

Heinz Werner Wessler

Zyklus und Linie vor kosmischem Hintergrundrauschen

Eine interkulturelle Betrachtung

Die komplexe Frage, was der Mensch ist – bekanntlich eine der vier Fragen, die Immanuel Kant (1724–1804) als Kernfragen der Philosophie ansieht – hängt wiederum an einer weiteren Frage, was denn dieses All ist, in das er hineingestellt ist. Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Woher kommt der ungeheure Kosmos, in dem sich der Mensch vorfindet, und was geschieht mit ihm? Können wir ihn erkennen?

Der indische Illusionismus, wie er mit Śaṅkarācārya (um 700 AD?) zum vielleicht wichtigsten kreativen Impuls der indischen Philosophiegeschichte geworden ist (Hacker 1953)¹, tut die Welt als Schimäre ab, die hinter sich zu lassen der Durchbruch zur Erlösung und zugleich Rückkehr des Göttlichen zu sich selbst ist.

Was dann einzig und allein zählt, ist zeitlose Erlösung, die automatisch die verwirrende Vielheit vernichtet. Substanz hat allein die ewige Gegenwart der Einheit, alles andere ist bedeutungslos. Wenn die Vielheit der Welt ohne tieferen Grund nur aus sich selbst besteht und eschatologisch irrelevant ist, dann ist alles Grübeln über die weltlichen Dinge sinnlos, dann sind auch Vergangenheit und Zukunft und der Kosmos selbst bedeutungslos. So wunderbar dieser Gedankengang auch erscheinen mag, das Ende der kritischen Selbstbefragung ist damit nicht erreicht. Auch der radikalste Illusionismus, so faszinierend er auch ist, muss sich in Frage stellen lassen.

Die Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, nach dem Wesen Gottes, des Menschen und des Kosmos lassen sich mit Hinweis auf die

¹ Paul Hacker (1913–1979) studierte teilweise an der Universität Bonn und konnte hier 1949 mit einer textgeschichtlichen Arbeit zur frühen Geschichte des Advaita habilitieren. Von 1955 bis 1963 vertrat er als Nachfolger seines Lehrers Willibald Kirfel den Lehrstuhl für Indologie in Bonn.

absolute Einheit nicht so leicht abtun. Ohne Vielheit keine Individualität, kein Leben und keine Geschichte: Erlösung ist daher immer Befreiung bei körperlichem Sterben (*videhamokṣa*). Der Lebenderlöste (*jīvanmukta*) war daher in der indischen Tradition immer wieder schwer begreiflich zu machen (Schreiner 2010).² Man mag mit gutem Grund in Frage stellen, die Welt sei eigentlich substanzlos, da hoffnungslos unerlöst.

Mundus vult decipi

Will die Welt betrogen werden, weil sie nur so und nicht anders, nämlich in ihrer jämmerlichen Bedürftigkeit, bestehen kann? – *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. Doch es geht nicht nur um diese zynisch gemeinte und fürs Praktische formulierte Herrscherlogik im römischen Stil, sondern um den Blick in eine tiefere Wahrheit, die ihrer Natur nach universal ist. Wenn der Mensch leben soll und wenn die Menschheit geschichtlich bestehen soll, dann muss Vielfalt bestehen und als solche in irgendeiner Weise positiv zu bewerten sein.

Die brahmanische Tradition hat sich vom radikalen Illusionismus sozusagen inspirieren, aber nicht überrumpeln lassen und ihr kosmologisches Interesse beibehalten. Schon aus der Frühzeit der indoarischen Literatur liegen eine Fülle von Textzeugnissen vor, die Konrad Klaus in seiner Doktorarbeit *Die altindische Kosmologie nach den Brāhmaṇas dargestellt* bearbeitet hat. Der Band ist 1986 in der Bonner Reihe *Indica et Tibetica* erschienen, herausgegeben von dem damals in Bonn tätigen Professor Michael Hahn (1941–2014). Eine glückliche Fügung hat Konrad Klaus 2001 selbst nach Bonn auf den ältesten und immer noch bestehenden der Indologie gewidmeten Lehrstuhl in Deutschland geführt (eingerrichtet 1818).

Diese Fügung der Dinge erwies sich als für mich auch in einem ganz persönlichen Sinn außerordentlich glücklich, da ich als Lehrbeauftragter, Wissenschaftlicher Angestellter und zuletzt als Akademischer Oberrat in der Indologie unter der Leitung von Konrad Klaus tätig sein durfte. Für diese zehn Jahre in meiner Karriere von 2000 bis 2010 bin ich außerordentlich dankbar – stets konnte ich mir seiner freundlichen Zuneigung, seines unaufgeregten Vertrauens und seiner Bereitschaft sicher sein, mich – wo es nötig war – zu unterstützen.

Zwar waren die Themen und Arbeitsfelder, mit denen ich mich in dieser Zeit beschäftigte, ganz anders als die seinen – doch ohne diese stützende und vertrauensvolle Hand im Hintergrund wäre die Ausweitung dessen nicht möglich gewesen, was damals gelegentlich unter dem Namen „Moderne Indologie“ geführt und in der Gegenwart von der „Südasiawissenschaft“ ererbt wurde – wobei wir uns

² Peter Schreiner, mein eigener Doktorvater, wurde seinerseits bei Paul Hacker in Münster promoviert.

einig waren, dass die „Klassische Indologie“ nicht weniger ist als die Indologie, die sich mit modernen Sprachen, Literaturen und Kulturen Südasiens beschäftigt. In diese Zeit fiel auch die Gründung des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften (IOA) und die Einführung der BA/MA-Studiengänge, die das Institut proaktiv betrieb und die zu vielen neuen Formen von Zusammenarbeit über die Grenzen der einzelnen Fächer hinaus führte. Für mich persönlich war auch der beharrliche Zuspruch von Konrad Klaus bei meinem Habilitationsvorhaben ganz wichtig – ein Vorhaben, das er von Anfang an mit viel Sympathie und sanftem Druck begleitete und dann als Kommissionsvorsitzender auch verfahrensmäßig durchbrachte. Ohne den Zuspruch und die volle Unterstützung von Konrad Klaus wäre es auch nicht gelungen, die damals noch so genannte *21. European Conference on Modern South Asian Studies* 2010 in Bonn auszurichten. Die *European Association of South Asian Studies (EASAS)*, die sich im Nachgang zu dieser Konferenz als Verein nach deutschem Recht konstituierte und ein Büro in Bonn eröffnete, hat sich später entschieden, das Wort „modern“ aus der Selbstbezeichnung der turnusmäßig normalerweise alle zwei Jahre stattfindenden Konferenz zu streichen.

Dabei waren wir uns stets einig, dass der Streit um die Identität der Indologie/Südasienswissenschaft als akademische Disziplin nicht weiterhilft. Das Nachlassen am Interesse an der klassischen Philologie, unter anderem der Sanskrit-Philologie, kann durchaus Anlass zu Sorge sein, doch weder Krokodilstränen noch das im Grunde zeitlose Jammern über den Niedergang des Universitätswesens helfen weiter. Indologie ist auch immer Kulturwissenschaft und Regionalwissenschaft, Modernes und Klassisches in Forschung und Lehre stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander und der interdisziplinäre Ansatz ist im Grunde von den Anfängen her eingebaut. Im eigentlichen Sinn steht jede sich mit dem südasiatischen Raum beschäftigende philologisch basierte Wissenschaft im Dienste der interkulturellen Kommunikation bzw. dessen, was Paul Hacker in einem oft zitierten programmatischen Aufsatz von 1967/68 „lebendigen Austausch“ nennt, nämlich zwischen Südasiens und Europa. Dies ist kein salbungsvolles Wort beim Begräbnis der klassischen Indologie, sondern Tatsachenbeschreibung, die es freilich neu vor Augen zu führen gilt.

Abgesehen davon ist auch der Himmel der Lehre und Forschung im Zusammenhang mit modernen südasiatischen Sprachen und die gegenwartsbezogene Kulturwissenschaft der Region nicht ohne dunkle Wolken. Die Ostasienswissenschaften haben es bekanntlich in vielem besser – doch keiner kann voraussagen, wo wir in fünfzig Jahren stehen werden. Ich bin überzeugt, dass sich die Bedeutung von dem, was heute in der Bonner Südasienswissenschaft mit Unterstützung von Konrad Klaus grundgelegt wird, in den kommenden Jahrzehnten in einem umfassenden Sinn erweisen wird. In diesem Sinne ist die akademische Tradition, wie

sie auf August Wilhelm Schlegel (1767–1845) zurückführbar ist und derzeit durch eine Phase der Umorientierung und Erneuerung geht, auch an der Universität Bonn zukunftsfähig.

Das Tao der Physik

Damit zurück zur Kosmologie. Hoimar von Ditfurths *Am Anfang war der Wasserstoff* von 1972, Stephen Hawkings Bestseller *Eine kurze Geschichte der Zeit* von 1988 oder neuerdings Brian Greenes *Bis zum Ende der Zeit* (2020) sind Bestseller und Höhepunkte unter den populärwissenschaftlichen Sachbüchern, die sich mit der Entwicklung des physischen Kosmos beschäftigen. Seit über einhundert Jahren kann als wissenschaftlich erwiesen gelten, dass sich das Weltall seit dem mysteriösen Urknall vor ca. 13,8 Millionen Jahren ausdehnt. Raum und Zeit sind aus einer rätselhaften Singularität entstanden, die am Anfang des Alls steht.

Raum und Zeit sind keineswegs die Konstanten, die der sogenannte gesunde Menschenverstand suggeriert und denen das Weltbild von Isaac Newton und der klassischen Physik insgesamt vertraut hatten. Selbst für G.W.F. Hegel waren Zeit und Raum nicht etwa nur subjektive Formen der Anschauung (wie für Immanuel Kant), sondern Realitäten a priori. Die moderne astrophysische Formung macht jedoch deutlich: Jenseits des Alls keine Zeit und kein Raum – ja selbst innerhalb des Alls lassen sich Krümmungen von Raum und Zeit erschließen und inzwischen sogar nachweisen, vor allem im Zusammenhang mit den rätselhaften Schwarzen Löchern im Weltall.

Die viel zitierte Rotverschiebung im Verhältnis der Wellenlängenänderung zur ursprünglichen Wellenlänge beweist, dass sich das Weltall seit dem Urknall bis jetzt kontinuierlich ausgedehnt hat und weiter ausdehnt. Unklar ist, ob das immer so bleiben wird, oder – so die sogenannte Kontraktionstheorie - ob sich die Ausdehnung des Alls verlangsamt und nach einer gewissen kosmischen Weile in fernerer Zukunft möglicherweise in ihr Gegenteil umschlagen wird. So schwer dies auch vorstellbar ist, denkbar ist, dass das Universum dereinst wieder zusammenschrumpfen und womöglich wieder in die Singularität zurückkehren wird, aus der es einst hervorgegangen ist.

„Ungeheuer ist viel“

Kosmische Dimensionen sind in vielfacher Weise ungeheuerlich – und beinahe noch ungeheuerlicher ist, dass wir Menschen uns davon durchaus eine gewisse Vorstellung machen können, wenn auch in Grenzen. „Ungeheuer ist viel. Doch nichts ungeheurer als der Mensch“, lässt Sophokles (ca. 497–405 v.Chr.) – in der

berühmten Übersetzung von Friedrich Hölderlin - in der Tragödie *Antigone* den Schlusschor beginnen. Im gleichen Chorlied ist allerdings wenig später davon die Rede, dass die Erde nie vergeht. Der Glaube, die Erde sei ewig, scheint hier bei aller Tragik eine gewisse Sicherheit, ja Trost zu vermitteln: Was immer geschieht, die Erde bleibt, wie sie ist. Dass man dies in der Antike auch anders sehen konnte, zeigt der Anfang des biblischen Buchs Kohelet: „Eine Generation geht, eine andere kommt. Die Erde steht in Ewigkeit“ (Kohelet 1,4). „Atemlos“ geht die Sonne auf und unter, der Wind weht immerzu, die Flüsse fließen, ohne dass das Meer voll wird – „alle Dinge sind rastlos tätig“ (Kohelet 1,5–8). Sicherheit und Trost sind darin kaum zu finden, denn „das alles ist Windhauch“ (Kohelet 1,2).³

In der Gegenwart führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass sich der Glaube an die Ewigkeit der Welt, so wie wir sie kennen, erledigt hat. Was die Erde angeht, so ist klar, dass die Evolution die Umwelt ständig verändert und die Menschheit im Zeitalter des Anthropozän nun selbst der Natur weltweit ihren Stempel aufdrückt. Mehr noch: Die Erde selbst ist zweifellos nicht für die Ewigkeit gemacht. Sie ist entstanden, wie alles andere entstanden ist, und sie wird früher oder später, wenn nicht alles täuscht, wieder vergehen: Spätestens, wenn sich unsere Sonne dereinst zum „roten Riesen“ weitet und alle Planeten in sich aufsaugt.

Wie anders stellte sich die Welt dem Menschen einstmalig dar: Die philosophische Idee der *creatio ex nihilo* ging davon aus, dass die Welt, so wie sie ist, von Gott ohne stoffliche oder sonstige Grundlage geschaffen ist – dies übrigens im Gegensatz zur Erzählung der Schöpfungswoche im biblischen Buch Genesis, in der die Tätigkeit Gottes anfänglich eher die eines Ordners des sprichwörtlichen Tohuwabohus darstellt, des ursprünglichen Chaos. Der gütige Schöpfergott – zugleich der Gott eines bestimmten Volkes, nämlich Israels – überführt dieses Chaos im Laufe einer Woche in die allseits allgemein bekannte geordnete Schöpfung. Dass sich die Welt im Laufe der Zeit grundlegend wandeln kann, ja dass die Erde selbst großen kosmischen Transformationsprozessen unterworfen ist, die sie am Ende vernichten werden – dieser Gedanke war im apokalyptischen Denken vorbereitet. Die Vorstellung von Gott als gnadenvoller Richter, der am Ende der Zeit noch einmal grundlegend Ordnung schafft, passt scheinbar nur schwierig zur Erzählung von der ursprünglich guten und sinnvollen Schöpfung, in der alles, auch der Mensch, seinen fest zugewiesenen Platz erhält. Der Gedanke, dass die Welt an sich endlich ist, steht im Spannungsverhältnis zum göttlichen Schöpfungsplan und quer zum Geschichtsoptimismus der Moderne und dem Weltvertrauen der Aufklärung (vgl. Konersmann 2008; Loewenstein 2015).

³ Einheitsübersetzung.

Im nachaufklärerischen Denken steht die Frage im Raum, ob die unbegreifliche Materialursache der Welt im Big Bang eine Tat des Schöpfergottes war oder nichts als ein ungeheurer Zufall. Die Grenzen des naturwissenschaftlich gerade noch Verstehbaren liegen chronologisch gesehen in der grauen Frühzeit des Universums, den ersten Hunderttausenden von Jahren der überlichtschnellen Ausdehnung des Raums bis zur Bildung der ersten Atome – im Anfang war der Wasserstoff. Die einstweilen absolute Grenze des Verstehens ist die sogenannten Planck-Zeit des Universums (etwa 10^{-43} Sekunden) und alles was vor dem Urknall liegt.

Die Idee eines unbegreiflichen Schöpfergottes – sei der nun gütig oder, wie einst die Manichäer dachten, ein böser Demiurg – hat angesichts der modernen Astrophysik an Kraft verloren. Den Glauben, dass ein Schöpfergott mit dem Urknall die Entwicklung des Alls – und des Menschen als eines besonders komplexen Produktes dieser Entwicklung – in Gang gesetzt habe, kann die moderne Astrophysik absolut nicht bekräftigen. Andererseits ist unbegreiflich, warum der Big Bang überhaupt stattfand und die Kosmologie in Gang setzte, warum es also nicht nur das Nichts gibt.

Indische Kosmologie

In der klassischen epischen Literatur und im Hinduismus überhaupt ist der Kosmos in riesige Zyklen von Entstehen und Vergehen eingebunden. Die Welt als solche ist ohne Anfang und Ende, sie pendelt allerdings ständig zwischen Entstehen und Vergehen. Die älteste erhaltene Quelle für die voll ausgebildete Erzählung von den kosmischen Zeitaltern ist vermutlich Manusmṛti 1,61–86. Zusammen mit der Zyklizität aller kosmischen Epochen, mit der regelmäßigen Zerstörung und Neuschöpfung des Alls wird dort eine komplexe Liste der Zeiteinheiten gelehrt, außerdem werden die mit der Kosmologie verknüpfte astronomische Konjunktionstheorie, die Beschreibung der Übel des gegenwärtigen Zeitalters (*kaliyuga*) und die regelmäßige Verkürzung der vier Zeitalter (*yugas*) im Verhältnis 4:3:2:1, der Tag Brahmās, die Zeitalter Manus (*manvantaras*; Mitchiner 1982) sowie eine Kosmologie als Vermischung von Natur (*prakṛti*) und Geistprinzip (*puruṣa*) im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie in Kurzform referiert. Alle zentralen Elemente der Lehre sind hier vorhanden, wobei die Datierung der Manusmṛti unsicher ist. Sie könnte um die Zeitenwende herum entstanden sein.

Ansätze von zyklischen Denkmodellen sind aber durchaus früher zu finden. Die Ursprünge könnten in der Spekulation um das Jahr (*saṃvatsara*), den Wechsel der Jahreszeiten (*rtu*), den Tag (*divasa*) oder auch das Lebensalter (*āyus*) in der vedischen Literatur liegen. In den Brāhmaṇa-Texten lassen sich die Anfänge des

brahmanischen Kalenderwesens nachverfolgen. Der indische Kalender beruht auf einem Mischsystem von Sonnenjahr und Mondmonaten, dessen Kalkulation relativ komplexe Berechnungen durch einen Spezialisten erfordert. Kompliziert ist insbesondere die Festlegung der Schalttage und Schaltmonate, die notwendig sind, um zwölf Mondmonate mit dem längeren Sonnenjahr zu verknüpfen.⁴ Auch von einfachen Formen der Zeitmessung mit Hilfe von Sonnen- und Wasseruhren ist in der spätvedischen Literatur die Rede.

Von diesen Ausgangspunkten aus setzen Abstraktionsprozesse ein, die zu *ṛtu* als zeitlicher und kosmischer Ordnung weiterführen. Das Jahr (*saṃvatsara*) ist im *Ṛgveda* 1.164.11 ein Rad (*cakra*) mit zwölf Speichen, wie nicht anders zu erwarten ein Verweis auf die stete Wiederkehr der zwölf Monate, sowie auf 720 Tage und Nächte als dessen Söhne.⁵ In der mystischen Opfertheologie der Brāhmaṇa-Texte wird das Jahr unter anderem mit dem Herrn der Geschöpfe (*prajāpati*) identifiziert und im Opfer symbolisch vergegenwärtigt. In *Śatapathabrāhmaṇa* 10,4,2.18 ist die Rede von einem Altar aus 360 Ziegelsteinen: einem für jeden Tag des Jahres. Wer einen solchen Altar aufstellt und darauf opfert, handelt wie Prajāpati selbst.

Zeit und Zyklus

Prajāpati (Gonda 1984), der in den älteren Schichten der vedischen Literatur zur Bezeichnung etwa des Savitr (*Ṛgveda* 4,53.2) und des Soma (*Ṛgveda* 9,5.9) und in dem berühmten ihm gewidmeten Hymnus *Ṛgveda* 10,121 vielleicht auch als selbständiger Gott auftaucht, wird in einem bemerkenswerten Doppelhymnus *Atharvaveda* (Śaunakīya) 19,53–54 als Geschöpf *kālas* bezeichnet. *Kāla* ist bedeutet im klassischen Sanskrit nichts Anderes als Zeit oder Schicksal. Im besagten Hymnus steht *Kāla* zuoberst in der Hierarchie: Er bringt Himmel und Erde, Vergangenes und Zukünftiges, Prajāpati, Kaśyapa (eine oft zusammen mit Prajāpati genannter mythische Person), *tapas* (Askese), das Urgewässer, das heilige Brahman und vieles mehr aus sich hervor. Wie die Sonne fährt *Kāla* mit einem Wagen mit sieben Rädern, sieben Zügeln usw. über den Himmel, die Achse des Wagens ist das *amṛta*, das Unsterbliche.

Gewiss folgen solche Hymnen typischen narrativen Mustern. In den individuellen Göttern gewidmeten Hymnen wird der jeweils angerufene Gott über alle anderen Götter erhöht und mit vielerlei Funktionen und Bildern, Naturkräften und liturgischen Vorgängen identifiziert. Im angesprochenen Hymnus wird die Zeit personalisiert und vergöttlicht: Die Identität der Zeit – wir bewegen uns im Rahmen von vedischen mythischen Denkformen – überschneidet sich mit dem

⁴ Zum traditionellen indischen Kalenderwesen vgl. Bennedik 2007: 350–364.

⁵ Zu den vedischen Belegen vgl. Bennedik 2007: 272–297.

Sonnengott, der für den Kalender verantwortlich ist und für die ewige Wiederkehr des Jahres steht. Das Wort *kāla* taucht in den den jüngeren Textschichten des *Atharvaveda* auf und ging von hier aus ins klassische Sanskrit ein.

Die Herkunft des Wortes und der Vorstellung von der Zeit als allmächtiger göttlicher Macht ist unklar. Ein indoeuroäischer Ursprung lässt sich weder begrifflich noch ideengeschichtlich nachweisen. Dravidische oder auch iranische Einflüsse sind nicht ausgeschlossen (Güntert 1923; Scheftelowitz 1929), bleiben aber Spekulation. Spuren einer Vorstellung der Zeit als Schicksalsmacht lassen sich allerdings bereits in der vedischen Zeit nachweisen (Malinar 2018). In *Śatapatha-brāhmaṇa* 10,4,3.3 fürchten die Götter Prajāpati, der das Jahr (*saṃvatsara*) und damit der Tod ist: „Er zerstört das Leben der sterblichen Wesen mittels Tagen und Nächten“. In *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* 6,14–15 ist das *brahman* die Zeit (*kāla*) und damit Ursprung der Nahrung: Die Welt diesseits der Sonne steht unter der Herrschaft *kālas*, während in der Welt hinter der Sonne von *akāla*, „Nicht-Zeit“ herrscht.

Die Vorstellung von der Zeit als Schicksalsmacht taucht danach immer wieder auf, insbesondere in den Erzählungen von kriegerischen Helden und dem Tod in der Schlacht. *Kāla* als Schicksal und der Glauben an die Schicksalsgegebenheit steht allerdings im Spannungsverhältnis zum Wiedergeburtsglauben, der von einer Vergeltung von gutem und bösem Tun in nachfolgenden Existenzen ausgeht. Der Mensch erleidet, was von ihm selbst (in einer vergangenen Existenz) angelegt wurde wie es im *Viṣṇupurāṇa* heißt (*svakṛtabhuk pumān*, *Viṣṇupurāṇa* 1,1.17). Der „Keim der Sünde“ (*pāpabīja*) ist von der Zeit geschaffen (*kālasṛṣṭa*), heißt es in *Viṣṇupurāṇa* 1.6.29-30), was man als dichterische Kompromissformel zwischen Schicksalsglauben und der Vergeltungslehre verstehen kann. Die orthodoxe hinduistische Theologie und Philosophie haben stets die Eigenverantwortung des Menschen in der Kette seiner Wiedergeburten für sein Ergehen betont, auch wenn unter Umständen göttliches Eingreifen nicht ausgeschlossen ist. In der ausgestorbenen heterodoxen Lehre der Ājīvikas spielt das Schicksal dagegen eine wichtige Rolle.

Einer von mehreren traditionellen Deutungsversuchen des Wortes *kāla* ist die Rückführung auf eine Wurzel, die „antreiben, drücken, unterdrücken“ bedeutet. Im Kommentar zur Bezeichnung Vishnus als *lokaprakālana*, als – in diesem Sinne – „Antreiber der Welt“ paraphrasiert der klassische Kommentar des Śrīdhara zu *Viṣṇupurāṇa* 1,15.11–12 *tatsaṃhartṛ* – Vishnu als „Zerstörer der Welt“. In *Viṣṇupurāṇa* 1.2.14–18; 5.38,60 wird die Zeit – als destruktive Macht – als eine Manifestation Vishnus beschrieben.

Schöpfung und Wiederschöpfung

Die Anfänge einer Vorstellung von einem zyklisch zwischen Entstehen und Vergehen kreisenden Kosmos tauchen in der spätvedischen Literatur etwa gleichzeitig mit den Anfängen der Vorstellung von der Wanderung der Seelen von einer Existenz zur nächsten auf. Das kosmologische Kreislaufmodell ist in dieser Frühphase eher abstrakt.

In den epischen Texten wird die Göttertrias Brahma-Vishnu-Shiva oft funktional mit dem Zyklus des Alls verknüpft: Brahma ist für die Schöpfung, Vishnu für die Aufrechterhaltung und Shiva für die Zerstörung zuständig. Während Indien voll von Tempeln für Vishnu und Shiva ist, gibt es allerdings den Brahma-Kult nur noch in Resten. Klar ist aber, dass die Brahma-Verehrung in einer früheren Epoche des Hinduismus bei weitem weiter verbreitet war als heute (Bailey 1983). Aus vishnuitischer Sicht ist Brahma aus dem Nabel Vishnus hervorgegangen, was ihn in gewisser Weise zu einer Manifestation Vishnus herabstuft. In vielen Shiva-Hymnen ist dagegen ausdrücklich von Shiva sowohl als Schöpfer als auch als Zerstörer die Rede: So heißt es, dass jeder Trommelschlag seiner Handtrommel (*damaru*) das All schafft und ein weiterer Schlag es wieder zerstört. Auch Vishnu selbst kann als Schöpfer angerufen werden: Sobald er auf seiner Ruhestatt, der Weltenschlange (*śeṣa*) liegend erwacht, beginnt ein neuer Schöpfungszyklus. In der erwähnten Paraphrase zu *Viṣṇupurāna* 1,15.11–12 ist Vishnu zudem auch noch Zerstörer der Welt.

Doch was bedeutet eigentlich „Schöpfung“ im Kontext der zyklischen Kosmologie des Hinduismus? Im gängigen Schöpfungsmythos erschafft Brahma das All nicht etwa an einem Nullpunkt des kosmischen Geschehens, sondern stets nach einer totalen Auflösung (*pralaya*) und der folgenden kosmischen Nacht. Wie genau sich das schöpferische Tun Brahmās⁶ vollzieht, kann unterschiedlich gedeutet werden. Der biblische Schöpfungsbericht, wo sozusagen ein göttlicher Handwerker die bestehende Welt bis hin zum Menschen im Laufe einer Woche herstellt und ordnet, findet in der indischen Tradition allerdings kaum eine Entsprechung. Oft wird Brahmā, Vishnu oder gar Shiva als eine Art Wirkursache für die Entwicklung des Kosmos dargestellt: Gott setzt mit seinem substantiellen Eintreten eine Kette von Geschehnissen in Gang, die im Resultat zur Entwicklung der Elemente, der Wesen und überhaupt der ganzen sichtbaren Welt führt. In der Regel liegt dem ein Emanationsmodell zugrunde: Das in sich einzige Prinzip entwickelt sich entweder aus sich selbst heraus oder im Kontakt mit der materiellen Ursache (*prakṛti*) von der Einheit zur Vielfalt.

⁶ Nicht zu verwechseln mit *brahman* (neutrum), daher hier der Gottesname in korrekter Transliteration.

Eine wichtige Konsequenz dieser Sicht der Dinge ist, dass das All keineswegs rein illusionär ist (wie etwa im radikalen Vedānta), sondern eine – wenn auch gebrochene – Wirklichkeit. Die eigentliche Wirklichkeit ist die des Ursprungs, also bevor die Kettenreaktion in Gang gesetzt ist, die zur Entstehung des sichtbaren Kosmos führt. Insofern ist die Zerstörung der Welt nicht etwa ein Gericht, sondern eine Art Zurücknahme, die dann mittelbar oder unmittelbar in eine neue Schöpfung führt, die am Anfang eine Art goldenes Zeitalter darstellt.

Auf dieser Grundlage entwickelt sich in der epischen Literatur die Lehre von den kosmischen Zeitaltern, die in ständiger Wiederholung einerseits den ewigen Bestand der Welt signalisieren, andererseits aber auch die Aussichtslosigkeit kosmischer wie auch geschichtlicher Entwicklungen (Gupta 1969). In der klassischen Definition eines *Purāṇas* (zum Beispiel *Viṣṇupurāna* 3,6.25–27), die der Bonner Indologe Willibald Kirfel (1885-1964) zum Titel seiner grundlegenden Untersuchung zur ursprünglichen Struktur der Gattung *Purāṇa* gemacht hat, sind fünf Kennzeichen (*pañcalakṣaṇa*) genannt, Genealogie (*vaṃśa*), Zeitalter der Manus (*manvantara*), Biographien (*vaṃśānucarita*), Schöpfung (*sarga*) und *pratisarga* genannt – letzterer ein Begriff, der sowohl als „Wiederschöpfung“ als auch als „Zerstörung“ gedeutet werden kann, aber wohl von Anfang an ein zyklisches Geschehen vor Augen hat (Kirfel 1927).

Im Grund kehrt alles im Kosmos wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück – es sei denn, dass sich der Menschen individuell auf dem Erlösungsweg aus dem anfangs- und endlosen Weltgetriebe herausreißt. Der Heilsoptimismus der indischen Tradition – dies gilt auch uneingeschränkt für Buddhismus und Jainismus – beruht auf der Gewissheit, dass das Individuum erlösungsfähig ist. In der Erlösung entkommt der Mensch der unheilvollen Automatik der Kreisläufe.

Kali und Kalki

Die Lehre von den kosmischen Zeitaltern ist eine abstrakte Lehre, in der mit gigantischen Zeiträumen kalkuliert wird. Der kleinste kosmische Zyklus ist das *mahāyuga*, eine Abfolge von vier Zeitaltern: *satyayuga*, das goldene Zeitalter des Anfangs, *trētāyuga*, *dvāparayuga* und *kaliyuga*. Die Aufeinanderfolge dieser Zeitalter ist im Prinzip eine Verfallsgeschichte. Die Bezeichnung der vier Zeitalter geht möglicherweise auf das altindische Würfelspiel zurück, das mit vierkantigen Stäben gespielt wurde und daher nicht sechs (wie beim eigentlichen Würfel), sondern nur vier Seiten hat, wobei *kali* der schlechteste Wurf ist.⁷

⁷ Über den Ursprung der Terminologie und des Inhalts der *yuga*-Lehre vgl. Wessler 1995: 150–166.

Tausend *mahāyugas* wiederum bilden einen kosmischen Tag, dem eine ebenso lange Nacht folgt, heißt es. Ein solcher kosmischer Tag (*kalpa*)⁸ besteht gleichzeitig aus 14 *manvantaras*, deren genaue Erstreckung eigentlich nicht recht ins System passt. Möglicherweise handelt es sich um ursprünglich unterschiedliche Zeitalterkalkulationen, die hier zusammengefügt wurden, wobei Bruchstellen sichtbar geblieben sind.

Konkret werden diese abstrakten Zeitalterkalkulationen im Kontext der in der epischen Erzählliteratur und in der Volksweisheit überall präsenten Vorstellung, dass die Gegenwart nämlich das Dunkelste aller Zeitalter darstellt, nämlich das *kaliyuga* (Stietenron 1986). Zahlreiche Texte malen das Unheil des gegenwärtigen Zeitalters, dessen Anfang mit dem Tod Krishnas⁹ vor mehr als fünftausend Jahren datiert wird, in grellen Farben aus. Dabei geht es um den dramatischen Verfall des *dharma*, der substantiellen Schädigung des *dharma* (*dharmasya hāniḥ* in *Viṣṇupurāṇa* 6.1,44), oder konkret: der gesellschaftlichen (*varṇāśramadharmā*) und rituellen Ordnung, das Aufbegehren der Frauen, das Auftreten anti-brahmanischer Lehren, den Verfall des Königtums. Der Niedergang des *dharma* (*dharmasya glāniḥ*) ist nach *Bhagavadgītā* 4,7 das eigentliche Motiv der Manifestation Vishnu-Krishnas als *avatāra*. Doch diese Zusage Kṛṣṇas – dass er sich nämlich manifestiert, wann immer der *dharma* verfällt – ist förderhin in der *kaliyuga*-Erzählung irrelevant. Gott greift nicht in die Deszendenz ein, die Heilszusage der *avatāra*-Theologie der *Bhagavadgītā* gilt hier nicht.¹⁰

Einer der zentralen Indikatoren des Verfalls im *kaliyuga* ist Māyāmoha, der „Verführer“ – Buddha (Gail 1969) als eine Manifestation Viṣṇus. Der von ihm gepredigte Abfall von der Opferreligion ist eine geschickte List Viṣṇus mit dem Ziel der Schwächung der Dämonen. Wenn diese nämlich das vedische Opfer durchführen ließen, würden sie dadurch Macht gewinnen und damit in der Lage sein, die brahmanische Ordnung vollends sozusagen mit ihren eigenen Mitteln zu zerstören. Indem Māyāmoha (das heißt, der Buddha) die Dämonen vom Opfer abbringt, erfüllt er also eine heilswichtige Funktion. Die Anerkennung Buddhas als einer der zehn klassischen Manifestationen (*avatāra*) Vishnus hat also, theologisch gesehen, mit Toleranz eigentlich ganz und gar nichts zu tun. Die Inklusivierung des Buddha macht lediglich das Auftreten des Buddhismus in Indien aus einer streng brahmanischen Sicht verständlich, zugleich eliminiert sie ihn als Konkurrenten im Kampf um die Seelen der Gläubigen.¹¹

⁸ Ausführlich in Wessler 1995: 171–175.

⁹ Gängige indische Eigennamen werden hier in der gewöhnlichen Transkription ohne diakritische Zeichen wiedergegeben.

¹⁰ Vgl. Hacker 1960 zur Entwicklung der *avatāra*-Lehre. Zur Identität von Vishnu und Krishna und zur Theologie des Vishnuismus überhaupt vgl. die Gesamtdarstellung in Dube 1984.

¹¹ Hacker 1983 sieht in dem von ihm diagnostizierten „Inklusivismus“ einen Zentralbegriff für das Verständnis des Hinduismus, vor allem für seine Deutung anderer Religionen bis

Die Dunkelheit des Zeitalters, in dem die Erzählung angesiedelt ist, hat allerdings auch gewisse Vorteile, wie etwa das sechste Buch des *Viṣṇupurāṇa* darstellt. Während im goldenen ersten *yuga* religiöses Verdienst schwer zu erlangen ist, reicht im vierten, gegenwärtigen und dunkelsten Zeitalter schon ein wenig Hingabe (*bhakti*), um zur Erlösung zu erlangen, verkündet Dvaipāyana Vyāsa den um ihn versammelten Weisen (Dube 1984; Wessler 1995: 301ff). Er betont darüber hinaus ausdrücklich, dass im *kaliyuga* sogar Niedrigkastige und Frauen leicht religiösen Verdienst erwerben können, indem sie einfach ihre Pflichten erfüllen und sich vertrauensvoll an Gott wenden. Das komplexe Ritual, radikale Askese und ausgiebige Meditation – die religiöse Norm des ersten Zeitalters – sind nicht notwendig. Die *yuga*-Lehre zeichnet also nicht nur eine Deszendenzlinie. Aus der Perspektive individualistischer Heilslehren, die nicht das Schicksal einer Gemeinschaft oder gar der Menschheit als ganzer, sondern den Einzelnen und seinen Ausbruch aus dem Zwang zur ständigen Wiedergeburt im Blick hat, kann man ihr durchaus Positives abgewinnen. Die deszendierende Linie wird von einer aufsteigende Linie gewissermaßen durchkreuzt.

In der klassischen Liste der zehn Manifestationen (*avatāra*) Vishnus (vgl. Hacker 1960), wie sie sich in den klassischen vishnuitischen Texten und in der vishnuitischen Ikonographie des Vishnuismus in Hülle und Fülle findet, ist die letzte, nämlich als Kalki auf dem Schimmel, im Zusammenhang mit der hinduistischen Geschichtstheologie besonders bemerkenswert. Damit hat ein gewisses endzeitliches Denken in den Hinduismus Eingang gefunden. Es geht um das Geschehen am Ende des *kaliyugas*, am Tiefpunkt der Dekadenz, der zum totalen Zusammenbruch der brahmanischen Werte, der Zivilisation überhaupt und zuletzt auch der Natur und der physischen Welt überhaupt führt.

Kalki ist eigentlich ein kriegerischer Herrscher, der den bedrängten Gläubigen zu Hilfe eilt und die Abtrünnigen schlägt. Andererseits ist sein Auftreten mit dem apokalyptischen Ende des *kaliyugas* verknüpft, also mit einem Katastrophenszenario, das eine kosmische Vernichtung einleitet. In den frühen Textschichten der Kalki-Überlieferung ist der Erlöser auf dem Schimmel mit einem endzeitlichen kriegerischen Sieg über den Buddhismus verknüpft, später spielt die Erwartung eines Sieges über den Islam und sogar – vor allem im *Kalkipurāṇa* – über die britische Kolonisation hinein. Die Schlussredaktion des *Kalkipurāṇa* erwähnt sogar die britische Königin Viktoria und die Dampflokomotive als Zukunftsvision post factum, wobei in diesen redaktionsgeschichtlich nahezu zeitgeschichtlichen Text neben allerlei Neuerungen durchaus auch alte Traditionsbestände der Kalki-Tradition eingegangen sind.

in die Gegenwart. Zum Verhältnis des Hinduismus zu anderen Religionen im Lichte des von Hacker beschriebenen „Inklusivismus“ vgl. Halbfass 1991.

Religionsgeschichtlich gesehen ist Kalki als endzeitlicher Erlöser (Abegg 1928; Güntert 1923) eher eine Nebenerscheinung in der Reihe der göttlichen Manifestationen, wobei hier Einflüsse aus außerindischen Kulturkreisen denkbar sind. Interessant ist aber, dass trotz der Zyklenlehre und der Erwartung des katastrophalen Zusammenbruchs am Ende des *kaliyuga* die Liste der *avatāras* eine solche, der *yuga*-Erzählung sozusagen querstehende Gestalt einschließt.

Abwesenheit von Geschichtsliteratur

Mircea Eliade sah im zyklischen Denken den eigentlichen Grund für das von ihm konstatierte Desinteresse an Geschichte.¹² Diese These wird bis in die Gegenwart hinein gelegentlich vertreten, etwa von Sheldon Pollock, der die Konstatierung der Zeitlosigkeit des Veda durch die *Mīmāṃsā*-Schultradition für den fehlenden Platz der Geschichtsschreibung in der Tradition verantwortlich macht (Pollock 1989). Jan Houben sieht im „Out of Time“ des brahmanischen Rituals quasi die psychologische Voraussetzung des Desinteresses an weltlicher Geschichte (Houben 2002). In der Tat ist die weitgehende Abwesenheit von geschichtsliterarischer Überlieferung aus der klassischen Zeit frappierend, insbesondere im Kontrast zur griechischen oder persischen Historiographie. Von einem Aufbruch der Geschichtsschreibung kann erst etwa ab dem 7. Jahrhundert die Rede sein (Philips 1961; Pathak 1966; Ali 2012).

Wohl gibt es einige selbständige Herrscherbiographien (*caritra*) im Genre aus klassischer Zeit, die als Werke der schönen Literatur verfasst wurden (Pathak 1966), sowie die einmalige *Rājatarāṅgiṇī* des Kalhaṇa, eine bemerkenswerte Chronik der Könige von Kaschmir. Jene ist zwar ein nachklassisches Werk (Mitte 12. Jahrhundert), enthält aber eine Fülle von relativ präzisen historischen Informationen aus mehreren Jahrhunderten, die hier in einem Werk der Dichtung chronologisch dargestellt werden. Kalhaṇa geht bei seiner Feststellung der Fakten methodisch vor, vor allem ab dem vierten Buch, das heißt in den Jahrhunderten unmittelbar vor der Lebenszeit des Autors. Bemerkenswert ist vor allem, dass er das Studium von Inschriften, genealogische Tafeln und Münzen ausdrücklich als Voraussetzung für seine Chronik nennt. Zugleich benennt er und zitiert einige seiner Vorgänger in der Geschichtsschreibung von Kaschmir, die aber kaum die Singularität seiner Chronik der Könige von Kaschmir erklären können. Damit wird allerdings deutlich, dass es sich bei der Chronik der Könige von Kaschmir um ein Produkt einer längeren Tradition handelt (Kölver 1972).

¹² Mircea Eliades analytischer Referenzpunkt in seinem lebenslangen Projekt einer Art Universalgeschichte der Religion ist immer wieder Zeit- und Geschichte. Das gilt auch für seine Deutung des Hinduismus. Vgl. Eliade 1957.

Frederick Eden Pargiter hatte schon vor einem Jahrhundert die inzwischen leider weitgehend in Vergessenheit geratene These aufgestellt, dass es in Südasien einmal eine umfangreiche Geschichtsliteratur gegeben habe, deren literarische Spuren durchaus noch zu finden seien, unter anderem in den genealogischen Abschnitten der Purāṇas (Pargiter 1922). Diese sogenannte *itihāsa-purāṇa*-Tradition¹³ sei vor allem deshalb verloren, weil sich die brahmanischen Traditionshüter sich gegen die Kriegerkaste der Barden (*sūta*) historisch durchgesetzt und die entsprechenden Manuskripte einfach nicht kopiert hätten. Pargiter sieht hier einen umfassenden Kulturverlust am Werke, der mit der nicht-brahmanischen Trägerschaft der geschichtlichen Überlieferungstradition zu tun habe, die sich nicht halten können. Das Fehlen der entsprechenden Werke wäre demnach traditions-geschichtlich verursacht. Und in der Tat gibt es noch heute etwa in Rajasthan bardische (nicht-brahmanische) Kasten, denen die Überlieferung der Genealogien und der Geschichte lokaler Herrscher überantwortet ist und die diese Geschichte performativ darstellen.

Pargiters These mag zu weit gegriffen sein, doch die historische Überlieferung in den in die Purāṇa-Tradition eingearbeiteten Chroniken (*vamśāvalī*) verweist auf eine heute kaum rekonstruierbare Überlieferung und die entsprechenden Überlieferungsträger (Witzel 1990) – ein starkes Argument gegen die These vom angeblichen Desinteresse der indischen Tradition an Geschichtsverläufen, die ohnehin viel zu pauschalisierend ist, um nicht leicht widerlegt werden zu können (vgl. Thapar 2002; Thapar 2011; Sharma 2003).

Um jedoch noch einmal zur klassischen Definition des Purāṇa zurückzukommen: Zu den fünf definierenden Eigenschaften (*pañcalakṣaṇa*) gehören neben Schöpfung, Zerstörung/Wiederschöpfung und Zeitalter Manus ausdrücklich auch Genealogien und Biographien die Rede. In der Tat sind historische Informationen dieser Art in entsprechende Kapitel der Purāṇas und auch des *Mahābhārata* eingegangen. Diese Informationen sind in der Regel knapp und recht cursorisch, doch ist bemerkenswert, dass sich über Hunderte von Jahren Herrscherlisten erhalten haben, teilweise mit biographischen Angaben, die von den brahmanischen Redaktoren in die Purāṇas eingearbeitet wurde. In jedem Fall ist deutlich, dass die sich die Behauptung der allgemeinen Geschichtslosigkeit der indischen Tradition als Pauschalargument nicht haltbar ist und in der Forschung einer komplexeren Sicht der Dinge gewichen ist.

¹³ Zum Begriff *itihāsa* (aus *iti-ha-āsa* – Aorist – „wie es war“) und der damit zusammenhängenden Tradition vgl. auch Thapar 2002; Thapar 2011. *Itihāsa* wird auch als Synonym von *Mahābhārata* verwendet. In modernen indischen Sprachen bedeutet *itihāsa* „Geschichte“ und gleichzeitig „Geschichtswissenschaft“, also *res gesta* wie auch *historia*.

Fazit

Die These, der Big Bang sei sozusagen Gründungsmoment für die Tatsache, dass es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, ja er sei die einmalige Tat des Schöpfergottes *in extremis*, scheint als Rückzugsort der klassischen Schöpfungstheologie wenig plausibel. Die zyklische Kosmologie aus Indien hat allerdings ebenfalls ihre Schwierigkeiten mit der modernen Astrophysik. Naturwissenschaftlich gesehen ist die Kontraktionstheorie zwar weiterhin vorstellbar, wenn auch bis auf weiteres weniger wahrscheinlich als noch vor einigen Jahrzehnten. Neue Forschungen zeigen, dass sich die Ausdehnung des Weltalls nicht zu verlangsamen scheint. Der Zusammenfall des Alls ist nicht die abgemachte Tatsache, wie die Theosophin Lydia Ross in ihrem Buch *The doctrine of cycles* (1944, 2. Auflage) noch verkündet und selbst Fritjof Capra in seinen Klassikern der modernen Esoterik *Das Tao der Physik* von 1975 und *Wendezeit* von 1983 noch suggeriert hatte. Das Denken in großen kosmischen Zyklen kann nur begrenzt als eine prä-moderne Analogie zur modernen Astrophysik erscheinen – entsprechend dem esoterischen Paradigma von der Konvergenz moderner Naturwissenschaften und asiatischer Weisheiten, als deren Vordenker Capra gilt.

Mit dieser postulierten Konvergenz ist es ohnehin so eine Sache. Die zyklische Kosmologie ist in Indien in komplexe Narrative eingebunden. Dazu gehören die sowohl deszendierende wie auch aszendierende Dynamik der *yuga*-Lehre verknüpft, der Konjunktionstheorie und der *Manvantara*-Lehre, darüber hinaus mit einer Fülle von Mythen und Erzählungen mit allerlei Querverweisen.

Hinzu kommt: Der Versuch, mehr als 3000 Jahre indischer und hinduistischer Religionsgeschichte auf eine Art abstrakte paradigmatische Vorstellungsform, auf ein normatives Meta-Narrativ zu reduzieren, ist von vorne herein ein höchst fragwürdiger Ansatz. Komplexitätsreduktion ist gewiss unvermeidlich, um historische Vielfalt zu strukturieren und verstehbar zu machen – allerdings in Grenzen. Eine umfassendere Analyse der Zeit- und Geschichtsbezüge der indischen Tradition müsste sich nicht zuletzt mit den Spuren utopischen Denkens beschäftigen, die in der *Kalki*-Tradition, aber auch etwa im Kanon der *nirguṇa bhakti* enthalten sind.

Die These, die weitgehende Abwesenheit von Geschichtsliteratur im alten Indien sei mit dem zyklischen Denken und einem angeblichen Desinteresse an Geschichte verknüpft, ist zudem aus einer postkolonialistischen Sicht problematisch. Solche Spekulationen sind mit einem klassischen orientalistischen Klischee aufgeladen, nämlich der von G. W. F. Hegel konstatierten Geschichtslosigkeit der nichteuropäischen Welt. Ist es wahr, dass „eine abstrakte, lineare Zeitachse ... erst ... Geschichte im heutigen Verständnis möglich“ macht (Loewenstein 2015: 453)? Bei einem

näheren Blick auf die hier angedeuteten Befunde aus der indischen Tradition scheint das nicht mehr ganz so selbstverständlich, wie das die Fortschrittstheoretiker John B. Burys (*The Idea of Progress*, 1920) und Robert Nisbet (*History of the Idea of Progress*, 1994 [2. Ausgabe]) annehmen.

Die hinduistische Tradition enthält eine komplexe Fülle von Zugängen zum Thema Zeit und Geschichte. Zyklisches Denken spielt dabei eine wichtige Rolle – *kālacakra*, das Rad der Zeit, steht für die verwirrende Vielfalt der Welt, die der Erlöste in hinduistischen wie auch buddhistischen Systemen hinter sich lässt. Die geometrische Alternative Kreis und Linie als kontrastierendes metatemporales bzw. metahistorisches Verlaufsmodell kann aber zur hermeneutischen Sackgasse werden, denn Kulturkreise sind keine geschlossenen Systeme, sie beeinflussen sich gegenseitig, entwickeln sich beständig weiter und bringen immer wieder neue Synthesen hervor.

Bibliographie

- Abegg, Emil 1928. *Der Messiasglaube in Indien und Iran : auf Grund der Quellen dargestellt*. Berlin: De Gruyter.
- Ali, Daud 2012. „Indian historical writing c.600–1400“. In: *The Oxford History of Historical Writing : volume 2: 400–1400*. Ed. by José Rabasa. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 80–101.
- Bailey, Greg[ory] M. 1983. *The mythology of Brahma*. Delhi: Oxford University Press.
- Benedik, Susanne 2007. *Die Siebenplanetenwoche in Indien*, Bonn: Universität Bonn. (Dissertation) <<https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/2759/1115.pdf>> (geladen 24.8.2020).
- Dube, Manju 1984. *Conceptions of God in Vaiṣṇava philosophical systems*. Varanasi: Sanjay Book Center.
- Eliade, Mircea 1957. „Time and eternity in Indian thought“, in: *Man and time*. Ed. by Joseph Campbell, New York: Bollington Found.: 173–200.
- Gail, Adalbert 1969. „Buddha als Avatāra Viṣṇus im Spiegel der Purāṇas“, in: *17. Deutscher Orientalistentag (1968) : Vorträge*. Hg. von Wolfgang Voigt. Wiesbaden: Steiner: 917–923 (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement ; 1).
- Gonda, Jan 1984. *Prajāpati and the year*, Amsterdam: North-Holland Publ. Comp.

- Güntert, Hermann 1923. *Der arische Weltkönig und Heiland : bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*. Halle: Niemeyer.
- Gupta, Anand Swarup 1969. „Purāṇic theory of the yugas and kalpas : a study“, in: *Purāṇa* 11: 304–323.
- Hacker, Paul 1953. *Vivarta : Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*. Wiesbaden: Steiner.
- Hacker, Paul 1960. „Zur Entwicklung der Avatāralehre“, in: *WZKSO* 1960: 47–70 (auch in: *Kleine Schriften*, 404–427).
- Hacker, Paul 1967/68. „Die Indologie zwischen Vergangenheit und Zukunft“, in: *Hochland* 60, 153–163. (auch in: *Kleine Schriften*, 36–46).
- Hacker, Paul 1983. „Inklusivismus“, in: *Inklusivismus : eine indische Denkform*, Gerhard Oberhammer (Hg.). Wien: Institut für Indologie (= Publications of the De Nobili Research Library : occasional papers ; 2), 11–28.
- Halbfass, Wilhelm 1991. „Vedic Orthodoxy and the plurality of religious traditions“, in: Halbfass, Wilhelm, *Tradition and reflection : explorations in Indian thought*, New York: Suny, 51–86.
- Houben, Jan E. M 2002. „The Brahmin Intellectual: History, Ritual and ‘Time Out of Time.’“, in: *Journal of Indian Philosophy* 30.5, 463–479.
- Kirfel, Willibald 1927. *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa : Versuch einer Textgeschichte*. Bonn: Schroeder.
- Kölver, Bernhard 1971. *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājatarāṅgiṇī des Kalhaṇa*. Wiesbaden: Steiner.
- Konersmann, Ralf 2008. *Kulturkritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Loewenstein, Bedrich 2015. *Der Fortschrittsglaube : Europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie*. 2. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Malinar, Angelika 2018. „Time and destiny“. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism online*. Ed. by Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan. <http://dx.doi.org/10.1163/22212-5019_BEH_COM_000207> (geladen 24.8. 2020)
- Mitchiner, John Edward 1982. *Traditions of the seven ṛṣis*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Pargiter, F[rederick] E[den] 1922. *Ancient Indian historical tradition*, London: Oxford University Press.
- Pathak, Vishwambhar Sharan 1966. *Ancient Historians of India : A Study in Historical Biographies*. Bombay: Asia Publishing House.
- Philips, Cyril Henry (ed.) 1961. *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. London: Oxford University Press.
- Pollock, Sheldon 1989. „Mīmāṃsā and the Problem of History in Traditional India“. *Journal of the American Oriental Society*, 109:4, 603–10.
- Scheftelowitz, Isidor 1929. *Die Zeit als Schicksals-Gottheit in der indischen und iranischen Religion (Kāla und Zurvan)*, Stuttgart: Kohlhammer. (= Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte ; 4).
- Schreiner, Peter 2010. „How to come out of Samādhi?“, in: *Release from life – release in life : Indian perspectives on individual liberation*. Bern: Peter Lang: 197–210 (= Worlds of South and Inner Asia ; 1).
- Sharma, Arvind 2003. *Hinduism and Its Sense of History*. New Delhi: Oxford University Press.
- Stietencron, Heinrich von 1986. „Kalkulierter Religionsverfall : Das Kaliyuga in Indien“, in: *Der Untergang von Religionen*. Hg. von Hartmut Zinser. Berlin: Reimers, 135–150.
- Thapar, Romila 2002. „Some Reflections on Early Indian Historical Thought.“ In: *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*. Edited by Jörn Rüsen. New York: Berghahn, 178–186.
- Romila Thapar 2011. „Historical Traditions in Early India : c. 1000 bc to c. ad 600“. Ed. bz Andrew Feldherr and Grant Hardy, *The Oxford History of Historical Writing, vol. 1 : Beginnings to AD 600*. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 553–76.
- Wessler, Heinz Werner 1995. *Zeit und Geschichte im Viṣṇupurāṇa : Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge, anhand der Textgestalt dargestellt*. Bern: Peter Lang (= Studia religiosa helvetica ; 1).

