

Eine Hindu-Antwort auf die päpstliche Enzyklika „*Fides et Ratio*“

Sivanandam Panneerselvam

„Vernunft und Glaube lassen sich daher nicht voneinander trennen, ohne dass es für den Menschen unmöglich wird, sich selbst, die Welt und Gott in entsprechender Weise zu erkennen.“

Johannes Paul II, *Fides et Ratio* (Nr. 16)

I. Die Rolle der Religion heute

Im neuen Millennium, wo Naturwissenschaften und Technologie weitgehend das Feld beherrschen, stellt sich ganz natürlich auch die Frage nach dem Status der Religion. Zu klären, was es mit dem Phänomen Religion in unserer Zeit für eine Bewandnis habe, ist für das dritte Jahrtausend alles andere als belanglos. Dieses Phänomen lässt sich nämlich heute nicht mehr nur von *einer* religiösen Tradition, *einem* geographischen Raum her oder nur im Rahmen *eines* Kontinents bzw. *einer* Hemisphäre betrachten. Man muss es global sehen, da es heute ein globales Phänomen geworden ist. Die Religionen der Welt können nicht mehr länger beziehungslos nebeneinander her noch in rechter Weise in Spannung und Feindseligkeit zueinander leben. Die Menschheit wächst in einem lebendigen Prozess von Wechselwirkungen intensiv und extensiv so sehr zu einem einzigen Handlungsfeld zusammen, dass die Religionen der Welt neue Wege suchen müssen, sich gegenseitig zu verständigen und ihre Beziehungen auf eine neue Grundlage zu stellen.

Wie könnte nun eine Antwort der Religionen auf die Probleme, die sich uns heute stellen, aussehen? In den großen Weltreligionen schlummert ein Reservoir an Mythen und Riten, das es zu nutzen gilt. Häufig genug besteht jedoch zwischen dem mythischen, rituellen und archaischen Substrat, das auf Glauben beruht, und der rationalen Logik der Vernunft eine Spannung. Schon in der Philosophie der Griechen entdecken wir sie im Verhältnis von *mythos* und *logos*. Sie verstärkte sich mit dem Emporkommen der modernen Naturwissenschaft und der Philosophie der Aufklärung. Und im Laufe des letzten Jahrhunderts lösten sich die metaphysischen Fragen und Probleme durch den Einfluss des Logischen Positi-

vismus und danach von Russell und des (frühen) Wittgenstein praktisch in Luft auf, und Offenbarung und Glaube hatten in philosophischen Debatten und Diskussionen nichts mehr zu vermelden.

Papst Johannes Paul II. erläutert in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* die Notwendigkeit, das Verhältnis von Glaube und Vernunft näher zu bestimmen, um zu sehen, ob und in welchem Ausmaß und Bereich sie eine Rolle spielen. Die Relevanz seiner Enzyklika liegt nicht nur in dieser Verhältnisbestimmung, sondern auch darin, dass der Papst zugleich die Professoren der Philosophie und die Naturwissenschaftler direkt anspricht. Sie mögen, so sagt er, „in Anbetracht einer ewig gültigen philosophischen Tradition den Mut haben, die Dimensionen echter Weisheit und auch metaphysischer Wahrheit des philosophischen Denkens zurück[zu]gewinnen“¹. Die Ansichten des Papstes über Glaube und Vernunft sind gewiss interessant und regen zu ernsthaftem Nachdenken an. Doch diese zwei Prinzipien Glaube und Vernunft sind ja allen Religionen gemeinsam, so dass sich die weiteren Fragen stellen: Wie weit lässt der Glaube überhaupt eigenständiges Denken und Offenheit gegenüber neuen Vorstellungen zu? Und: Wie weit lässt sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft auch auf das gesellschaftliche Leben übertragen? Ich möchte nun hier aus der Sicht eines Hindu auf *Fides et Ratio* eine Antwort geben. Dies ist der zentrale Punkt meines Beitrags, wobei natürlich die Philosophie des Hinduismus im Hintergrund meiner Überlegungen steht.

II. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der Sicht Johannes Pauls II.

In seiner Enzyklika erläutert Papst Johannes Paul sehr gut die Notwendigkeit, Glaube und Vernunft in ihrer gegenseitigen Beziehung zu sehen. Er sagt, Glaube und Vernunft seien wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.² Nach ihm erkennen die Menschen durch Glaube und Vernunft den Sinn des Lebens. Werde dessen innerster Sinn von Männern oder Frauen nicht verstanden, so sei auch das Leben nicht lebenswert. Daher waren Philosophen des Ostens und Westens stets an der Frage interessiert: „Wer bin ich?“³ Hinter einer solchen Frage verbirgt sich im Letzten ein Suchen nach Wahrheit. Männer und Frauen haben alle ein Ziel in ihrem Leben, das sie anstreben. Die Enzyklika des Papstes sucht nun nach dem letzten Ziel als dem Sinn des Lebens überhaupt. Der Inhalt des Schreibens unterstellt, dass es einen solchen Sinn, ein solches letztes Ziel gibt, wonach alle Menschen, ob Männer oder Frauen, ein Leben lang streben, oft freilich ohne es zu wissen, auf jeden Fall aber ohne sich dessen vollkommen bewusst zu sein. Wenn es aber ein Wesensmerkmal des Menschen allgemein sei, dieses Ziel anzustreben, dann können wir es auch, zumindest in allgemeiner Form, bestimmen, indem wir danach fragen, worin er sich denn von allen anderen mit Sinneskräften ausgestatteten Geschöpfen unterscheide. Wie allgemein anerkannt, liegt dieser Unter-

schied im Selbst-Bewusstsein des Menschen, dass er sich seiner bzw. sie sich ihrer Identität ausdrücklich bewusst ist.

Während andere Lebewesen ebenfalls über Bewusstsein verfügen, so doch nicht über ein reflexives Wissen darum, also ein Wissen *um* dieses Bewusstsein. Sie leben von einem Augenblick zum anderen, wohingegen der Mensch als Mann oder Frau sich seiner Vergangenheit bewusst ist und weiß, dass er eine Zukunft vor sich hat. Diese Fähigkeit ist ein großes Geschenk, weil wir damit unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen so betrachten können, als wären sie kein Teil von uns selbst und weil wir so über sie ein Urteil fällen können. Zum kritischen Urteil über sich selbst befähigt zu sein, weist notwendig darauf hin, dass die Menschen sich eines Maßstabs bewusst sind, wonach sie urteilen; und dieser Maßstab könne nur etwas absolut Vollkommenes sein, aus dem einfachen Grund, weil das Bedürfnis, selbstkritisch zu urteilen, solange nicht aufhört, bis man ein von allen Unvollkommenheiten freies Wesen gefunden hat. Es sei eine Erfahrungstatsache, dass Männer und Frauen sich stets in einem Konflikt befinden zwischen dem, *was ist*, und dem, *was sein sollte*. Dieser Konflikt spiegele den Gegensatz zwischen den niedrigeren und höheren Zielen wider und sei im Grunde nichts anderes als der innere Konflikt zwischen Geist und Leib bzw. zwischen dem niederen und dem höheren Ich im Menschen.

Die Botschaft des Papstes sollte in diesem Zusammenhang ausgelegt und verstanden werden. Die Philosophie helfe dem Menschen dabei, die höheren Werte zu verstehen. So zeichnet der Papst den Weg der Philosophen nach, um ausdrücklich zu betonen, dass allein Glaube und Vernunft ihnen beim Verstehen jener Grundfragen helfen, die sich auf den Menschen und den Kosmos beziehen. Gottes geoffenbarte Weisheit jedoch, die auf Glauben beruhe, könne nicht von einer abstrakt denkenden Vernunft überprüft werden. Wie traditionelle philosophische Lehrmeister Indiens erwähnt auch der Papst, dass die auf Glauben beruhende Erkenntnis einer anderen Ordnung angehöre als der der philosophischen Vernunft. So sagt er: „Einzig und allein der Glaube gestattet es, in das Innere des Geheimnisses einzutreten, dessen Verständnis er in angemessener Weise begünstigt.“⁴ Damit sei jedoch nicht gesagt, der Glaube weise die Rolle der Vernunft zurück oder verweigere ihr die Anerkennung. Darüber findet sich in der Enzyklika eine ausgezeichnete Bemerkung. Es heißt dort: „Er [der Glaube] greift nicht ein, um die Autonomie der Vernunft zu beschneiden oder ihren Handlungsraum einzuschränken, sondern nur dazu, um dem Menschen begreiflich zu machen, dass der Gott Israels in diesen Geschehnissen sichtbar wird und handelt.“⁵ So lassen sich nach der Ansicht des Papstes Vernunft und Glaube nicht voneinander trennen.

John Hick entfaltet in seinem Buch *Faith and Knowledge*⁶ die These, Glauben sei so etwas sei wie „Erkennen durch Vertrautwerden“. Religiöser Glaube beruhe auf Erfahrungen, die nicht jedermann macht, aber jeder machen könnte. Er ist für ihn so etwas wie eine „Als-Erfahrung“, das heißt, er sei ein Deutungsverfahren wie das „Sehen-als“ Wittgensteins. In seinen (nachgelassenen Werk) *Philosophische Untersuchungen* schreibt dieser: „Das Sehen des Aspekts und das Vorstellen

unterstehen dem Willen. Es gibt den Befehl ‚Stell dir *das* vor!‘ und den: ‚Sieh die Figur jetzt so!‘; aber nicht: ‚Sieh das Blatt jetzt grün!‘“⁷

Hick macht geltend, Glauben sei wie ein Sehen von etwas *als* etwas Anderem und ein solcher Glaubensakt sei dem Willen unterworfen und gewährleiste „kognitive Freiheit“. Ein Atheist dagegen wird behaupten, der Anspruch, Gott durch Glauben zu erkennen, laufe darauf hinaus, einen ontologischen Mythos zu beschwören. Doch andererseits gelangt auch für den Atheisten die „religiöse Apperzeption“ zu Gott auf dem Weg über die Welt, indem sie das Natürliche *als* vermittelnde Instanz des Übernatürlichen *sieht*. Sie sei mit einem ontologischen Anspruch verbunden, wofür es im Erfahrungsbereich keinerlei Analogie gebe.

Wittgenstein erklärt die Bedeutung von „Glauben“ (als Aussagen) in einer religiösen Sprache. Er vertritt den Standpunkt, dass religiöser Glaube keine Hypothese sei, die sich auf Tatsachen beziehe, sondern unsere Gedanken und Handlungen auf andere Weise affiziert. Er ist der Ansicht, dass Glaube bzw. Vertrauen im religiösen Sinne das ganze Leben regelt. Er sei *eine* bestimmte Lebensform. Eine religiöse Aussage wie etwa „Es wird ein Jüngstes Gericht stattfinden“, bringe eine gewisse Lebenseinstellung zum Ausdruck. So seien Aussagen, die man über Gott mache und die auf Glauben und Offenbarung beruhten, Aussagen in einer religiösen Sprache. Wir könnten sie nicht auf die gleiche Weise interpretieren wie Aussagen, die wir in unserer Alltagssprache benutzen. Diese religiösen Erklärungen haben ihre Gültigkeit im Rahmen ihres Bezugssystems. Für einen Gläubigen, der an den Satz glaubt, „Es gibt ein Jüngstes Gericht“, hat diese Erklärung Gültigkeit, eben weil er daran glaubt. Für Wittgenstein sind religiöse Überzeugungen und Glaubensinhalte (nur) logisch distinkt. Er sagt, wir lernen schon sehr früh im Leben eine religiöse Sprache. Das Wort „Gott“ gehöre zu denen, die am frühesten gelernt werden. Obwohl dieses Wort wie eines gebraucht wird, das eine Person repräsentiert, so spielt es doch, wenn sich die Frage nach der Existenz Gottes stellt, eine ganz andere Rolle als die nach der Existenz einer Person oder Sache, von denen ich sonst noch gehört habe.

„Wenn jemand plötzlich anfinge, Zahlen auf die Tafel zu schreiben, und sagte ‚Jetzt werde ich sie addieren‘, und dann weiter sagte ‚2 und 21 ist 13‘ usw., würde ich sagen: ‚das ist kein Fehler (mehr)!‘

Es gibt Fälle, wo ich sagen würde, dass er verrückt ist oder einen Witz macht. Und dann gibt es Fälle, wo ich nach einer ganz anderen Deutung suchen würde. Um die

Der Autor

Sivanandam Panneerselvam, geb. 1953 in Chennai, ist Professor für Philosophie an der Universität von Madras und Chennai, Indien. Studien am Madras Christian College, Tambaram und Lehrbeauftragter am Department of Philosophy der Universität von Madras. Sein Spezialgebiet umfasst indische Philosophie, multikulturelle Hermeneutik und Postmoderne. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift „Indian Philosophical Annual“ der Universität von Madras und Chennai. Veröffentlichungen u.a.: *The Problem of Meaning with Reference to Wittgenstein and Sankara* (1993); *Post-modernism and Critical Theory (als Mitherausgeber, 2000)*; *Conspectus of Philosophy, History and Religion (als Mitherausgeber, 2002)*. Anschrift: Department of Philosophy, University of Madras, Chennai, Indien. E-Mail: sps@md4.vsnl.net.in.

Erklärung zu finden, würde ich die Summe sehen müssen, wie er zu ihr kommt, was er aus ihr folgert, unter welchen Umständen er dies tut usw.“

Was Wittgenstein an dieser Stelle behauptet, ist, dass die oben angeführte arithmetische Rechnung unter jeweils verschiedenen Umständen durchaus richtig sein kann. Wir müssten nur beobachten, wie jemand mit Zahlen umgeht, bevor wir sagen können, ob $2 + 21 = 13$ ein Fehler sei oder nicht. Wenn Menschen vom Glauben sprechen, haben sie eine andere Bedeutung im Sinn, die sich von einer empirischen bzw. historischen Tatsache unterscheidet. „Ob etwas ein Fehler ist oder nicht ... -, es ist ein Fehler in einem bestimmten System.“⁸

III. Die Antwort eines Hindu auf *Fides et Ratio*

Advaita ist ein klassisches philosophisches System in Indien, das auf rationalen Überlegungen und auf Glauben beruht. „Die Einsicht in die letzte Wirklichkeit ist durch *tarka* bzw. auf dem Wege logischen Beweises nicht zu gewinnen“, sagt der *Kaṭha Upaniṣad*.⁹ Zwischen Yājñavalkya und vielen anderen findet am Hof des Königs Janaka ein Redeturnier statt. Der letzte in der Debatte, nachdem (alle) anderen sich geschlagen geben mussten, ist der vom Schicksal getroffene Śākalya, der Yājñavalkya weiter befragt. Nach Beantwortung aller Fragen wendet sich Yājñavalkya ihm zu und fragt Śākalya seinerseits, „Wenn Du mir nicht den Geist nennst, den man nur durch die Upaniṣaden kennt, wird es dich Deinen Kopf kosten.“ Śākalya wusste die Antwort nicht. Er war nur ein Zulieferer sekundären Wissens, und so kostete es ihn seinen Kopf. Śāṅkara¹⁰ sagt, diese Erzählung, die sich in der *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*¹¹ findet, sei ein Mythos, der uns die Wahrheit vermittelt: Die Letzte Wirklichkeit könne nur durch die Upaniṣads erkannt werden. Diese Erkenntnis sei durch logisches Denken bzw. *tarka* nicht zu gewinnen.

Zur Erkenntnis Gottes gelange man nicht durch schlussfolgerndes Denken. Kants transzendente Dialektik in seiner *Kritik der reinen Vernunft* bezüglich der Vernunftideen, die Gott betreffen, kann hier als ein Beispiel angeführt werden. Kant untersucht verschiedene Argumente auf ihre Beweisgründe für die Existenz Gottes hin und sagt, sie könnten Gott nicht schlüssig beweisen. Śāṅkara, der verschiedene Überlegungen analysiert, während er *Brahmasūtra* auslegt, bestreitet die Absolutheit rein logischen Denkens, das ohne fremde Hilfe auskommen will, da es nicht beständig und endgültig sei. Der Grund dafür sei, dass es unter denen, die sich von ihm allein leiten lassen, keine Einstimmigkeit gebe. Man könne über das logische Denken keinerlei Kontrolle ausüben und es zu regeln sei schwierig, sagt Śāṅkara in seinen Kommentaren zu *Brahmasūtra*.¹²

Śāṅkara stellt die Vernunft hinsichtlich ihrer Grenzen immer wieder auf die Probe. Für ihn biete die Vernunft keinen Weg zur Erkenntnis der Dinge. Sie sei ein Weg, die Dinge zu klassifizieren, zu korrigieren und zu ordnen. Sie könne aber nicht von sich aus Denken bzw. Wissen hervorbringen. Eine Waage wird wiegen,

doch sie könne nicht die Dinge liefern, die gewogen werden. Ein Maß kann messen, doch es kann nicht die Dinge beschaffen, die gemessen werden. Auf die gleiche Weise sei die Vernunft keine Fähigkeit zu unmittelbar schauender Erkenntnis. Sie liefere uns nur eine mittelbare Erkenntnis, die erst durch eine andere Erkenntnis bestätigt werden müsse, da ihr keine (letzte) Gewissheit zukommt. Wenn diese andere Erkenntnis nun auch wieder mittelbar sei, brauchen wir wiederum eine andere, um mit ihr ihre Gültigkeit zu erweisen und so weiter, was schließlich zu einem *regressus in infinitum* führt. Außerdem könne die Vernunft nicht zu letztgültigen Ergebnissen kommen. Was von einem Standpunkt aus vernünftig sei, könne von einem anderen mit Hilfe der Vernunft als unhaltbar widerlegt werden.¹³

In der Tradition Indiens gibt es keinen Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube. Sie widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Das Problem taucht erst auf, wenn wir das eine auf Kosten des anderen betonen oder sie in Widerstreit zueinander bringen. Die Vernunft ist *vichara*. Das Denken sei es, das das uns Vorgegebene interpretiert, es richtig einordnet, korrigiert und regelt. Eines ist notwendig für das andere. Der Vernunft fehle die Substanz bzw. der Inhalt, der Offenbarung (*śruti*) die Form. Wenn wir die Vernunft so auslegen, dass sie uns nicht nur regulative, korrekte Prinzipien, sondern auch die Sache selbst bzw. den Inhalt liefere, wie Hegel meinte, dann lassen sich Schrift und Vernunft nicht miteinander versöhnen. Nach Śāṅkara wird uns aber die Vernunft helfen, die Offenbarung richtig zu verstehen und das Gegebene in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Von daher kann es zwischen Schrift und Vernunft keinen wesenhaften Gegensatz geben. Das Problem stellt sich erst, wenn das eine einen Primat über das andere erringt.

Der von der *Advaita*-Schule übernommene Ansatz von Śāṅkara ist von der Position des Thomas von Aquin und anderer mittelalterlicher Denker, was die Interpretation der Schriften angeht, gar nicht so verschieden. Thomas von Aquin leistete einen bedeutenden Beitrag, indem er Theologie und Philosophie zu einer Synthese vereinte, die bis zu einem gewissen Grad die Synthese von Glaube und Vernunft ist. Das heißt, die Theologie bleibt auf dem Boden des Glaubens, die Philosophie auf dem der Vernunft. Thomas, der der Vernunft einen Primat zuweist, vertrat den Standpunkt, seine Argumente seien von rationaler Stringenz und daher gültig. Für ihn war die Vernunft imstande, zwischen der Welt der Erfahrung und Gott eine rational einsichtige Beziehung herzustellen. Obwohl für Scotus und Ockham die Existenz Gottes, abgesehen von bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweisen, eine Sache des Glaubens sei und die Vernunft sich auf den Bereich der empirischen Welt beschränke, sind für Thomas Glaube und Vernunft aufeinander bezogen, und die Erkenntnis Gottes lasse sich auch auf logischem Weg rechtfertigen. Das könnte man seinem Verständnis des Aristoteles entnehmen, das er schöpferisch ausgestaltete. In ähnlicher Weise gibt es auch in der indischen Tradition keinen großen Unterschied zwischen Philosophie und Religion. Diese Behauptung möchten wir nun durch einen Blick auf die Synthese von Glaube und Vernunft, wie sie der Hinduismus leistet, im Einzelnen begründen.

In der Tradition des Hinduismus ist Glauben bzw. Vertrauen eine Form gültigen Wissens und nicht etwas völlig davon Verschiedenes. Ein Wissen aus zuverlässiger Quelle wird in der Regel von Vertrauen getragen. Solange jedoch im Verstand des Erkennenden noch der geringste Zweifel vorherrscht, kann Wissen nicht zustande kommen. Eine zweifelhafte Erkenntnis ist nicht das Gleiche wie Wissen. Eine Information wird für den Erkennenden erst dann zu gültigem Wissen, wenn er von ihrer Wahrheit fest überzeugt ist. Nach der Vedānta ist ein Glaube bzw. Vertrauen (*śraddhā*), die beide Vernunft implizieren, die Annahme der Worte einer vertrauenswürdigen Person oder ein Sichverlassen auf diese Worte und braucht nicht verifiziert zu werden. Das ist etwas anderes als Leichtgläubigkeit bzw. blindes Vertrauen. Es ist ein Überzeugtsein von der Wahrheit und praktisch gleichbedeutend mit gültigem Wissen. Als solches ist es etwas anderes als ein Fühlen, Wollen, Sichvorstellen oder Vermuten. Die Vernunft ist im Glauben implizit enthalten. Es ist nicht unvernünftig, sich auf das, was verlässlich sei, auch zu verlassen.

In den Schriften heißt es, weder die Sinneswahrnehmung noch irgendeine Tätigkeit der Vernunft könnten das Wesen des letzten Grundes aller Wirklichkeit erfassen. Metaphysische Spekulation sei mehr oder weniger bloße Mutmaßung oder ein Ratespiel. Sie bewege sich im Rahmen von Möglichkeiten, nicht der Realität von Tatsachen. Die *śruti* (Offenbarung) geht von Erfahrungstatsachen aus, die allen gemeinsamen sind und benutzt sie als Vehikel, um erfahrungstranszendentes Wissen mitzuteilen, sie hat jedoch nicht die Absicht, über empirische Dinge zu belehren oder ein Urteil über sie zu fällen.

Bei der Interpretation der Offenbarungstexte sollte man stets auf das genaue Verhältnis von Offenbarung und Vernunft achten. Die Wahrheiten, die *śruti* uns vermittelt, müssen durch Vernunftüberlegungen über die Texte, nicht aber - unabhängig von ihnen - durch eigene Argumente erkannt werden. Die Vernunft habe nicht die Aufgabe, den Wahrheitsgehalt der vedischen Aussagen zu beurteilen, sondern ihren Sinn zu bestimmen, und zwar widerspruchsfrei und in Einklang mit gesicherten Tatsachen. Die Aussagen sollen ja nicht einfach dogmatisch, sondern auf dem Wege einer nachvollziehbaren Interpretation übernommen werden, die mit unserem Erfahrungswissen und schlussfolgernden Denken vereinbar ist. *Śruti* bedarf also einer rationalen Analyse, um ihren wahren Sinn freizugeben. Um es mit Gaudapāda zu sagen: „Von zwei gegensätzlichen, in den *śruti* ausgesagten Ansichten enthält jene den gemeinten Sinn, die noch zusätzlich von der Vernunft bestätigt wird, und nicht die unbestätigte.“¹⁴ Das aber bedeutet, die Akzeptanz der auf Glauben beruhenden Autorität der Schrift bestreitet keineswegs die Eigenständigkeit der Vernunft. Die Wahrheit ist nicht irrational. Die Vernunft ist der Offenbarung inhärent. Und so bedeutet das Bündnis von Offenbarung und Vernunft keinen Kompromiss. Autorität und Vernunft können harmonisch zusammengehen. Es ist durchaus vernunftgemäß, dem zu vertrauen, der Vertrauen verdient. Es gibt keinen Wesenskonflikt zwischen Glaube und Vernunft. In Wahrheit ruht das eine auf dem bzw. im anderen. Die Vernunft ist der Schlüssel, der die Wahrheiten der Schrift erschließt und den Weg zu schauender

Erkenntnis frei gibt. Offenbarung wird somit von der Vernunft gestützt und von der mystischen Schau des Sehers als richtig bestätigt.

Die Tradition behauptet, die Wahrheit könne nicht außerhalb des Horizonts der Vernunft liegen. Offenbarung müsse die Offenbarung von Wahrheit sein und von daher könne sie zur Vernunft nicht im Widerspruch stehen. Im hinduistischen Kontext ist zu beachten, dass *śruti*, was die transzendentalen Wahrheiten angeht, die *einzige* Quelle gültigen Wissens ist, dass Brahman nicht durch logische Schlussfolgerungen oder irgendeinen anderen auf empirischer Erfahrung beruhenden Denkprozess bewiesen werden könne. Wenn auch die Vernunft transzendente Wahrheiten nicht vermitteln könne, ohne dabei in die Irre zu gehen, so sei sie doch der Schlüssel, der ihren Sinn aufschließt. Sie ist der unentbehrliche Führer des suchenden Menschen zur Erkenntnis der Schriften. Ohne Zuhilfenahme der Vernunft, einfach durch bloßes Hören und Lesen, kann dieser nicht zum Sinn der heiligen Texte vordringen. Als Erstes muss er zweifels- und irrumsfrei wissen, was *śruti* eigentlich sagen will, und zweitens muss er von den ausgesagten Wahrheiten fest überzeugt sein. Beide Ziele kann er ohne logisches Denken nicht erreichen, das ebenfalls unentbehrlich ist, um gegenteilige Ansichten zu widerlegen und die Position des Suchenden zu stärken.

Der Glaube muss nach der Vedānta auf Vernunft gegründet sein. Er sei keine leichtgläubige Annahme der vedischen Lehren, mögen diese auch noch so verlässlich sein. Śāṅkara sagt: „Die feste, auf klugem Verständnis gegründete Überzeugung, dass die Lehren der Schriften und des eigenen Meisters wahr sind, wird von den Weisen *Glauben* genannt. Dieser führt zur Erfahrung der Wirklichkeit.“¹⁵ Durch Glauben gewinnt der Suchende die Kraft, über das Selbst als Brahman zu meditieren. Doch eine solche Anerkennung von Glauben sei keine Zurückweisung der Vernunft. Das Wesen des Brahman, das *śruti* vermittelt, kann nicht durch abstraktes logisches Denken bestimmt, wohl aber von der Vernunft verdeutlicht werden. Sie spielt in den Vedānta-Systemen eine sehr bedeutsame, wenn auch der *śruti* gegenüber nachgeordnete Rolle. Es kann keine verlässliche Lehre geben, die im Gegensatz zur Vernunft stünde. Professor T. M. P. Mahadevan sagt: „Die Lehrmeister des Vedānta berufen sich zwar in spirituellen Angelegenheiten auf die Schrift als letzte Autorität. Doch der Appell selbst geschieht aus einer Vernunftüberlegung heraus, und in jeder Phase des Auswahl- und Interpretationsprozesses von Schriftstellen spielt die Vernunft als Hilfe eine nützliche Rolle.“¹⁶ Obwohl die vedantischen Denker die Autorität der *śruti* anerkennen, stellen sie sie doch zugleich auf den Prüfstand der Vernunft. Sie lassen die vedischen Lehrmeinungen von menschlicher Rationalität erklären. Mögen Offenbarungstexte auch noch so zuverlässig sein, sie ersetzen nicht die Vernunft. Und (nur) im Bündnis mit der Vernunft bestimme die Offenbarung, was als Wahrheit zu gelten hat. Nach Sankara gelangen Schrift und logisches Denken zusammen zu einem Schluss, der dann den entscheidenden Ausschlag gibt. Logisches Denken allein sei unnütz, und Aussagen der Schrift lösten, solange man bei ihnen stehen bleibe, keine Zweifel noch könnten sie eine feste Überzeugung hervorbringen. Werde jedoch etwas von den Schriften und der

Vernunft gemeinsam festgestellt, so verdiene es Glauben, weil eine so erkannte Wahrheit von allgemeiner Gültigkeit sei. Die Bedeutung des Glaubens wird auch in der *Bhagavad-gītā* erläutert: „Dem Gläubigen fällt Erkenntnis zu, der nach ihr sucht, die Sinne zähmt; wer die Erkenntnis fand, gelangt zum höchsten Seelenfrieden bald.“¹⁷

Die indischen Denker vertreten den Standpunkt, dass alle Versuche einer Vernunft zu enthüllen, was über ihren Horizont hinausgeht bzw. ihr Begreifen übersteigt, zum Scheitern verurteilt seien. So sagt Swami Vivekananda: „Das Feld der Vernunft bzw. bewusster Verstandestätigkeit ist schmal und begrenzt. Der Umkreis dessen, was menschliche Vernunft abzuschreiten vermag, ist knapp bemessen. Sie bleibt in ihm gefangen und jeder Versuch, ihn zu überschreiten, ist unmöglich, doch gerade jenseits dieses Radius der Vernunft liegt all das, was der Menschheit über alles teuer ist.“¹⁸ Und auch Sankara sagt: „Wenn die Vernunft sich auch in gewissen Fällen, die sich auf empirische Tatsachen beziehen, auf sicherem Grund befindet, so ist sie doch im vorliegenden Fall ein Opfer ihrer Mangels an Beständigkeit.“¹⁹

IV. Glaube und Vernunft: eine Bewertung

Eine letzte Aufgabe steht uns noch bevor: die Bewertung der Begriffe von Glaube und Vernunft im Hinblick auf ihre Rolle im sozialen Leben. So gut wie alle Religionen haben Männer und Frauen stets zum Glauben ermahnt, zum Glauben an die jeweiligen Besonderheiten der eigenen Lehre, versteht sich. Dabei versuchten die meisten von ihnen, kritisches Fragen und genaueste rationale Überprüfung zu unterbinden, indem sie die Zweifler und Glaubenskritiker an den Pranger stellten. Es ist jedoch gerade heute ein Gebot der Stunde, dass die Religionen eine kritische Prüfung ihrer Glaubensaussagen bereitwillig zulassen und sie durch Berufung auf die Vernunft des modernen Menschen und sein ausgeprägtes Wertgefühl rechtfertigen.

Die philosophischen Glaubensweisen Indiens haben nur wenige Dinge gemeinsam, die über den Glauben bzw. ein intellektuell verantwortbares Vertrauen vermittelt werden. Zwei allseits bekannte, für alle philosophisch orientierten Religionen Indiens charakteristische Lehrsätze sind die Überzeugung von einer endgültigen Befreiung und der Glaube an eine Letzte Wirklichkeit bzw. einen Gott. Sie können als ein Aspekt des Karma-Gesetzes selbst betrachtet werden. Der Glaube an die Möglichkeit der Befreiung (*mokṣa*) ist eines der Kennzeichen indischer religiöser Philosophien. Der Glaube an einen Gott – ob nun als Schöpfer oder Weltgestalter gedacht – ist für sie, das sei hier ruhig einmal gesagt, nicht so zentral. Bei der *mokṣa*-Vorstellung variieren zudem die Konzeptionen bei den einzelnen indischen Philosophien; ihre Auffassungen vom Mechanismus, auf dem die Seelenwanderung und die Wirkung des *karma* zustande kommen, weichen erheblich voneinander ab. Doch diese zwei Dogmen, so wie sie bei den verschiedenen Religionen aufgefasst und von ihnen verkündet werden, bilden in ihren Grundzügen auch heute noch ein gemeinsames Glaubensgut.

Welche Rolle spielt nun der Glaube in einer Religion, in der eine Mehrheit von Frauen und Männern als unberührbar (*sudras* bzw. *dalits*) angesehen werden? Welche Art von Philosophie wird diese Männer und Frauen von ihrem Stigma erlösen? Im Namen der Religion wurden und werden in der Hindu-Tradition immer noch Millionen von Menschen ausgebeutet. Ein Ende scheint nicht in Sicht. Eine Religion, daran besteht kein Zweifel, die die Offenbarung von Heiligen und Weisen in die Praxis umsetzen soll, kann nicht im Namen des Glaubens den Leiden einfacher Männer und Frauen tatenlos zusehen. Warum sollten diese Vertrauen in eine Religion bzw. in eine religiöse Lehre haben, die sie als Ausgestoßene behandelt und behauptet, sie seien nicht ebenso gleichwertig wie alle anderen? Welche Hilfen erfahren sie von ihrem Glauben? Sollten sie einfach bedingungslos und gläubig annehmen, was die Religion ihnen sagt, es sei ihre Bestimmung, anderen zu dienen? Wenn Männer oder Frauen ihre Vernunft sprechen lassen, wissen sie, dass ihnen ja der Glaube „gegeben“ sei, und sie werden annehmen, was die Religion ihnen sagt und auf die nächste Geburt warten in der Meinung, ihr Zustand im jetzigen Lebenszyklus sei die Folge ihres früher angesammelten *karma* und im nächsten würden sie belohnt werden. In der Tat, Glaube und Vernunft sind wie zwei Flügel, um die Wahrheit zu erkennen. Nur hier ist der eine Flügel weggebrochen. Der Vogel der Wahrheit kann sich nicht mehr in die Lüfte erheben.

Im Namen des Hindu-Glaubens werden die Menschen in eine hierarchische Rangordnung eingezwängt, wie sie die Kasten- und Karma-Lehre vorgibt, die sogenannte *varna*- und *karma*-Auffassung, die im System des Hinduismus zu Jahrhunderte langen Ungleichheiten geführt hat. Sollten wir sie einfach annehmen, nur weil sie auf Glauben beruht? Dieses hierarchische System mag ursprünglich eine bestimmte Funktion gehabt haben, doch später, als die Geburt zur einzigen Grundlage wurde, ist es vollkommen erstarrt. Diese undemokratische „Sozialordnung“, die im Widerspruch zur Gleichheit aller Menschen steht, führte ganz klar zu einer bleibenden Aufspaltung der Gesellschaft in Segmente, wo den Bewohnern jeweils getrennte Pflichten auferlegt sind. In der indischen Tradition, stellen wir fest, wird der größte Nachdruck auf die Pflege eines Wissens gelegt, das auf Glauben gegründet ist. Er ist es, auf dem die Gesamtstruktur des Hinduismus aufruhrt und feststeht. Die christliche Religion legt großen Wert auf die Pflege des Glaubens, eine der Haupttugenden, wodurch nach dem Wort des Papstes Männer und Frauen ihre Zustimmung zum göttlichen Zeugnis geben.²⁰ Und dieser Glaube richte sich auf Gott und die Botschaft Christi.

Dieser Nachdruck auf dem Glauben untergräbt und schwächt tendenziell sowohl die hinduistische wie die christliche Lehre. So verurteilt die Bibel sündhaftes Verhalten ebenso wie fehlenden (oder mangelnden) Glauben an Gott und die Botschaft der Propheten. Doch in ihrer geschichtlichen Praxis war der christlichen Kirche mehr daran gelegen, die Häretiker und Ungläubigen zu bestrafen als die Sünder. Häufig genug führte ihr Pochen auf einer unkritischen Übernahme des einen oder anderen Glaubenssatzes dazu, unschuldige, der Häresie verdächtige Männer und Frauen sowie ehrenhafte Forscher zu maßregeln, die

es gewagt hatten, ihre kirchlich nichtkonformen Meinungen öffentlich zu vertreten.

Der Hinduismus hat wie das Christentum ja sehr noble Gedanken und Ideale, die für die Entfaltung und Vertiefung der Spiritualität des Menschen ganz wesentlich sind. Doch der Hinduismus entmutigt, wie viele andere Religionen auch, die Eigenständigkeit des Denkens, ermutigt aber zu einer kritiklosen Annahme der Botschaften von Propheten und Weisen. Ohne Frage ist der Glaube für jede Religion unentbehrlich. Wenn man jedoch unter bloßem Hinweis auf die Tradition aufgefordert wird, den Aussagen der Heiligen Texte ungeprüft zu folgen, dann dürfte sich wohl kaum so etwas wie eine Glaubenstradition entwickeln. Der Glaube muss eine kreative Auslegung seiner Inhalte zulassen, damit er für die Menschen in ihren jeweils konkreten Situationen mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Auslegung ist ja im Grunde nichts anderes als ein Rekonstruieren des Glaubens in der Weitergabe seiner Inhalte als Überlieferung. Zu diesem Zweck müssen wir die von uns ausgeklügelte und den Texten übergestülpte Begriffswelt einmal beiseite lassen bzw. einklammern, einige bedeutungslos und unannehmbar gewordene Begriffe bzw. Vorstellungen „demonstrieren“ und sie von einer anderen Perspektive aus neu interpretieren, um sie der jetzigen Situation anzupassen. Da Verstehen ein stets neuer und immer auch kreativer Prozess ist, muss gerade dieser Weg beschritten werden, um die Tradition, der wir angehören, zu bewahren. Doch lassen Hinduismus und Christentum das zu? Sucht man doch im Namen einer unmittelbaren Schau (der Wahrheit) und mystischer Erfahrung die Stimme der Vernunft zum Schweigen zu bringen. Demgegenüber neigen wir zu der Ansicht, dass es zwischen einer richtig verstandenen Vernunft und jeder Art von Erfahrung, einschließlich der spirituellen bzw. mystischen, keinen Gegensatz gibt noch geben kann.

Auf dem Hintergrund des bisher Erörterten müsste klar geworden sein, dass der Akt des Glaubens und die Akzeptanz seiner Inhalte im Rahmen einer Religion ihr eigenes Recht haben. Ein Problem ergibt sich erst dann, wenn wir Glaubensinhalte auf den sozialen Bereich zu übertragen versuchen. Damit verletzen wir ein Sprachspiel. Dogmen, Glaubensüberzeugungen und -inhalte einer bestimmten Religion haben ihre Gültigkeit im Rahmen ihres Bezugssystems. Mit anderen Worten, das gilt auch für Begriffe wie *karma* oder *mokṣa*: sie haben in ihrem religiösen Bezugssystem ihre volle Gültigkeit. Dieses jedoch in den sozialen Bereich hinein auszuweiten, wäre nicht nur falsch, sondern gefährlich. Es ist, wie wenn man das eine Spiel nach den Regeln eines anderen spielt. Indem diese Begriffe in der sozialen Wirklichkeit zur Anwendung kamen, wo sie, da bedeutungslos, nichts zu suchen haben, haben wir den unterdrückten Hindus großen Schaden zugefügt. Man kann sie nicht einfach auffordern, diese Lehren ohne jede kritische Rückfrage zu befolgen, nur weil sie Glaubenssache seien. Diese Übertragung der Lehren von *karma*, *varna-dharma* in das Leben der Gesellschaft und ihre Rechtfertigung durch den Hinduismus hat Millionen unschuldiger Menschen unendlich viel Leid und Unterdrückung gebracht. Was ist denn das *dharma* darin? Wenn mein Glaube in einem religiösen System nicht zu meiner und meiner Brüder

Erbauung beiträgt, welchen Nutzen hat dann dieser Glaube, den wir so oft im Munde führen?

¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. September 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 135), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, 104.

² Ebd. 5.

³ Ebd.

⁴ Ebd. 17.

⁵ Ebd. 23.

⁶ John Hick, *Faith and Reason*, Glasgow 1974.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe I, Frankfurt am Main 1984, 551.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen über den religiösen Glauben I-III*, in: Thomas H. Macho (Hg.), Wittgenstein. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas H. Macho, München 1996, 373; 369.

⁹ Vgl. Katha Upanisad, I, ii, 9. Deutsch: Bettina Bäumer (Hg.), *Upanishaden. Die Heiligen Schriften Indiens meditieren*, München ⁵2001, 220. Anmerkung des Übersetzers: Der gesamte Vers 9 lautet in der Übersetzung von B. Bäumer: „Diese Einsicht [die Erkenntnis des Atman] ist nicht durch Logik zu erlangen, nur von einem anderen verkündet, wird sie recht verstanden, mein Lieber. Du hast sie nun erlangt, mein Sohn, weil du in der Wahrheit feststehst. Mögen wir, o Naciketas, Fragende finden wie dich!“ Aus dem Gespräch des Naciketas mit dem Totengott Yama. Vgl. auch Paul Deussen (Hg.), *Sechzig Upanishads des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Paul Deussen, Leipzig ³1938, 272.

¹⁰ Śāṅkara war der Gründer des *Advaita*-Systems, der sogenannten „nicht-dualistischen“ Schule innerhalb der Vedānta-Philosophie. Die traditionelle Schule ordnet ihn zeitlich ins 5. Jahrhundert v. Chr. ein. Nach der heutigen, von westlichen Orientalisten beeinflussten Datierung lebte Śāṅkara 788-820. Die Zeitangaben sind jedoch nicht endgültig.

¹¹ Das gesamte Gespräch findet sich bei Deussen, *Sechzig Upanishads*, aaO., 449-455, hier 26-28.

¹² Vgl. *Brahmasūtra*, II, i, 11.

¹³ Vgl. R. Balasubramanian, *The Taittīyopanisad Bhasya-vartika of Suresvara*, Madras 1974, 164.

¹⁴ Vgl. *Mandūkya Karika*, III, 23.

¹⁵ Viveka-cūdamani, 25; deutsch: Shankara, *Das Kleinod der Unterscheidung. Die Erkenntnis der Wahrheit*, Bern/München 1981, 42.

¹⁶ T. M. P. Mahadevan, *Gaudapāda: A Study in Early Advaita*, Madras 1960, 77.

¹⁷ Vgl. *Bhagavad-gītā*, IV, 39. Deutsch: *Bhagavadgita Aschtavakragita*. Indiens heilige Gesänge, Düsseldorf ²1980, 46

¹⁸ Vgl. *The complete works of Swami Vivekananda*, I. Almors, Advaita Ashrama 1946, 181.

¹⁹ Vgl. *Commentary on the Brahmasūtra* II, i, 11.

²⁰ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio*, aaO., 17.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz