondern wird hier durch äußere Faktoren bestimmt, 1. durch Personen, denen aufgrund ihrer temporären oder notleidenden Status zu geben ist (*āgantuka, gamika, gilāna*), 2. durch sich ergeben habende Umstände, unter denen zu geben ist (*dubbhikkha*), und 3. durch spezielle Gaben, die nur zu einer bestimmten Zeit verfügbar sind (*navasassāni navaphalāni*): *pañc’ imāni bhikkhave kāladānāni. katamāni pañca. āgantukassa dānaṃ deti, gamikassa dānaṃ deti, gilānassa dānaṃ deti, dubbhikkhe dānaṃ deti, yāni tāni navasassāni navaphalāni, tāni paṭhamam silavantesu patiṭṭhāpeti. imāni kho bhikkhave pañca kāladānāni ti. kāle dadanti sappaññā vadaññā vitamaccharā / kāle dinnaṃ ariyesu ujubhūtesu tādisu / vipassannamanā tassa vipulā hoti dakkhiṇā // AN III 41,13–21*.

<sup>478</sup> Vergleichbare Vorschriften finden sich auch in den Brāhmaṇas. ŚB erwähnt, dass die Menschen am Morgen und am Abend essen, Tiere hingegen zur Zeit und zur Unzeit (ŚB II 4,2,3–4). Als eine negative Folge wird die Gewichtszunahme genannt (ŚB II, 4, 2, 6). Bez. des Essens tagsüber siehe ŚB II 1,4,1 u. II 3,1,12.

<sup>479</sup> “Der Asket Gotama nimmt ein Mahl am Tag, isst nicht bei Nacht, enthält sich des Essens zur Unzeit.” (*ekabhāttiko samaṇo Gotamo rattūparato, vikāla-bhōjanā paṭivirato, DN I 5,5–6*) oder “Nachts soll kein Essen zur Unzeit eingenommen werden” (*rattiṃ na bhujjeyya vikālabhōjanaṃ // Sn 400c*). Ein Novize vergleicht dies mit seiner bisherigen Gewohnheit, nach der er sowohl zur rechten wie zur unrechten Zeit diese verschiedenen Tätigkeiten ausgeübt habe (z.B. *kāle pi khādāma vikāle pi khādāma, MN I 461,9–10*) und beschreibt das Verhalten der *bhikkhus*, die ihm bei einem Besuch bei Laien zur Mittagszeit gleichsam den Mund versperrten (*tattha p’ ime mukhāvaraṇaṃ maññe karonti, MN I 461,13*).

<sup>480</sup> *evam eva kho bhikkhave appakā te sattā ye vikālabhōjanā paṭiviratā, atha kho ete bahutarā sattā ye vikālabhōjanā appaṭiviratā, la, SN V 470,6–9*. Die Beschränkung in der täglichen Mahlzeit wird auch als Qualität eines von ‘Vier Menschentypen’ genannt: so *bijaḡamabhūtagāmasamārambhā paṭivirato hoti, ekabhāttiko hoti rattūparato, virato vikālabhōjanā, naccagātavādītavisikhadassanā paṭivirato hoti, AN II 209,18–20*. Vgl. AN I 295,8–296,15; MN I 342,23–342,20.

<sup>481</sup> “Wir essen, Freund, am Abend, am Tag, zur Unzeit [und] durch das Essen am Abend, am Tage [und] zur nicht festgelegten Zeit bewirken wir Freiheit von Krankheit und Schwächeln, Gesundheit, Kraft und ein angenehmes Leben.” (*mayam kho āvuso sāyaṇ c’ eva bhujjāma pāto ca divā ca vikāle, te mayam sāyaṇ c’ eva bhujjāmanā pāto ca divā ca vikāle appābādhatāṇ ca sañjānāma appātaṅkataṇ ca lahuṭṭhānā ca balaṇ ca phāsuvihāraṇ ca, MN I 474,4–5*).



physiologische Grundlagen haben.<sup>482</sup> Technischere und auf den monastischen Bereich hin konzipierte zeitliche Fristen für bestimmte Speisen sind im Vin festgelegt.<sup>483</sup> Zur Bezeichnung wiederholter Handlungen wird sehr oft die Wendung *kālena kālaṃ* gebraucht. Einige Stelle zeigen jedoch, dass die Übersetzung mit dem unbestimmten und schwachen “von Zeit zu Zeit”, die sich konventionell und häufig in älteren Übersetzungen findet und oft standardgemäß verwendet wird,<sup>484</sup> die Nuancen des jeweiligen Kontextes nicht immer richtig trifft. Tatsächlich handelt es sich oft um Handlungen, die nicht ‘von Zeit zu Zeit’ im Sinne von ‘gelegentlich’ oder ‘dann und wann’ vollzogen, sondern regelmäßig, zu bestimmten Zeiten wiederholt und eventuell sogar innerhalb einer bestimmten Frist absolviert werden müssen. Das ist der Fall z.B. bei der Lehre oder der Beschäftigung mit dem *dhamma*,<sup>485</sup> Besuchen bei Lehrern<sup>486</sup> oder bei Ermahnungen.<sup>487</sup> In alle drei Fällen macht die schwache Übersetzung zwar Sinn, gibt aber nicht die zeitliche Fixierung

<sup>482</sup> “Es gibt, *bhikkhus*, Fünf Nachteile in einem Klan, der speist, wenn die Sonne den Zenit überschritten hat. Welche fünf? Sie verehren Besucher und Gäste nicht zur rechten Zeit, sie verehren die Darreichungen erhaltenden *devas* nicht zur rechten Zeit, sie verehren nicht zur rechten Zeit die nur ein Mahl am Tage habenden, in der Nacht nicht essenden, sich vom Essen zu unrechter Zeit enthaltenden Asketen und Brahmanen. Ihre Sklaven, Arbeiter und Menschen arbeiten widerwillig. Was zur falschen Zeit gegessen wird, ist nicht stärkend.” (*pañc’ ime bhikkhave ādinavā ussūrabhatte kule. katame pañca. ye te atithi pāhunā, te na kālena paṭipūjenti. yā tā balipaṭiggāhikā devatā, tā na kālena paṭipūjenti. ye te samaṇabrāhmaṇā ekabhattikā rattūparatā viratā vikālabhojanā, te na kālena paṭipūjenti. dāsakammakaraporisā vimukhā kammaṃ karonti. tāvatakam yeva asamayena bhuttaṃ anojavantaṃ hoti*, AN III 260,1–8). Das Essen auf den Tag zu beschränken, scheint eine verbreitete südasiatische asketische Regel zu sein. Jinistische Quellen sprechen von einem Zusammenhang zwischen richtiger Verdauung und Sonnenlicht, so TSPC transl. JOHNSON V, 270–272. Siehe außerdem MAHIAS 1985, 106–109 und WILLIAMS 1963, 107–110, die auf die in der Kommentarliteratur verbreitete Erklärung hinweisen, dass aufgrund abnehmenden Lichtes Kleinstlebewesen (*nigodas*) verschluckt werden könnten.

<sup>483</sup> Dort findet sich folgende Unterscheidung regulierender Zeit für spezifisch festgelegte Nahrung: 1. *yāmakālika* “für eine bestimmte, relativ kurze Zeit”, wörtl. “für die Zeit einer Nachtwache”, aber länger als *yāva-kālika* (“zwischenzeitig, vorübergehend”); 2. *sattāhakālika* (für die Zeit von sieben Tagen) und 3. *yāvajīvika*, *yāvajīvaṃ* “für die Zeit des eigenen Lebens, lebenslang”. Siehe dafür Vin IV 83,1–2, IV 86,9–13, IV 176,19–20 und IV 311,27–36. Vin I 251,7–24, wo das Verhältnis dieser Fristen zueinander diskutiert wird, fügt als 4. Kategorie *yāva-kālika* hinzu: *kappati ... yāvakālikena, yāmakālikaṃ na kappati, kappati yāvakālikena sattāha kālikaṃ na kappati* usw. bzgl. *yāvajīvikaṃ* und *kappati yāmakālikena, sattāhakālikena na kappati, kappati sattāhakālikena yāvajīvakena, na kappati*; Die Antwort des Buddha lautet entsprechend: *yāvakālikena yāmakālikaṃ tadahu paṭiggahitaṃ kāle kappati vikāle na kappati; weiter ebenso mit sattāhakālikaṃ und yāvajīvikaṃ, darauf yāmakālikena ... sattāhakālikaṃ und yāvajīvaṃ; sattāhakālikena ... yāvajīvikaṃ*.

<sup>484</sup> So CPD und NPED s.v. *kālena kālaṃ*. Die problematische Anführung von *kālena kālaṃ* PED s.v. *kāla* unter der Rubrik “(b) time in general” verdeutlicht, dass es nötig ist, in Bezug auf den handlungsspezifischen Sinn von *kāla* stärker kontextuell zu differenzieren.

<sup>485</sup> *tasmā ti ha vo Dhammadinna evaṃ sikkhitabbaṃ. ye te suttantā tathāgatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatapaṭisaṃyuttā, te kālena kālaṃ upasampajja viharissāmā ti. evaṃ hi vo Dhammadinna sikkhitabban ti*, SN V 407,9–13 und SN V 407,10–15. AN transl. WOODWARD V 407 “from time to time will spend our days learning”. Vgl. *seyyathā pi Udāyi udakarahato ubbhidodako [...] devo ca na kālena kālaṃ sammādhāraṃ anuppaveccheyya*, MN II 16,1, wo durchaus schwach ‘von Zeit zu Zeit’ übersetzt werden (MN transl. WALSHE 641 “replenished from time to time”, wo aber durchaus die Zeit der Jahreszeit (vgl. ‘die Wolke außerhalb der [Jahres]zeit,’ *akālamegho*, SN V 321,26) mitgemeint sein kann. Im Vin findet sich z.B. *kālena kālaṃ dhammiyā kathāya sandassetuṃ*, Vin I 303,15.

<sup>486</sup> *yasmiṃ āvāse therā bhikkhū viharanti bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādhara, tasmim āvāse vassaṃ upeti, te kālena kālaṃ upasaṅkamtivā paripucchati paripaṇhati idaṃ bhante kathaṃ, imassa kvattho ‘ti*, AN III 361,22–27 und AN IV 152,1–8. Hier hat AN transl. WARDER III 257 “visiting them from time to time”; NYĀNATILOKA III 69 “von Zeit zu Zeit.”

<sup>487</sup> “Wohl, wohl, Hausherr, genau so haben irrende Menschen zu gegebener Zeit rechtmäßig von dir berichtet und ermahnt zu werden.” (*sādhu sādhu gahapati evaṃ kho te gahapati moghapurisā kālena kālaṃ saha dhammena sunnigahitaṃ niggaheṭṭabbā*, AN V 188,27–28).

wieder. Wie weiter unten zu sehen sein wird, ist sowohl für die Zeit des Besuches als auch die Zeit des Ermahnens das Wissen um die richtige Zeit nötig. Deutlich wird die Notwendigkeit einer pointierten Übersetzung in Texten, die in Gleichnissen auf berufsspezifische Handlungen verweisen. So wird z.B. eine unbestimmte, aber durch den Rahmen finanzieller Konventionen und Entwicklungen (Kreditbedingungen, Investitionen, Solvenz des Schuldners) eingegrenzte Frist mit *kālena kālaṃ* wiedergegeben,<sup>488</sup> oder landwirtschaftliche<sup>489</sup> und handwerkliche Bearbeitungsprozesse,<sup>490</sup> die jeweils mit entsprechend ausgeführten Tätigkeiten der *bhikkhus* gleichgesetzt werden. In den technischen Beispielen geht es weniger um eine bestimmte festgelegte Zeit, als um die Berücksichtigung zeitlicher Ordnung innerhalb des Arbeitsablaufs. Besonders deutlich wird der definierte Sinn von *kāla* in *kālena kālaṃ* in einer Stelle über die buddhistische Internalisierung des Feueropfers. Dort beschreibt der Buddha die Drei Feuer in ihrer buddhistischen Umdeutung, nämlich jeweils die Feuer des Ehrwürdigen, des Hausvorstehers und des zu Beschenkenden, (*āhuneyyaggi, gahapataggi, dakkhiṇeyyaggi*, AN IV 45,1). Zum rituellen Umgang mit diesem Feuer sagt der Buddha: “Dieses Holzfeuer, Brahmane, hat zu einer vorgeschriebenen Zeit regelmäßig (*kālena kālaṃ*) entzündet zu werden, hat für eine vorgeschriebene Zeit regelmäßig unterhalten, zu einer vorgeschriebenen Zeit regelmäßig gelöscht, hat nach einer vorgeschriebenen Zeit regelmäßig beiseite geräumt zu werden.” (*ayaṃ kho pana brāhmaṇa kaṭṭhaggi kālena kālaṃ ujjāletabbo kālena kālaṃ ajjupekkhitabbo kālena kālaṃ nibbāpetabbo kālena kālaṃ nikkhitabbo ti*, AN IV 45,22–24).<sup>491</sup> Gerade in rituellen Kontexten müssen, selbst wenn im Rahmen einer Um- und Neudeutung die Vorschriften ablaufstechnischer Chronometrie ignoriert oder überdeckt werden, bei der summarischen Skizzierung des Rituals der Ablauf und die Phasen desselben erhalten bleiben. Die Verehrung des Feuers ist selbst in diesem antiritualistischen Text nichts, was man hin und wieder vollzieht, sondern was, nun moralisch gewendet, einem strengen Zeitplan folgt, in dem Konsekutivität und *timing* essentiell sind. In diesem Sinne muss *kālena kālaṃ* hier noch stärker als in vorausgehenden Beispielen, in dem technische Ausgewogenheit in der Zeit sich mit der rechten Zeit für gewisse Eingriffe die Waage

<sup>488</sup> Im oben bereits besprochenen Gleichnis vom Ladenbesitzer (AN I 116,20–118,3) wird als eine der Bedingungen für wirtschaftlichen Erfolg das Erhalten von (finanzieller) Unterstützung (*nissayasampanna*) genannt, er könne “in regelmäßigen/vorgeschriebenen Fristen (*kālena kālaṃ*) entsprechend (*anuppa-*) geben.” “(*pāpaṇiko* [...] *ca kālena kālaṃ anuppadātun ti*, AN I 117,1–6). AN transl. NYĀNATILOKA I 110 gibt *anuppadātum* mit “Zinsen zu zahlen” wieder, so wie AN transl. WOODWARD I 100–101 “to pay us interest”, wobei beide dem Kommentar folgen, wo *anuppadātum* erklärt wird als *gahita-dhana-mūlikaṃ vadḍhiṃ*.

<sup>489</sup> Beim Ziehen von Pflanzen: *seyyathā pi bhikkhave taruṇo rukkho, tassa puriso kālena kālaṃ milāni palisajjeyya, kālena kālaṃ udakaṃ dadeyya. evaṇhi so bhikkhave taruṇo rukkho tadāhāro tadupādāno vuddhim viriḥhiṃ vepullam āpajjeyya*, SN II 89,19–22.

<sup>490</sup> Beim Unterhalten von Feuer: *seyyathā pi bhikkhave dasannaṃ vā kaṭṭhavāhānaṃ* [85] *visāya vā kaṭṭhavāhānaṃ timśāya vā kaṭṭhavāhānaṃ cattārisāya vā kaṭṭhavāhānaṃ mahā aggikkhandho jāleyya. tatra puriso kālena kālaṃ sukkhāni ceva tiṇāni pakkhippeyya*, SN II 84,31–85,4; die Skt.-Parallele lautet: *k[ā]lena kālaṃ utkilāyeta k[ā]lena kālaṃ s[ī]toṣṇa*], NidSa 1.4,84. WALDSCHMIDT 1957, 394 übersetzt mit “der Zeit gemäß” bzw. “zur (rechten) Zeit”. Ein weiteres Beispiel ist das des Goldschmieds: *seyyathā pi bhikkhave suvaṇṇakāro vā suvaṇṇakārantevāsī vā ukkaṃ bandhati ukkaṃ bandhitvā ukkāmuḥkaṃ ālimpeti ukkāmuḥkaṃ ālimpetvā saṇḍāsena jātarīpaṃ gahetvā ukkāmuḥke pakkhipitvā kālena kālaṃ abhidhamati, kālena kālaṃ udakena paripphoseti, kālena kālaṃ ajjupekkhati*, AN I 257,9–28. Hier verweist der Kommentar ebenfalls auf die Konnotation ‘richtige’ (*yutta-*) Zeit: *kālena kālaṃ ti kāle kāle*, aber auch *yuttakāle ti*, AN-a II 364,7–8.

<sup>491</sup> Vgl. AN transl. WARDER IV 27 “from time to time”; AN transl. NYĀNATILOKA IV 30 entsprechend “von Zeit zu Zeit”.

hielt, die Bedeutung “zu einer vorgeschriebenen Zeit regelmäßig” oder “zur jeweiligen (dafür vorgesehenen) Zeit” haben.<sup>492</sup>

Angaben zu zeitlichen Bestimmung bestimmter Handlungen die nicht zu täglich verrichteten Dingen gehören, finden sich in den erzählenden Passagen der *suttas*. Eine ist der Besuch beim Lehrer.<sup>493</sup> Ein Grundmotiv der narrativen *suttas* ist die zeitliche Koordinierung eines Besuches beim Buddha.<sup>494</sup> Die rechte Zeit für eine Frage an eine Autoritätsperson, bzw. an den Buddha selbst<sup>495</sup> wird im Suttapiṭaka nie explizit thematisiert. Dennoch finden sich wiederholt Stellen, an denen eine Figur eine Frage aufwirft, ihr die Antwort aber verweigert wird. Dies folgt nicht aufgestellten Regeln, sondern ist abhängig vom Zeitpunkt bzw. der Gelegenheit, zu der die Frage gestellt wurde, und oft mit dem Hinweis, dass die Frage zu einer anderen Gelegenheit beantwortet werde.<sup>496</sup> Eine andere Handlung, die oft mit rechter Zeit koordiniert werden soll, ist die Besprechung (*sākkacchā*) des *dhamma*.<sup>497</sup> Andererseits wird das Hören von *dhamma* zur rechten Zeit oft in Form von Forderungen ausgesprochen. Im Th etwa wird der Wunsch geäußert: “Mögen meine Feinde zur rechten Zeit den *dhamma* hören.” (*sunanta dhammaṃ kālena taṅ ca anuvidhīyantu / Th 875*).<sup>498</sup> Der bekehrte Unhold Aṅgulimāla andererseits spricht folgendes *udāna*: “Die Weltgegenden wahrlich hören meine Rede von Nachsicht, das Lob des Hindernislosen, den

<sup>492</sup> So wird *kāla* im rituellen Sinne für die ‘Zeit der Kremierung’ (*dhūmakāle*, Jā-a III 422,14) und in der Wendung ‘dauernd bis zur Zeit der Einäscherung’, *dhūmakālikam*, Vin II 172,15, 18 und 23 sowie II 288,20.

<sup>493</sup> Als *kālaññu* bzw. *khaññu* (Sn 325b) wird jemand bezeichnet der: *kālena gacche garuṇaṃ sakāsaṃ / thambhaṃ niraṃkatvā nivātavutti, / atthaṃ dhammaṃ samyamaṃ brahmacariyaṃ / anussare c’ eva samācare ca // Sn 326*.

<sup>494</sup> Gewöhnlich findet sich in den erzählenden Prosapassagen in Zusammenhang mit der Zeit, zu der insbesondere der Buddha aufzusuchen ist, z.B. folgende Situation: *atha kho Pañcakaṅgo thapati Sāvattiyā nikkhaṃ divadivassa bhagavantaṃ dassanāya. atha kho Pañcakaṅgassa thopatisa etad ahoṣi: akālo kho tāva bhagavantaṃ dassanāya, patisallīno bhagavantaṃ, manobhāvanīyānaṃ pi bhikkhūnaṃ asamayo dassanāya*, MN II 23,2–5.

<sup>495</sup> Dass dieses Problem gesamtindisch häufig thematisiert wurde, zeigt sich daran, dass es Eingang in die Spruchdichtung gefunden hat: *vicārya velāṃ praṣṭavyaḥ saṃdeho nānyathā tathā / drṣṭānta ’tra svargadhenupucchalagnajātivrajaḥ // (Indische Sprüche 6060)*. Hier wird für *kāla* der bereits erwähnte Ausdruck *velā* verwendet. Das angedeutete Beispiel von den Schülern, die schließlich vom Himmel fallen, weil der oberste, sich an der *svargadhenu* festhaltende auf die Frage nach der Größe des Himmlischen Kuchens dies mit seinen Händen anzeigt, ist volkstümlich.

<sup>496</sup> Z.B. *atha kho āyasmā Lakkhaṇo āyasmantaṃ Mahāmoggalānaṃ etad avoca: ko nu kho āvuso Mahāmoggalāna hetu ko paccayo sitassa pātukammāyati. akālo kho āvuso Lakkhaṇa etassa pañhassa, bhagavato maṃ santike etam pañham pucchāti*, SN II 254,10–28. Vgl. auch SN II 19,1–25, wo es heißt “Es ist nicht die rechte Zeit für deine Frage, Kassapa. Wir befinden uns [unterwegs] zwischen Häusern.” (*akālo kho tāva Kassapa pañhassa antaragharaṃ pavitthamhāti*, SN II 19,12–13). Zur zeitlich-räumlichen Bedeutung von *antara-* in Bezug auf diese Stelle siehe BHAPAT 1938, 81–82. Die Skt.-Version hat statt *kāla* an einer Stelle *avakāsa: prcchāma bho gautama kañcid eva pradeśam. saced avakāsaṃ kuryāt praśnasya vyākaraṇāya. akālas tāvat tava kāśyapa praśnasya vy[ā]ka[21.2]raṇāya. rājag[r]haṃ tāva[t] piṇḍāya caritvyam. bahir ārāmaṃ gaccha. tatra te kālo bhaviṣyati praśnasya vyākaraṇāya*, NidSam 20.3–5; 171.

<sup>497</sup> “Vorsorge treffen, Bescheidenheit, wenn berichtigt, Asketen zu sehen, Diskussion des *dhamma* zur rechten Zeit, dieses ist höchstes Glück.” (*khantī ca sovaccasatā samañānaṃ ca dassanaṃ / kālena dhammasākkacchā, etaṃ maṅgalaṃ uttamaṃ. // Sn 266*). Systematischer ist ein thematisch ähnlicher Text aus dem AN: *cattāro ’me kālā. katame cattāro. kālena dhammasavanaṃ, kālena dhammasākkacchā, kālena samatho, kālena vipassanā. ime kho bhikkhave cattāro kālā ti*, AN II 140,9–12; gleichlautend ist AN III 380,18–20.

<sup>498</sup> Vgl. auch “Da dachte der Ehrwürdige Ānanda: ‘Der Feldherr Viḍḍhabho ist der Sohn von König Pasenadi von Kosala und ich bin der Sohn des Erhabenen, dieses ist die Zeit, dass der Sohn durch den Sohn belehrt wird.’ “ (*atha kho āyasmato Ānandassa etad ahoṣi: ayaṃ kho Viḍḍhabho senāpati rañño Pasenadissa Kosalassa putto; aham bhagavato putto. ayaṃ kho kālo yaṃ putto puttena manteyyāti*, MN II 130,25–28).

*dhamma* zur rechten Zeit und handeln entsprechend.“ (*disā hi me khantivādānaṃ avirodhappasaṃsīnaṃ / suṇantu dhammaṃ kālena tañ ca anuvidhīyantu.* // MN II 105,1–2). Hier steht der Wunsch nach der Verbreitung des *dhamma* durch sein Gehörtwerden gleichsam bereits unter dem Vorzeichen, dass die Zeit des Hörens von *dhamma* gar nichts anderes sein kann als die rechte Zeit. Mehrere Stellen, an denen in Form einer Aufreihung die für das richtige Sprechen relevanten Merkmale behandelt werden, führt auch die richtige Zeit auf.<sup>499</sup> Dabei ist es möglich, dass die richtige Zeit als Merkmal für richtiges Sprechen ein späterer Zusatz ist.<sup>500</sup>

In Texten, in denen es um das Sprechen zur richtigen Zeit geht, tritt der Ausdruck 'derjenige, der die richtige Zeit kennt' (*kālaññuta*) auf. Systematisch angewendet findet sich diese Reihe in einer Kategorisierung von vier Menschentypen, die Lob und Tadel angesichts einer einzuschätzenden Situation unterschiedlich verteilen (AN II 100,1–100,33).<sup>501</sup> In allen vier Fällen wird Tadeln und Loben als *bhūtaṃ tacchaṃ kālena* bezeichnet.<sup>502</sup> Sowohl derjenige, der sich ganz des Lobes und des Tadels enthält als auch derjenige, der Lob und Tadel richtig verteilt, werden als höchst bewundernswert und selten (*abhikkantataro ca paṇītataro ca*, 101,6) eingeschätzt, insofern der erste gleichmütig (*upekha*, 101,7) und der zweite einer ist, der von Fall zu Fall die rechte Zeit kennt<sup>503</sup> (*tattha tattha kālaññuta*, 101,16<sup>504</sup>). Diese letzte Qualität trifft auch bei jemand zu, der die Fähigkeit zu 'vertraulicher Rede' (*rahovāda*) hat.<sup>505</sup> In der standardisierten und oft wiederholten Charakterisierung des Buddha als Sprechenden wird dieser als einer bezeichnet, der zur richtigen Zeit spricht (*kālavādin*).<sup>506</sup> Konkret betrifft das Wissen um die richtige Zeit die Zeit von

<sup>499</sup> "Fünf Redeweisen, *bhikkhus*, mit denen die anderen euch gegenüber die Rede formulieren mögen: zur rechten Zeit oder zur unrechten Zeit, wahr oder unwahr, höflich oder unhöflich, mit dem Ziel verbunden oder nicht mit dem Ziel verbunden, liebevoll oder böseartig. " (*evam-eva kho bho bhikkhave pañc' ime vacanapathā yehi va pare vadamānā vadeyyuṃ: kālena vā akālena vā bhūtena vā abhūtena vā saṅghena vā pharusena vā atthasaṃhītena vā anattasaṃhītena vā mettecittā vā dosantarā vā*, MN I 128,36–129,7). Vgl. "Wenn der Weise zu sprechen wünscht, die rechte Zeit kennend, / Möge er Reden [halten], die mit dem Ziel des *dhamma* verbunden, [von] edlen Handlungen [sind]. /" (*sace c' assa kathākāmo kālaṃ aññāya paṇḍito / dhammatṭhapaṭisaṃyuttā yā ariyacaritā kathā /* AN I 199,5–6).

<sup>500</sup> Folgende Stelle im Sn enthält alle Merkmale bis auf *kāla/akāla*: *catūhi bhikkhave aṅgehi samannāgatā vācā subhāsītā hoti na dubbhāsītā anavajjā ca ananuvajjā ca viññūnaṃ, katamehi catūhi: idha bhikkhave bhikkhu subhāsitañ ñeva bhāsati no dubbhāsitaṃ, dhammañ ñeva bhāsati no adhammaṃ, piyañ ñeva bhāsati no appiyaṃ, saccañ ñeva bhāsati no alikaṃ. imehi kho bhikkhave catūhi aṅgehi samannāgatā vācā subhāsītā hoti na dubbhāsītā anavajjā ca ananuvajjā ca viññūnaṃ ti*, Sn 78,8–16.

<sup>501</sup> *cattāro 'me Potaliya puggalā [...] lokasmiṃ. katame cattāro. idha Potaliya ekacco puggalo avaṇṇārahassa avaṇṇaṃ bhāsītā hoti bhūtaṃ tacchaṃ kālena no ca kho vaṇṇārahassa vaṇṇaṃ bhāsītā hoti bhūtaṃ tacchaṃ kālena, AN II 100,5–7. [...] idha pana Potaliyō ekacco puggalo avaṇṇārahassa avaṇṇaṃ bhūtaṃ tacchaṃ kālena no pi vaṇṇārahassa vaṇṇaṃ bhāsītā hoti bhūtaṃ tacchaṃ kālena, AN II 100,14–16. [...] imesaṃ Potaliya catunnaṃ puggalānaṃ yvāyaṃ puggalo avaṇṇārahassa ca avaṇṇaṃ bhāsītā hoti bhūtaṃ tacchaṃ kālena vaṇṇārahassa ca vaṇṇaṃ bhāsītā hoti bhūtaṃ tacchaṃ kālena ayam imesaṃ catunnaṃ puggalānaṃ abhikkantataro ca paṇītataro ca. taṃ kissa hetu. abhikkantā h' esā Potaliya yadidaṃ tattha tattha kālaññutā ti*, AN II 101,10–16.

<sup>502</sup> AN transl. WOODWARD II, 108 zieht die Wendung zusammen: "saying seasonably what is fact and true".

<sup>503</sup> AN transl. WOODWARD II, 109: "his discrimination of proper occasions is admirable".

<sup>504</sup> Vgl. *paccuppannañ ca yo dhammaṃ tattha tattha vipassati*, MN III 187,25.

<sup>505</sup> *tatra kālaññū tassa tassa rahovādassa vacanāya*, AN II 234,10–11)

<sup>506</sup> "Geschwätz von sich weisend hält sich der Asket Gotama fern von Geschwätz, er ist einer, der zur rechten Zeit spricht, übereinstimmend mit den Tatsachen, das Ziel betreffend, bezüglich *dhamma*, bezüglich *vinaya*, er ist einer, der behaltenswerte Worte spricht zur rechten Zeit, begründet, bestimmt, verbunden mit dem Ziel." (*samphappalāpaṃ pahāya samphappalāpā paṭivirato samaṇo Gotamo kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādī nidhānavatim vācaṃ bhāsītā kālena sāpadesaṃ pariyantavatim atthasaṃhītan ti*, DN I 4,29–5,1); auch in der Typologie AN II 209,11–17; DN III 134,1–135,6. Ein entsprechendes Negativbild findet sich MN I 287,1–4.

Handlungen, die in dieser Sektion Gegenstand der Untersuchung waren. Im AN findet sich die ausführlichste Definition: “Und inwiefern ist er einer, der die richtige Zeit kennt? Dadurch, *bhikkhu*, dass ein *bhikkhu* die richtige Zeit kennt, mit den Worten ‘Dieses ist die Zeit für den Vortrag (*uddesa*), die Zeit für Fragen (*paripucchā*), die Zeit für Anstrengung (*yoga*), die Zeit für Zurückgezogenheit (*paṭisallāna*). [...] So jemand wird einer genannt, ‘der die richtige Zeit kennt’.<sup>507</sup> Ein solcher *kālaññu* ist sowohl der ‘Gute Mensch’ (*sappurisa*, DN III 252,13–15), der Weltenherrscher (*cakkavattin*)<sup>508</sup> als auch der *tathāgata*.<sup>509</sup> Das Wissen um *kāla* als die für eine Handlung passende Zeit hat intrinsisch gewiss nichts mit dem Wissen um den *dhamma* zu tun. Es ist vielmehr ein allgemeines Wissen, das denjenigen, der den *dhamma* kennt, insbesondere den ‘Guten Menschen’ zusätzliche auszeichnet, ein Wissen das, dem *dhamma* entspricht, das im weiteren Sinne zum *dhamma* gehört und zur Implementierung des *dhamma* beiträgt. *kāla* ist die ‘richtige Zeit für’ in einem sehr unspezifischen, nicht in erster Linie soteriologischen Sinne. Sie aber durchaus in eine Soteriologie wie den Buddhismus aufgenommen und kontextuell auf bestimmte Handlungen hin gedeutet werden. Des Buddhas Allwissen im Allgemeinen und Erlösungswissen im besonderen schließt das Wissen um *kāla* mit ein, sei es das Wissen um soteriologisch kaum relevante richtige Zeiten oder um solche, die für Erlösung entscheidend sind.

Nur in einigen wenigen Stellen ist die Bedeutung von *kāla* und *khaṇa* annähernd deckungsgleich.<sup>510</sup> Der Bezeichnung *kālaññu* für jemanden, der weiß, wann er den Lehrer aufzusuchen hat, entspricht z.B. der Ausdruck *khaṇaññu*.<sup>511</sup> Hier übernimmt *khaṇa* die handlungsanweisende Funktion, die *kāla* sonst hat. Andersherum ist es in den *gāthās* (SN I 18,8–20,14) des *Samiddhisutta*.<sup>512</sup> In einem Dialog zwischen einer *devatā* und dem *bhikkhu* *Samiddhi* behauptet die Gottheit, der *bhikkhu* *bettle* (*bhikkhasi*), ohne in den Genuss gekommen zu sein

---

Abgesehen von der Bezeichnung *kālavāda* für die verstreuten Zeugnisse eines auf *kāla* zentrierten spekulativen Substrats innerhalb der brahmanischen Tradition (VASSILKOV 1999, 25 u. 31.), findet sich in der epischen Literatur der Ausdruck *kālavīd* als Bezeichnung für *Kṛṣṇa* insofern er den Zeitpunkt seines Todes sieht (MBh 16.5.17), sowie Ausführungen zum *kālavīd* als demjenigen, der die Zeichen (*nimitta*) richtig zu deuten weiß (Mbh 6.4ff.). Siehe auch SCHNEIDER 1982, 38–49; MALINAR 1996, 300 sowie Anm. 23–24.

<sup>507</sup> *idha bhikkhave bhikkhu kālaṃ jānāti ayaṃ kālo uddesassa ayaṃ kālo paripucchāya ayaṃ kālo yogassa ayaṃ kālo paṭisallānāyā ti. [...] tasmā kālaññū ti vuccati*, AN IV 114,20–28.

<sup>508</sup> *idha bhikkhave rājā cakkavattī atthaññū ca hoti dhammaññū ca mattaññū ca kālaññū ca parisāññū ca*, AN III 148,2–4.

<sup>509</sup> *idha bhikkhave tathāgato arahaṃ sammāsambuddho atthaññū ca hoti dhammaññū ca mattaññū ca kālaññū ca parisāññū ca*, AN III 148,15–16. AN-a III 283,18–20 gibt als Beispiele die rechte Zeit für Zurückgezogenheit (*paṭisallāna*), Versenkung (*samāpatti*), Lehren des *dhamma* (*dhammadesanā*) und Bereisens des Reiches (*janapadacārikāya*) an. Allgemein ist auch hier eine Analogisierung zu den Tätigkeiten des Königs versucht worden. Tätigkeit 1 und 2 entsprechen den königlichen Vergnügungen, 3 impliziert wie das Regieren Ordnung und Öffentlichkeit und 4 stimmt wörtlich überein und überträgt vielleicht am stärksten die Qualität des Königlichen auf den Buddha. Darüber hinaus finden sich die Fünf *atthas*, die Vier *dhammas*, die Vier Bedingungen (*paccaya*) für den Umfang des Unterhalts (*paṭiggahaṇaparibhogamatta*) als Maß und wie beim König die acht *parisās* für die Versammlung.

<sup>510</sup> Für eine Untersuchung des Verhältnisses von *kāla* und *khaṇa* mit besonderer Berücksichtigung der āyurvedischen Literatur siehe CIURTIN 2003-2004.

<sup>511</sup> Ein vorbildlicher *bhikkhu* ist “einer, der die richtige Zeit kennt, um den Lehrer aufzusuchen. / Einer, der den günstigen Zeitpunkt kennt für die dem *dhamma* gemäß vorgetragene Erzählung, [der] soll gewissenhaft die guten Sprüche hören.” (*kālaññu c’assa garuṇaṃ dassanāya / dhammiṃ kathaṃ erayitaṃ khaṇaññū / suṇeyya sakacca subhāsītāni // Sn 325*).

<sup>512</sup> Siehe Anhang, Text 6, S. 206–207. Das gesamte *sutta* kommt als Variante in Jā II 56,21–58,20 als *Samiddhijātaka*, auch unter dem bezeichnenden Titel *Kālaññū* im *Dukanipāta* II 7 vor.

(*abhutvā*)<sup>513</sup>, worauf sie ihn auffordert, doch erst zu genießen und dann zu betteln (*bhutvāna bhikkhu bhikkhassu*), auf dass die Zeit (*kāla*) nicht an ihm vorübergehe<sup>514</sup> (*mā taṃ kālo upaccagā ti*, 19,4). Darauf folgt Samiddhis Antwort (19,6–9), in der er erklärt, dass er *kāla* nicht kenne (*kālaṃ vo*<sup>515</sup> *’haṃ na jānāmi*, 19,6) und, insofern verborgen (*channo*, ppp. *chādeti*, ’bedecken’), sich nicht zeige (*na dissati*, 19,7). Er fügt 19,8–9 hinzu, dass er, ohne genossen zu haben, betteln, damit *kāla* nicht an ihm vorübergehe (*mā maṃ kālo upaccagā ti*, 19,9). 19,4 und 19,8, einmal von der *devatā*, einmal von Samiddhi gesprochen, sind fast gleichlautend und entsprechen der Wendung *khaṇo ve mā upaccagā*, z.B. DhP 315b, womit *kāla* hier, die Zeit ist, die sich gleichsam wie *khaṇa* als ’Frist’ oder ’Zeitfenster für’ mögliche Handlungen und zu erreichende Ziele relativ gesehen einmalig bietet. Eine solche Zeitform meinen sowohl die *devatā* wie der *bhikkhu*, wenn sie von *kāla* sprechen. Die konkrete ’Zeit für’ ist ebenfalls in beiden Fällen die Jugend (so der folgende Abschnitt *bhaddena yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā*, 19,12–13). Der Unterschied ist, dass das Zeitfenster je durch eine andere Handlung und ein zu erreichendes Ziel bestimmt wird: bei der *devatā* durch Genuss entsprechend dem *grhasthāsrama*, bei Samiddhi durch Wanderaskese entsprechend dem Gelübde des *brahmacārin*. Die Verse, die der *bhikkhu* spricht, ergänzen den personalen Bezug (*maṃ*) und deuten *kāla* um. In dieser soteriologisch gewendeten Bedeutung ist *kāla* als die ’richtige oder festgelegte Zeit für’ nicht nur die im Tagesablauf oder Lebenslauf vorgeschriebene Routinehandlung, sondern auch jeweils eine relativ gesehen einmalige Gelegenheit, Verdienst zu sammeln.<sup>516</sup> Schwierig macht die Verse schließlich noch die Feststellung Samiddhis, *kāla* nicht zu kennen (19,6).<sup>517</sup> Zwar findet sich auch im darauf folgenden Prosateil keinerlei Hinweis, an dem sich die Bedeutung von *kāla* hier festmachen ließe, doch herrscht in der einheimischen wie in der buddhismuskundlichen Literatur weitgehend Einigkeit darüber, dass hier von ’Tod’ oder ’Todeszeit’ die Rede ist.<sup>518</sup> Ungewöhnlich ist der starke Bedeutungswechsel innerhalb eines so knappen Textes, der mit diesen Bedeutungsverschiebungen zu spielen scheint.<sup>519</sup> *kāla* als die

<sup>513</sup> SN transl. CRhD I 15: “Ne’er having had thy fill.”

<sup>514</sup> SN transl. GEIGER I 15 “damit dir die Zeit nicht entkommt” ist zu unspezifisch; besser ist SN transl. CRhD I 15: “Let not the hour slip by!”

<sup>515</sup> *vo* ist hier *nipāta*; SN transl. CRhD I 15 übersetzt “your hour”; SN transl. GEIGER übergeht es.

<sup>516</sup> Ähnlich wäre *kālavipassin*, It 41 zu deuten.

<sup>517</sup> SN transl. CRhD I 15 versucht einen Bezug herzustellen, indem die Differenz zwischen einem *kāla* der *devatā* und einem *kāla* Samiddhis ausgesprochen wird “Naught of thine ’hour’ know I. Mine hour is hid, / Not manifest.” Statt von dem *kāla* der *devatā* zu sagen, dass man sie nicht kenne und daraufhin zu behaupten, dass *kāla* allgemein verborgen sei, ist es konsistenter, 19,6 und 19,7, also *na jānāmi*, *channo* und *na dissati* zusammenzunehmen und *kāla* allgemein als ’unbekannt’ zu erklären.

<sup>518</sup> SN I 40,27 hat *marañakālaṃ*. Dass hier die Todeszeit gemeint ist, wird durch *ko jāññā marañam suve*, MN III 187,27 suggeriert und erinnert andererseits an die gesamtindische Vorstellung von der Unvorhersehbarkeit der Zukunft im allgemeinen und des Todeszeitpunkts (vgl. lat. *ultima latet* oder *mors certa hora incerta*) im besonderen, wie sie sich z.B. auch in folgendem *subhāsita* wiederfindet: *ko jāññite kadā kasya mṛtyukāla bhaviṣyati / adyaiva dharmasīlaḥ syādanityaṃ khalu jīvitam //* (Indische Sprüche 7507). SN transl. GEIGER I 15 übersetzt mit “Zeit”: “Die Zeit kenne ich nicht; verhüllt ist die Zeit, man sieht sie nicht,” führt aber Anm.1 aus: “Hier in dem Sinne ’die mir bestimmte Frist, die Zeit des Todes, der Tod’. [...] Das Wort *kāla* kann nahezu ’Tod’ bedeuten.” Entsprechend SN transl. CRhD I 15, Anm. 1. Mit der Betonung auf Zeit übersetzt COLLINS 1992, 229: “I do not know (when will be) the time (of my death); the time (of death) is hidden.” Eindeutig auf Tod hin deutet BRONKHORST 1985, 188: “Here *kāla* refers to ’death’.”

<sup>519</sup> SN transl. GEIGER I 15 nennt die Stelle “für uns kaum übersetzbar” und COLLINS 1992, 230, Anm. 31 spricht von “humour and nuance”.

ständig drohende Todesstunde in 19,6 wird daher die Begründung für den *bhikkhu* Samiddhi, *kāla* in 19,9 als 'richtige Zeit für' soteriologisch neu zu besetzen, also keine wertvolle Zeit an das Weltliche zu verlieren und auf den unvorhersehbaren Tod vorbereitet zu sein.

### 2.13.3.2 *kālika/akālika*: zeitlich bestimmt und nicht zeitlich bestimmt

Ein wichtiger Ausdruck, der in diesem Zusammenhang besprochen werden muss, ist *kālika*, bzw. dessen öfter belegte Negation *akālika*, der in einer Standardformel zur Beschreibung des *dhamma* vorkommt: *sandiṭṭhiko ayaṃ dhammo akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo*, SN I 20,2–4.<sup>520</sup> Die Übersetzer der PTS-Editionen folgen der Kommentartradition.<sup>521</sup> In SN-a wird *kāla* in den *gāthās* gedeutet als Tod<sup>522</sup> und in Bezug auf Jugend,<sup>523</sup> während *kālika* als durch ein zeitliches Intervall gekennzeichnet erklärt<sup>524</sup> und *akālika* entsprechend als ohne Zwischen (*anantara*) bezeichnet wird.<sup>525</sup> Zuletzt haben sich Johannes BRONKHORST 1985 und Steven COLLINS 1992 anhand

<sup>520</sup> Die Formel findet sich in unterschiedlichen Zusammenhängen wieder, z.B. *svākkhāto kho pana tassa bhagavato dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññūhi. evaṃ opanayikassa dhammassa desetāraṃ, iminā p' aṅgena samannāgataṃ satthāraṃ, n' eva atītaṃse samanupassāma, na pan' etarahi aññatra tena bhagavatā*, DN III 222,21–26. Vgl. auch SN IV 41,19–22 und AN I 156,26–157,24, wo sie eine Erweiterung von *sandiṭṭhiko dhammo* darstellt (BRONKHORST 1985, 187 Anm. 1). Neben dem *dhamma* werden auch das *brahmacariya* (Sn 567a) und *nibbāna* (z.B. AN I 158,36–37) so bezeichnet. Die vollständige Form hat im Vergleich zu einer Reihe von Stellen betrachtet zu werden, bei denen nur die ersten beiden Eigenschaften des *dhamma* bzw. des *brahmacariya* vorkommen und die als Varianten und möglicherweise Vorstufen der vollständigen Reihe eingeschätzt werden können. Solche Beispiele finden sich hauptsächlich in *gāthās* wie z.B. *svākkhātaṃ brahmacariyaṃ Selā ti bhagavā / sandiṭṭhikam akālikaṃ, yattha amoghā pabbajjā appamattassa sikkhato ti. // Sn 567. Vgl. kin nu tamhā vipavasasi muhuttam api Piṅgiya / Gotamā bhūripaññāṇā, Gotamā bhūrimedhasā, // yo te dhamma adesesi sandiṭṭhikam akālikaṃ / taṇhakkhayaṃ anitikaṃ, yassa n' atthi upamā kvaci. // nāhaṃ tamhā vipavasāmi muhuttam api brāhmaṇa / Gotamā bhūripaññāṇā, Gotamā bhūrimedhasā, // yo me dhamma adesesi sandiṭṭhikam akālikaṃ / taṇhakkhayaṃ anitikaṃ, yassa n' atthi upamā kvaci. // Sn 1138–1139. Eine weitere Variante der Formel lautet folgendermaßen: *iminā tvaṃ gāmani dhammena diṭṭhena viditena akālikena pattaṇa pariyoḡāḷhena atītānāgate nayaṃ nehi*, SN IV 328,21–22.*

<sup>521</sup> CRhD I 15 Anm. 2 hat für *kālika* neutral "lit. 'time-ish'", erklärt *akālika* "the Pathgraduate has his heaven at hands, not as postmortem events." und verweist auf griech. χρόνιον (siehe dazu FRÄNKEL 1960, 2 u.10). AN transl. HARE II 206 interpretiert ähnlich. Er übersetzt dort unklar "a view for this life, not for this only" und erläutert in Anm. 1 *akālika* "'not-time-ish' means for life in another world reckoned by *kalpa*, not by *kāla*." (Vgl. AN transl. HARE II 253 "for this life, for other worlds", dagegen aber abweichend AN transl. HARE III 179 "one to be seen here and now, not for other times". Hier scheint HARE die Opposition *kāla/kalpa* nach der Vorlage der platonisch-christlichen Opposition χρόνος vs. αἰών konstruieren zu wollen). WOODWARD übersetzt allgemeiner und ohne sich festzulegen AN transl. WOODWARD V 125 "not limited by time", bzw. AN transl. WOODWARD V 210 "unhindered by time". In dieser Tradition steht auch COOMARASWAMY 1939, 117–118, der noch weiter geht und *akālika* mit "not in time" wiedergibt. Er vertritt damit die problematische Position, dass in den betreffenden Texten die dualistische Vorstellung von "in der Zeit" und "außerhalb der Zeit" zu belegen sei.

<sup>522</sup> *kālo 'pi imasmiṃ yeva kāle maritabbaṃ na aññasmin'ti*, SN-a I 40,33.

<sup>523</sup> *taruṇayobbanakāle pan'etaṃ sabbaṃ sakkā kātun'ti*, SN-a I 41,25–26.

<sup>524</sup> *vuttanayena samohitasampattinā pi kāl'antare pattabbā*, SN-a I 43,6–7.

<sup>525</sup> SN-a erklärt *akālikena pattaṇā* als 'keine Zeit zwischen Zeiten', 'unvermittelt' und 'Zeit, die nicht vorübergeht' (*na kāl'antarena pattaṇa. kālaṃ anatikkamitvā ti*, SN-a III 108,9–10). Der Zusatz *pattaṇa* bezeichnet den *dhamma* in Hinblick auf sein Erlangtwerden als *akālika*. Für die Deutung von *akālika* siehe Vism 216,16–23, wo von der Wirkung des *dhamma* gesagt wird, es brauche "nicht fünf bis sieben Tage Zeit" (*na pañcāhasattāhādiḥhedam kālaṃ*) um einzutreten, sondern dies geschehe "nach dem Erscheinen ohne Zwischen(zeit)" (*pavattisamanantaraṃ*). Vgl. damit die Definition 'bloß für eine gewisse Zeit', *tāvakālika*, Vism 95,4–5.

des soeben besprochenen Samiddhisutta<sup>526</sup> mit diesem Ausdruckspaar auseinandergesetzt und es von unterschiedlichen Positionen aus gedeutet. BRONKHORST übersetzt gegen die Kommentartradition *kālika* von 'Tod' her und deutet entsprechend *akālika* als 'das, was nicht mit Tod verbunden ist' ("not connected with death", 188). COLLINS dagegen übersetzt *kālika* mit 'was Zeit braucht' ("what takes time", "what involves time", "what is temporal", 229) und deutet *akālika* entsprechend als 'keine Zeit benütigend' ("not taking time, in the sense of 'immediate' ", 229). COLLINS (230, Anm. 31) sieht sich da in Übereinstimmung mit SN-a. Problematisch ist bei dieser letzteren Deutung und der Verwendung von *kāl'antara*, dass eine bereits abstrahierte, umfassende und tendenziell vereinheitlichende Verwendung von *kāla* zu Grunde gelegt wird, die sich erst in den Kommentaren allgemein und im Vism insbesondere findet. Dort taucht *kāla* als Oberbegriff auf, wenn von Zeit gesprochen wird.<sup>527</sup> In den *nikāyas* findet sich noch keine Spur einer solchen terminologischen und systematischen Entwicklung. *kāla* ist, wie oben gezeigt wurde, ein Zeitausdruck unter vielen, der in keinen hierarchischen oder irgend einem anderen erkennbaren systematischen Verhältnis zu anderen Zeitausdrücken steht.<sup>528</sup> Wichtiger aber noch ist, dass die Interpretation von COLLINS auf der Bedeutung von *kāla* als primär vergehende, dauernde, d.h. ausgedehnte Zeit fußt. Diese Bedeutung ist aber, wie die untersuchten Stellen gezeigt haben, in den Texten vor der Kommentarphase nicht zu finden oder zumindest nicht primär. *kāla* als Ereignis- oder Handlungszeit, bei der Dauer sekundär ist und Vergehen als Reihe von Zeiten vorkommt, bezeichnet nichts, das Zeit 'braucht', sondern etwas, das seine eigene Zeit 'hat', was nach dem natürlichen Lauf der Zeiteinheiten oder den damit verbundenen Vorschriften eine 'bestimmte' bzw. 'vorgeschriebene' Zeit ist. BRONKHORST orientiert sich insofern mit seiner extremen These von *kāla* als 'Todeszeit' und *akālika* als 'nicht den Tod betreffend' in diesem Sinne sehr viel näher an der verbreiteten Verwendung *kāla* von ereigniszentrierter Zeit als COLLINS. Dieser führt dennoch (COLLINS 1992,230, Anm. 32) mit Recht gegen BRONKHORST die Stelle *kiṃ saṃditṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvissāma*, MN I 474,6 an, wo *kālika* tatsächlich keinesfalls mit 'den Tod betreffend' übersetzt werden kann.<sup>529</sup> COLLINS' Übersetzung mit "why should we give up what is before our eyes and go running after what takes time?", mag kontextuell oder interpretierend richtig sein,<sup>530</sup> wörtlich ist sie nicht. Tatsächlich kann COLLINS auch keine Stelle anführen, in der *kāla* in erster Linie bedeutet, die Zeit, 'die soundsolange dauert' oder 'die etwas braucht, um...'. Dauer ist für die Bedeutung von *kāla* in den untersuchten Stellen sekundär, wenn nicht sogar

<sup>526</sup> Siehe Anhang, Text 6, S. 206–207.

<sup>527</sup> Ein gutes Beispiel dafür, ist das Ersetzen von z.B. *addhan* (s.u.) durch *kāla* etwa im *bhavaçakkassa tayo kālā* bezeichneten Abschnitt Vism 578,16–35, insbes. *atitapaccuppannāgata c'assa tayo kalā*, Vism 578,31. Auch die Betonung des durativen Aspekts von *kāla* kann mit dieser Tendenz in der Kommentarliteratur zusammenhängen, *kāla* als Oberbegriff für Zeitformen allgemein zu verwenden, eine Verwendung, die sich in den kanonischen Texten noch nicht findet. Es ist denkbar, dass sich ein solcher Gebrauch im Laufe einer Auseinandersetzung mit brahmanischen philosophischen Lehrmeinungen zu *kāla* herausgebildet hat.

<sup>528</sup> Für eine Untersuchung der Hierarchisierung von Zeitbegriffen in der jainistischen Dogmatik siehe EMMRICH 2001, 73–84 und EMMRICH 2003, 53–68.

<sup>529</sup> *mayam kho āvuso sāyañ c' eva bhuñjāma pāto ca divā ca vikāle, te mayam sāyañ c' eva bhuñjamānā pāto ca divā ca vikāle appābādhatāñ ca sañjānāma appātañkatañ ca lahuṭṭhānañ ca balañ ca phāsuvihārañ ca, te mayam kiṃ sanditṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvissāma, sayañ c' eva mayam bhuñjissāma pāto ca divā ca vikāle ti*, MN I 474,4–7.

<sup>530</sup> Ähnlich interpretieren MN transl. NEUMANN 1922 II 284 "einem Künftigen nachzujagen" und MN transl. ÑĀNAMOLI & BODHI 577 "to pursue [a benefit to be achieved] at a future time".



irrelevant. In Übereinstimmung mit den oben untersuchten Bedeutungen von *kāla* als Zeit, 'zu der etwas geschieht' oder 'zu der etwas zu tun ist' ist die plausible Übersetzung hier: "Warum sollen wir das, was sich uns [jetzt] unmittelbar darbietet, aufgeben und dem nachfolgen, was zu einer bestimmten Zeit [d.h. möglicherweise erst später] geschieht?" oder stärker "zur vorgeschriebenen Zeit zu tun ist?" Der Streitpunkt, um den es in dieser Stelle geht, das Einhalten der Essenszeiten, legt nahe, dass es bei *kāla* um festgelegte Zeiten geht, an die sich die abweichlerischen *bhikkhus* nicht halten wollen. Ähnlich wie in den *gāthās* des Samiddhisutta geht es um den Gegensatz zwischen unmittelbarem Genuss und dem Einhalten einer Zeitordnung, die im Rahmen der mönchischen Disziplin Erlösung verspricht. Das Einhalten bestimmter Zeiten impliziert natürlich, dass diese abgewartet werden müssen und dafür Zeit vergeht, sich eine Zwischenzeit (*antara*) ergibt. Das ist aber nur eine sekundäre Konsequenz, die sich aus dem Verständnis von *kāla* als vorgeschriebener Zeit ergibt und die von den Kommentaren interpretierend betont wurde. Der *dhamma* ist insofern *akālika*, als es für ihn, anders als für die Jahreszeit oder die monastische Routine, keine natürliche oder vorgeschriebene Zeit gibt, auf die man warten muss. Das Verkünden und Hören von *dhamma* ist immer schon 'zur richtigen Zeit' (*kāla*), aber nicht abhängig von einer bestimmten 'richtigen Zeit für' (*kālika*), der er entsprechen müsste. Der *dhamma* ist zwar *akālika*, aber niemals *akāla*. Das bedeutet dann auch, dass es beim *dhamma* keine Zeitverzögerung gibt, das man nicht auf eine ihm zugewiesene, gar Tages- oder Jahreszeit warten muss, dass er vielmehr etwas ist, das unvermittelt vor Augen tritt (*saṃditṭhika*),<sup>531</sup> potentiell stets gegenwärtig ist und idealerweise jederzeit tatsächlich vergegenwärtigt wird.

Zusammenfassend ergeben sich also drei verschiedene Bedeutungen für den Zeitausdruck *kāla*, die alle von der Grundbedeutung 'Zeit für' ausgehen, also einer Zeit, die kommt und vergeht und zu und während der etwas regelhaft geschieht, erstens 'Zeit für ein natürliches Ereignis', zweitens 'Zeit für den Tod' und drittens 'Zeit für eine vorgeschriebene Handlung'. Gerade bei einer so komplexen Zeitform wie *kāla* ließe sich durchaus eine Unterscheidung in kosmische und personale Aspekte vornehmen. Tatsächlich scheint die regulierende, regelhafte und in den unterschiedlichsten Bereichen vorkommende Bedeutung von *kāla* dafür zu sprechen, hier eine überpersonale, naturhafte Zeitform anzunehmen, die sich in den Rhythmen des Weltenlaufs wiederfindet. Es wäre demnach die Zeit der Naturrhythmen und damit verbunden die Zeit des naturhaft über den Menschen hereinbrechenden Todes. Gegen eine Bezeichnung von *kāla* als kosmischer Zeit spricht jedoch, dass die Verwendung des Zeitausdrucks in diesem Sinne niemals auf ein geordnetes Ganzes bezogen wird. Es fehlt jeglicher Ansatz, die Zeit der Jahres- oder Tageszeiten auf eine einheitliche Zeitordnung hin zusammenzuführen. Die einzelnen mit *kāla* bezeichneten Zeitformen sind vollkommen individuell und jeweils für sich eine konkrete 'Zeit', die nichts mit der anderen teilt als, dass sie auf eine andere folgt oder aus anderen Zeitformen zusammengesetzt ist. Gerade im Unterschied zur frühen *kāla*-Spekulation in Atharvaveda,

<sup>531</sup> Für eine solche Verwendung von *kālika* sprechen Parallelen aus der jainistischen Literatur. Dort existiert eine Kategorisierung von Texten entsprechend, ob sie, wie z.B. das Uttarajjhayaṇasūtra, 'zu einer festgelegten Zeit' (*kālika*) oder, wie z.B. das Dasaveyāliyasūtra, 'zu beliebiger Zeit' (*utkālika*) studiert werden dürfen. Siehe dafür BRUHN 1987, 102 sowie KAPADIA 1941, 43.

Upaniṣads und Epos findet sich in den untersuchten Texten keine Spur eines durchgängigen, einheitlichen, kosmisch gedachten zeitlichen Prinzips dieses Namens. Stattdessen wird implizit auf ein vages, nicht spekulatives, zu Grunde liegendes Verständnis von *kāla* im oben genannten Sinne rekurriert. Angesichts der Bedeutung von Handlungen und Lebensführung in den untersuchten Texten wundert es auch nicht, das *kāla* häufiger als auf Naturereignisse auf menschliche Aktivitäten und auf den Tod angewendet wird. In diesem Sinne lässt sich *kāla* auch besser einerseits über Handlung und andererseits über Lebensfrist definieren als über den Begriff der Person. Zwar könnte man behaupten, dass mit dieser Deutung *kāla* einen weiteren Beleg einer personalen Belegung kosmischer Zeitformen in den untersuchten Texten darstellt, doch sind auch hier die Kategorien kosmisch/personal zu durchlässig und unklar, dass sie nicht zu bestimmen helfen, welche Rolle *kāla* im Verhältnis von Welt und Erlösung spielt.

Tatsächlich ist die Rolle von *kāla* in Bezug auf Soteriologie trotz der Verbreitung seiner Verwendung relativ unspezifisch und beschränkt. Tatsächlich sind die mit *kāla* markierten Handlungsanweisungen wie bei *velā* meist Routinehandlungen von Personen, die in den *suttas* vorkommen, meist *bhikkhus* und *bhikkhunīs*, und das Wissen um diese Zeit bloß ein Aspekt des *dhamma*, vor allem aber wichtig, um die Wichtigkeit der Lehre und das Wissen des Buddha zu betonen. Das Beachten der zeitlich definierten Handlungsanweisungen trägt zum Sammeln guten *karmans* bei, womit der zeitliche Aspekt einer Handlung ein Aspekt ihrer karmisch guten Wirkung ist und nicht mehr. Den einzigen starken Bezug zu Erlösung besitzt *kāla* als Tod und *kāla* als 'Zeitfenster' oder 'gute Zeit für' analog zu *khaṇa*. Dabei erhält erstere Verwendung von *kāla* ihre Bedeutung aus der naturhaften, letztere ihre Bedeutung aus der handlungsanweisenden zeitlichen Vorschrift. *kāla* als Tod ist die Vorgabe, die Erlösung dringlich macht; *kāla* als die zu nutzenden knappe Zeitspanne, ist die Zeit, die man kennen muss, um erfolgreich und pflichtgemäß zu handeln und sich um sein Wohl zu bemühen. Wie bei anderen Zeitausdrücken zuvor auch wird ein natürliche Zeitform, die eine objektiven Bedeutungshintergrund hat, auf das eigen Leben und die eigene Handlungsfähigkeit bezogen. Die objektive Zeit ablaufender und sich wiederholender Ereignisse wie Jahreszeiten und der Tod allgemein ist soteriologisch gewendet subjektive, endgültig sich verknappende Zeit, der eigene Tod. Die generell zu beachtenden, passenden Zeiten wie für Bettelgang, Sprechen und Ruhen bilden den Hintergrund für die soteriologisch gewendete Zeit, die im Rahmen des eigenen Lebens zum eigenen Wohl einzuhalten und nicht zu verpassen ist.

## 2.14 addhan

### 2.14.1 addhan als 'Lebensspanne' und 'Lebensführung'

*addhan* oder *addhāna*<sup>532</sup> ist ein Ausdruck, der in einem übertragenen Sinne für Zeit verwendet wird.<sup>533</sup> In gegenständlicher Verwendung bezeichnet *addhan* gewöhnlich die Straße.<sup>534</sup> Selten ist

<sup>532</sup> Für die etymologische Behandlung siehe KEWA s.v. *ādhvā*. Die Formen von *addhan* sind unregelmäßig: N. *addhā*, ablautend G.D. *addhuno* und I. *addhunā* sind Beispiele von Labialisierung (GEIGER 1994, 19.2, 92.3). A. verlangt, wie bei pkt. *addhāno* (vgl. pkt. *muddhāno*), die vom starken *āna*-Stamm abgeleitete Form *addhānaṃ* (GEIGER 1994, 92.2; vgl. von HINÜBER 2001, 244 zu G. *addhanassa*); L. *addhani*; pl. *addhāna*; im Kompositum je *addha*- oder *addhāna*-;

die kosmologische Bedeutung '(Planeten)bahn'.<sup>535</sup> Im übertragenen Sinne bezeichnet er häufiger den 'Weg' in Bezug auf das individuelle menschliche Leben. Das menschliche Leben erhält durch diese Übertragung eine religiöse Bedeutung. In diesem Sinne ist *addhan* das Leben oder genauer der Lebensweg, insofern er in der buddhistischen Lehre eine Rolle spielt. *addhan* ist darin Ausdrücken wie *patha*, *magga*, *paṭipadā* oder auch von *gam/gā*, *gacchati* abgeleiteten Formen vergleichbar, die in unterschiedlicher Weise den religiös verstandenen Weg oder das religiös verstandene Gehen und insbesondere die richtige religiöse Handlungsweise bezeichnen. *addhan* ist aber auch die Lebensführung, der Lebenswandel und in diese Sinne soteriologisch belegt. Es ist die Art und Weise, wie jemand lebt und handelt.<sup>536</sup> Eine übertragene Bedeutung findet sich in der

---

skt. *adhvan*. Einen starken semantischen Wandel hat skt. *ādhvā* im I. *adhun* hin zur Bedeutung 'jetzt, plötzlich' vollzogen.

<sup>533</sup> Die Verwendung von Wegmetaphorik ist in religiösen Traditionen verbreitet. Sie findet sich in initiatorischen, eschatologischen, biographischen und handlungsanweisenden sowie kognitiven Zusammenhängen wieder. Vgl. dazu neben den auf indologischem Gebiet einschlägigen POTTER 1963 und GONDA 1975 den religionswissenschaftlichen Klassiker HEILER 1961, darüber hinaus KROLL 1931 und BECKER 1937 für altgriechische, PASCHER 1931 für gnostische, de GROOT 1918 für chinesische Beispiele, für aktuelle Forschungsansätze in der Altorientalistik VITTMANN 1999 und ZEHNDER 1999.

<sup>534</sup> *evam me sutam. ekaṃ samayaṃ bhagavā antarā ca Rājagahaṃ antarā ca Nālandaṃ addhānamaggapaṭipanno hoti mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi*, DN I 1,1–4. DN transl. TWRhD I 1 hat "high road", PED führt s.v. "a path, road", CPD s.v. "a long way", "a long road". NPED hat "a path, road" aber auch "a journey" und definiert zuvor zutreffend "an extent of space or time". Vgl. auch *tena kho pana samayena bhikkhave adhvan manussehi saddhim addhānaṃ gacchanti*, Vin IV 72,35–73,1 und weiter unten *anujānāmi bhikkhave addhānagamasamaye gaṇa bhojanaṃ bhujjituṃ*, Vin IV 73,5–6. Für den städtebaulichen Kontext siehe SCHLINGLOFF 1968, 8, Anm. 5 sowie 23–24; hier werden auch verwandte Ausdrücke angeführt wie *rathvā* oder *vithi*, aber auch *mahārathya*, *mahāpatha* ('Hauptstraße') und *rājamārga* (Königsweg). Vgl. auch Kauṭilya Arthaśāstra (KA) 2,4,1.

<sup>535</sup> Diese findet sich in einem mit *patha*- gebildeten Kompositum: 'auf dem Weg der Bahn der Mond' (*pathaddhuno paṇṇarase va cando*, Jā IV 384,20 (= Jā V 137,20), was Jā IV 384,20 mit *akāsa-patha-sankhātassa addhuno majjhe ṭhito* und Jā V 137,23–24 mit *pathaddhagato addha-pathe gaganamajjhe ṭhito* erklärt wird. Für die astronomische Verwendung von *adhvan* finden sich reichhaltige Belege im Veda. Dort heißt es über den Weg der Sonne: "gelangt ist die Sonne zur Mitte ihrer Straße", THIEME 1938, 116 (*jagāma sūro ādhvano vīmadhyam*, ṚV 10, 179, 2b); oder: "Der Sonnengott, der wie der Gedanke in kürzester Frist seine Wege geht, ṚV-transl. GELDNER I 94 (*māno nā yó ādhvanah sadyā éti [...] sāro [...]*, ṚV 1, 71, 9a); oder "welchem (Sūrya) die Āditya die Straßen bahnen" THIEME 1938, 116 (*yāsmā ādityā ādhvano rādanti mitrō aryamā vāruṇah sajośāh // ṚV 7, 60, 4cd*) als einzige Stelle mit *ādhvan* als Objekt von *rad*; dagegen finden sich Stellen mit *pānthā*, da bei Schöpfung der Sonne der Weg erst gebahnt werden musste (7, 87, 1a; 1, 24, 8ab). THIEME weist außerdem auf eine Parallele mit av. *advā* im Avesta hin: "Wer hat geschaffen die Straße der Sonne und der Sterne?" THIEME 1938, 116 (*kas nā xu,ng str,m cā dāt advānem*, Yasna 44, 3c).

<sup>536</sup> Eine frühe Stelle im DhP führt das Gehen und *addhan* in einem Kompositum zusammen. Hier wird von dem *arahat* als dem *gataddhin*, dem der den Weg gegangen ist, gesprochen: "Für den, welcher den Weg gegangen, der frei von Sorge, in jeder Hinsicht erlöst ist, / Der alle Fesseln zerrissen hat, gibt es kein Brennen." (*gataddhino visokassa vipamuttassa sabbadhi / sabbaganthappahinassa pariāho na vijjati // DhP 90*). Hier hat *addhan* wiederum eine übertragene Bedeutung und wird eindeutig positiv verstanden als der zur Erlösung führende Weg. *addhan* findet sich möglicherweise in diesem Sinne auch an drei Stellen im SN, wo das "Ziel des Kennens von *addhan*" als das Wofür des *brahmacariya* genannt wird: *addhānapariññatthaṃ kho avuso bhagavati brahmacariyaṃ vussati ti*, SN V 28,16–17. SN-a V 89,21–22 kommentiert, *addhan* sei hier der Weg zu *nibbāna*. Das ist ungewöhnlich, weil hier anders als in den meisten Stellen *addhan* die Bedeutung des Erlösungsweges annimmt und so mit *magga* und *patha* parallelisiert wird. Es stellt sich die Frage, warum gerade hier nicht *magga* verwendet wird. Dafür, dass *addhan* hier eine soteriologische Bedeutung zukommt, spricht das Vorkommen in einer Reihe mit weiteren soteriologisch wichtigen Begriffen. Zu erklären wäre dieses interessante Vorkommen als Verweis auf das Erkennen des rechten Weges, oder als außergewöhnliche Verwendung von *addhan*. Eine eindeutige Verbindung der beiden Stellen gibt es nicht.

Verwendung des Ausdrucks *addhagū* 'der den Weg Gehende', 'der Wanderer', 'der Reisende',<sup>537</sup> der oft ein Bild der Mühsal wiedergibt.<sup>538</sup>

*addhan* ist in einem neutralen Sinne allgemein 'das Leben', 'der Lebensweg', insofern 'lang' und in dieser Länge religiös relevant. Diese Verwendung ist häufig und tritt z.B. in formelhaften Reihen mit den Ausdruck *addhagata*, 'der den Weg Gegangene', 'Alte' auf. In diesem Sinne ist *addhan*<sup>539</sup> die natürliche Lebensdauer des Menschen, die von sich aus religiös indifferent ist, hohes Alter kennzeichnet, aber in einem bestimmten Kontext soteriologisch von Bedeutung sein kann.<sup>540</sup> Der Übertrag von einer räumlichen zu einer zeitlichen Bedeutung wird besonders deutlich, wo der räumliche Aspekt weniger relevant zu sein scheint als der zeitliche. Die Rede ist gar nicht mehr von etwas, was ursprünglich räumlich gedacht ist, sondern was nur zeitlich erfahrbar ist, aber metaphorisch räumlich gefasst wird. Ein zentraler Inhalt des Bedeutungsspektrums von *addhan* tritt sowohl in der Bedeutung von Alter als auch in der Bedeutung von Lebensspanne erstmals in seiner temporalen Bedeutung klar hervor: lange Zeit.<sup>541</sup>

<sup>537</sup> "wayfarer, traveller, journeyman" PED s.v. *addhagū*. Im RV werden die auf dem *adhvan* Reisenden (*adhvaga*) mit fliegenden *haṃsas* verglichen: *haṃsāv iva patatho adhvaḡāṅv sōmaṃ sutām mahiśēvāva gachathah / [...]* RV VIII, 35, 8ab. BHS ist der Ausdruck *adhvagata*, Mvu II 150 belegt.

<sup>538</sup> Im Dhp wird die Negativität der Reise durch *dukkha* gekennzeichnet: "Schwer [ist es] wegzugehen, schwer sich zu erfreuen, [insofern sie] schwer zu bewohnen [sind, sind] Häuser leidhaft. / *dukkha* [ist es.] mit Ungleichen zu leben. Reisende sind gefangen in *dukkha*. / Deshalb sei [man] kein Reisender. Sei [man] nicht gefangen in *dukkha*." (*duppabbajjaṃ durabhiramaṃ durāvāsā gharā dukkhā / dukkho 'samānasaṃvāso dukkhānupatit' addhagū. / tasmā na c' addhagū. siyā na ca dukkhānupatito siyā //* Dhp 302). *addhagū* ist hier im übertragenen Sinne verwendet und negativ belegt. Ähnlich verhält es sich in *tañ ca appaṭivāṇiyaṃ asecanakam ojavam / pivanti maññe sappaññā / valāhakam iv'addhagū. ti //* SN I 212,1–7, wo die Stelle neben *addhagū*. die Variante *iva panthagū. ti* aufweist.

<sup>539</sup> Eine weitere Stelle dokumentiert, dass *addhāna* alleine auch für Alter stehen kann. Bezüglich *na upasampādetabba* heißt es: *addhānahīno aṅgahino vatthuvipanno karaṇadukkaṭaṭako aparipūro*, Vin V 129,12.

<sup>540</sup> Der Ausdruck *addhagata* ist eine Umschreibung von 'alt', die in einer Standardformel bei der Beschreibung von Personen vorkommt, die aufgrund ihres hohen Alters ein besonderes Gewicht bei ihrem Auftritt oder bei ihrer Begegnung mit dem Buddha haben, daher besondere Ehrerbietung verlangen. Im *Sāmaññaphalasutta* etwa spricht der Minister zum König *Ajātasattu* über *Pūraṇa Kassapa* und analog über alle weiteren mit dem Buddha konkurrierenden *titthakaras*: "Herr, dies ist *Pūraṇa Kassapa*, einer, der viele Anhänger hat und Lehrer einer Schar [ist], wohlbekannt, berühmt, ein *titthakara*, von vielen Menschen hochverehrt, ein *rattaññū*. [siehe oben Abschnitt 2.5.3, S. 86], lange schon ein *pabbajita*, ein seinen Lebensweg Gegangener, das Alter erreicht Habender." (*ayaṃ deva Pūraṇo Kassapo saṃghī c' eva gaṇī ca gaṇācariyo ca ṇāto yasassī titthakaro sādhusammato bahujanassa rattaññū. cirapabbajito addhagato vayo anupatto*, DN I 47,15–18). Im *Mahapariniḥāsasuttanta* spricht der Buddha in denselben Worten über sich selbst: *ahaṃ kho pan' Ānanda etarahi jīṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anupatto, asitiko ma vayo vattati. seyyathā pi Ānanda jara-sakataṃ vegha-missakena yāpeti, evam eva kho Ānanda vegha-missakena maññe Tathāgatassa kāyo yapeti*, DN II 100,11–16. Vgl. des Weiteren DN II 232,29–233,1; III 125,15–17; MN II 66,15–17; 133,11–13; 141,28–29; SN I 217,1–3; III 1,13–16; V 72,10–12; V 153,26–28; AN I 155,7–9; 159,28–31; II 248,17–19; II 22,8–18;.

<sup>541</sup> Eine für die Bestimmung des Gebrauchs von *addhāna* (pkt. *addhāṇa*) in asketischer Praxis wichtige Stelle außerhalb des buddhistischen Kontextes findet sich im *Vavahārasutta* der jainistischen *Chedasūtras*, welches u.a. das Wandern während der regenfreien Zeit regelt. Dort heißt es, dass ein Mönch nur soviel Lagerstreu (*sejja-saṃthāragam*) mit sich tragen soll, wie er für den Zeitraum und die Wegstrecke von einem Tag (*egāhaṃ egāhaṃ addhāṇam*) bis zu drei Tagen mit einer Hand (*egeṇaṃ hatthenaṃ*) selber tragen kann: *se ya ahālahusagaṃ sejjā-saṃthāragam gavesejjā, jaṃ cakkīyā egeṇaṃ hatthenaṃ ogijjha jāva egāhaṃ egāhaṃ addhāṇaṃ parivahittae, 'esa me vāsā-vāsāsu bhavissai'. se ahālahusagaṃ sejjā-saṃthāragam gavesejjā, jaṃ cakkīyā egeṇaṃ hatthenaṃ ogijjha jāva egāhaṃ vā duyāhaṃ vā tiyāhaṃ vā addhāṇaṃ parivahittae, 'esa me hemanta-gimhāsu bhavissai'. [...]* *jāejjā, jaṃ cakkīyā egeṇaṃ hatthenaṃ ogijjha jāva egāhaṃ vā duyāhaṃ vā tiyāhaṃ vā cauyāhaṃ vā pancagāhaṃ vā addhāṇaṃ parivahittae, 'esa me vuddhā-vāsāsu bhavissai'*, Ch 42. Hier wird der räumlich gedachte konkrete Wanderweg des Mönches in Tagen gemessen. Eine Deutung in Richtung einer metaphorischen Übertragung lässt dieser technisch konzipierte Text nicht zu.

## 2.14.2 dīgham addhānaṃ als 'lange Zeit'

*addhan* ist, wie die Fälle oben gezeigt haben, generell lang. Dennoch wird die Dauer von *addhan* gewöhnlich zusätzlich mit den Adjektiven *cira* oder *dīgha* oder beiden qualifiziert. Auch hier sind zwei Verwendungen zu unterscheiden.

*ciraṃ addhānaṃ* oder stärker *ciraṃ dīgham addhānaṃ* bezeichnen die Länge von natürlichen Vorgängen. Meistens sind es solche, die als Beispiel zur Illustration eines Lehrinhalts dienen. In diesen Fällen hat die 'lange Zeit' für sich keine soteriologische Bedeutung. Sie soll lediglich einen soteriologischen Zusammenhang erläutern helfen, bei dem lange Dauer eine untergeordnete Rolle spielt.<sup>542</sup> Zeitlich langes Bestehen in diesem Sinne kommt der Vorstellung von glücklichem Gedeihen nahe.<sup>543</sup> Wie schon die Bedeutung von *addhan* als Lebensweg und sein Gebrauch in

<sup>542</sup> “[...] gleichsam, *bhikkhus*, wie eine lodernde Feuermasse von [der Größe von] zehn, zwanzig, dreißig oder vierzig Ladungen Scheiten. Dort hinein würde ein Mann jeweils zu gegebener Zeit [d.h. nacheinander] trockene Gräser werfen oder trockenen Kuhmist werfen oder trockene Scheite werfen. Wahrlich diese so gespeiste, so unterhaltene große Feuermasse würde eine gute, lange Zeit brennen.” ([...] *seyyathā pi bhikkhave dasannaṃ vā kaṭṭhavāhānaṃ visāya vā kaṭṭhavāhānaṃ tiṃsāya vā kaṭṭhavāhānaṃ cattārisāya vā kaṭṭhavāhānaṃ mahā aggikkhandho jāleyya. tatra puriso kālena kālaṃ sukkhāni ceva tiṇāni pakkhippeyya, sukkhāni ca gomayāni pakkhippeyya, sukkhāni ca kaṭṭhāni pakkhippeyya. evaṇhi so bhikkhave mahā aggikkhandho tadāhāro tadupādāno ciraṃ dīgham addhānaṃ jāleyya*, SN II 84,31–85,7). Analog wird nach den Konventionen des buddhistischen Vortrags diesem Folgeschema und dem illustrativ angegliederten Vergleich die Variante der Zerstörung von *taṇhā* mit all ihren konditionalen Folgen entgegengesetzt und die umgekehrte Wirkung ebenso illustriert (SN II 85,8–11). Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Erstens ist *dīgham addhānaṃ* keine ausschließlich soteriologische Formulierung, auch wenn sie in jenem Kontext ihre größte Bedeutung und häufigste Verwendung findet und daher die soteriologische Bedeutung Einfluss auf ihre sonstige Verwendung haben mag. Zweitens haben wir hier einen Beleg dafür, dass *dīgham addhānaṃ* auch in einem rein temporalen Sinne verstanden wird. Die räumlichen Bewegungsvorstellungen sind hier vollkommen abwesend, die soteriologische Konnotation des Gehens durch *samsāra* macht in Bezug auf das Bild vom Feuer keinen Sinn. Vgl. auch *seyyathā pi bhikkhave telam ca paṭicca vaṭṭim ca paṭicca telappadīpo jhāyeyya, tatra puriso kālena kālaṃ telam asiñceyya vaṭṭim upasamhareyya. evaṇhi so bhikkhave telappadīpo tadāhāro tad upādāno ciraṃ dīgham addhānaṃ jāleyya*, SN II 86,9–13. SN II 87,1–19 beginnt jeweils mit dem Vergleich und fügt dann den Abschnitt aus dem *paṭicasamuppāda* zum Schluss an. Das Bild der Lampe für die zeitliche Gestalt der menschlichen Existenz kommt in buddhistischen Texten häufig vor. Ein anderes Beispiel ist *seyyathā pi bhikkhave mahārukkho, tassa yāni eva mūlāni adhogamāniyāni ca tiriyaṅgamāni sabbaṇi tāni uddham ojam abhiharanti. evaṇhi so bhikkhave mahārukkho tadāhāro tadupādāno ciraṃ dīgham addhānaṃ tiṭṭheyya*, SN II 87,26–30. Die Skt.-Parallele lautet entsprechend: *evaṃ hi sa mahāvṛkṣas tadāhāras tadupādāno dīrgha*] [39.10]-*m adh[v]ānaṃ tiṣṭhati*, NidSam 87. Ausführlich wird die Technik der Rodung beschrieben, wie der Baum gefällt, seine Wurzeln bis auf die Fäden ausgegraben werden, er gespalten, in Scheite und Späne gehackt, verbrannt, in den Wind oder in einen Fluss gestreut wird, bis er mit dem bekannten Palmenstumpf verglichen wird, der in Zukunft nicht wieder wachsen wird (SN II 88,5–16). Noch stärker abgewandelt tritt uns dieses Bild schließlich in dem darauffolgenden *sutta* entgegen (SN II 89,15–90,15), wo die Rodung umgekehrt wird in die Tätigkeit des Pflegens eines Schösslings (*taruṇo rukkho*), der bei entsprechender Pflege gedeiht. Die zeitliche Dimension von Dauer in der Formulierung fehlt hier gänzlich zugunsten des Aspekts von Wachstum und Größe.

<sup>543</sup> So finden wir im Pāyāsisuttanta des DN das Lob von rechtschaffenen und tugendhaften (*silavanto kalyāna-dhammā samaṇas* und Brahmanen, die Unreifes reifen lassen, auf das Ausreifen warten (*apakkaṃ paripācenti, paripākaṃ āgamenti paṇḍitā*). Von ihnen wird gesagt, dass sie Verdienst sammeln (*bahuṃ puññaṃ pasavanti*), für viele Vorteile schaffen (*bahujana-hitāya ca paṭipajjanti*) und eine lange Zeit bestehen (*ciraṃ dīghaṃ addhānaṃ tiṭṭhanti*, DN II 332,8): *na kho Rājāñña samaṇa-brāhmaṇā silavanto kalyāna-dhammā apakkaṃ paripācenti, api ca paripākaṃ āgamenti paṇḍitā. attho hi Rājāñña samaṇa-brāhmaṇā silavantam kalyāna-dhammānaṃ jīvitena. yathā yathā kho Rājāñña samaṇa-brāhmaṇā silavanto kalyāna-dhammā ciraṃ dīghaṃ addhānaṃ tiṭṭhanti, tathā tathā bahuṃ puññaṃ pasavanti, bahujana-hitāya ca paṭipajjanti bahujana-sukhāya lokanukampakāya athāya hitāya sukhāyo deva-manussānaṃ*, DN II 332,2–11. DN transl. TWRhD II 358 hat nicht ganz verständlich, vermutlich auf āyu anspielend “In proportion to the length of time”. An anderer Stelle spricht der Götterkönig Sakka das

*addhagata* zeigte, steht *addhan* somit, ähnlich wie auch *kappa* (siehe oben Abschnitt 2.1, S. 63–67), in unmittelbarer Nähe des Begriffs der Lebensdauer *āyu*.<sup>544</sup>

Die Bezeichnung *dīghassa addhuno* benennt speziell lange Dauer, die in Passagen vorkommt, die ebenfalls nicht unmittelbar soteriologisch sind, sondern Weltzeitalter und kosmische Ereignisse in Vergangenheit oder Zukunft beschreiben. Diese 'lange Zeit' übersteigt den menschlichen Zeithorizont. Ihre Dauer wird weder vom Menschen erfahren, noch wird sie direkt mit dessen Erlösung in Verbindung gebracht.<sup>545</sup> Die Beschreibung von Vorgängen, die in ihr stattfinden, sind kosmographisch und vermutlich metaphorisch. Sie dienen in erster Linie dazu, einen Lehrinhalt zu illustrieren, in dem Zeit nur sekundär eine Rolle spielt.<sup>546</sup> Des Weiteren ist *dīghassa addhuno* aber durchaus auch soteriologisch belegt, denn der Ausdruck bezeichnet etwa die Zeit, die selbst ein

buddhistische Dogma aus: "Wahrlich, meinesgleichen, möge der Selige frei von Beschweris, frei von Krankheit eine lange Zeit bestehen." (*aho vata mārisā so bhagavā appābādho appātaṅko ciraṃ dīghaṃ addhānaṃ tiṭṭheyya*, DN II 225,5–7, wobei er mit der üblichen Formel (*tad assa bahujana-sukhāya lohānukampakāya atthāya hitāya sukhāya deva-manussānaṃ'ti*) endet.

<sup>544</sup> Tatsächlich findet sich auch eine Stelle im AN, die sich im Wortlaut an die soeben untersuchten anlehnt: "[...] lebe ich lange, habe ich eine lange Lebensspanne" ([...] *ciraṃ jīvāmi dīghaṃ addhāyūṃ pālemi*, AN II 66,8). Doch dieses ungewöhnliche tautologische Kompositum aus *addhan* ('Lebensweg') und *āyu* ('Lebensspanne'), das wohl als Genitiv-Tatpuruṣa gedeutet werden müsste, ist nur an dieser Stelle belegt, die in der birm. und thai. Kanonausgabe auch noch die Variante *dīghaṃ āyūṃ* kennt. Für die Wendung *addhāyū ciraṃ dīghaṃ addhānaṃ* sei auch auf das nach von HINÜBER 1996,61 spät-kanonische (siehe Th-a I WOODWARD vii; Th-a transl. NORMAN 90) Ap 321,19 verwiesen. Es findet sich dieselbe Wendung bei Erwähnung der Lebenszeit der Wesen in Abhassura in Absehung von *āyu*: "Es geschieht, *bhikkhus*, dass zu einem Zeitpunkt zu dieser oder jener Zeit, nach dem Verstreichen einer langen Zeit diese Welt sich kontrahiert, und während der Kontraktion werden die Wesen größtenteils in der Abhassara-Welt wiedergeboren [...] und dort bleiben sie für eine lange Zeit." (*hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena ayaṃ loko saṃvaṭṭati. saṃvaṭṭamāne loko yebhuyyena sattā Abhassarasamvaṭṭanikā honti. [...] ciraṃ dīghaṃ addhānaṃ tiṭṭhanti*, DN I 17,18–23). Hier bezieht sich *dīghassa addhuno accayena* auf die Lebensspanne der Welt (*loka*). Analog ist die Beschreibung eines Lebensabschnitts der Wesen bei Weltentstehung gemäß dem Aggaññasutta, wo der Buddha über die Wesen (*sattā*) und ihre Entwicklung spricht: "Und für diese Wesen, *Vāseṭṭha*, entstand zu dieser oder jener Zeit, nach dem Verstreichen einer langen Zeit, die schmackhafte Erde auf dem Wasser." (*atha kho tesam Vāseṭṭha sattānaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena rasa-pathavī udakasmim samatāni*, DN III 85,9–11). Später heißt es dann: "Nachdem diese Wesen, *Vāseṭṭha*, sich von der schmackhaften Erde ernährt hatten, existierten sie so sich ernährend, so sich verhaltend für eine lange Zeit." (*atha kho te Vāseṭṭha sattā rasa-pathaviṃ paribhuñjantā tam-bhakkhā tad-ahārā ciraṃ dīghaṃ addhānaṃ atṭhamsu*, DN III 86,11–13).

<sup>545</sup> Das *dutiya bhāṇavāra* des *Brahmajālasutta*, DN I 17,11–32,3, beginnt mit einer Kritik der *sassatavādins*, deren Irrglaube durch die scheinbare Beständigkeit von Brahma (*nicco dhuvo sassato*, 18,35) erklärt wird, den die Wesen nach ihrer Wiedergeburt als zuerst wiedergeborenes Wesen vorfinden und für das Urwesen schlechthin halten (18,31–19,2). Um diesen Irrtum zu begründen, beginnt die Erklärung mit einem gewissen Zeitpunkt (*hoti kho so bhikkhave samayo*, 17,18) zu der einen oder anderen Zeit (*yaṃ kadāci karahaci*, 17,18) nach dem Verstreichen einer langen Zeit (*dīghassa addhuno accayena*, 17,19), zu dem sich die Welt zurückentwickelt (*saṃvaṭṭati*, 17,19), und zudem die meisten Wesen in *Abhassara* wiedergeboren werden. In einem zweiten Schritt wird ein zweites Mal ein gewisser Zeitpunkt nach dem Verstreichen einer langen Zeit genannt, zu dem sich die Welt wieder entfaltet (*hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena ayaṃ loko vivatṭati*, 17,24–25). Hier ist weder vom rechten Weg noch vom Lebensweg und auch nicht von gehenden Wesen die Rede, sondern vom zeitlich begrenzten, wenn auch den menschlichen Horizont übersteigenden Gang der Welt (*loka*) im Hinblick auf die Dauer ihres Bestehens. Die Zielrichtung ist hier weiterhin ausgeprägt soteriologisch, nur in kosmologisch deskriptiver Form. In diesen Beschreibungen ist die soteriologische Spitze die Verschränkung der Vorstellungen von langer Dauer und Vergänglichkeit. Die das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden kosmischen Dimensionen und die durch den Geburtenwechsel den wiederkehrenden Wesen auferlegten mentalen Beschränkungen liefern eine Erklärung für eine trügerische Ansicht (*diṭṭhi*) mit Konsequenzen von ähnlich unabsehbaren Ausmaßen.

<sup>546</sup> Vgl. *Suriyasutta* AN IV 100,1–106,6 (Anhang, Text 2, S. 195–198).

tugendhaftes Wesen beim Umhergehen im *samsāra* braucht, um die menschliche Existenz als Bedingung für eine göttliche oder für Erlösung zu erwirken.<sup>547</sup> Es ist auch ein Zeitraum, den der Buddha selbst erfahren hat und von dem er weiß: Der Buddha erinnert sich aufgrund seiner übermenschlichen mnemonischen Leistungskraft beispielsweise an Suddhavāsa, einen Aufenthaltsort gewisser Wesen (*sattavāso*), wohin leicht zu gelangen sei (*sulabharūpo*) und den er seit einer langen Zeit nicht als Aufenthaltsort gehabt habe.<sup>548</sup> Sie dienen hier der Hypostasierung seiner meditativen Leistung, sowie der Positionierung des Buddha innerhalb des zeitlich gedehnten Weltenablaufs. Hier und im weiteren tritt der Bedeutungsaspekt von *addhan* hervor, der in Abschnitt 1 in all den Fällen besprochen wurde, in denen es um die kosmische Überdehnung des Personalen zu soteriologischen Zwecken ging. Wichtig ist es festzuhalten, dass *addhan*, wie die anderen Zeitausdrücke oben, eben nur teilweise soteriologisch konnotiert ist.

Auch *ciraṃ dīgham addhānaṃ* oder einfach *dīgham addhānaṃ* bedeuten von sich aus in einem neutralen Sinne 'lange Zeit', die je nach Kontext positiv oder negativ belegt wird. Tatsächlich bezeichnen die beiden Wendungen neben glücklichem Gedeihen viel häufiger leidhaft erfahrene lange Dauer,<sup>549</sup> wie es die Wendung ausdrückt, auf die oben bereits in Bezug auf die Länge von *kappa*, *ratti* und *ratta* (Abschnitt 2.1, 2.2.4.2 und 2.2.4.3) hingewiesen wurde: "Wer mit Kindsköpfen Umgang pflegt, seufzt für lange Zeit." (*bālasaṃgatacārī hi dīgham addhāna socati / Dhp 207a*). Die 'lange Zeit', die sich in dieser Stelle als personale Erfahrung des 'Ertragens' und 'Duldens' schlechter Gesellschaft oder ihrer Auswirkungen dargestellt, erscheint im Überstieg über die Einzelexistenz meist formelhaft als die Dauer von *samsāra*.<sup>550</sup> Für die Bestimmung von *samsāra* ist

<sup>547</sup> In einem anderen Zusammenhang spricht der Buddha von einem Menschen, der aufgrund guten Verhaltens schließlich in einer Himmelswelt wiedergeboren werde, nachdem er die nötigen Voraussetzungen erbracht hat: "Falls dieser Weise, *bhikkhus*, zu der einen oder anderen Zeit nach einer sehr langen Zeit Menschsein erlangt, ..." (*sa kho so bhikkhave paṇḍito sace kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena manussattaṃ āgacchati*, MN III 177,25–26). Auch hier wird die Formel verwandt, um soteriologische Zusammenhänge zu beschreiben. *dīghassa addhuno* ist die Dauer, die selbst ein tugendhaftes Wesen beim Umhergehen in *samsāra* braucht, die menschliche Existenz als Bedingung für die göttliche oder für Erlösung zu erwirken. Zum Wissen des Buddha gehört somit auch das Wissen um die Schwierigkeit, eine menschliche Existenz zu erlangen, und um die damit verbundene Dauer von *samsāra* auf dem Weg dorthin. Die sicherlich berühmteste Illustration dieser Schwierigkeit findet sich im oben 1.3.2, S. 50, Anm.76 bereits besprochenen Bild von der auf einem Auge blinden Schildkröte (*kāṇa kacchapa*), MN III 169,5–28.

<sup>548</sup> *na kho so sattavāso sulabharūpo yo mayā anāvutthapubbo iminā dīghena addhunā aññatra Suddhāvāsehi devehi*, DN II 50,6–8.

<sup>549</sup> Selten ist es auch der räumliche Weg: *idha bhikkhave bhikkhu yā sā disā agatapubbā iminā dīghena addhunā [...]* *nibbānaṃ taṃ khippaṃ yeva gantā hoti*, AN II 118,6–10.

<sup>550</sup> In den Upaniṣads ist *adhvan* in Vorstufen der Wiedergeburtlehre ausgehend von ritualistischen Kontexten z.B. der kreisförmige kosmische Weg der Opfernden von einer Gestalt zur nächsten, in denen *adhvan* gebraucht wird. In ChU 5,10,3 führt der Weg der Opfernden über den Rauch, die Nacht, die spätere Monatshälfte bis zu den sechs Monaten, "in denen die Sonne südwärts geht", ohne dass sie das Jahr erreichen. Darauf gelangen sie über *pitṛloka* und den Luftraum zum Mond (5,10,4): "Dort, solange etwas übrig bleibt, verweilen sie und kehren wieder auf gerade dem Weg zurück zum Luftraum, vom Luftraum zum Wind; zu Wind geworden, wird er Rauch, Rauch geworden, wird er Nebel." (*tasmīn yāvāt sampātām usitvā 'thaitam evādhvānaṃ punar nīvartante yathetam ākāśam ākāśād vāyur bhūtvā dhūmo bhavati dhūmo bhūtvā 'bhram bhavati*, ChU 5,10,5). Für diesen *locus classicus* siehe auch BÄU 6,2,14ff. Vgl. für auch die Wortbildung *deva-yāna* und *pitṛ-yāna*. Auch hier ist 'Weg' im übertragenen Sinne gebraucht. Außerdem ist er durch die Verwandlungen des individuellen Elements im Menschen ein zeitlicher und misst die Dauer zwischen Tod und Wiederkehr aus.

die 'lange Zeit' das Hauptmerkmal.<sup>551</sup> Sie ist das, was *saṃsāra* das soteriologische Gewicht verleiht. Die 'lange Zeit' ist sowohl Merkmal eines kosmologischen Prozesses<sup>552</sup> als auch Merkmal des personalen Unerlöstseins,<sup>553</sup> das moralisch begründet wird<sup>554</sup> und dem durch das Erkennen der Vier Edlen Wahrheiten ein Ende gesetzt werden kann.<sup>555</sup> In diesem Sinne die individuelle gegenwärtige Existenz übersteigenden Sinn ist die 'lange Zeit' etwas anderes als die alltägliche oder biographische über Zeiträume wie Tage, Monate und Jahre erfahrene Dauer, wie sie mit *dīgharattaṃ* (siehe oben S. 85–86) ausgedrückt wird. *ciraṃ dīgham addhānaṃ* ist prinzipiell auf *saṃsāra* hin und so auf die Ausweitung des Individuums auf die Reihe seiner Existenzen hin zu verstehen. Es ist eine lange Dauer, die vorgestellt und konstruiert wird, um dem Leiden (*dukkha*) eine kosmische Dimension zu verleihen. Als Zeitform längstmöglicher Dauer zur Beschreibung von *saṃsāra* steht *addhan* der Zeitform *kappa* nahe. Die Nähe zu *kappa* suggeriert, dass *addhan*, insbesondere in der Wendung *dīghassa addhuna accayena*, für die Lebensdauer der Welt steht. In seiner soteriologischen Bedeutung ist *addhan* aber nicht in einem objektiven Sinne lang. Markiert *kappa* die Dauer der Expansionen und Kontraktionen des Kosmos und ist so eine an der 'Lebensdauer' der Welt ausgerichtete Zeiteinheit, so ist *addhan* hier überhaupt keine Zeiteinheit, sondern in einem emphatischen Sinne die 'zu' lange Zeit, welche vom Menschen in seiner religiösen Haltung als solche empfunden wird.<sup>556</sup> Die Kongruenz zwischen Mensch und Welt ist eine negative, weil der Mensch so lange leidet, wie es die Welt gibt und das ist, nimmt man als Maßstab für Leid, das was der Mensch in einem Leben erfährt, zu lang. Der Mensch erfährt Leiden in einem disproportionalen Sinne, wenn ihm in den Texten vor Augen geführt wird, dass er und die Welt im Hinblick auf den Geburtenkreislauf zeitlich kongruent sind. Disproportionalität und Kongruenz zusammen wirken, besser als ein hypothetisches Auseinanderfallen von Person und Kosmos, als stärkste Begründung für die Dringlichkeit von Erlösung.

<sup>551</sup> Die Dhp-Stelle fährt fort: “[...] Lang ist *saṃsāra* für die Kindsköpfe, die den wahren *dhamma* nicht kennen.” ([...] *dīgho bālānaṃ saṃsāro saddhammaṃ avijānataṃ*. // Dhp 60b). Zu Maßen von zeitlicher und räumlicher Ausdehnung bezüglich dieses Verses siehe SKILLING 1998, 149–170.

<sup>552</sup> “Eine lange Zeit [ist] *saṃsāra* / Nachdem du schöne und unschöne Formen angenommen hast, [ist jetzt] genug davon, Schlechter, / Niedergeworfen bist du, Ender!” (*saṃsāraṃ dīghaṃ addhānaṃ / vaṇṇaṃ katvā subhāsubham / alan-tena papima / nihato tvam asi antakā ti* // SN I 104,12–15)

<sup>553</sup> “Eine lange Zeit bin ich im *saṃsāra* in Existenzen umhergekreist / Gewöhnlich, blind, die Edlen Wahrheiten nicht sehend. //” (*saṃsāraṃ dīghaṃ addhānaṃ gatīsu parivattisaṃ / apassaṃ ariyasaccāni andhabhūto puthujjano* // Th 215). Th 646 nennt *dīgha* nicht als Eigenschaft von *addhan*, sondern eines anderen hier temporal verstandenen Ausdrucks, nämlich *antara*: “Lasst uns die Geschöpfe schlagen, töten, zu *dukkha* geleiten: / Nicht sei dies mein Entschluss in dieser langen Zwischen[-zeit]. // “ (*ime haññantu vājhanu dukkhaṃ pappontu pāṇino / saṃkappaṃ nābhijānāmi imasmiṃ dīghamantare* // Th 646).

<sup>554</sup> “Ein vom Durst begleiteter Mensch, der im *saṃsāra* für eine lange Zeit / Zu dieser oder jener Daseinsform geht, überwindet *saṃsāra* nicht.” (*taṇhādutiyo puriso dīgham addhāna saṃsāraṃ / itthabhāvaññathābhāvaṃ saṃsāraṃ nātivattati* // Sn 740).

<sup>555</sup> “Aufgrund des Nichtverstehens, Nichterfassens der Vier Edlen Wahrheiten bin ich und seid ihr, *bhikkhus*, diese lange Zeit umhergegangen, umhergelaufen.” (*cattunnaṃ bhikkhave ariya-saccānaṃ ananubodhā appaṭivedhā evam idam dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c’ eva tumhākañ ca*, DN II 90,9–91,5)

<sup>556</sup> THEUNISSEN 2000, 25 schreibt in seiner Interpretation des homerischen Ausdrucks 'viel Zeit' (πολλοῦν χρόνον). “Nun ist ihre Überlänge kein rein quantitatives Merkmal mehr. Übermäßige Dauer zeigt eine Erfahrungsqualität an. Ob eine Zeit kurz oder lang ist, mag unbeachtet bleiben. Als zu lang wird sie notwendigerweise empfunden. Die Empfindung einer zu langen Zeit schließt aber Indifferenz aus. Ein indifferentes Verhältnis zu einer solchen Zeit ist unmöglich, weil sie zwangsläufig bedrückt. Eine zu lange Zeit übt eine bedrückende und letztlich unterdrückende Herrschaft aus.”



*addhan* bezeichnet hier aber auch, darin wieder *kappa* ähnlich, eine Dauer, bei der sich kosmologische Fragen nach Anfang und Ende stellen. Im Falle von *saṃsāra* ist der Anfang wie oben (Abschnitt 1.2.1, S. 45–46) bereits diskutiert, nicht bestimmbar.<sup>557</sup> Das vorübergehende Ende ist die Gegenwart, von der aus auf die 'zu lange Zeit' zurückgeblickt wird. In diesem Sinne ist *addhan* hier die bisher vergangene Zeit, d.h. nicht die 'ganze Zeit', sondern nur die vergangene, die als bedrückend wahrgenommen wird. Wir haben hier also einen Kontext, in dem *addhan* zur Aufteilung der 'ganzen Zeit', bzw. der Differenzierung von Zeit in Zeitabschnitte verwendet wird, ohne dass es eine Bezeichnung für die 'ganze Zeit' gibt. Sprachlich benannt wird die Zeit nur in ihren Teilen. Ähnlich wie *kāla* oben gezeigt wurde, wird auch bei *addhan* das Fehlen einer zu Grunde liegenden, verbindenden Einheit aller 'Zeiten' offenbar. *addhan* ist, wie die Herleitung von 'Wegstrecke' nahelegt und wie im folgenden Teilabschnitt noch zu sehen sein wird, Ausdruck für segmentierte Zeit schlechthin. So wie bei der Lebenszeit *addhan* den bisher zurückgelegten Lebensweg benennt, so benennt *ciraṃ dīgham addhānaṃ* hier die bisher durchlaufene Reihe von Geburten.

### 2.14.3 tayo addhā als die 'Drei Zeitabschnitte'

Die häufigste Verwendung von *addhan* ist die als Ausdruck für die drei Zeitformen des 'vergangenen', 'zukünftigen' oder 'gegenwärtigen Zeitabschnitts' (*atītam addhānaṃ*, *anāgataṃ addhānaṃ* oder *paccuppannaṃ addhānaṃ*) je einzeln oder als Gefüge der 'Drei Zeitabschnitte' (*tayo addhā*). Die Übersetzung von *addhan* durch TWRhD<sup>558</sup> mit "period" und die Angabe "division of time" in PED<sup>559</sup> ist angemessener als Versuche, die Konnotation des Weges zu reproduzieren.<sup>560</sup> Für die Wiedergabe mit 'Zeitabschnitt'<sup>561</sup> spricht, dass *addhan* niemals das mögliche Ganze, das Anfangs- oder Endlose der Zeit bezeichnet, sondern immer eine quantitative Bestimmung verlangt. Entsprechend gibt es kein absolutes *addhan*, wovon die Spezifizierung *atīta* oder *anāgata* ein Teil wäre. Vielmehr ist *addhan* eine Zeitform, zu der Begrenzung gehört, also erstens Aufteilung und zweitens Perspektivität. Das Modell der Drei Zeitabschnitte orientiert sich an einer von der Gegenwart ausgehenden Perspektive. Diese Orientierung an einem zeitlichen Standpunkt und der Entwurf eines zeitlichen 'Horizonts' ist schon gegeben, wenn von *addhan* als der bisher vergangenen Zeit gesprochen wird oder auch zukünftige Ereignisse mit 'nach einer langen Zeit' (*ciraṃ dīgham addhānaṃ*) bezeichnet werden. Erst mit der dreifachen Qualifizierung von *addhan* aber wird die Orientierung an der Gegenwart explizit. In dieser expliziten Form wird es dann auch systematisch zur Benennung von Ereignissen und Handlungen, zur Klassifizierung von mentalen Akten oder Gegenständen der Lehre (*dhammas*) angewendet. Systematisch finden sie sich im

<sup>557</sup> Die Anfangsformel der *suttas* im *Anamataggasaṃyutta* SN II 178,1–193,24 ist durchgehend *anamataggāyaṃ bhikkhave saṃsāro pubbakoṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ saṅghāvatāṃ samsarataṃ*, z.B. SN II 178,8–10.

<sup>558</sup> DN transl. TWRhD III 209: "three periods".

<sup>559</sup> S.v. *tayo addhā* "three divisions of time"; CPD hat keine entsprechende Übersetzung.

<sup>560</sup> Z.B. AN transl WOODWARD III, 221: "on the long road of the past", bzw. "future".

<sup>561</sup> STACHE-ROSEN 1968, 72 schlägt m.W. als erste die Übersetzung "drei Zeitabschnitte" vor; für "Zeitabschnitt" vgl. STACHE-ROSEN 1968, 43, 295 und 423.

Saṅgītisuttanta als Trias,<sup>562</sup> während an anderen Stellen auch nur zwei auftreten. Der Ausdruck *paccuppannam addhānaṃ* an der letzten Stelle ersetzt hier alternative Ausdrücke, die in anderen Stellen für die Gegenwart stehen, wie *etarahi*<sup>563</sup> oder *paccuppanna* ohne *addhāna*. Damit wird die Gegenwart analog zu *atīta* und *anāgata* als *addhānaṃ* aufgefasst, also als Zeitabschnitt und nicht bloß unbestimmt als 'gegenwärtig' (*paccuppanna*) oder 'jetzt' (*etarahi*). Die Bezeichnung für den gegenwärtigen Zeitabschnitt übernimmt aber dennoch die dritte Position innerhalb des dreiteiligen Ganzen von *etarahi* und bewahrt so implizit dessen perspektivischen und gegenwartszentrierten Charakter.<sup>564</sup> Sicherlich hat sich das Modell der Drei Zeitabschnitte bis zu seiner Fixierung im Saṅgītisuttanta entwickelt. An zahlreichen Stellen im untersuchten Material finden sich Vorformen dieser Konstruktion, die lediglich aus zwei Zeitabschnitten oder anderen gegenübergestellten Zeitformen bestehen und in denen teilweise andere Zeitausdrücke verwendet werden.<sup>565</sup>

In Bezug auf zeitliche Dauer stellt sich die Frage, welche zeitliche Ausdehnung die Drei Zeitabschnitte jeweils haben und auf welche Gegenstände sie sich konkret beziehen lassen.<sup>566</sup> Angewendet finden sie sich durchgängig im gesamten untersuchten Material, insbesondere in den zu Systematik tendierenden Passagen. Diese Anwendung findet sich ausführlich im Niruttipatha SN III 71,13–73,7<sup>567</sup> als 'Grundlagen der Rede' (*kathāvatthūni*), dort jedoch ohne die Bezeichnung der Drei Zeitabschnitte. Diese terminologische Fixierung geschieht zeitlich möglicherweise erst im

<sup>562</sup> *tayo addhā. atīto addhā anāgato addhā paccuppanno addha*, DN III 216,16–17.

<sup>563</sup> Beschreibungen in dieser Form kontrastieren oft vergangene und künftige Handlungen mit denen der Gegenwart. Beispiele hierfür sind MN I 339,13–21; MN III 109,5–13; SN V 98,13–26; SN V 255,29–256,14; SN V 257,2–23; DN I 200,20–22; DN I 201,9–12; Ud 66,22–23; Th 179–180.

<sup>564</sup> Die analoge Aufstellung in Vism 578,26–35 lautet *atītapaccuppannānāgatā c'assa tayo kālā*, Vism 578,31. Hier wie auch schon in DN-a fällt die veränderte Reihenfolge sowie die Verwendung von *kāla* statt *addhan* auf. Die Reihenfolge passt sich in Vism 578,26–35 dem dort als *bhavacakka* beschriebenen *paṭiccasamuppāda* an, dessen Elemente in einer fortlaufenden Linie als vergangene, gegenwärtige und zukünftige klassifiziert werden: *tesu Paḷiyam sarūpato āgatavasena avijjā saṅkhārā cā ti dve aṅgāni atītakālāni. viññānādāni bhavāvasānāni aṭṭha paccuppannakālāni. jāti c'eva jarāmaraṇaṃ ca dve anāgatakālāni ti veditabbāni*, Vism 578,31–35. Der konditionale Nexus verbietet eine perspektivische Herauslösung des Gegenwärtigen und dessen Positionierung an letzter Stelle. Wichtiger für die Geschichte der Verwendung von *addhan* ist, dass im Wechsel von den *suttas* zur Kommentarliteratur, *kāla* eine sehr viel umfassendere Rolle zukommt und dieser Ausdruck zu einem dominierenden Begriff für Zeit wird, auch indem er dort verwendet wird, wo in den *suttas* *addhan* steht.

<sup>565</sup> Eine Form, die 'Vergangenes' mit 'Gegenwärtigem' konfrontiert, wird durch eine Reihe von Korrelationen ausgedrückt: 1. 'früher' vs. 'jetzt' (*pubbe...etarahi*), 2. 'damals', wörtl. 'in alter Zeit' vs. 'heute' (*porāṇaṃ...ajja*) und 3. 'damals' vs. 'jetzt' (*purāṇa...etarāhi*). Ein zweiter Typ von Aussagen stellt 'Vergangenes' gegen 'Künftiges': 'damals', vs. 'demnächst' (*purāṇa...āyati* oder *āyatika*). Ein drittes Typ von Aussagen kontrastiert Gegenwärtiges mit Künftigem: 'heute' vs. 'hinausgehend' (*ajja...sampparāyika*), 'sichtbar' vs. 'darüber hinausgehend' (*diṭṭha...abhisamparāya*), sowie 'gegenwärtig' vs. demnächst (*paccuppanna...āyatim*). Eine weitere sehr verbreitete Zeitform, die stark narrativ eingebettet ist und sich schwer an starken Zeitausdrücken festmachen lässt, ist eine Einteilung, die nicht in das dreiteilige Modell passt und stattdessen Handlungen und Entwicklungen in 'früher' und 'später' oder 'erst' und 'dann' einteilt; *pure...pacchā*, *pubbe...pacchā*, *pubba...carima*.

<sup>566</sup> DN-a III 991,21–31 unterscheidet an dieser Stelle bez. *addhan* zwischen *suttanta*- und *abhidhamma-pariyāya*. Bei *addhan* gemäß *suttantapariyāya* beziehen sich die drei Formen jeweils auf den Zeitabschnitt des gegenwärtigen Lebens (*paccuppannam addhānaṃ*), den Zeitabschnitt davor (*atītam addhānaṃ*) sowie den Zeitabschnitt nach dem Tod in diesem Leben (*anāgatam addhānaṃ*). Gemäß *abhidhammapariyāya* stellen die *tayo addhā* die drei *khaṇas* dar, für deren Dauer und Abfolge ein Gegenstand bestehen kann, nämlich 'khaṇa des Entstehens' (*uppāda-khaṇa*), 'khaṇa des Bestehens' (*ṭhiti-khaṇa*) und 'khaṇa der Zerstörung' (*bhaṅga-khaṇa*).

<sup>567</sup> Siehe Anhang, Text 8, S. 211–213.

Saṅgītisuttanta.<sup>568</sup> Die Anwendung der Drei Zeitabschnitte ist aber nicht nur eine sprachliche Konvention, sondern ermöglicht es, Formen der sinnlichen oder mentalen Wahrnehmung von Gegenständen im Verhältnis zum Wahrnehmungsakt temporal, d.h. im Laufe des Wahrnehmungsprozesses einem der drei Zeitabschnitte zuzuordnen. Ein häufiges Beispiel ist die kausale Beschreibung der Wahrnehmungsschritte und die abschließende zeitliche Bestimmung des Gegenstands.<sup>569</sup> Die temporale Bestimmung erfolgt hier mit dem dreiteiligen Dvandva-Kompositum *atīta-anāgata-paccuppanesu*, das stets ohne *addhānaṃ* vorkommt. Diese Form findet ihre häufigste Verwendung in der bekannten Formel, durch die wiederum in erster Linie die *khandhas* beschrieben werden: “ob vergangen, zukünftig [oder] gegenwärtig, ob innerlich oder äußerlich, ob grob oder fein, ob schlecht oder gut, ob nah oder fern” (*atītānāgatapaccuppanaṃ ajjhataṃ vā bahiddhāṃ vā oḷārikaṃ vā sukhumāṃ vā hīnaṃ vā pañītaṃ vā yaṃ dīre santike vā*, z.B. MN III 16,32–34). Ebenfalls die *khandhas* in den Drei Zeitabschnitten gemäß dem *niruttipatha* behandelt das (Erste) Bhaddekarattasutta.<sup>570</sup> Dort wird in den *gāthās* MN III 187,13–189,25 beschrieben, wie eine mentale Bezugnahme auszusehen hat, je nach dem, ob ein Gegenstand (*dhamma*) vergangen, künftig oder gegenwärtig ist. Ein weiterer Kontext, in dem *atīta-anāgata-paccuppanaṃ* standardisiert vorkommt, in dem aber auch die *tīṇi kathāvattḥūni* regelmäßig Anwendung finden, ist der Hinweis auf die vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen *arahants*. Die bekannteste Stelle dieser Art ist im Mahāparinibbānasuttanta DN II 82,3–83,8 zu finden.<sup>571</sup> Die Stelle zeigt, dass sowohl *tīṇi kathāvattḥūni* als auch *tayo addhā* nicht nur zur Beschreibung von Gegenständen im

<sup>568</sup> “Drei Voraussetzungen für die Rede. Einerseits soll bezüglich der vergangenen Zeit folgendermaßen die Rede sein [*kathaṃ katheyya*], ‘So war es in der vergangenen Zeit,’ andererseits soll bezüglich der zukünftigen Zeit folgendermaßen die Rede sein, ‘So wird es in der zukünftigen Zeit sein,’ [und] andererseits soll bezüglich der gegenwärtigen Zeit jetzt folgendermaßen die Rede sein, ‘So ist es jetzt in der gegenwärtigen Zeit.’ “ (*tīṇi kathāvattḥūni atītaṃ vā addhānaṃ ārabha kathaṃ katheyya, evaṃ ahoṣi atītaṃ addhānaṃ ti, anāgataṃ vā addhānaṃ ārabha kathaṃ katheyya, evaṃ bhavissati anāgataṃ addhānaṃ ti, etarahi vā paccuppanaṃ addhānaṃ ārabha kathaṃ katheyya evaṃ hoti etarahi paccuppanaṃ ti*, DN III 220,9–14; vgl. AN I 197,11–17. Mit *kathaṃ katheyya* ist die Rede in Form von Lehrpredigt oder Streitgespräch gemeint. Vin I 290,10 und 203,12 verwenden *kathaṃ karoti* in der Form *dhammikathaṃ katvā* im Sinne diskursiver Rede in einem Gesprächskontext. Diese Form wird als inhaltliche Strukturierung innerhalb einer Serie von Fragen verwendet, um bestimmte Gegenstände, im Niruttipatha z.B. die *khandhas*, der Reihe nach abzuhandeln oder auf bestimmte Fragestellungen hin abzufragen, wie es im Sabbamatthikathā, Kv 116,27–143,30 des Abhidhamma umfassend belegt ist.

<sup>569</sup> “Durch das Sehvermögen, Freund, und die Formen ist das Sehbewusstsein, durch das Zusammentreffen der drei ist Berührung, durch die Berührung ist Empfindung; was man empfindet, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, unterscheidet man; was man unterscheidet, stellt man sich vor; mit dem, was man sich vorstellt, als Grundlage tritt der Reihe nach an den Menschen heran das durch das Vorgestellte (*papañca-*) [entstandene Paar] Idee [*-sañña-*] und Bezeichnung [*-sañkhā*] bezüglich der visuell wahrzunehmenden [*cakkhuvīññeyyesu*] vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Gestalten.” (*cakkhuñ c’āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañ-[112] jānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti* [die birm. Edition kürzt diesen Korrelativsatz], *tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññasāṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppanesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu*, MN I 111,35–112,4); darauf wird dasselbe Modell auf alle fünf weiteren *saḷayātanas* angewendet (112,4–13). MN transl. ÑĀNAMOLI & BODHI Anm. 232 weist auf die Verbindung zwischen diesem Text und dem Mahākaccānabhaddekarattasutta (MN III 192,1–199,28) hin. In beiden Fällen tritt Mahākaccāna innerhalb des *sutta* als Kommentator auf und in beiden Fällen ist das Verhältnis zwischen dem kognitiven Prozess und den Drei Zeitabschnitten Gegenstand des Kommentars.

<sup>570</sup> Siehe Anhang, Text 7, S. 207–210.

<sup>571</sup> *evaṃ-pasanno ahaṃ bhante bhagavati na cāhu na ca bhavissati na c’ etarahi vijjati añño samaṇo vā brāhmaṇo vā bhagavatā bhīyyo ’bhiññataro yadidaṃ sambodhiyaṃ’ ti*, DN II 82,3–6.

erkenntnistheoretischen Zusammenhang verwendet werden, sondern ebenso von Gegenständen von Buddhologie und Kosmologie. Wie aus dieser Art von Texten deutlich wird, impliziert das Sprechen über Objekte und Ereignisse in den Drei Zeitabschnitten nicht nur das formale Wissen, diese gemäß *niruttipatha* zu benennen, sondern die Kenntnis über die Zeitgrenzen hinweg als Ausdruck von Allwissen.<sup>572</sup> In diesen Beispielen kommt *addhan* als Ausdruck nicht mehr vor. Die durch ihn bezeichnete Zeitform wird ausgedrückt durch die Attribute der zeitlich eingeordneten Objekte oder durch die Tempora finiter Verben. Generell wird durch die Konstruktion eines dreifachen Zeitabschnitts mittels des Ausdrucks *addhan* aus einer gegenwartszentrierten Perspektive eine Systematisierung zeitlicher Erfahrung geleistet, die sich ebenso für eine Wahrnehmungslehre wie für eine kosmisch ausgeweitete Lehre von den verschiedenen Buddhas eignet. Keine andere Zeitform ist etwa im *Abhidhamma* und darüber hinaus in der späteren buddhistischen Literatur so häufig und systematisch verwendet worden wie diese.

Die grundlegende Zeitform von *addhan* ist demnach der prinzipiell undefiniert lange Zeitabschnitt. Zusammen mit der Konnotation von 'Weg', die immer auch mit der Vorstellung eines auf diesem Weg Gehenden verbunden bleibt, scheint dem Ausdruck die Lokalisierung des Gehenden auf dem Weg inhärent zu sein. Das trifft auf die Bedeutung 'Planetenbahn' wie auf 'Lebensweg' und 'Lebensführung' zu wie auf die Verwendung von *addhan* zur Bezeichnung 'langer Zeit'. Die benannte Zeit ist immer lang 'seit', 'von an' oder 'bis zu' einem bestimmten Ereignis, von dem aus gesprochen wird. Die zeitliche Grenzziehung ist nicht immer deutlich und bleibt oft unbestimmt. Auch die Perspektivität ist als Merkmal oft lediglich implizit wie in der Verwendung von *addhan* in nicht-soteriologischen Zusammenhängen. Tatsächlich scheint zu *addhan* eine gewisse Abschattung und Unbestimmtheit prinzipiell dazuzugehören: Mindestens ein Ende, ein Limes der zeitlichen Strecke bleibt offen. Dagegen ist aber das andere Ende oft gerade der Standpunkt, von dem aus sich die Perspektive ergibt. Je stärker aber der soteriologische Gehalt oder der systematisch-technische Funktion von *addhan* ist, desto stärker wird auch im Bedeutungsspektrum von *addhan* das Element der Perspektivität. Die 'lange Zeit' ist 'zu lange' für den angesprochenen Menschen und reicht bis in seine gegenwärtigen Existenz hinein. Die Drei Zeitabschnitte sind auf Gegenwärtiges hin zentriert und drängen Vergangenes und Zukünftiges an die Peripherie. Mit der Perspektivität ist auch die erfahrende, wahrnehmende, erleidende, aber auch bestimmende, aktiv gestaltende Teilnahme am zeitlichen Geschehen gegeben, die generell religiöser Weg-Metaphorik innewohnt.<sup>573</sup>

Mit *addhan* liegt nun zum Abschluss von Abschnitt 2 als letztem untersuchten Zeitausdruck eine Zeitform vor, von der in Hinblick auf die Fragestellung in Abschnitt 1 zweierlei gesagt werden kann. Erstens wird anhand von *addhan* noch einmal die Problematik einer Unterscheidung

<sup>572</sup> "So ist, Cunda, der *tathāgata* ein betreffend der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen *dhammas* die Zeit Nennender, ein das Tatsächliche Nennender, ein das Ziel Nennender, ein den *dhamma* Nennender, ein den *vinaya* Nennender." (*iti kho Cunda atītānāgatapaccuppannesu dhammesu tathāgato kālavādi bhūtavādi atthavādi dhammavādi vinayavādi*, DN III 135,4–6). Für die in diesem Zusammenhang relevante Passage siehe Anhang, Text 9, S. 213–214. Ganz ähnlich wird in der frühen jainistischen Literatur auch das Allwissen des Jina beschrieben. Ausführlich hat darüber SINGH 1974 gearbeitet. In Bezug auf eine Mythologie der Allwissenheit im *Mahālaṅkārasūtra* und dessen Umkreis s. GRIFFITHS 1990, 85–120.

<sup>573</sup> Siehe z.B. ZEHNDER 1999, 25–33.

zwischen personaler und kosmischer Zeit sowie die Verwendung dieser Kategorien selbst deutlich. Hatte sich in Abschnitt 1 schon die Argumentation gegen ein Auseinanderfallen von Diskursebenen und für eine mögliche Personalisierung des temporalen Diskurses auf die Überdehnung des Personalen ins Kosmische am Beispiel der 'langen Zeit' (*dīgham addhānam*) gestützt, so untermauern die hier untersuchten Stellen dies noch weiter. Zusätzlich wird klar, dass auch bei der Verwendung von *addhan* nirgendwo weder von einem einheitlichen kosmischen Gebilde noch von Personalität die Rede sein kann. Vielmehr werden Bereiche wie der *saṃsāra* und die Folge in der Welt erscheinender Buddhas einerseits, sowie die Wahrnehmung von Zuständen und Gegenständen in der Zeit gleichermaßen in temporal konzipierte Wegstrecken aufgebrochen und um ein auf Erlösung ausgerichtetes Wahrnehmen und Handeln herum zeitperspektivisch angeordnet. Hier kann nicht von einer Person die Rede sein, an der sich diese Zeitform ausrichtet und sie zu einer personalen macht. Vielmehr steht dahinter die Intention, Zeitformen formal und pragmatisch so anzuordnen, dass Erlösung möglich wird. Die drei Zeitabschnitte sollen nicht die personale, subjektive Zeiterfahrung modellhaft, phänomenologisch wiedergeben, sondern umgekehrt diese Zeiterfahrung aufgrund der Kriterien, die der buddhistischen Lehre zur Verfügung stehen, konzeptuell so strukturieren, dass sie genutzt werden kann, um die vorgeschriebenen Ziele erfolgreich zu realisieren, das heißt die 'zu lange Zeit' zu beenden und einen Zustand zu erreichen, in dem Zeitformen keine Rolle mehr spielen.

Ausgehend hiervon zeichnet sich zweitens zum Ende dieses Abschnitts am Beispiel von *addhan* ab, dass der Umgang der untersuchten Texte mit Zeitformen zum Teil selber ein formaler und pragmatischer ist und daher die Kriterien zur Unterscheidung von Zeitformen in den Texten selber formal und pragmatisch ausgerichtet sein müssen, wenn sie dieser Vorgehensweise in den Texten nahe kommen wollen. Formal ist ein Vorgehen, das nicht inhaltliche Begriffe wie Kosmos und Person zur Deutung von Zeitformen heranzieht, sondern, wie in diesem Abschnitt geschehen, untersucht, in welcher Art Zeiterfahrung sprachlich organisiert wird, welche Modelle die Texte selber anbieten und in Analogie zu welchen anderen Vorgängen sie den Umgang mit Zeit gedanklich gestalten und regeln. Pragmatisch ist es, zu verstehen, dass diese formale Organisation von religiöser Zeiterfahrung einem soteriologisch-pragmatischen Zweck folgt, nämlich dem der Entwicklung förderlichen *karmans* und letztendlich Erlösung, und sie nicht eine reine Beschreibung naturhafter oder seelischer Vorgänge darstellt. Anhand von *addhan* hat sich gezeigt, dass die untersuchten Texte selbst einen solchen formalen und pragmatischen Ansatz aufweisen, der im Falle von *addhan* deutlich hervortritt.

Neben *addhan* fanden sich in diesem Abschnitt zwei weitere Typen von Zeitformen. Die eine stellt in ihrer Dauer quantitativ bestimmbare sich abwechselnde oder wiederholende, natürliche Zeitabschnitte dar, die auch als Zeiteinheiten fungieren. Darunter fallen Formen wie *kappa*, *saṃvacchara*, *māsa*, *aḍḍhamāsa*, *diva* und *ratti*. Formen dieses Typs können als 'qualitative Zeitformen' bezeichnet werden. Der zweite Typ versammelt Zeitformen, die in ihrer Dauer unbestimmt, individuell und je unterschiedlich, prinzipiell nicht wiederholbar und durch das geprägt und begrenzt sind, was zeitlich in ihnen regelhaft stattfindet, getan wird oder werden soll. Sie werden dadurch qualifiziert, dass sie 'richtige Zeit für' etwas sind, können also als 'qualitative

Zeitformen' bezeichnet werden. Dazu gehören in erster Linie *kāla* und *velā*, in denen Handlung bestimmt oder vorgeschrieben wird, was aus den 'qualitativen' zusätzlich 'präskriptive' Zeitformen macht. *samaya*, *okāsa* und *ṭhāna* gehören auch zur qualitativen Gruppe, sind sie doch auch in erster Linie durch das in ihnen Stattfindende bestimmt. Nur schreiben sie nicht vor, sondern bieten lediglich Gelegenheiten und Bedingungen, für das, was in ihnen geschieht. Sie sind daher 'qualitative' und 'konditionale' Zeitformen. Kontrastierend ist das Hauptmerkmal des ersten Typs die natürlich vorgegebene Zeitdauer, das Hauptmerkmal des zweiten das Ereignis oder die Handlung. Die übrigen behandelten Zeitformen sind nicht eindeutig zuzuordnen, teilweise wegen unterschiedlichen Bedeutungsaspekten, teilweise weil sie bestimmte Aspekte der beiden Gruppen besonders betonen oder Untergruppen darstellen. So sind *muhutta* und *khaṇa* eindeutig als kleinstmögliche Zeiteinheiten sowohl der ersten, als 'gute' und 'richtige Zeit' oder 'Zeitfenster' aber der zweiten Gruppe zuzuordnen. *utu* hat ebenfalls als sich zyklisch wiederholende Zeiteinheit Eigenschaften der ersten Gruppe, zusätzlich aber als die Zeit, zu der bestimmte landwirtschaftliche oder monastische Aktivitäten vorzunehmen sind, solche der zweiten. Ähnlich verhält es sich, wie gezeigt wurde, mit Zeitformen wie *diva* und insbesondere *ratti*: Auch diese sind erst einmal wiederkehrende Zeiteinheiten, zusätzlich und unabhängig davon sind sie mit bestimmten vorgeschriebenen Handlungen verbunden und können im Falle von *ratti* eben auch einmalige, unwiederholbare und letztlich erlösende Erfahrungen mit einschließen.

*addhan* schließlich stellt einen dritten Typus dar, bei dem einerseits ähnlich wie bei den qualitativen Formen die Dauer dominiert, wobei die Dauer jedoch nicht in Zeiteinheiten messbar ist, sondern empfunden wird. Darüber hinaus ist *addhan* anders als der quantitative Typ keine Zeitform, die sich wiederholt und ebenso wenig eine, die an bestimmte Geschehen und Handlungen gebunden ist. Besonders bei *addhan* ist zeitliche Perspektivität klar ausgeprägt. Beim quantitativen Typ scheinen die Zeitformen objektiv und unabhängig von der Wahrnehmung abzulaufen. Beim qualitativen scheint es, als ob nur das Handeln in Beziehung zu bestimmten Bedingungen zählt und sich der Handelnde in einem einmaligen, homogenen Zeitraum ohne Zäsuren befindet. Wie diese drei Typen zeitlicher Formen sich in ihrer soteriologischen Bedeutung zueinander verhalten, soll im nächsten Abschnitt behandelt werden.

Im nächsten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung wird daher die Frage ins Zentrum rücken, wie anhand des Modells der Drei Zeitabschnitte im untersuchten Material eine solche Rationalisierung zeitlicher Erfahrung geleistet wird. Es soll aber insbesondere gefragt werden, wie die anderen Zeitformen aus Abschnitt 2 zu erklären sind, ob sie sich auf die Form der Drei Zeitabschnitte beziehen lassen, ob sie sich von diesem absetzen oder alternative Formen darstellen. Dafür soll auf ein Modell aus der modernen Zeitphilosophie zurückgegriffen werden, das in folgenden dargestellt wird.

## 3 A-Reihe, B-Reihe und die richtige Zeit

### 3.1 Das Modell von A- und B-Reihe

Die sprachanalytische Philosophie behandelt 'Zeit' nicht als metaphysisches, sondern als sprachliches Problem, nicht als Wesenheit, sondern als Art und Weise, über 'Zeit' zu sprechen und entwickelt Methoden, Typen temporaler Beschreibung zu unterscheiden. Der Beginn der sprachanalytischen Beschäftigung mit Zeit wird durch das Werk des britischen Sprachanalytikers John McTaggart Ellis McTAGGART markiert, der in einem einflussreichen Aufsatz "The Unreality of Time" (1908)<sup>574</sup> versucht hat, 'Zeit' als Produkt eines metaphysischen Sprachspiels zu entlarven und die 'Unwirklichkeit der Zeit' aufzuzeigen. Er schlägt vor, zwei Formen zu unterscheiden, in denen generell über Zeit gesprochen wird, die 'A-Reihe' (A-series) und die 'B-Reihe' (B-series). Diese Modell hat seitdem die Diskussion über Zeit insbesondere in der angelsächsischen Philosophie bestimmt.<sup>575</sup>

Die A-Reihe wird auch 'tensed time' genannt, abgeleitet von der Bezeichnung für das grammatikalische Tempus. Mit 'tense' werden aber nicht die Tempora selber bezeichnet, sondern die durch sie benannte Aufteilung der Zeit in drei 'Dimensionen' oder 'Modi'.<sup>576</sup> Die A-Reihe unterscheidet zwischen einer Gegenwart und den sich daran anschließenden zeitlichen Modi Vergangenheit und Zukunft. Sie ist somit gegenwartszentriert und legt die menschliche Binnenperspektive sozusagen 'von innerhalb der Zeit' zu Grunde. In dieser Reihe verändern alle Ereignisse, vergangene, gegenwärtige oder zukünftige, ihren zeitlichen Status je nach dem, welches Ereignis gerade als gegenwärtiges wahrgenommen wird: Wenn, wie es umgangssprachlich heißt, 'die Zeit vergeht', werden ehemals zukünftige Ereignisse zu gegenwärtigen, ehemals gegenwärtige zu vergangenen. Aussagen über zeitliche Gegenstände in Form der A-Reihe (z.B. "Gegenwärtig sehe ich die Gestalt, *rūpa*.")) sind wahr, abhängig davon, wann sie gemacht werden (also in dem Beispiel nur dann, wenn der Sprecher die Gestalt wirklich zum Zeitpunkt der Aussage sieht). Von dieser Reihe wird auch gesagt, dass sie Zeitrelationen zwischen Subjekt und Objekt beschreibt. Insofern ein in der Gegenwart positioniertes Subjekt durch Empfindung (sensation) oder Erinnerung (memory) Objekte wahrnimmt, spricht man auch von 'mentaler Zeit' (mental time).<sup>577</sup>

Die B-Reihe wird dagegen als 'tenseless time' bezeichnet. Sie unterscheidet eine Sequenz gleichförmiger Einheiten, Zeitpunkte oder Zeitabschnitte, wie Augenblicke, Sekunden, Tage, Jahre, die sich auf einer fiktiven Zeitgeraden allein durch ihr Lokalisieren nach den Kriterien 'früher als', 'später als' oder 'gleichzeitig mit' temporal differenzieren. Sie sieht vom menschlichen

---

<sup>574</sup> Der Aufsatz wurde später als Kapitel V aufgenommen in sein Hauptwerk 'Philosophical Studies' (McTAGGART 1934) aufgenommen.

<sup>575</sup> RUSSELL 1915, JJC SMART 1949, DUMMETT 1960, PRIOR 1967, von WRIGHT 1968, BIERI 1972, MELLOR 1981. Wieder aufgeflammt und weiterentwickelt hat sich die Diskussion mit den Beiträgen SWINBURNE 1990 und OAKLANDER 1991.

<sup>576</sup> Eine systematische Behandlung des Begriffs 'Zeitmodus' im Rahmen der Linguistik findet sich bei BÖHME 1966.

<sup>577</sup> RUSSELL 1915, 212.

Standpunkt ab und stellt ein unabhängiges Zeitmaß zur Verfügung, das sich gewissermaßen von außen an das zu Messende anlegen lässt. Nach diesem Zeitmaß sind Objekte, unabhängig von der vergehenden Zeit und dem aktuell gegenwärtigen Erfahrung, immer über eine bestimmte Zeiteinheit gleichbleibend zu identifizieren und in Bezug auf ein Vergleichsobjekt immer entweder 'früher als', 'später als' oder 'gleichzeitig mit'. B-Reihen bestimmen Sukzession oder Gleichzeitigkeit. Aussagen, die in Form von B-Reihen gemacht werden (z.B. "Die Regenzeit kommt nach dem Sommer und vor dem Winter."), sind immer wahr, unabhängig davon, wann sie gemacht werden. Insofern hier von Relationen zwischen Objekten die Rede ist, wird diese Reihe auch 'physikalische Zeit' (physical time) genannt.<sup>578</sup>

In der Geschichte des A-und-B-Reihen-Modells ist abwechselnd die eine oder die andere Reihe von verschiedenen Autoren aus unterschiedlichen Gründen als die grundlegende behauptet worden. Vertreter der A-Reihe stehen oft nicht in der sprachanalytischen Tradition und thematisieren die B-Reihe erst gar nicht als eine mögliche eigenständige Form der Zeitbeschreibung oder kritisieren ihre Dominanz im Rahmen von Technikkritik als „uneigentlich“. Die B-Reihe gilt ihnen als konstruierte, konventionalistische Zeit, die von der eigentlichen, zu Grunde liegenden Zeiterfahrung abstrahiert.<sup>579</sup> Befürworter einer Priorität der B-Reihe bestehen dagegen oft darauf, dass nur die B-Reihe von den perspektivischen Verzerrungen des Subjekts oder der Alltagssprache freie, 'objektive Zeit' darstelle.<sup>580</sup> Das Argument von MCTAGGART 1908 (1934) dass Zeit unreal sei, geht davon aus, dass die B-Reihe, auf der die A-Reihe aufbaue, letztere jedoch selber auf einem logischen Widerspruch basiere und deswegen nicht Wirklichkeit beschreiben könne. Erst neuere Autoren haben gegen MCTAGGARTS ursprüngliche These von der Unwirklichkeit der Zeit argumentiert, diese beruhe auf der Annahme, dass sich die B-Reihe auf die A-Reihe reduzieren ließe, welche letztere wiederum unwirklich, weil subjektiv sei. Dagegen wird behauptet, dass die Frage der Realität von Zeit in dieser Weise nicht beantwortet werden könne, da die beiden Reihen alternative Formen sprachlicher Zeiterfahrung darstellen. Die Reihen bestehen sprachlich und logisch unabhängig voneinander, ohne dass die eine auf die andere zu reduzieren wäre oder eine von beiden die grundlegendere Form darstelle.<sup>581</sup> Die Zeit der Uhr oder des Kalenders ist nicht bloß die 'uneigentliche', domestizierte Form einer 'ursprünglichen', existentiell grundlegenden dreigeteilten Zeit. Unsere Wahrnehmung von den drei Tempora muss nicht zwingend als 'bloß metaphorische' Konstruktion logisch auf eine Kette von gleichlangen Zeitabschnitten hin reduziert werden. In der modernen westlichen Theoriebildung setzen sich beide Reihen klar voneinander ab und stellen jeweils alternative oder konkurrierende Modelle zur Darstellung zeitlicher Sachverhalte dar. So tendieren die hermeneutisch orientierten Traditionen

---

<sup>578</sup> RUSSELL 1915, 212.

<sup>579</sup> Zur 'Uneigentlichkeit' physikalischer Zeit siehe HEIDEGGER 1979; für eine theologische Analyse der 'Dominanz' physikalischer Zeit siehe PICHT 1975.

<sup>580</sup> PRIOR 1968 und MELLOR 1981 bestätigen MCTAGGARTS Argumente für der Unwirklichkeit der A-Reihe, kehren jedoch das Abhängigkeitsverhältnis um und sprechen sich für die B-Reihe und tenseless time als 'real time' aus. MELLOR gilt dabei als 'gemäßigter' Vertreter, insofern er tensed time eine wichtige Bedeutung für Handlung und Verständigung zuspricht. Eine Kritik von 'tenseless time' haben SMITH 1987 und SWINBURNE 1990 vorgebracht.

<sup>581</sup> Eine umfassende Studie zu dieser Frage legte BIERI 1972 vor, auf die sich auch THEUNISSEN 1991, 302 bezieht. SCHMITZ 1992 arbeitet ebenfalls mit der Typologie der beiden Reihen, spricht aber statt von 'A-' und 'B-Reihe' entsprechend von 'Modalzeit' bzw. 'Lagezeit'.



wie die Phänomenologie<sup>582</sup> oder die Theologie<sup>583</sup> eher zur Beschreibung von A-Reihen, während naturwissenschaftliche Disziplinen wie die philosophische Physik<sup>584</sup> oder Neuro- und Kognitionspsychologie<sup>585</sup> stärker B-Reihen thematisieren. Wenn wir dagegen nach diesen beiden Reihen in vormodernen Traditionen wie im antiken Griechenland<sup>586</sup> oder schriftlosen Kulturen suchen,<sup>587</sup> lassen diese sich in unterschiedlichen Kontexten, mit unterschiedlichen Funktionen identifizieren.<sup>588</sup> Auch hier zeigt sich, dass sie sich gegenseitig weder ersetzen noch ausschließen, sondern alternative Formen temporaler Beschreibung darstellen.

Das Modell der Unterscheidung von A-Reihe und B-Reihe ist auf buddhistische Zeitbeschreibung bisher schon von MCDERMOTT 1974 und WILLIAMS 1977 zur Analyse von Diskussionen der Existenz von Gegenständen in den drei Zeitabschnitten in der Vibhāṣā der Sarvāstivādins angewandt worden.<sup>589</sup> Im Unterschied zu WILLIAMS und MCDERMOTT soll das Modell hier jedoch nicht zur Erklärung von Argumentationsstrategien herangezogen werden, sondern helfen, Formen temporaler Beschreibung, nämlich einerseits personal-mentale und andererseits kosmisch-physikalische Formen, zu identifizieren und zu unterscheiden. Darüber hinaus soll dieses Vorgehen eine Zeitform zu fassen helfen, die weder von der einen noch der anderen Reihe klar bestimmt wird, nämlich die Zeitform der vorgeschriebenen, richtigen Zeit oder Gelegenheit, die, wie gesehen, einen zentralen Platz unter den untersuchten Zeitformen einnimmt.

### 3.2 Die B-Reihe und die vergehende Zeit

In Bezug auf das Modell der B-Reihe, stellt sich die Frage, inwiefern man überhaupt von einem objektivierenden, modernistisch gesprochen 'physikalischen' Sprechen über Zeit in den untersuchten Texten reden kann. Nichts in den Texten entspricht der objektivierenden Funktion von beispielsweise Kalenderdaten oder historischen Zeitrechnungen. Vergleichbares findet sich nur in Hagiographien und Erzählungen, in denen es eine biographische Linearität sowie Früheres und Späteres gibt. In den späteren Chroniken finden sich dagegen systematisch verwendete objektive Zeitmaße, etwa wenn die Folge von königlicher Regierungszeiten oder Ordinationsreihen beschrieben wird. Die traditionelle Beschäftigung mit der Datierung des *nirvāṇa*

<sup>582</sup> HUSSERL 1966, HEIDEGGER 1979, RICOEUR 1983–1985, GADAMER 1987.

<sup>583</sup> BULTMANN 1926, FUCHS 1960, PICT 1971.

<sup>584</sup> Eddington 1928, Prigogine 1979, Hawking 1988.

<sup>585</sup> Piaget 1946, Fraisse 1957, Pöppel 1985.

<sup>586</sup> Für einen Vergleich antiker Kulturen in dieser Frage siehe die BRADLEY 1993 gesammelten Beiträge..

<sup>587</sup> GELL 1992, 149–174.

<sup>588</sup> THEUNISSEN 1991, 304–305.

<sup>589</sup> Insbesondere bei WILLIAMS erweist sich die Unterscheidung als hilfreich, weil sich Argumente für und wider die Sarvāstivāda-Position der Existenz der *dhammas* in den Drei Zeitabschnitten aus einer Vermischung von A- und B-Reihe, also personal-subjektiver und kausal-objektivierender Darstellungsweise erklären lassen. Vgl. für die sprachlich-formale Interpretation von *asti* und dessen Diskussion in der buddhistischen Scholastik auch MCDERMOTT 1969. Auf beide Arbeiten würde jedoch die Kritik von HALBFASS an von ROSPATT (siehe Einleitung, Anm. 1) zutreffen, denn beide Autoren reduzieren Zeit weitgehend auf die Existenz von Gegenständen in der Zeit. Für eine vergleichbare Untersuchung von B-Reihen im japanischen Buddhismus bei Dōgen siehe VOHRENKAMP 1995.

des Buddha<sup>590</sup> und millenaristische Berechnungen im Zusammenhang mit der Ankunft der Buddha Metteya<sup>591</sup> sind Beispiele einer ausgeprägten Tradition objektivierender Chronologie und Geschichtsschreibung.<sup>592</sup>

Auch in den untersuchten Texten spielen Zeiteinheiten eine Rolle, die zwar nicht auf einer historischen Skala fixiert werden, die jedoch objektiv aufeinander folgen und bei deren Beschreibung von der Wahrnehmung und der zeitlichen Position eines wahrnehmenden Subjekts abgesehen werden kann. Entsprechend der in Abschnitt 1 untersuchten Zeitausdrücke beginnen sie mit dem *kappa* und reichen über die kosmologisch bestimmten Einheiten vom Jahr (*saṃvacchara*), Jahreszeit (*utu*), Monat und Halbmonat (*māsāḍḍhamāsa*) bis zu Nacht und Tag (*rattindiva*) und den Wachen der Nacht (*yāma*) sowie den Abschnitten des Tages. Schließlich bilden *muhutta*, *khāṇa* und *laya* auf der Ebene extrem kurzer Dauer ebenfalls die Einheiten einer B-Reihe. Sie entsprechen dem quantitativen Typus von Zeitformen. Diese Zeitformen wechseln sich ab und haben, wie die Jahres- oder Tageszeiten individuelle Bezeichnungen und Eigenschaften sowie eine feste Reihenfolge. Sie sind aus ihrem Verhältnis zu den jeweils kleineren oder größeren Einheiten definiert, aus denen sie zusammengesetzt sind oder die sie ihrerseits bilden. Sie gehorchen darin einer kosmischen Gesetzmäßigkeit. Darüber hinaus folgen die Einheiten jeweils zwei Mustern, einem linearen und einem zyklischen. Für sich intern folgen diese Zeitformen einem linearen Muster, d.h. sie durchlaufen, solange sie dauern, eine Folge von Phasen, die sich bis zum Ende der Einheit nicht wiederholt. Das trifft auf den *kappa* zu, der eine lineare Untergliederung aufweist. Ein wichtiges Element von Linearität ist die dem *kappa* inhärente Verfallsgeschichte. Im Jahr (*saṃvacchara*) kommt als Jahreszeit (*utu*) der Sommer vor der Regenzeit und diese vor dem Winter. Am Tag (*diva*) kommt die Morgenzeit vor der Mittagszeit und diese vor dem Abend und ebenso für die Nachtwachen (*yāma*). *khāṇa*, *muhutta* und *laya* sind zu kurz, um ihre potentiell lineare Dauer zu bestimmen.<sup>593</sup> Darüber hinaus ist für diese Zeitformen bestimmend, dass sie sich wiederholen und diese Wiederholungen zyklische Serien darstellen. Auf diese zyklischen Struktur wird in der Darstellung der Zeitformen besonderes Gewicht gelegt. Bei der Abfolge der sich wiederholenden Nächte oder der sich abwechselnden Lebensphasen wird zweierlei dargestellt: die Veränderlichkeit des menschlichen Geistes und die Kürze der Lebensdauer.

Für die Veränderlichkeit der mentalen Faktoren des Menschen ist folgende Formulierung charakteristisch: “Was man, *bhikkhus*, Willensregung oder Geist oder Bewusstsein nennt, dieses entsteht und vergeht abwechselnd bei Nacht und bei Tag.” (*yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittaṃ iti pi mano iti pi viññāṇaṃ iti pi, taṃ rattiyā ca divasassa ca aññad eva uppajjati aññaṃ nirujjhati*, SN II 95,1-4). Die Kürze der Lebensdauer findet sich dagegen in Versen wie “Die Zeiten vergehen, Nächte treiben uns voran / Lebensphasen ziehen nacheinander an uns vorüber. / Der diese

<sup>590</sup> BECHERT 1986; BECHERT 1991.

<sup>591</sup> FRASCH 2001.

<sup>592</sup> THAPAR 1991 und 1996, 25-37.

<sup>593</sup> Dennoch wäre auf der metaphorischen Ebene selbst das Fingerschnipsen des *acchara*, der Augenaufschlag des *nimeṣa* oder, nach einer bestimmten Etymologie (S. 97, Anm. 190), des *khāṇa* eine lineare Bewegung. Auch die spätere, scholastische Definition, möglicherweise jainistischer Herkunft, der Dauer eines *khāṇa* als die Zeit, die ein sich bewegende Einheit (*dharmā*) braucht, um von einem von einem Atom (*paramāṇu*) eingenommenen Raumpunkt zum nächsten zu gelangen (*gacchan vā dharmo yāvataṃ paramāṇoḥ paramāṇvantaṃ gacchati*, AKBh 176,12-13), impliziert Linearität. Siehe dafür von ROSPATT 1995, 103, Anm. 232-233.

Todesfurcht sich vor Augen Haltende / Mag glückbringende, gute Taten wirken.“ (*accenti kālā tarayanti rattiyo / vayogunā anupubbaṃ jahanti / etaṃ bhayaṃ maraṇe pekkhamāno / puññāni kayirātha sukhāvahāni ti // SN I 5,5–8*). Mit dieser objektivierten bloßen Folge von sich gleichförmig wiederholenden Zeitabschnitten wird das Vergehen des menschlichen Lebens als etwas Negatives dargestellt. Der Mensch ist passives Objekt von Zeiteinheiten, die sich als aktive (*accenti, tarayanti, jahanti*) wirksame zeitliche Kräfte zeigen, die der Mensch nacheinander (*anupubbaṃ*) erfährt. Die knapp werdende Lebenszeit und implizit damit der nahende Tod wird in B-Reihen dargestellt, analog zu den sich wiederholenden Zeitformen der natürlichen und kosmischen Rhythmen. Ganz ähnlich wird in den folgenden *gāthās* formuliert (siehe oben S. 89, Anm. 158): “Die Tage und Nächte vergehen nicht, nicht löst sich unser Leben auf, es dreht sich die Lebensdauer der Sterblichen, wie um die Achse der Ring des Rades. // Die Tage und Nächte vergehen, das Leben erschöpft sich, die Lebenszeit der Sterblichen trocknet aus, wie Regenwasser in kleinen Rinnsalen.“ (*nāccayanti ahorattā / jīvitam n-uparujjhati / āyu anupariyāti maccānaṃ / nemi va rathakubba-ran-ti. // accayanti ahorattā / jīvitam uparujjhati / āyu khīyati maccānaṃ / kunnadīnaṃ va odakan-ti. // SN I 242,18–243,4*). Diese Stelle kontrastiert zwei verschiedene Modelle natürlicher Zeit, das zweite buddhistisch, das erste ein vom buddhistisch Standpunkt zu kritisierendes, beide dargestellt in der B-Reihe von Tag und Nacht: einerseits zyklische Wiedererneuerung, in der nichts vergeht, weil das Leben identifiziert wird mit der Reihe, die in sich selber zurückmündet, andererseits lineares Verstreichen der Frist, in der das Leben endet und deren Verstreichen die Wiederholungen der Reihe skandieren. Die an sich neutrale natürliche Zeit als B-Reihe wird hier unterschiedlich gedeutet. Ausschlaggebend sind die gegensätzlichen Vorstellungen von Leben als Erneuerung und Leben als Frist.<sup>594</sup> Die Zusammenstellung von Zeiteinheiten und natürlichen Prozessen findet sich ebenso in den Gleichnissen im Arakasutta AN 136,17–139,27<sup>595</sup>. Im ersten Teil dieses *sutta*, in dem es generell um die menschliche Lebenszeit (*āyu*) geht, werden Gleichnisse für ‘gering’ (*appa*), ‘ein Rest’ (*paritta*)<sup>596</sup> und ‘knapp’ (*lahukam*) genannt. Formal stellen diese einerseits die kurze Dauer dar, wie die des spuckenden starken Mannes (*balavā puriso jivhagge khelapiṇḍaṃ saññihitvā appakasiren’ eva vameyya*, 137,24–25<sup>597</sup>), verdunstenden Tautropfens (*tiṇagge ussāvabindu suriye uggacchante khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciraṭṭhikaṃ*, 137,2–4<sup>598</sup>), der Linie auf der Wasseroberfläche (*udake daṇḍarāji khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciraṭṭhikā hoti*, 137,14–15<sup>599</sup>), des

<sup>594</sup> Neben *āyu* spielt hier der Ausdruck *vaya* (Lebensabschnitt) eine wichtige Rolle, so etwa in folgenden, bereits bei der Behandlung von *diva/ratti* (Abschnitt 2.54; S. 88) zitierten Versen, die das Motiv von Zeitenfolge und Zerstörung wiederholen: “Welches ist der ins Unheil führende Weg? / Was wird Tag und Nacht zerstört? / [...] Leidenschaft ist der ins Unheil führende Weg. / Das Lebensalter wird Tag und Nacht zerstört. / “ (*kiṃ su uppatho akkhāto / kiṃ su rattindivakkhāto / [...] // rāgo uppatho akkhāto / vayo rattindivakkhāto / SN I 83,20–84,5*).

<sup>595</sup> Siehe Anhang Text 4, S. 199–202.

<sup>596</sup> Vgl. *dakkho kevaṭṭo vā kevaṭṭantevāsī sukhumacchikena jālena parittaṃ udakadahaṃ othareyya*, DN I 45,29–31; BHS. *paritta* (Divy C204,3 und C498,29). Möglw. handelt es sich um eine Rückübersetzung von *pā. paritta*, welches skt. *prarikta*, ppp. *pra-ric* ‘that which is exceeded i.e. left over or behind’ PED s.v.; vgl. *parittapañña*, Sn 61 und 390, also “klein, gering” im Sinne von “rest-haft, übrig”.

<sup>597</sup> MN II 300,6–8

<sup>598</sup> MN III, 299,33–300,2; vgl. außerdem Jā IV 122,2; Sn-a 458,29–30., Für *na ciraṭṭhikaṃ* vgl. AN IV 339,13.

<sup>599</sup> Vgl. *udakalekhūpamo puggalo*, AN I 283,31 im Kontext der ‘Drei Menschentypen’ (*tayo puggalā*), von denen der vorbildliche und bei Anfeindungen unbetrübte mit einer Spur auf dem Wasser verglichen wird.

verkochenden Fleischstücks (*divasasantatte ayokaṭāhe maṃsapesī pakkhittā khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciratṭhikā hoti*, 137,27–29<sup>600</sup>) oder der Wasserblase im Regen (*thullaphusitake deve vassante udake udakabubbulaṃ khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciratṭhikā hoti*, 137,8–10<sup>601</sup>). Dasselbe Bild der Kürze wird mittels Zeiteinheiten in einem Bild vom Gebirgsbach (siehe oben unter *muhutta*, 2.6, S. 92SN I 242,18–243,4; siehe oben 2.6, S. 92) dargestellt, das ebenfalls, wie oben, eine Flussmetapher verwendet und das menschliche Leben mit einem Naturprozess vergleicht: “ein Gebirgsstrom, weithin fließend, schnell fließend, auf Schritt und Tritt reißend, verweilt nicht für einen *khaṇa* oder *laya* oder *muhutta*, sondern geht immerzu [dahin], bewegt sich immerzu sich [fort], fließt immerzu” (AN IV 137,18–22). Im Unterschied zu den vorausgegangenen Bildern liegt hier beim talwärts donnernden Fluss der Schwerpunkt statt auf der Kürze auf der Geschwindigkeit des verrinnenden Lebens. Von einer Darstellung der B-Reihe kann hier keine Rede sein. Immerhin wird hier jedoch ein Bild des Lebens gezeichnet, das sich objektiv in der Natur wiederfindet und sich nicht personal zentriert aus perspektivischen Zeitabschnitten zusammensetzt. Der Vergleich des subjektiv erfahrenen Lebens mit einer objektiven, natürlichen Gesetzmäßigkeit fordert auf, über bestimmte naturgesetzliche Eigenschaften des eigenen Lebens nachzudenken und dessen negative Eigenschaften deutlicher zu sehen.<sup>602</sup> Näher an der Form aufeinander folgender Einheiten und ablaufender Lebenszeit ist das Gleichnis von der Kuh, die mit jedem Schritt dem Schlachtplatz näher kommt (*gāvī vajjhā āghātaṇaṃ niyyamānā yañ ñad eva pādaṃ uddharati santike ’va hoti vadhassa santike ’va maraṇassa*, 5–7<sup>603</sup>). Der darauf folgende zweite Teil des *sutta* bildet eine eigenständige Einheit und scheint nach der Komposition des ersten Teiles angefügt worden zu sein. Hier wird eine standardisierte Reihe von Menschengeschlechtern präsentiert, deren Verfallsgeschichte an abnehmender Lebensdauer (*āyu*) illustriert wird.<sup>604</sup> Die ideale Lebensdauer der Menschen wird wie üblich<sup>605</sup> mit 100 Jahren (*vassatāyuka*) bestimmt, wobei in einem zweiten Schritt (AN IV 138,27–139,22), dieser Zeitraum in die jeweils kleinere Zeiteinheit aufgebrochen wird. Dies geschieht in absteigender Reihenfolge von Jahren zu Jahreszeiten (*utu*, *hemanta*, *gimhā*, *vassa*) über Monate (*māsa*), Monatshälften (*aḍḍhamāsa*), nach Jahreszeiten unterschiedenen Nächten (*ratti*) sowie ‘Tag und Nacht’ (*rattindivā*)<sup>606</sup> bis hin zu Mahlzeiten (*bhatta*) bei entsprechend steigender Zahl von

<sup>600</sup> MN III 300,19–23; vgl. außerdem mit der Variante ‘Wassertropfen’ MN I 453,26–29 und MN III 300,20–23; SN IV 190,12–16.

<sup>601</sup> Vgl. SN II 190,29–192,27, bei der Beschreibung der Völker um den Berg Vepulla oder die Übersicht des Verfalls von Lebenszeit DN II 3,23–4,5 im Mahāpadānasuttanta sowie DhP 170. Abweichend ist DN III 75,4–5, wo es heißt, dass Mädchen mit 500 die Geschlechtsreife erreichen, während die Menschen 80 000 Jahre alt werden.

<sup>602</sup> Die Problematik der Metapher vom ‘Fluss der Zeit’, die eine Verräumlichung zeitlicher Zusammenhänge bedeutet und gleichzeitig die Perspektivität von Zeit seitens des Individuums außer Acht lässt, hat für den Theravāda-Buddhismus COLLINS 1982, 200–213 untersucht. In der sprachanalytischen Philosophie (z.B. SMART 1949, 483–499) ist ‘the river of time’ das Paradebeispiel für die sprachlich verursachten Probleme beim Verständnis von Zeit.

<sup>603</sup> TURNOURS singhales. Ms hat für ‘Schlachtplatz’ *vajjhaṃ*. Die birman. Mss. aus Mandalay und von PHAYRE haben *vadhassa*, ‘Leine’, statt *vadhassa*, welches das Bild eine am Strick (vgl. Yamas *pāsa*) zum Schlachtplatz geführten Kuh suggerieren würde. AN transl. WARDER IV 92 hat gemäß PTS-Ausgabe *vadhassa* “nearer to destruction”, und interpretiert das Bild als Progression. AN transl. NYĀNATILOKA III 278 übersetzt freier, lässt *vaddha* ganz außer Acht und hat “ganz Nahe am Rande des Todes”.

<sup>604</sup> Für dieses Motiv vgl. SN II 190,21–193,8

<sup>605</sup> *yo ciram jivati so vassataṃ appaṃ vā bhiyyo*, AN IV 138,26.

<sup>606</sup> Das Mandalay-Ms. sowie das thailand. Ms. haben statt *rattindivā* nur *divā*.

Einheiten.<sup>607</sup> Auf der untersten Ebene definiert sich die Lebensdauer als Summe von 72000 Mahlzeiten. Ausdrücken soll diese Übung die Kürze des Lebens. Der Hinweis (139,13–17), dass bei dieser Zahl das Stillen durch die eigene Mutter (*mātuthāññā*) sowie die aus diversen Gründen ausgesetzten Mahlzeiten (*bhattantara*) mit eingerechnet seien, ist ein zusätzliches Gedankenspiel, das die Zahl der sich bewusst vorstellbaren Zeiteinheiten des eigenen Lebens noch einmal reduziert. Die Schrittfolge läuft über eine Parallelisierung menschlicher und natürlicher Prozesse hin zur Darstellung der Zeiteinheiten gemäß der B-Reihe. Aus der Kürze der einzelnen Einheiten und der Zusammensetzung der Lebensdauer aus diesen Einheiten wird die Kürze der Lebensdauer abgeleitet. Gerade angesichts dieses letzten Beispiels spricht viel dafür, dass das Aufbrechen der menschlichen Lebenszeit in natürliche Zeitreihen einer meditativen Übung gleichkommt. Eine ganz ähnliche Übung, nicht angewendet auf die Lebenszeit des Menschen, sondern gewissermaßen auf Lebenszeit des Kosmos, findet sich im (oben 1.2.2, S. 39–40) bereits besprochenen *pralaya* des Suriyasutta (AN IV 100,2–103,22). Dort wird der Verfall des Weltmeeres und des Weltenberges als den beständigsten Elementen der Welt dadurch beschrieben, dass die Auswirkungen der Sieben Sonnen sich in kleinen Schritten vollziehen. Nach dem Eingehen der Pflanzen und dem Versiegen der Flüsse wird der Wasserstand des Weltmeeres in immer kleiner werdenden Maßeinheiten verfolgt (102,19–14), vom *yojana* über die Tiefe der Fußabdrucks einer Kuh (*gopada*), in der sich der Regen sammelt, bis hin zu menschlichen Maße wie dem Hand- und Fingermaß (*gopphaka-angulipabbamattam*). Wie bei der menschlichen Lebensdauer Zeiteinheiten, so werden bei der Ausdehnung des Kosmos kleine, zusammengesetzte Raumeinheiten verwendet, um den zusammengesetzten, in seinen Bestandteilen nichtigen und letztlich vergänglichen Charakter großer Gegenstände zu verdeutlichen.

Bei der Verwendung von *kappa* wird die Länge dieser Serie für die Dauer der Welt hervorgehoben. Die Länge des *kappa* wird generell in Kontexten thematisiert, in denen es um die Unerlöstheit des Menschen im Geburtenkreislauf (*saṃsāra*) geht, wie im Anamataggasamyutta des SN. Wie in Abschnitt 1 in der Diskussion von Person und Kosmos gesehen, wird dort aus kleinstmöglichen und unzählbar vielen Einheiten (z.B. Senf- oder Sandkörnern, Seidentuchschlägen, Zweigen, Tränen, Erdbällchen) längstmögliche Dauer konstruiert, die sowohl Vorstellungskraft wie Zählbarkeit übersteigt. Es ist gewissermaßen der umgekehrte Vorgang wie bei der Auflösung der menschlichen Lebensdauer in kleinstmögliche aber zählbare Einheiten, wo im Gegenteil etwas auf Kürze hin quantifiziert wird.

Zur Beschreibung des *kappa* kommt auch eine Einheit vor, die nicht eigentlich eine Zeiteinheit ist, aber ebenfalls diesen Wiederholungs- und Seriencharakter aufweist, nämlich die Geburt (*jāti*). Auch hier findet sich ein linearer Inhalt innerhalb einer sich wiederholenden Einheit. Der lineare Inhalt hier ist das Altern und die zunehmende Gefährdung durch den Tod, das Ausmessen der Lebensspanne (*āyu*). Dadurch dass die Einzelexistenz zur Einheit wird, die sich in einer B-Reihe darstellt, wird diese wie die naturzeitlichen Zeitformen objektiviert. Existenzen können nach ihrem Vorher und Nachher benannt werden wie andere Zeiteinheiten. Damit kann man von der je eigenen Existenz und der Position innerhalb des *saṃsāra* abstrahieren. Die Zeitform *kappa* liefert

<sup>607</sup> Für eine analoge Reihe vgl. Saddhp 21,89.

die kosmische Dimension von *saṃsāra*. *kappa* ist sowohl ein Maß für die Dauer und die Entwicklung der Welt (*loka*), als auch eines für die Dauer des Wesenskreislaufs (*saṃsāra*). Ein weiterer Ausdruck für die Dauer von *saṃsāra* ist die 'lange Zeit' (*dīgham addhānaṃ*). Diese 'lange Zeit' wird objektivierend anhand von Geburten oder *kappas* dargestellt. Ebenso wie die sich abwechselnden und sich wiederholenden Zeitformen ist die übermäßig lange Dauer eine soteriologisch geprägte, objektivierende und entfremdende Beschreibung der menschlicher Existenz als Geburtenfolge.

In Wiederaufnahme der Terminologie von Abschnitt 1 könnte man sagen, dass in der B-Reihe als Abfolge natürlicher Zeitabschnitte Zeitformen des Kosmos beschrieben werden. Diese Einteilungen entstammen einer kosmischen Ordnung, die in ihrem Ablauf vom Menschen unabhängig ist. Sie sind aber in den untersuchten Texten nie ohne einen Bezug zum Menschen. Der Mensch ist mit den B-Reihen konfrontiert und ist stets Teil von ihnen. Er erfährt seine Existenz als durch diese Zeitformen gestaltet. So wird ihm das Verstreichen der Zeitabschnitte leidhaft vorgehalten als Verrinnen seiner Lebenszeit in einer Reihe von sich wiederholenden Zeiteinheiten oder die Abfolge seiner wiederholten Geburten als kosmisches Verhängnis in einer zu langen Zeit. Hier wird gewissermaßen von außen objektivierend auf die menschliche Existenz geblickt und sie wird den anderen natürlichen zyklischen Einheiten formal angepasst. Die menschliche Existenz wird so naturalisiert und wie die anderen zeitlichen Gegenstände wird sie etwas, das dem Menschen widerfährt und womit er wiederum umgehen muss. Thematisch ist nur das serielle Verrinnen einer ohnehin zu kurzen Lebenszeit und eine undifferenzierte serielle lange Zeit des Leidens, also eine leidhafte Vergangenheit oder eine bedrohliche Zukunft, jedoch nicht eine Zeitform mit dem Menschen und der von ihm wahrgenommenen Gegenwart im Zentrum. Damit bleibt der Mensch in der B-Reihe des *saṃsāra* gefangen bzw. erkennt es in seiner Leidhaftigkeit. Die zu knappe Lebenszeit und die zu lange Zeitdauer der Wiedergeburten sind Zeitformen, die subjektiv erfahren werden und im Rahmen einer Erlösungslehre auf den Menschen in seiner subjektiven Wahrnehmung bezogen werden müssen. Die zitierten Stellen leisten gerade das. Sie führen die Negativität menschlicher Zeiterfahrung unter den Bedingungen der Verstrickung mit den natürlichen Abläufen vor. Einen Weg darzustellen, der aus diesem Zustand herausführt, ist mit den Zeitformen der B-Reihe nicht möglich. Befreien kann er sich nur, in dem er als Wahrnehmender und Akteur in das Zeitgeschehen eingreift und die natürliche B-Reihe für sich anders strukturiert. Dies kann aber nur mit den Drei Zeitabschnitten als Form der A-Reihe geleistet werden.<sup>608</sup>

---

<sup>608</sup> Hier zeigt sich abermals, dass die leidhaft erfahrenen Zeitformen nicht durch die Unterscheidung personal/kosmisch identifiziert werden können, weil sie immer auch beides sind, kosmisch vorgegeben und personal erfahren. Auch die Unterscheidung linear und zyklisch ist ungeeignet für eine Bestimmung von Zeitformen für die Frage nach Welt und Erlösung, da Linearität und Zyklizität unterschiedliche Aspekte ein und derselben Zeitformen darstellen können. Person und Kosmos, Linie und Kreis sind Elemente, die in die Beschreibung aufgenommen werden sollten und helfen, Fragen genauer zu formulieren, aber keine deskriptive Grundlage darstellen können.

### 3.3 Die A-Reihe und die Drei Zeitabschnitte (*tayo addhā*)

Beschreibungen, in denen das Modell der A-Reihe klar dominiert, sind solche, die mit den Drei Zeitabschnitten (*tayo addhā*) operieren, also perspektivische Zeitformen. In diese Texten wird mehr oder weniger deutlich eine Reihe entworfen, in der die Gegenwart als die Zeit des Sprechenden eine zentrale Rolle spielt. In dieser Gegenwart finden sich Gegenstände, zu denen über die Wahrnehmung ein Verhältnis hergestellt wird. Ähnlich verhält es sich mit Gegenständen, die bereits vergangen sind, also aus dem Feld der Wahrnehmung verschwunden sind oder sich verändert haben, also nur erinnert werden können. Nicht zuletzt besteht ein Verhältnis zu den Gegenständen, die sich noch außerhalb des Wahrnehmungsfelds befinden und möglicherweise künftig erwartet werden.

#### 3.3.1 Die A-Reihe als Form zeitlicher Wahrnehmung

Eine Stelle, in der die Drei Zeiten explizit auf Wahrnehmung hin erwähnt werden, sind die zu Anfang des (Ersten) Bhaddekarattasutta (MN III 187,13–189,25)<sup>609</sup> zitierten *gāthās*.<sup>610</sup> Diese beginnen mit einer doppelten Gegenüberstellung von *atītaṃ* und *anāgataṃ*: “Das Vergangene [ist etwas], das man nicht veranlassen sollte, zurück zu kommen<sup>611</sup> (*atītaṃ nānvāgameyya*), und das Zukünftige [ist] nicht herbeizuwünschen (*nappaṭikaṅkhe anāgataṃ*)”. Vorgestellt wird hier also ein mentaler Akt, der das Vergangene, möglicherweise durch mentale Aktivitäten wie Trauer, Reue oder Erinnerung, ’zurückholt’, präsent macht. Einfacher verhält es sich mit dem Künftigen, das man sich nicht wünschen (*kaṅkhati*) soll.<sup>612</sup> Diese erste *gāthā* ist präskriptiv und bestimmt die mentale Haltung gegenüber Vergangenen und Zukünftigen. Die zweite *gāthā* (187,22) hingegen benennt einen Tatbestand: Das Vergangene ist aufgegeben (*yad atītaṃ pahīnaṃ taṃ*), das Zukünftige ist nicht erlangt (*appattaṃ ca anāgataṃ*). Hier wird das Ziel und Ergebnis mentaler Lösung von den Gegenständen festgestellt.<sup>613</sup> Tatsächlich liegen hier Präskription und Deskription nah beieinander. MN 187,24–25 führt den gegenwärtigen, hier als Bewusstseinsgegenstand verstandenen *dhamma* ein: “Doch wer (*ca yo*) [einen] gegenwärtigen *dhamma* (*paccuppannaṃ dhammaṃ*) hier und dort beobachtet (*tattha tattha vipassati*),” und MN 187,26 setzt den Satz fort: “ohne festgehalten (*asaṃhīraṃ*) [und] ohne bewegt (*asaṃkappaṃ*) [zu werden], diesen [den gegenwärtigen *dhamma*] erkennt (*taṃ vidvā*), mag den [eigenen] Geist aufbauen (*manubrūhaye*).” Während das Vergangene

<sup>609</sup> Siehe Anahng, Text 7, S.205–208.

<sup>610</sup> Chinesische Parallelen finden sich nach AKANUMA T.26.165–167 (696b–700b).

<sup>611</sup> MN transl. HORNER III 233, Anm. 3 bemerkt “The meaning of *anvāgameti* appears to be to cause to come back, *i.e.* to recall, because of craving and wrong view.” und folgt MN-a V 1,14 *na-anugaccheyya* : “The past is not to be followed after, [...]”

<sup>612</sup> MN transl. NEUMANN III 427 hat im Rahmen buddhistischer Terminologie problematisch “Hoffen”.

<sup>613</sup> VETTER 2000,145 ist mit “is not yet reached” hier präziser als MN transl. HORNER III 233 mit “has not come”. In Bezug auf das Vergangene haben beide “is got rid of”. Unentschieden ist in diesen Übersetzungen, ob es sich in diesen Benennungen um einen Tatbestand handelt, der auf die Gegenstände in den Zeitabschnitten ohnehin zutrifft oder ob jene Merkmale schon das Ergebnis mentaler Loslösung darstellen. Während “rid of” beider Übersetzungen für letzteres spricht, da es bedeutet, dass damit ein Zurückkommen nicht mehr verursacht wird, scheint das “yet” in VETTER einen Tatbestand zu benennen, der ohnehin für Zukünftiges zutrifft, selbst wenn es herbeigewünscht wird.

und Zukünftige in Ausdrücken von Loslösung und Abwesenheit beschrieben werden, wird der gegenwärtige Gegenstand in das Zentrum der meditativen Aufmerksamkeit gerückt.<sup>614</sup> Dabei drückt *tattha tattha* die räumliche oder zeitliche Bewegung, Pluralität und Relativität der *dhammas* aus,<sup>615</sup> der die Tätigkeit von *vipassati* entgegensteht. Erst 187,26 hat zwei mit 187,22 vergleichbare negative Bestimmungen, die sich auf den gegenwärtigen Gegenstand beziehen, nämlich die Forderung, von diesem nicht festgehalten und nicht bewegt zu werden<sup>616</sup> und ihn statt dessen, positiv gewendet, zu erkennen. Es erfolgt also gewissermaßen eine Umkehrung der Aktivität, indem der hemmende und destabilisierende Einfluss des gegenwärtigen *dhamma* ausgeschaltet und statt dessen zum Objekt (*taṃ*) des kognitiven Bezugs erlösungsrelevanten Wissens (*vidvā*) wird. Die beschriebene Haltung führt zur Entwicklung der eigenen mentalen Fähigkeiten (*manubrūhaye*).<sup>617</sup> Abgeschlossen wird die Beschreibung durch den Appell (MN III 187,27), diese Anstrengung (*ātappaṃ*) sei noch heute (*ajj'eva*) zu erledigen (*kicca*), denn wer wisse (*ko jaññā*), ob er nicht morgen sterbe (*maraṇaṃ suve*). Die technische Belehrung wird in den Kontext pragmatischer Umsetzung gestellt und die anstehende Handlung präsentisch für 'heute' gefordert. Der Tod wird anders als in den B-Reihen der kurzen Lebensdauer, wo er mit dem Enden des Lebens zusammenfällt, hier mit 'morgen' (*suve*) futurisch benannt.<sup>618</sup>

<sup>614</sup> MN transl. HORNER III 23 hat "has vision" (vgl. dort auch Anm. 4: "that is, in meditation"), MN transl. NEUMANN III 428 stark temporalisierend: "gewärtig"; ich folge VETTER 2000, 145: "observes".

<sup>615</sup> MN transl. NEUMANN III 427 interpretiert hier pluralisierend: "Ding um Ding".

<sup>616</sup> *Asaṃhīraṃ* und *asaṃkappaṃ*, welche als Verbaladjektive sowohl passivische wie aktivische Bedeutung tragen können, kommen in derselben Bedeutung in Bezug auf *citta* in folgender *gāthā* vor: *asaṃhīraṃ asaṃkappaṃ cittaṃ āmodayāṃ ahaṃ / brahmavihāraṃ bhāvemi akāpurisasevitaṃ // Th 649*. MN transl. HORNER 233 übersetzt 'immovable, unshakable' als Synonyme, ohne die Differenzierung zu markieren. Außerdem bezieht diese Übersetzung beides auf *paccuppannaṃ dhammaṃ* "knowing that it is immovable, unshakable", wodurch der Gedanke wiedergegeben wird, der einzelne *dhamma*, welcher ja andererseits mit *tattha tattha* beschrieben ist, sei "nicht festgehalten" (immovable?) und "unbeweglich" (unshakable) (vgl. analoge Übersetzungsvorschläge PED s.v. *samhīra*, sowie MN transl. NEUMANN III 428: "was keiner rauben, rütteln kann."). Hiermit würde in Absehung der mentalen Ebene jedoch auf eine statische ontologische Verfassung des gegenwärtigen *dhamma* abgezielt, die schwer zu begründen wäre und weniger schlüssig zu den Beschreibungen davor und danach passt. MN transl. HORNER III 234 gibt weiter unten im Prosateil selber *samhīrati* mit "drawn away among" wieder und erläutert entsprechend Anm. 1: "drawn into or to be caught". VETTER 2000,145, dem wir uns hier anschließen, hat "knowing it without being caught, without being moved".

<sup>617</sup> Skt. *brūhayati*, Kaus. von *brūh*, 'vermehren, aufbauen'. So heißt es: "Baue den Weg zum Frieden aus, / zum vom Wohlgegangenen gelehrten *nibbāna*." (*santimaggam eva brūhaya / nibbānaṃ sugatena desitaṃ / Dhṃ 285*. Sn 324 verwendet es in einem ähnlichen Sinne wie oben bez. der Handlungen: *kiṃsilo kiṃsamācāro kammāni brūhayaṃ / nara sammānivittṭh' assa utthamatthañ ca pāpune*).

<sup>618</sup> Ganz ähnlich lauten Verse, die der Redakteur des *Samyuttavagga* des SN den Buddha sagen läßt und begründen sollen, weshalb die *bhikkhus* so gesund aussehen: "Sie klagen nicht [*na-anusocanti*] über das Vergangene, / Begehren nicht [*na-pa-jappanti*] das Zukünftige, / Leben [*yāpenti*] von dem Gegenwärtigen. / Daher haben sie so eine Hautfarbe. // Durch das Begehren des Zukünftigen / [Und] das Klagen über das Vergangene / Trocknen die Dummen aus, / Wie abgeschnittenes grünes Gras. // " (*atitaṃ nānusocanti / nappajappanti 'nāgataṃ / paccuppanna yāpenti / tena vaṇṇo pasīdati ti. // anāgatappajappāya / atitassānusocanā / etena bālā sussanti / naḷo va harito luto ti. // SN I 9,12–19*). Die Wortwahl für die mentale Bezugnahme auf die Gegenstände in den Drei Zeitabschnitten ist hier jedoch weniger abstrakt als im *Bhaddekarattasutta* und enthält die Konnotation von Ernährung und Unterhalt (z.B. *jappati* oder *japati* bzw. *cappati* von *capp* wie auch *cappeti*, skt. Kaus. *carvayati* von *carv*, 'zerkleinern, kauen, saugen', also 'verursachen zu kauen'; siehe auch CPD s.v. *japati*). Vgl. auch Jā VI 25,8–9.



## 3.3.2 Die A-Reihe als Form zeitlicher Beschreibung

Die Prosapassagen, die den eigentlichen Korpus des Bhaddekarattasutta darstellen, sind ein Kommentar zu den eben behandelten *gāthās*. Die exegetischen Passagen MN III 188,1–189,16<sup>619</sup> nehmen aus den *gāthās* nur die Problematik des dreidimensionalen Zeitbezuges auf.<sup>620</sup> Der Text bezieht sich auf 1. das Vergangene (*atītaṃ*), 2. das Zukünftige (*anāgataṃ*) und 3. die gegenwärtigen Gegenstände (*paccuppannā dhammā*), indem er in Bezug auf jeden der drei Punkte zwei Fragen stellt, nämlich 1. wie man das Vergangene verursache, [auf einen] zuzukommen (*kathaṃ ca bhikkhave atītaṃ ānvāgameti*, 188,1) bzw. wie man verursache, dass es nicht [auf einen] zukomme (188,9), 2. wie man das Zukünftige herbeiwünsche (*kathaṃ ca bhikkhave anāgataṃ paṭikaṅkhati*, 188,15) bzw. wie man dieses nicht herbeiwünsche (188,21) und schließlich 3. wie man von den gegenwärtigen Gegenständen festgehalten (*paccuppannesu dhammesu saṃhīrati*, 188,27–28) bzw. wie man nicht von ihnen festgehalten werde (189,6–7). Für die Beantwortung jeder der sechs Fragen wird die vollständige Liste der Fünf *khandhas* herangezogen. Dabei kommen Drei Zeitabschnitte in einer standardisierten Form zu Anwendung. Der negative Vergangenheitsbezug (*atītaṃ anvāgameti*) drückt sich dadurch aus, dass man denkt, “Von solch einem *khandha* war ich im vergangenen Zeitabschnitt” (z.B. *evarūpo ahoṣiṃ atītaṃ addhānaṃ ti*, 188,1–2) und darüber Freude empfindet (*tattha nandiṃ samanvāneti*, 188,2)<sup>621</sup>, was für alle *khandhas* einzeln behauptet wird. Für den positiven Vergangenheitsbezug (*atītaṃ nānvāgameti*) wird diese Formulierung einfach in ihre Negation für alle *khandhas* wiederholt. Analog wird der negative Zukunftsbezug (*anāgataṃ paṭikaṅkhati*) erläutert, der sich dadurch ausdrückt, dass man denkt “Von solch einem *khandha* werde ich im zukünftigen Zeitabschnitt sein” (z.B. *evarūpo siyaṃ anāgataṃ addhānaṃ ti*, 188,16), mit derselben mentalen Einstellung (*tattha nandiṃ samanvāneti*, 188,16–17), und dies ebenfalls im einzelnen für alle *khandhas*, wobei analog zu oben für den positiven Zukunftsbezug (*anāgataṃ nappaṭikaṅkhati*) wiederum auf die bloße Negation rekurriert wird. Im Abschnitt über den negativen Gegenwartsbezug (*paccuppannesu dhammesu saṃhīrati*) variiert der Text. Dort wird derjenige, dem dieser fehlerhafte Bezug eigen ist, mit Standardbezeichnungen gesondert benannt<sup>622</sup> und darauf die Formel von der Identifizierung des Selbst (*atta*) mit den einzelnen *khandhas* eingesetzt (z.B. *rūpaṃ attato samanupassati rūpavantaṃ vā attānaṃ attani vā rūpaṃ rūpasmiṃ vā attānaṃ*, 188,26–27). Der positive Gegenwartsbezug (*paccuppannesu dhammesu na saṃhīrati*) ist wieder analog zu oben die negative Version des vorausgegangenen Abschnitts.<sup>623</sup>

<sup>619</sup> Eine chinesische Parallele für den Prosateil, die jedoch dem Lomasakaṅgiyabhaddekarattasutta MN III 199,19–202,10 gleicht, findet sich T.26.166, eine weitere, dem Ānandabhaddekarattasutta MN III 189,26–191,31 gleichende T.26.167.

<sup>620</sup> Die Abschnitte zu *atītaṃ* (MN III 188,1–14) und *anāgataṃ* (MN III 188,15–26) haben mit der Variante *samanvāgameti* für *samanvāneti* eine Parallele in Nidd I 33–34 als Kommentar zu *pacchā pure vā pi apekkhamānā*, Sn 773c.

<sup>621</sup> MN-a V 3,19 erklärt *samanvāneti* als *anupavattayati* (‘verursachen, weiter auf etwas hinzurollen’).

<sup>622</sup> *idha bhikkhave assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto*, MN III 188,28–31.

<sup>623</sup> Ānandabhaddekarattasutta MN III 189,26–191,31, Mahākaccānabhaddekarattasutta MN III 192,1–199,18 sowie Lomasakaṅgiyabhaddekarattasutta MN III 199,19–202,10 gehen alle von Bhaddekarattasutta als vom Buddha gelehrten Kerntext aus. Im ersten der drei Texte wiederholt der beglückte Ānanda dem Buddha seinen Vortrag jenes *sutta*. Im zweiten wird der *bhikkhu* Samiddhi von einer *devatā* nach jenem Lehrinhalt gefragt, worauf

MN III 188,1–189,16 reduziert die Komplexität der *gāthās* durch eine Vereinheitlichung der Terminologie bei der Benennung der temporalen Bezüge. Nur *anvāgameti*, *paṭikaṅkhati* und *saṃhīrati* werden als spezifische Formen beibehalten, das neutrale *samanupassati* wird hinzugefügt, *pahīnaṃ*, *appattaṃ*, *vipassati*, *samkuppam*, aber auch *vidvā* und *manubrūhaye* fallen weg. Die Reduktion der Komplexität wird darüber hinaus vor allem dadurch erzielt, dass die positiven temporalen Bezüge rein durch Negationen der drei oben genannten Formen denotiert werden. Die bestimmende Intention ist nicht die der Lehrdichtung eigene Beschreibung von mentaler Verstrickung und Loslösung, wofür die einzelnen Akte temporalen Bezuges klar, differenziert und kontrastiv benannt werden müssen, sondern 1. die Kategorisierung der mentalen Akte nach den Kriterien förderlich und nicht förderlich in Vorwegnahme der Unterscheidung *kusala/akusala*, 2. die Auffüllung der möglichen Bezugsobjekte durch die Gegenstandsliste der *khandhas* und 3. die Anwendung der *tīṇi kathavatthūni* als Konstruktion eines zeitlichen Bezugsrahmens zur standardisierten Erfassung von Unbeständigkeit. Weggefallen sind auch alle appellativen Inhalte der *gāthās*, zugunsten der katechetischen Folge von standardisierten Fragen und Antworten. Analog zur Herausbildung des dreidimensionalen Modells und der Form des Sprechens über Gegenstände in den Drei Zeitabschnitten wird auch hier deutlich, dass das Interesse der systematischen Texte nicht so sehr in der Bestimmung des jeweiligen spezifischen Zeitbezuges liegt, sondern darin, ebenso wie die Begriffe für die Zeitabschnitte, so auch die Verben des Zeitbezuges zur Benennung und Systematisierung der *dhammas* und in einem besonderen Maße der *khandhas* bzw. der *āyatanas* (MN III 195,32–198,5)<sup>624</sup> zu verwenden.

Der Text, an dem sich diese Form der Beschreibung orientiert und der den Gebrauch der A-Reihe als 'Drei Grundlagen der Rede' (*tīṇi kathavatthūni*) kanonisch vorschreibt, ist das Niruttipathasutta (SN III 71,13–73,7).<sup>625</sup> Der relevante Teil des Niruttipathasutta besteht aus drei Abschnitten, in denen exemplarisch jeweils für die Fünf *khandhas* die Redeweise vorgeführt wird, wenn ein jedes der *khandhas* (*rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṃkhāra*, *viññāṇa*) 1. vergangen, zerstört und verändert (*atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ*), 2. nicht entstanden und nicht eingetreten (*ajātaṃ apātubhūtaṃ*) sowie 3. entstanden und eingetreten (*jātaṃ pātubhūtaṃ*) ist. Die Formen, die auf die Fälle 1–3 angewendet werden, heißen Bezeichnung (*saṅkhā*), Kennzeichen (*sam-aññā*) oder Bestimmung (*paññatti*). Im ersten Fall wendet man Aorist Indikativ von *bhū*, *bhavati* 'er, sie, es war' bzw. "sie waren" (*ahosi* bzw. *ahesum*) an, im zweiten Fall Futur Indikativ derselben Wurzel "er, sie es, wird sein" bzw. "sie werden sein" (*bhavissati* bzw. *bhavissanti*), im dritten Präsens Indikativ von *as* "er, sie, es ist" (*atthi*<sup>626</sup>). Für jeden einzelnen *khandha* und jeden einzelnen Fall werden im

---

dieser sich die unkommentierten Verse vom Buddha vortragen lässt und den Kommentar von Mahākaccāna erfragen muss, der statt der *khandhas* die *saḷāyatanas* als Gegenstände erläutert. Im dritten Text schließlich erinnert sich im Unterschied zum *bhikkhu* Lomasakaṅgiya die *devatā* Candana der vom Buddha unter den Tāvātimsadevas gelehrten *gāthās*, aber nicht der Erläuterung, worauf der *bhikkhu* vom Buddha das vollständige *sutta* mit den *khandhas* als Gegenständen vorgetragen bekommt.

<sup>624</sup> MN-a V 5,22–6,2 benennt *khandhas* und *āyatanas* als die *mātikās* der jeweiligen *suttas*.

<sup>625</sup> Siehe Anhang, Text 8, S. 211–213. Für Kurzversionen siehe DN III 220,9–14 und AN I 197,11–17.

<sup>626</sup> Inkonsistenzen finden sich hier in allen in der PTS-Ausgabe berücksichtigten Mss. in den auf *saṅkhārā* angewendeten Verbformen. So haben 71,30 alle *na tesam saṅkhā bhavissati ti*. 72,14 findet sich in allen Mss korrekt *bhavissanti ti tesam saṅkhā*, außer in B, das konsequent *bhavissati ti* setzt. 72,15 haben ebenfalls alle Mss *na tesam saṅkhā atthi ti*, was sich im für *jātā pātubhūtā saṅkhāra* relevanten Absatz 17 durchgängig in *atthi ti tesam*

Anschluss an die richtige Form die unrichtigen Formen negiert. Die Verwendung der *khandhas* als Gegenstände der temporalen Beschreibung steht in Übereinstimmung mit der Aufnahme dieses Textes in den *Khandhavagga* des *Samyuttanikāya*.<sup>627</sup> Zu bemerken ist an dieser Regelung, dass die Bestimmung der *khandhas* nicht über Bezeichnungen für Zeitdimensionen, sondern 1. über ihre Beschreibung in Begriffen von Veränderung und Existenz erfolgt und 2. über die drei Arten, wie von ihnen zu sprechen sei (*tayo niruttipathā*). Ersteres geschieht hier nicht über das Konstrukt *satta/mogha*, sondern über Attribute von Vorübergehen (*atīta*), als dem einzigen rein temporalen Ausdruck, Zerstörung (*niruddha*) und Veränderung (*vipariṇata*) für das Vergangene, Attribute von 'Geburt', d.h. Entstehen (*jāta*) und dem Einsetzen von Existenz (*pātubhūta*) für das Gegenwärtige und für das Zukünftige, deren Negation als Ausdruck für eine noch ausbleibende Realisierung der für das Gegenwärtige angewendeten Begriffe. Auch bezieht sich diese Beschreibung weniger auf einen kategorisierten Status der *khandhas* als auf ihre deskriptiv erfasste materielle Beschaffenheit im Zeitraum ihrer Abwesenheit, ihres Entstandenseins oder ihres in Veränderung Vergangenseins, benannt nicht mit präzisen Kategorien, sondern mit Attributen in drei- oder zweifacher Abwandlung. Es geht hier nicht so sehr um Statuswechsel, sondern um die sprachliche Erfassung eines Gegenstandes im Zeitraum seines Erscheinens und seiner Veränderung, d.h. um die Einführung nicht kategorisierender, sondern deskriptiver Kriterien zur sprachlichen Strukturierung eines scheinbar unstrukturierten Wandlungsprozesses. Dabei geht diese Darstellungsform der Frage nach dem existentiellen Status konsequent aus dem Weg, indem sie jeden einzelnen Status für sich charakterisiert. So lässt das Kriterium *jāta/ajāta* die Frage nach einer existierenden Substanz ebenso offen wie *jāta/vipariṇata* oder *atīta*. Stärker aber vermeidet die Form der *tayo niruttipathā* die Gefahr der Substantialisierung, geht es hier doch um sprachliche Regelung, nicht um ontologische Begründung. Das heißt nicht, dass es nicht auch um real angenommene Existenz geht, zumal die korrekte Redeform ja dazu dient, von den *khandhas* zu sagen, dass sie sind bzw. waren und sein werden; vielmehr geht es um eine zeitlich qualifizierte Existenz und die Konvention, den einen Zustand von dem anderen klar zu unterscheiden, also sie nicht miteinander gleichzusetzen und insbesondere den Gegenstand in seiner aktuellen und das heißt in erster Linie gegenwärtigen Verfassung richtig zu benennen. Tatsächlich geht es hier nicht um eine generelle Beschreibung von Zeit oder die Bestimmung des Verhältnisses von Gegenstand und Zeit, sondern um die Bestimmung des gegenwärtigen Gegenstands zur Entwicklung einer meditativen Haltung und Aktivität, wie sie das *Bhaddekarattusutta* vorschreibt, die also nicht dem Vergangenen nachhängt oder Zukünftiges herbeisehnt, sondern sich auf die einzelnen *dhammas* konzentriert, die einer nach dem anderen gegenwärtig werden.

Diese Tendenz zur Formalisierung in der Anwendung und die daraus resultierende Kategorisierung gehen Hand in Hand mit Texten, die deutlich machen, dass man sich dieser Tendenz und der daraus erwachsenden Möglichkeiten durchaus bewusst war. Im *Poṭṭhapādasutta* des DN fragt Citta Hatthisāriputta nach *atta*, worauf mit einer Ausführung zu den *tāyo attapaṭilābhā*

---

*saṅkha atthi ti tesam samaññā atthi ti tesam paññatti*, 72,29–30 überträgt, wobei aber 72,30–31 mit *na tesam saṅkhā ahesun ti na tesam saṅkhā bhavissanti ti* fortgefahren wird.

<sup>627</sup> Zur Frage der Kategorisierung der Sammlung nach Lehrinhalten siehe BRONKHORST 1985, 316.

(dem 'Dreifachen Erhalten des Selbst') geantwortet wird. Es heißt DN I 199,22–200,11, dass ein Mensch immer nur unter eine der drei *attapaṭilābhas*, die da sind *oḷārika* (materiell), *manomaya* (spirituell) und *arūpa* (formlos), fallen könne, nämlich unter dasjenige, welches *sacca* (reell) und nicht *mogho* (virtuell) ist.<sup>628</sup> Die *tāyo attapaṭilābhā* beziehen sich, wie darauf ausgeführt wird, auf *atītam addhānaṃ*, *anāgatam addhānaṃ* und *etarahi*. Das geschieht in der postulierten Frage, ob man *atītam addhānaṃ*, *anāgatam addhānaṃ* und *etarahi* existiert habe oder nicht, worauf Citta richtig antwortet: "Ich war im vergangenen Zeitabschnitt und nicht war ich nicht, ich werde im zukünftigen Zeitabschnitt sein und nicht nicht, jetzt bin ich und nicht nicht." (*ahos' ahaṃ atītaṃ addhānaṃ nāham nāhosim, bhavissām' ahaṃ anāgatam addhānaṃ nāham na bhavissāmi, atthāhaṃ etarahi nāhaṃ n'atthi ti*, DN I 200,20–22). Daran schließt sich die Frage nach den *attapaṭilābhas* an, dahingehend, welcher dieser, der vergangene, zukünftige oder jetzige *sacca* oder *mogha* sei (DN I 200,24–31), worauf Citta den vergangenen *attapaṭilābha* bestimmt, "Zu dem Zeitpunkt, als ich den vergangenen *attapaṭilābha* hatte, war dieser reell, der zukünftige virtuell, der jetzige virtuell." (*yo me ahoṣi atīto attapaṭilābho sveva me attapaṭilābho tasmim samaye sacco ahoṣi mogho anāgato mogho paccuppanno*, DN I 201,7–9) und dasselbe analog für die beiden anderen Zeitdimensionen vornimmt.<sup>629</sup> Darauf folgt eine *upamā* von den Produkten der Kuh, nämlich Milch, Sauermilch, Butter, Butterschmalz und Butterschmalzschaum (*gavā khīra, dadhi, navaṇitaṃ, sappi, sappimaṇḍo*, 201,25–27), von denen gesagt wird, dass sie jeweils im Verlauf der Verarbeitung ihre eigene Bezeichnung tragen und nicht die der anderen (*yasmim samaye khīraṃ hoti n'eva tasmim samaye dadhīti saṅkhaṃ gacchati, na navaṇitaṃ ti saṅkhaṃ gacchati*, 201,27–29). Das Fazit lautet schließlich ausführlich zu jedem einzelnen *attapaṭilābha*, dass ein jedes zu dem spezifischen Zeitpunkt, bzw. je nach Umstand (*yasmin samaye/tasmin samaye*) seine eigene Bezeichnung trage (*saṅkhaṃ gacchati*) und dass diese Signifikanten 'konventionelle Namen', 'Ausdrücke', 'Redeweisen', 'Bezeichnungen' (*lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo*, 202,8–9) seien, die der *tathāgata* gebrauchte, ohne (von ihnen) eingenommen zu werden (*yāhi tathāgato voharati aparāmasan ti*, 202,9). Es wird deutlich, dass dieser Text über die bloße Kategorisierung von Gegenständen hinsichtlich der drei Zeitdimensionen hinausgeht und zusätzlich dreierlei zu leisten versucht: Erstens ist es sein Hauptanliegen, den Wechsel hinsichtlich der Formen des *attapaṭilābha*, d.h. von einem Zustand zum nächsten in den Begriffen der drei Zeitdimensionen zu formulieren. Dabei wird nicht versucht, den Übergang oder den kausalen Zusammenhang des Wechsels zu erklären, als lediglich die Verschiedenheit festzuschreiben, die den Wechsel markiert. Es geht um zeitliche Aufteilung und Segmentierung scheinbar beständiger Gegenstände. Zusätzlich soll zweitens diesbezüglich begriffliche Eindeutigkeit geschaffen und schließlich drittens der nominalistische und konventionelle Charakter dieser rein sprachlichen Unterscheidung herausgestellt werden.

<sup>628</sup> *yasmim bhante samaye oḷāriko attapaṭilābho hoti, mogh' assa tasmim samaye manomayo attapaṭilābho hoti, mogho arūpo attapaṭilābho hoti. oḷāriko assa attapaṭilābho tasmim samaye sacco hoti. yasmim bhante samaye manomayo attapaṭilābho hoti, mogh' assa tasmim samaye oḷāriko attapaṭilābho hoti, mogho arūpo attapaṭilābho hoti. manomayo assa attapaṭilābho tasmim samaye sacco hoti. yasmim bhante samaye arūpo attapaṭilābho hoti, mogh' assa tasmim samaye oḷāriko attapaṭilābho hoti, mogho manomayo attapaṭilābho hoti. arūpo assa attapaṭilābho tasmim samaye sacco hoti*, DN I 199,23–33.

<sup>629</sup> *yo vā me bhavissati anāgato attapaṭilābho, sveva me attapaṭilābho tasmim samaye sacco bhavissati mogho atīto bhavissati mogho paccuppanno. yo me etarahi paccuppanno attapaṭilābho sveva me attapaṭilābho sacco, mogho atīto mogho anāgato ti*, DN I 201,9–12.

Ersteres versucht der Text mittels der Begriffe *sacca* und *mogha*, die je nach temporaler Aktualität wechseln und somit die Relativität des Gegenstandes, hier des *attapaṭilābha*, in Bezug auf die drei Zeitdimensionen markieren. Die Kenntnis, wann etwas *sacca* und wann *mogha* ist, kann nur aufgrund der Anwendung der Zeitdimensionen auf den Gegenstand geschehen. Diese Kenntnis wird, wie oben bei der Behandlung von *pubbanta/aparanta* (MN II 31,23–32,7) diejenige des abhängigen Entstehens (32,6–7), gegen Fragen nach vergangenen und zukünftigen Geburten als die einzig gerechtfertigte dargestellt, impliziert sie doch für die aktuelle Gegenwart, allein als *sacca* zu gelten, während vergangene und zukünftige Formationen den Status von *mogha* besitzen. Das Problem des Übergangs stellt sich so als eines der Bestimmung von Realität und Virtualität mittels der bestimmenden Funktion der Zeitdimensionen dar. Um diese bestimmende Funktion zu gewährleisten, ist sprachliche Präzision nötig, die den jeweiligen Gegenstand je nach seinem zeitlichen Status durch die Wahl des Tempus des jeweiligen Verbs der standardisierten Reihenfolge nach (Imperfekt/Futur/Präsens) benennt. Die Bestimmungen (*saṅkhā*) selber aber sind, insbesondere wenn sie in dem untersuchten Text *atta* betreffen, *lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo*, also bloße Formulierungen, und zumal solche, die *loka*, also gewöhnlichem Gebrauch zuzuordnen sind, nicht aber, und dieser Unterschied wird hier durch den Zusatz *loka* nur impliziert, in erster Linie *dhamma* betreffen würden.<sup>630</sup>

Inhaltlich stehen diese Beschreibungen, auch wenn nicht explizit in Beziehung gesetzt, in engem Zusammenhang mit der vierten der Vier Grundlagen der Achtsamkeit (*satipaṭṭhāna*),<sup>631</sup> nämlich der im Mahāsatipaṭṭhānasuttanta des DN sowie im Satipaṭṭhānasutta des MN beschriebenen Betrachtung der Geistigen Gegenstände (*dhamma-anupassanā*).<sup>632</sup> Der erste Schritt der *dhamma-anupassanā* besteht in der Betrachtung der Fünf Hemmungen (*pañcā nīvaraṇā*), der vierte und fünfte in der Betrachtung der Sieben Erleuchtungsglieder (*sattā bojjhaṅgā*) sowie schließlich der Vier Edlen Wahrheiten (*cattāri ariyasaccāni*) als Ergebnis der vorausgegangenen Leistungen<sup>633</sup>, während der zweite und dritte in der Betrachtung der Fünf *khandhas* (DN II 301,25–302,23; MN I 60,37–61,10) und der Sechs Inneren und Äußeren *āyatanas* bestehen (DN II 302,14–303,16; MN I 61,11–31). Die in dieser Übung beschriebene Betrachtung der *khandhas* geschieht am Beispiel von *rūpa* mit den Worten: “Auf diese Weise, *bhikkhus*, [denkt] der *bhikkhu*: ‘So [ist] die Gestalt, so [ist] das Aufgehen der Gestalt, so [ist] das Untergehen der Gestalt.’” (*idha bhikkhave bhikkhu iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthagamo*, DN II 301,29–30). Hier wird keinerlei temporale Terminologie verwendet. Benannt werden die *khandhas* lediglich nach ihrem

<sup>630</sup> JAYATILLEKE 1953, 320 weist in seiner Kritik an der Interpretation dieser Stelle (DN I 199,23–202,9) durch JAINI 1959, 99–100 richtig darauf hin, dass man hier nicht so weit gehen könne, von einer bloß (“merely”) sprachlichen Verfasstheit vorgeblich substanzhafter Entitäten zu sprechen: “Besides, a careful study of the context will show that it was not the intention of the author to say that ‘milk, curds, butter, ghee, etc.’ are mere words which do not denote anything real (as Jaini says) but that in the first place we should not overstep convention by calling what comes to be called [...] ‘curds’ by the names ‘milk’, ‘butter’, etc. and secondly assume that ‘milk’ or ‘butter’ is in some mysterious way present as an entity in ‘curds’ [...]” JAYATILLEKE 1963, 320–321.

<sup>631</sup> Für einen schematischen Gesamtüberblick SCHLINGLOFF 1962, 73–84

<sup>632</sup> DN II 300,4–314,10; MN I 60,7–62,33.

<sup>633</sup> SCHMITHAUSEN 1978 101

ontologischen Status in Hinblick auf Bestehen, Entstehen und Vergehen. Wichtig ist aber festzuhalten, dass es sich hier keineswegs um Gleichzeitigkeit handelt, sondern dass im Gegenteil die Sukzession in der Wahrnehmung und Bewertung der Gegenstände und ihrer Zustände das dominierende Merkmal des gesamten Tätigkeitskomplexes darstellt.<sup>634</sup> Die Betrachtung der *khandhas* gemäß der exegetischen Passage des Bhaddekarattasutta scheint daher eine Anwendung der *tīṇi kathāvatthūni* auf das in *satipaṭṭhāna* vorgegebene Modell zu sein, in das zusätzlich die mentalen Bezüge als zu überwindende oder in ihrer positiven Wendung anzustrebende Leistungen eingeholt werden.<sup>635</sup> In der Beschreibung der Leistung in *satipaṭṭhāna* bezüglich der *khandhas* hingegen hat die temporale Dimensionierung keinen Ort, geht es hier doch nicht um in andere Zeitabschnitte hineinreichende Bezüge, sondern nur um den Gegenstand selber, sein Kommen und sein Gehen und nicht um diesen als Vergangenen oder Zukünftigen. Ohne die gegenwärtige Dimension zu benennen, die ja in systematischen Zusammenhängen niemals alleine vorkommt, spielt sich dieser Vorgang, was seine temporale Lokalisierung angeht, gewissermaßen nur *paccuppannaṃ* ab,<sup>636</sup> obwohl es bei den beobachteten Gegenständen und ihrer zeitlichen Bewegung keineswegs nur um deren Gegenwärtigkeit,<sup>637</sup> sondern ebenso um ihre temporale Liminalität zwischen Kommen und Gehen geht.

<sup>634</sup> SCHMITHAUSEN 1978, 104, wo dieser Tatbestand auch für das sukzessive Erfassen der Vier Edlen Wahrheiten beschrieben wird.

<sup>635</sup> In MN III 25,6–28,34 findet sich eine analoge Beschreibung, bei der die *dhammas* entsprechend als *atītā niruddhā vipariṇāta* charakterisiert werden. Der Buddha preist Sāriputta, dafür, dass dieser einen halben Monat lang eine ununterbrochene Beobachtung von *dhammas* der Reihe nach geleistet habe (*aḍḍhamāsaṃ anupadadhāmmavipassanaṃ vipassi*, 25,10–11). Dabei wird eine Beschreibung der *jhānas* gegeben und bez. *jhāna* Nr. 1. gesagt: “Diese *dhammas* wurden von ihm der Reihe nach festgestellt; diese *dhammas* entstanden, nachdem sie gewusst wurden, bestanden nachdem sie gewusst wurden, vergingen nachdem sie gewusst wurden. Er begriff folgendermaßen: ‘So wahrlich sind *dhammas*, die nicht in mir waren, entstanden, gewesen vergehen sie.’ Nicht angezogen, nicht abgestoßen davon, unabhängig, nicht verzaubert, befreit, gelöst, verharret er in einem unbeschränkten Bewusstsein. Er begriff: ‘Da ist eine Erlösung jenseits.’ “ (*tyāssa dhammā veditā uppajjanti veditā uppaṭṭhahanti veditā abbhataṃ gacchanti. so evaṃ pajānati evaṃ kira me dhammā ahutvā sambhonti hutvā pativedenti ti. so tesu dhammesu anupāyo anapāyo anissito apaṭibaddho vippamutto visaṃyutto vimariyādikatena cetasā viharati. so atthi uttariṃ nissaraṇaṃ ti pajānāti*, 25,18–25). Weiter unten heißt es: *so tāya samāpattiyā sato vuṭṭhahati. so tayā samāpattiyā sato vuṭṭhahitvā ye dhammā atītā niruddhā vipariṇāta te dhamme samanupassati evaṃ kira ‘me dhammā ahutvā sambhonti hutvā pativedenti. so tesu dhammesu anupāyo anapāyo anissito apaṭibaddho vippamutto visaṃyutto vimariyādikatena cetasā viharati. so: atthi uttariṃ nissaraṇaṃ ti pajānāti*, MN III 28,16–22). Vgl. auch die Beschreibung der ‘Sechs mit Weltlichem verbundenen Trauer[zustände]’ (*cha gehasitāni domanassāni*), die alle durch folgende Standardformel beschrieben werden: *pubbe c’eva dhammā aniccā dukkhā vipariṇāmadhamma ti evam etaṃ yathabhūtaṃ samappaññaya passato uppajjati somanassaṃ*, 218,1–4, und weiter unten: “die Trauer, die entsteht aus dem Erinnern, an was früher nicht erlangt [wurde], vergangen, auseinandergefallen, verändert [ist]. Ein in solcher Weise gestalteter Trauer[zustand] wird als mit Weltlichem verbundener bezeichnet.” (*samanussarato uppajjati domanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ domanassaṃ idam vuccati gehasitaṃ domanassaṃ*, MN III 218,9–13).

<sup>636</sup> So erläutert es auch MN-a IV 87,20–88,14 wenn auch die interpretierende Kategorisierung in Zeitabschnitte, die eine typische und oft hypertrophe, für die Kommentarliteratur charakteristische Formel ist, hier fehlt.

<sup>637</sup> SCHMITHAUSEN 1981, 231 u. Anm. 117 weist in der Besprechung von MN III 25,19 auf den Ausdruck *anupadavavattitā* hin, den er gegen CPD mit “fixed immediately upon [their appearance]” wiedergibt und was sich auf *tyāssa dhammā veditā uppajjanti veditā upaṭṭhahanti veditā abbhataṃ gacchanti*, MN III 25,19–20, bezieht. SCHMITHAUSEN 1981, 231 Anm. 117 bemerkt “that this sentence seems to express an aspect of observation that goes beyond the mere noticing of the presence of the respective factors though not posterior to it in a temporal sense.”

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich in den behandelten Zeitformen eine lineare Zeitstruktur wieder findet. Die Gegenstände oder Zustände werden in linearer Abfolge als vergangene, künftige oder gegenwärtige beschrieben. Sie besitzen eine der drei Eigenschaften. Theoretisch besitzen sie alle drei Eigenschaften zu einem unterschiedlichen Zeitpunkt. Fraglich ist jedoch, ob ein solches Modell den Vorgang des zeitlichen Wechsels eines Gegenstandes von einem Zeitabschnitt zum nächsten in den untersuchten Texten überhaupt erklären soll. Das Modell, das sich durch die Drei Zeitabschnitte in den Texten der *nikāyas* herausbildet und die Anwendung als Kategorie zur Klassifizierung im *Abhidhamma* weiterführt, scheint eher statisch zu sein. Es soll helfen, Gegenstände zu kategorisieren, sie einem der Drei Zeitabschnitte zuzuordnen und den Konventionscharakter dieser Zuordnungen zu betonen. Sollte man dieses Modell ein lineares nennen können, wäre es eines, das die Kontinuität der Zeitlinie durch Unterteilung unterbricht. Eindeutig ist aber, dass einerseits die Wiederholung und andererseits das unstrukturierte Fließen der Gegenstände, die sich, analog zu den Existenzen, *dhamma* um *dhamma* abwechseln, durch eine strukturierte Linearität aufgehoben werden. Um die gegenwärtigen Gegenstände herum sind vergangene und künftige Gegenstände angeordnet. Im gegenwärtigen Zeitabschnitt erscheinen einzelne Gegenstände und werden mental betrachtet (*vipassati*). Wenn irgendwo ein lineares Nacheinander stattfindet, dann in der Gegenwart. Wiederholung kommt nicht vor. Dazu bedarf es aber einer erstens sprachlichen und zweitens kognitiven Leistung im Rahmen meditativer Praxis. Der soteriologische Zweck dieser Leistung soll im nächsten Abschnitt behandelt werden.

Aussagen, die in Form der *tayo addhā* gemacht werden, thematisieren jedoch nicht ausschließlich Wahrnehmung. Aussagen wie über die Einzigartigkeit des *tathāgata* in den Drei Zeitabschnitten oder die kategorisierende Prädizierung einzelner *dhammas* im Zusammenhang mit einer Reihe anderer Prädikate wie 'grobstofflich oder feinstofflich', 'innerlich oder äußerlich' usw. scheinen weniger zur Beschreibung intentionaler Akte, also des Wahrnehmens von Gegenständen gemacht zu werden. Sie dienen vielmehr zur vollständigen Beschreibung eines Gegenstands, wobei die A-Reihe dessen zeitlichen Aspekt benennt. Darüber hinaus wird auf die A-Reihe rekuriert zur Behauptung einer Dauer über alle Drei Zeiten hinweg, also gewissermaßen 'die ganze Zeit über'. Hier fungiert die A-Reihe als Formulierung des beständigen Vorkommens von Gegenständen der buddhistischen Lehre innerhalb eines Weltbildes, das Gegenständen Beständigkeit aberkennt.

### 3.3.3 Die A-Reihe und das Wissen des Buddha

Möglicherweise in diesem selben Sinne wird die A-Reihe auch verwendet, wenn von Gegenständen die Rede ist, die gewöhnlich außerhalb menschlicher Wahrnehmung liegen. Solches findet sich bei Aussagen des Buddha, in denen er sein übermenschliches Wissen bekundet. Auch in diesen Fällen scheint die auf ein Subjekt hin zentrierte Sprechweise bedeutsam zu sein. Hier zeigt sich, dass die A-Reihe durchaus Ereignisse beschreiben hilft, die kosmische Ereignisse betreffen. Sie stellt den subjektiven Bezug des Buddha und damit des sich am Buddha orientierende *bhikkhu* zum Weltgeschehen her. Das kosmische Geschehen wird nicht physikalisch objektivierend in B-Reihen dargestellt, sondern so wie es sich aus der Perspektive des erlösungbedürftigen Subjekts

zeitlich anordnet<sup>638</sup> und wie es der Buddha in seinem ausufernden, umfassenden Wissen vergangener und künftiger Ereignisse vor seinem geistigen Auge präsent hat.

Wichtiger noch als dieser Anspruch auf universales Einzelwissen, mit dem der Buddha lediglich in einer Tradition mit anderen steht, ist das Wissen um Erlösung. In einem Abschnitt des Pāsādikāsuttanta (DN III 134,1–135,6)<sup>639</sup> wird das übermenschliche Wissen des Buddha um Vergangenheit und Zukunft als Erlösungswissen dargestellt. Dort reagiert der Buddha auf den Vorwurf konkurrierender Asketen, er besitze zwar Wissen bezüglich des vergangenen Zeitabschnitts, sage aber nichts über den künftigen Zeitabschnitt. Er entgegnet: “Bezüglich des vergangenen Zeitabschnitts, Cunda, hat der *tathāgata* Bewusstsein der Erinnerung an Existenzen. Soweit er will, kann er sich erinnern. Bezüglich des zukünftigen Zeitabschnitts entsteht für den *tathāgata* das aus der Erleuchtung hervorgehende Wissen: ‘Dieses [*ayam*] ist die letzte Geburt, jetzt [*dāni*] gibt es kein Wiederwerden.’ “ (*atītaṃ kho Cunda addhānaṃ ārabha tathāgatassa satānusāriṇiññānaṃ hoti. so yāvatakaṃ ākaṅkhati tāvatakaṃ anussarati. anāgataṃ ca kho addhānaṃ ārabha tathāgatassa bodhijaṃ ñānaṃ uppajjati: ayam antimā jāti, n’ atthi dāni punabbhavo ti*, DN III 134,10–13). Der Buddha bezieht in diesem Falle sein Wissen allein auf sich selbst und seinen eigenen Erlösungsweg. Außerdem grenzt er sein Wissen deutlich von jeglicher Art von Spekulation ab, indem er es einerseits bezüglich des vergangenen Zeitabschnitts auf die grenzenlose Erinnerungskraft des erleuchteten Bewusstseins, und andererseits bezüglich des zukünftigen Zeitabschnitts, auf die Erlösung und auf das Wissen reduziert, dass es für den Erlösten über die gegenwärtige Geburt hinaus keine weiteren Geburten geben wird.<sup>640</sup> Auf diesen Abschnitt folgt eine Passage, die über das hinausgeht, was der Buddha bezüglich der Drei Zeitabschnitte weiß, und benennt, was der Buddha bezüglich der Drei Zeitabschnitte lehrt und was nicht. Im Hinblick auf den vergangenen Zeitabschnitt heißt es: “Das Vergangene, Cunda, welches nichtseiend, nicht-so-seiend, nicht mit dem Zweck verbunden ist, Cunda, dieses erläutert der *tathāgata* nicht. Das Vergangene, Cunda, welches seiend, so-seiend, nicht mit dem Zweck verbunden ist, dieses erläutert der *tathāgata* nicht. Das Vergangene, Cunda, welches seiend, so-seiend, mit dem Zweck verbunden ist, was das angeht, ist der *tathāgata* ein den richtigen Zeitpunkt Kennender für die Erläuterung dieser Frage,<sup>641</sup> und analog für das Zukünftige und das Gegenwärtige.<sup>642</sup> Es geht auch hier nicht um die Erfassung der Gegenstände in ihrem zeitlichen

<sup>638</sup> In den Worten einer Kapitelüberschrift in GOMBRICHS Buch ‘Precept and Practice’: “the universe as seen from Mīgala”, GOMBRICH 1971, 144.

<sup>639</sup> Siehe Anhang, Text 9, S. 213–214.

<sup>640</sup> Analog ordnen sich die im Saṅgītisuttanta gleich nach den *tiṇi kathāvatthūni* (Absatz 52) in Absatz 53 genannten Drei Wissen[sgegenstände] an, obgleich im *sutta*-Text keinerlei Hinweis auf temporale Zuordnung vorliegt: “Drei Wissen[sgegenstände]. Wissen der Erinnerung früherer Aufenthaltsorte, Wissen vom Vergehen und Entstehen der Wesen, Wissen um die Zerstörung der *āsava*s.” (*tisso vijjā. pubbenivāsānussatīñānaṃ vijjā sattānaṃ cutūpapāte ñānaṃ vijjā āsavānaṃ khaye ñānaṃ vijjā*, DN III 220,15–17). Wissen Nr. 1 stimmt mit DN III 134,10–13 überein und auch Wissen Nr. 3 benennt terminologisch präziser, was DN III 134,10–13 zu *punabbhava* sagt.

<sup>641</sup> *atītaṃ ce pi Cunda hoti abhūtaṃ ataccaṃ anattasamhitaṃ, na taṃ tathāgato vyākaroṭi. atītaṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ taccaṃ anattasamhitaṃ, taṃ pi tathāgato na vyākaroṭi. atītaṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ taccaṃ atthasamhitaṃ, tatra kālaññū hoti tathāgato tassa pañhassa veyyākaraṇāya*, DN III 134,14–19.

<sup>642</sup> DN III 134,19–135,4. Nur bei der Erläuterung von *anāgataṃ* findet sich nach *tatra kālaññū hoti tathāgato tassa pañhassa veyyākaraṇāya* der den Satz abschließende Zusatz *saṃkhittataṃ*. Vgl. z.B. ‘kurz gesagt’, *saṃkhittena*, DN II 305,5; skt. *saṃkṣiptena*, z.B. Divy 37; als Gegenteil zu *vitthārena*. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass dieser systematische Abschnitt inhaltlich dem Rechnung tragen wollte, dass der Buddha über den zukünftigen



Wechsel, sondern um die Qualifizierung der Gegenstände der Lehre des Buddha in Hinblick auf ihre soteriologische Relevanz und unter ihrem temporalen Aspekt. Hier wird der soteriologische Gehalt des Wissens von den Drei Zeitabschnitten, der im ersten Teil in Antwort auf häretische Kritik konkret und frei formuliert wurde und sich nur auf Vergangenheit und Zukunft bezog, in die Form der *tīṇi kathāvatthūni* gebracht. Mit diesem objektivierenden Abschnitt distanziert sich der Text vom personalen Erlösungswissen des Buddha selbst. Die Drei Zeitabschnitte werden zur Qualifizierung des *dhamma* allgemein, das vom Buddha bezüglich aller Zeitmodi ausgesprochen wird. Die personale Zeitform wird formalisiert und qualifiziert den *dhamma* als erlösungsrelevant und in dieser Bedeutung auf alle Drei Zeitabschnitte bezogen. Das zeitlich dreifache, vollständige und universale Wissen des Buddha wird auf den *dhamma* übertragen. In seiner soteriologischen Relevanz deckt der *dhamma* alle Drei Zeitabschnitte ab, in dem dieser sich nur auf das bezieht, was mit dem Ziel verbunden ist (*atthasaṃhitam*), während er das andere nicht erläutert (*na vyākāroti*). Der *dhamma* bezieht sich nur auf bestimmte Dinge, aber er umfasst alle Zeiten. Das Allwissen des Buddha und die Reduzierung des von ihm Gelehrten auf das Erlösungsrelevante wird somit zeitlich anhand der A-Reihe der Drei Zeitabschnitte universalisiert.<sup>643</sup>

### 3.4 A- und B-Reihe zur Bestimmung richtiger Zeit

Ein Typ von Zeitformen scheint weder durch die A- noch durch die B-Reihe darstellbar zu sein, nämlich die in Abschnitt 2 so bezeichneten qualitativen Zeitformen. Dabei handelt es sich um die Zeitausdrücke *khaṇa* und *samaya* als konditionale Zeitformen für die für Erlösung geeigneten zeitlich gefassten Bedingungen, in Bezug auf *samaya* aber auch die schwächer temporal, stärker konditional konnotierten Formen 'Gelegenheit' und 'Bedingung'. Ebenso wenig lässt sich die präskriptive Zeitform *velā* als Ausdruck für 'Zeitgrenze' zuordnen. Schließlich fällt auch die

---

Zeitabschnitt erlösungsbedingt nicht viel zu sagen beabsichtigt. MN transl. TWRhD III 126 kürzt hier ab ("[And the same is to be understood as regards the future and the present.]"), so dass der abweichende Zusatz unberücksichtigt bleibt.

<sup>643</sup> Eine interessante Parallele findet sich im Kūṭadantasutta des DN, wo der *cakkavatti* folgendermaßen gelobt wird: "[Er war] gelehrt, erfahren, weise und versehen mit der Kraft, an vergangene, zukünftige und gegenwärtige Ziele zu denken." (*paṇḍito vyatto medhāvī paṭibālo atītānāgatapaccuppanne atthe cintetum*, DN I 137,29–30. DN-a 298,26–299,2 kommentiert, der König sei einer, der folgendermaßen denkt: "Dieser mein Erfolg [ist] aufgrund des im vergangenen [Zeitabschnitt] (*atīte*) Getanen."; "Durch das jetzt getane Gute [ist es] im zukünftigen [Zeitabschnitt] (*anāgate*) möglich, Erfolg zu erlangen."; "Diese gute Tat [ist] wahrlich vollbracht von einem guten Mann, und so wie mir Besitztümer [gehören], so [gibt es] auch ein freigiebiges Herz; seht her, ich [vollbringe] gute Taten." Eine verwandte Stelle, in der *tathāgata* beschrieben und dessen Wissen bezüglich der Drei Zeitabschnitte konkretisiert wird, ist folgende: *puna ca paraṃ bhikkhave tathāgato atītānāgatapaccuppannānaṃ kammamādānānaṃ ṭhanaso hetuso vipākaṃ yathābhūtaṃ pajānāti yam pi bhikkhave tathāgato atītānāgatapaccuppaccaṇānaṃ kammamādānānaṃ ṭhānaso hetuso vipākaṃ yathābhūtaṃ pajānāti idam pi bhikkhave tathāgatassa tathāgatabalaṃ hoti yaṃ balaṃ āgamma tathāgato āsabhaṅghānaṃ paṭijānāti parisāsu sīhanādaṃ nadati brahmacakkaṃ pavatteti*, AN III 417,24–31; eine Parallele findet sich AN V 33,18–20. Hier tritt das Wissen um den karmischen Kausalzusammenhang klar hervor, das hinter dem Wissen von den Drei Zeitabschnitten steht. Gleichzeitig tritt aber hier auch der zeitliche Gehalt der Aussage zurück und gewinnt den Charakter einer bloßen Kategorie für 'bezüglich aller Drei Zeitabschnitte', der immer dann deutlich wird, wenn die temporale Bestimmung der Gegenstände unerläutert und in Form eines Kompositums erscheint. Vgl. *atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhāṃ vā oḷārikaṃ vā sukhumāṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dire santike vā*, z.B. MN III 16,32–34.

wichtige präskriptive Zeitform *kāla* in ihren drei Hauptformen 'natürliche Zeit für', 'Todeszeit' und 'richtige Zeit für' in keine der beiden Reihen. Es kann als Defizit des Modells von A- und B-Reihe angesehen werden, dass der handlungstheoretische Aspekt von Zeit weitgehend unterberücksichtigt bleibt.<sup>644</sup> Dennoch gibt es vereinzelte sprachanalytische Ansätze, die einen Zusammenhang zwischen A-Reihe und zeitlich koordiniertem Handeln herstellen. Dabei wird versucht zu begründen, weshalb die Zeitmodi zur Orientierung für das richtige Handeln zum richtigen Zeitpunkt oder für konsistentes und regelgeleitetes Handeln über eine gewisse Zeitdauer hinweg unverzichtbar sind.<sup>645</sup> Tatsächlich ist erfolgreiches Handeln nur möglich, wenn der Handelnde sich 'in der Zeit' lokalisiert, also seine eigene zeitliche Bestimmtheit mit thematisiert.<sup>646</sup>

In den untersuchten Texten wird dieser theoretische Zusammenhang niemals hergestellt. Nirgends finden sich Stellen, in denen die eine Zeitform der A-Reihe, wie die der Drei Zeitabschnitte, mit einer qualitativen, handlungsbestimmenden Zeitform wie *khāṇa*, *velā* oder *kāla* in Zusammenhang gebracht wird. Im Gegenteil sind diese Zeitformen *velā* und *kāla* nur mit solchen der B-Reihe nachgewiesen. Die richtige Zeit für den Bettelgang ist der Morgen. Die richtige Zeit für Rückzug und Meditation sind Mittag und Nacht. Die Nachtwachen kennzeichnen Zeitphasen spezifischer meditativer Tätigkeit, in der die Nacht zur glücklichen (*bhadda*) wird. In Gleichnissen für monastische Disziplin bestimmen die Jahreszeiten die vorgeschriebenen landwirtschaftliche Tätigkeiten. Im Falle dieser handlungsbestimmenden Zeitformen ist aber die personale Dimension entscheidend, geht es doch um die Handlung eines Menschen, des *bhikkhu* oder des Bauern, zur richtigen Zeit. Diese Zeitformen stehen also in engen Zusammenhang mit Zeitformen der B-Reihe, welche jene bestimmen helfen. Gleichzeitig haben sie ein starkes personales Element. Sie

<sup>644</sup> Untersuchungen gibt es lediglich zum Zusammenhang von Handlung, Kausalität und Zeit. Die sprachanalytische Diskussion auf diesem Gebiet orientiert sich größtenteils an Fragen wie nach der Richtung von Zeit oder den theoretischen Möglichkeiten umgekehrter Kausalität.

<sup>645</sup> Zuletzt MELLOR 1981, 73–88. David H. MELLOR 1981 nimmt an, dass für Handlungen keine Tatsachen (facts), sondern nur Wünsche (desires) und Überzeugungen (beliefs) zählen. Für erfolgreiche Handlungen muss die Überzeugung wahr oder richtig (true) und ihre Wahrheitsbedingungen müssen aktuell sein. Nur die A-Reihe ermöglicht Überzeugungen, deren Wahrheitsbedingungen nur für den Zeitpunkt gelten, an dem diese Überzeugung vorherrscht. Wahre Überzeugungen, die auf der B-Reihe beruhen, sind immer wahr (z.B. "Die Regenzeit kommt nach dem Sommer und vor dem Winter."). Wahre Überzeugungen, die auf der A-Reihe beruhen, sind dagegen nur zu einem bestimmten Zeitpunkt wahr (z.B. "Gegenwärtig sehe ich die Gestalt, *rūpa*"). Damit Überzeugung und Zeitpunkt übereinstimmen, muss Vergangenes und Zukünftiges ausgeschlossen werden zur Identifizierung der Gegenwart, über die eine Aussage im Präsens gemacht wird. Dieses ist die Bedingung für rechtzeitiges Handeln. So MELLOR 1981, 82–83: "Something more than those two steady states of desire and belief is needed actually to propel my finger to the switch at a specific time. Obviously, what I also need to believe is that it is *now* one o'clock. Until I acquire that present tense belief I shall do nothing, however much I want to hear the news, and however strong my tenseless belief in the efficacy of that switch." Siehe dazu auch JEFFREY 1965, von WRIGHT 1968 und BROCKELMAN 1977

<sup>646</sup> Darüber hinaus gibt es ethnographische Ansätze, die zu zeigen versuchen, inwiefern menschliches Handeln und Formen der A-Reihe zusammenhängen. Pierre BOURDIEU hat in seiner Studie über Zeitvorstellungen in der Kabylei (1963; vgl. auch BOURDIEU 1977) über den Zusammenhang von zeitlicher Koordination und Praxis geschrieben. Er vergleicht dort die B-Reihe des von den kabyllischen Fellachen verwendeten westlichen Kalenders mit der B-Reihe des einheimischen Bauernjahres und kommt zu dem Ergebnis, das sich letzterer stärker an impliziten A-Reihen orientiert als ersterer. In der Sprache der kabyllischen Bauernkultur ist die Gegenwart und insbesondere die Dauer und Ausdehnung der Gegenwart stark bestimmt von der Dauer der gegenwärtig durchgeführten Tätigkeit. So haben bestimmte Zeiten im Jahr, wie das Säen oder Ernten eine variable Dauer je nach der für die vorgesehene Tätigkeit verwendeten Zeit (BOURDIEU 1977, 103). Vgl. GELL 1992, 263–313.

synchronisieren gewissermaßen personales Handeln mit apersonalen Zeitformen. Personales Handeln ist aber in jedem Falle gebunden an personale Zeitformen, seien diese nun explizite A-Reihen oder nicht. Im Falle von *velā* reicht es nicht aus zu wissen, wann z.B. die Zeit des Bettelganges vorüber ist, es ist für den *bhikkhu* auch nötig zu wissen, wie spät es für ihn 'jetzt' ist. Dasselbe gilt für alle Tätigkeiten, die mit *kāla* markiert werden. Die Nacht (*ratti*) ist als Zeit des Rückzugs und der Meditation nur zu nutzen, indem sie als Zeit für diese Tätigkeit erkannt, eingeplant, gewählt und Stunde um Stunde, *yāma* um *yāma* durchwacht wird.

Im Falle von *khaṇa* und *samaya* im Sinne von 'Zeitfenster' trifft das in einem sehr viel weiteren, kosmologischen und soteriologischen Sinne zu. Der angesprochene Mensch muss diese seine gegenwärtige Geburt als Mensch und seine Bedrohung durch den unvorhersehbaren Tod als die Gelegenheit erkennen, in der sich ihm das Zeitfenster für seine Erlösung geöffnet hat und dafür seine vergangenen Geburten ebenso bedenken wie die künftigen möglichen Aufenthalte in der Hölle, sobald der Tod ihn ereilt. Nur aufgrund dieser zeitlichen Perspektive und der dadurch zu gewinnenden Überzeugung ist er in der Lage, im Sinne des *dhamma* richtig zu handeln. Aber auch in diesen Kontexten wird niemals auf Formen der A-Reihe rekurriert. Es gibt zwar Stellen, wie die oben zitierte aus dem *Pasādikasuttanta*, in der von erlösendem Wissen bezüglich der Drei Zeitabschnitte die Rede ist, die richtige Zeit für erlösungsrelevantes Handeln, kommt darin aber nicht vor. Tatsächlich tendieren die Drei Zeitformen als explizite A-Reihe dazu, mögliche B-Reihen geradezu auszuschließen, bzw. zu ersetzen. Im abstrakt kategorisierenden Gebrauch der Drei Zeitabschnitte, ebenso wie in Anleitungen zu meditativer Praxis ist prinzipiell nicht mehr von Jahren, Monaten, Jahres- oder Tageszeiten die Rede.

In beiden Fällen, bei der richtigen Zeit für Handlungen allgemein (*kāla*, *velā*) wie bei der richtigen Zeit für das Befolgen des *dhamma* (*khaṇa*, *samaya*, *kāla*), ist die A-Reihe also zwar nicht explizit, eine personale Zeitform ist aber grundlegend. Es ist denkbar, dass Zeitformen richtiger Zeit und A-Reihen unabhängig voneinander entwickelt und standardisiert wurden. Es ist aber notwendig, dass Vorstellungen einer personalen Zeiterfahrung bereits in den Zeitformen richtiger Zeit enthalten sind. Dafür ist es nicht nötig, dass bereits ein vollständiges Modell vergangener, künftiger und gegenwärtiger Zeitabschnitte vorliegt. Notwendig sind aber Vorformen einer solchen A-Reihe, wie sie oben (Abschnitt 2.15.3, S. 149–150) in den Teilstücken des dreiteiligen Modells dargestellt wurden, also die Zeitformen, in denen eine Zukunft, eine Vergangenheit und eine Gegenwart vorgezeichnet sind. Diese ermöglichen es, dass der Mensch auf jene B-Reihe reagiert, die seine Zeit als in diesem Leben zu kurz und im Lauf des *samsāra* zu lang darstellt. Das Nicht-Verstreichenlassen, das Erfassen des *khaṇa* mittels der richtig strukturierten Zeitform, ist der soteriologisch richtige Umgang mit der B-Reihe seiner eigenen Lebenszeit. Die Vorformen der A-Reihe ermöglichen aber auch den soteriologisch richtigen Umgang mit der B-Reihe der Jahres- und Tageseinteilungen. Auch die natürliche vorgegebene Zeit, die für eine gewisse Handlung die richtige ist, wird dadurch erkannt und genutzt. Damit ist eine Voraussetzung für beides gegeben, für ein ordnungsgemäßes Leben nach Regeln der Tages- und Jahreszeiten, des Lebens als Laien oder des Mönchslebens ebenso wie für die rechtzeitige Entscheidung zu Gunsten des *dhamma*, die Befreiung vom vorgegebenen regelhaften Leben und für ein Sterben ohne Wiederkehr.

Mit den handlungsanweisenden, qualitativen Zeitformen scheint ein Typus von zeitlicher Beschreibung vorzuliegen, in dem personale und apersonale Zeit, die B-Reihe und Vorformen der A-Reihe aufeinander bezogen und miteinander verschränkt sind. In ihnen treffen sich Vorstellungen einer Übereinstimmung erfolgreichen Handelns mit natürlichen Rhythmen für tägliche und jahreszeitliche Arbeit und Routine (nächtliches Wachen, Landwirtschaft), des Ideals einer Koordinierung von asketischer Tätigkeit mit der Interaktion mit Laien (Bettelgang, Lehartätigkeit) sowie des Aufkommens glückverheißender Konstellationen (besondere Nächte, der *khaṇa* oder *samaya*, einer Geburt als Mensch und des Erscheinens des Buddha). Es ist zweifellos eine Zeitform, die in dieser Form südasiatischen religiösen Traditionen gemeinsam ist. In den untersuchten Texten findet sie sich in ihrer buddhistischen asketisch-monastischen Ausprägung. Diese Zeitform hat sicherlich sehr früh in die buddhistischen Texte Eingang gefunden. In ihr ist die Nähe von B-Reihe und A-Reihe erhalten geblieben, die sich mit der stärkeren Ausdifferenzierung und der systematischen Etablierung der Drei Zeitabschnitte stärker aufgelöst hat. In diesen Zeitformen lässt sich auch die enge und ausgewogene Verbindung von Person und Welt ausmachen. Insofern stellen sie das überzeugendste Beispiel gegen die Behauptung einer vollständigen Disjunktion von Mensch und Welt in ihrem zeitlichen Verhältnis zueinander dar. In der Form der richtigen Zeit und ihrer Einhaltung ist in Hinblick auf Zeit gleichzeitig die Verbindung von Mensch und Welt gewahrt und die Möglichkeit einer Lösung dieser Bindung in Erlösung gegeben.

## Zusammenfassung

Am Anfang dieser Arbeit stand die Annahme, dass sich bestimmte grundlegende Aspekte von Erlösung anhand der Untersuchung sprachlicher Zeiterfahrung in ausgewählten Texten des Suttapiṭaka besser verstehen lassen. In dieser Annahme wurde die Ausgangsfrage formuliert: Sind bestimmte Grundannahmen bezüglich der buddhistischen Vorstellung von Erlösung vielleicht aufgrund einer Untersuchung der Rolle, die bestimmte Zeitformen im Streben nach Erlösung spielen, zu revidieren?

Der erste Schritt der vorliegenden Untersuchung war, eine solche Grundannahme, nämlich die These, dass die buddhistische Erlösung zu einer konzeptionellen Trennung von Mensch und Kosmos führt, herauszugreifen und zu sehen, wie sich diese These auf die Interpretation von Zeitformen im Verhältnis von Mensch und Welt in einem von Erlösung geprägten Weltbild auswirkt. Das geschah in Abschnitt 1 "Person und Kosmos" anhand der These, dass die Trennung von Mensch und Welt auch zu einer Spaltung in zwei distinkte und unverbundene Zeitformen führe. In einem nächsten Schritt wurde diese These anhand von zentralen Motiven der in den relevanten Texten entwickelten Kosmologie und Soteriologie einer Überprüfung unterzogen. Auf dieser Grundlage konnte, unter der Voraussetzung, dass die methodische Unterscheidung dieser beiden Zeitformen angesichts des untersuchten Materials überhaupt zulässig und heuristisch wertvoll sei, folgendes festgestellt werden. Erstens ist die These von einem Auseinanderfallen einer personalen von einer kosmischen Zeitform nicht zu halten. Ganz im Gegenteil ist in Zeitformen, die mit zentralen Lehrinhalten der buddhistischen Soteriologie verbunden sind, ein Zusammenwirken personaler und kosmischer Elemente zu beobachten. Zweitens bestätigt andererseits die Art und Weise, wie personale und kosmische Elemente verbunden werden eine weitere These zur buddhistischen Erlösungslehre, nämlich die von der Betonung der Individualität des Erlösungsstrebens. Es wurde gezeigt, dass die Verbindung personaler und kosmischer Elemente in den untersuchten Zeitformen durch eine Personalisierung kosmischer Formen geleistet wird. Was in dieser Personalisierung eigentlich geschieht, konnte aber in diesem Abschnitt nicht geklärt werden. Es wurde festgestellt, dass die Unterscheidung zwischen 'personal' und 'kosmisch' eine genauere Analyse der Zeitformen nicht zulässt, gerade weil die Differenz so schwer aufrecht zu erhalten ist und sie zweitens auf Kategorien beruht, die in der buddhistischen Tradition selber, wie die der Person, problematisiert, oder, wie die des Kosmos, nur unscharf gefasst werden.

Daher wurde in Abschnitt 2 "Zeitausdrücke und Zeitformen" das Material nach rein sprachlichen und formalen Kriterien untersucht und eine Reihe unterschiedlicher Zeitformen von einzelnen Zeitausdrücken abgeleitet. Festgestellt wurde die Rolle, welche die Zeitform in den vorgetragenen Erzählungen und Lehren spielte, sowie ihre jeweilige soteriologische Bedeutung. Auf die spezifischen Interpretationen der Ausdrücke und Formen soll hier nicht noch einmal im einzelnen eingegangen werden. Vorgelegt wurden Einzeldeutungen, die das bisherige Verständnis der Zeitausdrücke präzisieren, weil kontextuell auffächern, teilweise neu deuten oder bestehende Interpretationen und Übersetzungen kritisieren. Aus den sehr individuellen Formen wurde eine

Typologie entwickelt, die es ermöglichte, ein zusammenhängendes Spektrum von aufeinander verweisenden und in ihrer Bedeutung changierenden Zeitausdrücken zu zeichnen und ihre jeweilige Funktion im Rahmen der Erlösungslehre zu bestimmen. Insgesamt ergaben sich drei Typen: 1. die quantitative Zeitform, 2. die qualitative Zeitform und 3. die perspektivische Zeitform. Quantitative Zeitformen sind in erster Linie zeitliche Dauer bestimmende Einheiten, deren Länge durch natürlich-kosmische Rhythmen wie Weltexpansion und -kontraktion, die Bewegung von Sonne und Mond, aber auch eine abstrahierende, kulturspezifische Aufteilung von Zeitdauer in bestimmte Einheiten wie Tages- und Nachtabschnitte sowie extrem kurze Zeitformen skandiert wird. Diese Zeitformen sind unabhängig von menschlichem Einfluss und individueller Wahrnehmung, können aber mit soteriologischen Bedeutungen belegt werden und können dann durch bestimmte wünschenswerte oder vorgeschriebene Handlungen qualifiziert werden. Sie nähern sich dann qualitativen Zeitformen an. Qualitative Zeitformen sind durch Handlungen qualifiziert, also ermöglichen bestimmte Handlungen oder schreiben sie vor bzw. schließen sie aus. Diese Formen sind an Handlungen gebunden, insofern sie die 'Zeit für' diese Handlung darstellen. Je nach dem, ob sie Handlung vorschreiben oder lediglich ermöglichen, können sie als präskriptive oder konditionale Zeitformen bezeichnet werden. Die perspektivischen Zeitformen schließlich stellen weder Zeiteinheit noch Handlungszeit dar, sondern ordnen Ereignisse und Handlungen zeitlich aus der Perspektive der Gegenwart und der zeitlichen Wahrnehmung und verleihen so der Zeitform einen subjektiven Kern. Auch diese Zeitformen können als qualitative gelten, insofern sie auch Dauer beinhalten. Nur insofern Zeiteinheiten als 'zu lang' oder 'zu kurz' empfunden werden, sind sie perspektivisch. Auch qualitative Formen können perspektivische Form annehmen, wenn die Zeit der richtigen Handlung als gegenwärtig oder zukünftig bestimmt wird, je nach dem welchen soteriologischen Sachverhalt sie erläutern sollen.

Das Ziel dieser Typologie war, die Zeitformen formal so zu gruppieren und zu unterscheiden, dass sie kontextübergreifend methodisch auf ihre soteriologische Funktion hin gedeutet werden konnten. Mittels der Typologie wurde deutlich, welche Möglichkeiten es gibt, soteriologische Inhalte zeitlich darzustellen und wie einzelne Zeitformen funktionieren. Des Weiteren wurde dadurch sowohl die These der Spaltung von Personalem und Kosmischem weiter entkräftet als auch die Unbrauchbarkeit der methodischen Unterscheidung 'personal/kosmisch' verdeutlicht. Was zum Ende von Abschnitt 2 ausstand, war eine Klärung der Beziehung zwischen den Zeitformen. Die Frage des Auseinanderfallens von Zeitformen und das Hauptergebnis von Abschnitt 1, nämlich dass sie im Gegenteil zusammenhängen, führte in Abschnitt 2 dazu, dass gefragt werden konnte, wie nicht nur ausgewählte Themenkreise wie in Abschnitt 1, sondern alle sprachlich gefassten semantisch spezifischen Zeitformen, ob nun als personal oder kosmisch bezeichnet, prinzipiell mit Erlösung zu tun haben.

Wie die Vielfalt, die Überschneidung in der Form und die unterschiedlichen Typen sich zu einander verhalten und wie sie in Bezug auf Erlösung ein Ganzes bilden und wo die Elemente des Personalen und des Kosmischen möglicherweise noch zu verorten sind, zeigte der letzte Abschnitt 3 "A-Reihe, B-Reihe und die richtige Zeit". Hier wurden die quantitativen, qualitativen und perspektivischen Zeitformen mittels zweier Kategorien aus der Sprachanalyse, der A- und der B-

Reihe, unterschieden, die Formen des Sprechens über Zeit darstellen und unterschiedliche Erfahrungs- und Umgangsweisen in Bezug auf Zeit darstellen.

Das Modell von A-Reihe und B-Reihe erlaubte es, die perspektivische Zeitformen *tayo addhā* als die Form zu identifizieren, an der sich Meditationspraxis ausrichtet und karmische Wirksamkeit für den Menschen temporal einsichtig wird. In dessen Funktion als Zeitform, die für den Menschen zu soteriologischem Handeln befähigt, kommt ihr eine grundlegende und zentrale Bedeutung zu. Dies erklärt die Dominanz des Modells der Drei Zeitabschnitte und dessen Übertragung auf kosmische und heilsgeschichtliche Ereignisse, die die 'alltägliche' personale Zeiterfahrung weit übersteigen. Andererseits konnten die quantitativen Zeitformen als B-Reihen beschrieben werden, in denen sich gleichförmige Zeitabschnitte, ganz gleich ob von kosmischer Länge oder gerade noch wahrnehmbarer Kürze unabhängig von deren Wahrnehmung durch den Menschen und dessen Erlösung aneinander reihen. Gleichzeitig wird gerade diese Serialität der B-Reihe zur tragenden Form und Metapher für die Vergänglichkeit, Kürze und Leidhaftigkeit, kurz für die Unerlöstheit des menschlichen Lebens. Ist die Negativität der B-Reihe die Form unerlöster Zeiterfahrung, so ist die Pragmatik der A-Reihe die zeitliche Form des Rationalisierens und Analysierens von Veränderung und ein Hilfsmittel zur Bewältigung von Erlösung. Persönliches und Kosmisches, nicht mehr als Kategorien, sondern als Bestandteil der Zeitformen, finden sich so aufgehoben in der Wahrnehmungsstruktur der A-Reihe und den kosmischen Rhythmen der B-Reihe, welche beide gewissermaßen Form personaler Zeiterfahrung und kosmischen Geschehens darstellen. Sie sind jedoch rein durch die Vielheit der sich abwechselnden Zeiteinheiten und die strukturierten Wahrnehmungsakte zu erklären und setzen weder ein personales Substrat, noch die Einheit des Kosmos voraus. Die Lücke, die zwischen den Formen erlittener und gestalteter Zeit auf dem Weg zur Erlösung noch offen steht, nehmen die durch Handlung oder Ereignis qualifizierten Zeitformen ein. Sie formulieren das Gebot, zur richtigen Zeit das Richtige zu tun, was nur aufgrund der Form erlittener Zeit einleuchtend und dringlich und nur aufgrund der Formen richtig gestalteter Zeit machbar ist. Dafür werden auch Formen der erlittenen Zeit, extrem kurze Dauer wie *khaṇa* oder natürliche, unaufschiebbare Zeit wie *kāla*, als Formen zwingender oder Möglichkeit eröffnender Zeit verwendet und zu richtiger, guter, förderlicher, erlösender Zeit gemacht.

Die Untersuchung von Zeitformen zum Verständnis von Erlösung und an Erlösung orientierten Denken und Handeln im Suttapiṭaka hat gezeigt, dass das buddhistische Asketenideal keineswegs den soteriologischen Diskurs von Kosmologie abkoppelt und eine vom Weltgeschehen unabhängige, rein asketisch ausgerichtete, individualisierte Theorie soteriologischer Praxis betreibt. Ganz im Gegenteil ist die Zeit der Welt in all ihrer Vielfältigkeit präsent, wird in den Erlösungsdiskurs mit hereingeholt und mehr oder weniger stark semantisch mit erlösungsrelevanten Inhalten belegt. Buddhistisches, brahmanisches und gemeinhin südasiatisches Gedanken- und Motivgut werden im untersuchten Material unter den Vorzeichen der buddhistischen Lehre mehr oder weniger stark integriert. Durch die mangelnde theologisch-ritualistische Einheit der Welt wird diese Tendenz zur Integration heterogener Elemente keineswegs beeinträchtigt. Tatsächlich kommt der zeitlichen Heterogenität der sich aus

buddhistischer Perspektive ohne starke göttliche Leitung oder vorgeschriebene rituelle Kontrolle wandelnden Welt wiederum eine eigene soteriologische Bedeutung zu. Die Reduktion auf Zeitabschnitte, Zeitpunkte und Zeitrahmen macht auch vor dem Individuum nicht halt, das in seine Wahrnehmungsaspekte zerlegt und auf sein rechtzeitiges Handeln ausgerichtet wird. Von der als irrig erwiesenen Annahme, der 'frühe' Buddhismus sei an personaler Zeit nur hinsichtlich des Prozesses einer Abkopplung der Zeit von der Welt, bzw. einer Loslösung des nach Erlösung strebenden Individuums von beidem interessiert, wäre es nur ein kleiner Schritt zu vermuten, die Rolle von Zeit in der Soteriologie der Theravādins erschöpfe sich in der Zeitlosigkeit des *nibbāna*. Die vorliegende Untersuchung soll nicht zuletzt gezeigt haben, dass zur Soteriologie der Theravādins die Einsicht ins zeitlich Unerlöste und der heilvolle Umgang damit gehören: Damit Tod und Wiedergeburt sich nicht mehr abwechseln, damit von Zeit nicht die Rede sein kann, braucht es erst einmal eine lange, wenn es dann soweit ist eine kurze, vor allem und in allem aber die richtige Zeit.



## Anhang

Die hier wiedergegebenen und übersetzten Texte aus DN, MN, SN und AN wurden darauf hin ausgewählt, dass in ihnen die behandelten Zeitausdrücke exemplarisch vorkommen oder Zeitformen ausführlicher dargestellt werden, auf die in der Untersuchung gezielt eingegangen wurde. Die ausführliche Wiedergabe der *suttas* oder der relevanten Abschnitte mag helfen, sich den Zusammenhang zu verdeutlichen, in dem die interpretierten Passagen stehen. Die Übersetzung der Zeitausdrücke hier ist unter anderem Ergebnis ihrer Besprechung und Deutung im ersten Abschnitt. Zu ihrer Begründung sei auf die relevanten Passagen verwiesen.

Die Wiedergabe der Texte folgt generell den Versionen der PTS-Editionen. Lediglich in der Interpunktion und Groß- und Kleinschreibung sind gemäß den Konventionen des CPD gegenüber der PTS-Edition Veränderungen vorgenommen worden. Dies beinhaltet den Verzicht auf zusätzliche Interpunktion wie Fragezeichen und Kommata zur Einklammerung von Vokativen. Doppelpunkte, Semikola, Punkt und Komma werden zur Strukturierung der Syntax beibehalten. Bis auf Namen befolgt der Text Kleinschreibung einschließlich zu Satzbeginn. Ich folge in dieser Verfahrensweise den Autoren Oskar von HINÜBER 1996 und Tilman VETTER 2000. Seitenzahlen erscheinen im fortlaufenden Text in Normalgröße, Zeilenzahlen in Fünferzählung um drei Punkt kleiner.

Übersicht:	Seiten
1. SN II 190,21–193,8 (“Vepullapabbata[-sutta]ṃ”).....	193–195
2. AN IV 100,2–103,22 (“Suriya[sutta]ṃ”).....	195–198
3. SN V 442,22–443,20 (“Suriyupamā[suttaṃ] dutiyam”).....	198–199
4. AN IV 136,17–139,27 (“Araka[suttaṃ]”).....	199–202
5. AN IV 225,22–228,14 (“Akkhaṇā[suttaṃ]”).....	203–205
6. SN I 18,8–20,5 (“Samiddhisuttaṃ”).....	206–207
7. MN III 187,13–189,25 (“Bhaddekarattasuttaṃ paṭhamam”).....	207–210
8. SN III 71,13–73,7 (“Niruttipatha[suttaṃ]”).....	211–213
9. DN III 134,1–135,6 (“Pāsādikasuttantaṃ”).....	213–214

## 1. SN II 190,21–193,8 (Vepullapabbata[sutta]m”)

*ekaṃ samayam bhagavā Rājagahe viharati  
Gijjhakūṭe pabbate. tatra kho bhagavā bhikkhū  
āmantesi pe [25]*

*bhagavā etad avoca: anamataggāyam bhikkhave  
saṃsāro pubbakoṭi na paññāyati  
avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ  
taṇhāsamyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ.*

Zu einer gewissen Zeit hielt sich der Erhabene in Rājagaha am Berg Gijjhakūṭa auf. Dort sprach er die *bhikkhus* folgendermaßen an [...].

Der Erhabene sprach folgendermaßen: 'Einen undenkbaren Anfang habend (*anamatagga*), *bhikkhus*, [ist] der *saṃsāra*, nicht erkannt wird das frühere Ende (*pubbakoṭi*) der herumlaufenden (*sandhāvataṃ*) und umhergehenden (*saṃsarataṃ*), durch Nichtwissen behinderten, von Durst gefesselten Wesen.

*bhūtapubbam bhikkhave imassa Vepulassa  
pabbatassa Pācīnavaṃso tveva samaññā udapādi.  
tena kho pana [191] bhikkhave samayena  
manussānaṃ Tivarā tveva samaññā udapādi.  
Tivarānaṃ bhikkhave manussānaṃ cattārisaṃ  
vassasahassāni āyupamāṇam ahosi. Tivarā  
bhikkhave manussā Pācīnavaṃsam pabbataṃ  
catuhena ārohanti catu- [5] hena orohanti.*

Früher (*bhūtapubbam*), *bhikkhus*, kam für diesen Berg Vepulla die Bezeichnung Pācīnavaṃsa (Östliche Kette) auf. Zu jener Zeit, [191] *bhikkhus*, wurde den Menschen die Bezeichnung Tivaras gegeben. Die Lebensspanne (*āyupamāṇam*) der Tivara-Menschen, *bhikkhus*, betrug 40 000 Jahre. Die Tivara-Menschen, *bhikkhus*, stiegen in vier Tagen (*catuhena*) auf den Berg Pācīnavaṃsa hinauf und in vier Tagen [von diesem] hinab.

*tena kho pana bhikkhave samayena Kakusandho  
bhagavā arahataṃ sammāsambuddho loke  
uppanno hoti. Kakusandhassa bhikkhave  
bhagavato arahato sammāsambuddhassa  
Vidhura-Sajīvaṃ nāma sāvakaṃyugam ahosi [10]  
aggaṃ bhaddayugaṃ.*

Zu jener Zeit, *bhikkhus*, war Kakusandho, der Erhabene, der *arahat*, der Höchste Erwachte in der Welt erschienen. Kakusandho, der Erhabene, der *arahat*, der Höchste Erwachte, hatte ein Schülerpaar, ein höchstes glückverheißendes Paar, *bhikkhus*, mit Namen Vidhura und Sajīva.

*passatha bhikkhave sā cevimassa pabbatassa  
samaññā antarāhitā, te ca manussā kālaṃkatā so  
ca bhagavā parinibbuto.*

Seht, *bhikkhus*, die Bezeichnung jenes Berges ist verschwunden (*antarāhitā*) und jene Menschen sind gestorben (*kālaṃkatā*) und jener Buddha ist ins *nibbāna* eingegangen (*parinibbuto*).

*evam aniccā bhikkhave saṅkhārā evam addhuvā*  
[15] *bhikkhave saṅkhārā evam anassāsikā*  
*bhikkhave saṅkhārā yāvaṃ cidam bhikkhave*  
*alam eva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ alam*  
*virajjitūṃ alam vimuccitūṃ.*

So verhält es sich: Unbeständig (*aniccā*),  
*bhikkhus*, sind die Gestaltungen, so: haltlos  
(*adhuvā*) sind die Gestaltungen, so: trostlos  
(*assāsikā*) sind die Gestaltungen. Insofern  
wahrlich, *bhikkhus*, besteht Grund, aller  
Gestaltungen überdrüssig, besteht Grund,  
leidenschaftslos, besteht Grund, erlöst zu sein.

*bhūtapubbaṃ bhikkhave imassa Vepulassa*  
*pabbatassa Vaṅkako tveva samaññā udapādi.*  
*tena kho pana bhik-* [20] *khave samayena*  
*manussānaṃ Rohitassā tveva samaññā udapādi.*  
*Rohitassānaṃ bhikkhave manussānaṃ*  
*tiṃsavassasahassāni āyuppamāṇam ahoṣi.*  
*Rohitassā bhikkhave manussā Vaṅkakam*  
*pabbatam tihena arohanti tihena orohanti.* [25]

Früher, *bhikkhus*, kam für diesen Berg Vepulla  
die Bezeichnung Vaṅkaka ('der Krumme') auf.  
Zu jener Zeit, *bhikkhus*, wurde den Menschen  
die Bezeichnung Rohitassas gegeben. Die  
Lebensspanne der Rohitassa-Menschen,  
*bhikkhus*, betrug 30 000 Jahre. Die Rohitassa-  
Menschen, *bhikkhus*, stiegen in drei Tagen  
(*tihena*) auf den Berg Vaṅkaka hinauf und in  
drei Tagen [von diesem] hinab.

*tena kho pana bhikkhave samayena Koṇāgamano*  
*bhagavā araham sammāsambuddho loke*  
*uppanno hoti. Koṇāgamanaṃ bhikkhave*  
*bhagavato arahato sammāsambuddhassa Bhiyyo-*  
*Suttaraṃ nāma sāvakayugam ahoṣi aggam*  
*bhaddayugam.* [30]

Zu jener Zeit, *bhikkhus*, war Koṇāgamana, der  
Erhabene, der *arahat*, der Höchste Erwachte, in  
der Welt erschienen. Koṇāgamana, der  
Erhabene, des *arahat*, der Höchste Erwachte  
hatte ein Schülerpaar, ein höchstes  
glückverheißendes Paar, *bhikkhus*, mit Namen  
Bhiyyosa und Uttara.

*passatha bhikkhave sā cevimassa pabbatassa*  
*samaññā antarahitā te ca manussā kālaṃkatā so*  
*ca bhagavā parinibbuto.* [192]

Seht, *bhikkhus*, die Bezeichnung jenes Berges ist  
verschwunden und jene Menschen sind  
gestorben und jener Buddha ist ins *nibbāna*  
eingegangen. [192]

*evam aniccā bhikkhave saṅkhārā - pe - alam*  
*vimuccitūṃ.*

So verhält es sich: Unbeständig, *bhikkhus*, sind  
die Gestaltungen, [...] besteht Grund, erlöst zu  
sein.

*bhūtapubbaṃ bhikkhave imassa Vepulassa*  
*pabbatassa Supasso tveva samaññā udapādi. tena*  
*kho pana* [5] *bhikkhave samayena manussānaṃ*  
*Suppiyā tveva samaññā udapādi. Suppiyānaṃ*  
*bhikkhave manussānaṃ vīsati vassasahassāni*  
*āyuppamāṇam ahoṣi. Suppiyā bhikkhave*  
*manussā Supassaṃ pabbatam dvihena ārohanti*  
*dvihena orohanti.* [10]

Früher, *bhikkhus*, kam für diesen Berg Vepulla  
die Bezeichnung Supassa ('der durch Schöne  
Hänge Gekennzeichnete') auf. Zu jener Zeit,  
*bhikkhus*, wurde den Menschen die Bezeichnung  
Suppiyas gegeben. Die Lebensspanne der  
Suppiya-Menschen, *bhikkhus*, betrug 20 000  
Jahre. Die Suppiya-Menschen, *bhikkhus*, stiegen  
in zwei Tagen (*dvihena*) auf den Berg Supassa  
hinauf und in zwei Tagen [von diesem] hinab.

tena kho pana samayena Kassapo bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke uppanno hoti. Kassapassa bhikkhave bhagavato arahato sammāsambuddhassa Tissa-Bhāradvājaṃ nāma sāvakayugam ahosi aggam bhaddayugam. [15]

Zu jener Zeit, *bhikkhus*, war Kassapa, der Erhabene, der *arahat*, der Höchste Erwachte, in der Welt erschienen. Kassapa, der Erhabene, der *arahat*, der Höchste Erwachte hatte ein Schülerpaar, ein höchstes glückverheißendes Paar, *bhikkhus*, mit Namen Tissa und Bhāradvāja.

passatha bhikkhave sā cevimassa pabbatassa samaññā antarahitā te ca manussā kālaṃkatā so ca bhagavā parinibbuto.

Seht, *bhikkhus*, die Bezeichnung jenes Berges ist verschwunden und jene Menschen sind gestorben und jener Buddha ist ins *nibbāna* eingegangen.

evam aniccā bhikkhave saṅkhārā evam addhuvā bhikkhave saṃkhārā - pe - alaṃ vimuccituṃ. [20] etarahi kho pana bhikkhave imassa Vepullassa pabbatassa Vepullo tveva samaññā udapādi. Māghadhakā tveva samaññā udapādi. etarahi kho pana bhikkhave imesam manussānam Māghadakānam bhikkhave manussānam appakam āyuppamāṇaṃ parittaṃ lahukaṃ yo [25] ciraṃ jīvati so vassasatam appaṃ vā bhiyyo. Māghadhakā bhikkhave manussā Vepullam pabbatam muhuttana ārohanti muhuttana orohanti.

So verhält es sich: Unbeständig, *bhikkhus*, sind die Gestaltungen, [...] besteht Grund, erlöst zu sein.

Jetzt (*etarahi*), *bhikkhus*, kam für diesen Berg Vepulla die Bezeichnung Vepulla ('der Reiche') auf. Jetzt, *bhikkhus*, wurde den Menschen die Bezeichnung Māghadas gegeben. Die Lebensdauer der Māghada-Menschen, *bhikkhus*, ist gering (*appakam*), ein Rest (*parittam*), knapp (*lahukaṃ*), wer lang lebt (*yo ciraṃ jīvati*), lebt hundert Jahre oder geringfügig mehr (*appaṃ vā bhiyyo*). Die Māghada-Menschen, *bhikkhus*, steigen in wenig Zeit (*muhuttana*) auf den Berg Vepulla hinauf und in wenig Zeit [von diesem] hinab.

etarahi kho panāham bhikkhave arahaṃ sammāsambuddho loke uppanno mayham kho pana bhikkhave [30] Sāriputta-Moggallānaṃ nāma sāvakayugam aggam bhaddayugam.

Jetzt, *bhikkhus*, bin ich, der Erhabene, der *arahat*, der Höchste Erwachte, in der Welt erschienen. Ich habe ein Schülerpaar, ein höchstes glückverheißendes Paar, *bhikkhus*, mit Namen Sāriputta und Moggallāna.

bhavissati bhikkhave so samayo yā ayañ cevimassa [193] pabbatassa samaññā antaradhāyissati ime ca manussā kālaṃ karissanti ahañ ca parinibbāyissāmi.

Es wird eine Zeit kommen (*bhavissati so samayo*), *bhikkhus*, in der [193] die Bezeichnung dieses Berges verschwinden wird und jene Menschen sterben werden und ich ins *nibbāna* eingehen werde.

evam aniccā bhikkhave saṃkhārā evam addhuvā bhikkhave saṃkhārā evam anassāsika bhikkhave saṃkhārā [5] yāvaṃ cidaṃ bhikkhave alaṃ eva sabbasaṃkhāresu nibbindituṃ alaṃ virajjituṃ alaṃ vimuccitun ti.

So verhält es sich: Unbeständig, *bhikkhus*, sind die Gestaltungen, so: haltlos sind die Gestaltungen, so: trostlos sind die Gestaltungen. Insofern wahrlich, *bhikkhus*, besteht Grund, aller Gestaltungen überdrüssig, besteht Grund, leidenschaftslos, besteht Grund, erlöst zu sein.

*idam avoca bhagavā idam vatvāna Sugato athāparam etad avoca satthā.*

So sprach der Erhabene, [und] nachdem der Wohlgegangene so gesprochen hatte, sagte der Lehrer, darüber hinaus:

*Pācīnavamso Tivarānaṃ [10]  
Rohitassānaṃ Vaṅkako  
Suppiyānaṃ Supassā ti  
Māgadhānaṃ ca Vepullo*

'Pācīnavamsa' [war der Berg] für die Tivaras, /  
Für die Rohitassas der 'Vaṅkaka', /  
Für die Suppiyas der 'Supassa', /  
Und für die Māgadhas der 'Vepulla'. /

*aniccāvata saṅkhārā  
uppādavayadhammino [15]  
uppajjitvā nirujjhanti  
tesaṃ vūpasamo sukho ti*

Voll Unbeständigkeit (*aniccavatā*) [sind] die Gestaltungen. /  
Entstehen (*uppāda-*) und Vergehen (*vaya-*) als [den ihm eigenen] *dhamma* habend, Gehen auf und gehen unter. /  
Ihre Beruhigung ist Glück.'

## 2. AN IV 100,2–103,22 ("Suriya[sutta]ṃ")

*evaṃ me sutam. ekaṃ samayaṃ bhagavā Vesāliyaṃ viharati Ambapālivane. tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi: bhikkhavo ti. bhadante ti te bhikkhū bhagavato [5] paccassosum. Bhagavā etad avoca:*

So habe ich gehört. Zu einer gewissen Zeit (*ekaṃ samayaṃ*) hielt sich der Erhabene bei Vesāliya in Ambapālis Hain auf. Dort sprach er die *bhikkhus* folgendermaßen an: "Bhikkhus!" "Erhabener," antworteten die *bhikkhus* dem Erhabenen. Der Erhabene sprach folgendermaßen:

*aniccā bhikkhave saṅkhārā, adhuvā bhikkhave saṅkhārā anassāsikā bhikkhave saṅkhārā yāvañ c' idam bhikkhave alam eva sabbasaṅkhāresu nibbinditum alam virajjitum alam vimuccitum. Sineru bhikkhave pabbata- [10] rājā caturāsītiyojanasahassāni āyāmena caturāsītiyojanasahassāni vitthārena caturāsītiyojanasahassāni mahāsamudde ajjhogāḷho caturāsītiyojanasahassāni mahāsamuddā accuggato. hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ bahūni vassāni bahūni vassatāni bahūni vassasahassāni bahūni [15]*

"Unbeständig (*aniccā*), *bhikkhus*, sind die Gestaltungen (*saṅkhārā*), haltlos (*adhuvā*) sind die Gestaltungen, trostlos (*anassāsikā*) sind die Gestaltungen. Insofern wahrlich, *bhikkhus*, besteht Grund, aller Gestaltungen überdrüssig (*nibbinditum*), besteht Grund, leidenschaftslos (*virajjitum*), besteht Grund, erlöst (*vimuccitum*) zu sein. Sineru, *bhikkhus*, der König der Berge, ist 84 000 *yojanas* in der Höhe, 84 000 *yojanas* in der Breite, 84 000 *yojanas* im Weltenmeer versenkt, 84 000 *yojanas* aus dem Weltenmeer herausragend. Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit (*hoti kho so... samayo*), in der viele Jahre (*bahūni vassāni*), viele Jahrhunderte (*vassatāni*), viele Jahrtausende (*vassasahassāni*), viele

*vassasatasahassāni devo na vassati deve kho pana bhikkhave avassante ye keci 'me bñjagāmahūtagāma— osadhitiñavanappatayo te ussussanti vissussanti na bhavanti. evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā evaṃ adhvā bhikkhave saṅkhārā evaṃ anassāsikā bhikkhave saṅkhārā [2] yāvañ c' idaṃ bhikkhave alam eva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ alaṃ virajjituṃ alaṃ vimuccituṃ. hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena dutiyo suriyo pātubhavati.*

*dutiya bhikkhave suriyassa pātubhāvā yā kāci [15] kunnadiyo kussubbhā tā ussussanti vissussanti na [101] bhavanti. evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā - pe - alaṃ vimuccituṃ.*

*hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena tatiyo suriyo pātubhavati. [5]*

*tatiya bhikkhave suriyassa pātubhāvā yā kāci mahānadiyo seyyathidaṃ Gaṅgā Yamunā Aciravatī Sarabhū Mahī tā ussussanti vissussanti na bhavanti. evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā ... alaṃ vimuccituṃ. hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci [10] dīghassa addhuno accayena catuttho suriyo pātubhavati.*

*catutthassa bhikkhave suriyassa pātubhāvā ye te mahāsarā yato imā mahānadiyo sambhavanti seyyathidaṃ Anotattā Sihapapātā Rathakārā Kaṇṇamuṇḍā Kuṇālā Chaddantā Mandākini tā ussussanti vissussanti na [15] bhavanti. evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā ... alaṃ vimuccituṃ. hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena pañcama suriyo pātubhavati.*

Jahrhunderttausende (*vassasatasahassāni*) der Gott nicht regnet, und da der Gott nicht regnet, verdorren, vertrocknen und vergehen das Saatgut und die Pflanzen, die Heilkräuter, Gräser und Bäume des Waldes. So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, haltlos sind die Gestaltungen, trostlos sind die Gestaltungen. Insofern wahrlich, *bhikkhus*, besteht Grund, aller Gestaltungen überdrüssig, besteht Grund, leidenschaftslos, besteht Grund, erlöst zu sein. Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, in der früher oder später (*kadāci karahāci*) nach dem Verstreichen einer langen Zeit (*dīghassa addhuno accayena*) eine zweite Sonne erscheint.

Durch das Erscheinen der zweiten Sonne, *bhikkhus*, trocknen jegliche kleinen Flüsse [und] Teiche aus, verdunsten [und] sind [101] nicht mehr. So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, [...] erlöst zu sein.

Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, in der früher oder später nach dem Verstreichen einer langen Zeit eine dritte Sonne erscheint.

Durch das Erscheinen der dritten Sonne, *bhikkhus*, trocknen jegliche großen Ströme, wie die Gaṅgā, die Yamunā, die Aciravatī, die Sarabhū und die Mahī aus, verdunsten [und] sind nicht mehr. So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, [...] erlöst zu sein. Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, in der früher oder später nach dem Verstreichen einer langen Zeit eine vierte Sonne erscheint.

Durch das Erscheinen der vierten Sonne, *bhikkhus*, trocknen jene großen Seen aus, aus denen jene großen Ströme entspringen wie die Anotattā, die Sihapapātā, die Rathakārā, Kaṇṇamuṇḍā, die Kuṇālā, die Chaddantā, [sowie] die Mandākini verdunsten [und] sind nicht mehr. So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, [...] erlöst zu sein. Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, in der früher oder später nach dem Verstreichen einer langen Zeit eine fünfte Sonne erscheint.

*pañcamassa bhikkhave suriyassa pātubhāvā yojana-[20] satikāni pi mahāsamudde udakāni ogacchanti dviyojanasatikāni pi mahāsamudde udakāni ogacchanti tiyojanasatikāni pi mahāsamudde udakāni ogacchanti ... pe ... sattayojanasatikāni pi mahāsamudde udakāni ogacchanti. sattatālam pi mahāsamudde udakaṃ saṅṭhāti [25] chatālam pi pañcatālam pi catutālam pi titālam pi dvitālam [102] pi tālamattam pi mahāsamudde udakaṃ saṅṭhāti.*

Durch das Erscheinen der fünften Sonne, *bhikkhus*, gehen die Wasser des Weltenmeeres um ganze 100 *yojanas* zurück, um ganze 200 *yojanas*, um ganze 300 *yojanas*, [...], um ganze 700 *yojanas* zurück. Das Wasser im Großen Weltenmeer stabilisiert sich (*saṅṭhāti*) bei [der Tiefe von] ganzen sieben Palmenlängen (*tāla-mattam*), bei ganzen sechs Palmenlängen, bei ganzen fünf Palmenlängen, bei ganzen vier Palmenlängen, bei ganzen drei Palmenlängen, bei ganzen zwei Palmenlängen, [102] bei einer ganzen Palmenlänge.

*sattaporisam pi mahāsamudde udakaṃ saṅṭhāti chaporisam pi pañcaporisam pi catuporisam pi tiporisam pi dviporisam pi porisamattam pi aḍḍhaporisam pi kaṭimattam pi [5] jānukamattam pi goppahakamattam pi mahāsamudde udakaṃ saṅṭhāti.*

Das Wasser im Großen Weltenmeer stabilisiert sich bei [der Tiefe von] ganzen sieben Menschen[längen] (*porisam*), bei ganzen sechs Menschen[längen], bei ganzen fünf Menschen[längen], bei ganzen vier Menschen[längen], bei ganzen drei Menschen[längen], bei ganzen zwei Menschen[längen], bei einer ganzen Menschen[länge], bei einer halben Menschenlänge, bis zur ganzen Höhe der Hüfte, bis zur ganzen Höhe des Knies, bis zur ganzen Höhe des Fußgelenks.

*seyyathā pi bhikkhave saradasamaye thullaphusitake deve vassante tattha tattha gopadesu udakāni ṭhitāni honti evam eva kho bhikkhave tattha tattha gopadamattāni mahāsamudde udakāni ṭhitāni honti.*

*Bhikkhus*, wie zur Herbstzeit (*sarada-samaye*) der große Regentropfen habende Gott regnet [und] hier und dort in den Spuren einer Kuh Wasserstellen stehen [bleiben], eben so, *bhikkhus*, [bleiben] im Großen Weltenmeer hier und da Wasserstellen von der Tiefe von Kuhspuren übrig bleiben.

[10] *pañcamassa bhikkhave suriyassa pātubhāvā aṅgulipabbamattam pi mahāsamudde udakaṃ na honti. evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā ... alaṃ vimuccituṃ. hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena chaṭṭho suriyo pātubhavati. [15]*

Durch das Erscheinen der fünften Sonne, *bhikkhus*, ist nicht einmal ein Fingerglied [tief] Wasser im Weltenmeer. So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, [...] besteht Grund, erlöst zu sein. Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, in der früher oder später nach dem Verstreichen einer langen Zeit eine sechste Sonne erscheint.

*chaṭṭhassa bhikkhave suriyassa pātubhāvā ayañ ca mahāpaṭhavī Sineru ca pabbatarājā dhūpāyanti sandhūpāyanti sampadhūpāyanti. seyyathā pi bhikkhave kumbhakārapāko ālimpito paṭhamam dhūpeti sandhūpeti sampadhūpeti evam eva kho bhikkhave chaṭṭhassa suri- [20] yassa pātubhāvā ayañ ca mahāpaṭhavī Sineru ca pabbatarājā dhūpāyanti sandhūpāyanti sampadhūpāyanti.*

Durch das Erscheinen der sechsten Sonne, *bhikkhus*, steigen Rauchfäden, Rauchschwaden, Rauchwolken sowohl aus dieser weite Erde als auch aus dem König der Berge Sineru. Wie, *bhikkhus*, wie wenn das von einem Töpfer Gebrannte angeheizt wird, zuerst Rauchfäden, [dann] Rauchschwaden [und schließlich] Rauchwolken aufsteigen, eben so, *bhikkhus*, steigen durch das Erscheinen der sechsten Sonne zuerst Rauchfäden, [dann] Rauchschwaden [und schließlich] Rauchwolken sowohl aus dieser weiten Erde als auch aus dem König der Berge Sineru auf.

*evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā ... alaṃ vimuccituṃ. hoti kho so bhikkhave samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena sattamo suriyo pātubhavatī.*

So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, [...] besteht Grund, erlöst zu sein. Es gibt, *bhikkhus*, eine Zeit, in der früher oder später nach dem Verstreichen einer langen Zeit eine siebente Sonne erscheint.

[103] *sattamassa bhikkhave suriyassa pātubhāvā ayañ ca mahāpaṭhavī Sineru ca pabbatarājā ādippanti pajjalanti ekajāla bhavanti. imissā ca bhikkhave mahāpaṭhaviyā Sinerussa ca pabbatarājassa jhāyamānānaṃ dayhamānānaṃ [5] acci vātena khittā yāva Brahmaloḷā pi gacchati*

[103] Durch das Erscheinen der siebenten Sonne, *bhikkhus*, entzünden sich sowohl diese weite Erde als auch der König der Berge Sineru, geraten in Brand [und] bilden eine einzige Lohe, und, *bhikkhus*, der Funken[schlag] der verbrennenden (*jhāyamānānaṃ*) [und] verglühenden (*dayhamānānaṃ*) weiten Erde und des Königs der Berge Sineru gelangt vom Wind getrieben sogar bis nach Brahmaloḷā.

*Sinerussa ca bhikkhave pabbatarājassa jhāyamānassa dayhamānassa vinassamānassa mahatā tejokhandhena abhibhūtassa yojanasatikāni pi kūṭāni palujjanti diviyojanasatikāni pi ... tiyojanasatikāni pi ... catuyojanasatikāni pi ... pañca- [10] yojanasatikāni pi kūṭāni palujjanti. imissā ca bhikkhave mahāpaṭhaviyā Sinerussa ca pabbatarājassa jhāyamānānaṃ dayhamānānaṃ n' eva chārikā paññāyati na masi.*

Es verschwinden die ganze 100 *yojanas*, 200 *yojanas*, 300 *yojanas*, 400 *yojanas*, 500 *yojanas* [messenden] Gipfel, *bhikkhus*, des verbrennenden, verglühenden [und] der Zerstörung anheim fallenden Königs der Berge Sineru, hinweggefegt durch die große Feuermasse. Sowohl von dieser verbrennenden [und] verglühenden weiten Erde als auch vom König der Berge Sineru, *bhikkhus*, sind [als Rückstände] weder Asche (*chārikā*) noch Staub (*masi*) zu erkennen.

*seyyathā pi bhikkhave sappissa vā telassa vā jhāyamānassa dayhamānassa n' eva chārikā paññāyati na masi evaṃ [15] eva kho bhikkhave imissā ca mahāpaṭhaviyā Sinerussa ca pabbatarājassa jhāyamānānaṃ dayhamānānaṃ n' eva chārikā paññāyati na masi.*

Wie von Ghee oder Öl weder Asche noch Staub [als Rückstände] zu erkennen sind, ebenso sind von dieser verbrennenden [und] verglühenden weiten Erde als auch vom König der Berge Sineru, *bhikkhus*, [als Rückstände] weder Asche noch Staub zu erkennen.



*evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā evaṃ adhuvā bhikkhave saṅkhārā evaṃ anassāsikā bhikkhave saṅkhārā yāvañ c' idaṃ bhikkhave alam [20] eva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ alaṃ virajjituṃ alaṃ vimuccituṃ. tatra bhikkhave ko mantā ko saddhātā ayañ ca paṭhavī Sineru ca pabbatarājā dayhissanti vinassanti na bhavissanti ti aññatra diṭṭhapadehi*

So verhält es sich, *bhikkhus*: Unbeständig sind die Gestaltungen, haltlos sind die Gestaltungen, trostlos sind die Gestaltungen. Insofern wahrlich, *bhikkhus*, besteht Grund, aller Gestaltungen überdrüssig, besteht Grund, leidenschaftslos, besteht Grund, erlöst zu sein. Was dieses betrifft, [stellt sich die Frage], wer wäre wohl ein Weiser (*mantā*), ein Vertrauender (*saddhātā*), außer demjenigen, der die Zeichen gesehen hat [und sagt:] 'Sowohl diese Erde als auch der König der Berge Sineru werden verbrennen, verglühen und nicht [mehr] sein'."

### 3. SN V 442,22–443,20 ("Suriyupamā[–suttaṃ] dutiyam")

*yāva kīvañca bhikkhave candimasuriyā loke nupajjanti neva tāva mahato ālokassa pātubhāvo hoti mahato obhā- [25] sassa, andhantamaṃ tadā hoti andhakāratimisā neva tāva rattidivā paññāyanti na māsaddhamāsā paññāyanti na utusamvaccharā paññāyanti.*

"Solange, *bhikkhus*, wie Mond und Sonne (*candimasuriyā*) nicht in der Welt erscheinen, solange gibt es kein Entstehen von großem Licht (*mahato ālokassa*), großem Strahlen (*mahato ohāsassa*), ist da finsternes Dunkel (*andhantamaṃ*), eine Finsternis von Dunkel (*andhakāratimisā*), kein Sagen (*paññāyanti*) ob Nacht oder Tag (*ratti-divā*), Monate oder Monatshälften (*māsa-addhāmāsā*), Jahreszeiten oder Jahr (*utu-samvaccharā*).

*yato ca kho bhikkhave candimasuriyā loke uppajjanti atha mahato ālokassa pātubhāvo hoti mahato obhāsassa [443] na andhantamaṃ tadā hoti na andhakāratimisā atha rattidivā paññāyanti māsaddhamāsā paññāyanti utusamvaccharā paññāyanti.*

Aber, *bhikkhus*, sobald Mond und Sonne scheinen in der Welt, ist das Entstehen großen Lichts, großen Strahlens, [443] kein finsternes Dunkel, keine Finsternis von Dunkel, sondern man kann sagen, ob Nacht oder Tag, Monate und Halbmonate, Jahreszeiten und Jahr; ebenso solange der *tathāgata* nicht in der Welt erscheint, solange ist kein Scheinen von großem Licht, großem Strahlen, da ist finsternes Dunkel, eine Finsternis von Dunkel, kein Verkünden der Vier Edlen Wahrheiten, kein Unterrichten, kein Darlegen, kein Begründen, kein Enthüllen, Analysieren und Eröffnen,

*evaṃ eva kho bhikkhave yāva kīvañca tathāgato [5] nuppajjati arahaṃ sammāsambuddho neva tāva mahato ālokassa pātubhāvo hoti mahato obhāsassa andhantaṃ tadā hoti andhakāratimisā neva tāva catunnam ariyasaccānam ācikkhanā hoti desanā paññāpanā paṭṭhapanā vivaraṇā vibhajanā uttānikammaṃ. [10]*

yato ca bhikkhave tathāgato loke uppajjati arahaṃ sammāsambuddho atha mahato ālokassa pātubhāvo hoti mahato obhāsassa na andhantaṃaṃ tadā hoti na andhakāratimisā atha kho catunnam ariyasaccānam ācikkhanā hoti desanā paññāpanā paṭṭhapanā vivaraṇā vibhajanā 15] uttānikammaṃ. katamesaṃ catunnaṃ.

dukkhassa ariyasaccassa la Die Edle Wahrheit von *dukkha*. [...] Die Edle Wahrheit des zur Zerstörung von *dukkha* führenden Weges. tasmā ti ha bhikkhave idaṃ dukkhanti yogo karaṇīyo la-pe ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yogo karaṇīyo ti.

aber sobald der *tathāgata* in der Welt erscheint, dann ist da ein Entstehen von großem Licht, großem Strahlen, da ist kein finsternes Dunkel, keine Finsternis von Dunkel, sondern ein Verkünden der Vier Edlen Wahrheiten, ein Unterrichten, ein Darlegen, ein Begründen, ein Enthüllen, Analysieren und Eröffnen. Welche vier?

Die Edle Wahrheit von *dukkha*. [...] Die Edle Wahrheit des zur Zerstörung von *dukkha* führenden Weges.

Daher, *bhikkhus*, muss eine Anstrengung unternommen werden mit den Worten: 'Dieses ist *dukkha*,' [...], muss eine Anstrengung unternommen werden mit den Worten: 'Dieses ist der zur Zerstörung von *dukkha* führende Weg.'"

#### 4. AN IV 136,17–139,27 ("Araka[suttaṃ]")

bhūtapubbaṃ bhikkhave Arako nāma satthā ahosi tithakaro kāmesu vitarāgo. Arakassa kho pana bhikkhave satthuno anekāni sāvakaśātāni ahesuṃ. Arako satthā sāvakaṇaṃ evaṃ dhammaṃ desesī. [25]

appakaṃ brāhmaṇa jīvitaṃ manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ bahudukkhaṃ bahūpāyāsaṃ. mantāya bodhab- [137]baṃ kattabbaṃ kusalaṃ caritabbaṃ brahmacariyaṃ natthi jātassa amaraṇaṃ.

"Früher (*bhūtapubbaṃ*), *bhikkhus*, gab es einen Lehrer, Araka mit Namen, ein, was die Begierden betrifft, leidenschaftsloser *tirthaṅkara*. Der Lehrer Araka, *bhikkhus*, hatte viele hundert Hörer. Der Lehrer Araka lehrte den Hörern folgendermaßen den *dhamma*:

'Gering (*appakaṃ*), Brahmane, ist das Leben der Menschen, ein Rest (*parittaṃ*), knapp (*lahukaṃ*), von großem *dukkha*, von großer Sorge. Durch *mantras* (*mantāya*) ist zu erkennen, ist das Förderliche zu tun, ist [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben, es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.

*seyyathā pi brāhmaṇa tiṇagge ussāvabindu suriye uggacchante khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciratṭhikaṃ hoti evam eva kho brāhmaṇa [5] ussāvabindūpamaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ bahudukkhaṃ bahūpāyāsaṃ. mantāya bodhabbaṃ kattabbaṃ kusalaṃ caritabbaṃ brahmacariyaṃ natthi jātassa amaraṇaṃ. seyyathā pi brāhmaṇa thullaphusitake deve vassante udake udakabubbulaṃ khippaṃ yeva paṭivigac-*[10]  
*chati na ciratṭhikaṃ hoti evam eva kho brāhmaṇa udakabubbulūpamaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ bahudukkhaṃ bahūpāyāsaṃ. mantāya bodhabbaṃ kattabbaṃ kusalaṃ caritabbaṃ brahmacariyaṃ natthi jātassa amaraṇaṃ.*

*seyyathā pi brāhmaṇa udake daṇḍarāji weithin fließend, schnell fließend khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciratṭhikā hoti evam eva kho brāhmaṇa udake daṇḍarājūpamaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ [...] natthi jātassa amaraṇaṃ.*

*seyyathā pi brāhmaṇa nadī pabbateyyā dūraṅgamā sīghasotā hārahārinī natthi so khaṇa vā layo vā muhutto vā [20] yaṃ sā āramati atha kho sā gacchat' eva vattat' eva sandat' eva evam eva kho brāhmaṇa nadipabbateyyūpamaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ [...] pe [...] natthi jātassa amaraṇaṃ.*

Wie, Brahmane, ein Tropfen Tau (*ussāvabindu*) an einer Halmspitze beim Aufgehen der Sonne sich ganz schnell (*khippaṃ yeva*) verflüchtigt (*paṭivigacchati*) [und] nicht lange besteht (*na ciratṭhikaṃ hoti*), eben so, Brahmane, wie der Tropfen Tau ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, [...] es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen. Wie wenn der große Regentropfen habende Gott regnet auf dem Wasser die Wasserblase (*udakabubbulaṃ*) sich ganz schnell verflüchtigt [und] nicht lange besteht, eben so, Brahmane, wie die Wasserblase ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, [...] es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.

Wie, Brahmane, eine auf dem Wasser (*udake*) mit einem Stock [gezeichnete] Linie (*daṇḍarāji*) sich ganz schnell verflüchtigt [und] nicht lange besteht, eben so, Brahmane, wie die mit einem Stock [gezeichnete] Linie auf dem Wasser ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, [...] es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.

Wie, Brahmane, ein Gebirgsstrom (*nadi pabbateyya*), weithin fließend, schnell fließend (*sīghasota*), auf Schritt und Tritt mit sich reißend (*hārahārinī*), nicht für einen *khaṇa* oder *laya* oder *muhutta* verweilt (*āramati*), sondern immerzu [dahin]geht (*gacchati*), immerzu sich [fort]bewegt (*vattati*), immerzu fließt (*savati*), eben so, Brahmane, wie der Gebirgsfluss ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, [...] es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.

*seyyathā pi brāhmaṇa balavā puriso jivhagge khelapiṇḍaṃ saññūhitvā appakasiren’ [25] eva vameyya evam eva kho brāhmaṇa khelapiṇḍūpamaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ [...] natthi jātassa amaraṇaṃ.*

*seyyathā pi brāhmaṇa divasasantatte [138] ayokaṭāhe maṃsapesī pakkhittā khippaṃ yeva paṭivigacchati na ciraṭṭhitikā hoti evam eva kho brāhmaṇa maṃsapesūpamaṃ manussānaṃ jīvitam parittaṃ lahukaṃ [...] natthi jātassa amaraṇaṃ.*

*seyyathā pi brāhmaṇa gāvī vajjhā āghātanaṃ niyyamānā yañ ñad eva pādaṃ [5] uddharati santike ’va hoti vadhasa santike ’va maraṇassa evam eva kho brāhmaṇa govajjhūpamaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ bahudukkhaṃ bahūpāyāsaṃ. mantāya bodhabbaṃ kattabbaṃ kusalaṃ caritabbaṃ brahmacariyaṃ natthi jātassa amaraṇaṃ ti. [10]*

Wie, Brahmane, ein kraftvoller Mann eine Ansammlung Speichel (*khelapiṇḍaṃ*), nachdem er sie auf der Zungenspitze konzentriert hat, mit wenig Anstrengung ausspucken (*vameyya*) könnte, eben so, Brahmane, wie die Ansammlung Speichel ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, [...] es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.

Wie, Brahmane, ein in einen über einen Tag hinweg [138] erhitzten (*divasasantatta*) Eisentopf geworfenes Stück Fleisch (*maṃsapesī*) sich so schnell verflüchtigt [und] nicht lange besteht, eben so, Brahmane, wie das Stück Fleisch ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, [...] es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.

Wie, Brahmane, eine zu schlachtende Kuh (*gāvī vajjhā*), die zum Schlachtplatz (*āghātanaṃ*) geführt wird, [ganz gleich] welchen (*yañ ñad eva*) Huf sie auch hebt, sich in der Nähe des Schlachtens (*vadha*) [und damit] in der Nähe des Todes befindet, eben so, Brahmane, wie die zu schlachtende Kuh ist auch das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, voll mit *dukkha*, voll mit Sorge. Durch Weisheit ist zu erkennen, ist das Förderliche zu tun, ist [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben, es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.’

*tena kho pana bhikkhave samayena manussānaṃ saṭṭhivassasahassāni āyuppamānaṃ ahoṣi. pañcavassasatikā kumārikā alaṃpateyyā ahoṣi. tena kho pana bhikkhave samayena manussānaṃ chaḷ eva ābādhā ahesum. sītaṃ uṇhaṃ jigacchā pipāsā uccāro passāvo. so hi nāma [15] bhikkhave Arako satthā evaṃ dīghāyukesu manussesu evaṃ ciraṭṭhikesu evaṃ appābādhesu sāvakaṇaṃ evaṃ dhammaṃ desessati 'appakaṃ brāhmaṇa jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ bahudukkhaṃ bahūpāyāsaṃ. mantāya bodhabbaṃ kattabbaṃ kusalaṃ caritabbaṃ brahma- [20] cariyaṃ natthi jātassa amaraṇaṃ' ti.*

*etarahi kho taṃ bhikkhave sammā vadamāno vadeyya 'appakaṃ jīvitam manussānaṃ parittaṃ lahukaṃ bahudukkhaṃ bahūpāyāsaṃ. mantāya bodhabbaṃ kattabbaṃ kusalaṃ caritabbaṃ brahmacariyaṃ natthi jātassa amaraṇaṃ' ti. etarahi kho [25] bhikkhave yo ciraṃ jīvati so vassataṃ appaṃ vā bhiiyo. vassataṃ kho pana bhikkhave jīvanto tīṇi yeva utusatāni jīvati: utusataṃ hemantānaṃ utusataṃ gimhānaṃ utusataṃ vassānaṃ.*

Zu jener Zeit, *bhikkhus*, betrug die Lebensspanne (*āyuppamānaṃ*) der Menschen 60 000 Jahre. [Erst] die 500-jährigen Mädchen waren geschlechtsreif (*alaṃpateyya*). Zu jener Zeit hatten die Menschen nur sechs Gebrechen: Kälte, Hitze, Hunger, Durst, feste und flüssige Ausscheidung. Aber als die Menschen so lange Lebensspannen (*dīghāyukesu*) hatten, so lange lebten (*ciraṭṭhikesu*), trotz der geringen Krankheiten, würde der Lehrer Araka dennoch den Hörern dieser *dhamma* lehren: 'Gering, Brahmane, ist das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, voll mit *dukkha*, voll mit Sorge. Durch Weisheit ist zu erkennen, ist das Förderliche zu tun, ist [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben, es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.'

Heute (*etarahi*) aber, *bhikkhus*, mag der Wahres Sprechende sagen: 'Gering, Brahmane, ist das Leben der Menschen, ein Rest, knapp, voll mit *dukkha*, voll mit Sorge. Durch Weisheit ist zu erkennen, ist das Förderliche zu tun, ist [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben, es gibt kein Nichtsterben für den Geborenen.' Heute nämlich, *bhikkhus*, mag, wer lang lebt, 100 Jahre lang oder geringfügig länger leben. 100 Jahre lang (*vassataṃ*) lang lebend, lebt man 300 Jahreszeiten (*utusatāni*) lang, 100 Jahreszeiten Winter (*utusataṃ hemantānaṃ*), 100 Jahreszeiten Sommer (*utusataṃ gimhānaṃ*), 100 Jahreszeiten Regen (*utusataṃ vassānaṃ*) lang.

tīṇi kho pana bhikkhave utusatāni jīvanto dvādasa yeva māsasatāni jīvati: cattāri māsasatāni [139] hemantānaṃ cattāri māsasatāni gimhānaṃ cattāri māsasatāni vassānaṃ. dvādasa kho pana bhikkhave māsasatāni jīvanto catuvīsatiṃ yeva addhamāsasatāni jīvati aṭṭhaddhamāsasatāni hemantānaṃ aṭṭhaddhamāsasatāni [5] gimhānaṃ atthaddhamāsasatāni vassānaṃ. catuvīsatiṃ kho pana bhikkhave addhamāsasatāni jīvanto chattiṃsaṃ yeva rattisahassāni jīvati: dvādasa rattisahassāni hemantānaṃ dvādasa rattisahassāni gimhānaṃ dvādasa ratti- [10] sahasāni vassānaṃ. chattiṃsaṃ kho pana bhikkhave rattisahassāni jīvanto dvesattatiṃ ñeva bhattasahassāni bhuñjatiṃ: catuvīsatiṃ bhattasahassāni hemantānaṃ catuvīsatiṃ bhattasahassāni gimhānaṃ catuvīsatiṃ bhatta- [15] sahasāni vassānaṃ saddhiṃ mātuthaññāya saddhiṃ bhatantarāyena.

tatr' ime bhatantarāyā: kupito pi bhattaṃ na bhuñjati dukkhito pi bhattaṃ na bhuñjati vyādhito pi bhattaṃ na bhuñjati uposathiko pi bhattaṃ na bhuñjati alābhakena pi bhattaṃ na bhuñjati. iti [20] kho bhikkhave mayā vassasatāyukassa manussassa āyu pi saṃkhātō āyuppanānaṃ pi saṃkhātā utū pi saṃkhātā saṃvaccharā pi saṃkhātā māsā pi saṃkhātā addhamāsā pi saṃkhātā rattī pi saṃkhātā rattindivā pi saṃkhātā bhattā pi saṃkhātā battantarāyā pi saṃkhātā. [25]

yaṃ bhikkhave satthārā karaṇīyaṃ sāvakanānaṃ hītesinā anukampakena anukampaṃ upādāya kataṃ vo taṃ mayā. etāni bhikkhave rukkhamūlāni etāni suññāgārāni. jhāyatha bhikkhave mā pamādattha mā pacchā vipphaṇṇānaṃ ahuvattha. āyaṃ vo amhākaṃ anusāsāni ti.

300 Jahreszeiten lang lebend, lebt man 1 200 Monate (dvādasa māsasatāni) lang, 400 [137] Wintermonate, 400 Sommermonate, 400 Regenzeiten lang. 1 200 Monate lang lebend, lebt man 2 400 Monatshälften (catuvīsatiṃ addhamāsasatāni) lang, 800 Wintermonatshälften, 800 Sommermonatshälften, 800 Regenmonatshälften lang. 2 400 Monatshälften lang lebend, lebt man 36 000 Nächte (chattiṃsaṃ rattisahassāni) lang, 12 000 Winternächte, 12 000 Sommernächte, 12 000 Regennächte lang. 36 000 Nächte lang lebend, isst man 72 000 Mahlzeiten (dvesattatiṃ bhattasahassāni), 24 000 im Winter, 24 000 im Sommer, 24 000 in der Regenzeit, eingeschlossen das Stillen der Mutter (mātuthaññāya) [und] eingeschlossen die ausgesetzten Mahlzeiten (bhatantarāya).

In jenem Fall [ist es] eine ausgesetzte Mahlzeit: Wenn man beunruhigt ist, isst man keine Mahlzeit, wenn man trauert, isst man keine Mahlzeit, wenn man krank ist, isst man keine Mahlzeit, wenn man uposatha einhält, isst man keine Mahlzeit [und] aufgrund von Nichterhalten isst man keine Mahlzeit. Mit diesen Worten sind durch mich die Lebenszeitspanne, die Jahreszeiten, die Jahre, die Monate, die Monatshälften, die Nächte, die Tage und Nächte [und] die [eingenommenen] Mahlzeiten und die ausgesetzten Mahlzeiten eines hundert Jahre als Lebenszeit habenden Menschen abgezählt worden.

Bhikkhus, das, was der Lehrer für seine Hörer zu tun hat, um ihr Wohl bedacht, auf Mitleid gestützt, das ist von mir für euch getan worden. Bhikkhus, diese [sind] Baumwurzeln, diese [sind] leere Behausungen. Meditiert, bhikkhus, seid nicht fahrlässig, damit nicht später Reue aufkommt. Dieses [ist] unsere Belehrung für euch.”

## 5. AN IV 225,22–228,14 (“Akkhaṇā[suttaṃ]”)

*khaṇakicco loko, khaṇakicco loko ti bhikkhave  
assutavā puthujjano bhāsati no ca kho so jānāti  
khaṇaṃ vā [20] akkhaṇaṃ vā. aṭṭh’ ime bhikkhave  
akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya. katame  
aṭṭha.*

*idha bhikkhave tathāgato ca loka uppanno hoti  
arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno  
sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi  
satthā devamanussānaṃ [25] buddho bhagavā  
dhammo ca desiyati opasamiko parinibbāyiko  
sambodhagāmī sugatappavedito ayaṃ ca puggalo  
nirayaṃ upapanno hoti. ayaṃ bhikkhave paṭhamo  
akkhaṇo asamayo brahmacariyavāsāya.*

“ ’Das Gebot der richtigen Zeit (*khaṇa-kicco*)  
[bestimmt] die Welt (*loko*), das Gebot der  
richtigen Zeit [bestimmt] die Welt,’ so,  
*bhikkhus*, spricht der Nicht-Zuhörende, der  
Gemeine, und weder kennt er die richtige Zeit  
(*khaṇaṃ*) noch die falsche Zeit (*akkhaṇaṃ*).  
Tatsächlich [gibt es] Acht Falsche Zeiten  
(*akkhaṇā*) [oder] Ungünstige Gelegenheiten  
(*asamayā*), [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu  
leben. Welche acht?

So, *bhikkhus*, erscheint ein *tathāgata* in der  
Welt, ein *arahant*, ein Vollkommen Erwachter,  
ein im Wissen und im Handeln Vollendeter,  
ein Wohlgegangener, Weltkenner,  
Unübertroffener, Wagenlenker der zu  
bändigenden Menschen, ein Lehrer von  
Göttern und Menschen, ein Erwachter, ein  
Erhabener, und gelehrt wird der beruhigende,  
vollkommenes Erlöschen bewirkende, zum  
Erwachen geleitende, vom Wohlgegangenen  
ausgeführte *dhamma* und ein Mensch kommt  
in der Hölle (*niraya*) zur Welt. Dieses, *bhikkhus*,  
ist die erste falsche Zeit [oder] ungünstige  
Gelegenheit, [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu  
leben.

[226] *puna ca paraṃ bhikkhave tathāgato ca loka uppanno hoti ... pe ... Sattā devamanussānaṃ buddho bhagavā dhammo ca desiyati opasamiko parinibbāyiko sambodhagāmi sugatappavedito ayaṃ ca puggalo tiracchānayoṇiṃ [5] upapanno hoti ... pe ... ayaṃ ca puggalo pittivisaṃ upapanno hoti ... pe ... ayaṃ ca puggalo aññātaraṃ dīghāyukaṃ devanikāyaṃ upapanno hoti ... pe ... ayaṃ ca puggalo paccantimesu janapadesu paccājāto hoti aviññātāresu milakkhesu yattha natthi gati bhik- [10] khūnaṃ bhikkhunīnaṃ upāsakānaṃ upāsikānaṃ ... pe ...*

*ayaṃ ca puggalo majjhimesu janapadesu paccājāto hoti so ca hoti micchādiṭṭhiko viparītadassano natthi dinnam natthi yiṭṭham natthi hutam natthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko natthi ayaṃ loko [15] natthi paro loko natthi mātā natthi pitā natthi sattā opapātikā*

*natthi loka samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭipannā ye imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sayam abhiññā sacchikatvā pavedentī ti ... pe ... ayaṃ ca puggalo majjhimesu janapadesu paccājāto hoti [20] so ca hoti duppañño jaḷo eḷamūgo na paṭibalo subhāsidadubbhāsitassa attham aññātum. ayaṃ bhikkhave sattamo akkhaṇo asamayo brahmacariyavāsāya.*

Oder ein anderes Mal erscheint, *bhikkhus*, ein *tathāgata* in der Welt, [...] ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein Erwachter, ein Erhabener, und gelehrt wird der beruhigende, vollkommenes Erlöschen bewirkende, zum Erwachen geleitende, vom Wohlgegangenen ausgeführte *dhamma* und ein Mensch kommt in einem Tierschoß zur Welt. [...] und ein Mensch kommt im Reich der Gestorbenen zur Welt. [...] und ein Mensch kommt in der Gemeinschaft langlebiger Götter zur Welt. [...] und ein Mensch wird in angrenzenden Ländern geboren, unter besinnungslosen Barbaren, wohin weder ein *bhikkhu* noch eine *bhikkhuni*, weder ein Laienanhänger noch eine Laienanhängerin kommt. [...]

und ein Mensch wird in den Mittleren Ländern geboren und hat eine entgegengesetzte Ansicht, die verkehrte Meinung 'Es gibt keine Gabe. Es gibt keine Spende. Es gibt keine Opfergabe. Es gibt kein Reifen des Ergebnisses einer gut oder schlecht vollbrachten Tat. Es gibt nicht diese Welt. Es gibt nicht jene Welt. Es gibt keine Mutter. Es gibt keinen Vater. Es gibt keine unveranlasst entstandenen Wesen.

Es gibt in dieser Welt keine Asketen oder Brahmanen, ausgezeichnet durch rechten Gang [und] rechtes Gelangen, welche sowohl diese als auch jene Welt durch eigene Geisteskraft gesehen habend verkünden.' [...] und ein Mensch wird in den Mittleren Ländern geboren und er ist schwachsinnig, dumm, taubstumm (*eḷa-mūgo*), nicht fähig, den Sinn einer guten oder schlechten Aussage zu erkennen. Dieses, *bhikkhus*, ist die siebente falsche Zeit [oder] ungünstige Gelegenheit, [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben.



*puna ca paraṃ bhikkhave tathāgato ca loke anuppanno hoti araṃ sammāsambuddho ... pe ... [25] satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā dhammo ca na [227] desiyati opasamiko parinibbāyiko sambodhagāmī sugatappavedito ayaṃ ca puggalo majjhimesu janapadesu paccājāto hoti so ca hoti paññavā ajaḷo aneḷamūgo paṭibalo subhāsitaḍubbhāsitaṣṣa attham aññātum. ayaṃ [5] bhikkhave aṭṭhamo akkhaṇo asamayo brahmacariyavāsāya. ime kho bhikkhave aṭṭha akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya.*

*eko 'va bhikkhave khaṇo ca samayo ca brahmacariyavāsāya. katamo eko. [20]*

*idha bhikkhave tathāgato ca loke upanno hoti araṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammaṣārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā dhammo ca desiyati opasamiko parinibbāyiko sambodhagāmī sugatappavedito ayaṃ ca [15] puggalo majjhimesu janapadesu paccājāto hoti so ca hoti paññavā ajaḷo aneḷamūgo paṭibalo subhāsitaḍubbhāsitaṣṣa attham aññātum. ayaṃ bhikkhave eko 'va khaṇo ca samayo ca brahmacariyavāsāya ti.*

Oder ein anderes Mal erscheint, *bhikkhus*, nicht ein *tathāgata* in der Welt, ein *arahant*, ein Vollkommen Erwachter, [...] ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein Erwachter, ein Erhabener, und gelehrt wird der beruhigende, vollkommenes Erlöschen bewirkende, zum Erwachen geleitende, vom Wohlgegangenen ausgeführte *dhamma* [227] nicht lehrt, und ein Mensch wird in den Mittleren Ländern geboren und ist verständig, nicht dumm, nicht taubstumm, fähig, den Sinn einer guten oder schlechten Aussage zu erkennen. Dieses, *bhikkhus*, ist die achte falsche Zeit [oder] ungünstige Geelegenheit, [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben. Dieses, *bhikkhus*, sind die Acht Falschen Zeiten [oder] Acht ungünstigen Gelegenheiten, [dem] *bbrahmacariya* [gemäß] zu leben.

Aber, *bhikkhus*, eine Zeit und Gelegenheit gibt es, [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben. Welche eine?

Hier, *bhikkhus*, erscheint ein *tathāgata* in der Welt, ein *arahant*, ein Vollkommen Erwachter, ein im Wissen und im Handeln Vollendeter, ein Wohlgegangener, Weltenkenner, unübertroffener Wagenlenker der zu bändigenden Menschen, ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein Erwachter, ein Erhabener, und gelehrt wird der beruhigende, vollkommenes Erlöschen bewirkende, zum Erwachen geleitende, vom Wohlgegangenen ausgeführte *dhamma* und ein Mensch wird in den Mittleren Ländern geboren und ist verständig, nicht dumm, nicht taubstumm, fähig, den Sinn einer guten oder schlechten Aussage zu erkennen. Dieses, *bhikkhus*, ist die einzige Zeit und Gelegenheit, [dem] *brahmacariya* [gemäß] zu leben.

*manussalābhaṃ laddhāna saddhamme suppedite*  
[20]

*ye khaṇaṃ nādhigacchanti atināmenti te khaṇaṃ.*  
*bahūhi akkhaṇā vuttā puggalass' antarāyikā.*  
*kadāci karahaci loke uppajjanti tathāgatā.*

*tayidaṃ sammukhibhūtaṃ yaṃ lokasmiṃ*  
*sudullabhaṃ*

*manussapaṭilābho ca saddhammassa ca desanā*  
[[25]

*alaṃ vāyamituṃ tattha atthakāmena jantunā.*

[228] *khaṇaṃ vijaññā saddhammaṃ khaṇo ve mā*  
*upaccagā.*

*khaṇātītā hi socanti nirayamhi samappitā.*

*idha-m-eva naṃ virādheti saddhammassa*  
*niyāmataṃ.*

*vāṇijo va atītattho cirattaṃ anutapessati.* [5]

*avijjānivuto poso saddhammaṃ aparādhiko.*

*jātimaraṇasaṃsāraṃ ciraṃ paccanubhossati.*

Diejenigen, die das Menschsein erlangt haben,  
wenn der *saddhamma* wohl gelehrt wird, /

[Und] die richtige Zeit (*khaṇaṃ*) nicht erfassen  
(*na adhigacchanti*), diese lassen die richtige Zeit  
(*khaṇaṃ*) verstreichen (*atināmenti*). /

Vielfach werden falsche Zeiten (*akkhaṇā*)  
genannt, Hindernisse für die Menschen. /

[Nur] dann und wann (*kadāci karahaci*)  
erscheinen *tathāgatas* in der Welt. /

Dann ist das vor Augen wahr  
(*sammukhibhūtaṃ*) [geworden], was in der Welt  
ganz besonders schwer zu erlangen ist:/

sowohl das Erlangen des Menschseins  
(*manussapaṭilābho*) als auch die Unterweisung  
im *saddhamma*. /

Dieses Geschöpf [soll], insofern er das [Heils-]  
Ziel begehrt, sich folgendermaßen  
hinreichend (*alaṃ*) bemühen: /

[228] Wie ist der *saddhamma* zu erkennen? Möge  
genau diese richtige Zeit (*khaṇo*) nicht  
vorübergehen (*mā upaccagā*)! /

Diejenigen, an denen die richtige Zeit  
vorübergegangen ist (*khaṇa-atitā*), die klagen,  
der Hölle (*niraya*) verschrieben. /

Wer gerade hier [d.h. in dieser Welt] (*idha-m-*  
*eva*) diesen (*naṃ*) Weg (*niyāmataṃ*) des  
*saddhamma* verfehlt (*virādheti*), /

Trauert wie ein Händler, dem der Gewinn  
entgangen ist, später noch lang (*cirattaṃ*). /

Der von Unwissen verhüllte Mensch, der den  
*saddhamma* Übertretende /

Wird [den durch] Geburt und Tod  
[gekennzeichneten] *saṃsāra* lange (*ciraṃ*)  
erleiden. /

<p><i>ye ce laddhā manussattaṃ saddhamme suppavedite akaṃsu satthu vacanaṃ karissanti karonti vā khaṇaṃ paccavidhuṃ loke brahmacariyaṃ anuttaraṃ. [10] ye maggaṃ paṭipajjimsu tathāgatappaveditaṃ.</i></p>	<p>Wenn diejenigen, die, zu eine Zeit, zu der der <i>saddhamma</i> wohl gelehrt wird, das Menschsein erlangt haben / Das Wort des Lehrers befolgt haben (<i>akaṃsu</i>), befolgen werden (<i>karissanti</i>) oder befolgen (<i>karonti</i>), / [dann] haben [diese] / in der Welt (<i>loke</i>) die richtige Zeit (<i>khaṇaṃ</i>) [und] das unübertroffene <i>brahmacariya</i> durchdrungen (<i>paccavidhuṃ</i>), / [dann sind dies] solche, die den vom <i>tathāgata</i> gelehrt Weg beschritten haben.</p>
<p><i>ye saṃvarā cakkhumatā desitādiccabhandhunā tesu gutto sadā sato viharetha anavassuto. sabbe anusaye chetvā Māradheyyasarānuge te ve pāragatā loke ye pattā āsavakkhayan ti.</i></p>	<p>Welche Zügelungen (<i>saṃvarā</i>) vom mit [Weit]sicht begabten (<i>cakkhumatā</i>) Verwandten der Sonne (<i>adiccabandhunā</i>) gelehrt wurden, / In diesen möge der Unbesudelte bewacht [und] stets achtsam verweilen. / Diejenigen, welche, nachdem sie alle Neigungen zerstört haben, das Versiegen der dem Strom zu Māras Reich folgenden Einströmungen erreicht haben, / Diese sind fürwahr in der Welt (<i>loke</i>) zum anderen Ufer gelangt (<i>pāragatā</i>). // “</p>

#### 6. SN I 18,8–20,5 (“Samiddhisuttaṃ”)

<p><i>evam me sutaṃ. ekaṃ samayaṃ bhagavā Rājagahe viharati Tapodārāme. atha kho āyasmā Samiddhi rattiyā paccūsasamayaṃ paccuṭṭhāya yena tapodā tenupasaṅkami gattāni parisiñcituṃ. tapode gattāni parisiñcivā paccuttarivā ekacīvaro aṭṭhāsi gattāni sukkhāpayamāno.</i></p>	<p>So habe ich gehört. Zu einer gewissen Zeit hielt sich der Erhabene in Rājagaha im Park der Heißen Quelle auf. Nachdem der Ehrwürdige Samiddhi zur Zeit der Dämmerung von der Nachtruhe aufgestanden war, begab er sich zur heißen Quelle, um die Glieder zu benetzen. Nachdem er in der heißen Quelle die Glieder benetzt hatte und herausgetreten war, blieb er stehen, mit nur einem Gewand bedeckt, die Glieder trocknend.</p>
---	--

atha kho aññatarā devatā abhikkantāya rattiyā  
abhikkantavaṇṇā kevalakappaṃ tapodaṃ  
obhāsetvā yen' āyasmā Samiddhi ten' upasaṅkami.  
upasaṅkamtivā vehāsaṃ ʒhitā āyasmantaṃ  
Samiddhiṃ gāthāya ajjhabhāsi.

[19] abhuvā bhikkhasi bhikkhu  
na hi bhuvāna bhikkhasi  
bhuvāna bhikkhu bhikkhassu  
mā taṃ kālo upaccagā ti.

[5] <Samiddhi:>  
kālaṃ vo 'haṃ na jānāmi  
channo kālo na dissati  
tasmā abhuvā bhikkhāmi  
mā maṃ kālo upaccagā ti.

[10] atha kho sā devatā paṭhaviyam patiṭṭhahitvā  
āyasmantaṃ Samiddhiṃ etad avoca: daharo tvaṃ  
bhikkhu pabbajito susu kālakeso bhaddena  
yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā  
anikīṭitāvī kāmesu. bhujja bhikkhu mānusake  
kāme. mā sandiṭṭhikaṃ hitvā [15] kālikaṃ  
anudhāvī ti.

Nachdem eine gewisse devatā von  
überragender Schönheit beim Schwinden der  
Nacht (abhikkantāya rattiyā) die gesamte heiße  
Quelle hatte erstrahlen lassen, kam diese zu  
der Stelle, wo sich der Ehrwürdige Samiddhi  
aufhielt. Dorthin gekommen, sprach sie in der  
Luft schwebend den Ehrwürdigen Samiddhi  
mit einer gāthā an:

[19] 'Ohne in den Genuss gekommen zu sein,  
bettelst du, bhikkhu, /

Nicht aber bettelst du, nachdem du in den  
Genuss gekommen bist. /

Nachdem du in den Genuss gekommen bist,  
bhikkhu, bettle, auf dass die Zeit (für den  
Genuss) (kāla) nicht an dir vorübergehe.'

[Samiddhi antwortete:] 'Die Zeit für (den  
Genuss) (kāla) kenne ich überhaupt nicht. /

Die Todeszeit (kāla) [insofern] verborgen, ist  
nicht auszumachen. /

Daher bettle ich, ohne in den Genuss  
gekommen zu sein, /

Auf dass die Zeit (für die Befreiung vom Tod)  
(kāla) nicht an mir vorübergehe. //'

Da sagte die devatā, welche auf dem Erdboden  
zu stehen gekommen war, zum Ehrwürdigen  
Samiddhi: 'Als Minderjähriger bist du in den  
Orden eingetreten, ein schwarzhaariger Junge  
mit glückverheißender Jugend, im ersten  
Lebensabschnitt, ohne zu spielen inmitten der  
Begierden. O bhikkhu, genieße die  
menschlichen Begierden. Folge nicht,  
nachdem du aufgegeben hast, was man vor  
Augen hat (sandiṭṭhika), dem nach, was an eine  
bestimmte Zeit gebunden ist (kālika).'

*evaṃ vutto <Samiddhi bhikkhu> taṃ devataṃ etad avoca: na khvāhaṃ āvuso sandiṭṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvāmi. kālikāñ ca khvāhaṃ āvuso hitvā sandiṭṭhikaṃ [20] anudhāvāmi. kālikā hi āvuso kāmā vuttā bhagavatā [20] bahudukkhā bahupāyāsā ādīnavo ettha bhiyyo. sandiṭṭhiko ayaṃ dhammo akāliko ehipassiko opanayyiko paccattaṃ veditabbo viññūhī ti.*

Nachdem so gesprochen war, sagte [der bhikkhu Samiddhi] zur devatā: '[Nicht folge ich Ehrwürdige, nachdem ich, was man vor Augen hat (sandiṭṭhika), aufgegeben habe, dem nach, was an eine bestimmte Zeit gebunden ist (kālika). Sondern nachdem ich das aufgegeben habe, was an eine bestimmte Zeit gebunden ist (kālika), folge ich dem nach, was man vor Augen hat (sandiṭṭhika). [20] Als an eine bestimmte Zeit gebunden (kālikā) wurden vom Erhabenen bezeichnet, Verehrte, die Begierden, reich an dukkha, an Verzweiflung, voll Gefahr. Etwas, was man vor Augen hat, ist dieser dhamma, nicht an eine bestimmte Zeit gebunden (akālika), zum Erblicken auffordernd, heranführend, vom Wissenden von sich selbst aus zu verstehen.'

#### 7. MN III 187,13–189,25 (“Bhaddekarattasuttaṃ paṭhamam”)

*evam me sutaṃ. ekaṃ samayaṃ bhagavā Sāvattthi- [15] yaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme. tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi: bhikkhavo ti. bhadante ti te bhikkhū bhagavato paccassosum. bhagavā etad avoca: bhaddekarattassa vo bhikkhave uddesañ ca vibhaṅgañ ca desissāmi. taṃ suñātha manasikarotha bhāssissāmi ti. [20] evaṃ bhante ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosum. bhagavā etad avoca:*

So habe ich gehört. Zu einer gewissen Zeit hielt sich der Erhabene bei Sāvattthī im Jeta-Hain in Anāthapiṇḍikas Park auf. Dort sagte der Erhabene zu den bhikkhus: “Bhikkhus”. “Verehrter”, bestätigten die bhikkhus. Der Erhabene sprach folgendes: “Des In-ein-und-derselben-Nacht-Glückverheißenden (bhaddekarattassa), bhikkhus, Ausführung und Erläuterung werde ich lehren. Hört zu, seid aufmerksam, ich werde sprechen.” “So sei es, Ehrwürdiger”, bestätigten die bhikkhus. Der Erhabene sprach folgendermaßen:

atītaṃ nānvāgameyya  
 nappaṭikaṅkhe anāgataṃ.  
 yad atītaṃ pahīnaṃ taṃ  
 appattañ ca anāgataṃ.  
 paccuppannañ ca yo dham-[25] maṃ  
 [24] tattha tattha vipassati  
 [26] asaṃhīraṃ asaṃkupaṃ  
 taṃ vidvā manubrūhaye.

ajj' eva kiccaṃ ātappaṃ  
 ko jaññā maraṇaṃ suve.  
 na hi no saṃgaran tena  
 mahasenena maccunā.  
 evaṃvihārim ātāpiṃ  
 ahorattaṃ atanditaṃ [30]  
 taṃ ve bhaddēkaratto ti  
 santo ācikkhate munī ti.

[188] kathañ ca bhikkhave atītaṃ anvāgameti.  
 evarūpo ahoṣiṃ atītaṃ addhānaṃ ti tattha nandiṃ  
 samanvāneti. evaṃvedano ahoṣiṃ atītaṃ  
 addhānaṃ ti tattha nandiṃ samanvāneti.  
 evaṃsañño ahoṣiṃ atītaṃ addhānaṃ ti tattha [5]  
 nandiṃ samanvāneti. evaṃsaṃkhāro ahoṣiṃ  
 atītaṃ addhānaṃ ti tattha nandiṃ samanvāneti.  
 evaṃviññāṇo ahoṣiṃ atītaṃ addhānaṃ ti tattha  
 nandiṃ samanvāneti. evaṃ kho bhikkhave atītaṃ  
 anvāgameti.

'Das Vergangene (*atītaṃ*) [ist etwas], das man nicht veranlassen sollte zurückzukommen (*nānvāgameyya*), das Zukünftige (*anāgataṃ*) [ist] nicht herbeizuwünschen.

Was vergangen [ist], das [ist] zurückgelassen (*pahīnaṃ*) und das Zukünftige [ist] unerlangt (*appattaṃ*).

Doch wer (*ca yo*) [einen] gegenwärtigen (*paccuppannaṃ*) *dhamma* hier und dort (*tattha tattha*) beobachtet (*vipassati*),

Ohne festgehalten (*asaṃhīraṃ*) [und] ohne bewegt (*asaṃkupaṃ*) [zu werden], diesen erkennt (*taṃ vidvā*), mag man gedeihen lassen (*anubrūhaye*).

Gleich heute (*ajj'eva*) [sei] die Anstrengung zu erledigen;

Wer weiß, ob morgen (*suve*) [einem nicht] Sterben [bevorsteht]?

Nicht einmal Kampf [gibt es] mit dem großen Heer des Todes.

Den entsprechend Beharrenden, Bemühten, Tag und Nacht (*ahorattaṃ*) Unermüdlichen, Diesen wahrlich nennt man den In-ein-und-derselben-Nacht-Glückverheißenden, Den bezeichnet man als den zur Ruhe gekommenen Weisen.

[188] Und wie, *bhikkhus*, veranlasst man das Vergangene, auf einen zuzukommen? 'Solch eine Gestalt (*evarūpo*) hatte ich im vergangenen Zeitabschnitt (*atītaṃ addhānaṃ*)', mit solchen Worten empfindet er darüber Freude. 'Solch eine Empfindung (*evaṃvedano*) hatte ich im vergangenen Zeitabschnitt', mit solchen Worten empfindet er darüber Freude. 'Solch eine Wahrnehmung (*evaṃsañño*) [...]' 'Solch ein Bewusstsein (*evaṃviññāṇo*) hatte ich im vergangenen Zeitabschnitt', mit solchen Worten empfindet er darüber Freude. So, *bhikkhus*, veranlasst man das Vergangene nicht, auf einen zuzukommen.

*kathañ ca bhikkhave atītaṃ nānvāgameti. evarūpo*  
 [10] *ahosiṃ atītaṃ addhānaṃ ti tattha nandiṃ na*  
*samanvāneti. evaṃvedano ahosiṃ atītaṃ*  
*addhānaṃ ti tattha nandiṃ na samanvāneti.*  
*evaṃsañño ... evaṃviññāṇo ahosiṃ atītaṃ*  
*addhānaṃ ti tattha nandiṃ samanvāneti. evaṃ kho*  
*bhikkhave atītaṃ nānvāgameti. [15]*

Und wie, *bhikkhus*, geht man nicht auf das Vergangene zu? 'Solch eine Gestalt hatte ich im vergangenen Zeitabschnitt', mit solchen Worten führt er sich darin keine Freude zu. 'Solch eine Empfindung hatte ich im vergangenen Zeitabschnitt', mit solchen Worten führt er sich darin keine Freude zu. 'Solch eine Wahrnehmung [...] 'Solch ein Bewusstsein hatte ich im vergangenen Zeitabschnitt', mit solchen Worten führt er sich darin keine Freude zu. So, *bhikkhus*, geht man nicht auf das Vergangene zu.

*kathañ ca bhikkhave anāgataṃ paṭikañkhati.*  
*evarūpo siyaṃ anāgataṃ addhānaṃ ti tattha*  
*nandiṃ samanvāneti. evaṃvedano siyaṃ*  
*anāgataṃ addhānaṃ ti tattha nandiṃ*  
*samanvāneti. evaṃsañño ... evaṃviññāṇo siyaṃ*  
*anāgataṃ addhānaṃ ti tattha nandiṃ*  
*samanvāneti. [20] evaṃ kho bhikkhave anāgataṃ*  
*paṭikañkhati.*

Und wie, *bhikkhus*, wünscht man sich das Zukünftige herbei? 'Solch eine Gestalt möge ich im künftigen Zeitabschnitt (*anāgataṃ addhānaṃ*) haben', mit solchen Worten empfindet er darüber Freude. 'Solch eine Empfindung möge ich im künftigen Zeitabschnitt haben', mit solchen Worten empfindet er darüber Freude. 'Solch eine Wahrnehmung [...] 'Solch ein Bewusstsein möge ich im künftigen Zeitabschnitt haben', mit solchen Worten empfindet er darüber Freude. So, *bhikkhus*, wünscht man das Vergangene herbei.

*kathañ ca bhikkhave anāgataṃ nappaṭikañkhati.*  
*evarūpo siyaṃ anāgataṃ addhānaṃ ti tattha*  
*nandiṃ [na]<sup>647</sup> samanvāneti. evaṃvedano siyaṃ*  
*...— pe ...—. evaṃsañño siyaṃ ... pe ...*  
*evaṃsaṃkhāro siyaṃ ... pe ... .evaṃviññāṇo siyaṃ*  
 [25] *anāgataṃ addhānaṃ ti tattha nandiṃ [na]<sup>648</sup>*  
*samanvāneti. evaṃ kho bhikkhave anāgataṃ [na-]*  
 ]<sup>649</sup>*paṭikañkhati.*

Und wie, *bhikkhus*, wünscht man nicht das Zukünftige herbei? 'Solch eine Gestalt möge ich im künftigen Zeitabschnitt haben', mit solchen Worten führt er sich darin keine Freude zu. 'Solch eine Empfindung möge ich im künftigen Zeitabschnitt haben', mit solchen Worten führt er sich darin keine Freude zu. 'Solch eine Wahrnehmung [...] 'Solch ein Bewusstsein möge ich im künftigen Zeitabschnitt haben', mit solchen Worten führt er sich darin keine Freude zu. So, *bhikkhus*, wünscht man nicht das Zukünftige herbei.

<sup>647</sup> Fehlt in PTS-Ed.

<sup>648</sup> Fehlt in PTS-Ed.

<sup>649</sup> Fehlt in PTS-Ed.

*kathaṅ ca bhikkhave paccuppannesu dhammesu saṃhīrati. idha bhikkhave assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto [30] sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto rūpaṃ attato samanupassati rūpavantaṃ vā attānaṃ attani vā rūpaṃ rūpasmiṃ vā attānaṃ. vedanaṃ attato samanupassati vedanāvantaṃ vā attānaṃ attani vā vedanaṃ vedanāya vā attānaṃ.*

*saññaṃ attato [35] samanupassati saññāvantaṃ vā attānaṃ attani vā saññaṃ saññāya vā attānaṃ. saṃkhāre attato samanupassati [189] saṃkhāravantaṃ vā attānaṃ attani vā saṃkhāre saṃkhāresu vā attānaṃ. viññānaṃ attato samanupassati viññānavantaṃ vā attānaṃ attani vā viññānaṃ viññānasmiṃ vā attānaṃ. evaṃ kho bhikkhave paccuppannesu dhammesu [5] saṃhīrati.*

*kathaṅ ca bhikkhave paccuppannesu dhammesu na saṃhīrati. idha bhikkhave sutavā ariyasāvako ariyānaṃ dassāvī ariyadhammassa kovido ariyadhamme vinīto sappurisānaṃ dassāvī sappurisadhammassa kovido sappuri- [10] sadhamme vinīto na rūpaṃ attato samanupassati na rūpavantaṃ vā attānaṃ na attani vā rūpaṃ na rūpasmiṃ vā attānaṃ.*

Und wie, *bhikkhus*, wird man festgehalten (*saṃhīrati*) bei den gegenwärtigen *dhammas* (*paccuppannesu dhammesu*)? Was dieses betrifft, *bhikkhus*, so betrachtet einer, der nicht vernommen hat, ein Gewöhnlicher, der nicht auf die Edlen achtet, der den *dhamma* der Edlen nicht kennt, der im *dhamma* der Edlen ungeübt ist, der nicht auf die Guten achtet, der den *dhamma* der Guten nicht kennt, der im *dhamma* der Guten ungeübt ist, die Gestalt als das Selbst betrachtet oder das Selbst als Gestalt besitzend oder die Gestalt als im Selbst oder das Selbst als in der Gestalt, die Empfindung als das Selbst oder das Selbst als Empfindung besitzend oder die Empfindung als im Selbst oder das Selbst als in der Empfindung,

die Wahrnehmung als das Selbst oder das Selbst als Wahrnehmung besitzend oder die Wahrnehmung als im Selbst oder das Selbst als in der Wahrnehmung, die Geistesformationen (*saṃkhāre*) als das Selbst [189] oder das Selbst als Geistesformationen besitzend oder die Geistesformationen als im Selbst oder das Selbst als in den Geistesformationen, das Bewusstsein als das Selbst oder das Selbst als Bewusstsein habend oder das Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein. Wahrlich so, *bhikkhus*, wird man bei den gegenwärtigen *dhammas* festgehalten.

Und wie, *bhikkhus*, wird man nicht bei den gegenwärtigen *dhammas* festgehalten? Was dies betrifft, *bhikkhus*, so betrachtet einer, der gehört hat, ein Hörer der Edlen, der auf die Edlen achtet, der den *dhamma* der Edlen kennt, der im *dhamma* der Edlen geübt ist, der auf die Guten achtet, der den *dhamma* der Guten kennt, der im *dhamma* der Guten geübt ist, der nicht die Gestalt als das Selbst betrachtet oder das Selbst als Gestalt besitzend oder die Gestalt als im Selbst oder das Selbst als in der Gestalt,



*na vedanaṃ ... pe ... . na saññāṃ ... pe ... . na saṃkhāre ... pe ... . na viññāṇaṃ attato samanupassati na viññāṇavantaṃ vā attānaṃ na attāni vā viññāṇaṃ na [15] viññāṇasmim vā attānaṃ. evaṃ kho bhikkhave paccuppannesu dhammesu na saṃhīrati.*

*atītaṃ nānvāgameyya*

*nappaṭikaṅkhe anāgataṃ.*

[.....]

*taṃ ve bhaddekaratto ti*

*santo ācikkhate munī ti. [20]*

*bhaddekarattassa vo bhikkhave uddesaṃ ca vibhaṅgaṃ ca desissāmi ti iti yan taṃ vuttaṃ idam etaṃ paticca vuttan ti.*

*idam avoca bhagavā. attamanā ti bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinandan ti.*

die Empfindung nicht [...], die Wahrnehmung nicht [...], die Geistesformationen [...], das Bewusstsein nicht als das Selbst oder das Selbst als Bewusstsein habend oder das Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein. Wahrlich so, *bhikkhus*, wird man nicht bei den gegenwärtigen *dhammas* festgehalten.

'Das Vergangene [ist etwas], das man nicht veranlassen sollte, zurückzukommen, das Zukünftige [ist] nicht herbeizuwünschen [...] Diesen wahrlich nennt man den In-ein-und-derselben-Nacht-Glückverheißenden, / Den bezeichnet man als den zur Ruhe gekommenen Weisen. // '

Was mit dem Ausspruch 'Des In-ein-und-derselben-Nacht-Glückverheißenden, *bhikkhus*, Ausführung und Erläuterung werde ich lehren,' gesagt wurde, wurde in Bezug auf jenes gesagt."

So sprach der Erhabene. Begeistert erfreuten sich die *bhikkhus* an dem vom Erhabenen Gesprochenen.

## 8. SN III 71,13–73,7 (“Niruttipatha[suttam]”)

Sāvatti. tatra, voca. [15]

[So habe ich gehört. Zu einer gewissen Zeit hielt sich der Erhabene bei] Sāvatti [im Jeta-Hain in Anāthapiṇḍikas Park auf.] Dort sagte [der Erhabene zu den bhikkhus: “Bhikkhus”. Mit dem Wort “Herr”, richteten die bhikkhus ihre Aufmerksamkeit auf ihn. Der Erhabene] sprach [folgendes]:

tayo me bhikkhave niruttipathā adhivacanapathā paññattipathā asaṅkiṇṇā asaṅkiṇṇapubbā na saṅkiyanti na saṅkiyissanti appaṭikuṭṭhā samaṇehi brāhmaṇehi viññūhi. katame tayo.

“Diese drei Formen (-pathā) der Rede (nirutti-), Formen des Benennens (adhi-vacana-), Formen des Beschreibens (paññatti-), [welche] unvermischt [sind] und [auch] bisher unvermischt [waren], werden nicht verwechselt, noch werden sie verwechselt werden, die tadellosen, unter wissenden Asketen und Brahmanen. Welche drei?

yaṃ hi bhikkhave rūpam atītaṃ niruddhaṃ vipari-  
[20] ṇataṃ ahoṣī ti tassa saṅkhā ahoṣī ti tassa  
samaññā ahoṣī ti tassa paññatti. na tassa saṅkhā  
atthī ti na tassa saṅkhā bhavissatī ti.

Wahrlich, welche Gestalt vergangen (atītaṃ), zerstört (niruddhaṃ), verändert (vipariṇataṃ) [ist], deren Bestimmung (saṅkhā) [lautet] ‘Sie war’ (ahoṣī ti), deren Bezeichnung (sam-aññā) [lautet] “Sie war”, deren Beschreibung (paññatti) [lautet] ‘Sie war’. Weder [lautet] deren Bestimmung ‘Sie ist’, noch [lautet] deren Bestimmung ‘Sie wird sein’.

yā vedanā atītā niruddhā vipariṇatā ahoṣī ti tassā  
saṅkhā ahoṣī ti tassa samaññā ahoṣī ti tassā  
paññatti.[25] na tassā saṅkhā atthī ti na tassā  
saṅkhā bhavissatī ti.

Welche Empfindung vergangen (atītaṃ), zerstört (niruddhaṃ), verändert (vipariṇataṃ) [ist], deren Bestimmung (saṅkhā) [lautet] ‘Sie war’ (ahoṣī ti), deren Bezeichnung (sam-aññā) [lautet] “Sie war”, deren Beschreibung (paññatti) [lautet] ‘Sie war’. Weder [lautet] deren Bestimmung ‘Sie ist’, noch [lautet] deren Bestimmung ‘Sie wird sein’.

yā saññā.

Welche Wahrnehmung [...]

*ye saṅkhārā atītā niruddhā vipariṇatā ahesunti tesam saṅkhā ahesunti tesam samaññā ahesunti tesam paññatti. na tesam saṅkhā atthī ti na tesam saṅkhā bhavis-* [30] *satī ti.*

Welche Geistesformationen vergangen, zerstört, verändert [sind], deren Bestimmung [lautet] 'Sie waren', deren Bezeichnung [lautet] 'Sie waren', deren Beschreibung [lautet] 'Sie waren'. Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie sind', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie werden sein'.

[72] *yaṃ viññāṇaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ ahoṣī ti tassa saṅkhā ahoṣī ti tassa samaññā ahoṣī ti tassa paññatti. na tassa saṅkhā atthī ti na tassa saṅkhā bhavissatī ti.* [5]

[72] Welches Bewusstsein vergangen, zerstört, verändert [ist], dessen Bestimmung [lautet] 'Es war', dessen Bezeichnung [lautet] 'Es war', dessen Beschreibung [lautet] 'Es war'. Weder [lautet] dessen Bestimmung 'Es ist', noch [lautet] dessen Bestimmung 'Es wird sein'.

*yam bhikkhave rūpaṃ ajātaṃ apātubhūtaṃ bhavissatī ti tassa saṅkhā bhavissatī ti tassā samaññā bhavissatī ti tassā paññatti. na tassa saṅkhā atthī ti na tassa saṅkhā ahoṣī ti.*

*Bhikkhus*, welche Gestalt nicht geboren (*ajāta*), nicht in Erscheinung getreten (*apātubhūtaṃ*) [ist], deren Bestimmung [lautet] 'Sie wird sein' (*bhavissatī ti*), deren Bezeichnung [lautet] 'Sie wird sein', deren Beschreibung [lautet] 'Sie wird sein'. Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie ist', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie war'.

*yā vedanā ajātā apātubhūtā bhavissatī ti tassā saṅkhā* [10] *bhavissatī ti tassā samaññā bhavissatī ti tassā paññatti. na tassa saṅkhā atthī ti na tassa saṅkhā ahoṣī ti.*  
*yā saññā pe.*

Welche Empfindung nicht geboren, nicht in Erscheinung getreten [ist], deren Bestimmung [lautet] 'Sie wird sein', deren Bezeichnung [lautet] 'Sie wird sein', deren Beschreibung [lautet] "Sie wird sein". Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie ist', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie war'.

Welche Wahrnehmung [...]

*ye saṅkhārā ajātā apātubhūtā bhavissantī ti tesam saṅkhā bhavissantī ti tesam samaññā bhavissantī ti* [15] *tesam paññatti. na tesam saṅkhā atthī ti na tesam saṅkhā ahesun ti.*

Welche Geistesformationen nicht geboren, nicht in Erscheinung getreten [sind], deren Bestimmung [lautet] 'Sie werden sein', deren Bezeichnung [lautet] 'Sie werden sein', deren Beschreibung [lautet] 'Sie werden sein'. Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie sind', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie waren'.

*yaṃ viññāṇaṃ ajātaṃ apātubhutaṃ bhavissatī ti tassa saṅkhā bhavissatī ti tassa samaññā bhavissatī ti tassa paññatti. na tassa saṅkhā atthī ti na tassa saṅkhā [20] ahoṣī ti.*

Welches Bewusstsein nicht geboren, nicht in Erscheinung getreten [ist], dessen Bestimmung [lautet] 'Es wird sein', dessen Bezeichnung [lautet] 'Es wird sein', dessen Beschreibung [lautet] 'Es wird sein'. Weder [lautet] dessen Bestimmung 'Es ist', noch [lautet] dessen Bestimmung "Es war".

*yaṃ bhikkhave rūpaṃ jātaṃ pātubhūtaṃ atthī ti tassa saṅkhā atthī ti tassa samaññā atthī ti tassa paññatti. na tassa saṅkhā ahoṣī ti na tassa saṅkhā bhavissatī ti. [25]*

Bhikkhus, welche Gestalt geboren (jāta), in Erscheinung getreten (pātubhūtaṃ) [ist], deren Bestimmung [lautet] 'Sie ist' (atthī ti), deren Bezeichnung [lautet] 'Sie ist', deren Beschreibung [lautet] 'Sie ist'. Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie war', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie wird sein'.

*yā vedanā jāta pātubhūtā atthī ti tassā saṅkhā atthī ti tassā samaññā atthī ti tassa paññatti. na tassa saṅkhā ahoṣī ti na tassa saṅkhā bhavissatī ti. yā saññā.*

Welche Empfindung geboren, in Erscheinung getreten [ist], deren Bestimmung [lautet] 'Sie ist', deren Bezeichnung [lautet] 'Sie ist', deren Beschreibung [lautet] 'Sie ist'. Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie war', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie wird sein'.

Welche Wahrnehmung [...]

*ye saṅkhārā jātā pātubhūtā atthī<sup>650</sup> ti tesam saṅkhā [30] atthī<sup>651</sup> ti tesam samaññā atthī<sup>652</sup> ti tesam paññatti na tesam saṅkhā ahesun ti na tesam saṅkhā bhavissantī ti.*

Welche Geistesformationen geboren, in Erscheinung getreten [sind], deren Bestimmung [lautet] 'Sie sind', deren Bezeichnung [lautet] 'Sie sind', deren Beschreibung [lautet] 'Sie sind'. Weder [lautet] deren Bestimmung 'Sie waren', noch [lautet] deren Bestimmung 'Sie werden sein'.

*yaṃ viññāṇaṃ jātaṃ pātubhūtaṃ atthī ti tassa saṅkhā atthī ti tassa samaññā atthī ti tassa paññatti na tassa saṅkhā ahoṣī ti na tassa saṅkhā bhavissatī ti. [35]*

Welches Bewusstsein geboren, in Erscheinung getreten [ist], dessen Bestimmung [lautet] 'Es ist', dessen Bezeichnung [lautet] 'Es ist', dessen Beschreibung [lautet] 'Es ist'. Weder [lautet] dessen Bestimmung 'Es war', noch [lautet] dessen Bestimmung 'Es wird sein'.

<sup>650</sup> So in PTS-Ed.

<sup>651</sup> So in PTS-Ed.

<sup>652</sup> So in PTS-Ed.

*ime kho bhikkhave tayo niruttipathā  
adhivacanapathā paññattipathā asaṃkiṇṇā  
asaṃkiṇṇapubbā na saṃkiyant[i]<sup>653</sup> [73] na  
saṃkiyissanti appatikuṭṭhā samaṇehi brāhmaṇehi  
viññūhi.*

*Bhikkhus*, diese drei Formen der Rede, Formen des Benennens, Formen des Beschreibens, [welche] unvermischt [sind] und [auch] bisher unvermischt [waren], werden nicht verwechselt, [73] noch werden sie verwechselt werden, die tadellosen, unter wissenden Asketen und Brahmanen.

*ye pi te bhikkhave ahesuṃ ukkalāvassabhaññā  
ahetuvādā akiriyavādā natthikavādā te pi me tayo  
nirut- [5] tipathe adhvacanapathe paññattipathe  
na garahitabbaṃ na patikkositabbaṃ amaññiṃsu.*

*Bhikkhus*, auch die Ukkalas, die Vassas [sowie] die Bhaññas, die Ahetuvādins, die Akiriyavādins [sowie] die Natthikavādins, auch diese hielten diese drei Formen der Rede, Formen des Benennens, Formen des Beschreibens für unabweisbar, für unkritisierbar.

*taṃ kissa hetu nindāvyārosa-upārambhahayā ti.*

Aus welchem Grund? Aus Furcht vor Kritik, Zorn und Ablehnung.”

#### 9. DN III 134,1–135,6 (“Pāsādikasuttantaṃ”)

*ṭhānaṃ kho pan’ etaṃ Cunda vijjati yaṃ  
aññatitthiyā paribbājakaṃ evaṃ vadeyyuṃ: atītaṃ  
kho addhānaṃ ārabba samaṇo Gotamo atīraṃ  
ñāṇadassanaṃ paññāpeti no ca kho anāgataṃ  
addhānaṃ ārabba [5] atīraṃ ñāṇadassanaṃ  
paññāpeti; tayidaṃ kiṃ su tayidaṃ kathaṃ sū ti.*

“Es ist möglich, Cunda, dass Wanderasketen mit anderen Ansichten folgendes behaupten: ‘Bezüglich des vergangenen Zeitabschnitts (*atītaṃ kho addhānaṃ*) verkündet der Asket Gotama Wissen und Einsicht, die uferlos (*atīraṃ*) sind, nicht aber verkündet er bezüglich des zukünftigen Zeitabschnitts (*anāgataṃ addhānaṃ*) Wissen und Einsicht, die uferlos sind, was dieser sei, wie dieser sei.’

*ten’ eva aññatitthiyā paribbājakaṃ aññavihitakena  
ñāṇadassanena aññavhitakaṃ ñāṇadassanaṃ  
paññāpetabbaṃ maññanti, yathariva bālā avyattā.*

Das hieße, die Asketen mit anderen Ansichten meinten, dass Wissen und Einsicht, die sich auf den einen [Zeitabschnitt] beziehen, aufgrund von Wissen und Einsicht, die sich auf den anderen [Zeitabschnitt] beziehen, zu verkünden seien, so wie ungebildete Dumme [meinen würden].

<sup>653</sup> Fehlt in PTS-Ed.

*atītaṃ kho Cunda addhānaṃ ārabba tathāga-*  
[10] *tassa satānusāriṇiññānaṃ hoti. so yāvatakaṃ*  
*ākaṅkhati tāvatakaṃ anussarati. anāgatañ ca kho*  
*addhānaṃ ārabba tathāgatassa bodhijaṃ ñānaṃ*  
*uppajjati: ayam antimā jāti n' atthi dāni*  
*punabbhavo ti.*

*atītañ ce pi Cunda hoti abhūtaṃ atacchaṃ*  
*anattha-* [15] *saṃhitaṃ. na taṃ tathāgato*  
*vyākaroti. atītaṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ tacchaṃ*  
*anatthasaṃhitaṃ, tam pi tathāgato na vyākaroti.*

*atītaṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ tacchaṃ*  
*atthasaṃhitaṃ tatra kālaññū hoti tathāgato tassa*  
*pañhassa veyyākaraṇāya.*

*anāgataṃ ce pi Cunda* [20] *hoti abhūtaṃ atacchaṃ*  
*anatthasaṃhitaṃ na taṃ tathāgato vyākaroti.*  
*anāgataṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ tacchaṃ*  
*anatthasaṃhitaṃ tam pi tathāgato na vyākaroti.*  
*anāgataṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ tacchaṃ*  
*atthasaṃhitaṃ tatra kālaññū hoti tathāgato tassa*  
*pañhassa* [25] *veyyākaraṇāya saṃkhittaṃ.*

Bezüglich des vergangenen Zeitabschnitts, Cunda, hat der *tathāgata* Bewusstsein der Erinnerung an [vergangene] Existenzen. Soweit er will, kann er sich erinnern. Bezüglich des zukünftigen Zeitabschnitts entsteht für den *tathāgata* das aus der Erleuchtung hervorgehende Wissen: 'Dieses [ayaṃ] ist die letzte Geburt, jetzt [dāni] gibt es kein Wiederwerden.'

Falls nun 'das Vergangene', Cunda, etwas ist, was nicht-seiend, nicht-so-seiend, nicht mit dem Zweck verbunden [ist], Cunda, dann erläutert dieses der *tathāgata* nicht. Falls nun 'das Vergangene' (*atītaṃ*), Cunda, etwas ist, was seiend, so-seiend, [aber] nicht mit dem Zweck verbunden ist, dann erläutert dieses der *tathāgata* [auch] nicht.

Falls nun 'das Vergangene', Cunda, [aber] etwas ist, was seiend, so-seiend, mit dem Zweck verbunden ist, dann ist der *tathāgata* ein den richtigen Zeitpunkt Kennender (*kālaññū*) für die Erläuterung dieser Frage. Falls nun 'das Zukünftige' (*anāgataṃ*), Cunda, etwas ist, was nicht-seiend, nicht-so-seiend, nicht mit dem Zweck verbunden [ist], Cunda, dann erläutert dieses der *tathāgata* nicht.

Falls nun 'das Zukünftige', Cunda, etwas ist, was seiend, so-seiend, [aber] nicht mit dem Zweck verbunden ist, dann erläutert dieses der *tathāgata* [auch] nicht. Falls nun 'das Zukünftige', Cunda, [aber] etwas ist, was seiend, so-seiend, mit dem Zweck verbunden ist, dann ist der *tathāgata* ein den richtigen Zeitpunkt Kennender für die Erläuterung dieser Frage.

*paccuppannam ce pi Cunda hoti abhūtaṃ  
atacchaṃ anattasaṃhitāṃ na taṃ tathāgato  
vyākaroti. paccuppannaṃ ce pi Cunda hoti bhūtaṃ  
[135] tacchaṃ anattasaṃhitāṃ tam pi tathāgato  
na vyākaroti. paccuppannaṃ<sup>654</sup> ce pi Cunda hoti  
bhūtaṃ tacchaṃ atthasaṃhitāṃ tatra kālaññū  
hoti tathāgato tassa pañhassa veyyākaraṇāya.*

Falls nun 'das Gegenwärtige' (*paccuppannaṃ*), Cunda, etwas ist, was nicht-seiend, nicht-so-seiend, nicht mit dem Zweck verbunden [ist], Cunda, dann erläutert dieses der *tathāgato* nicht. Falls nun 'das Gegenwärtige', Cunda, etwas ist, was seiend, so-seiend, [aber] nicht mit dem Zweck verbunden ist, dann erläutert dieses der *tathāgato* [auch] nicht. Falls nun 'das Gegenwärtige', Cunda, [aber] etwas ist, was seiend, so-seiend, mit dem Zweck verbunden ist, dann ist der *tathāgato* ein den richtigen Zeitpunkt Kennender für die Erläuterung dieser Frage.

*iti kho Cunda atītānāgatapaccuppannesu [5]  
dhammesu tathāgato kālavādī bhūtavādī  
atthavādī dhammavādī vinayavādī. tasmā  
tathāgato ti vuccati.*

Daher ist, Cunda, betreffend vergangener, künftiger und gegenwärtiger *dhammas* der *tathāgato* ein den Zeitpunkt Nennender (*kālavādī*), ein das [in Wahrheit] Seiende Nennender, ein den Zweck Nennender, ein den *dhamma* Nennender, ein den *vinaya* Nennender. Daher wird er '*tathāgato*' genannt."

6

## Bibliographie und bibliographische Abkürzungen<sup>655</sup>

### 1 Indische und buddhistische Quellen<sup>656</sup>

AbKB (P), Abhidharmakośabhāṣya

P. Pradhan (Hrsg.). Abhidharmakośabhāṣya. Überarbeitet von Aruna Haldar. Patna 21975.

AN, Aṅguttaranikāya

<sup>654</sup> PTS Ed hat hier *pacuppannaṃ*.

<sup>655</sup> Die Werke sind alphabetisch nach Abkürzungen geordnet. Hierfür orientiert sich die vorliegende Bibliographie am Verzeichnis in Helmer SMITH's Epilegomena zu *A Critical Pāli Dictionary* (CPD), Bd. I (1924–1948). Bei Abweichungen (z.B. Jā für 'Jātaka') oder Werken, die dort nicht erfasst sind, war Heinz BECHERT. *Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Südostasien*. Göttingen 1990 die Richtlinie.

<sup>656</sup> Wo kein Ort angegeben wird, sind die Ausgaben der Pali Text Society, London bzw. Oxford gemeint.

Richard Morris & E. Hardy (Hrsg.). *Aṅguttaranikāya*. 6 Bde. Bd. I (1885) Richard Morris (Hrsg.); Bd. II (1888) Richard Morris (Hrsg.); Bd. III (1897); Bd. IV (1899) E. Hardy (Hrsg.); Bd. V (1900) E. Hardy (Hrsg.); Bd. VI, Index von M. Hunt & Caroline Alexandra Foley Rhys Davids (Hrsgg.), 1910, 1981.

AN-a, Manorathapūraṇī

Max Walleser & H. Kopp (Hrsgg.). *Manorathapūraṇī*. 6 Bde. Bd. I (1973) Max Walleser (Hrsg.); Bd. II (1968) Max Walleser & H. Kopp (Hrsgg.); Bd. III (1966) H. Kopp (Hrsg.); Bd. IV (1979) H. Kopp (Hrsg.); Bd. V (1977) H. Kopp (Hrsg.).

Ap, Apadāna

M.E. Lilley (Hrsg.). *Apadāna*. 2000.

AbhinBh, Abhinavabhāratī

P.L. Vaidya (Hrsg.). *Abhinavabhāratī with Commentaries*. 1959 Poona.

Aśoka-Inschriften

Jules Bloch (Hrsg. & Übers.). *Les inscriptions d'Aśoka, traduites et commentées*. Paris 1950.

AV, Atharvaveda

V. Bandhu (Hrsg.). *Atharvaveda*. Horshiapur 1970–1972.

Avś, Avadānaśataka

J.S. Speyer (Hrsg.). *Avadānaśataka*. St. Petersburg 1906–1909.

Āyār, Āyāraṅga; Āyār-c, Āyāraṅgacūṇṇi

Muni Jambuvijaya (Hrsg.). *Āyāraṅga with Āyāraṅga-cūṇṇi*. Ratlam 1941.

BĀU, Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad

Sarvapalli Radhakrishnan. *The Principal Upaniṣads*. Oxford & Delhi 1975.

Bhag, Bhagavatīsūtra

N.V. Vaidya (Hrsg.) *Pañcadaśaṃ Gośālakākhyam Śatakam (with Abhayadevasūri's Vivaraṇa)*. Poona 1954.

BhG, Bhagavadgīta

A.G. Krishna Warriar (Hrsg. & Übers.). *Śrīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śrī Śaṃkarācārya*. Madras 1983.

Ch, Chedasūtras

Walther Schubring (Hrsg.). *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons*. Hamburg 1966.



ChU, Chāndogya-upaniṣad

Sarvapalli Radhakrishnan. The Principal Upaniṣads. Oxford & Delhi 1975.

CPS, Catuṣpariṣatsūtra

Das Catuṣpariṣatsūtra. Eine kanonische Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Auf Grund der Turfan-Handschriften. Ernst Waldschmidt (Hrsg. & Übers.). Berlin 1962.

ChS-CD

Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka CD-ROM. Version 1.1. S.N. Goenka et al. (Hrsgg.) Dhammagiri 1997 [auf der Grundlage der Ausgabe des Buddha Sasana Council. Rankun 1956ff].

Dhp, Dhammapada

Oskar von Hinüber & Kenneth Roy Norman (Hrsg.). Dhammapada. 1995.

Dhp-a, Dhammapadāthakathā

H.C. Norman (Hrsg.). Dhammapadāthakathā. 5 Bde. Bd. I (1993); Bd. II (1993); Bd. III (1993); Bd. IV (1970) H.C. Norman (Hrsg.); Bd. V inkl. Index von L.S. TAILANG, 1992.

Dhs, Dhammasaṅgaṇī

Edward Müller (Hrsg.). Dhammasaṅgaṇī. 1978.

Divy, Divyāvadāna

E.B. Cowell & R.A. Neill (Hrsgg.). Divyāvadāna. Cambridge 1886.

DN, Dīghanikāya

T.W. Rhys Davids & J.E. Carpenter (Hrsgg.). Dīghanikāya. 3 Bde. Bd. I (1995), T.W. Rhys Davids & J.E. Carpenter (Hrsgg.); Bd. II (1995) T.W. Rhys Davids & J.E. Carpenter (Hrsgg.); Bd. III (1992) J.E. Carpenter (Hrsg.).

DN-a, Sumaṅgalavilāsini

T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter and William Stede (Hrsgg.). Sumaṅgalavilāsini. 3 Bde. Bd. I (1968) T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter (Hrsgg.); Bd. II (1970); Bd. III (1971) William Stede (Hrsg.).

Dhātv, Dhātuvamaṣaya

M Piyaratana (Hrsg.) Kakusandha, Dhātuvamaṣaya. Colombo 1941,

GDhp, Gāndhārī Dhammapada

John Brough (Hrsg.). The Gāndhārī Dhammapāda. London 1962.

## Indische Sprüche

Otto Böhtlingk (Hrsg. & Übers.). Indische Sprüche. 3 Bde. Osnabrück / Wiesbaden 1966 (St. Petersburg 1870–1873)

## It, Itivuttaka

Ernst Windisch (Hrsg.). Itivuttaka. 1975.

## Jā &amp; Jā-a, Jātaka, inkl. Jātaka-atthakathā

Viggo Fausbøll (Hrsg.). The Jātaka together with its Commentary. 6 Bde. 1877-1896.

## JB, Jaiminiyabrāhmaṇa

H. Oertel (Hrsg.). Jaiminiyabrāhmaṇa. Journal of the American Oriental Society 16 (1896), 79–260.

## KA, Kāuṭilyas Arthaśāstra

R.P. Kangle (Hrsg.). Kauṭilya, Arthaśāstra. 3 Bde. Bombay 1960.

## Kv, Kathāvatthu

A.C. Taylor (Hrsg.). Kathāvatthu. Bd. I (1894); Bd. II (1897); in einem Bd. 1979; inkl. Index von Satoshi Nonome et al., 1982.

## Loka-p, Lokapaññatti,

Etienne Denis (Hrsg. & Übers.). Le Lokapaññatti et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien. Lille 1977.

## MaitrīU, Maitrī-upaniṣad

Sarvapalli Radhakrishnan. The Principal Upaniṣads. Oxford & Delhi 1975.

## MBh, Mahābhārata

V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar, P.L. Vaidya u.a. (Hrsg.). The Mahābhārata. Text as Constituted in its Critical Edition. 4 Bde. Poona 1971–1976.

## Mil, Milindapañha

V. Trenckner (Hrsg.). Milindapañha. 1880; mit Milindaṭṭikā Padmanabh S. Jaini (Hrsg.) (1961, 1986).

## Manu, Manusmṛti

V.N. Mandlik (Hrsg.). Manusmṛti. Bombay 1933..

## MN, Majjhimanikāya

V. Trenckner & Robert Chalmers (Hrsgg.). Majjhimanikāya. 4 Bde. Bd. I (1888), V. Trenckner (Hrsg.); Bd. II (1896); Bd. III (1899) Robert Chalmers (Hrsg.); Bd. IV (1925) Index von Caroline Alexandra Fowley Rhys Davids.

MN-a, Papañcasūdanī

J.H. Wood, D. Kosambi & Isaline Blew Horner (Hrsgg.). Papañcasūdanī. 5 Bde. Bd. I (1922, 1983), Bd. II (1979) J.H. Wood & D. Kosambi (Hrsgg.); Bd. III (1976), Bd. IV (1937, 1977), Bd. V (1977) Isaline Blew Horner (Hrsg.).

MPS, Mahāparinirvāṇasūtra

Ernst Waldschmidt. Das Mahāparinirvāṇasūtra. T 1-3. Berlin 1950–1951.

Nett, Nettipakaraṇa

E. Hardy (Hrsg.). Nettipakaraṇa 1995.

Nidd I, Nidd II, Niddesa

Louis de la Vallée Poussin and E.J. Thomas (Hrsgg.). Mahāniddeśa. 2 Bde. Bd. I 1916; Bd. II 1917. Cullaniddeśa. William Stede (Hrsg.), 1918.

NidSam, Nidānasamṃyukta

Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamṃyukta. Chandrabhāl Tripāṭhī (Hrsg. & Übers.). Berlin 1962.

NyāVārt, Nyāyavārttika

Taranatha Nyaya-Tarkatirtha & Amarendramohan Tarkatirtha. (Hrsgg.) Nyāyadarśanam: Vatsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭikā and Viśvanātha's Vṛtti. Delhi 1985.

Pv-a, Paramatthadīpanī IV

E. Hardy (Hrsg.). Paramatthadīpanī IV. 1894.

Pv, Petavatthu

J.P. Minajeff (Hrsg.). Petavatthu. London 1888.

ṚV, Die Hymnen des Ṛgveda

Thomas Aufrecht (Hrsg.). Die Hymnen des Ṛgveda. 2 Bd. Berlin. Bd. I 1861; Bd. II 1963.

Saddh, Saddhammopāyana

Richard Morris (Hrsg.). Saddhammopāyana. Journal of the Pali Text Society, 1887.

Saddhp, Saddharmapuṇḍārīka

H. Kern & B. Nanjio (Hrsgg.). Saddharmapuṇḍārīka. St. Petersburg 1908–1912.

SN, Saṃyuttanikāya

M. Léon FEER & G.A. Somaratne (Hrsg.). Saṃyuttanikāya. 6 Bde. Bd. I (1999), G.A. Somaratne (Hrsg.); Bd. II (1994); Bd. III (1975); Bd. IV (1990); Bd. V (1976), M. Léon Feer (Hrsg.); Bd. VI (1980).

SN-a, Sāratthappakāsini

F.L. Woodward (Hrsg.). Sāratthappakāsini. 3 Bde. Bd. I (1977); Bd. II (1977); Bd. III (1977).

Sn, Suttanipāta

Dines Andersen and Helmer Smith (Hrsgg.). Suttanipāta. 1990.

Sn-a, Suttanipātātthakathā

Helmer Smith (Hrsg.). Suttanipātātthakathā. 3 Bde. Bd. I (1989); Bd. II (1989); Bd. III, Index (1984).

ŚB, Śatapathabrāhmaṇa

Albrecht Weber (Hrsg.). Śatapathabrāhmaṇa. Berlin 1849.

T, Taishō

Taishō Shinshī Daizōkyō. 100 Bde. Tōkyō 1924ff.

TB, Taittirīyabrāhmaṇa

Ānandāsrama (Hrsg.). Taittirīyabrāhmaṇa. 3 Bde. Poona 1979.

Th & Thī, Theragāthā, Therīgāthā

Hermann Oldenberg & Richard Pischel (Hrsgg.). Theragāthā, Therīgāthā. 1883; 1966 mit Anhang von Kenneth Roy Norman and Ludwig Alsdorf (Hrsg.).

Th-a, Theragāthāṭṭhakathā

F.L. Woodward (Hrsg.). Theragāthāṭṭhakathā. 1940–1959.

Thī-a, Paramatthadīpanī VI

E. Müller (Hrsg.). Paramatthadīpanī VI. 1893.

TSPC, Triṣaṣṭhisālākāpuruṣacarita

Helen M. Johnson (Hrsg. & Übers.). Triṣaṣṭhisālākāpuruṣacarita. 6 Bde. Baroda 1931–1962.

Ud, Udāna

Peter Steinthal (Hrsg.). Udāna. 1982.

Ud-a, Udānātthakathā

F.L. Woodward (Hrsg.). Udānātthakathā. 1977.

Uv, Udānavārga

Franz Bernhard (Hrsg.). Udānavārga. 2 Bde. Göttingen 1965–1968.

Uvd, Uvāsagadasāo.

A.F. Rudolf Hoernle (Hrsg. & Übers.). Uvāsagadasāo (Upāsakadaśā). Including the Commentary by Abhayadeva. Calcutta 1889–1890.

Vin, Vinaya-piṭaka

Hermann Oldenberg (Hrsg.). The Vinaya-piṭakaṃ. 5 Bde. Bd. I Mahāvagga (1879); Bd. II Cullavagga. (1880); Bd. III Suttavibhaṅga I, Samantapāsādikā, Bāhirnidāna (1881); Bd. IV Suttavibhaṅga II (1882); Bd. V Parivāra (1883).

Vism, Visuddhimagga

Caroline Alexandra Fowley Rhys Davids (Hrsg.). Visuddhimagga. 1975.

Vv, Vimānavatthu

E.R. Gooneratne. (Hrsg.). Vimānavatthu. 1886.

Vv-a, Vimānavatthu-aṭṭhakathā

E. Hardy (Hrsg.). Vimānavatthu-aṭṭhakathā. 1901.

## 2 Übersetzungen

AN transl. WOODWARD & HARE

F.L. Woodward & E.M. Hare (Überss.). The Book of the Gradual Sayings. 5 Bde. Bd. I (1932); Bd. II (1933), F.L. Woodward (Übers.); Bd. III (1934); Bd. IV (1935), E.M. Hare (Übers.); Bd. V (1936), F.L. Woodward (Übers.).

AN transl. NYĀNATILOKA

Nyānatiloka (Übers.). Die Reden des Buddha aus dem Aṅguttara-Nikāya aus dem Pāli zum ersten Male übersetzt und erläutert. 3 Bde. München Neubiberg. Bd. I (1923); Bd. II (1922). Bd. III Leipzig (1924).

AN transl. NYĀNAPONIKA & BODHI

Nyānaponika Thera & Bhikkhu Bodhi (Übers.) Aṅguttara Nikāya Anthology: An anthology of discourses from the Aṅguttara Nikāya. Buddhist Publication Society 2007.

Dhp transl. NORMAN

Kenneth Roy Norman (Übers.). The Word of the Doctrine (Dhammapada). 1997.

DN transl. TWRhD & CRhD

T.W. Rhys Davids, Caroline Alexandra Fowley Rhys Davids (Überss.). Dialogues of the Buddha. 3 Bde. Bd. I (1899), T.W. Rhys Davids (Übers.); Bd. II (1910), T.W. and Caroline Alexandra Fowley Rhys Davids (Übers.); Bd. III (1921), Caroline Alexandra Fowley Rhys Davids (Übers.).

DN transl. WALSHE

Maurice Walshe (Übers.). Thus Have I Heard. The Long Discourses of the Buddha. A New Translation of the Dīgha Nikāya. London 1987.

It transl. MASEFIELD

Peter Masefield (Übers.). The Itivuttaka. 2000.

Jā transl. COWELL

E.B. Cowell (Übers.). The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births. 6 Bde. 1895-1907 inkl. Index 1913.

MN transl. ÑĀṆAMOLI & BODHI

Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi (Überss.). The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya. 2001.

MN transl. NEUMANN

Karl Eugen Neumann (Übers.). Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons zum ersten Mal übersetzt. 3 Bde. München 1922.

MN transl. HORNER

Isaline Blew Horner (Übers.). Middle Length Sayings. 3 Bde. Bd. I (1954, 1993, 1995); Bd. II (1957, 1989, 1994); Bd. III (1959, 1993).

Piṇḍ'esana transl. METTE

Adelheid Mette (Hrsg. & Übers.). Piṇḍ'esana. Das Kapitel der Oha-nijjutti über den Bettelgang. Übersetzt und kommentiert. Mainz; Wiesbaden 1974.

ṚV transl. GELDNER

Karl Friedrich Geldner (Übers.). Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt mit einem laufenden Kommentar versehen. 4 Bde. Cambridge 1951.

Sn transl. NORMAN

Kenneth Roy Norman (Übers.). The Group of Discourses. 1992, 21995.

Sn transl. CHALMERS

Lord Chalmers (Hrsg. & Übers.). Buddha's Teachings being the Sutta-Nipāta or Discourse-Collection. Cambridge 1932.

SN transl. CRhD, SN transl. WOODWARD

Caroline Alexandra Foley Rhys Davids & F.L. Woodward (Überss.). The Book of the Kindred Sayings. 5 Bde. Bd. I (1917); Bd. II (1922), Caroline Alexandra Foley Rhys Davids (Übers.); Bd. III (1924). Bd. IV (1927); Bd. V (1930), F.L. Woodward (Übers.).

SN transl. GEIGER

Wilhelm Geiger (Übers.). Saṃyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. 2 Bde. München-Neubiberg 1925–1930.

DN-a transl. BODHI

Bhikkhu Bodhi (Übers.). The All-Embracing Net of Views. Kandy 1978.

Th transl. NORMAN

Kenneth Roy Norman (Übers.). Elders' Verses. 2 Bde. Bd. I (1969, 1990); Bd. II (1971, 1992, 1995).

Th & Thī transl. ChRhD

Caroline Alexandra Foley Rhys Davids (Übers.). Psalms of the Early Buddhists. The Sisters. 1909; The Brethren. 1937.

Ud transl. MASEFIELD

Peter Masefield (Übers.). The Udāna. 1994.

Vin transl. HORNER

Isaline Blew Horner (Übers.). The Book of the Discipline. 6 Bde. Bd. I (1938, 1992). Bd. II (1940, 1993); Bd. III (1942, 1993); Bd. IV (1951, 1993); Bd. V (1952, 1993); Bd. VI (1966, 1993).

Vin-a transl. JAYAWICKRAMA

N.A. Jayawickrama (Übers.). Samantapāsādikā Bāhiranidāna. 1962, 1986.

### 3 Hilfsmittel

AKANUMA

Chizen Akanuma. The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and PāliNikāyas. Delhi (Tokyo) 1990 (1958).

## Child

Robert Caesar Childers. Dictionary of the Pāli Language. London 1909.

## CPD

Dines Andersen, Helmer Smith, H. Hendriksen (Hrsgg.). A Critical Pāli Dictionary, begonnen von V. Trenckner . Copenhagen. Bd. I 1924–1948; Bd. II 1960ff.

## BÖHTLINGK 1879–1889

Otto Böhtlingk (Hrsg.). Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 7 Bde. St. Petersburg 1879–1889 [Nachdruck Graz 1959].

## NPED

Margaret Cone (Hrsg.). A Dictionary of Pāli. 2 Bde. Bd. I: a–kh. Bd. II: g–n. Oxford 2001–2011.

## GEIGER

Wilhelm Geiger. A Pāli Grammar. (Übers., überarb. u. hrsg. v. Kenneth Roy Norman). Oxford 1994 (1916, 1943).

## PTC

E.M. Hare, Kenneth Roy Norman, Arthur Kennedy Warder, N. Warder, ven. H. Saddhatissa, Ivo Fier (Hrsgg.). Pāli Tipiṭaka Concordance. 3 Bd. Bd. I (A–O), 1955; Bd. II (K–N), 1973, 1995; Bd. III (P–Bārāṇaseyyaka), 1993.

## DPPN

G.P. Malalasekera (Hrsg.). Dictionary of Pāli Proper Names. 2 Bde. 1937, 1938, 1997.

## EWAia

Manfred Mayrhofer (Hrsg.). Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen (EWAia). 2 Bde. Heidelberg 1992.

## KEWA

Manfred Mayrhofer (Hrsg.). Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen (KEWA). 4 Bde. Heidelberg 1956–1980.

## MONIER-WILLIAMS

Sir Monier Monier-Williams (Hrsg.). A Sanskrit-English Dictionary. New Edition Oxford 1899.

## PISCHEL

Richard Pischel. Grammatik der Prākṛit-Sprachen. Leipzig 1900.

## PED



T.W. Rhys Davids & William Stede (Hrsg.). Pali-English Dictionary. 1921-25, 1992, 1995.

SOOTHILL & HODOUS

William Edward Soothill & Lewis Hodous (Hrsg.). A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English. 1994 (1937) Delhi.

CDIAL

R.L. Turner (Hrsg.). A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London 1966.

#### 4 Untersuchungen

ABHYANKAR 1947

K.V. Abhyankar. The Indian Origin of the Week-Days. *Triveni*, 12(1/4 (Jan.-Oct.)), 62-68.

ALLON 1997

Mark Allon. Style and Function. A Study of Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and their Mnemonic Function. Tokyo 1997.

ALLON 2007

Mark Allon. A Gāndhārī Version of the Simile of the Turtle and the Hole in the Yoke. In O. von Hinüber, R.M.L. Gethin, and Mark Allon, (Hrsgg.). *Journal of the Pali Text Society (Festschrift in Honour of the 80th Birthday of K.R. Norman in 2005 and the 125th Anniversary in 2006 of the founding of the Pali Text Society)* 297: 229-62.

ARAPURA 1981

John G. Arapura. Nāgārjuna and Bhartṛhari on Time. *Scottish Journal of Religious Studies*, 2(1), 27-27.

ASSMANN 1975

Jan Assmann. *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Heidelberg 1975.

ASSMANN 1983

Jan Assmann (1983). Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken. In A. Peisl & A. Mohler (Hrsgg.), *Die Zeit* (S. 189-225). München 1983.

BALSLEV 1983

Anindita Niyogi Balslev. *A Study of Time in Indian Philosophy*. Wiesbaden 1983.

BAREAU 1957

André Bareau. The Notion of Time in Early Buddhism. *East and West* 7 (1957) 353–364.

BARR 1961

James Barr. *The Semantics of Biblical Language*. London 1961.

BARR 1962

James Barr. *Biblical Words for Time*. London 1962.

BASHAM 1951

Arthur Llewellyn Basham. *History and Doctrines of the Ājīvikas, a Vanished Indian Tradition*. London 1951.

Bastow 1996

David Bastow. Debates on Time in the Kathāvatthu. *Buddhist Studies Review*, 13,2 (1996), 109–132.

BECHERT 1986

Heinz Bechert. *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*. Göttingen 1996.

BECHERT 1986

Heinz Bechert. *Die Lebenszeit des Buddha — Das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?* Göttingen 1986.

BECHERT 1991

Bechert (Hrsg.). *The Dating of the Historical Buddha/Die Datierung des historischen Buddha*. 1 & 2. Göttingen 1991.

BECKER 1937

O. Becker. *Das Bild des Weges im frühgriechischen Denken*. Berlin 1937.

BHAPAT 1926

P.V. Bapat. The Different Strata in the Literary Material of the Dīgha Nikāya. *Annals of the Bhandarkar Institute* VIII (1926) 1–16.

BHAPAT 1938

P.V. Bapat. Antaraghara. *New Indian Antiquary* I (1, April 1938), 81–82.

BHATTA 1991–1992

V.P. Bhatta. Accusative Endings after Words standing for 'Time' and 'Distance' and their Meanings. Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Pune, 51–59 (Prof. S.M. Katre Felicitation Volume, 1991–1992), 115–124.

BIARDEAU 1981

Madeleine Biardeau. Études de mythologie hindoue. Tome I. Cosmogonies purāṇiques. Paris 1981.

BIERI 1972

Peter Bieri. Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs. Frankfurt/Main 1972.

BLUMENBERG 1966

Hans Georg Blumenberg. Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/Main 1986.

BÖHME 1966

G. Böhme. Über die Zeitmodi. Göttingen 1966.

BOLLÉE 1971

Willem B. Bollée. Anmerkungen zum buddhistischen Häretikerbild. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 121 (1971), 70–92.

BOLLÉE 1974

Willem B. Bollée. Buddhists and Buddhism in the Earlier Literature of the Śvetāmbara Jains. In Lance Cousins, A. KUNST, & K. R. NORMAN (Hrsgg.), Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner (S. 27–39). Dordrecht 1974.

BOURDIEU 1963

Paul Bourdieu (1963). The Attitude of the Algerian Peasant towards Time. In J. Pitt-Rivers (Hrsg.), Mediterranean Countrymen. Paris 1963.

BOURDIEU 1979

Pierre Bourdieu. Outline of a Theory of Practice. Cambridge 1979.

BRADLEY 1993

Robert Bradley (Hrsg.). Conceptions of Time in Asian Society. London 1993.

BRANDON 1965

Samuel George Frederick Brandon. History, Time and Deity. Manchester 1965.

BROAD 1938

C.D. Broad. An Examination of McTaggart's Philosophy. Cambridge 1938.

## BRONKHORST 1985

Johannes Bronkhorst. *akālika in the Buddhist Canon*. *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1985), 187–189.

## BRONKHORST 1997

Johannes Bronkhorst. *Nāgārjuna's Logic*. In Reinhold Grünendahl, Jens-Uwe Hartmann & Petra Kieffer-Pülz (Hrsgg.), *Bauddhavidyāsudhākara*. *Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday* (S. 29–38). Swisttal-Odendorf 1997.

## BRONKHORST 2000

Johannes Bronkhorst. *Abhidharma and Jainism*. *Abhidharma and Indian Thought*. In Committee for the Felicitation of Professor Junsho Kato's Sixtieth Birthday (Eds.). *Abhidharma and Indian Thought. Essays in Honour of Professor Doctor Junsho Kato on His Sixtieth Birthday*. (S. 598–581). Tokyo 2000.

## BRONKHORST 2003

Johannes Bronkhorst. *Rezension González-Reimann, The Mahābhārata and the Yugas*. *Études Asiatiques* 57, 1 (2003), 243–244.

## BROWN 1999

Jason W. Brown: *Microgenesis and Buddhism: The Concept of Momentariness*. *Philosophy East and West*, 49(3), 261–277.

## VON BRÜCK &amp; LAI 1997

Michael von Brück & Whalen Lai. *Buddhismus und Christentum*. München 1997.

## BRUHN 1987

Klaus Bruhn. *Soteriology in Early Jainism*. In Harry Falk (Hrsgg.), *Hinduismus und Buddhismus: Festschrift für Ulrich Schneider* (S. 60–86). Freiburg 1987.

## BULTMANN 1926

Rudolf Bultmann. *Jesus*. Tübingen 1926.

## BUSWELL 1997

Robert E. Buswell Jr.. *The Three Times Controversy in Abhidharma Philosophy*. In Han'guk Pulgyo'ui chwapyo (Hrsgg.), *Nogwōnsīnim Ko'i Kinyōm haksul nonch'ong wiwōnhoe* [The Direction of Korean Buddhism] (S. 1129–1266). Seoul 1997.

CAILLAT & KUMAR 1981

Colette Caillat & Ravi Kumar. *The Jain Cosmology*. Basel 1981.

CASTELLI 1975

Eugene Castelli (Hrsg.). *Temporalité et Aliénation*. Paris 1975.

CHĀU 1991 (1964)

Bhikṣu Thich Minh Chāu. *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya: A Comparative Study*. Delhi (Saigon) 1991 (1964).

CHOONG 2000

Mun-Keat (Wei Keat) Choong. *The Fundamental Teachings of Early Buddhism. A Comparative Study*. Wiesbaden 2000.

CHURCH 1970

Cornelia Dimmitt Church. *The Yuga Story: A Myth of the Four Ages of the World as Found in the Purāṇas*. New York, N.Y. 1970.

CIURTIN 2003-2004

Eugen Ciurtin. À propos du „temps opportune“ (kāla, kṣaṇa) en Āyurveda. *Studia Asiatica IV-V (2003-2004)* 199-236.

COLLINS 1982

Steven Collins. *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge, England 1982.

COLLINS 1990

Steven Collins. On the Very Idea of the Pali Canon. *Journal of the Pali Text Society*, 15, 89-126.

COLLINS 1992

Steven Collins. Nirvana, Time and Narrative. *History of Religions*, 31(3), 215-246.

COLLINS 1998

Steven Collins. *Nirvāṇa and other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli Imaginaire*. Cambridge 1998.

COLLINS 2009

Steven Collins. Remarks on the Visuddhimagga, and on Its Treatment of the Memory of Former Dwelling(s) (pubbenivāsānussatiñāṇa). *Journal of Indian Philosophy* 37, 499-532.

COOMARASWAMY 1939

Ānanda K. Coomaraswamy. Some Pāli Words. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 4 (1939) 116–190.

COOMARASWAMY 1947

Ānanda K. Coomaraswamy. *Time and Eternity*. Ascona 1947.

COX 1995

Collett Cox. *Disputed Dharmas. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. Tokyo 1995.

DEMIÉVILLE 1927

Paul Demiéville. *Sur la mémoire des existences antérieures*. *Bulletin des Etudes Francaises de l'Extreme Orient* 27 (1927) 283–298.

DESHPANDE 2001

Maitreyee Rangnekar Deshpande. *The Concept of Time in Vedic Ritual*. Delhi 2001.

DUMMETT 1960

Michael Dummett. *A Defense of McTaggart's Proof for the Unreality of Time*. *Philosophical Review*, 69, (1960), 497–504.

EDDINGTON 1953

A.S. Eddington. *Space, Time and Gravitation*. Cambridge 1953.

EDGERTON 1927

Franklin Edgerton. *The Hour of Death. Its Importance for Man's Future Fate in Hindu and Western Religions*. *Annals of the Bhandarkar Institute*, VIII (1927), 219–249.

ELIADE 1936

Mircea Eliade. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris 1936.

ELIADE 1949

Mircea Eliade. *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*. Paris 1949.

ELIADE 1952

Mircea Eliade. *Symbolismes indiens du temps et de l'éternité*. In Mircea Eliade (Hrsg.), *Images et symboles* (S. 73–119). Paris 1952.

ELIADE 1953

Mircea Eliade. *Traité de l'histoire de religions*. Paris 1953.

ELIADE 1958

Mircea Eliade. Time and Eternity in Indian Thought. In *Man and Time: Eranos Year Book* (S. 173–200). London 1958.

ELIAS 1990

Norbert Elias. Über die Zeit. *Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Michael Schröter (Hrsg.). Frankfurt/Main 1990.

EMMRICH 2001

Christoph Emmrich. Some Remarks on the Terminological Construction of *kāla* in Kundakunda. In Jayandra Soni (ed.). *Vasantagauravam. Essays in Jainism Felicitating Professor M. D. Vasantha Raj of Mysore on his Seventy-fifth Birthday*. Bombay 2001; 73-84.

EMMRICH 2003

Christoph Emmrich. How Many Times? Monism or Pluralism in Early Jaina Temporal Description. *Indologica Taurinensia* (2003), 53–68.

ENOMOTO 1994

Fumio Enomoto. *A Comprehensive Study of the Chinese Saṃyuktāgama Indic Texts Part I*. Kyoto 1994.

FALK 1986

Harry Falk. *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*. Freiburg 1986.

FLEET 1916

John Faithfull Fleet. The Indian Day. *Journal of the Royal Asiatic Society* 8 (1916), 356–362, 561–567.

FOERSTER

Hans Foerster. κυριακόν. In Jörg Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch III* (S. 1095–1096). Bern 1956ff.

FRÄNKEL 1960 (1955)

Hermann Fränkel. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur. In F. Tietze. (Hrsg.), *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien* (S. 1–22). München 1960a(1955).

FRASCH 2001

Tilmann Frasch. Zeitrechnung und Millenarismus in Sri Lanka. *Periplus* 3 (2001), 36–

## FRAUWALLNER 1953

Erich Frauwallner. Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I. Salzburg 1953.

## FREIBERGER 1997

Oliver Freiburger. Anmerkungen zur Begriffsbildung in der Buddhismusforschung. In Reinhold Grünendahl, Jens-Uwe Hartmann & Petra Kieffer-Pülz (Hrsgg.), *Bauddhavidyāsudhākara*. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday (S. 137–152). Swisttal-Odendorf 1997.

## FUCHS 1960

Ernst Fuchs. Das Zeitverständnis Jesu. In *Gesammelte Aufsätze*. Bd. II (S. 332–345). Tübingen 1960.

## GADAMER 1987

Hans-Georg Gadamer. Über leere und erfüllte Zeit. In *Gesammelte Werke*. Bd. 4 (S. 137–153). Tübingen 1987.

## GALLOWAY 1991

B. Galloway. Thus Have I Heard. At One Time .... *Indo-Iranian Journal* 34 (1991) 87–104.

## GEIGER 1922

Wilhelm Geiger. Kurze Mitteilung. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* I (1922) 114.

## GELL 1992

Alfred Gell. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford 1992.

## GETHIN 1997

Rupert Gethin. *Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna*. *History of Religions*, 36, 183–217.

## GETHIN 1998

Rupert Gethin. *The Foundations of Buddhism*. Oxford, New York, N.Y.: Oxford University Press 1998.

## GILLON &amp; HAYES 1982

Brendan S. Gillon & Richard Hayes. The Role of the Particula *eva*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 26 (1982) 195–203.



GOMBRICH 1975a

Richard F. Gombrich (1975a). *Ancient Indian Cosmology*. In C. Blacker & M. Loewe (Hrsgg.), *Ancient Cosmologies* (S. 111–142). London 1975a.

GOMBRICH 1975b

Richard Gombrich: *Eliade on Buddhism*. *Religious Studies*, 10, 225–231.

GOMBRICH 1980

Richard Gombrich. *The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition*. In S. Balasooria et al. (Hrsg.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula* (S. 62-72). London 1980.

GOMBRICH 1986

Richard Gombrich. *Why Six Former Buddhas?* *Journal of Oriental Research*, 56/62 (1986), 326–330.

GOMBRICH 1988

Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London 1988.

GOMBRICH 1993

Richard F. Gombrich. *Buddhist Prediction. How Open is the Future?* In L. Howe & A. Wain (Hrsgg.), *Predicting the Future* (S. 144–168). New York 1993.

GOMBRICH 1996

Richard Gombrich. *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London & Atlantic Highlands, N. J. 1994.

GONDA 1975b

Jan Gonda. 'Ways' in Indian Religions. In *Selected Studies*. Presented to the Author by the Staff of the Oriental Institute, Utrecht University on the Occasion of his 70th Birthday (S. 317-336). Leiden 1975.

GONDA 1984

Jan Gonda. *Prajāpati and the Year*. Amsterdam 1984.

GONZÁLEZ-REIMANN 2003

Luis González-Reimann. *The Mahābhārata and the Yugas. India's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages*. New York 2002.

GRIFFITHS 1989

Paul J. Griffiths. Why Buddhas Can't Remember their Previous Lives. *Philosophy East & West* 39, 4 (1989) 449–451.

## GRIFFITHS 1990

Paul J. Griffiths. Omniscience in the Mahāyānasūtrāṅkāra and its Commentaries. *Indo-Iranian Journal* 33, 2 (1990), 85–120.

## GRIMM 1878–1879

Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie*. 2 Bde. Berlin 1878–1879.

## DE GROOT 1918

J.J. de Groot. *Universismus*. Berlin 1918.

## GÜNTERT 1923

Hermann Guntert. *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*. Halle/S. 1923.

## GUPTA 1980

Rita Gupta. The Buddhist Theory of Momentariness and its Presuppositions: Dharmakīrti's Arguments in *Hetubindu*. *Journal of Indian Philosophy*, 8, 47–68.

## GUPTA 1990

Rita Gupta. *Essays on Dependent Origination and Momentariness*. Calcutta 1990.

Janet Gyatso (Hrsg.), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Albany 1992.

## HALBFASS 1988

Wilhelm Halbfass. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, N.Y. 1988.

## HALBFASS 1985

Wilhelm Halbfass. Review Balslev, "The Study of Time in Indian Philosophy". *Journal of the American Oriental Society*, 109, 803–804.

## HALBFASS 1997

Wilhelm Halbfass. *Arthakriyā and kṣaṇikatva: Einige Beobachtungen*. In Reinhold Grünendahl, Jens-Uwe Hartmann & Petra Kieffer-Pülz (Hrsgg.), *Bauddhavidyasudhakara*. *Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday* (S. 233–247). Swisttal-Odendorf 1997.

## HALL 1959

Edward T. Hall. *The Silent Language*. Garden City, N.Y. 1959

HAMILTON 1999

Sue Hamilton. The 'External World': Its Status and Relevance in the Pali Nikāyas. *Religion*, 29, 73–90.

HAMM 1961

F.R. Hamm. Review of Pande 1957. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 110 (1961) 206–210.

HAMP 1995

Eric P. Hamp. Skt. kṣaṇa. Brief Communication. *Indo-Iranian Journal* 38 (1995), 369.

HARDY 1853

R. Spence Hardy. *Manual of Buddhism*. Bd. 1. London 1853.

HART 1993

James G. Hart. Phenomenological Time. Its Religious Significance. In Anindita Niyogi Balslev & J.N. Mohanty (Hrsgg.), *Religion and Time* (S. 17–45). Leiden 1993.

HAWKING 1988

Stephen W. Hawking. *A Short History of Time*. New York, N.Y./Toronto 1988.

HEESTERMAN 1967

Jan C. Heesterman. The Case of the Severed Head. *Wiener Zeitschrift zur Kunde Süd- und Ostasiens* 11 (1967), 22–41.

HEIDEGGER 1979

Martin Heidegger. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge. In *Sein und Zeit* (S. 323–331). Tübingen 1979.

HEILER 1979 (1961)

Friedrich Heiler. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1979 (1961).

VON HINÜBER 1996

Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin & New York, N.Y. 1996.

VON HINÜBER 1998

Oskar von Hinüber. *Entstehung und Aufbau der Jātaka-Sammlung*. Studien zur Literatur des Theravāda-Buddhismus I. Stuttgart 1998.

HOFFMANN 1992

F.J. Hoffmann. *Evaṃ me sutāṃ*. Oral Tradition in Nikāya Buddhism. New York 1992.

HÜSKEN 1997

Ute Hüsken. Die Vorschriften für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Piṭaka der Theravādin. Berlin 1997.

HÜSKEN 2000

Ute Hüsken. The Legend of the Establishment of the Buddhist Order of Nuns in the Theravāda Vinaya-Piṭaka. *Journal of the Pali Text Society* 26, (2000), 43–69.

HUSSERL 1966

Edmund Husserl. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. *Gesammelte Werke*. Bd. X. Den Haag 1966.

IVEKOVIC 1992

Radha Ivekovic. Le temps dans la tradition indienne et la conception post-moderne de l'histoire. In *Orients: critique de la raison post-moderne* (S. 39–60). Paris 1992.

JACOBI 1920

Hermann Jacobi. Die Einteilung der Tages und Zeitmessung im alten Indien. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 74, 247–263.

JAINI 1959

Padmanabh S. Jaini. The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings. *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 22, 1 (1959), 97–107.

JAINI 1992

Padmanabh S. Jaini. Smṛti in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts on Memory of the Past. In Janet Gyatso (Hrsg.), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism* (S. 47–60). Albany 1992.

JAYATILLEKE 1963

K.N. Jayatilleke. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi 1963.

Jayawickrama 1948–1951

N.A. Jayawickrama. A Critical Analysis of the Pāli Sutta-Nipāta. *University of Ceylon Review* 6–9 (1948–1951).

JHA 1981

B.M. Jha. Temporality and Consciousness in Abhidharmika Buddhism. A Phenomenological Approach. In Nathan Katz (Hrsg.), *Buddhist and Western Philosophy* (S. 425–443). Delhi 1981.

KALUPAHANA 1966

David J. Kalupahana. Sarvāstivāda and its Theory of 'Sarvam Asti'. *University of Ceylon Review*, 24, 94–105.

KAPADIA 1952

Hiralal R. Kapadia. Horoscopic Data in the Jaina Literature. *Journal of the Oriental Insitute, Baroda*, 2, 41–49.

KEITH 1908

Arthur Berriedale Keith. The Game of Dice. *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, 1 (1908), 29–56.

KEITH 1916a

Arthur Berriedale Keith. Day and Night in India. *Journal of the Royal Asiatic Society* 8 (1916), 143–146.

KEITH 1916b.

Arthur Berriedale Keith. The Indian Day. *Journal of the Royal Asiatic Society* 8 (1916), 555–561.

KIRFEL 1967 (1920)

Willibald Kirfel. *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Hildesheim 1967 (Bonn 1920).

KITTSTEINER 1987

Heinz D. Kittsteiner (1987). Über das Verhältnis von Lebenszeit und Geschichtszeit. In Dietmar Kamper & Christoph Wulff (Hrsgg.), *Die sterbende Zeit. 20 Diagnosen* (pp. 72–82). Darmstadt 1987.

KLAUS 1986

Konrad Klaus. *Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt*. Bonn 1986.

KLAUS 1993

Konrad Klaus. On the Meaning of the Root *smṛ* in Vedic Literature. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Supplementband*, (1993), 77–86.

KLOETZLI 1983

W. Randolph Kloetzli. *Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi 1983.

KOLLER 1974

J.M. Koller. On Buddhist Views on Devouring Time. *Philosophy East and West*, 24(2), 201–208.

KOSELLEK 1989

Reinhardt Kosellek. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main 1989.

KROLL 1931

Johannes Kroll. *Die Himmelfahrt der Seele*. Köln 1931.

KUIPER 1931

F.B.J. Kuiper. Beiträge zu altindischen Wortforschung. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 8 (1931), 241–266.

LAINÉ 1998

Joy Laine. Udayana's Refutation of the Buddhist Thesis of Momentariness in the *Ātmatattvaviveka*. *Journal of Indian Philosophy*, 26(1), 51–97.

LAUER 1981

R.H. Lauer. *Temporal Man: The Meaning and Uses of Social Time*. New York, N.Y. 1981.

DE LA VALLÉE POUSSIN 1925

Louis de La Vallée Poussin . La controverse de temps et du pudgala dans le *Vijñānakāya*. *Etudes Asiatiques* (1925), 343–376.

DE LA VALLÉE POUSSIN 1934

Louis de La Vallée Poussin Notes sur le moment ou *kṣaṇa* des bouddhistes. *Rocznik Orientalistyczny*, 7 (1934), 1–9.

DE LA VALLÉE POUSSIN 1937

Louis de La Vallée Poussin Document de l'Abhidharma: La controverse du temps III Notes sur le moment (*kṣaṇa*) des Vaibhāṣikas et des Sautrāntikas. *Mélanges chinois bouddhiques*, 5 (1937), 7–158.

LEACH 1977

Edmund Leach. *Rethinking Anthropology*. London 1977.

LEUTGEB 2000

Anna Leutgeb. *Muhūrta — das indische Wissen um den günstigen Augenblick*. Pune 2000.

LEVINE 1997

Robert Levine. *A Geography of Time*. New York, N.Y. 1997.

LOPEZ JR. 1992

Donald S. Lopez Jr. *Memories of the Buddha*. In J. Gyatso (Hrsg.), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism* (S. 21–45). Albany 1992.

LOY 1986

David Loy. *The Mahāyāna Deconstruction of Time*. *Philosophy East & West*, 36(1), 13–23.

MACTAGGART 1908

John MacTaggart Ellis MacTaggart. *The Unreality of Time*. *Mind* 17 (1908), 457–474.

MACTAGGART 1968

John MacTaggart Ellis MacTaggart. *The Nature of Existence*. Cambridge 1968.

MAGNONE 1995

Paolo Magnone. *I dadi e la scacchiera. Visioni indiane del tempo*. *I Quaderni di Avallon* 34 (1995), 73–86.

MAHIAS 1985

Marie-Claude Mahias. *Delivrance et convivialité: le système culinaire des Jaina*. Paris 1985.

MALINAR 1996

Angelika Malinar. *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht*. *Studien zur Bhagavadgītā*. Wiesbaden 1996.

MALINAR 2007

Angelika Malinar. *Interconnecting Parallel Times. Notions of Time in the Caitanya Tradition*. In Angelika Malinar (Hrsg.), *Time in India. Concepts and Practices*. Delhi: Manohar 2007, 55–80.

MARASINGHE 1974

M.M.J. Marasinghe. *Gods in Early Buddhism: A Study in Their Social and Mythological Milieu as Depicted in the Nikāyas of the Pāli Canon*. University of Sri Lanka 1974.

MASEFIELD 1983

Peter Masefield. *Mind/Cosmos Maps in the Pāli Nikāyas*. In Nathan Katz (Hrsg.), *Buddhist and Western Psychology*. (S. 69–93). Boulder 1983.

MASSON 1942

Joseph Masson. *La religion populaire dans le canon bouddhique pāli*. Louvain 1942.

MCDERMOTT 1969

A. Charlene McDermott. *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*. Dordrecht 1969.

MCDERMOTT 1974

Charlene McDermott. *The Sautrāntika Arguments against the traikālyavāda in the Light of the Contemporary Tense Revolution*. *Philosophy East and West* (1974), 24, 193–200.

MEISIG 1998

Konrad Meisig. *Die Nicht-Existenz der Zeit in Nāgārjunas Philosophie der Leerheit*. *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*, 13, 187–192.

MELLOR 1981

David H. Mellor. *Real Time*. Cambridge 1981.

METTE 1990

Adelheid Mette. *Notes on samaya 'Convention' in Pāli and Prākṛit*. In Johannes Bronkhorst (Hrsg.), *Middle Indo-Aryan and Jaina Studies. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference* (S. 69–80). Leiden 1990.

MICHAELS 1998

Axel Michaels. *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München 1998.

MOST 2002

Glenn W. Most. *Heideggers Griechen*. *Merkur*, 634 [56, 2], 113–123.

MUS 1939

Paul Mus. *La notion du temps réversible dans la mythologie Bouddhique*. *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses* 19/20 (1939), 5–38.

NATTIER 1991

Jan Nattier. *Once upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley 1991.

NEISSER 1924, 1930

Walter Neisser. *Zum Wörterbuch des Rigveda Heft 1 2*. Leipzig 1924, 1930.

NEWMAN 1995



John Newman. Eschatology in the Wheel of Time Tantra. In Donald S. Lopez Jr. (Hrsg.), *Buddhism in Practice* (S. 284–289). Princeton, NJ 1995.

NORMAN 1970–1971

Kenneth Roy Norman. Indo-Aryan Studies IX. *Journal of the Oriental Institute of Baroda* 21 (1970–1971), 331–335.

NORMAN 1983

Kenneth Roy Norman. *Pāli Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden 1983.

Nyānaponika 1965

NYĀNAPONIKA 1965

Thera Nyānaponika. *Abhidhamma Studies. Researches in Buddhist Psychology*. Kandy 1965.

NYĀNAPONIKA 1972

Thera Nyānaponika. *Time and Consciousness. Main Currents*, 28, 131–135.

OAKLANDER 1991

L. Nathan Oaklander. A Defence of the New Tenseless Theory of Time. *Philosophical Quarterly* 41 (1991), 26–38.

OETKE 1988

Claus Oetke. Die metaphysische Lehre Nāgārjunas. *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie*, 22(56), 47–64.

OETKE 1993

Claus Oetke. Bemerkungen zur buddhistischen Doktrin der Momentanheit des Seienden. *Dharmakīrtis Sattvānumāna*. Wien 1993.

OETKE 1990

Claus Oetke. (1990). On Some Non-Formal Aspects of the Proofs of the *Madhyamakakārikās*. In David Seyffort-Ruegg & Lambert Schmithausen (Hrsgg.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka* (S. 91–109). Leiden 1990.

OLDENBERG 1919

Hermann Oldenberg. *Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*. Göttingen 1919.

OLDENBERG 1923

Hermann Oldenberg. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1923.

OLDENBERG 1959

Hermann Oldenberg. Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde. Mit einem Nachwort von Helmuth v. Glasenapp. (S.497–505) 1959.

ONIANIS 1951

Richard Broxton Onians. The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs. Cambridge 1951.

PANDE 1993

G.C. Pande. Time in Buddhism. In Anindita Niyogi Balslev & J. N. Mohanty (Hrsgg.), Religion and Time (S. 182–208). Leiden 1993.

PANIKKAR 1976

Raimundo Panikkar. Time and History in the Tradition of India: Kāla and karma. Appendix: Empirical Apperception of Time by B[ettina]. Bäumer. In J. Gardet, A. J. Gurevich, A. Kagame, C. Larre, G. E. R. Lloyd, A. Neher, Raimundo Panikkar, Giovanni Pattaro, & Paul Ricoeur (Hrsgg.), Cultures and Time (S. 63–88). Paris 1976.

PANIKKAR 1977

Raimundo Panikkar. The Vedic Experience: Manimanjari. Berkeley 1977.

PANIKKAR 1978

Raimundo Panikkar. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity. In J. T. Fraser, N. Lawrence, & D. Park (Hrsgg.), The Study of Time III (S. 683–727). New York 1978.

PANIKKAR 1979

Raimundo Panikkar. Towards a Typology of Time and Temporality in the Ancient Indian Tradition. Philosophy East & West, 24, 161–164.

PANIKKAR 1996

Raimon Panikkar. Kālaśakti: The Power of Time. In Kapila Vatsyayan (Hrsg.), Concepts of Time. Ancient and Modern (S. 21–34). New Delhi 1996.

PARPOLA 1975–76

Asko Parpola. Sanskrit kāla 'time', Dravidian kāl 'leg' and the Mythical Cow of the Four Yugas. Indologica Taurinensia 3–4 (1975–76), 361–378.

PASCHER 1931

J. Pascher. *Der Königsweg*. Paderborn 1931.

PAUS 1986

Ansgar Paus. *Das verschwiegene Heimweh Mircea Eliades nach dem Paradies*. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 31, 65–76.

PIAGET 1946

Jean Piaget. *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. Paris 1946.

PICHT 1971

Georg Picht (1971). *Die Zeit und die Modalitäten*. In F. Richter (Hrsg.), *Quanten und Felder*. Festschrift für Werner Heisenberg (S. 67–76). Braunschweig 1971.

PICHT 1975

Georg Picht. *Unter dem Diktat der physikalischen Zeit*. *Evangelische Kommentare 2* (1975), 75–77.

PÖPPEL 1985

Ernst Pöppel. *Grenzen des Bewußtseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung*. Stuttgart 1985.

POTTER 1963

Karl H. Potter. *Presuppositions of Indian Philosophies*. Englewood Cliffs, N.Y. 1963.

HS PRASAD 1988

Hari Shankar Prasad. *The Concept of Time in Pali Buddhism*. *Philosophy East West*, 38, 107–136.

HS PRASAD 1991

Hari Shankar Prasad (Hrsg.). *Essays on Time in Buddhism*. Delhi 1991.

J PRASAD 1930

Jwala Prasad. *Discussion of the Buddhist Doctrine of Momentariness and Subjective Idealism in the Nyāya-sūtras*. *Journal of the Royal Asiatic Society* (1930), 31–39.

PRIGOGINE 1979

Ilja Prigogine. *Zeit, Entropie und der Evolutionsbegriff in der Physik*. In Hoimar von Dittfurth (Hrsg.), *Mannheimer Forum 80/81. Ein Panorama der Naturwissenschaften* (S. 9–44). Mannheim 1979.

PRIOR 1968

Arthur N. Prior. *Collected Papers on Time and Tense*. Oxford 1968.

PRZYLUKI 1938

Jean Przyluski. From the Great Goddess to Kāla. *Indian Historical Quarterly*, 267–274.

RAWLINSON 1986

Andrew Rawlinson. Nāgas and the Magical Cosmology of Buddhism. *Religion*, 16, 135–153.

REYNOLDS 1976

C.J. Reynolds. Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change. *Journal of Asian Studies*, 35(2), 203–220.

REYNOLDS 1985

F.E. Reynolds. Multiple Cosmologies and Ethics: The Case of Theravāda Buddhism. In F. E. Reynolds & R. Lovin (Hrsgg.), *Cosmogony and Ethics* (S. 76–98). Chicago 1985.

REYNOLDS & REYNOLDS 1982

F.E. Reynolds & M.B. Reynolds: Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology. Berkeley 1982.

RICOEUR 1983–1985

Paul Ricoeur. *Temps et récit*. Paris 1983–1985.

ROGERS 1994

K.A. Rogers. Eternity Has No Duration, *Religious Studies* 30 (1994), 1–16.

VON ROSPATT 1995

Alexander von Rospatt. The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu. Stuttgart 1995.

ROWELL 1978

L. Rowell. Time in the Musical Consciousness of Old High Civilisations — East and West. In J. T. Fraser et al. (Hrsg.), *The Study of Time III* (S. 578–592). New York 1978.

RUDOLF 1984

Kurt Rudolf. Eliade und die 'Religionsgeschichte'. In Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade* (S. 49–78). Frankfurt/Main 1984.

RUSSELL 1915

Bertrand Russell. The Experience of Time. *The Monist*, 25, 212–232.

SASAKI 1986

Genjun H. Sasaki. *Linguistic Approach to Buddhist Thought*. Delhi 1986.

SCHEFTELOWITZ 1929

Isidor Scheftelowitz. *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*. München 1929.

SCHLINGLOFF 1962

Dieter Schlingloff. *Die Religion des Buddhismus. Der Heilsweg des Mönchtums. Der Heilsweg der Laien*. Berlin 1962.

SCHLINGLOFF 1969

Dieter Schlingloff. *Die altindische Stadt: eine vergleichende Untersuchung*. Wiesbaden 1969.

SCHMITHAUSEN 1969

Lambert Schmithausen. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī des Yogācārabhūmi*. Wien 1969.

SCHMITHAUSEN 1978

Lambert Schmithausen. *Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus*. In Gerhard Oberhammer (Hrsg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumente eines Symposiums* (S. 97–119). Wien 1978.

SCHMITHAUSEN 1981

Lambert Schmithausen. *On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism*. In Klaus Bruhn & Albrecht Wezler. (Hrsgg.), *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (S. 199–250). Wiesbaden 1981.

SCHMITZ 1992

Hermann Schmitz. *Zeit als leibliche Dynamik und ihre Entfaltung in Gegenwart*. In *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Zeiterfahrung und Personalität* (S. 231–246). Frankfurt/Main 1992.

SCHNEIDER 1982

Ulrich Schneider. *Kṛṣṇas posthumer Aufstieg: Zur Frühgeschichte der Bhakti-Bewegung*. *Saeculum* 33 (1982), 38–49.

SCHOPEN 1997

Gregory Schopen. *If You Can't Remember, How to Make it Up: Some Monastic Rules for Redacting Canonical Texts*. In Reinhold Grünendahl, Petra Kieffer-Pülz & Jens-Uwe Hartmann (Hrsg.),

Bauddhavidyāsudhākara'. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday (S. 571–583). Swisttal-Odendorf 1997.

SCHRADER 1902

Friedrich Otto Schrader. Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Leipzig 1902.

SCHWEIZER 1994

Paul Schweizer. Momentary Consciousness and Buddhist Epistemology. *Journal of Indian Philosophy*, 22, 81–91.

SILBURN 1955

Lilian Silburn. Instant et cause. Le discontinu dans le pensée philosophique de l'Inde. Paris 1955.

SILK 1989

Jonathan Silk. A Note on the Opening Formula of Buddhist Sūtras. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 12 (1), 158–163.

VON SIMSON 1985

Georg von Simson. Stil und Zugehörigkeit buddhistischer Sanskrittexte. In Heinz Bechert (Hrsg.), *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur* (S. 76–93). Göttingen 1985.

SINGH 1974

Ram Jee Singh. *The Jaina Concept of Omniscience*. Bhagalpur 1974.

AK SINHA 2001

A.K. Sinha. *Time, Materialism and Historiography: Some Indo-Hellenic Parallels*. Delhi 2001.

BM SINHA 1981

Braj M. Sinha (1981). *Temporality and Consciousness in Ābhidharmika Buddhism: A Phenomenological Approach*. In Nathan Katz (Hrsg.), *Buddhist and Western Philosophy* (S. 425–443). Delhi 1981.

BM SINHA 1983

Braj M. Sinha. *Time and Temporality in Sāṃkhya-Yoga and Abhidharma Buddhism*. Delhi 1983.

SKILLING 1998

Peter Skilling. A Note on Dhammapada 60 and the Length of the Yojana. *Journal of the Pali Text Society* 24 (1998), 149–170.

SLAJE 1995

Walter Slaje. Ṛtú-, Ṛtv(i)ya-, Ārtavá-: Weibliche Fertilität im Denken vedischer Inder. *Journal of the European Āyurvedic Society*, 4 (1995), 107–108.

JJC SMART 1949

John Jamieson Carswell Smart. The River of Time. *Mind*, 58, 483–499.

N SMART 1976

Ninian Smart. Nirvana and Timelessness. *Journal of Dharma*, 1(4), 318–323.

N SMART 1981

Ninian Smart. The Inapplicability of Western Terminology to Theravāda Buddhism. In Nathan Katz (Hrsg.), *Buddhist and Western Philosophy* (S. 444–449). Delhi 1981.

SMITH 1987

Quentin Smith. Problems with the New Tenseless Theory of Time. *Philosophical Studies*, 52, 371–392.

SOMARATNE 1999

G.A. Somaratne. Intermediate Existence and the Higher Fetters in the Pāli Nikāyas. *Journal of the Pali Text Society* 25, (1999), 121–154.

STACHE-ROSEN 1968

Valentina Stache-Rosen. Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus II. Das Saṃgītisūtra und sein Kommentar Saṃgītiparyāya, Teil 1. Berlin 1968.

STEINKELLNER 1968/1969

Ernst Steinkellner. Die Entwicklung des Kṣaṇikatvānumāna bei Dharmakīrti. *Wiener Zeitschrift zur Kunde Südasiens*, 12–13 (1968/1969), 361–377.

VON STIETENCRON 1986

Heinrich von Stietencron. Kalkulierter Religionsverfall: Das Kaliyuga in Indien. In Helmut Zinser (Hrsg.), *Der Untergang von Religionen* (S. 135–150). Berlin 1986.

STUMP & KRETZMANN 1981

E. Stump & J. Kretzmann. Eternity. *Journal of Philosophy* 68 (1981), 429–458.

SWINBURNE 1990

Richard Swinburne. Tensed Facts. *American Philosophical Quarterly*, 27 (1990)117–130.

TANAKA 1993

Gen Tanaka. Das Zeitbewußtsein der Japaner im Altertum. Struktur und Entwicklung. Wiesbaden 1993.

THAPAR 1991

Romila Thapar. Genealogical Patterns as Perceptions of the Past. *Studies in History* (1991), 1–36.

THAPAR 1996

Romila Thapar. *Time as a Metaphor of History: Early India*. Delhi 1996.

THEUNISSEN 1991

Michael Theunissen. *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt/Main 1991.

THEUNISSEN 2000

Michael Theunissen. *Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit*. München 2000.

THIEME 1938

Paul Thieme. Der Fremdling im Ṛgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte Ari, Arya, Aryaman und Ārya. Leipzig 1938.

THITE 1975

G.U. Thite. *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*. Pune 1975.

TOLA & DRAGONETTI 1980

Fernando Tola & Carmen Dragonetti. Anāditva or Beginninglessness in Indian Philosophy. *American Bulletin of the Oriental Research Institute* 61, (1980), 1–20.

TRÉDÉ 1992

Monique Trédé. Kairos. L'á-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.C.). Dissertation, La Sorbonne. Paris 1992.

TÜRSTIG 1980

Hans-Georg Türstig. *Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie*. Wiesbaden 1980.

UPADHYE 1972–73

A.N. Upadhye. The Turtle and the Yoke Hole. *Journal of the Oriental Institute Baroda* 22 (1972–73), 323–326.

Vassilkov 1999



Yaroslav Vassilkov. *Kālavāda (the Doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the Concept of Heroic Didactics*. In Marcus Brockington. et al. (Hrsg.), *Composing a Tradition. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1997* (S. 17–34). Zagreb 1999.

VETTER 1988

Tilmann Vetter. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden 1988.

VETTER 1995

Tilmann Vetter. *Bei Lebzeiten das Todlose erreichen. Zum Begriff amata im alten Buddhismus*. In Gerhard Oberhammer (Hrsg.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition. Arbeitsdokumentation eines Symposions* (S. 211–230). Wien 1995.

VETTER 2000

Tilmann Vetter. *The 'Khandha Passages' in the Vinayaṭīka and the Four Main Nikāyas*. Wien 2000.

VITTMANN 1999

Günter Vittmann. *Altägyptische Wegmetaphorik*. Wien 1999.

VOHRENKAMP 1995

Dirck Vohrenkamp. *B-Series Temporal Order in Dōgen's Theory of Time*. *Philosophy East and West*, 45(3), 387–408.

WACKERNAGEL 1931

Jacob Wackernagel. *Indoiranica*. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen ("Kuhn's Zeitschrift")* 59 (1931), 19–20.

WALLESER 1925

Max Walleser. *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*. Heidelberg 1925.

WAYMAN 1985

Alex Wayman. *The Gait (gati) and the Path (mārga) — Reflections on the Horizontal*. *Journal of the American Oriental Society* 109 (1985), 579–588.

WAYMAN 1992

Alex Wayman. *Buddhist Terms of Recollection and Other Types of Memory*. In Janet Gyatso (Hrsg.), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism* (S. 133–148). Albany 1992.

## VON WESENDONCK 1931

Otto G. von Wesendonck. The Kālavāda and the Zervanite System. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 53–109.

## WESSLER 1995

Heinz Werner Wessler. Zeit und Geschichte im Viṣṇupurāṇa. Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge anhand der Textgestalt dargestellt. Bern 1995.

## WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1889

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Euripides 'Herakles'. I–III. Berlin 1889.

## WILCH 1969

John R. Wilch. Time and Event. An Exegetical Study of the Use of '„th in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time. Leiden 1969.

## WILLEMEN, DESSEIN &amp; COX 1998

Charles Willemen, Bart Dessein, & Collett Cox. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden 1998.

## WILLIAMS 1963

R. Williams. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvaka-cāras*. London 1963.

## WILLIAMS 1977

Paul M.W. Williams. Buddhadeva and Temporality. *Journal of Indian Philosophy* 4, 279–294.

## VON WRIGHT 1968

Georg Hendrik von Wright. *Time, Change, and Contradiction*. Cambridge 1968.

## WÜST 1927

Walther Wüst. Vier Etymologien. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 5 (1927), 164–177.

## ZEHNDER 1999

Markus Philipp Zehnder. *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*. Berlin 1999.

## ZERUBAVEL 1981

E. Zerubavel. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago 1981.

