

Kreis und Linie

Stereotypisierungsformen von abendländischen und indischen Zeit- und Geschichtsvorstellungen und ihre Motive

von Dr. Heinz Werner Weßler (Troisdorf)

Zeit und Geschichte sind in den letzten Jahrzehnten, insbesondere seit dem ersten Kongress der "International Society for the Study of Time" 1969, zunehmend und in ganz verschiedenartigen akademischen Disziplinen thematisiert worden.¹ Die Kosmologie hat die Relativität der Zeit entdeckt und ist mit der kuriosen Welt der Teilchenphysik zu allerlei ungewöhnlichen Konsequenzen in Sachen „Zeit“ durchgedrungen. „Die Verzeitlichung der Zeit“ lautet der Titel einer Untersuchung über „Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte“ (Untertitel), 1998 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erschienen.² Ein Wort wie das von der "Geschichte des Kosmos" gehört ebenfalls in diesen Kontext - ein Begriff der Geschichte, der weit über die ursprüngliche Anwendung im Sinne von *res gestae*, die dargestellte Sache der Menschengeschichte hinausweist. Die Biologie entdeckt die *Noozeitlichkeit*, die *Zeit des Nervensystems* und die *Zeit* und die *Geschichte des Lebens*.

In einem naturwissenschaftlichen Kontext ist die quantitative und einer objektivierten Linearität verpflichtete Zeitvorstellung der klassischen Physik durch die von Albert Einstein grundlegende relativistische Physik und dann durch die fortschreitende Kenntnis von der Quantenmechanik vom Thron gestoßen worden. Damit wird dann auch die Universalität der Vorstellung des Zeitpfeils - die absolut lineare Zeit der vierten Dimension - aufgelöst. Isaac Newtons Idee der absoluten Zeit, losgelöst von Bewegung und Materie, ist aufgegeben, abgelöst durch neue, komplexere Modelle, wie sie etwa J.T. Fraser in seinem an die breite Öffentlichkeit gerichteten Werk skizziert.³ Der publizistische Erfolg von Stephen Hawking's *Eine kurze Geschichte der Zeit* ist der wohl bedeutendste Indikator für das öffentliche Interesse an Fragen von Kosmos und auch vom Wesen der Zeit.

Die Geisteswissenschaften stehen dem selbstverständlich nicht nach, Zeitstrukturen sind zu einem wichtigen Objekt literarischer und kulturgeschichtlicher Analyse geworden. Dieses wache Interesse gilt strukturell nicht etwa nur einem wissenschaftlichen bzw. hermeneutischen Sonderaspekt, sondern legt Zeit und Geschichte als Schlüssel für umfassende Zusammenhänge, als Schlüssel für Welten und Weltbilder frei.⁴ Von überragender Bedeutung ist dabei die Gegenüberstellung von Bildern aus der Geometrie: Zeit- und Geschichtsbilder verschiedener Kulturen lassen sich mit einer angenommenen Selbstverständlichkeit mit Kreis und Linie als Gegensatzpaar identifizieren und kategorisieren.

In der Auseinandersetzung mit Indien sind diese Bilder sehr stark wirksam. Die graphische Gegenüberstellung charakterisiert einen angenommenen Gegensatz von Europa und Indien, konstituiert hier einen kulturgeschichtlichen Dualismus im Sinne Rudyard Kiplings "East is East, and West is West, and never the twain shall meet". Das Bild von der Zeit als Kreis hat eine originär indische Entsprechung im, *kālacakra* im Rad der Zeit - ein klassisches, vorwiegend buddhistisches Bild von der Ausweglosigkeit einer rein irdischen Existenz. Eine Dichotomie von Kreis und Linie wurde in Südasien - soweit ich weiß - nicht entworfen. Es gilt festzuhalten, dass es sich um ein ausgesprochen *abendländisches* Denkmodell handelt.

In der abendländischen Tradition geht die Entgegensetzung auf die Antike zurück, etwa auf die geschichtstheologischen Überlegungen Augustins, der ausdrücklich gegen die *zyklische* Vorstellung von Zeit und Geschichte argumentiert. Das Gegensatzmodell als solches wurde offenbar zuerst von Isaac Barrow in seinen *Lectiones Geometricae* von 1668 thematisiert. Barrow, Vorgänger von Isaac Newton auf dem Lehrstuhl für Mathematik in Cambridge, stellte als Naturwissenschaftler fest, dass man die Zeit entweder als sukzessive Folge von Momenten - mithin als *gerade* Linie -, oder andererseits als ständige Fortsetzung ein und desselben Moments - also als *zirkuläre* Linie - verstehen könne.⁵ Diese Gegenüberstellung fand auch in den Kulturwissenschaften Eingang, nicht zuletzt in der Meta-Analyse von Weltanschauungstypen (Wilhelm Dilthey) abendländischer und indischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, bei der solche kontrastierenden Stereotypen von Kreis und Linie, Zyklizität und Linearität, Geschichtsfatalismus und dynamischem Progressivismus eine wichtige Rolle erhielten. Grundlegend ist dabei die idealtypische Betrachtungsperspektive, die einen methodischen extremen Reduktionismus voraussetzt, der in diesem Aufsatz analytisch reflektiert werden soll. Im englischen Sprachraum spricht man im Rahmen der Orientalismus-Debatte von "Essentialisation".

Zeitbegriffe

In der ältesten Stufe der hinduistischen Überlieferung, im Ṛgveda (RV), sind zeitliche Abläufe mit vielfachen Vokabeln belegt, vor allem sind das:

saṃvatsara „Das Jahr“ - ebenso *varṣa* (eigentlich: „die Regenzeit“)

ṛtu „die (sechs bzw. drei) Jahreszeiten; Zeitabschnitt;(rechter) Zeitpunkt“

divasa bzw. *dina* „der Tag“

māsa „der Monat“

oder auch:

āyus „das (Lebens-)Alter“.

Insbesondere beim Begriff *ṛtu* ist schon ein fortgeschrittener Prozess der Abstraktion erkennbar, der auf einen Universalbegriff der Zeit hinausläuft. Während *ṛta* die kosmische Ordnung darstellt, wächst *ṛtu* zum Allgemeinbegriff der zeitlichen Ordnung heran. Die Entwicklung verlegt *ṛtu* dann aber weitgehend auf den Begriff der Jahreszeit und des rechten Zeitpunkts. Auch *saṃvatsara*, das Jahr und sein Zyklus, wird in der mystischen Opfertheologie der Brāhmaṇa-Texte zwar u.a. mit Prajāpati, dem „Herrn der Geschöpfe“ und vielen anderen identifiziert und im Opfer symbolisch vergegenwärtigt - z.B. mit einem Opferfeld aus 10.800 Ziegelsteinen: für jeden *muhūrta* - 1/30stel des Tages - im 360-tägigen Jahr ein Ziegelstein [*Śatapathabrāhmaṇa* 10,4,2.18]): Wer einen solchen Altar baut und darauf opfert, handelt wie Prajāpati selbst, der das All - nachdem er es geschaffen hat - durch Tag und Nacht „ergriffen“ (d.i. geschaffen) hat. Prajāpati - dies nur, um den Kontext zu erläutern - ist ursprünglich nichts als ein Titel diverser Götter, insbesondere des Savitr̥ (RV 4,53.2) und des Soma (RV 9,5.9); RV 10,121 ist dem Prajāpati gewidmet, wobei unklar ist, mit welchem der diversen vedischen Götter er zu identifizieren ist. Vielleicht ist hier schon eine Verselbständigung des Prajāpati als Herr und „Schöpfergott“ zu erkennen.

In den Brāhmaṇas, die literarisch unmittelbar auf die Kompilation des RV folgen, also etwa ab dem Beginn des ersten Jahrtausends v.Chr., zeigt sich bereits eine fortgeschrittene Kalenderwissenschaft. Der indische Kalender beruht auf einem Mischsystem von Sonnenjahr und Mondmonaten, dessen Kalkulation schon relativ komplexe Berechnungen - insbesondere der Schalttage und Schaltmonate - durch einen Spezialisten erfordern. Die Messung von Tages- und Nachtzeiten ist ebenfalls schon in der vedischen Literatur angedeutet: Einfache Formen der Sonnenuhr (Gnomon) sind offenbar schon in sehr früher Zeit verwendet worden. Später verbreiteten sich zusätzlich einfache Formen von Wasseruhren, bei denen z.B. die Zeit mit der Auffüllgeschwindigkeit eines porösen Gefäßes in einem Wasserbad gemessen wird. Dies ermöglicht eine von den natürlichen Lichtverhältnissen unabhängige und relativ gleichförmige Zeitmessung.⁶

Während die soeben genannten vedischen Begriffe für zeitliche Abläufe allesamt etymologisch auf indogermanische Wurzeln zurückgreifen, bleibt die Herkunft des klassischen abstrakten Zeitbegriffs im Sanskrit unklar. Der in der begrifflichen Entwicklung von *ṛtu* und *saṃvatsara* wirksame Abstraktionsprozess wird von dem Begriff *kāla* aufgenommen. Eine indoarische Etymologie ist mit der Sanskritwurzel *kal-* versucht worden („antreiben, drücken, unterdrücken“). In diesem Sinn konnte auch die Tradition *kāla* verstehen: So ist *kāla* der *lokaprakāḷana*, der „Antreiber der Welt“, d.h. *kāla* treibt die Welt in den Untergang. Der klassische Kommentator Śrīdhara lässt

keine Unklarheit an dieser Funktion und glossiert *lokaprakālana* folgerichtig mit *tatsamhartṛ* „der Zerstörer dessen [i.e. der Welt]“ zu Viṣṇupurāṇa 1,15.11-12. Wilhelm Wüst (1927) führt *kāla* auf den „Genius des morgendlichen Viehaustriebs“ zurück, den er mit der Tätigkeit von *kāla* als Rosselenker in Atharvaveda (AV) 19,53 zusammenbringt.⁷ Hier schwingt der in den zwanziger Jahren stark ausgeprägte Einfluss von Hermann Useners Theorie der Sondergötter mit, die die Ursprünge von abstrakten Begriffen darstellen sollen. Auch die anderen Deutungsversuche - etwa *kal-* „ertönen; zählen“ (vgl. Dhātupāṭha 10,319), *car-* „sich drehen“ sind wenig überzeugend.⁸ Gegen die indogermanische Herkunft spricht nicht zuletzt die Abwesenheit von Belegen aus dem RV (falls *kāla* nicht als ursprüngliche Nebenform von *kāra* gedeutet werden kann). Die Herkunft des Wortes *kāla* bleibt somit unklar.

Schon die vedische Literatur hält mit dem Doppelhymnus AV 19,53-54 ein bedeutendes Dokument altindischer Zeitspekulation parat. Hier ist von einem Verständnis von *kāla* als Kosmoszerstörender Kraft nichts zu spüren. Die diversen Versuche, den Ursprung von *kāla* im Bereich der dravidischen Sprachen, d.h. der südindischen Sprachen zu suchen, beruhen aber gerade auf einer Deutung von Zeit als unheilbringender Macht.⁹ Gerade dies aber - ein charakteristischer Zug der *kāla*-Spekulation in der epischen und purāṇischen Literatur - ist im AV nicht zu ahnen, geschweige denn die Idee der Zyklizität von Zeit und Geschichte, die im Hinduismus nach der Zeitenwende klassisch wird.

Doch noch einmal ein Wort zu AV 19,53-54.¹⁰ Zur literaturhistorischen Einordnung sei hier nur soviel gesagt: Der AV ist der vierte Veda, die ältesten Sammlungen von Sanskrit-Hymnen. Neben dem Eigenanteil, zu dem der erwähnte *kāla*-Doppelhymnus gehört, gibt es viel gemeinsames Traditionsgut mit dem RV. Dies gilt insbesondere in Buch 20, das möglicherweise später an das schon abgeschlossene Werk angehängt wurde, als die Gegensätze zwischen RV- und AV-Tradition verblasst waren. Die Redaktionszeit des AV reicht aber nicht so weit bis ins zweite Jahrtausend v.Chr. zurück wie beim RV. Auch das Entstehungsmilieu unterscheidet sich offenbar von den Kompilatoren des RV. Auffällig ist der hohe Anteil von Zaubersprüchen gegen Krankheiten, die z.T. vielleicht auf ur-indogermanisches Traditionsgut zurückgreifen - man hat etwa auf Beziehungen zu den „Merseburger Zaubersprüchen“ hingewiesen. Der AV steht der gelebten Religiosität des allgemeinen Volkes vermutlich näher als der auch literarisch anspruchsvollere RV. Das mag der Grund sein, warum seine kanonische Geltung als vierter Veda bis heute in orthodoxen Kreisen nicht ganz gesichert ist.

Im *kāla*-Doppelhymnus des AV wird nun Prajāpati, der „Herr der Geschöpfe“, als ein Geschöpf *kālas* bezeichnet. *Kāla* steht ganz oben in der Hierarchie, bringt Himmel und Erde aus sich hervor, Vergangenes und Zukünftiges, Prajāpati, Kaśyapa (oft mit Prajāpati zusammen genannt; unklarer

mythischer Charakter), *tapas* (die Askese), das Urgewässer, das heilige Brāhman usw. Die Zeit ist der höchste Gott (*paramo nu devaḥ*; 54.5) und Vater Prajāpati's (53.8). Wie die Sonne fährt *kāla* mit einem Wagen mit sieben Rädern, sieben Zügeln etc. über den Himmel, die Achse ist das *amṛta* „das Unsterbliche“, *kāla* ist auch der Ursprung von RV und Yajurveda usw.

Gewiss folgen solche Hymnen einem religiösen und literarischen Topos. In den individuellen Göttern gewidmeten Hymnen wird der jeweils angerufene Gott über alle anderen Götter erhöht und dann im Laufe des Textes mit vielerlei Dingen und Funktionen identifiziert. Das Bild des Wagens, mit dem *kāla* über den Himmel fährt, ist eine Anspielung auf die Sonne und den Sonnengott mit seinem Gefährt, zugleich auch auf den Tages- und Jahreslauf. Im Hintergrund schwingt somit eine Personalisierung und Vergöttlichung der Zeit mit. Die Identität dieses vergöttlichten Wesens der Zeit - wir bewegen uns im Rahmen mythischer Denkformen - überschneidet sich mit dem Sonnengott. Auf diese Verknüpfung deutet auch die Siebenzahl von Pferden, Zügeln, Rädern und Naben hin. Die visionäre Vorstellung verortet somit *kāla* quasi räumlich am Tageshimmel. Andererseits kommt durch die Verbindung mit *sūrya* „die Sonne, der Sonnengott“ und *saṃvatsara* „das Jahr, der Jahreslauf“ ein tief liegendes zyklisches Element in die Charakterisierung der Zeit hinein. Von Vergänglichkeit, Destruktivität oder von der treibenden Kraft zum Untergang hin ist in diesem Zusammenhang keine Rede.

Dieses Textdenkmal ist besonders eindringlich, da die Zahl der Belege für *kāla* im AV und im gesamten corpus der vier Veden recht dürftig ist. Im AV kann *kāla* nur noch zwei weitere Male nachgewiesen werden, einmal (AV 7,50.6) davon als Doublette mit der einzigen Belegstelle aus dem RV. Die andere Stelle bezieht sich auf Rohita („der Rote“, i.e. die <morgendliche> Sonne), der die Zeit durchdringt (AV 10,2.39). Eine liturgische Verwendung des Doppelhymnus an die Zeit ist denkbar, es gibt aber keinen hinreichenden Beweis. So lässt sich nicht beurteilen, ob es sich hier um den Ausdruck einer eigenständigen Tradition der Vergöttlichung der Zeit oder lediglich um spontan entstandene Zuschreibungen handelt.

In der jüngsten Schicht der vedischen Literatur, in den Upaniṣads, schließt *kāla* an das an, was in den Brāhmaṇas über *saṃvatsara* gesagt wird. Ich möchte mich hier auf einige Schlaglichter beschränken. Schon in den Brāhmaṇas ist das Jahr der Tod: Die Götter fürchteten Prajāpati, der das Jahr bzw. der Tod ist (Śatapatha-Brāhmaṇa 10,4,3.3 - Mādhyandina). In der weiteren religionsgeschichtlichen Entwicklung sind derartige Bedeutungen von *saṃvatsara* auf *kāla* übergegangen. Verbindungen von Tod und Zeit(-Einheiten) lassen sich mehr und mehr aus Brāhmaṇas und Upaniṣads herbeizitieren.¹¹ Die Zeit selbst ist die Tragik der Vergänglichkeit, sie ist als todbringende Macht identifiziert.

In Maitrāyaṇa-Upaniṣad 6,14 findet sich eine Darstellung über das *brahman* als Zeit. Die Zeit ist hier Ursprung der Nahrung und damit jener voraus - doch die Sonne ist ihrerseits Ursprung der Zeit. Die Hierarchie ist also: Sonne, Zeit, Nahrung - eine Umkehrung des Gedankenganges aus AV 19,53-54. Zusammen damit findet sich der entsprechende Gegenbegriff *akāla* „das Zeitlose, die Zeitlosigkeit“. Maitrāyaṇa-Upaniṣad 6,15: „Wahrlich, es gibt zwei Formen des *brahman*, nämlich die Zeit und das Zeitlose. Was vor der Sonne da ist, das ist das uneingeteilte Zeitlose und was mit der Sonne beginnt, das ist die eingeteilte Zeit. Die Erscheinungsform der eingeteilten Zeit ist nun das Jahr.“ Hierin steckt im Sanskrit auch ein etymologisches Wortspiel, denn *kāla* „die Zeit“ wird mit *kalā* „der Teil [des Ganzen]“ zusammengebracht. Hier zeichnet sich somit eine Unterscheidung von absoluter und relationaler Zeit ab. Die Sonne gilt von Alters her als Tor zur jenseitigen Welt und zur Unsterblichkeit (vgl. Muṇḍaka-Upaniṣad 1,2.11; auch schon Jaiminīya-Brāhmaṇa 1,11). Räumlich nach unten wirkt sie als Ordnerin von Tag und Nacht (*ahorātra*). Chāndogya-Upaniṣad 3,11.3 verspricht demjenigen, der diese Brahman-Upaniṣad versteht (Verdienstzuschreibung: ein klassischer literarischer Topos), dass ihm die Sonne weder auf- noch untergeht, dass für ihn vielmehr stets Tageslicht herrscht.

Śatapathabrāhmaṇa 10,4,3.1-3 ist vielleicht der älteste Beleg für Zeit - bzw. in diesem Fall das Jahr - als destruktive Macht: „Das Jahr ist der Tod. Es zerstört das Leben der sterblichen Wesen mittels Tagen und Nächten...[Selbst] die Götter fürchteten sich vor diesem Prajāpati, dem Jahr, dem Tod, dem Beender, dass er nicht das Ende ihres Lebens mit Tagen und Nächten erreichte.“ Auch die Götter sind somit der universalen Herrschaft der Zeit ausgeliefert - verstrickt in das „Netz der Zeit“, um einen anders gemeinten Titel einer von Rudolf Wendorff herausgegebenen Aufsatzsammlung aufzugreifen.¹² Die illusionäre Welt (*māyā*) als Netz ist übrigens ein ganz altes hinduistisches Bild. Im Anschluss an solche Entwicklungen wird in den religionsgeschichtlich jüngeren epischen und purāṇischen Texten *mṛtyu*, „der Tod“ zuweilen unmittelbar mit *kāla* identifiziert.

Ähnlich die Identifizierungen mit Schicksal, Lebenslos, Geschick.¹³ Diese Zuschreibungen entwickeln sich aus den vedischen Spekulationen um das Jahr. Einzelne Autoren spekulieren, dass auch Einflüsse vom iranischen Zurvanismus nach Indien eingemischt sind und hier eine eigenständige, gnostische Schultradition angestoßen haben, in deren Zentrum die Spekulation über das Wesen der Zeit stand.¹⁴ Die Argumente für diese These sind aber nicht hinreichend. Doch in vielen religionsgeschichtlich bedeutenden Werken des Hinduismus und auch in philosophischen Texten stellt das Zeitdenken im Sinne von Mircea Eliades „terreur du temps“ eine starke Unterströmung dar: Die Welt ist heillos, der Zwang zur Reinkarnation verwickelt den Menschen aussichtslos, alles ist von der Zeit beherrscht. Religiöse Erlösung ist als Erlösung von der Welt zugleich eine Befreiung von der Macht der Zeit: Erlösung bedeutet also Heraustreten aus der Zeit. Ewigkeit und Zeit sind streng kontrastiert. Eliades Analyse der schamanistischen Jenseitsreise und seine Interpretation des

babylonischen Neujahrsfestes als Dramatisierungen des Heraustretens aus der Zeit sind durchaus von solchen Deutungen von Zeit und Erlösung im klassischen Hinduismus inspiriert, den er als junger Wissenschaftler u.a. bei Surendranath Dasgupta in Calcutta studiert hat, dessen „A History of Indian Philosophy“ (1922) auch heute noch zu den bedeutendsten Darstellungen des klassischen hinduistischen Denkens gehört.

Hier sei noch ergänzend hinzugefügt, dass die Zyklik der Wiedergeburt in den indischen Religionen anders als in den abendländischen Variationen der Wiedergeburtstheorie prinzipiell eine Unheilsperspektive darstellt, die historisch aus der Vorstellung des „Wiedertods“ hervorgegangen ist. Wiedergeburt vermittelt in Indien - das gilt auch etwa für Buddhismus und Jainismus - keine Stabilität und Zuversicht über das Ende der individuellen Existenz hinaus. Erlösung ist der Ausbruch aus der Verstrickung in den Kreislauf der Welt, aus dem Zwang zur Wiedergeburt.

Weltalterlehre

Der Hinduismus hat bekanntlich eine komplexe Lehre von zyklisch wiederkehrenden Weltzeitaltern entwickelt. Ähnlich wie der Automatismus der Wiedergeburt geht das All mit seinen Zeitaltern unaufhörlich im vorbestimmten Metrum weiter. Ähnlich wie bei dem Begriff *kāla* tritt die Weltzeitalterlehre in den Epen und in den Purāṇas schon in entwickelter Form vor den Leser, es gibt kaum Hinweise auf ideengeschichtliche Vorläufer.

Die vollständige Weltalterlehre besteht im Wesentlichen aus den folgenden vier Elementen:

1. Eine Systematik von Zeiteinteilungen von den größten bis zu den kleinsten Einheiten, vom Weltzeitalter bis zum Augenblick (von *kalpa* zu *nimeṣa*)
2. Die Schöpfungsgeschichte: Brahmā erschafft das All jeweils nach seiner totalen Auflösung (*pralaya*) und der folgenden kosmischen Nacht. Die diversen Schöpfungsvorstellungen sind mehr oder weniger stark von einem kosmologischen Emanationsmodell durchdrungen - d.h., es gibt eine teilweise, wenn auch gebrochene Identität von All und Gottheit.
3. Die Aufzählung der Zeitalter Manus (jeweils 14 in einem kalpa). Die Brüche zwischen dem System von 14 *manvantaras* (= Zeitalter Manus) und 1000 *caturyugas* pro *kalpa* sind offensichtlich. Hier werden zwei verschiedenartige Kalkulationssysteme zusammengebracht. Die *manvantara*-Konzeption wird aber nicht aufgegeben, sondern explizit beibehalten.

4. Eine Dekadenzerzählung mit eschatologischen Motiven: Der ethische, natürliche und spirituelle Verfall im Laufe der Abfolge von vier *yugas* - der eigentliche Raum der menschlichen Geschichte.

Sowohl die Epen als auch die Purāṇas, die zwar zur religiösen Literatur gehören, aber keinen Verbaloffenbarungscharakter wie die vier Veden zugeschrieben bekommen, haben jeweils enzyklopädische Ambitionen. D.h. in diesem Fall, sie wollen die Zeiteinheiten und die Zeit- und Geschichtskonzeption gesamthaft darstellen. Gleichzeitig führt der Spannungsbogen der Erzählstruktur jeweils von der Schöpfung bis zur Zerstörung. Diese tiefliegende Grundstruktur des purāṇischen und epischen Erzählens läßt sich trotz der redaktionell vielfach überarbeiteten Textgestalt in der Regel auch in den bis heute überlieferten Versionen der Purāṇas erkennen. Selbst im Mahābhārata ist diese zyklische Struktur mit eschatologischen Motiven leicht herauszuarbeiten, ich verweise nur auf die strukturanalytischen Arbeiten von Madeleine Biardeau und Alf Hiltebeitel.¹⁵ Die große Schlacht der Kauravas und Pāṇḍavas und die Ereignisse in ihrem Umkreis sind allerdings formal in einem einmaligen historischen Zeitraum von wenigen Jahren zu verorten. Sie markiert das katastrophale Ende des letzten und den Übergang zur gegenwärtigen Epoche, dem eigentlichen geschichtlichen Zeitalter. Zwar siegt letztendlich die gerechte Sache, doch die tiefe Tragik des Krieges unter Verwandten bleibt bestehen. In das Geschehen der Kampfhandlungen sind strukturell universal-eschatologische Bezüge eingearbeitet. Sie werden bei der Rezitation des Epos vergegenwärtigt.

Dass die kosmischen Zeitverläufe sich unendlich wiederholen, dass das All als Ganzes weder Anfang noch Ende hat, gehört zum tiefsitzenden Glaubensgut nicht nur des Hinduismus, sondern auch des Buddhismus und des Jnismus. Ein *kalpa* besteht aus 1.000 *caturyugas*, das wiederum aus 12.000 Götterjahren besteht. Das Götterjahr entspricht wiederum 360 Menschenjahren, d.h. 12.000 Götterjahre entsprechen 4.320.000 natürlichen Jahren. Diese wiederum verteilen sich auf vier Epochen. Es geht also um überwältigend lange Zeitperioden. Ein *kalpa* entspricht dem kosmischen Tag, an seinem Ende findet eine universale Auflösung (*pralaya*) des Alls statt, die Einziehung des Weltalls in die Gottheit. Fridjof Capra und andere Wortführer des „new age“ haben hier auf eine Affinität zum „Big Bang“ verwiesen und damit eine Art Brückenschlag zwischen orientalischer Tradition und der Kosmologie in der modernen Physik gesucht. Ebenso lange wie der *kalpa* dauert die kosmische Nacht, danach geht eine neue Schöpfung aus Brahmā hervor. Brahmā ist - das gilt sowohl für die vishnuitischen als auch für die shivaitischen Konzeptionen - der schöpferische Urgrund der Welt, auch wenn er letztlich Vishnu, Shiva oder etwa der Großen Göttin hierarchisch untergeordnet ist. Theologisch heikel ist für die purāṇischen Denker die Frage, wie die Welttranszendenz Brahmās mit seiner Eigenschaft als Urgrund der Welt vereinbar ist. Schwerpunkt

innerhalb der theologischen Bandbreite der Ansätze ist, dass die Welt *substantiell* aus Brahmā hervorgeht.

Der Konzeption zufolge wiederholen sich ja die vier Zeitalter der Menschheitsgeschichte unaufhörlich. Allerdings ist die Vorstellung, dass sich genau die gleiche Geschichte in jedem Zyklus abspielt, das also alle Ereignisse, Verläufe und Pläne in jedem *caturyuga*-Zyklus identisch sind, der indischen Konzeption fremd. Es handelt sich bei der Wiederholung der Zyklen nicht um die ewige Wiederkehr des Gleichen, von der der Prediger Salomo spricht: Sofern in den Epen bzw. Purāṇas Ereignisse anderer, vergangener oder zukünftiger *caturyugas*, *manvantaras* oder *kalpas* erwähnt und in dieser Weise zeitlich verortet werden, handelt es sich um Ereignisse, die damit explizit nicht in den derzeitigen Zyklus hineingestellt sind. Die Zyklizität ist somit nicht absolut: Die einzelnen Zeitalter werden als individuelle Glieder in einer unendlich fortgeschriebenen, also im Grunde linear angelegten Kette vergegenwärtigt. Verweise auf andere Zyklen sind freilich eher selten, so etwa, wenn die Eber-Inkarnation Vishnus an den Beginn des derzeitigen *manvantaras* verlegt wird, also um zahlreiche *caturyugas* vor dem aktuellen. Die Versuche, etwa die klassischen zehn Inkarnationen Vishnus zeitlich zu verorten, sind insgesamt nicht immer überzeugend gelungen, wenn man von Krishna absieht, dessen Tod den Beginn des derzeitigen Schlechtesten der vier Zeitalter innerhalb des *caturyuga* anzeigt. Schon der Übergang ins vorausgehende *tretāyuga* mit Rāma Daśaratha ist sehr viel unbestimmter angelegt.

Mythische Geschichten werden dabei quasi welthistorisch chronologisiert - sie werden in die Rationalität eines komplexen mathematischen Zeitaltersystems eingepasst, dessen abstrakte Zyklizität sich an natürlichen zyklischen Verläufen orientiert. Von hier aus werden die astronomischen Verläufe konstruiert. Eines der eindringlichsten Bilder für das Jahr in der spätvedischen Literatur ist das Bild des sich drehenden Rades, in dem Kreisförmigkeit und Unendlichkeit der Drehung zugleich realisiert sind. Basis der Konzeption ist die Konjunktion aller Sterne und Planeten jeweils zu Beginn des *kalpa*, eine Vorstellung, die möglicherweise aus Mesopotamien bzw. aus der antiken griechischen Astronomie mit ihrer Konzeption des „großen Jahres“ übernommen worden ist. Die Zeitalterlehre selbst ist als solche kein eigentlicher Mythos in einem religionswissenschaftlichen Sinn. Sie ist eine durchaus rationale Konstruktion, die ihrerseits das mythische Material in einen chronologischen Überbau hineindrängt und damit den Übergang von Mythos zu Mythologie markiert, also einen eigentlichen Rationalisierungsschub signalisiert und auslöst.

Reste anderer, im religionswissenschaftlichen Sinn mythischer Zeitvorstellungen sind durchaus vorhanden, insbesondere mit dem Wort „agre“ „im Anfang“ - in principio -, mit dem eine mythische Urzeit (Ernst Cassirer) evoziert wird, die der astronomisch untermauerten Idee der Unendlichkeit der

Zeit widersteht. So heißt es in dem schon besprochenen *kāla*-Hymnus in AV 19,53.10, dass *kāla* „im Anfang“ den Prajāpati schuf. Die Unendlichkeit wird übrigens im Sanskrit nicht vom nicht stattfindenden Ende her konzipiert (wie im Deutschen „un-endlich“), sondern als *anāditva*, das heißt „Anfanglosigkeit“, die dann gewissermaßen sekundär auch die Endlosigkeit impliziert.¹⁶ Hier zeigt sich eine tiefsitzende Opposition zwischen zyklischer und mythischer Zeitkonzeption.

Epochisierungen

Die vier Epochen in einem *caturyuga*, der kleinsten zyklischen Zeitaltereinheit, kennzeichnen einen fortlaufenden stufenweisen Verfall. Der Abstieg geht von einer idealen ersten zur chaotischen vierten Geschichtsepoche - eine Periodisierungsform, die sowohl der griechischen (vgl. Herodot) wie auch der biblischen Tradition (vgl. Buch Daniel) vertraut ist. Charakteristisch ist hier in erster Linie das Deszendenzmotiv. Der Ursprung dieser Lehre liegt auch hier im Dunkeln. Noch in dem berühmten Lehrbuch der Staatskunst, in Kauṭilyas Arthaśāstra (zu datieren nicht später als 3. Jahrhundert n.Chr.; vielleicht aber schon Anfang 3. Jahrhundert v.Chr.)¹⁷, ist beispielsweise *yuga* als eine fünfjährige Einheit definiert. Diese fünfjährige Einheit findet sich auch in Purāṇas bzw. in der indischen Astronomie. Von *yuga* als Epochenbezeichnung ist keine Rede. Daraus darf man schließen, dass die entsprechenden Vorstellungen zur Zeit der Kompilation des Arthaśāstra noch unbekannt oder zumindest nicht verbreitet waren. Es läßt sich festhalten, dass die Epochenlehre relativ unvermittelt, aber gleich schon weitgehend ausgebildet in den ersten Jahrhunderten nach Christi auftaucht und zum alternativlosen Geschichtsmodell des ganzen Hinduismus wird.¹⁸

Die Dauer des *caturyuga* beträgt 12.000 Götterjahre (ein Götterjahr entspricht 360 menschlichen Jahren). Die Zeitalterdauern verteilen sich wie folgt: *kṛta*: 4000, *tretā* 3000, *dvāpara* 2000 und *kali* 1000 Götterjahre. Jeder der vier *yugas* hat darüber hinaus "Dämmerungszeiten" (*saṃdhyā*), die jeweils ein Zehntel seiner Länge ausmachen.

Albrecht Weber¹⁹ deutete den Ursprung der *yuga*-Bezeichnungen in der Beziehung zum Mondzyklus, Lüders²⁰ und in jüngerer Zeit Harry Falk²¹ haben dagegen die Beziehungen zum altindischen rituellen Würfelspiel deutlich gemacht, in dem *kali* - das gegenwärtige schlechteste Zeitalter - der Verlierer ist. Versuche, ein mesopotamisches (Alfred Jeremias) oder ein dravidisches Substrat (Asko Parpola) nachzuweisen, sind wenig überzeugend, wenn auch Weltzeitaltervorstellungen westlicher Herkunft wahrscheinlich bis nach Indien bekannt geworden sind und zumindest Anstöße für die eigenständige Entwicklung in Indien gegeben habe. Dies könnte durchaus schon zu einem frühen Zeitpunkt geschehen sein. Nach dem Untergang der Achämeniden und dem Entstehen des griechisch-baktrischen Reiches in der Gegend des heutigen Afghanistan

(Ende des vierten Jahrhunderts v.Chr.), öffnete sich Indien unter der bald aufkommenden Dynastie der Mauryas gezielt für westliche Einflüsse, etwa in Kunst und Architektur²², im Kanzleiwesen²³ und bei der Entwicklung der indischen Schrift.²⁴

Die Deszendenz umfasst nicht nur den kalkulierten Verfall²⁵ der Religion im engeren Sinne, sondern den *dharma* als Ganzes: Nicht nur die moralischen und rituellen Leistungen und das soziale Leben, sondern auch das kulturelle Niveau und die Natur. In diesen Rahmen mischen sich dann auch apokalyptische und messianische Farbtöne hinein: Gemäß der normativen Zukunftsvision für das hinduistische *kaliyuga* leben am Ende der Zeiten die Menschen in Höhlen in einer völlig unwirtschaftlichen Umgebung. In dieser Situation hat die vishnuitische Mythologie die Gestalt des Kalkin angesetzt, der zukünftige Erlöser und "Inkarnation" (*avatāra*) Vishnus, der das Böse substantiell vernichtet und damit den Weg zu einem neuen goldenen Zeitalter ebnet. Dabei ist allerdings unklar, was in der Zeit der kosmischen "Abenddämmerung" des *kali*-Zeitalters und der darauf folgenden "Morgendämmerung" des darauf folgenden *krta*-Zeitalters geschieht, die 100 bzw. 400 Götterjahre dauern. Hier kollidieren wiederum Mythos und Rationalität der indischen Zeitalterspekulation.

Kalkin, sozusagen der vishnuitische Messias, ist eine religionsgeschichtlich durchaus klassische Gestalt. Die königlich-kriegerische Funktion Kalkins liegt ganz in der Linie der vishnuitischen *avatāra*-Theologie: Besiegung der Kräfte des Chaos und Wiederaufrichtung der guten Ordnung, wie sie in Bhagavadgītā 4,7-8 grundgelegt ist. Zum anderen entspricht Kalkin auch dem klassischen königlichen Kulturbringer und Welteroberer, dessen Archetyp *Pr̥thu* ist.²⁶ In jedem Fall hat Kalkin einen festen Platz mit einer festgelegten Ikonographie in den systematischen Listen der Inkarnationen Vishnus. Die spätestens in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts n.Chr. entstandene kanonische Liste der zehn "Inkarnationen" schließt sowohl den historischen Buddha als auch Kalkin ein.²⁷ Es gibt auch ein Kalkipurāṇa, das ganz der Biographie des Kalkin gewidmet ist, wenn auch aus viel jüngerer Zeit. Querverbindungen zum buddhistischen Messianismus im Zusammenhang mit dem *kālacakra*--Buddhismus sind übrigens vorhanden, etwa die Geburt im Dorfe Śambhala oder das Motiv des Vernichtungskrieges gegen Mahāmāda und seine Streitmacht, die sanskritisierende Umformung von arabisch „Muhammed“ (i.e. der Prophet), eine Bezugnahme auf islamische Invasionen in Zentral- und Südasien. Die Gestalt des Kalkin an sich ist allerdings älter als die anti-islamischen Zuschreibungen in seiner ausgebildeten Biographie.

Die Vorstellung von Gottes Eingreifen in die Geschichte mittels einer göttlichen Verkörperung in Tier oder Menschengestalt ist der indischen, insbesondere der vishnuitischen Tradition sehr vertraut. Die in diesem Kontext ausgebildete „Messiaserwartung“ und die damit einhergehende religiöse Zukunftsorientierung sind in Indien allerdings vergleichsweise schwach ausgebildet. Es handelt sich im Übrigen nicht um eine eschatologische Naherwartung, da das *kali*-Zeitalter kaum

über fünftausend natürliche Jahre alt ist und somit gerade erst begonnen hat. Das Deszendenzmotiv der Geschichte leitet nicht unmittelbar auf das Kommen des endzeitlichen Erlösers hin - wie in der alttestamentlichen Geschichtsschau beim Propheten Daniel. Das Motiv selbst ist aber auch nur lose mit der Mathematik der Zeitalterlehre verknüpft. In jedem Fall ist der stufenförmige Abstieg eher mit linearen als mit kreisförmigen Bildern von Geschichtsverläufen verwandt.

Die religiöse Heilsperspektive ist übrigens genau umgekehrt: Je schlechter die Epochenqualität, desto einfacher ist die Erlösung zu haben: Eine berühmte purānische Episode (vgl. Viṣṇupurāṇa 6,2) betrifft eine rituelle Badeszene, in deren Verlauf der mythische Purāṇa-Kompilator Vyāsa scheinbar närrisch behauptet, dass das *kali*-Zeitalter - das Gegenwärtige und Schlechteste der vier Zeitalter - und sogar Frauen und *sūdras* (i.e. Niedrigkastige) gut seien. Er erläutert seine eigene, nur scheinbar paradoxe *performance* später damit, dass das Anforderungsprofil an die Gläubigen im *kali* weit heruntergeschraubt sei, also „instant salvation on discount“ für alle, selbst für die Verachteten. Außerdem erklärt er, dass das religiöse Paradigma von der komplexen, priesterzentrierten Ritualistik zur persönlichen Gottesliebe (*bhakti*) überwechselt. Das normative religiöse Verhalten des goldenen Zeitalters ist die brahmanische Ritualistik, das Ideal des gegenwärtigen Zeitalters ist die internalisierte *bhakti*, die die Gottes- und Heilsbeziehung von der Vermittlung des Priesters unabhängig macht. Die *caturyuga*-Lehre hat also u.a. die Funktion, eine historische Dynamik der rechten Religion zu legitimieren, gegensätzliche Bestimmungen des *dharma* zeitlich zu relativieren und im übrigen mit Hilfe einer Art geschichtstheologischer Gesamtschau die Ritualistik praktisch zu entwerten. Die Szene erläutert praktisch, was schon etwa Bhagavadgītā 9,32 in Sachen Erlösungsfähigkeit von Frauen und Niedrigkastigen vorgegeben war. Das universale Erlösungsangebot unabhängig von sozialer Position und Geschlecht ist eine Art Dogma der *bhakti*, dessen Sprengkraft erst angesichts der hierarchischen Struktur der hinduistischen Gesellschaft zu ermessen ist.

Geschichte und Geschichtsschreibung

Die Genres der klassischen indischen Literatur lassen sich vielfach mit antiken abendländischen Genres vergleichen. Es gibt Epen und Kunstepen, Romane, ein hochentwickeltes Kunst drama, allerlei Formen von Lyrik usw. Ebenso gibt es eine der europäischen Antike vergleichbare Spezialisierung der Wissenschaften. Die indische Grammatik hat zum Beispiel mit ihrer Entdeckung von Wurzeln, Stämmen und Ablautregeln schon vor der Zeitenwende einen Stand erreicht, auf den Europa erst im 19. Jahrhundert vorgedrungen ist. In diesem Kontext muss das Fehlen von Geschichtsschreibung im abendländischen Sinn als einer eigenständigen Sparte in der Tat auffällig

erscheinen. Die Rekonstruktion der Geschichte des alten Indien ist zu einem erheblichen Teil von abendländischen, chinesischen und später auch arabischsprachigen Quellen abhängig.²⁸ In der auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel zurückgehenden Tradition musste Indien daher unter die *geschichtslosen* Kulturräume fallen. Zugespitzt: Wo keine Geschichtsschreibung vorhanden ist, existiert auch keine *Geschichte* im Sinne der klassischen *res gestae*.

Nun gibt es die Chronik der Könige Kashmirs, die *Rājatarāṅginī* des Kalhaṇa, ein bedeutendes Werk des zwölften Jahrhunderts.²⁹ Es enthält nicht nur eine umfassende, für die letzten drei- bis vierhundert Jahre Regionalgeschichte bemerkenswert detaillierte und zeitlich relativ exakte Königschronik, sondern auch eine Art kritische Methodenreflektion zu Fragen der Kompilation und Verifizierung von geschichtlichen Informationen. Man hat darauf hingewiesen, dass dieses Werk mit seiner Fülle von Informationen und seiner kritischen Methodik nicht singular sein kann, sondern vielmehr geordnete Archive und somit eine Tradition der Geschichtsschreibung voraussetzt. Allerdings erreicht mit Abstand kein anderes vergleichbares indisches Werk die historiographische Qualität der *Rājatarāṅginī*. Man muss also auf eine weitgehend verlorene Tradition rekurren, abgesehen von dynastiegeschichtlichen Überlieferungen aus eher peripheren Regionen sowie panegyrische Herrscherbiographien. Hier sei noch bemerkt, dass alle diese Werke in der Tradition zum Genre des *kāvya* gehören, der Poesie.

Die Gründe für das Fehlen von überlieferter Geschichtsliteratur sind nicht leicht festzustellen. Es gilt dabei vor allem, über das alte Klischee der absoluten Dominanz der Soteriologie über das weltliche Engagement wegzukommen, das sich etwa in populärwissenschaftlichen Deutungen immer noch niederschlägt. Dazu sei an dieser Stelle nur zusammenfassend vermerkt: Mircea Eliade deutet schon in der Einleitung zu seinem berühmten Buch über den Yoga das von ihm konstatierte indische Desinteresse an der Bedingtheit des Menschen durch Zeit und Geschichte *positiv* als andere Seite des indischen Interesses am eigentlichen Menschen, der frei von Bedingtheit ist.³⁰ Derartige makroanalytischen Ansätze mit idealistischem Hintergrund sind in der Vergleichenden Religionswissenschaft spätestens in den siebziger Jahren suspekt geworden. Die von Edward W. Said ausgelöste Orientalismus-Debatte³¹ mit ihrer Fundamentalkritik am sogenannten "Essentialismus" in der abendländischen Orient-Deutung muss Eliades Deutungsansatz in den Bereich der - gewollt oder nicht - kolonialistischen Imagination verweisen. Das Niveau der kritischen Reflexivität ist mit den Thesen Saims oder der beispielsweise von Ronald Inden versuchten Umsetzung für den indischen Kontext sicherlich markant gestiegen.

Texte mussten in Indien entweder memoriert, graviert oder aber regelmäßig kopiert werden, da die traditionellen Schreibträger - Palmblatt oder Birkenrinde, später auch Papier - dem Klima und den Termiten im Laufe der Zeit zum Opfer fallen. Die wenigen erhaltenen echt antiken Manuskripte

haben in abgelegenen Hochlandregionen und zum Teil exterritorial (Afghanistan, Zentralasien) überlebt. Nur ein sehr geringer Teil der Literatur in Sanskrit ist bis heute erhalten. Ähnliches gilt für das Tamil, die andere klassische Literatursprache des alten Indien. Zahlreiche Werke und Autoren sind nur dem Namen nach oder aus Fragmenten bekannt, Anderes ist gänzlich ins Dunkel der Geschichte abgesackt. Ein hoher Anteil der buddhistischen Literatur hat nur in tibetischer bzw. chinesischer Übersetzung überlebt, nicht aber im indischen Original. Die Dominanz der Kommentarliteratur in der Philosophie über selbständige Werke könnte übrigens ebenfalls *überlieferungsgeschichtlich* bedingt sein und damit letztlich ein falsches Bild der intellektuellen Debatten in der indischen Antike vermitteln: Kommentare wurden zusammen mit den autoritativen Originalwerken abgeschrieben, selbständige Traktate dagegen eher nicht. Die traditionellen Träger dieser Überlieferung sind die Brahmanen, deren ständische Interessen kaum auf Geschichtsliteratur gerichtet war. Es ist durchaus vorstellbar, dass die einstmals vorhandene Geschichtsliteratur einfach nicht mehr kopiert wurde und daher unwiderbringlich verlorengegangen ist.

Folgende Einschätzung sei gewagt: Die Königslisten in den Purāṇas sind durchaus Ausdruck eines linear gerichteten dynastiegeschichtlichen Bewußtseins jenseits der brahmanischen Zeitalterlehren und der geschichtstheologischen Implikationen der *caturyuga*-Lehre. Schon F.E.Pargiter hatte in seinem 1922 erschienenen Werk seine Analyse dieser Listen unter den programmatischen Titel *Ancient Indian historical tradition* gestellt.³² Seine zentrale These ist, dass es eine in Kreisen der Kriegerkaste beheimatete fest etablierte Tradition der Geschichtsschreibung gegeben hat, die im Laufe der Zeit von der brahmanischen Überlieferung erfolgreich inkorporiert und dabei unter den Paradigmen der ritualistischen, geschichtstheologischen und soteriologischen Interessen des Brahmanenstandes vollständig überarbeitet wurde, d.h. soziologisch gesehen: Die *Priesterkaste* hat eine Funktion der *Kriegerkaste* übernommen und damit weitgehend nivelliert. Es gibt in der Tat Hinweise auf eine solche Funktionenübertragung, verkörpert in der Gestalt des königlichen Wagenlenkers und Barden (*sūta*), der von gemischtkastiger, brahmanisch-kriegerischer Herkunft ist. Er ist der klassische und nichtbrahmanische Überlieferungsträger für dynastiegeschichtliche Überlieferungen. Der *sūta* wird traditionell als eine Hybridgestalt illegitimer Abkunft angesehen: Wagenhändler, Bote, Verhandlungsführer und nichtbrahmanischer Sanskritgelehrter - aus orthodoxer Sicht eine *contradictio in adiecto* - ohne Zuständigkeit für den priesterlichen Veda.³³

Pargiters Theorie ist in der pauschalen Überspitzung nicht zu halten - der Befund bleibt uneindeutig, das Interpretationsmodell zu allgemein. Die Text- und Redaktionskritik der epischen und purāṇischen Literatur hat in den letzten Jahrzehnten bedeutende Fortschritte gemacht. Überzeugend sind die Studien auf diesem Gebiet vor allem dann, wenn sie sich auf bestimmte, eng begrenzte Themen bzw. Motivkomplexe beschränken. Immerhin haben auch Wirth/Hinüber (1985)³⁴

in ihrer Ausgabe der Indike-Fragmente des Megasthenes auf die bedeutsame Zahl von etwa 150 Königen in den purānischen Listen hingewiesen.³⁵ Sie deckt sich auffällig mit der Angabe von Megasthenes, das die Inder von Dionysos bis Sandrakottos 153 Könige und 6042 Jahre zählen. Megasthenes war etwa ab 302 v.Chr. Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe des Candragupta Maurya, sein fragmentarisch überlieferter ausführlicher literarischer Indienbericht war die wichtigste Quelle von Kenntnissen über Indien in Europa fast bis in die Neuzeit. Stietenron (1992) hat die Ursprünge der purānischen dynastischen Genealogien auf die Kanzleitätigkeit des Mauryareiches im dritten Jahrhundert v.Chr. verlegt.

Die Maurya-Herrscher sind in den Genealogien ebenso verzeichnet wie die vorausgehenden Nandas. Die Ähnlichkeit der Zahl wäre somit nicht zufällig und verweist auf frühe Versuche, über die aktuellen Dynastien hinaus weltgeschichtliche Zusammenhänge in den Blick zu nehmen, unbeeindruckt von zyklischen Weltaltertheorien, von denen Megasthenes - soweit überliefert - nichts berichtet. Dass das klassische Indien keine Geschichtsschreibung entwickelt habe, läßt sich jedenfalls pauschal nicht mit Sicherheit behaupten. Schlüsse aufgrund der heutigen recht dürftigen Quellenlage auf diesem Gebiet könnten sich vielleicht noch als voreilig erweisen. Daraus läßt sich nur die eine Konsequenz ziehen, dass die idealtypische Rekonstruktion von Zeit- und Geschichtsbewusstsein im alten Indien auf unüberwindliche Grenzen des Verstehens stößt, die im Grunde Grenzen der phänomenologischen Methode im Allgemeinen sind.

Hermeneutische Engführung?

Der Befund ergibt ein vielschichtiges Szenario indischer Zeit- und Geschichtsbilder. Der alte phänomenologische Stereotyp des Kreises und die weiteren hermeneutischen Konsequenzen daraus reduzieren diese Vielschichtigkeit dramatisch. Als Entgegensetzung zum Bild der Linie biegt er die Wirklichkeit zurecht: Hier wird ein Vorverständnis weiter transportiert, dessen Grundlagen nicht tragfähig sind. Auch da, wo zyklische Vorgänge dominieren, existiert keine Wiederkehr des Gleichen: Der Zyklus ist in dieser Hinsicht weder mit einer Spirale, die eine aufsteigende Entwicklung charakterisieren sollte, noch mit einem Kreis zu identifizieren. Insbesondere die Gleichung: mythisch gleich kreisförmig, rational gleich linear in Bezug auf Zeit und Geschichte führt letztlich im indischen Kontext nicht zu einem tieferen Verständnis.

Die Lehre von den sich wiederholenden Weltzeitaltern kennzeichnet m.E. einen Rationalisierungsschub innerhalb des religiösen Weltbildes. Abgesehen von der Zeitaltermathematik mit ihrem Zyklusdenken lassen sich auch andere Vorstellungen von Zeit und Geschichte herausarbeiten. Am deutlichsten kommt dies vielleicht in der Verquickung von Deszendenz des

dharma in der *yuga*-Epochenlehre und der umgekehrt proportionalen Aszendenz der Heilchancen zum Ausdruck. Die Gleichung von kreisförmigem Weltbild und Desinteresse an der Geschichte angesichts einer übermächtigen Erlösungssehnsucht in der Wahrnehmung Indiens findet hier keinen Anhaltspunkt. Es signalisiert vielmehr ein enggeführtes leitendes Erkenntnisinteresse, das hier vom Okzident aus Indien entgegengebracht wird.

Auch auf der anderen Seite ist das Modell der Linie, die von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft weiterführt, in der Diskussion der letzten Jahre systematisch kritisiert worden.³⁶ Hier sei nur angedeutet, dass die Charakterisierung von alttestamentlichen, griechischen oder christlichen Geschichtsbildern als lineare keineswegs eine ausgemachte Tatsache ist.³⁷ Auch für die europäische Neuzeit - nicht nur für esoterische Traditionen - kann man nicht vereinfachend von einer sich herausbildenden Dominanz einer quasi objektiven Linearität ausgehen. Man mag dabei moderne aufgeklärte Geschichtsbilder in der neuzeitlichen Tradition als Säkularisationsprodukte alter religiöser Geschichtsvorstellungen deuten (Karl Löwith) oder als Einbrüche objektiver Rationalität. Soviel sei hier angedeutet.³⁸

Kreis und Linie haben die Funktion, die Opposition von Indien und Europa, Hinduismus und Christentum, mythisches Denken und Rationalität zu konturieren und damit ein kontrastierendes Kulturkreismodell systematisch festzulegen. Das Modell konstituiert und sichert die Identifizierung des "Abendlandes", seine Basis ist im eigentlichen Sinn hierarchisierend: Das Bild der Linie ist im Grunde schon immer dem Kreis überlegen, denn es erscheint offen, objektiv und der vernünftigen Wahrnehmung angemessen. Der Kreis muss als ein mythisches, für Aufklärung unzugängliches Bild erscheinen - er kann zwar sympathischer erscheinen als die schnurgerade Linie, muss aber letztlich unterlegen bleiben. Damit wären wir am Kern der von Edward Said angestoßenen Orientalismus-Debatte gelangt: Das Abendland braucht - bis in den postkolonialen Diskurs hinein - für seine Selbstbestimmung die Gegenüberstellung zum Orient, um damit letztlich seine Überlegenheit reflexiv abzusichern. Das Linienmodell ist auf den Gegensatz zum kreisförmigen Modell angewiesen, ebenso wie umgekehrt der Kreis auf die Linie angewiesen ist.

Anmerkungen:

1. Dieser Artikel geht auf einen Vortrag bei der Tagung zum Thema "Formen des Zeitbewusstseins" im Rahm der "Mainzer Universitätsgespräche" zum Themenschwerpunkt "Zeit und Zeitlichkeit" im Studium Generale der Universität Mainz am 26.11.1999 zurück. Den Teilnehmern an der lebhaften Diskussion bin ich zu Dank verpflichtet, insbesondere Herrn Prof. Dr. Andreas Cesana, der mich zu dieser Veranstaltung eingeladen hat. - *Composing a tradition : concepts, techniques and relationships : Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas (DICSEP)*. Brockington, Mary; Schreiner, Peter [ed.], Zagreb 1999 war leider bei der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht erschienen und mir nur vom Inhaltsverzeichnis her bekannt. Einige der Aufsätze beschäftigen sich mit dem Thema "Zeit".
2. Sandbothe, Mike, *Die Verzeitlichung der Zeit : Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*. Darmstadt 1998
3. Vgl. u.a. Fraser, J.T. *Time - The Familiar Stranger*. Amherst 1987. Deutsche Übersetzung: Fraser, J.T., *Die Zeit: vertraut und fremd*. Aus dem Amerikanischen von Anita Ehlers. Basel [etc.] 1988
4. Hier sei insbesondere auf die französischen, strukturalistisch geprägten Ansätze verwiesen, vgl. etwa Ricoeur, Paul, *Temps et récit*. Vol. 1-3. Paris 1985; Attali, Jaques, *Histoires du Temps*. Paris 1982.
5. Vgl. Whitrow, G.J., "Reflections on the history of the Concept of Time", *Studium Generale* 23 (1970), S.498-508.
6. Jacobi, Hermann [Georg], "Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien". *ZDMG* 74 (1920), S.247-263.
7. Wüst, Wilhelm, "Vier Etymologien". In: *ZII* 5 (1927), S.164-177.
8. Kuiper, Frans B.J., "Beiträge zur altindischen Wortforschung". In: *ZII* 8 (1931), S.241-266.
9. Przulski, Jean, "From the great goddess to Kāla". In: *IHQ* 14 (1938), S.267-274. Parpola, Asko, "Sanskrit *kāla* 'time', Dravidian *kāl* 'leg' and the mythical cow of the four yugas". In: *Indologia Taurensis* 3-4 (1977), S. 361-378.
10. Śaunaka-Rezension. Auch die Paippalāda-Rezension enthält die beiden Hymnen (12,53.7-12,54.6; 14,53.1-6).
11. Vgl. Gonda, Jan, *Prajāpati and the year*. Amsterdam [etc.] 1984.
12. Wendorff, Rudolf, *Im Netz der Zeit : Menschliches Zeiterleben interdisziplinär*. Stuttgart 1989
13. Schrader, F. Otto, *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Strassburg 1902, S.31ff [= Kleine Schriften, S.1-87].
14. Vgl. Schrader 1902; Eisler, Robert, *Weltenmantel und Himmelszelt: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes : Band I*. München 1910; Wesendonk, O.G., "Kālavāda and the Zervanite system". In: *JRAS* 1931, S.53-110.
15. Unter diversen Arbeiten möchte ich hier lediglich verweisen auf Biardeau, Madeleine, *Etudes de mythologie hindoue : tome I : cosmogonies purāniques*. Paris 1981 [= Publications de l'Ecole Francaise

d'Extrême Orient : 128]; *Hiltebeitel*, Alf, "The burning of the forest myth". In: *Hinduism : new essays in the history of religions*. *Smith*, Bardwell L. [ed.]. Leiden 1976, S.208-224 [= Studies in the history of religions <Supplements to Numen> : 33]; *ders.*, *The ritual of battle : Krishna in the Mahābhārata*. New York [etc.] 1976.

16. Vgl. z.B. Brahmasūtra 2,1.35. Die Stelle ist u.a. in dem berühmten Kommentar Śaṅkaras eingehend behandelt: Sowohl die Zeit als auch die Welt - als leidvoller Kreislauf der Wiedergeburt - sind unendlich. Das eigentliche philosophische Nachdenken über Zeit in Indien kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht behandelt werden.

17. Wahrscheinlich ist der Verfasser Kauṭalya entgegen der Tradition doch nicht mit dem gleichnamigen Kanzler des Candragupta Maurya identisch. Vgl. Trautmann, Th.R., *Kauṭalya and the Arthaśāstra: A statistical investigation of the authorship and evolution of the text*. Leiden 1971. Nach Trautmann ist das 1909 wiederentdeckte Arthaśāstra eine ca.250 n.Chr. entstandene Redaktion dreier wenig älterer Bücher.

18. Ich verweise auf meinen Exkurs zum Ursprung der *yuga*-Lehre in *Wessler*, Heinz Werner, *Zeit und Geschichte im Viṣṇupurāṇa : Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge, anhand der Textgestalt dargestellt*. Bern [etc.] 1995 [= Studia religiosa helvetica : series altera 1], S.150ff.

19. *Weber*, Albrecht, *Indische Studien : Zeitschrift für die Kunde des indischen Alterthums I*, Berlin [etc.] 1850.

20. *Lüders*, Heinrich, "Das Würfelspiel im alten Indien". In: *Philologica Indica*. Göttinge 1940, S.106-175.

21. *Falk*, Harry, *Bruderschaft und Würfelspiel : Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte des indischen Opfers*. Freiburg i.Br. 1986.

22. Die Bildhauerkunst und die Palastarchitektur des Maurya-Reiches zeigen die klaren Signaturen der vorderasiatischen imperialen Kunst. Vgl. z.B. *Slaje*, Walter, "Kunst". In: *Franz*, Heinrich Gerhard, *Das alte Indien : Geschichte und Kultur des indischen Subkontinents*. München 1990, S.328-422, S.328ff.

23. Vgl. *Stietencron*, Heinrich von, "Die purānischen Genealogien und das Datum Buddhas". In: *The dating of the historical Buddha : part 2*. *Bechert*, Heinz (ed.). Göttingen 1992, S.148-181. [= Symposien zur Buddhismusforschung : 4,2 = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen : Philosophisch-historische Klasse . dritte Folge : Nr.194].

24. Die Entstehung der indischen Schrift als eine eigenständige Weiterentwicklung von Anregungen aus einem multikulturellen Umfeld ist sehr exakt recherchiert in *Falk*, Harry, *Die Schrift im alten Indien : Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*. Tübingen 1993.

25. Vgl. *Stietencron*, Heinrich von, "Kalkulierter Religionsverfall : Das Kaliyuga in Indien". In *Der Untergang von Religionen*. *Zinser*, Hartmut [ed.]. Göttingen 1992.

26. Das Königtum als Institution ist im klassischen Hinduismus sakral. Nach Viṣṇupurāṇa 1,22.17, 4,24.138 bzw. 1,22.16 sind Herrscher "Teile" (*aṃśa*) bzw. "Manifestationen" (*vibhūti*) Vishnus.

27. Die zweite Hälfte des siebten Jahrhunderts n.Chr. kann auf Grund eines inschriftlichen Belegs als terminus ante quem gelten. Vgl. *Rocher*, Ludo, *The Purāṇas*. Wiesbaden 1986 [= A history of Indian literature 2,3], S.107. Die Liste findet sich auch in der Kumbhakona-Ausgabe des Mahābhārata (12,348.2), aber nicht in den anderen Ausgaben. Auch in diesem Fall dürfte es sich um eine Interpolation handeln. Mit einer Entstehung der Liste der zehn Inkarnationen vor dem fünften Jahrhundert n.Chr. ist kaum zu rechnen.

28. Eggermont (1984) schreibt: "Was die ältere Geschichte Indiens betrifft, ist man beinahe ausschließlich auf abendländische Quellen angewiesen..." (Eggermont, Pierre H.L., "Indien und die hellenistischen Königreiche. Zusammenschau einer west-östlichen Gesellschaft zwischen 550 und 150 v.Chr." In: Ozols, Jakob; Thewalt, Volker, *Aus dem Osten des Alexanderreiches : Völker und Kulturen zwischen orient und Okzident : Iran, Afghanistan, Pakistan, Indien*. Köln 1974, S.74-83.) Eggermont bezieht sich hierbei insbesondere auf Megasthenes und die Maurya-Zeit. Die Tatsache, dass etwa die Purāṇas dynastische Herrscherlisten aus der besagten Zeit enthalten, wird dabei ebenso unterbewertet wie die übrigen literarischen Zeugnisse aus vorchristlicher Zeit. - Für die nachchristliche Zeit sind die chinesischen Pilgerberichte unersetzbare Quellen für geschichtliche Kenntnisse, für das elfte Jahrhundert der ausführliche arabische Indienbericht Al-Bīrūnī.

29. Kulke, Hermann, "Geschichtsschreibung und Geschichtsbild im hinduistischen Mittelalter". In: *Saeculum* 30 (1979), S.100-112; Sarkar, Jagadish Narayan, *History of history-writing in medieval India : contemporary historians : an introduction to medieval Indian historiography*. Calcutta 1977.

30. Eliade, Mircea, *Yoga : Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt/M. 1985 [deutsche Übersetzung zuerst Zürich 1960]. Ähnlich auch in *Eliade, Mircea, "Time and eternity in Indian thought"*. In: *Man and time*. Campbell, Joseph [ed.]. New York 1957. Diese essentialisierende Gegenüberstellung von Indien und Europa wendet Eliade im Laufe seines Lebens immer mehr kulturkritisch in seinem dualistischen Modell vom *homo faber* versus den *homo religiosus* um. Vgl. *Eliade, Mircea, "Homo faber and homo religiosus"*. In: *The history of religions : retrospect and prospect*. Kitagawa, Joseph M. [ed.]. New York [etc.] 1985, S.1-12.

31. Said, Edward W., *Orientalism : Western conceptions of the Orient*. London [etc.] 1995 [zuerst: London 1978]. In seinem ausführlichen *afterword to the 1995 printing* geht Said auf einige Details der Debatte ein, um sich damit gegen einige spezielle Kritikpunkte zu verteidigen. Vgl. zur Debatte und ihre Anwendung auf Indien die sehr abgewogenen Ausführungen in King, Richard, *Orientalism and religion : Postcolonial theory, India and 'the mythic East'*. London [etc.] 1999, insbesondere S.82ff.

32. Pargiter, F[rederick] E[den], *Ancient Indian historical tradition*. London 1922.

33. Vgl. Rocher, Ludo, *The Purāṇas*. Wiesbaden 1986 [= A history of Indian literature II, 3], S.53ff.

34. Wirth, Gerhard; Hinüber, Oskar von, *Arrian : der Alexanderzug : indische Geschichte : griechisch und deutsch*. München [etc.] 1985 [= Sammlung Tusculum]

35. In der Linie über Manu etwa 150, über Pṛthu 154.

36. Achtner, Wolfgang; Kunz, Stefan; Walter, Thomas, *Dimensionen der Zeit : Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*. Darmstadt 1998, S.170ff.

37. Vgl. Koch, Klaus, "Qādām : Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament". In: *Spuren des hebräischen Denkens : Beiträge zur alttestamentlichen Theologie : Gesammelte Aufsätze : Band 1*. Janowski, Bernd; Krause, Martin [ed.]. Neukirchen-Vluyn 1991, S.3-24. Momigliano, Arnaldo, "Time in ancient historiography". In: *History and theory : Studies in the philosophy of history: Supplement 6 [ad vol.5] (1966)*, S.1-23.

38. Ich will in diesem Zusammenhang stellvertretend nur auf die diversen Untersuchungen von Reinhart Koselleck verweisen, insbesondere: *Koselleck, Reinhart; Stempel, W.D., Geschichte - Ereignis und Erzählung*. München 1973; *ders.*, "Standortbindung und Zeitlichkeit". In: *Theorie der Geschichte : Beiträge zur Historik : Band 1*. Koselleck, Reinhart; Mommsen, Wolfgang; Rüsen, Jörn [ed.]. München 1977.