

## 5 DER TOD UND SEINE VORZEICHEN

### 5.1 TOD

Im indischen Kulturraum sind für den Umgang mit dem Tod (*mṛtyu*, *maraṇa*) verschiedene ritualistische, mythische und metaphysische Sichtweisen maßgeblich: Opferriten zur Sicherung der nachtodlichen Existenz der Verstorbenen, Vorstellungen von todbringenden Mächten wie etwa dem Totengott Yama oder Kāla, der Zeit, sowie die Lehre von Wiedergeburt und Tatenvergeltung überlagern sich gegenseitig. Die buddhistische Denkweise ist nicht frei davon: Die Gegebenheiten des Lebens und des Lebensendes hängen zwar vom *karman* ab, doch rauben Māra, dämonische Wesen und üble Mächte Lebensspanne (*āyus*) und Lebenswärme (*ojas*), und der Mensch muß sterben.<sup>1</sup>

Im Mvup ist diese Verbindung metaphysischer und mythischer Traditionen ebenfalls greifbar. Grundsätzlich hängen der Tod und der Zeitpunkt des Todes von der karmischen Nachwirkung vergangener Taten ab (1.81, 3.44). Zuweilen erscheint er aber als eine personale Macht, die von außen an den Menschen herantritt: Er wird gesehen (4.38), und man kann von ihm gesehen werden (4.72, 79). Er schleicht herbei (3.17; 4.42, 69), wird überlistet (3.7, 15, 24–28, 30–33), vertrieben (3.29) oder zurückgehalten (3.34). Er entfernt sich (3.11, 14) und er stirbt sogar, wenn die Überlistung erfolgreich ist (4.27). Dieser personhafte Charakter des Todes wird in den Glossen deutlich, wenn etwa vom Eintritt des Todesgottes in den Körper die Rede ist (1.22/4). Noch in der tibetischen Übersetzung scheint dies durch: Hier wird *mṛtyu* oder *maraṇa* nicht nur mit *'chi ba* „Sterben“, sondern gern mit *'chi bdag* „Todesgott“ übersetzt. Allerdings verwendet der Mvup solche Formulierungen nur nebenbei. In Bezug auf das Leben meidet Vāgīśvarakīrti jede bildliche Redeweise. Vom Raub der Vitalität durch Dämonen ist nirgends ausdrücklich die Rede; der Glossist äußert sich zwar dahingehend, daß *āyus* vom Menschen weiche und nicht wieder zurückkehre (1.5/1), doch nimmt dem Grundtext zufolge die Lebensspanne lediglich zu, wird vermehrt (3.16, 18, 22), nimmt ab oder wird verkürzt (3.13).

Vāgīśvarakīrti spinnt das mythische Element also nicht weiter aus. Stattdessen bemüht er sich um eine „wissenschaftliche“ Einteilung der verschiedenen Arten oder Ursachen des Todes. Einen kurzen Abschnitt hierzu hat er seinem eigentlichen Thema, der Behandlung der Todesvorzeichen, vorausgeschickt (1.13–17). Die „Kennzeichen“ (*lakṣaṇa*) des Todes sind demnach dreifach (1.13): Der Tod wird hervorgerufen durch eine „Erschütterung“ (*kṣobha*), für die *daiva*, *bhūta* oder beides (*ubhaya*) verantwortlich sind; daher heißt der Tod *ādhidaivika*, *ādhibhautika* oder *ubhayājja*. Außerdem gibt es bei jeder dieser „Erschütterungen“ eine „äußere“ (*bāhya*) und „innere“ (*ābhyantara*) Varietät (1.13 f.), so daß insgesamt sechs Arten des Todes unterschieden werden (vgl. S. 40). Der Text selbst führt hierfür Beispiele an (1.15 f.). Die nebenstehende Übersicht zeigt die Fälle *bāhya* und *ābhyantara*; das für *ubhayakṣobha* angeführte Beispiel – „Bedrängnis durch Blitz(schlag) usw. sowie Galle und Schleim usw.“ (*vajrādipittasleṣmādyupadravaḥ* 1.17) – ist eine Verbindung aus *ādhidaivika*–*bāhya* und *ādhibhautika*–*ābhyantara*.

	<i>bāhya</i> äußerlich	<i>ābhyantara</i> innerlich
<i>ādhidaivika</i> vom Göttlichen	<i>vajrapātādi</i> Blitzschlag usw.	<i>anaśanādi</i> Nahrungsmangel usw.
<i>ādhibhautika</i> vom Elementaren	<i>vahnitoyādi</i> Feuer und Wasser usw.	<i>pittādi</i> Galle usw.

Die Unterscheidung von *daiva* und *bhūta* geht zunächst auf die zwischen Götter (*deva*) und innerweltliche Unheilsmächte (*bhūta*) zurück. Letztere werden aber im Text nicht faßbar. Vielmehr bezeichnet *bhūta*, „das Gewor-

<sup>1</sup> Vgl. *grahās ca ... keṣāṃ cit prāṇam apaharanti ... keṣāṃ cid ojuhārās ca kurvanti* usw. (*Grahamātrīkādhāraṇī*, ed. LOKESH CHANDRA 1981, Textabb. 293.2–294.1. Zum Raub der Lebenswärme (*ojas*) vgl. SCHOPEN 1978, S. 264, zu Māra usw. vgl. WAYMAN 1997, Kapitel 21: „Studies in Yama and Māra“, S. 465–505 und SIKLÓS 1996.

dene“, in den gegebenen Beispielen die Elemente der physischen Welt; in der äußeren Welt (*bāhya*) sind dies die fünf Elemente (Erde, Feuer, Wasser, Luft und Raum), im menschlichen Organismus (*ābhyantara*) die *doṣas* der indischen Humoralpathologie (Wind, Galle, Schleim). In der Bedeutung „Dämon“ kommt *bhūta* im Mvup nicht vor. Ebenso spricht Vāgīśvarakīrti nicht von „Göttern“ (*deva*), sondern unpersönlich vom „Schicksal“ (*daiva*), einer anonymen „höheren Gewalt“; hierher gehört, was unmittelbar vom Himmel kommt (z. B. der Blitzschlag) oder sich der Verfügbarkeit des Menschen entzieht (etwa eine Hungersnot). Das mythische Element bleibt bei Vāgīśvarakīrti im Hintergrund.

Der Glossist führt die Beispiele weiter aus, wertet sie aber um: Wenn ein Tantriker gegen eines seiner Gelübde verstößt und sein *Yi dam* dies mit dem Tod bestraft, so gehört dies zum *ābhyantara*-Bereich, offenbar weil diese Gottheiten überweltlich sind (1.14/3 f.). Wenn aber weltliche (*laukika*) übernatürliche Wesen wie etwa *nāgas* u. dgl. den Tod herbeiführen, so gilt ihm dies ebenso als *bāhya* (1.14/1) wie z. B. der Nahrungsmangel (1.15/5); als weitere Beispiele treten Hagel und Dürre hinzu (1.15/7, 17/4) sowie der Einsturz des Hauses und der Absturz in eine Grube (1.16/5). Die Begriffe *bāhya* und *ābhyantara* werden hier in Anlehnung an die äußeren und inneren Todesvorzeichen (vgl. S. 41) im Sinne von „weltlich“ und „überweltlich“ verstanden.

Diese Differenzierung der Todesarten oder -ursachen ist freilich für Vāgīśvarakīrtis weitere Ausführungen zu Todesvorzeichen bzw. zur Todesabwehr nicht von Belang. Auf *daiva* und *bhūta* als Todesursachen wird im weiteren Text nicht mehr Bezug genommen. Offenbar klassifiziert Vāgīśvarakīrti die Todesarten nur der Vollständigkeit halber: Er wollte nicht über Todesvorzeichen und -abwehr reden, ohne zuvor etwas zum Tod als solchem gesagt zu haben, denn so etwas hätte einem *śāstra* nicht entsprochen.

## 5.2 TODESVORZEICHEN

### *Auflistungen*

Ungewöhnliche körperliche Veränderungen, unvermittelte Wandlungen des Gemüts, merkwürdige Begegnungen und Ereignisse, plötzliche Zuckungen, Mißgestaltungen des eigenen Schattens und Traumgesichte: Sie alle können auf denn bevorstehenden Tod hinweisen. Die Deutung derartiger Vorkommnisse ist wohl bei allen Völkern verbreitet. In Indien ist sie seit vedischer Zeit belegt: Aus unheilvollen Omina ersah man Krankheit, Armut, Mißerfolg, Niederlage und das größte Übel, den Tod. Mit der Zeit wurde dieses Wissensgut in mantischen Lehrtexten zusammengestellt, die die verschiedensten Vorzeichen und Deutungen behandeln. Daneben begann man damit, eigens die todverheißenden Omina in besonderen Listen zusammenzustellen; dies geschah, wie noch gezeigt werden wird, vor allem aus medizinischen und religiösen Gründen.

Wie alle Äußerungen des sogenannten „Aberglaubens“ sind Omina von hohem kulturgeschichtlichem Wert: Sie liefern realienkundliche Informationen, zeigen aber auch, welche Bedeutungen den Dingen beigemessen wurden und den menschlichen Umgang mit der Welt geprägt haben. Daher haben die von Todesvorzeichen handelnden Texte seit längerem das Interesse einiger Gelehrter auf sich gezogen. FILLIOZAT 1964, S. 258–279, der die einschlägigen Kapitel bei Caraka, Bhela und Suśruta behandelt, rechnet mit einem mesopotamischen Ursprung dieser Lehre (S. 277). Vom medizinischen Standpunkt aus vergleicht DWIVEDĪ 1973 die Todesvorzeichen anhand der maßgeblichen āyurvedischen Werke; viele Omina deutet er als Krankheitssymptome. GOPAL vergleicht Listen aus religiösen Texten der Hindus (GOPAL 1982, GOPAL 1987), und GOPANI 1945 trägt im Anhang zu einem einschlägigen jainistischen Werk Parallelen aus anderen Quellen zusammen. Auch tibetische Texte wurden behandelt: TUCCI 1949, S. 165–185 übersetzt den betreffenden Abschnitt aus dem *Bar-do-thos-grol*-Zyklus (vgl. hierzu MULLIN 1986, S. 126–148 und BEYER 1973, S. 367–375); OROFINO 1990 stellt vergleichbare Texte der *Rñiñ ma pas* und der *Bon pos* zusammen, GERMANO 1997 studiert einen davon genauer. Schließlich behandelt EINOŌ den indischen Ursprung von Todesvorzeichen in einer persischen Quelle; er stellt in diesem Zusammenhang eine umfangreiche Reihe von indischen Quellentexten zusammen, auf die sich weitergehende Studien zur Vorzeichendeutung gründen müssen (EINOŌ 2004, S. 872).

Ein eigenes Gebiet sind die astrologischen Bestimmungen der Lebenslänge, vor allem aus dem Geburtshoroskop. Verschiedene Verfahren (*āyurdaya*) stehen sich hierbei gegenüber (vgl. WULFF 1979, S. 60–70, TÜRSTIG 1980,

S. 195–216), die aber nicht mit der allgemeinen Vorzeichendeutung verbunden sind. Sie finden sich daher weder im Mvup noch in die anderen Vorzeichensammlungen.

Im Rahmen dieser Arbeit kann nur berücksichtigt werden, was mit dem Mvup enger verwandt ist oder zur Erklärung schwieriger Stellen beiträgt. In der ein oder anderen Weise wurden folgende Quellen in dieser Arbeit berücksichtigt:

#### Medizinische Werke:

- Ahs Vāgbhaṭa: *Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā*, *Śārīrasthāna* Kap. 5 f.  
 Car *Carakasamhitā*, *Indriyasthāna*, Kap. 1–12  
 Sid Ravigupta: *Siddhasāra*, Kap. 4  
 Suś *Suśrutasamhitā*, Kap. 28–32

#### Purāṇisch-epische Werke:

- Dev *Devaladharmasūtra* (*Kṛtyakalpataru*, *Mokṣakāṇḍa*, Kap. 25)  
 Liṅ *Liṅgapurāṇa*, Kap. 91, Str. 1–36  
 Mbh *Mahābhārata*, *Śāntiparvan*, Kap. 305, Str. 8–16  
 Mkḍ *Mārkaṇḍeyapurāṇa*, Kap. 43, Str. 1–37  
 Vāy *Vāyupurāṇa*, Kap. 19, Str. 1–40  
 Vdh *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, Buch 3, Kap. 238, Str. 1–34

#### Mantisches Werk:

- Kāl *Kālāvalī* (vgl. Mvup 4.99), zit. in Vallālasenas *Adbhutasāgara*

#### Jinistische Werke:

- Riṭ Durgadeva: *Riṭṭhasamuccaya/Riṣṭasamuccaya*  
 Yog Hemacandra: *Yogaśāstra*, Kap. 5

#### Buddhistische, tantrische Werke:

- Cmt *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*, Kap. 23 (TT 70)  
 Cpt *Catuṣpīṭhavyākhyātatantra*, Kap. 6 (TT 69)  
 Dmt *Ḍākārṇavamahāyoginītantra*, Kap. 13 (TT 19)  
 Kmv Kṛṣṇapāda: *Mṛtyuvañcana* (TT 4664)  
 Mṛt anonym: *Mṛtyuvañcana* (TT 4864)  
 Sut *Samvarodayatantra*, vor allem Kap. 19

#### Autochthone tibetische Werke:

- Btg Padmasaṃbhava/Karma gliṅ pa, 'Chi ltas mtshan ma raṅ grol  
 Csg Sña chen Li bśu stag riṅs/Bzod ston Dños grub: 'Chi rtags gsal ba'i sgron ma  
 Ņzl Vimalamitra/Ldaṅ ma lhun rgyal, Ņi ma daṅ zla ba kha sbyor ba gsaṅ ba'i rgyud

### Zweck

Es gibt verschiedene Gründe dafür, daß Todesvorzeichen getrennt von allgemeinen Omina zusammengestellt wurden. Hierbei sind in medizinischen und religiösen Texten unterschiedliche Motive zu erkennen.

Medizinische Texte wollen es dem Arzt ermöglichen, die Heilungsaussichten besser zu beurteilen: Anhand der Omina kann er ersehen, wie schwer die Erkrankung ist und ob eine Therapie überhaupt sinnvoll sein kann. Wenn ein Todesomen auftritt, soll der Arzt den Verwandten nichts davon mitteilen, und keinesfalls die Krankheit zu behandeln versuchen;<sup>1</sup> und wenn er bei dem Boten, der wegen eines Kranken zu ihm geschickt wird, ein übles Vorzeichen

<sup>1</sup> *kathayen na ca prṣṭo 'pi . . . na cecchet taṃ cikitsitum* (Ahs 5.129) „Auch wenn man ihn danach fragt, soll er nichts darüber mitteilen, . . . und auch nicht danach verlangen, ihn zu heilen.“

bemerkt, soll er ihm gar nicht erst folgen (*nānurvrajed bhiṣak* 6.13). Diese Haltung wird damit begründet, daß es ein Arzt, der einen Todgeweihten zu heilen versucht, in der Welt zu nichts bringen könne.<sup>1</sup>

In religiösen Texten werden Todesvorzeichen aus anderen Gründen gelehrt: zum einen im Zusammenhang mit der geistlichen Vorbereitung auf den Tod, zum anderen um der Todesabwehr willen. Die Übergänge zwischen beidem sind jedoch fließend (vgl. EINO 2004, S. 878). Die geistliche Vorbereitung auf den Tod weist dabei je nach religiösem Zusammenhang andere Formen auf. So folgt im *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (Mkḍ 38 ff.) auf die Vorzeichenliste eine Meditationsanweisung für den Yogin: Wenn er ein Todesvorzeichen bemerkt, soll er die Angst vor dem Tod fahren lassen (*tyaktvā maraṇajam bhayaṃ* 41), yogische Übungen praktizieren (*yuñjīta yogam* 45) und so das Nirvāṇa erreichen (*tataḥ paramanirvāṇam . . . samaśnute* 46). Im Buddhismus sind es vor allem die *saṃkrānti* (tib. 'pho ba) „Übertritt“ genannten Praktiken, deren angemessener Vollzug die Kenntnis des Todesvorganges und -zeitpunktes voraussetzt.<sup>2</sup> Im jainistischen *Riṭṭhasamuccaya* (Rit) treten Todesomina beim Sterbefasten auf und ermutigen den Todsucher, bei seinem Tun zu verharren oder überhaupt erst damit zu beginnen.<sup>3</sup> In allen Fällen gilt: Wer im Voraus das Nahen des Todes erkennt, kann ihm angemessen begegnen und den Vorgang des Sterbens zum Heil nutzen.

Sehr alt ist daneben das zweite Motiv: der Wunsch, den Tod abzuwehren. Bereits in den von WEBER 1859 zusammengestellten vedischen Texten waren ausgedeutete Omina der Anlaß, dem Übel vor allem durch rituelle Mittel entgegenzuwirken.<sup>4</sup> In purāṇischen Quellen werden hierfür gern Begriffe wie *mṛtyumjaya* oder *kālavañcana* verwendet, die durchaus mit *mṛtyuvañcana* zu vergleichen sind. Im einzelnen variieren die Praktiken je nach religiösem Kontext. Dies ist auch Vāgīśvarakīrtis Motivation: Die Kenntnis der Todesvorzeichen erlaubt es, das Ausmaß der noch verbleibenden Lebenszeit zu erkennen und rechtzeitig Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Immer wieder mahnt er daher zur Achtsamkeit auf Todesvorzeichen und zum schnellen Handeln, wenn sie aufgetreten sind; wenn die Todesursache schon eingetreten ist, kann der Tod nicht mehr abgewehrt werden (1.9, 21, 139; 2.55; 4.94–97): Wenn z. B. ein Blitz den Menschen unerwartet trifft, bleibt ihm keine Zeit mehr zur Todesabwehr. Der Glossist (1.9/8 f.) führt als weiteres Beispiel den Fall an, daß man etwas Vergiftetes zu sich genommen hat: Hätte man beizeiten auf Vorzeichen geachtet, so wäre das drohende Übel wohl noch zu bekämpfen gewesen.

Medizinische Werke wissen um rituelle Möglichkeiten zur Verlängerung des Lebens, erwähnen sie aber nur beiläufig.<sup>5</sup> Allerdings müssen dem Arzt Indizien für therapierbare Leiden an die Hand gegeben werden. Daher lehren medizinische Listen neben todverheißenden Vorzeichen solche mit guter Vorbedeutung: Im Anschluß an die schlechte Vorzeichen (1–20) behandelt Ravigupta, wenn auch weniger ausführlich, eine Reihe von guten, die Möglichkeit der Heilung andeutenden Vorzeichen (21). Suśruta lehrt im Anschluß an die schlechten Träume (29.23–27) die guten (29.28 f.). Die religiös motivierten Listen führen nur selten glückverheißende Vorzeichen an. Im Mvup wird nur ein einziges Mal eine günstige Vorbedeutung konstatiert (2.17).

### Begriffe

Todesvorzeichen sind der Hauptgegenstand der ersten Hälfte des Mvup. Zur Bezeichnung der Vorzeichen wird üblicherweise der terminus technicus *ariṣṭa* verwendet; er ist seit spätvedischer Zeit in Gebrauch (vgl. EINO 2004,

<sup>1</sup> *asiddhim āpnuyāl loka pratikurvan gatāyusaḥ* (Suś 28.6) „Wer einen behandelt, von dem die Lebensspanne gewichen ist, kann in der Welt (nur) Mißerfolg ernten.“

<sup>2</sup> Mitunter werden diese Praktiken für den Fall empfohlen, daß Maßnahmen zur Todesabwehr fehlgeschlagen sind: *'chi bhtas kun tshan bslus kyan ma bzlog na, de nas 'pho ba'i gdams pa ṅams su blaṅs* (Btg 24b3) „Wenn die Todesvorzeichen nicht weggehen, obwohl man den [Tod] vollständig zu überlisten [versucht] hat, dann praktiziere man den Übertrittsritus.“

<sup>3</sup> *idi sallihidasarīro bhavyo jo aṇasaṇeṇa varamaraṇam, icchāi so iha bhālāi imāiṃ riṭṭhāiṃ jatteṇa* (Rit 14) „Der [zur endgültigen Befreiung fähige] Glückliche, der mit ausgemagertem Körper und ohne Nahrung zu sich zu nehmen den besten Tod wünscht, der gewahrt – wenn er sich bemüht – diese Todesvorzeichen.“ Eine andere Stelle zielt darauf, beim Auftreten eines Todesomens mit dem Sterbefasten zu beginnen: *yo lei aṇasaṇam cia so jvāi tattie diyāhe* (Rit 252) „Wer [auf ein solches Omen hin] die Nahrungslosigkeit ergreift, der lebt noch genauso viele Tage [wie das Omen anzeigt].“

<sup>4</sup> „Broadly speaking, religious and magico-ritualistic methods to overcome death which are laid down after the descriptions of the signs of death . . . belong to the old tradition observable already in the Vedic period“ (EINO 2004, S. 879).

<sup>5</sup> *dhruvaṃ tu maraṇam riṣṭe brāhmaṇais tat kilāmalaiḥ, rasāyanatapo japyataparair vā nivāryate* (Suś 28.4) „Ist aber ein Todesvorzeichen eingetreten, so ist der Tod gewiß. Reine Brahmanen jedoch, oder solche, die sich der Alchemie, der Askese und der Rezitation widmen, wehren ihn bekanntlich ab.“

S. 880, Anm. 10); eine Nebenform dazu ist *riṣṭa*. Das Wort *ariṣṭa* kommt im Mvup nur zweimal vor (1.13, 18), *riṣṭa* fehlt ganz. Viel häufiger verwendet Vāgīśvarakīrti den Begriff (*mṛtyu*)*lakṣaṇa* (1.5, 9–11, 20 u. ö.); an einigen Stellen steht *liṅga* (1.121d, 138 ff.). *Ariṣṭas* werden in Texten mit religiöser Motivation vom Todgeweihten selbst wahrgenommen oder sind an ihm wahrnehmbar. Ominöse Vorkommnisse bei Dritten, die sich auf den eigenen Tod beziehen, sind hier weitgehend unbekannt; im Mvup beziehen sich nur zwei Omina auf den Tod anderer (1.94, 2.12, vgl. 42). Im Unterschied dazu sind die *dūta* „Boten“ genannten Vorzeichen fester Bestandteil der medizinischen Lehrtexte (z. B. Car 12.9 ff.): Aussehen, Kleidung und Verhalten des zum Arzt gesandten Boten lassen erkennen, ob eine Heilung möglich ist. Es wird ausgedeutet, was dem Arzt auf dem Weg zum Kranken begegnet: Vogelstimmen, Tiere und Menschen. In religiös motivierten Auflistungen von Todesvorzeichen werden derartige Orakel nicht ausgeführt; diese Texte richten sich nicht an Heiler, die mit dem Tod anderer zu schaffen haben, sondern an den Menschen, der sich selbst vom Tod bedroht glaubt.<sup>1</sup>

Die Kennzeichen des nahenden Todes bestimmt der Mvup als *āyurindriyacittānām nirodhaḥ* „Behinderung von Leben(sspanne), Sinnen und Gedanken“ (1.5), also Beeinträchtigungen der Vitalität, der Tat- und Wahrnehmungsfähigkeiten und der geistigen Regungen. Vāgīśvarakīrti orientiert sich hier an klassischen Vorbildern: Mit ähnlichen Worten bestimmt Dharmakīrti den Tod (*vijñānendriyāyurnirodhalakṣaṇasya maraṇasya*, *Nyāyabindu* 3.56), während Ravigupta die Todesvorzeichen (*ariṣṭa*) als *śiladehendriyācintyavikṛtiḥ* „Verunstaltung von Verhalten, Körper, Sinnen und Gedanken“ erklärt (Sid 3). Diese Definitionen differenzieren nicht zwischen Anzeichen des Todes in den aufeinanderfolgenden Sterbephasen und ominösen Vorkommnissen, die ihm vorausgehen. In aller Regel aber gehen die Vorzeichen dem Tod in mehr oder weniger großem zeitlichem Abstand voraus (1.10), so daß eine Abwehr des Übels immerhin noch versucht werden kann.

Die medizinische Tradition lehrt einen festen Zusammenhang zwischen Todesvorzeichen und Tod. Caraka vergleicht ihn mit dem von Blüte und Frucht.<sup>2</sup> Bei Suśruta ist dieses Bild erweitert: Todesvorzeichen und Tod gehören gerade so zusammen wie Frucht und Blüte, Feuer und Rauch, Regen und Wolke.<sup>3</sup> Diese Bilder werden in der indischen Logik gebraucht, um die Gültigkeit von Schlußfolgerungen im Beweisverfahren zu beschreiben. Dunkel bleibt dabei, ob und wie der Zusammenhang kausal zu begründen ist; auch der Mvup führt diesen Gegenstand nicht aus. Immerhin wird deutlich, daß dem Tod immer ein Vorzeichen vorausgeht. Wo dies nicht der Fall zu sein scheint, liegt Caraka zufolge eine Täuschung vor.<sup>4</sup> Auch der Mvup lehrt, daß der Tod immer und notwendigerweise mit einem Vorzeichen verbunden sei: Wenn der Tod eintritt, ohne daß ein Vorzeichen bemerkt wurde, so sei dieses aus Unkenntnis übersehen worden. Während Caraka ein Todesvorzeichen, dem der Tod nicht nachfolgt, auf eine falsches (*mithyā*) Urteil zurückführt und hierin nur ein scheinbares Omen (*ariṣṭābha*) sieht, ist dem Mvup zufolge denkbar, daß der Tod unbeabsichtigt durch verdienstvolle Werke abgewehrt wurde (1.19 f.).

### Klassifikation

Die medizinischen Texte unterteilen die *ariṣṭas* meist nach sachlichen Gesichtspunkten in mehr oder weniger differenzierte Gruppen. Während Ravigupta eine einfache Untergliederung in *ariṣṭa* (Omina, 1–19), *nimitta* (Träume, 20 f.) und *dūta* (Weissagung anhand von Boten, 22–27) bietet, unterscheidet Suśruta Geschwüre (Kap. 28), Boten (29.2–22), Träume (29.23–29), Störungen der Sinne (Kap. 30) und körperliche Veränderungen (31 f.). Cara-

<sup>1</sup> Mitunter werden in der medizinischen Literatur noch andere Unterscheidungen getroffen. So unterscheidet Sid die Träume (*nimitta*) von den Todesomina (*ariṣṭa*); die *dūtas* führt er daneben als drittes an (*tasmād āyuh pariñeyam dūtāriṣṭānimittataḥ*, Sid 2).

<sup>2</sup> *puṣpaṃ yathā pūrvarūpaṃ phalasyeha bhaviṣyataḥ, tasya liṅgam ariṣṭākhyam pūrvarūpaṃ mariṣyataḥ, apy evaṃ tu bhavet puṣpaṃ phalenānanubandhi yat, phalaṃ cāpi bhavet kiṃ cid yasya puṣpaṃ na pūrvaḥ, na tv ariṣṭasya jātasya nāśo 'sti maraṇād r̥te, maraṇam cāpi tan nāsti yan na riṣṭapuraḥsaram* (Car 2.3–5) „Wie die Blüte die frühere Gestalt der künftigen Frucht ist, so ist das Merkmal namens *ariṣṭa* die frühere Gestalt des Todgeweihten. Kann es denn eine Blüte geben, die nicht mit einer Frucht verbunden ist? Und kann es denn irgendeine Frucht geben, der keine Blüte vorausgeht? Ist aber ein Todesomen aufgetreten, so verschwindet es nur im Tode; auch gibt es keinen Tod, dem nicht ein Todesomen vorausgeht.“

<sup>3</sup> *phalāgnijalavr̥ṣṭinām puṣpadhūmāmbudā yathā, khyāpayanti bhaviṣyattvaṃ tathāriṣṭāni pañcatām* (Suś 28.2) „Wie Blüte, Rauch und Wolke ankündigen, daß es Frucht, Feuer und Wasserguß geben wird, so [kündigen] die Todesvorzeichen an, daß man sterben muß.“

<sup>4</sup> *mithyādr̥ṣṭam ariṣṭābham anariṣṭam ajānatā, ariṣṭam vāpy asaṃbuddham etat prajñāparādhajam* (Car 2.6) „Der Unkundige sieht fälschlich das, was kein Todesvorzeichen ist, für ein scheinbares Todesvorzeichen an, oder aber, er verkennt das [wirkliche] Vorzeichen: dies kommt von fehlerhaftem Verstehen.“

ka unterteilt Vorzeichen bezüglich Teint und Stimme (Kap. 1), Geruch und Geschmack (2), Berührung (3), Sinnestäuschungen (4), Träume (5), bestimmte Krankheitsbilder (6) usw. Derartige Ordnungsmuster sind auf die Art der Vorzeichen ausgerichtet und sollen daher *vorzeichenbezogen* genannt werden. Daneben gibt es bei vielen der religiös motivierten Listen andere Reihungen, die *deutungsbezogen* genannt werden können. Hier werden die Omina nach ihrer Bedeutung gegliedert, wobei in aller Regel die geweisagten Fristen das Ordnungskriterium sind: So beginnt die Reihe der Omina bei den episch-purāṇischen Listen (Dev, Liṅ, Mbh, Mkḍ, Vāy und Vdh) mit solchen, die Tod in einem Jahr verheißen; es folgen solche, die auf Tod in elf Monaten, zehn Monaten usw. bis zu einem Monat deuten; sodann werden Vorzeichen angeführt, die auf Tod nach mehreren Tagen, zuletzt solche, die auf Tod noch am gleichen Tag hinweisen (vgl. S. 42).

Die vorzeichenbezogene Klassifikation liegt der medizinischen Zielsetzung näher, die deutungsbezogene der religiösen Motivation. Dies ist aber keine strenge Entsprechung, sondern eine tendenzielle Affinität, wobei es Mischformen gibt: Einige heilkundliche Texte differenzieren nur ungenügend (z. B. Sid), und es gibt auch vorzeichenbezogene Anordnungen bei religiösen Listen, z. B. bei Durgadeva, der das Material in sieben Gruppen einteilt, oder Kṛṣṇapāda, der drei Gruppen unterscheidet: *phyi* „äußere“, *bar* „mittlere“ und *naṅ* „innere“ (Kmv 296a5 f.). Das *Bar do thos grol* verbindet mit seinen sechs Gruppen offenbar beide Ordnungsmodelle miteinander; es unterscheidet bei den Vorzeichen *phyi* „äußere“, *naṅ* „innere“ und *gsaṅ ba* „geheime“, aber auch *riṅ ba* „entfernte“, *ñe ba* „nahe“ und *glo bur* „plötzliche“ (Btg 2b1 f.).

Der Mvup unterscheidet vorzeichenbezogen grob zwischen „äußeren“ (*bāhya* 1.10, 22, 139; 2.2 f.) und „inneren“ (*āntara* 2.1, 55 bzw. *ādhyātmika* 1.10, 2.2) Omina. Wie bereits oben (S. 17) deutlich geworden ist, gelten Unregelmäßigkeiten des Atemflusses als „innerlich“ (*āntara*), alle anderen bemerkenswerten Vorkommnisse aber als „äußerlich“ (*bāhya*). Innerhalb dieser beiden Hauptgruppen, die Vāgīśvarakīrti selbst auf getrennte Kapitel verteilt hat, lassen sich bei genauer Betrachtung weitere Unterteilungen feststellen, und zwar vier (1–4) bei den äußeren, drei (5–7) bei den inneren Todesvorzeichen:

1. Unnatürliche Veränderungen des Körperschattens (1.26–33).
2. Darlegung der Lostage (1.34 f.).
3. Vermischte Vorzeichen (1.36–119). Zu Beginn überwiegen die aus Zuckungen u. dgl. gewonnenen Omina (36 bis 52), dann folgen allerlei Omina, die sich weiterer Untergliederung entziehen.
4. Traumgesichte (1.120–137).
5. Anderthalbstündige Atemzyklen (2.8–13) und anderes (2.6 f., 14–20).
6. Mehrtägige Atemzyklen (2.21–27).
7. Prognosen ausgehend vom Zeitpunkt der Konstellation *pausṇa* (2.28–54).

Diese weiteren Unterteilungen sind im Text nicht eigens hervorgehoben. Die inneren Omina wurden in sich deutungsbezogen angeordnet, was hier aber durch die Art bedingt ist, wie die ominösen Fristen berechnet werden. Bei den äußeren Vorzeichen liegt eine an Fristen orientierte deutungsbezogene Anordnung nur im Abschnitt 1.107–112 vor; vielleicht ist der Text des Mvup von einer nach Fristen reihenden Quelle abhängig.

Die Unterscheidung von Innerem und Äußerem findet sich auch bei den Todesarten (1.13, vgl. S. 35). Eine Kongruenz der Todesarten und der Todesvorzeichen ist aber nicht ersichtlich. Unglücklicherweise sind beide Einteilungen terminologisch nicht genügend differenziert: Der Begriff *lakṣaṇa* bezeichnet sowohl Todesarten als auch Todesvorzeichen, so daß diesbezüglich Verwechslungen möglich sind (vgl. S. 35, 39).

Die Einteilung der Todesvorzeichen in äußere und innere stimmt weitgehend mit der Einteilung der Todesabwehr in äußere und innere Praktiken (vgl. S. 51) überein: Die inneren Vorzeichen betreffen den mystischen Atemfluß, die inneren Abwehrmethoden sind tantrische Meditationen. Beides ist nur dem Yogin zugänglich. Dagegen sind äußere Vorzeichen und Methoden genauso für andere verständlich. Auch im Kmv ist ein paralleler Bau von Todesvorzeichen und Todesabwehr ersichtlich, hier jedoch mit einer Dreiteilung in äußere, mittlere und innere Vorzeichen bzw. Überlistungstechniken.

Vāgīśvarakīrti stellt äußere und innere Vorzeichen nicht unvermittelt nebeneinander, sondern bezieht sie aufeinander (2.2 f.): Äußere Vorzeichen sind für sich genommen nicht aussagekräftig, sondern müssen durch innere

Vorzeichen bestätigt werden; ein äußeres Vorzeichen, das nicht durch ein inneres Vorzeichen bestätigt wird, weist nicht zwingend auf den Tod hin, sondern auf minderes Übel – Krankheiten und sonstiges Ungemach. Atemvorgänge stehen somit in engerer Beziehung zum Tod als Vorzeichen, die in der äußeren Wirklichkeit zu bemerken sind: Tantrische Darstellungen leiten das Sterben gerne aus Bewegungen der subtilphysiologischen Winde ab, die sich im Tod aus den äußeren Kanälen zurückziehen, in den mittleren Kanal eingehen und zuletzt im Herzzentrum zusammenströmen (vgl. HOPKINS/LATI 1979, S. 38 u. ö., sowie COZORT 1986, S. 46 u. ö.).

### Vorzeichendeutung

Die Deutung von Vorzeichen betrifft zum einen die Art des geweissagten Ereignisses, zum anderen den Zeitpunkt, an dem es eintreten wird. Im vorliegenden Fall ist die Art des geweissagten Ereignisses der Tod. Einige medizinische Quellen gehen hierbei noch weiter ins Detail: Nach Vāgbhaṭa deuten bestimmte Omina auf Tod durch Schwindsucht, durch Unterleibstumoren, durch Aussatz usw. (Ahs 6.41 ff.). In medizinischen *ariṣṭa*-Listen ist die Spezifikation des Todetermins untergeordnet: Es heißt zwar, daß sich der Kranke dem Tod nähere (*mṛtyum upapadyate* Car 2.19), daß er bald sterben müsse (*sa jahāty acirād asūn* Sid 16), daß man ihn schon als tot bezeichne (*taṃ bruvanti gatāyusaṃ* Suś 30.3) oder daß er nicht mehr lebe (*na sa jīvati* Car 7.23 ff.). Selten aber gibt es genaue Zeitangaben wie etwa die, daß man bei einem bestimmten Vorzeichen nach einem halben Monat sterbe (*so 'rdhamāsaṃ na jīvati* Car 7.19), oder daß der Tod nach sechs Tagen eintrete (*ṣaḍrātraṃ param* Car 9.7).

In religiösen Quellen hingegen sind Einzelheiten zur Todesart nur selten genannt, im Mvup gar nicht. Wichtig sind hier vor allem die Fristen, nach denen der Tod zu erwarten ist, oder die verbleibende Lebenserwartung. Die unten miteinander verglichenen purānischen Listen nehmen diese Zeitangaben sogar als Ordnungsprinzip (vgl. S. 40, 41). Es ist leicht erklärlich, warum in diesen Quellen die zeitbezogenen Deutungen stärker ausgeprägt sind als in medizinischen Texten: Für den Heiler ist der Todetermin weniger bedeutsam, denn er braucht nur in Erfahrung zu bringen, ob sich eine Behandlung überhaupt lohnt (vgl. S. 37); wer sich aber mit Hilfe religiöser Übungen auf das Sterben vorbereiten oder den Tod damit abwehren will, ist darauf angewiesen zu wissen, wieviel Zeit ihm dafür noch bleibt. Der Mvup verzeichnet für jedes Vorzeichen genau eine Frist: Die längste Zeitspanne, die Vāgīśvarakīrti für ein Vorzeichen bis zum Eintritt des Todes prognostiziert, liegt bei 19 Jahren (2.21), bei der kürzesten Frist erfolgt der Tod unmittelbar, also noch am selben Tag (z. B. 1.41).

Eine Besonderheit des Mvup ist es, daß bei der Zeichendeutung „bestimmte“ (*niyata*) und „unbestimmte“ (*aniyata*) Zeiten zu unterscheiden sind (1.24 f.): Als „bestimmt“ gelten kalendarische Eckdaten, näherhin die Tage, an denen die Sonne in die einzelnen Tierkreiszeichen eintritt (*saṃkrānti*, 'pho ba, vgl. TÜRSTIG 1980, S. 48 f.), sowie der Vollmondstag (*pūrṇamāsī*) und wohl auch die anderen Mondviertel; an ihnen hat man von Sonnenaufgang an auf Vorzeichen zu achten. Alle anderen Tage gelten als „unbestimmt“. PđA 35 erklärt dies dahingehend, daß Vorzeichen nur an den „bestimmten“ Tagen sicher zu deuten seien, während die Deutung an „unbestimmten“ Tagen mehr oder weniger unsicher sei. Der Glossist lehrt, daß an diesen „bestimmten“ Tagen der Tod in den Körper eintrete; deshalb seien die an diesen Tagen auftretenden Omina besonders bedeutsam (1.22/4). Andere Deutungen des Glossisten sind irreführend: 1.24/3 verwechselt er *pūrṇamāsī* und *pauṣṇa*; 6 f. bringt er innere und äußere Vorzeichen mit gewissen und ungewissen Zeiten durcheinander.

Vāgīśvarakīrti zufolge ist zur Todesvorhersage nicht nötig, daß alle Vorzeichen auftreten: Es genügt das eine oder andere Vorzeichen; zudem beabsichtigt der Autor keine erschöpfende Aufzählung der Todesvorzeichen (1.18). Zur rechten Beurteilung der Vorzeichen ist eine ruhige, konzentrierte Geisteshaltung vonnöten (1.22). Beeinträchtigt wird sie, wenn man durch Krankheit angegriffen ist. Natürliche Ursachen für das vermeintlich ominöse Vorkommnis müssen auszuschließen sein: Zähneklappern etwa ist bei großer Kälte kein Todesvorzeichen, wohl aber bei normalen Temperaturen (1.24). Vor allem muß man gesund und in guter Verfassung sein, um die Omina zuverlässig interpretieren zu können, andernfalls ist die Deutung zweifelhaft (1.11). Damit wird die Vorzeichenkunde von der Heilkunde abgegrenzt. Die Menschen werden ermahnt, nicht erst im Krankheitsfall auf Vorzeichen zu achten, sondern sich gerade in glücklichen Zeiten über die Gefahr des Todes zu vergewissern. Überdies verwendet der Autor Begriffe aus der Meditationspraxis, wenn er zur Achtsamkeit auf Omina auffordert: *samāhita* „gesammelt“ und *tad-gataikāgramānasa* „mit darauf gerichtetem konzentriertem Geist“ habe diese Betrachtung zu geschehen (1.22). Der

Glossist erkennt deutlich diese Bezüge, wenn er *mñam par bžag gyur pas* auf den von Unterscheidung (*dbye ba*) freien Geist bezieht (1.22/1), also auf den Samādhi anspielt.

### 5.3 PARALLELEN ZUM MVUP

Der Teil des Mvup, der von Todesvorzeichen handelt, weist somit die wesentlichen Merkmale religiöser *ariṣṭa*-Listen auf. Vāgīśvarakīrti hat nach eigenem Bekunden Quellentexte exzerpiert (4.98 f.). Dabei ist manches stehengeblieben, was nicht harmonisch zusammenpaßt: Die Lehre von den Atemzyklen folgt unterschiedlichen Systemen, ohne daß der Versuch gemacht worden wäre, sie miteinander in Einklang zu bringen. Der Abschnitt 1.98–106 steht mit dem Atem in Zusammenhang, wo doch erst das zweite Kapitel dem Atemfluß gewidmet ist; und umgekehrt ist ein die Augen betreffendes Omen zu den Atemvorgängen gestellt (2.16). Mitten unter den Omina wird eine Abwehrmethode genannt (1.117). Zuweilen deuten Vorzeichen nicht auf den Tod dessen, der sie empfängt, sondern auf das Ableben von Verwandten und Freunden (1.94, 2.12). Oder es wird nicht Tod, sondern sonstiges Ungemach vorhergesagt (2.13, 18 f., 27). Einmal gibt es eine günstige Prognose: Ehre und Reichtum (2.17), an einer anderen wird ein Tod vorhergesagt, der nicht abgewehrt werden kann (2.14). Derartige Unstimmigkeiten stehen möglicherweise unter dem Einfluß der exzerpierten Quellentexte; Vāgīśvarakīrti wollte offenbar alles Greifbare zusammenzutragen und nahm dabei Widersprüche im einzelnen in Kauf. Im folgenden soll betrachtet werden, welche einschlägigen Texte mit dem Mvup enger verwandt sind.

Für den Vergleich der Parallelen sind vor allem drei Gesichtspunkte maßgeblich: die Gleichheit der geschilderten Omina, die Übereinstimmung der damit verbundenen Deutungen, und Ähnlichkeiten bei der Abfolge der Omina. Als Beispiel seien die episch-purāṇischen Listen (Mkḍ, Liñ, Vāy, Dev und Vdh) angeführt, deren Verwandtschaft bereits anderweitig aufgezeigt wurde (GOPAL 1982, GOPAL 1987). Eine Konkordanz, die die eben genannten Kriterien berücksichtigt, bestätigt diese Befunde: Tabelle 5.1, S. 43 verzeichnet neben der Strophenummer die durch die Omina prognostizierten Fristen. Demnach sind Liñ und Vāy unmittelbar verwandt, meist ist der Wortlaut in beiden Quellen gleich oder sehr ähnlich. Der nächste Verwandte zu Liñ/Vāy ist Mkḍ, das i. d. R. keine wörtlichen, sondern sachliche Parallelen bietet. Noch stärkere Abweichungen zeigen sich bei Dev und vor allem Vdh. Die hier nicht aufgeführte Liste aus dem *Mahābhārata* (Mbh) zeigt viele Berührungspunkte bei den Omina, verbindet damit aber andere und gröber konzipierte Prognosen. Der erste Teil der Liste ist wenn nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach in allen fünf Listen weitgehend gleich.

Vergleichende Betrachtungen in dieser Art können zu der von EINOÖ formulierten Aufgabenstellung beitragen: “A detailed analysis of the signs of death described in the texts [...], would show their variety, and some relationship between the texts which reveal line of development of this subject” (EINOÖ 2004, S. 872). Das Gebiet ist freilich zu umfangreich, als daß es hier umfassend untersucht werden könnte. Vielmehr sollen nur die engeren Verwandten des Mvup gesucht und einander gegenübergestellt werden.

Von den untersuchten Texten stehen die folgenden mit dem Mvup in besonderer Beziehung: *Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra* (Cmt), *Dākārṇavamahāyoginītantra* (Dmt) und *Samvarodayatantra* (Sut). Ferner die *Kālāvali* (Kāl) ist als Parallele zum Mvup zu betrachten; da sie nur in Zitaten aus Vallālasenas *Adbhutasāgara* vorliegt, bleiben aber Reihenfolge und originaler Umfang unklar. In engem Zusammenhang damit steht Hemačandras *Yogaśāstra* (Yog), das freilich später als der Mvup entstanden ist: Hemačandra starb im Jahre 1172 (QUARNSTRÖM 2002, S. 5). Zur episch-purāṇischen Gruppe, aber auch zu Texten wie dem *Riṭṭhasamuccaya* und medizinischen Lehrtexten bestehen keine engeren, textgeschichtlich bedeutsamen Beziehungen.

Die Entsprechungen zum ersten Kapitel des Mvup sind in Tabelle 5.2, S. 44 f. gezeigt. Zur Vereinfachung werden dabei die Parallelen jeweils durch die Strophenummer angesprochen, die ihnen im Mvup entspricht. Die engste Parallele zum Mvup ist Sut: Die betreffenden Verse passen meist im Wortlaut zueinander, die Prognosen stimmen bis auf zwei Fälle überein (43, 78), die Abfolge der Strophen ist mit nur einer Ausnahme (61/49) gleich. Der Text des Mvup ist weitgehend fehlerfrei; der des Sut hingegen ist sehr verderbt und wurde wahrscheinlich aus einer umfassenderen Vorlage verkürzt (vgl. Anmerkung zu 1.93 ff.). Diese kann das Mvup gewesen sein: Bekanntlich zogen die Kompilatoren des Sut Śāstra-Texte heran, denn TSUDA 1974, S. VII und 68, Anm. 2 weist Entlehnungen aus Nāgārjunas *Pañcakrama* nach. Es geht aber nicht zwingend hervor, daß Sut von Mvup abstammt; daher soll vorläufig für Sut und Mvup eine gemeinsame Quelle angenommen werden.



## Vergleich der episch-purānischen Quellen

Mkd		Liṅ		Vāy		Dev		Vdh	
St.	Pr.	St.	Pr.	St.	Pr.	St.	Pr.	St.	Pr.
2	1 J.	2	1 J.	2	1 J.	2	1 J.	5	1 J.
3	11 M.	3	11 M.	3	11 M.	3	11 M.	6	11 M.
4	10 M.	4	10 M.	4	10 M.	5	9 M.	7	10 M.
5	9 M.	5	9 M.			4	10 M.	8	9 M.
6	8 M.	6	8 M.			6	8 M.	9	8 M.
7	7 M.	7	7 M.	5	7 M.	7	7 M.	10	7 M.
8	6 M.	8	6 M.	6	6 M.	8	6 M.	11	6 M.
9	4/5 M.	9	4/5 M.	7	4/5 M.	9	5 M.	12	5 M.
10ab	3 M.	10ab	3/2 M.	8ab	3/2 M.	10	4 M.	13	4 M.
						11	3 M.		
10cd	3 M.	10cd	3/2 M.	8cd	3/2 M.	12	2 M.	14	3 M.
								15	(2 M.)
11	1 M.	11	1 M.	9	1 M.	13cd	1 M.		
12	1 P.	12	1 P.	10	1 P.	15	12 T.	17ab	1 P.
13ab	10 T.	13ab	10 T.			13ab	1 M.	19	3 T.
13cd	10 T.								
		13cd	10 T.			14cd	1 P.		
14	1 T.	14	1 T.	11	1 T.	17 f.	2 T.		
15-22	1 T.	15-22	1 T.	12-19	1 T.				
23ab	1 T.	23cd	1 T.	20cd	1 T.			17c-f	12 T.
23cd	1 T.	24cd	1 T.	21cd	1 T.			18	7 T.
24	1 T.	24ab	1 T.	20ab	1 T.				
25	1 T.	25	1 T.	22	1 T.			16	1 M.
26	1 T.	26	1 T.	23	1 T.	16	4 T.	20	1 T.
		27 f.	1 T.	24 f.	1 T.				
27	1 T.	29	1 T.	26	1 T.				
28	1 T.	30	1 T.	27	1 T.	18	1 T.		
29 f.	1 T.	31 f.	1 T.	28 f.	1 T.	18			
		33	1 T.	30	1 T.				
31	1 T.	34	1 T.	31	1 T.				
32	7 T.								
33	1 T.	35	1 T.	32	1 T.				
34-38	1 T.							21 ff.	??

Die Abkürzungen bedeuten: J(ahr), M(onat), P(akṣa, Halbmonat), T(ag), St(elle) und Pr(ognose).

## Vergleich der Parallelen zum Mvup

Mvup	Sut	Ḍmt	Cmt	Kāl	Yog
36	2	32b5 f.	328a6 f.		
37 f.		32b6	328a7		
39	3	32b7–33a1	328a8	556,16 f.	135
40 f.		33a1 f.	328a8–b1		
42		33a4			
43	4	33a3	328b1		
44		33a4 f.	328b1		
45	5	33a6 f.	328b1		
46		32b5	328b1 f.		
47	6	33a2			
48		33a3 f.	328b2	530,20 f.	152
49	9	33a2 f.			
50	7	33a7 f.	328b2		
51			328b3		
52ab					
53			328b3		
54			328b3		
55					143a
56			328b4	537,27–538,1	154
57ab			328b4		
57cd					
58ab			328b4		156c
58cd					(143cd)
59					
60			328b4		
61	8			546,14 f.	141
62					158acd/161cd
63	10				159ab, 160ab
64a	11a				159c
64b	11b				
64cd	11cd				160c
65a	12				
65b	12				159d
65cd	12			528 f.	161ab
66a	13a				
66b	13b				160d
66cd	13cd			525,7	139ab
67ab	14ab				139cd
67cd	14cd				
68ab					140
68cd	15ab				140
69					
70			328b4		143b
71abc					167bcd
71d				550,7 f.	164cd
72			328b4 f.	519,21–23	136
73ab	15cd			521,11	138

Mvup	Sut	Dmt	Cmt	Käl	Yog
73cd					
74	16				
75a				540,24	<i>157c</i>
75b					<i>156cd</i>
75c					
75d				540,23	<i>157b</i>
76a				540,23	<i>157a</i>
76b					<i>157a</i>
76cd					<i>156a</i>
77				<i>521,13</i>	<i>156b</i>
78	17				
79				550,5 f.	164ab
80			328b5		163ab
81			328b5 f.	543,3–5	
82				534,10 f.	153
83			328b6		163cd
84				<i>542,16 f.</i>	
85					<i>142</i>
86				525,25 f.	
87			328b6 f.	541,24 f., 548,15	<i>165, 166b</i>
88 f.				527,14–17	145–146ab
90–92				528,12–14	149 f.
93–95	18 f.			552,7–13	168–172
96 f.				552,20–24	147 f.
99–101			328b8		125–127
102				533,25 f.	128
103-106			328b7 f.		120–124
107ab					
107cd			328b7		
108-109					
110ab			328b8		<i>146cd</i>
110cd					
111ab			328b7		
111cd-114					
115	20		328b7		
116-118					
119				555,11	
122					
123-125	21 f.				
126					
127 f.	23				
129-131					
132 f.	24			505,22–506,1	137
134				507,3 f.	155
135 f.	25			506,17–20	151
137					<i>151</i>

Runde Klammern (...): ungewisse Parallelen; *kursiv*: gleiche Vorzeichen mit unterschiedlicher Prognostik.

Das Cmt ist in Prosa abgefaßt, inhaltlich stimmt der Text aber weitgehend mit den Strophen des Mvup überein. Die Reihenfolge der Omina ist anfangs wie beim Mvup, nur 41cd/40ab sind vertauscht; der Schluß scheint auf den Kopf gestellt (115/111ab/107cd/103–106/99–101/110ab). Bei den Vorhersagen gibt es kaum Unterschiede (38 f., 40cd, 43, 54). Das Dmt ist in Strophen abgefaßt, die nur in tibetischer Übersetzung zugänglich sind; die betreffenden Abschnitte sind nicht bei den von CHAUDHURI 1935 veröffentlichten Apabhramśa-Versen des Dmt enthalten. Soweit aus dem Tibetischen sichtbar werden kann, sind einige Strophen dem Wortlaut des Dmt unmittelbar zu vergleichen (43, 48 u. a.). Bei der Abfolge sollte 46 vor 36 stehen, nach 41ab sollte folgen 47, 49, 43, 48, 42, 44 usw. Die Prognosen stimmen bis auf zwei Ausnahmen (36, 48) überein. Dmt ist weitgehend in Cmt enthalten; die im Dmt gelehrteten Vorzeichen machen in etwa die erste Hälfte der im Cmt genannten Omina aus. Wenn Sut und Cmt gleiche Omina überliefern, so sind diese auch in Dmt verzeichnet.

Die Parallelen mit Kāl betreffen bei einigen Strophen (56bc, 132, 134) den Wortlaut und bei den übrigen nur den Inhalt. Die Prognosen stimmen weitgehend mit dem Mvup überein, nur wenig weicht ab (48, 66cd, 73ab, 77, 84). Die Omina in Kāl erscheinen meist in Yog. Darüber hinaus enthält Yog Sondergut gegenüber Mvup, vor allem astrologische (173–247) und chiromantische (129–134) Methoden. Auffällig ist die detaillierte Übereinstimmung bei komplexen Orakeln (1.90–106). Wortlaut und Reihenfolge sind anders als im Mvup, und zahlreiche Abweichungen bei den Prognosen zeigen, daß Yog nicht unmittelbar von Mvup abstammt.

#### 5.4 ÄUSSERE VORZEICHEN

In den folgenden Abschnitten werden die äußeren Todesvorzeichen sachlich gruppiert. Die im Text gegebene Struktur wurde dabei außer Acht gelassen, da sie zu ungenau ist.

##### *Körperschatten (1.26–33, 47, 63, 93–95, 110, 118 f.)*

Veränderungen des Körperschattens sind ein weitverbreitetes Todesvorzeichen (*svacchāyām vikṛtām* Liñ 9, *chāyām vā vikṛtām* Dev 9). Wenn das Schattenbild unvollständig ist, so gilt dies traditionell als Todesomen.<sup>1</sup> Das Fehlen von Gliedern führt Vāgīśvarakīrti nicht beim Schatten, sondern beim optischen Gegenbild an; dieses wird ebenfalls als Schatten bezeichnet, seine Deutung entspricht derselben Denkweise (93 ff.). Das Fehlen des Gegenbildes im Spiegel, im Wasser und im Auge des anderen (47, 63, 110) wird ebenso erwähnt wie die Möglichkeit, daß der Schatten sich bewegt, während man ruhig dasteht (118), oder daß er nach Süden fällt (119).<sup>2</sup> Vāgīśvarakīrti legt die ominöse Über- oder Unterlänge des Schattenbildes ausführlich dar (26–33): Im Jahreslauf wechselt die Höhe des Sonnenstandes, und mit ihr verändert sich die Länge des Körperschattens: Zur Sommersonnwende ist er einen Fuß lang, zur Wintersonnwende sieben Fuß, und jeden Monat nimmt der Schatten einen Fuß zu oder ab. Dieser Regelfall ist im Diagramm *Ka* dargestellt (vgl. S. 212). Abweichungen von dieser Norm sind mantisch bedeutsam: Nimmt die Länge zu, obwohl sie zur betreffenden Zeit abnehmen sollte, oder nimmt sie ab, wo sie zunehmen sollte, so deutet dies auf Tod; ein Übermaß bei der Abnahme deutet ebenfalls auf Tod, übermäßige Zunahme hingegen weist auf drohende Krankheiten hin.

##### *Lostage (1.34–35)*

Die jeweils sechs letzten Tagen vor den Sonnwenden sind mit den „Lostagen“ des deutschen Volksglaubens zu vergleichen, denn an ihnen sind Vorhersagen für die folgenden Monate möglich. Dabei bedeuten die sechs Tage im Monat Āṣāḍha (Juni/Juli) die sechs Folgemonate Śrāvaṇa bis Pauṣa, während die sechs Tage im Monat Pauṣa (Dezember/Januar) die darauf folgenden Monate Māgha bis Āṣāḍha bezeichnen (1.34–35). Im Zusammenhang mit den Sonnwenden werden zutreffend das Sternzeichen Krebs (*karkaṭa*, Sommersonnwende) und fälschlich das Sternbild

<sup>1</sup>  *jyotsnāyām ātape dīpe salilādarśayor api, aṅgeṣu vikṛtā yasya cchāyā pretas tathaiva saḥ* (Car 7.4) „Wenn in Mondlicht, Sonnenglut, Lampenschein, Wasser oder Spiegel jemandes Schatten an den Gliedern verunstaltet ist, so ist er bereits ein Dahingegangener.“

<sup>2</sup> Vgl. S. 24.

Fische (*matsya*) genannt; gemeint ist der Steinbock (*makara*, Wintersonnwende). Mit diesen Lostagen ist keine unmittelbare Todesprognostik verbunden. Im Gegenteil heißt es, sie bedeuteten „Wohl und Wehe“ (*śubhāśubham* 35b) in den Folgemonaten. Wenn also am dritten Tag vor der Sommersonnwende ein auffälliges Ereignis bemerkt wird, so ist damit zu rechnen, daß das vorbedeutete Ereignis nach drei Monaten eintrifft – einerlei, ob es als gut oder schlecht gilt. Eine solche Thematik will nicht so recht in den vorliegenden Text passen: Für alle Todesvorzeichen, die im folgenden geschildert werden, sind genaue Zeitangaben prognostiziert, es ist also nicht wirklich nötig, aus Lostagen herauszulesen, wann ein Omen eintreffen wird. Möglicherweise ist dieser kleine Abschnitt noch im Zusammenhang mit 1.24 f. zu sehen, wo die „bestimmten“ (*niyata*), also für die Omendeutung besonders bedeutsamen Termine angeführt werden. Es ist auch denkbar, daß er in den Mvup aufgenommen wurde, weil er die in 1.26–33 behandelte Kalenderthematik weiterführt; vielleicht war er schon in Vāgīśvarakīrtis Quellen damit verbunden.

#### *Stechen und Zuckungen (1.36–38, 40–42, 44–46, 50–52)*

Unvermittelte Zuckungen, Stiche und schmerzartige Empfindungen werden in vielen Kulturen für bedeutungsvoll erachtet: Das einschlägige Wissen wurde in der klassischen Antike in Handbüchern zusammengestellt, wofür der Begriff „Palmomantik“ geprägt worden ist (vgl. DIELS 1907, S. 3). Der wohl bekannteste Beleg aus der altindischen Literatur findet sich in Kālidāsa's *Abhijñānaśākuntala*, wo ein Zucken im Arm zu Deutungen Anlaß gibt (*sphurati ca bāhuḥ*, 1. Akt, Str. 15). Im Mvup werden plötzliche Schmerzempfindungen als *vedha* „Stich“ (40a u. ö., vgl. *vedhana* 41b, *pravedhana* 41d usw.) bezeichnet, im Tibetischen steht hierfür *phug sñam* (40a usw.), *'bigs sñam* (41b) oder *zug* (42b u. ö.). Alle geschilderten Omina deuten auf Tod, der je nach betroffenem Körperteil früher oder später eintritt. Üblicherweise liegen die genannten Zeiträume zwischen einem Tag und einem Jahr. Nur an einer einzigen Stelle (40ab) wird ein noch späterer, nach fünf Jahren zu erwartender Tod vorausgesagt. Für die Länge dieser Fristen ist oft die Bedeutsamkeit des Körperteils ausschlaggebend: Bei Stichen unterhalb des Nabels stirbt man weniger schnell als bei solchen am Kopf (51 f.) usw.; allerdings ist dieses Prinzip nicht systematisch und kohärent eingehalten worden. Zwischen die Teile, die vom Stechen handeln, sind Strophen eingeschoben, die andere Omina beschreiben (39, 43, 47–49). Der Abschnitt 36–52 ist eng verwandt mit Dmt 32b5–33a7 und Cmt 328a6–328b3. Vāgīśvarakīrti hat offenbar eine mit diesen beiden Tantras verwandte Quelle exzerpiert.

#### *Sinnesstörungen (1.62–67, 71–74, 76 f., 80, 88–92, 96–106)*

Von den Störungen der Wahrnehmungsfähigkeiten sind die des Sehvermögens besonders breit dargelegt: Wer die Sterne bei Tag sieht (65), einen Regenbogen in der Nacht (64), wer den Mond ohne Flecken sieht (73) oder ein Loch in der Sonne (77), wer Gespenster sieht und sonstige Unholde (67), der ist des Todes; ebenso, wenn man mit einem Male die Sterne nicht mehr sehen kann (72) usw. Daneben werden erwähnt: Verwirrung des Temperaturempfindens (76, 80) und des Gehörs, wenn man das Rauschen im Ohr nicht mehr hört (99 ff.) oder plötzlich taub wird (108) usw. Die Störung des Gehörs ist 1.99–101 prognostisch ausdifferenziert. Wenn man mit der Hand das Ohr zudrückt, sollte man ein Rauschen hören, hört man es nicht, deutet dies auf den Tod. Je länger man das Rauschen im Ohr nicht mehr hören kann, desto früher steht der Tod bevor. Man stirbt nach sechs Jahren, wenn die Anomalie einen Tag lang anhält, aber bereits nach einem Jahr, wenn sie 25 Tage lang dauert, usw. Diagramm *Kha* (vgl. S. 213) veranschaulicht die Vorhersagen. Auch bei einer bestimmten Störung des Sehsinnes sind die Vorhersagen aufgefächert (1.103–106). Wenn man auf das geschlossene Auge drückt, sieht man flackernde Lichtpunkte; wer diese nicht mehr sieht, ist dem Tod verfallen. Die Deutungen sind dabei nicht nur für beide Augen verschieden, sondern richten sich auch nach dem besonders betroffenen Quadranten des Auges. Die Diagramme *Ga* und *Ṇa* machen dies deutlich (vgl. S. 213).

#### *Physische Defekte (1.39, 43, 53–61, 68 f., 75 f., 79, 83, 87, 107, 109–116)*

Auf Tod deuten Defekte verschiedenster Art an Stirn (112), Gesicht (75), Auge (54 ff., 63), Ohren (56, 59), Nase (53 f., 56, 107), Wangen (53), Gaumen (69 f., 76, 113), Zunge (58, 69 f., 110), Lippen (69 f.), Hals (57, 69 f., 75), Herz (57, 76), Nabel (75, 111), Eingeweiden (75), Hoden (109), Fingern (81), Fingernägeln (60) und Haut (75). Allgemeine Veränderungen der Konstitution (61, 107), der Körpertemperatur (79, 83, 87) und des Körpergeruchs

(87) sowie plötzliches Erstarren (112) weisen gleichfalls auf drohenden oder bevorstehenden Tod hin. Bedeutsam sind Störungen der Ausscheidungen (39, 43, 68, 114–116): Stuhlgang, Urinieren und Niesen zu gleicher Zeit (39), gleichzeitiges Austreten von Urin, Kot und Samenflüssigkeit (78), Niesen beim Koitus (43), Verfärbungen der Samenflüssigkeit (49, 116), Veränderungen des Geschmacks von Samenflüssigkeit und Urin (114); wenn der Urin in fünf Strahlen austritt (115), oder wenn Erbrochenes, Kot und Urin als golden oder silbern erscheinen (68), droht ebenfalls der Tod.

#### *Merkwürdige Begegnungen und Ereignisse (1.48, 65, 67, 82, 84–86)*

Todesvorzeichen sind: Man hört beim Koitus eine Glocke (48), man sieht Gänse, Krähen und Pfauen an demselben Ort (65), eine Echse bewegt sich auf dem Kopf (82), die Brahmanenschnur reißt beim Gehen (84), der Fußabdruck ist unvollständig (85), man trifft einen schwarzroten Mann (86) oder Gespenster (67).

#### *Träume (1.120–137)*

Die Deutung von Träumen ist im Buddhismus geläufig (vgl. WAYMAN 1984, S. 399–411). Im Mvup werden folgende todverheißende Träume genannt: Wer nach Süden (124 f., 136) oder Osten (131) geht, ist des Todes. Auf Tod deutet sodann die Farbe Rot (rot bekränzt und rot gekleidet 135, 137; rotblühende Bäume 122); bei den Pflanzen sind die rotblühenden bzw. giftigen *Kimśuka* (122), *Kovidāra* (122) und *Karavīraka* (122, 128) todverheißend, bei den Düften die Myrrhe (135, 137). Üble Vorbedeutung haben Esel (124, 132, 136), Affe (125, 131), Eber (132), Kamel (132), Hund (132), Krähe (132), Geier (132) und Schakal (132); ein schwarzer Mann mit Knüppel (134) und eine schwarze, attraktive, aber zornvolle (junge) Frau (127 f.) verheißten den Tod. Wenn man einen Klosterpfosten oder *Caitya*-Pfahl, einen Stock, einen Sand-, Aschen- oder Ameisenhaufen oder Dreck (123, 126) besteigt, in Dunkelheit, eine Grube oder ein Gefängnis gerät (129) oder in Fesseln gelegt wird (127, 129), so deutet das genauso auf Tod wie wenn Pflanzen auf dem eigenen Kopf oder Körper wachsen (130).

## 5.5 INNERE VORZEICHEN

### *Grundlagen*

Das zweite Kapitel des Mvup handelt von inneren Todesvorzeichen, nämlich Unregelmäßigkeiten des Atemflusses. Das Aus- und Einatmen sowie die Bewegung des Atems im Körper werden im Sinne der yogisch-tantrischen Physiologie beschrieben: Der meist als „Wind“ (*vāyu* 2.7c u. ö.) bezeichnete Atem „weht“ (*vahati* ebd.) durch „Adern“, „Bahnen“ oder „Kanäle“ (*nāḍī* 2.52c) im Körper. Die drei wichtigsten Kanäle sind mit dem rechten und linken Nasenloch sowie dem Mund verbunden (2.20ab); die beiden äußeren Kanäle werden als „Sonne“ (*sūrya*, rechts) und „Mond“ bezeichnet (*candra*, links, 2.9 u. ö.; vgl. Glosse 2.21/5); die sonst üblichen Bezeichnungen *rasanā*, *lālanā* und *avadhūti* verwendet der Mvup nicht.

Für gewöhnlich zirkuliert der Atem entweder im rechten oder linken Kanal. Um feststellen zu können, wo der Atem gerade aktiv ist, empfiehlt der Glossist (2.7/5), eine Kupferplatte unter die Nase zu halten und gegen sie zu atmen; der Wind zirkuliert auf der Seite, wo mehr Feuchtigkeit kondensiert. Man soll den Atemfluß an bestimmten Tagen von Tagesanbruch an untersuchen (2.4). In diesem Zusammenhang gibt der Glossist zu bedenken, daß der Befund kurz nach dem Aufstehen verfälscht sein kann; um stimmige Ergebnisse zu erzielen, sollte man zunächst durch Rezitationen von Sūtras u. dgl. den Atmungsapparat in Gang bringen (Glosse 2.8/2). Der Tod steht bevor, wenn der Atem nur im mittleren Kanal kreist (2.20), oder in den beiden äußeren zugleich (2.15), oder in allen dreien (2.14); außerdem kann der Tod angezeigt sein, wenn der Atem zu lange oder zu kurz in einem Kanal bleibt. Mit solchen Unregelmäßigkeiten sind Fristen verbunden, nach denen der Tod zu erwarten ist. Es versteht sich von selbst, daß nur jemand, der im Yoga einigermaßen bewandert ist, derlei Unregelmäßigkeiten überhaupt feststellen kann.

Irregularitäten des Atemflusses können zu „allgemeinen“ (*sāmānya*) oder „besonderen“ (*viśeṣa*) Zeitpunkten festgestellt werden. Als „allgemeine“ Zeitpunkte werden die Eintritte der Sonne in die einzelnen Tierkreiszeichen

(*puṣyādīmāsasamkrāntau*) sowie die Termine der Mondviertel (*pūrṇamāsyādīparvasu*) angeführt – also die Eckdaten der solaren und der lunaren Monate (2.4). „Besonders“, d. h. individuell festgelegt ist der Termin der Konstellation *pauṣṇa*, der in Abhängigkeit vom jeweiligen Geburtshoroskop zu ermitteln ist (2.28 f.). Man vergleiche hiermit die an anderer Stelle erwähnten „bestimmten“ (*niyata*) Zeitpunkte der Todesvorhersage (1.24 f.): Der Gedanke ist hier wie dort, daß die mantischen Befunde an besonders herausgehobenen Terminen verlässlicher sind als sonst. Demgemäß untergliedert PdA 54–57 das Gebiet der Atemanomalien in drei Gruppen:

1. Die Untersuchung „immer zur Morgenzeit“ (2.6–20), ausgehend vom Mondlauf, d. h. den lunaren Eckdaten des Kalenders (Mondphasen). Diese Termine werden als *sāmānya* (2.4) „allgemeingültig“ bezeichnet.
2. Die Untersuchung in Abhängigkeit vom Sonnenlauf, d. h. den *samkrāntis*, den Eintritten der Sonne in die Tierkreiszeichen (2.21–27). Diese Termine heißen ebenfalls *sāmānya* (2.28).
3. Die Untersuchung zum Zeitpunkt *pauṣṇa* (2.28–54). Dieser Termin ist individuell in Abhängigkeit zum Geburtshoroskop festgelegt, er gilt daher als *viśeṣa* „Besonderheit“ (2.28).

Diese Untergliederung kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß insbesondere der erste Teil mehrere nur lose miteinander verbundene Einzelercheinungen umfaßt; dabei ist nur eine einzelne Methode (2.8–13) deutlich konturiert. Zudem kann man der hier vorliegenden Darstellung innere Unstimmigkeiten vorwerfen: Ein Wehen, das nach der ersten Methode als normal einzustufen wäre, kann gemäß der zweiten Methode auf Tod hinweisen usw. Die Quellen für diese Lehren sind in der yogischen Tradition zu suchen. Der Sache nach ist das meiste von dem, was Vāgīśvarakīrti im zweiten Kapitel beschreibt, bei Yog zu finden. Die Entsprechungen zeigt nebenstehende Übersicht. Die Prognosen sind in beiden Quellen weitgehend identisch, die Abfolge des Stoffes ist parallel. Hemaandra hat sein Werk mehr als ein Jahrhundert später als der Mvup verfaßt; offenbar beruhen beide Werke auf eng verwandten Traditionen.

Mvup 2	Yog 5
8–12	67–71
14–19	74–78
21–26	79–85
29–31	87
34–53	88–116

In diesem Zusammenhang sind die Strophen 2.52 f. von Bedeutung: Mvup 2.53 (*pañcabhyaḥ pañcaviṁśad* usw.) stammt aus dem *Laghukālacakratantra* (Lkc 2.62), vgl. S. 24. Strophe Mvup 2.52 (*ādau kṛtvā* usw.) ist im Lkc nicht enthalten, ergänzt aber die Prognostik in wünschenswerter Weise. Eine weitere Parallele ist *Sekoddeśa* 71 f. (vgl. OROFINO 1994, S. 78 f., S. 287–292; das Diagramm S. 290 stimmt nicht ganz zu den im Text genannten Prognosen): Die Anuṣṭubh-Strophen des *Sekoddeśa* stimmen dem wesentlichen Inhalt nach mit Lkc 2.62 überein. Aber auch hier gibt es keine Entsprechung zur Strophe *ādau kṛtvā* usw. So bleibt ungewiß, ob sie ursprünglich zur Tradition des *Kālacakratantra* gehört, oder ob Vāgīśvarakīrti sie ergänzt hat. Das *Samvarodayatantra* (Sut) hat in diesem Bereich ebenfalls Text mit dem Mvup gemeinsam, wie die Übersicht zeigt. Die Strophe *ādau kṛtvā* usw. ist hier enthalten, was wiederum die enge Verwandtschaft von Mvup und Sut deutlich macht.

Mvup 2	Sut 5
(11)	(19)
12	18
13	17
29 f.	20 f.
32 f.	22 f.
41	27
52–54	24–26

### Atemzirkulation gemäß dem Mondlauf (2.6–20)

Untersucht man in einem dreißigtägigen Mondmonat bei Tagesanbruch (2.4) die Atemzirkulation, so sollte der Atem in Abhängigkeit von den Mondphasen alle drei Tage den Kanal wechseln (2.8–10); die regulären Wechsel zeigt die nebenstehende Tabelle. Ist die Abfolge anderthalb Monate lang umgekehrt, erfolgt der Tod nach sechs Monaten; ist die Abfolge weniger lang umgekehrt, ist mit minderem Übel zu rechnen (2.11–13). Verfolgt man die Atemzirkulation über den restlichen Tag, so sollte der Wind alle anderthalb Stunden („eine halbe Nachtwache“, *yāmārdha* 2.7) den Kanal wechseln, also sechzehnmal an einem Tag. Unregelmäßigkeiten deuten nicht auf Tod, sondern auf sonstiges Ungemach (2.17–19). Vāgīśvarakīrti erwähnt weitere Anomalien: Das

Tag	<i>śuklapakṣa</i> zunehmender Mond	<i>kṛṣṇapakṣa</i> abnehmender Mond
1. 2. 3.	Mondkanal	Sonnenkanal
4. 5. 6.	Sonnenkanal	Mondkanal
7. 8. 9.	Mondkanal	Sonnenkanal
10. 11. 12.	Sonnenkanal	Mondkanal
13. 14. 15.	Mondkanal	Sonnenkanal

Wehen in allen Kanälen zugleich, das Zittern beider Augen bei den Tagundnachtgleichen, das gleichzeitige Wehen in den beiden äußeren Kanälen sowie das Wehen im Mund (2.14–20). Mit der Betrachtung der Dreitages- und Anderthalbstundenzyklen ist dies nur locker verbunden.

#### *Atemzirkulation gemäß dem Sonnenlauf (2.21–27)*

Wenn die Sonne aus einem Tierkreiszeichen in das folgende übertritt (*saṃkrānti*), betrachte man – wiederum bei Tagesanbruch (2.4) – den Atemlauf. Während der Grundtext ausdrücklich die Sternzeichenwechsel der Sonne zugrundelegt, begnügt sich der Glossist mit den (vom Termin des Neumonds bestimmten) Anfängen der Kalendermonate (2.21/3). Wenn nun der Wind einen bis fünf Tage lang im Sonnenkanal bleibt, so deutet dies auf Tod nach einer bestimmten Frist; deren Länge hängt vom jeweiligen Monat und von der Dauer der Anomalie ab. Die Prognosen zeigt die Tabelle auf S. 213; sie reichen von drei bis 19 Jahren. Nicht alle Einzelheiten gehen aus dem Grundtext hervor; vieles ist in 2.26 nur angedeutet. Weitere Details finden sich in den Glossen 2.24/3 und 26/4 f., den zahlreichen Texteschüben in  $\delta$  sowie den Diagrammen *Ja* und *Ca/Cha*. Weht der Atem im Mond- statt im Sonnenkanal, so deutet dies nicht auf Tod, sondern auf allerlei Ungemach (2.27).

#### *Atemzirkulation am Termin Pauṣṇa (2.28–54)*

Der Begriff *pauṣṇa* bezeichnet eine bestimmte Konstellation von Sonne und Mond: Dabei steht der Mond in demselben *nakṣatra* steht, in dem er sich bereits bei der Geburt befand, während die Sonne in Opposition zu ihrer Geburtsstellung steht, d. h. im gegenüberliegenden Zeichen des Tierkreises. Dies kommt in jedem Lebensjahr nur einmal vor, und zwar zwischen dem fünften und siebten Monat nach dem jeweiligen Geburtstag. Daher ist der Termin für jeden Menschen gesondert zu bestimmen, er ist *viśeṣa* „spezifisch“ (2.29–31). Während der Glossist (29/4 und 30/4) die Sache richtig versteht, deuten PqB 40–53 und Psch den Begriff *mñam po bdun* in unzutreffender Weise aus (vgl. S. 184). Je nachdem, wie lange der Atem vom Zeitpunkt *pauṣṇa* an im Sonnenkanal verbleibt, wird der zu erwartende Todetermin unterschiedlich berechnet. Glosse 32/4 besagt, daß während einer solchen Periode „links“ (also im Mondkanal) kein Wehen erfolgen dürfe. Der kürzeste aussagekräftige Zeitraum beträgt 6 Stunden, der längste 33 Tage; im ersten Fall erfolgt der Tod in 14 Jahren, im zweiten in einem Tag. Die Prognosen für 6 und 12 Stunden, 1 bis 5 Tagen, 10, 15, 20 und 25 bis 33 Tagen werden in 2.34–40 sowie – in anderer Darstellungsweise – in 2.52 f. behandelt. Die dazwischen liegenden Zeiträume (6–9, 11–14, 16–19 und 21–24 Tage) und die für sie erforderlichen Subtraktionen (skt. *śodhana*, tib. *dor ba*) werden in 2.41–50 behandelt; auffällig ist hierbei die nichtproportionale Berechnung der Zwischenwerte. Merkwürdig ist zudem, daß bei 6 bis 9 und 11 bis 14 Tagen dieselben Zeiträume zu subtrahieren sind; bei 6 bis 9 Tagen wären Abzüge von 36, 72, 108 bzw. 144 Tagen zu erwarten. Die Strophe 51 beendet die Darlegung. Strophe 54 lehrt das Einschreiben dieser Daten in ein Diagramm. Zur Veranschaulichung vgl. die Diagramme *A* und *B* (skt. Text) bzw. *Ta* (tib. Version), wo die Fristen in ein übersichtliches Schema eingetragen sind (vgl. S. 212).