

Destruktion und Perfektion: Zum Wechselspiel von Vernichtung und Vervollkommnung im Hinduismus

Chakkarath, Pradeep

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chakkarath, P. (2021). Destruktion und Perfektion: Zum Wechselspiel von Vernichtung und Vervollkommnung im Hinduismus. *Paragrana : internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, 30(1), 235-248. <https://doi.org/10.1515/para-2021-0016>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-ND Lizenz (Namensnennung-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-ND Licence (Attribution-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0>

Pradeep Chakkarath

Destruktion und Perfektion: Zum Wechselspiel von Vernichtung und Vervollkommnung im Hinduismus

Eine geradezu mythologische Narration des Okzidents besagt, dass der Mensch mit der europäischen Aufklärung begonnen habe, sein Schicksal nicht mehr übergeordneten Instanzen zu überlassen, sondern es im mutigen Vertrauen auf die eigenen Potenzen in die eigene Hand zu nehmen. Mal abgesehen davon, dass dieser Topos vom selbstbestimmten Menschen die Mythologien und Heldenepen zahlreicher, auch nichteuropäischer Kulturen prägt, scheint an der neuzeitlichen europäischen Narration doch zumindest auffällig, ihr Ideal von Selbstwerdung wie auch gesellschaftlicher und individueller Vervollkommnung an die Vorstellung stetigen Fortschritts zu binden. Am Beispiel einiger zentraler hinduistischer Vorstellungen werde ich aus einer kulturpsychologischen Perspektive zu skizzieren versuchen, dass individuelle Perfektionierung auch in kosmologischen Vorstellungen als möglich gedacht werden kann, in denen stetige Auflösung und Zerstörung als Prinzip alles Seins betont werden. Abschließend werden einige knappe Überlegungen dazu angestellt, wie derartige Vorstellungen dazu beitragen können, bestimmte Aspekte gegenwärtiger Gesellschaft und Politik umfassender zu analysieren.

Sri Krishna:

Ich bin der Tod, der Zerstörer von Welten.

[...] Ich bin die Zeit, die Verschwenderin von Völkern. Ich mache den Augenblick reif für ihren Zerfall.

Arjuna:

Feuergesichtiger, du hauchst die Welten zu Asche. [...] Die furchtbaren Hauer all deiner Münder knirschen. [...] In deinem grausamen Rachen liegen sie alle, auch die Krieger, ihre Häupter zertrümmert.

(Verse aus der *Bhagavadgita*, Kap. 11)

1. Einleitung: Das kulturpsychologische Interesse an religiösen und religionsähnlichen Anschauungen

Die nachfolgenden Überlegungen erfolgen vor dem Hintergrund eines psychologischen, vorwiegend kulturpsychologischen Interesses am Anteil, den religiöse, religionsähnliche oder sonstige Weltanschauungen für die Befindlichkeit von Menschen sowie ihre Denk- und Handlungsorientierungen haben. Ohne in die vielfältigen und komplexen Selbstverständnisse der Kulturpsychologie an dieser Stelle nä-

her eingehen zu können, lässt sich hierzu zumindest folgendes perspektivisch vorausschicken:

Aus einer kulturpsychologischen Sicht müssen Analysen, die auf menschliche Wahrnehmung, Denken, Empfinden, Erleben, Verhalten und andere psychologisch interessierenden Aspekte gerichtet sind, dem Menschen nicht nur als einem Natur-, sondern auch und insbesondere als einem kognitiv hochbegabten Kulturwesen gerecht werden, dessen Entwicklung von seiner hohen Sprachbefähigung, dem Wissen um seine Historizität, schier unbegrenztem Erkenntnisdrang wie auch ausgeprägtem Selbstbewusstsein und starker Sozialorientierung angetrieben und geprägt ist. Bei allen Gemeinsamkeiten können sich Kulturen hinsichtlich der Entwicklungskontexte, Entwicklungsbedingungen und Entwicklungsziele, die sie für ihre Mitglieder bereithalten, erheblich unterscheiden und zeigen sich dadurch als nicht etwa naturgegebene, sondern als künstliche – in vielerlei Hinsicht auch künstlerische – von Menschen geschaffene und gestaltete ideelle und materiale Umgebungen (vgl. Cole 1996), die das menschliche Denken, Fühlen und Verhalten strukturieren und orientieren. Kulturen lassen sich entsprechend verstehen als alle psychischen Phänomene tangierende Wissens-, Zeichen- und Symbolsysteme, inklusive Diskursen, Praktiken und Gewohnheiten, die besagte Entwicklungskontexte und psychische Phänomene mitkonstituieren und zugleich von ihnen mitkonstituiert werden. Von besonderem kulturpsychologischen Interesse ist die Frage, wie Menschen Gegenständen und Ereignissen der Welt, dem Dasein, sich selbst und allem anderen Bedeutung geben oder Bedeutung absprechen und wie sie dabei vom dichten und facettenreichen Kulturgewebe abhängen, mit dem sie auch selbst unauflöslich verwoben sind (vgl. Chakkarath/Straub 2020).

Diese Skizze mag genügen, um verständlich zu machen, warum gerade auch weltanschaulich eingebettete Denkfiguren, Annahmen, Überzeugungen, Orientierungen, Empfehlungen und Vorschriften einiges psychologische Interesse verdienen, das allerdings in der akademischen Mainstream-Psychologie mit ihrem eher naturwissenschaftlichen Selbstverständnis und weitgehend biologistischem Menschenbild gering ausgeprägt ist. Aus der Sicht einer kulturwissenschaftlichen Psychologie dagegen wurden interkulturell variierende menschliche Entwicklungskontexte seit frühesten Zeiten nachhaltig durch religiöse oder religionsähnliche Weltanschauungen geprägt, mit denen auch Menschen in so genannten säkularisierten Gesellschaften immer noch auf vielerlei Weisen – z.B. wissenschaftlich, zustimmend, bekennd, tolerierend, hoffend, zweifelnd, ablehnend, feindselig und häufig unbewusst – befasst sind (vgl. Luckmann 1967/1991).

Dieser psychologischen Bedeutung, die weltanschauliche Überzeugungen sowohl für die Selbstverständnisse, die Motivationen, Emotionen und Einstellungen von Individuen wie auch für ganze Gesellschaften und ihre Subsysteme haben können, ist in ihrer frühesten ausgearbeiteten und zugleich kulturvergleichend angelegten Form nicht etwa die akademische Psychologie nachgegangen, sondern die Soziologie – initiiert insbesondere von Émile Durkheims und Max Webers religionssoziologischen Studien (vgl. Chakkarath 2007). Zwar haben beide Mitbegründer der modernen Soziologie ihre entsprechenden Untersuchungen nicht explizit

als psychologische Studien bezeichnet, doch enthalten ihre Theorien sehr viele religions-, moral-, kognitions- und sozialpsychologische Annahmen zu Korrelationen zwischen religiösen/weltanschaulichen Überzeugungen mit beispielsweise Identitäten, moralischen Einstellungen, Suizidalität oder kulturspezifischen Denkstilen und damit verknüpften Verständnissen von Rationalität. In der nordamerikanischen Kulturpsychologie, die weniger Scheu zeigt, kulturwissenschaftlichen Fragen nicht nur qualitativ, sondern multimethodal und unter Einbeziehung von Experimenten nachzugehen, wurden entsprechende Zusammenhänge einflussreich empirisch erhärtet. Die folgenden Überlegungen entspringen der Beobachtung, dass in den meisten solcher Studien (siehe etwa Nisbett 2001; Nisbett/Peng/Choi/Norenzayan 2001) allgemeine formale und strukturelle Unterschiede in den kognitiven Stilen identifiziert werden, wie etwa ein vornehmlich analytischer – Widersprüchen gegenüber allergischer – Denkstil im so genannten „Westen“ (Europa und Nordamerika) und ein demgegenüber eher „holistischer“ oder auch „dialektischer“ – Widersprüchen gegenüber entspannter – Denkstil im so genannten „Osten“ (Süd-, Südost- und Ostasien). Zwar werden die Eigenheiten dieser unterschiedlichen Präferenzen für bestimmte Denkstile gelegentlich auf antike, auch weltanschauliche Ursprünge zurückgeführt, doch liegt die Aufmerksamkeit dabei vorwiegend auf formalen und strukturalen Unterschieden, ohne dass inhaltliche und thematische Schwerpunkte in den verglichenen Denktraditionen ausführlicher zur Sprache kämen bzw. als exemplarische und illustrative Belege für eventuelle Besonderheiten hinzugezogen würden. Zudem neigen auch psychologische Analysen in diesem Forschungsfeld häufig dazu, der Einfachheit halber bestimmte stereotypisierte, beispielsweise orientalistisch zurechtgemachte Auffassungen von großen weltanschaulichen Traditionen weitgehend zu reproduzieren, im Vertrauen auf die Expertisen der für weltanschauliche und ideengeschichtliche Inhalte zuständigen Fachwissenschaften. Mit den folgenden Überlegungen möchte ich mittels einer Skizze zum Zusammenhang von Destruktions- und Perfektionsvorstellungen im hinduistischen Denken illustrieren, wie ein größeres Interesse an gewissen Hervorhebungen und Betonungen bestimmter Themen in einer Denk- und Anschauungstradition dazu beitragen kann, zu einfache und zu vorschnelle – zum Beispiel romantisierende und orientalisierende – Verständnisse bestimmter Überzeugungssysteme kritischer zu reflektieren. Zugleich aber mögen die folgenden Hinweise auch dem einen oder der anderen als inhaltliche „Prüfsteine“ für die Reichweite von kulturpsychologischen Theorien zu interkulturell variierenden Denkstilen dienen.

2. Auflösung, Zerstörung und Erlösung als zentrale Themen hinduistischer Denktraditionen

Es gehört zu den regelmäßigen Erfahrungen wahrscheinlich eines jeden, der sich akademisch zur indischen Kultur oder auch indischen Denktraditionen wie dem Hinduismus auslässt, als eine erste fast reflexartige Rückmeldung zu hören, dass es *die* (eine) indische Kultur ja gar nicht gebe, dass es sich um eine fast unüberschau-

bare Multikultur auf einem Subkontinent mit bald 1,5 Milliarden Menschen handle, dass *der* (eine) Hinduismus gar nicht existiere, dass Hindus unter dieser Sammelbezeichnung vielmehr eine riesige Zahl an Sekten, Schulen, religiösen und philosophischen Traditionen subsumiert werde, kurz: dass sich verallgemeinernde Aussagen über diesen Themenkomplex im Grunde verbieten. Nun ist das Erstaunliche daran nicht etwa, dass solche Hinweise sehr berechtigt und gerade den mit diesen Themen befassten Personen in aller Regel auch bekannt sind, sondern dass hier ein generelles geistes-, gesellschafts- und kulturwissenschaftliches Problem benannt wird, auf das aber dennoch im Anschluss an akademische Auslassungen über beispielsweise die belgische, japanische, schwedische, schweizerische Kultur und daraus hervorgegangene Denktraditionen deutlich seltener und mit deutlich weniger Nachdruck hingewiesen wird. Es könnte durchaus sein, dass dieser Hinweis (obgleich er auch mit Bezug auf einige andere, in der Regel sehr bevölkerungsreiche und *zugleich* ethnisch diverse Länder gemacht wird), zu einem insbesondere in Europa altetablierten Indienbild gehört, das eine der Besonderheiten der indischen Kultur in ihrer Unordnung, ihren Widersprüchlichkeiten und ihrer Rätselhaftigkeit festmacht. Dieses Bild war jedenfalls Bestandteil sowohl romantischer Verklärungen wie auch kolonialistischer Abwertungen jener Welt im Osten, die Europa sich immer schon gerne als das „ganz Andere“ konstruierte (siehe z.B. Halbfass 1981).

Dessen ungeachtet lässt sich schwerlich bestreiten, dass Inderinnen und Inder sich als solche bezeichnen können, ohne sich als ungeordneter, widersprüchlicher und rätselhafter zu empfinden als Angehörige anderer Länder. Auch meinen die meisten Hindus nicht, in eine Identitätskrise zu stürzen, sobald man sie als Anhänger des Hinduismus bezeichnet. Um das angelehnt an eine hinduistische Formulierung auszudrücken: Trotz der unterschiedlichen Strömungen, die von dem ausgehen und auch wieder in das münden, was als „Hinduismus“ bezeichnet wird, so gibt es doch dieses eine Meer, das für alle, die daraus trinken, nach Salz schmeckt, und alle, die darin schwimmen, gleichermaßen nass werden lässt. Das Gleichnis betont zugleich, dass das, was als „Hinduismus“ bezeichnet wird, im stetigen Fluss und somit selbst ein Exempel für ständige Auflösung, Zerstörung, Erneuerung, Wandlung etc. ist. All dies besagt im Wesentlichen, dass es im vermeintlich ungewöhnlich chaotischen Hinduismus, wie in anderen Denktraditionen auch, bestimmte Mythen, Grundlegungen, Anschauungen, Vorgaben, Orientierungen, Überzeugungen usw. gibt, die von nahezu allen Hindus auf unterschiedliche Weisen rezipiert und geteilt werden und für ihre Selbst-, Welt- und Lebensverständnisse bedeutsam sind.¹ Die nachfolgend ausgewählten Ausschnitte aus dem intellektuellen Hindu-Kosmos sind dafür Beispiele.

1 Eine für die hier verfolgten Zwecke ausreichende Anthologie bietet Zaehner 1992.

2.1 Zerstörung als schöpfende kosmische Kraft

Gemäß eines für die hinduistische Weltanschauung und Zeitempfinden grundlegenden und über den Hinduismus hinaus bekannteren kosmologischen Modells verlaufen Zeit und Geschichte in unendlichen zyklischen Abfolgen von großen Zeitaltern (*mahayugas*), die jeweils in vier Epochen (*yugas*) unterteilt sind. Ohne hier die für hinduistische Zeitmodelle typische und akribische „Berechnung“ der kleineren und größeren Phasen in dieser Abfolge näher auszuführen, mögen einige Eckdaten genügen, die uferlos ozeanischen Zeitdimensionen des Entstehens und Vergehens der Welt und der Welten zu veranschaulichen: Die zwar nicht einzige, aber etablierteste Zeitskala der *yugas* besagt, dass die erste und längste Epoche (*satyayuga*) 1.728.000 Jahre andauert, die zweite (*tretayuga*) 1.296.000 Jahre, die dritte (*dvaparayuga*) 864.000 Jahre und die vierte und kürzeste Epoche (*kaliyuga*) 432.000 Jahre. Ein vollständiger Zyklus der vier Epochen (d.h. ein *mahayuga*) beträgt folglich insgesamt 4.320.000 Jahre, eine Zeitspanne, nach der sich der Zyklus mit dem Einsetzen eines neuen *satya-yugas* wiederholt. Der Zeitraum von eintausend solcher zyklischen Durchläufe wird als ein *kalpa* bezeichnet und beträgt 4 Milliarden und 320 Millionen Jahre; dies ist die Zeitspanne, mit der auch die Dauer eines Tages im Leben des Schöpfergottes Brahma beziffert wird. Ein Jahr von Brahmas Dasein beträgt 360 *kalpas*; die Gesamtdauer seiner ebenfalls vergänglichen und sich wieder erneuernden Existenz (ein *mahakalpa*) beträgt 100 solcher Jahre.

Wie diese Zeiteinteilungen und Zahlen andeuten, vollzieht sich das Werden und Vergehen von Welten und Geschichte nicht linear, etwa als auf stetigen Fortschritt und in Richtung auf Perfektion hin angelegter Schöpfungsplan, sondern zyklisch und als beständiger Vergehensprozess, in dem die Auflösung und Zerstörung des jeweils Seienden – *einschließlich* des Schöpfergottes – das Grundprinzip des Geschehens ist.

Da sich die Dauer *eines* menschlichen Lebens im kosmischen Zeitrahmen verschwindend klein ausnimmt und da die genannten größeren Dimensionen sich der menschlichen intuitiven Nachvollziehbarkeit entziehen, neigt der Mensch dazu, die Bedeutung seines jeweiligen *aktuellen* Daseins und Wirkens mit Sinn und Bedeutung zu versehen, die es auf das größere Ganze nicht hat. Angesichts dessen war es wohl naheliegend, das Werden und Vergehen auf kosmischer Ebene in Form der Wiedergeburtlehre (*samsara*) auf die menschliche Individualebene zu projizieren, um so auch klar zu machen, dass das ewige kosmische Weltgeschehen als Ganzes für den Einzelnen kaum nachvollziehbar, über die Summe all seiner Existenzen aber quasi „erlebbar“ ist.

Dieses größere Ganze zeigt sich als ein unaufhörlich wiederholender Prozess der Entstehung und des Zerfalls von Welten, Leben und Zeiten mitsamt den darin erzielten Errungenschaften in Technik und Wissen. Im *satyayuga*, der als perfektesten betrachteten Epoche der „Wahrhaftigkeit“, entwickeln sich Sprache, Bräuche, Opferrituale, Töpferei und die nötigsten einfachen Werkzeuge; im zweiten *yuga* erlernt man Ackerbau und Viehzucht und fertigt dafür erforderliche Geräte;

im dritten *yuga* gedeiht das Wissen um die Akkumulation des Reichtums und die Konstruktion vernichtender Waffen, um ihn zu schützen; im *kaliyuga*, der Epoche der „Zwietracht“, treibt die Zuspitzung ungehemmter individualistischer Interessen in das Chaos und die Anarchie, die sich als nahtlose Konsequenz einer stetigen und zunehmenden Entfernung von den Errungenschaften des ersten *yuga* und auch im fortschreitenden Verfall körperlicher Konstitution, moralischer Einstellungen, sozialer Beziehungen, emotionaler Befindlichkeiten und klaren Handlungsorientierungen zeigt.

In leicht voneinander abweichenden Darstellungen findet sich dieses Bild vom naturgesetzlichen Entstehen und Vergehen von Zeit, Welten und Leben zum Beispiel im *Manusmriti*, im Heldenepos *Mahabharata*, im *Vishnumriti*, im *Yogasutra* und in einigen der *Puranas*, etwa im *Bhagavatapurana*, das der Gottheit Vishnu gewidmet ist. In all den dort vorfindlichen Fassungen wird die kosmische Makroebene des Weltgeschehens anhand zahlreicher Ambivalenzen rekonstruiert, wie etwa Werden und Vergehen, Fortschritt und Rückschritt, anfängliche Perfektion und finale Zerstörung. Zugleich werden allerdings diese Gegenüberstellungen selbst als Fiktionen in Frage gestellt: Dem anfänglichen Zeitalter, das als vollkommenes stilisiert wird, fehlt zur vollkommenen Perfektion offenbar Stabilität und Beständigkeit; und die zerstörerische Kraft, die dauerhaft wirkt und auch den Schöpfergott selbst immer wieder mit sich reißt, erweist sich immer wieder auch als äußerst schöpferisch. In den späteren hinduistischen, buddhistischen und jainistischen Schulen der Logik und der Begriffsanalyse erfährt diese hier bereits angelegte Skepsis über die Tauglichkeit sprachlicher Terminologien für das Verstehen der Phänomene und Prozesse ihre für viele Jahrhunderte einflussreiche Systematisierung. Es hat in diesem Zusammenhang durchaus einige Ironie, dass die vier *yugas* nach den Augenzahlen eines vierseitigen Prismenwürfels benannt wurden, wie er bei vielen altindischen Glücksspielen Verwendung fand. Im scheinbar festgefühten Weltenplan ist es vielleicht doch möglich, dass Gott gelegentlich würfelt.

Im *Yogasutra* wird nahegelegt, dass die auf makrokosmischer Ebene der *yugas* entfalteten Prinzipien sich über alle phänomenalen Ebenen des Seins bis in den individuellen menschlichen Körper, die darin wirkenden psychischen Kräfte und den Kreislauf der Wiedergeburten erstrecken. Ambivalenzen und Paradoxien sind demnach auch Prinzipien menschlicher Entwicklung und sie müssen durchschaut und therapiert werden, um trotz alledem psychisch stabil und handlungsfähig zu bleiben. Zu dieser Thematik im Folgenden etwas mehr.

2.2 Die ambivalente Vollkommenheit der Götter

Dass selbst das Göttliche diesem Wechselbad ausgeliefert ist, zeigt sich unter anderem auch in den üblicherweise angeführten 10 Avataren (*dasavatara*) bzw. Inkarnationen Vishnus, die ihn durch die vier *yugas* hinweg in evolutionärer Entwicklung zunächst als Fisch, dann als Schildkröte, als Eber, als Mischwesen (halb Mensch, halb Löwe), als Zwerg, als den mit Axt bewaffneten Brahmanen Parasu-

rama, schließlich als göttlichen Helden Rama, als Gott Krishna, als Krishnas Bruder Balarama (in späteren Varianten als Buddha) und am Ende des vierten *yuga* als apokalyptischen Reiter Kalki auftauchen, mit jeder seiner Inkarnationen aber auch wieder untergehen lässt. Versteht man die Inkarnationsreihe Vishnus tatsächlich als eine evolutionstheoretische Illustration, die sowohl den Übergang vom Wasser zum Land (Fisch und Schildkröte), von den Säugetieren zum Menschen (Eber, Löwenmensch), zum werkzeug- und wissengebrauchenden Brahmanen (Parasurama) und zum siegreichen spirituellen und vergöttlichten Wesen (Rama, Krishna, Balarama, später auch Buddha) beschreibt, so ließe sich Kalki, Vishnus letzte Inkarnation, der apokalyptische Reiter mit flammendem Schwert auf weißem Pferd, der mit dem Untergang eines Weltenzyklus‘ auch seine eigene Vernichtung bewirkt, als seine vollkommenste Entfaltung begreifen. Diese läge dann im personifizierten Prinzip der Auflösung und Zerstörung. Dass trotz der genannten Ambivalenzen und Paradoxien Auflösung und Zerstörung als bestimmende Prinzipien des Welt- und Weltengeschehens und auch der menschlichen Existenz(en) gelten, scheint mir in den meisten der einschlägigen Texte unübersehbar. Auf Sanskrit werden diese Prinzipien mit *pralaya* bezeichnet, einem Begriff, der Auflösung, Transformation, Zerstörung, Vernichtung und Tod, in naturphilosophischen Zusammenhängen auch Absorption meinen kann. Während *pralaya* der Beschreibung von allgegenwärtigen und stetigen Auflösungs- und Zerstörungserscheinungen auf Makro- und Mikroebene dient, meint *mahapralaya*, die „große Zerstörung“, d.h. die Vernichtung der Welt nach jedem der viergliedrigen Zyklen (*mayayuga*). Da der Welt bereits in ihrem ersten Zeitalter von Anbeginn an *pralaya* innewohnt, ist in ihr selbst keine Perfektion zu erblicken oder zu erwarten. So gesehen ist es nur folgerichtig, dass sich schon früh eine der Grundüberzeugungen hinduistischer Spiritualität herausgebildet hat, dass man nämlich vollkommene Erlösung allenfalls erlangen kann, wenn man es vermag, sich aus diesem Prozess selbst zu lösen, sich also aufzulösen ohne zu transformieren, ohne wiedergeboren zu werden.

Unter den hinduistischen Anhängern des Vishnu (den *vaishnava*) wird die vorübergehende Dauer der Welt wie auch ihre zunehmende Zerstörung primär mit seinen Potenzen in Verbindung gebracht. Sogar der Schöpfergott Brahma wird von den *vaishnava* als eine „sekundäre“ Schöpfergestalt gesehen, die zu Beginn einer Weltentstehung aus einem Lotos hervorgeht, der wiederum aus dem Nabel des schlafenden Vishnu wächst. Vishnus Inkarnationen und ihr in vielen Mythen beschriebenes heldenhaftes Einschreiten etwa gegen Dämonen, die sich gegen Regeln und Gesetze hinwegsetzen, sind Ausdruck des Bewahrens einer bestehenden Ordnung und der Verzögerung ihres Untergangs. Mit seiner letzten Inkarnation aber wird er zum Symbol der Zerstörung. Unter den Anhängern des Shiva (den *shaiva*) wird das ganze Weltgeschehen vornehmlich auf das Wirken des von ihnen präferierten Gottes zurückgeführt, mit einem größeren Akzent auf der vernichtenden und zugleich schöpferischen Macht der Zerstörung. Mögen die Anhänger der jeweiligen Gottheiten sich auch darin unterscheiden, wessen Anteile am kosmischen und irdischen Geschehen sie für die größeren halten, so können sich doch die meisten Hindus in der Idee einer dreiförmigen oder dreifaltigen Macht (*trimurti*) wie-

derfinden, die Brahma als Prinzip der Schöpfung, Vishnu als Prinzip der Bewahrung und Shiva als Prinzip der Zerstörung auffasst, somit das ganze Weltgeschehen als Schauspiel des einen Göttlichen begreifen kann. Dessen ungeachtet haben die jeweiligen Sekten den Anteil des von ihnen besonders geschätzten Gottes in zahlreichen Mythen und ikonographischen Darstellungen immer wieder zu betonen versucht. Die weltweit vermutlich bekannteste Darstellung des Weltgeschehens als göttliche Aufführung dürfte Shiva als „König des Tanzes und des Schauspiels“ (*nataraja*) sein, der die genannten Prinzipien in seinem „kosmischen Tanz“, ausgestattet mit Symbolen der Vernichtung, der Zeit, des Rhythmus und der Weisheit, gerahmt von einem zyklischen Feuerkranz, geradezu perfekt zu jonglieren scheint. Dass der kosmische Tänzer, während er inmitten seines ästhetisierten Zerstörungswerks mit einem seiner Füße den Dämon der Unwissenheit vernichtet, erhaben, ungerührt und gelassen lächelt, weist darauf hin, dass nur derjenige dem fragwürdigen Gang der Welt entgehen kann, der eins mit ihm wird bzw. erkennt, dass er bereits eins mit ihm ist – nicht der unvollkommene Tänzer, sondern der vollkommene Tanz. Die Beantwortung der Frage, wie dies möglich sein könnte, ist vielleicht das zentrale und verbindende Anliegen aller Schulen des Hinduismus.

2.3 Opferung, göttliche Offenbarung und Selbstverpflichtung als Erlösung

Im *Rigveda*, einer der ältesten, zwischen 1500 und 1200 vor der christlichen Zeitrechnung entstandenen und für den späteren Hinduismus konstitutiven Textsammlungen, findet sich im 10. Kapitel die Grundlegung des sogenannten *purusasukta*, einem der bekanntesten, allein schon wegen seiner archaischen Sprache allerdings auch sperrigsten indischen Schöpfungsmythen. Erzählt wird darin von einer gigantischen Urform des Menschen (*purusa*), die in späteren Interpretationen häufig mit Vishnu oder auch Brahma gleichgesetzt wurde. Purusha hat tausend Köpfe, tausend Augen und tausend Füße. Er umhüllt die gesamte Erdoberfläche, geht in seinen Ausmaßen darüber hinaus und ist wohl das Universum selbst, seine Vergangenheit und seine Zukunft. Aus ihm sei Viraj geboren worden, seine weibliche Form, und aus Viraj sei Purusha geworden. Wir erfahren, dass die Götter Purusha zerteilten und opferten. Aus den Teilen entstehen Himmel und Erde, die Tageszeiten, der Mond, die Sonne, das Geistige und das Bewusstsein, die Materie und ihre Formen, die Luft und der Wind, Götter wie Agni und Indra, die Lebewesen, die Poesie, die Verse, und die Versfüße, die Regeln und Gesetze. Der Frühling sei im Opferritual die Butter gewesen, der Sommer der Brennstoff und der Herbst eine Opferbeigabe. Auch die gesellschaftliche Ordnung in Kasten sei so entstanden: die Priester und Gelehrten (*brahmana*) aus Purushas Mund, der Adel und die Krieger (*rajanya*, später *kshatriya*) aus seinen Armen, die Kaufleute und Handwerker (*vaishya*) aus seinen Schenkeln, die Arbeiter und Knechte (*shudra*) aus seinen Füßen.

Da der Mythos die Selbsterzeugung der Welt als Opferritual beschreibt, in dem sich die Götter gemeinsam mit inspirierten Sehern – vermutlich Brahmanen, die sich als Autoren dieses Textes darin maßlos erhöhen – selbst ein Opfer darbringen,

aus dem die Dinge der Welt und sie selbst schließlich allererst entstehen, ist er eine der wichtigsten Zutaten vieler noch heute durchgeführten hinduistischen Rituale geworden, die häufig mit dem Absingen der Verse des *purusasukta* beginnen. In ihm wiederholen sich das zyklische Denken, Ambivalenzen und Paradoxien wie sie uns bereits im kosmologischen Modell der *yugas*, *mahayugas* und *kalpas* begegnen.

Was hier ebenfalls wiederkehrt, ist das Motiv der Schöpfung durch Zerstörung, diesmal symbolisiert durch die Zerstückelung des göttlichen Purusha, durch die eine Weltentstehung erst möglich wird, in der die Teile wieder zum Ganzen finden, allerdings zu einem neuen und neu geordneten Ganzen. Es ist denkbar, dass der Mythos versucht, den Moment des Eintritts in das erste und im Anbeginn noch perfekte Weltzeitalter (*saytyayuga*) zu rekonstruieren. Die Vollkommenheit jenes Anbeginns verdankt sich der Vollkommenheit des Opfers, des göttlichen Purusha. Trotz der Zerstückelung und Transformation des Opfers geht seine Vollkommenheit in die neue Ordnung über – offenbar, da vom Opfer nichts verlorenght bzw. da es sich in der Schöpfung der Welt lediglich anders, neu organisiert, aber doch *vollständig* zeigt. Die Idee, dass Körper zerstückelt, besonders häufig (auch in Form der Selbstentauptung) geköpft werden und dann wieder neu zusammenwachsen, zieht sich übrigens durch viele indische Mythen und Legenden, die häufig mit dem Wirken weiblicher Gottheiten (*shakti*) bzw. dem weiblichen Aspekt des Göttlichen in Verbindung gebracht werden (vgl. Pintchman/Sherma 2011).

Der Purusha-Mythos legt überdies nahe, dass das, was im herkömmlichen Sinne als perfekte Welt verstanden werden kann, nur im Moment der Schöpfung und nur für kurze Zeit besteht, wenn nämlich die Opferkundigen (Götter und Priester) noch zur Selbstaufopferung für das größere Ganze in der Lage sind. Im nicht herkömmlichen Sinne zeigt die Theorie von den *yugas* im Verbunde mit Schöpfungsmythen wie dem *purusasukta*, dass die wahrhafte Perfektion der Welt in einem Gesamtprozess liegt, der vorhersehbar und – zum Beispiel auch mathematisch – berechenbar ist. Die eher in abendländischen, manchen christlichen, aber auch noch in aufklärerischen Vorstellungen gerne gehegte Hoffnung, dass sich Bedeutung und Größe der Schöpfung oder auch der Geschichte als schrittweise Fortschrittsbewegung in Richtung auf wachsende und früher oder später auch realisierte Vervollkommnung zeigt, wird im hinduistischen Denken durch das Wechselspiel von Konstruktion und Destruktion als illusorische Hoffnung in Frage gestellt. Schon unmittelbar nach der Geburt der Welt und des Lebens setzt der Auflösungs- und Zerstörungsprozess (*pralaya*) ein, von dem das *purusasukta* nicht explizit handelt, der jedoch in unzähligen späteren Texten (siehe oben) beschrieben wird. Die Zerstückelung des allumfassenden göttlichen Purusha ist nicht nur der Ursprung des Werdens der Welt wie wir sie kennen, sondern zugleich auch Sinnbild ihres stückweisen Untergangs.

Die in spätvedischen Schriften wie dem *Rigveda* bereits angelegte Frage, wie der Mensch sich angesichts dieses unerbittlichen Szenarios überhaupt noch vernünftig verhalten, worauf er denn noch hoffen und woraufhin er vielleicht noch planen kann, hat in späteren Texten weit größere Aufmerksamkeit erfahren, bei-

spielsweise in epischen Texten wie dem *Mahabharata* und dem *Ramayana*. Darin ringen diverse Heldengestalten durch Zwiesprache, manchmal auch durch Auseinandersetzung mit den Göttern um solcherlei Fragen, die sie schließlich mit ihren Handlungen exemplarisch und manchmal vorbildhaft beantworten. Auch wenn die hinduistische Tradition eine große Fülle an entsprechenden Texten hervorgebracht hat, so genießen doch nur einige wenige davon unter allen Hindus einen ausgesprochen hohen Bekanntheitsgrad und große Verehrung. Zum entsprechend verbindlichen Bildungskanon des Hinduismus zählen die 18 Kapitel aus dem *Mahabharata*, die als *Bhagavadgita* („Gesang des Erhabenen“) bezeichnet werden und wahrscheinlich als bekannteste hinduistische Schrift außerhalb Indiens gelten dürfen. Ihre heute bekannte Fassung hat sich vermutlich zwischen dem 5. und 2. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung ausgebildet, einem Zeitraum, in denen das hinduistische Denken unübersehbar darauf aus war, magisch-mythische Überlieferungen des alten Veda mit den jüngeren philosophischen Abhandlungen etwa der *Upanishaden* in einen gewissen Einklang zu bringen und dabei eine Art Synthese zwischen verschiedenen klassischen Denkschulen herzustellen. Ziel dieser Bemühungen, wie sie auch die *Bhagavadgita* prägen, war eben auch eine Beantwortung der Frage, was dem Menschen in einer Welt zu tun bleibt, die sich selbst und jeden Einzelnen von Anfang an und bis in alle Ewigkeit dem Untergang weihet.

Bekanntermaßen spielt das zentrale Geschehen der *Bhagavadgita* auf einem Schlachtfeld, auf dem sich die Krieger zweier mächtiger Familiendynastien – der Kauravas und der Pandavas – im Kampf um Land, Macht und Ehre hochgerüstet gegenüberstehen. Der Fokus der Erzählung liegt allerdings auf dem Krieger Arjuna, der die Pandavas in den Kampf führen soll, doch angesichts des unvermeidlich bevorstehenden Blutbades und des sicheren Todes vieler Verwandter, Freunde und ihm anvertrauter Kämpfer zweifelt und zaudert, obgleich die Pfeile beider Seiten bereits die Luft zerschneiden und den Himmel verdunkeln. Er sucht das Gespräch mit dem Lenker seines Streitwagens, der sich im Laufe des Gesprächs schließlich als Krishna, eine der Erscheinungsformen Vishnus, offenbart. Krishnas Therapie für den zögerlichen Helden besteht darin, dass er ihm die Gesetze des Kosmos und deren gleichzeitige Verbindlichkeit für jedes Leben, auch das des Menschen, erläutert. So wie es allen Welten vorherbestimmt sei, unterzugehen und wieder zu entstehen, so sei der Tod zwar sicher für jeden, der geboren wird, doch sei für den, der stirbt, auch die Geburt sicher. So strahlend die heldenhaften Krieger um ihn herum auch erscheinen mögen, so sind sie vor dem Auge Gottes – so spricht der Gott – schon Tote. Nicht Arjuna werde den Tod über sie alle bringen, sagt der Wagenlenker, denn *er*, Vishnu, sei der Tod, der Zerstörer von Welten. Er sei die Zeit, die Verschwenderin von Völkern; er mache den Augenblick reif für ihren Zerfall. Und um seinen Worten den Ausdruck der Wahrhaftigkeit zu verleihen, offenbart sich der Gott in einer spektakulären kosmischen Gesamtschau, in dem das Werden und Vergehen allen Seins, der Kreislauf der Wiedergeburten und die unerbittlichen Gesetze all dieses Geschehens vor Arjunas Auge sichtbar werden. Und so bezeugt der denn auch, was er sieht: einen feuergesichtigen Gott - und *der* ist es, der die Welten zu Asche haucht, während die schrecklichen Hauer all seiner Münder knirschen. In

dessen grausamen göttlichen Rachen sieht Arjuna alle Krieger liegen, mit zertrümmerten Häuptern.

Krishna hat für Arjuna allerdings nicht nur diese geradezu cineastisch aufbereitete psychologische Entlastung bereit, sondern sagt ihm auch, was nun zu tun sei. Arjuna dürfe sich seiner Pflicht (*dharmā*) als Krieger nicht entziehen. Denn die Pflichten, die einem jeden Menschen aufgegeben seien, seien Teil der kosmischen Ordnung (die daher nicht zufällig ebenfalls mit *dharmā* bezeichnet wird). Er könne und dürfe sich der Pflicht, diese Schlacht zu schlagen, nicht entgegenstellen, denn einerlei wie er sich verhalte, werde das kosmische Gesetz des *karma* ihn mit hoher Wiedergeburt belohnen oder mit niedriger Wiedergeburt strafen. Und derart belehrt zieht Arjuna denn entfesselt und siegreich in die Schlacht, die er als einer von Wenigen überleben wird.

Es ist hier nicht nötig und auch nicht möglich, die bedeutsam weitergehenden religiösen und philosophischen Ausführungen in der *Bhagavadgīta* wiederzugeben. Insbesondere die genauere Darlegung der *karma*-Lehre und des *bhakti-yoga*, die einen wichtigen Teil der Belehrung durch Krishna ausmacht, muss hier ausgeblendet bleiben. Dessen ungeachtet lassen sich dennoch einige wichtige Punkte festhalten. So gut man im Gesamtgefüge des *Mahābhārata* das Geschehen in der *Bhagavadgīta* auch als eine realistisch gemeinte Szene auf einem Kriegsschauplatz verstehen könnte, so liegt es doch nahe, das gesamte Setting mit dem grübelnden, antriebsarmen Kämpfer auf der einen Seite und seinem Ratgeber und Therapeuten auf der anderen Seite, wie auch die existentialistisch schwierige Gesamtsituation als großes Gleichnis für die *conditio humana* zu begreifen. Bemerkenswert ist daran unter anderem, wie sehr die Darstellung der göttlichen Offenbarung – bei allen Hinweisen auf die Güte eines wohlwollenden und gütigen Gottes – auch hier die *zerstörerischen* Aspekte göttlichen Wirkens hervorhebt. Um einen idealtypisch sanften Therapeuten oder einen betont empathischen Ratgeber handelt es sich bei dem feuergesichtigen Gott mit den riesigen Hauern nicht. Vergessen wir aber nicht, dass er eine Erscheinungsform Vishnus ist, quasi des Nabels der Welt (siehe oben), aus dem die Schöpfung hervorgeht. Als solcher ist auch er selbst genau jenen Gesetzmäßigkeiten ausgeliefert, die das kosmische Weltgeschehen steuern. Wie im Purusha-Mythos nahegelegt, hat auch er sich geopfert, um eine neue Ordnung zu schaffen und sie zumindest für eine Weile aufrechtzuerhalten. Und schließlich opfert er sich auch in seinen Inkarnationen zu verschiedenen Zeiten immer wieder auf. Nicht mehr und nicht weniger verlangt er von Arjuna. So wie die Götter und die Brahmanen ihren Pflichten nachzukommen haben, so gilt das auch für die Krieger und die Angehörigen aller anderen Kasten. Der Held, der gegen eine göttlich gestiftete Ordnung angehen will, kann vor dem göttlichen Auge und angesichts des ewigen Untergangs nur scheitern; der perfekte Held ist derjenige, der sich in ihren Dienst stellt und so sich selbst als einen Teil des höheren Ganzen zu begreifen vermag. Das wahre Schlachtfeld, auf dem Arjuna siegen muss, ist sein Geist; die Gegner, die er schlagen muss, sind Unwissen, Zweifel, Furcht und Pflichtvergessenheit. Vollkommenheit ist höchste Pflichterfüllung, die nicht durch Selbsterhöhung, sondern durch Selbstopferung bzw. Selbstaufgabe ihren höchsten Ausdruck

findet. In der gleichnisartigen Rahmung der *Bhagavadgita* ist dies vor allem als ein psychologischer Kampf zu verstehen, den der Mensch gegen seine inneren Dämonen zu führen hat. Erlösung und Vervollkommnung bestehen darin, diesen Kampf erfolgreich zu führen. Man sollte beachten, dass hier kein simpler Fatalismus vertreten wird, wie oft behauptet. Es wird nicht dazu aufgerufen, sich irgendeinem Schicksal *irgendwie* zu überlassen, sondern seiner Aufgabe *vollkommen* gerecht zu werden. Der, dem dies gelingt, hat wie Arjuna nicht nur sein Schwert, sondern auch sein Schicksal in der Hand.

3. Auflösung, Opferung und Zerstörung in der Gegenwart: Das *kaliyuga*

Ich habe einleitend das kulturpsychologische Interesse an religiösen und religionsähnlichen Überzeugungssystemen skizziert und will nachfolgend zumindest ein paar wenige und sehr knappe Hinweise darauf geben, worauf entsprechende Analysen, ohne vorschnell allzu einfache Verbindungen zu behaupten, so doch in anregender Absicht aufmerksam machen können.

Das Anliegen, zu begreifen und sich damit abzufinden, dass Auflösung und Zerstörung wie auch damit verbundene vielfältige Leiderfahrungen grundlegende Prinzipien des Daseins sind, hat das indische Denken über den Hinduismus hinaus geprägt; es bleibt auch in Buddhismus und Jainismus, weitgehend auch im Sikhismus eine Grundbemühung des Menschen. Viele Übergangsrituale (*samskara*) betonen einerseits die unauflösliche Verbindung mit dem Universum und dem kosmischen *dharma*, aber auch die Notwendigkeit, sich in Befolgung des sozialen *dharma* aus alten Bindungen zu lösen, sich auf neue Bindungen einzulassen und seine Eitelkeiten zu opfern – Anforderungen, die psychologisch auch als „Detachment“ bezeichnet werden (siehe hierzu ausführlicher Chakkarath 2005). Jegliche soziale Bindung irgendwann einmal hinter sich zu lassen, wird in Idealvorstellungen gar als ein notwendiger, zumindest hilfreicher Schritt auf dem Weg zu spiritueller Vervollkommnung und Erlösung gesehen (ebd.).

Wenn, wie eingangs erwähnt, in experimentellen Untersuchungen zu interkulturell variierenden Denkstilen festgestellt wird, dass Menschen, die in Süd-, Südost- und Ostasien sozialisiert wurden, im Vergleich zu Nordamerikaner*innen eine größere Toleranz für Widersprüchlichkeiten und Ambivalenzen zeigen, so könnten beispielsweise Erzählungen und Erzählweisen, wie sie vorangehend vorgestellt wurden, auf einen damit zusammenhängenden und kognitiv einflussreichen Diskursstrang verweisen. Wohlgemerkt ist damit nicht behauptet, dass derart gestaltete Narrationen in westlichen Kulturen unbekannt seien, sondern allenfalls, dass sie dort seit der Säkularisierung und der von Max Weber so genannten „Entzauberung der Welt“ nicht mehr die Relevanz haben, die sie einmal gehabt haben mögen und anderswo noch haben. Bemerkenswerterweise hat der indische Supreme Court 1995 in einer Stellungnahme zu der Frage, ob sich der Hinduismus definieren lasse, unter anderem den „synthetisierenden“ Denkstil des Hinduismus betont, der alles und jeden einzubeziehen in der Lage sei. Anlass für diese Stellungnahme war die

Frage, was mit einem hinduistischen Fundamentalismus im Sinne der *hindutva*-Vision der aktuellen Regierung ernstlich gemeint sein könne und dürfe. Dieser politisch brisanten Thematik gelten meine abschließenden Gedanken.

Wie wir gesehen haben, geht der schrittweise Untergang des vollkommenen ersten Zeitalters einher mit der abnehmenden Bereitschaft und der zunehmenden Unfähigkeit der Menschen, ihrem sozialen *dharma* zu genügen – eine Entwicklung, die schließlich ins vierte Zeitalter des grassierenden Individualismus und Egoismus, der Zwietracht, der Triebhaftigkeit, der Streit- und Mordlust mündet. Wenn sie auch nicht gänzlich unumstritten ist, so hat sich unter Hindus doch die mehrheitliche Meinung durchgesetzt, dass wir seit wenigen Jahrtausenden im *kaliyuga*, jenem vierten Zeitalter, leben und dass es noch über 400.000 Jahre andauern wird. Es ist auch das Zeitalter, in dem die Ereignisse stattfinden, von denen die *Bhagavadgita* berichtet, ein Text, der in unzählige Sprachen übersetzt und weltweit von unterschiedlichsten Persönlichkeiten verehrt wurde. Bekanntermaßen gehörten dazu etwa Mahatma Gandhi und Heinrich Himmler – einer, der seine Pflicht darin sah, unerschrocken und unbeirrt ein Volk zu befreien, und ein anderer, der seine auferlegte Mission darin sah, ohne zu zögern ein Volk vom Erdboden zu tilgen. Dass J. Robert Oppenheimer beim Anblick der ersten Atombombenexplosion an die Offenbarung des feuergesichtigen und heller als tausend Sonnen strahlenden Krishna, des Zerstörers von Welten, denken musste, ist vielleicht die kondensierteste Art und Weise, die Essenz des *kaliyuga* auf den Punkt zu bringen. Mögen viele hinduistische Gelehrte den Text auch als vollkommene Offenbarung betrachten, so ließe sich etwas provokativ doch auch sagen, dass die vielen unterschiedlichen, insbesondere moralphilosophischen Folgerungen aus dem Text möglich sind, weil er nicht im vollkommenen ersten Zeitalter verfasst wurde, in dem laut dem Purusha-Mythos sogar die Verse und Versfüße zumindest für einen kosmischen Moment lang vollkommen waren; vielmehr ist der Text das Produkt eines Zeitalters in Auflösung und Unklarheit und er ruft gewissermaßen zu einem Gefecht, das aussichtslos ist, aber dennoch Gelegenheit gibt, noch Großes zu leisten. Man kann schwerlich umhin, bei dieser Art eines mythisch verklärten moralischen Appells nicht an die mythologischen Versatzstücke in der manipulativen Rhetorik prominenter hindufundamentalistischer Politiker zu denken, wenn sie ihre Anhänger zum Kampf gegen indische Muslime und Christen rufen. In vielen Untersuchungen ist diese Verbindung zwischen einigen der hier porträtierten und für politische Zwecke umgedeuteten hinduistischen Kernerzählungen und ihrer propagandistischen Rolle im aktuellen Hindufundamentalismus herausgearbeitet worden (siehe z.B. Barua 2017). Beispiele für jüngere Ereignisse sind die politisch gesteuerte und von einem Hindu-Mob 1992 ausgeführte Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya (dem angeblichen Geburtsort von Vishnus Inkarnation Rama) oder das von Hindus verübte antimuslimische Pogrom von 2002 in Gujarat (vgl. Ghassem-Fachandi 2010). Was sich zeigt, ist eine unheilvolle Instrumentalisierung der klassischen Motive von Opfer, Selbstaufopferung und Vernichtung, mit dem angeblichen Ziel, die ewig gültige und natürlich hinduistische Weltordnung nicht vorzeitig und gänzlich bösen dämonischen Mächten zu überlassen. Diese Instrumentalisierung muss darauf set-

zen können, dass genug der Gläubigen die Botschaft begreifen und ihre gewaltsamen, häufig tödlichen Übergriffe mit demselben Gehorsam tätigen wie der von allen Bedenken entfesselte Arjuna.

Die hindufundamentalistischen Versuche, Gewalt und Zerstörung als göttliche Maßnahmen zur Bewahrung einer höheren Ordnung zu adeln, sind Reflexionen eines diskursiven Netzes, das sich von vedischen Texten bis in politische Reden der Gegenwart spannt. Weiß man etwa, dass schon im *Mahabharata* die Götter und von ihnen bewaffnete Helden über magische Wunderwaffen verfügen, die wir heute als Werkzeuge der Massenvernichtung bezeichnen würden, so verwundert es nicht, dass der erste indische Atomtest (1974) an Buddhas vermeintlichem Geburtstag durchgeführt und mit „Operation Lächelnder Buddha“ bezeichnet wurde, dass der zweite Test (1998) unter dem Namen „Operation Shakti“ lief und dass zahlreiche Waffensysteme des indischen Militärs nach Gottheiten wie Agni, Prithvi oder Surya benannt sind. Dies sind lediglich wenige, aber ausdrucksstarke Beispiele dafür, wie sehr die Vorstellung von zerstörerischer Kraft im hinduistisch geprägten Denken mit einer positiv verstandenen Auffassung von Macht – vielleicht sogar Macht in ihrer vollkommensten Form – einhergeht.

Literatur

- Barua, A. (2017): Encountering violence in Hindu universes. Situating the other on Vedic horizons. In: *Journal of Religion and Violence*, Bd. 5, S. 49-78.
- Chakkarath, P. (2005): What can Western psychology learn from indigenous psychologies? Lessons from Hindu psychology. In: W. Friedlmeier/P. Chakkarath/B. Schwarz (Hg.), *Culture and human development. The importance of cross-cultural research to the social sciences*. New York, S. 31-51.
- Chakkarath, P. (2007): Zur kulturpsychologischen Relevanz von Religionen und Weltanschauungen. In: G. Trommsdorff/H.-J. Kornadt (Hg.): *Kulturvergleichende Psychologie*. Bd. 1. Göttingen, S. 615-674.
- Chakkarath, P./Straub, J. (2020): Kulturpsychologie. In: G. Mey/K. Mruck (Hg.): *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. 2. Aufl. Bd. 1. Wiesbaden, S. 284-304.
- Cole, M. (1996): *Cultural psychology. A once and future discipline*. Cambridge.
- Ghassem-Fachandi, P. (2010): Ahimsa, identification and sacrifice in the Gujarat pogrom. In: *Social Anthropology*, Bd. 18, S. 155-175.
- Halbfass, W. (1981): *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel.
- Luckmann, T. (1967): *The invisible religion. The problem of religion in modern society*. New York.
- Nisbett, R. E. (2003): *The geography of thought. How Asians and Westerners think differently ... and why*. New York.
- Nisbett, R. E./Peng, K./Choi, I./Norenzayan, A. (2001): Culture and systems of thought. Holistic versus analytic cognition. In: *Psychological Review*, Bd. 108, S. 291-310.
- Pintchman, T./Sherma, R. (Hg.) (2011): *Woman and goddess in Hinduism*. New York.
- Zahner, R. (1992): *Hindu scriptures*. Berkeley.