

¹ Richard Roberts, *Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank*, in: *Scottish Journal of Theology* 46 (1993), 527.

² John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford/Cambridge (1990) 1995, 3.

³ John Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism. A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, in: *Modern Theology* 7 (1991), 225.

⁴ Ebd., 227.

⁵ Milbank, *Theology and Social Theory*, 289.

⁶ Ebd., 381.

⁷ John Milbank, *The Word Made Strange*, Oxford 1997, 106.

⁸ Milbank, *Theology and Social Theory*, 423.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 424.

¹¹ Ebd., 425.

¹² Siehe Amene Mir, *A Panentheistic Reading of John Milbank*, in: *Modern Theology* 28 (2012), 526-560.

¹³ John Milbank, *Sophia and Theurgy. The New Theological Horizon* (2009), 30-33; www.theologyphilosophycentre.co.uk/online_papers/ (Zugriff 5. Juni 2013).

¹⁴ John Milbank, *The Word Made Strange*, 186.

¹⁵ David Dunn, *Radical Sophiology. Fr. Sergei Bulgakov and John Milbank on Augustine*, in: *Studies in East European Thought* (2012), 233.

¹⁶ Ebd., 239-240. Vgl. auch Robert A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1989.

¹⁷ Johannes Brachtendorf, *Orthodoxy without Augustine. A Response to Michael Hanby's Augustine and Modernity*, in: *Ars Disputandi* 6 (2006), www.ArsDisputandi.org (Zugriff am 6. Juni 2013). Vgl. Michael Hanby, *Augustine and Modernity*, London/New York 2003.

¹⁸ John Milbank - Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001, 38.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

„Orthodoxie“ und „Heterodoxie“ in anderen Religionen

Die Fallbeispiele des Hinduismus und Buddhismus

George Gispert-Sauch

Die Kategorien Orthodoxie und Heterodoxie dürfen in der Form, wie sie gemeinhin in der semitischen und westlichen Tradition verstanden werden, nicht auf Hinduismus und Buddhismus übertragen werden. Im Hinduismus ist Orthodoxie mit der Autorität

der Veden verbunden und steht für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Heterodoxie (*nastika*) stellt das Unvermögen dar, die Autorität der Veden und der Gemeinschaft anzuerkennen, was mehr in die Richtung des Abfalls vom Glauben geht. Wird die Autorität der Veden respektiert, kann man ihre Texte am dienlichsten für das eigene Heil deuten. Über die Orthodoxie entscheidet dabei nicht die korrekte Verwendung einer Präposition oder die Wahrheit eines Glaubenssystems. Der Buddhismus ist unorthodox, und zwar nicht aufgrund seiner Leugnung eines Gottes, sondern weil er die Veden nicht als Quelle anerkennt, in der sich Erkenntnisse über die endgültige Erlösung finden ließen. Das Moment der Häresie ist im Buddhismus und seiner Geschichte stärker ausgeprägt, weil es hierbei um die Deutung der historischen Figur des Buddha und seines Weges geht.

Stellt man die Frage nach „Orthodoxie“ und „Häresie“ an die Religionen Südasiens, dann bedeutet das, dass man auf die Sorge um den Zustand und die Authentizität unserer kulturellen und religiösen Tradition, um ihre Zukunft und ihr Wachstum mit Hilfe griechischer Worte antwortet. Hier soll nicht versucht werden, „Orthodoxie“ ins Sanskrit, Tamil oder eine andere indische Sprache zu übersetzen. Vielmehr wird der Versuch unternommen zu verstehen, auf welches Problem „Orthodoxie“ eine Antwort zu geben versucht, und wie dies in der Kultur Südasiens zum Ausdruck gebracht wird.

In der wichtigsten indischen Tradition gibt es eine alte und allgegenwärtige Trennung zwischen Auffassungen, die als *astika* beziehungsweise *nastika* bezeichnet werden. *Astika* (*asti* = „es gibt“ im Sanskrit) unterstützt einen grundlegenden Wert der Gesellschaft, der als Kriterium für ihren authentischen Fortbestand dient, während *nastika* bedeutet, dass es einen solchen grundlegenden Wert oder Fortbestand „nicht gibt“. Häufig werden die beiden Worte *astika* und *nastika* mit „orthodox“ und „heterodox“ übersetzt, gelegentlich auch mit „theistisch“ und „nicht-theistisch“. In der indischen Forschung wird betont, dass das Kriterium nicht so sehr darin besteht, den Wahrheitsgehalt der jeweils betrachteten Auffassung zu beurteilen – wie etwa den Glauben an Gott –, sondern vielmehr die grundlegende Anerkennung der Tatsache, dass die Veden ein gültiges und beständiges Kriterium für die Authentizität sind. Buddhismus und Jainismus gelten nicht deshalb als *nastika*, weil sie atheistisch wären, sondern weil sie die Veden nicht als gemeinschaftliches Kriterium anerkennen. Dabei geht es um das Veden-*Pramanyam*, die Autorität der Veden. Die Veden sind mehr als ein Maßstab für die Wahrheit – sie sind der Maßstab für die Loyalität gegenüber der eigenen Gemeinschaft.

Pramanyam ist ein Abstraktum, ein Fachbegriff, mit dem bewährtes, gültiges Wissen bezeichnet wird, das ein Wahrheitskriterium darstellt. Wie bei der Vorstellung des „Kanons“ ist auch hier an einen „Maßstab“ gedacht, denn das Wort ist vom Verb *pra-ma* abgeleitet, was „messen, richtiges Wissen schaffen“ bedeutet. Dabei ist zu beachten, dass die Veden ursprünglich keine Schriften waren, sondern erst relativ spät verschriftlicht wurden. Sie waren ein feststehender Text, der als Sinnbild der Gemeinschaft durch mündliches Rezitieren überliefert wurde.

Die Veden anzuerkennen bedeutete, einen gültigen und von der Gemeinschaft anerkannten Bezugspunkt anzuerkennen. In gewisser Weise scheint die Anerkennung der Veden Ähnlichkeit mit dem Singen der Nationalhymne zu haben oder mit dem Sprechen des Glaubensbekenntnisses im christlichen Gottesdienst: In erster Linie wird durch diese Texte die Treue zur eigenen Tradition zum Ausdruck gebracht, jeweils nach Maßgabe des je unterschiedlichen Verständnisses ihrer Bedeutsamkeit.

Die Struktur der Veden

Das Wort *Veden* bedeutet „Wissen“ oder „Weisheit“, und zu ihnen gehören vier Texttraditionen, die historisch in vier Schichten überliefert wurden. Auch wenn die Meinungen darüber auseinandergehen, in welcher zeitlichen Reihenfolge die Texte anzusetzen sind, und obwohl es daneben eine Reihe sich überschneidender Traditionen gibt, möchte ich hier die Entstehungsdaten der vier Schichten der Veden nennen, die in der Forschung als wahrscheinlich gelten. Beginnend mit den ältesten Schichten sind dies: erstens die *Samhitas*, überwiegend hymnische Texte, die bei rituellen Opfern eingesetzt wurden (ca. 2000–1000 v. Chr.); zweitens die *Brahmanas*, allgemeine Überlegungen und theologische beziehungsweise mythologische Erläuterungen von Opferhandlungen und -texten, zumeist in Prosa gehalten (ca. 1000–600 v. Chr.); drittens die *Aranyakas* sowie viertens die *Upanishaden*, die sich beide inhaltlich sehr ähnlich sind; es sind Texte, die entfernt mit Opferhandlungen zu tun haben (um 700–200 v. Chr.); sie nehmen alte Volkstraditionen auf und bestehen aus philosophischen und frommen Betrachtungen sowie anthropologischen, theologischen und ethischen Überlegungen und sind teils in Prosa, teils in Versform gehalten.

Diese vier Linien der vedischen Tradition sind durch unterschiedliche Akteure in den alten Festen und Ritualen der arischen Vorfahren überliefert worden. So betrifft erstens der *Rigveda* die amtierenden Priester; zweitens der *Samaveda* die Sänger sowie drittens der *Yajurveda* die am Ritual Beteiligten. Die vierte Linie, der *Atharvaveda*, steht überwiegend für den Versuch der Sanskrit-Tradition, die älteren Traditionen der Volksreligiosität in die neue Kultur zu integrieren, die durch die Arier nach Indien gekommen war. Auch wenn allgemein an ein spätes Hinzuwachsen zur kulturellen Tradition der Arier gedacht wird, könnten einige Texte des *Atharvaveda* noch viel älter sein.

Die Mimamsaka-Traditionen

Im indischen Verständnis des Wortes gelten alle philosophisch-theologischen Traditionen, die die Autorität der Veden anerkennen, als „orthodox“. Dabei gibt es zwei wichtige Auffassungen darüber, welcher Platz den Veden als der Hauptquelle transzendenten Wissens eingeräumt werden soll. Von der ersten Sichtwei-

se, die sich in den zwei *Mimamsa*-Traditionen findet, wird jede andere Quelle der Heilserkenntnis abgelehnt. Die zweite Sicht, das *Nyaya-Vaisheshika*, ist nicht ausschließlich; sie wird im Fortgang dieser Ausführungen noch zu behandeln sein.

Den *Mimamsas* (oder *Mimamsakas*) zufolge sind die Veden die einzige Quelle einer Erkenntnis, die zu *Moksha* oder der Erlösung vom ewigen Kreislauf von Wiedergeburt und Leiden führt. Für diese Sicht stehen zwei hermeneutische Traditionen, die als *Mimamsas* bezeichnet werden (die Verbwurzel *man*, aus der *Mimamsa* ursprünglich besteht, bedeutet „denken“). Beide sind allerdings unterschiedlich und lehnen sich gegenseitig ab.

Die erste *Mimamsa* (*Purva*) hat in Indien nicht so lange Bestand gehabt. Sie steht für eine Theologie, die in enger Verbindung zum rituellen Leben der frühen vedischen Gemeinschaft steht und sich größtenteils um ein komplexes System von Opfern dreht, die sich mit der späteren Opferkultur der jüdischen Tora vergleichen lassen. In der Sicht dieser *Mimamsa* gelten die beiden älteren Schichten der Veden (*Samhitas* und *Brahmanas*) als Kernbestand des vedischen Corpus, während die anderen Schichten als spätere Erläuterungen über den Nutzen der beiden ersten betrachtet werden. Dazu gehört eine Theologie, nach der das Heil in erster Linie durch den praktischen Vollzug der Opferüberlieferung bewirkt wird. Für das Heil ist es nötig, tätig zu werden, und so ist diese Theologie zutreffend als *Karma-Marga* bezeichnet worden, als Weg der Tat.

Dagegen lehrt die zweite *Mimamsa* (*Uttara*) – die jüngere, aber wirkmächtigere Tradition –, dass rituelles Handeln nur eine Vorbereitung auf die Weisheit darstellen kann. Allein durch Weisheit können wir verändert werden, und Weisheit findet sich vorrangig in den beiden jüngeren Schichten der Veden, also in den *Aranyakas* und vor allem in den *Upanischaden*. In diesen Schichten wird dem „Wissen“ (*Jnana-Marga*) die größte Bedeutung zugemessen. Deshalb wird es auch „Ende der Veden“ genannt (*Vedanta*), wobei „Ende“ hier doppeldeutig ist: Es kann „Schluss“ oder auch „Zweck“ heißen. Deshalb stehen *Aranyaka* und *Upanischaden* für die höchste neue Wahrheit, die der Gemeinschaft in den *Shrutis* oder „Offenbarungen“ vorliegen. Der ältere Teil der Veden, der sich um das Opfer dreht, wird zwar noch als Anfang der Überlieferung respektiert, doch kann er lediglich auf das vorbereiten, was keine menschliche Weisheit enthüllen kann, nämlich die rettende Wahrheit, dass Brahman oder Atman die alles durchdringende Wirklichkeit und der Urgrund der Welt sowie der Veden selbst ist. Natürlich lässt sich das Verhältnis zwischen der sichtbaren Welt und der un-

George Gispert-Sauch SJ, geb. 1930 in Katalonien, Spanien, ging 1949 für den Jesuitenorden an die Bombay-Mission nach Indien. Er studierte dort Sanskrit, Pali, altindische Kultur, Philosophie und christliche Theologie und wurde 1962 zum Priester geweiht. Promotion 1965/66 am Institut Catholique in Paris mit einer Arbeit über das Ananda-Konzept (göttlicher Segen) im Verhältnis zum Heiligen Geist in der biblischen Tradition. Seit 1967 lehrt er am Vidyajyoti College (ehem. St Mary's College) christliche Theologie und Indologie. Seine Lehre und seine Veröffentlichungen beschäftigen sich hauptsächlich mit den Berührungspunkten von christlicher Geschichte und indischer Tradition. Anschrift: Vidyajyoti College of Theology, 4/A Raj Niwas Marg, Delhi 110054, Indien. E-Mail: jordigsauch@gmail.com.

sichtbaren Wirklichkeit auf unterschiedliche Weise erklären, wie sie sich bei den großen Theologen (*Acharya*) wie Shankara, Ramanuja, Madhva, Nimbarka oder Vallabha finden, die zwischen dem 9. und dem 16. Jahrhundert gelebt haben. Sie alle sind der Ansicht, dass die Veden ihre Autorität aus sich selbst heraus besitzen, da die Wahrheit nur selbstevident sein kann. Deshalb heißt es von den Veden, dass sie „ewig“ und „nicht personal“ seien, also nicht in persönlicher Weise durch einen außenstehenden Vermittler offenbart worden seien. Diese Auffassung ließe sich mit den teilweise platonischen Theorien des „Naturrechts“ im Christentum vergleichen.

Welche Rolle spielt die „Vernunft“ bei der Deutung der Weisheit, die uns in den Veden überliefert ist? Natürlich ist „Vernunft“ ein Schlüsselbegriff der westlichen Philosophie und Theologie. Das indische Äquivalent wäre *Tarka* („Auseinandersetzung“). *Tarka* wird manchmal auch als „trockene“ Auseinandersetzung bezeichnet und dient nicht als Quelle positiven Wissens, sondern dazu, die Unrichtigkeit der normalen Wahrnehmungen und Affirmationen „aufzuschrauben“ (das der Verbwurzel *tark* zugrundeliegende Bild). In der Hermeneutik der Veden kann *Tarka* auch negativ verwendet werden. Dagegen wird *Anumana* („Rückschluss“; etymologisch „hinterher denken“, deshalb zustimmend) in Indien als ernsthaftes Tun betrachtet; es gilt - neben der unmittelbarer Erfahrung, dem Vergleich und der Offenbarung - als eine der anerkannten Quellen authentischen Wissens. Die großen Theologen Indiens, die *Acharya*, haben in ihrer Veden-Hermeneutik den Rückschluss angewandt, doch auf theoretischer Ebene messen sie der Vernunft wohl keine so große Bedeutung zu wie das westliche Denken. Manche Theologen sind der Meinung, dass *Tarka* bei der Beurteilung des Werts der Offenbarung nur zweitrangig ist, und melden Zweifel an anderslautenden Positionen an. Andere dagegen ziehen in Betracht, dass sowohl Vernunft als auch Offenbarung als Quellen wahrer und gültiger Erkenntnis infrage kommen. Einer weiteren Gruppe zufolge ist die vedische Offenbarung nur in den Bereichen am Werk, in denen andere Erkenntnisweisen die Wahrheit nicht ergründen können. Eine Wahrheit, die durch die Vernunft oder durch menschliche Überlieferung erkannt wird, kann nicht das sein, was in den Veden gelehrt wird. Denn die Veden befassen sich nur mit dem Mysterium, vor allem mit Brahman, der auf keine andere Weise zugänglich ist. Die Vernunft führt das Nachdenken über die Offenbarung in bestimmte Richtungen. Sankara erklärt im frühen 9. Jahrhundert mit Worten, die im I. Vatikanum in der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* nachklingen:

„Selbst hundert Aussagen der Offenbarung, nach denen das ‚Feuer kalt ist und nicht leuchtet‘, werden sich nicht als gültig erweisen. Wenn die Offenbarung eine solche Aussage trifft [...], dann muss der Sinn anders gedeutet werden, wenn Gültigkeit und Offenbarung zusammengehören sollen. *Nichts, was im Gegensatz zu gültiger Wahrnehmung zu ihren eigenen Aussagen steht, darf der Offenbarung zugerechnet werden.*“¹

Es ist noch zu ergänzen, dass zwar das logische Denken (*Manana*) für die

hermeneutische Arbeit notwendig ist, das Nachdenken über die Schrift allerdings nur auf tiefere Erfahrungen vorbereiten kann, die *nicht* aus verstandesmäßiger Erkenntnis hervorgehen. Shankara spricht davon, dass in den Veden der Zweck von *Manana* in der Vorbereitung auf eine „Erkenntnis [besteht], die *nach unten* ausgreift“, ins Herz der Wirklichkeit (*Avagatiparyantam*). Im westlichen Bild gesprochen würde man wohl eher von einer Erkenntnis der „höheren“, himmlischen Wirklichkeit sprechen.² In der indischen Tradition muss alles theologische Tun in eine mystische Erfahrung münden, die sich weder durch die Schrift noch durch die Vernunft erlangen lässt, sondern nur durch die Selbstoffenbarung des absoluten Selbst (*Atman*). So heißt es in den vielzitierten Worten der *Katha-Upanischaden* 2,23:

„Nicht durch Belehrung wird erlangt der Atman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur *den er wählt*, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Atman offenbar sein Wesen.“³

Die Frage nach der „Orthodoxie“ erscheint in den wichtigsten indischen Theologien als Frage danach, ob die Autorität des großen Textcorpus der Veden anerkannt wird. Diese Anerkennung besteht vor allem in der Treue und im Bekenntnis zur Tradition. Doch die in den Veden enthaltenen Wahrheiten besitzen ihrem eigenen Zeugnis nach nur den Wert, dass sie uns auf das Geschenk des Einen vorbereiten, „der wählt“. So würde man es theologisch formulieren. Philosophisch wäre es eher so, dass die Heilserkenntnis eine Ahnung davon gibt, eine Vision oder eine Erfahrung, die aus dem eigenen Wesen (*Anubhava*) eindringt.

Die theistischen Traditionen: Nyaya, Bhakti u.a.

Eine Alternative zu den beiden *Mimamsas* stellt vor allem die *Nyaya*-Philosophie dar, eine Schule der Logik, an die sich die atomistische Kosmologie des *Vaisheshika* anschließt. Im *Nyaya* wird die Autorität der Veden mit einer im Gegensatz zu den beiden *Mimamsas* stehenden Theologie gedeutet: Nun empfangen die Veden ihre Autorität von „einer anderen Quelle“, einem personalen Mittler, der sie offenbart und der wahrheitsliebend und vertrauenswürdig sein muss. Normalerweise wird ein solcher Mittler als Gott bezeichnet, doch prinzipiell könnte er auch ein *Rishi* sein, ein menschlicher Seher, der das Mysterium des Wirklichen persönlich erfasst hat. Die personale Aneignung des Mysteriums, das *Anubhava* oder *Anubhuti*, bildet traditionell den Bezugspunkt für die Gültigkeit jeder Erkenntnis: Die persönliche „Erfahrung“ verändert in gewisser Weise das Bewusstsein. Die Betonung von *Anubhava* rückt die *Nyaya*-Schule in die Nähe des *Vedanta*, denn auch dieser spricht davon, dass die sich in den Veden findende Gültigkeit der „ewigen Weisheit“ von den alten *Rishis* stammt, die irgendwie in der Lage waren, sie zu erfassen und in Worte zu fassen. Selbst wenn die Veden als

„Weisheit“ „nicht personal“ sind, so ist ihre Textform doch das Ergebnis menschlichen Tuns, denn die vedischen Hymnen wurden von Menschen verfasst.

Die Yoga-Tradition, die vermutlich nicht von den Ariern stammt, zielt ebenso darauf, das rettende *Samadhi*, die transzendente oder verwandelnde Erfahrung, hervorzurufen oder, besser gesagt, die Menschen mit Hilfe der Kontrolle des Bewusstseins darauf vorzubereiten. Manche Yoga-Autoren sprechen davon, dass für den Weg zum Gipfel die Verehrung Gottes notwendig ist, und damit führen sie den Gedanken der Gnade ein. Das Erlebnis an sich wird sich ereignen, wenn der ethische und geistige Zustand richtig ist. Dies sind die Ursprünge dessen, was *Satori* („Begreifen“, „Verstehen“, „Einsicht“) im Zen-Buddhismus ist.

Die *Avatara*-Tradition ist den meisten Gebildeten bekannt; sie besagt, dass die göttliche Wirklichkeit gewissermaßen in die Geschichte eingetreten ist, und dass durch solche „historischen“ Manifestationen die heilvolle „Wahrheit“ offenbar wird. So sieht es beispielsweise die Volksreligiosität als gegeben an, dass Krishna die *Bhagavadgita* auf dem Schlachtfeld von Kurukshetra „offenbart“ oder gesprochen hat. Es bedarf keiner weiteren Quelle der Autorität. Allerdings wird dabei theologisch nicht für alle Menschen verbindlich festgeschrieben, welche „Wahrheit“ der Gott Krishna gelehrt hat. In der Tat ist jede Interpretation der *Bhagavadgita* gültig, die spirituelle Kraft besitzt. Für Mahatma Gandhi stellt die *Bhagavadgita* - eigentlich das gesamte *Mahabharata*, zu dem sie gehört - eine Parabel dar, durch die die Anhänger dahin geführt werden sollen, sich die Spiritualität von *Satyagraha* und *Ahimsa* zu eigen zu machen. Der Krieg zwischen den Kauravas und den Pandavas symbolisiert den ethischen Konflikt des menschlichen Herzens zwischen den unerwünschten Leidenschaften und den ethischen Werten, und der Sieg der Pandavas ist eine notwendige Vorbedingung, damit man sich zwischen den Lebensmöglichkeiten entscheiden kann. Diese Wahrheit zeigt sich darin, dass der Text die Macht besitzt, die Anhänger zu verändern.

Neben den vischnuitischen Legenden und ihrer Erschaffung von *Avataras* wird in der shivaitischen Tradition gelehrt, dass sich eine Erfahrung mit dem Göttlichen auch in den Sinnbildern für Macht und Gnade in der geschaffenen Welt niederschlägt. So ist beispielsweise der Ganges die große Offenbarung der rettenden Tat, womit der Gott Shiva die zerstörerische Macht der vom Himmel herabregnenden Fluten in Bahnen lenkte und in einen lebenspendenden Fluss verwandelte, der in den Ebenen Nordindiens Millionen von Bauern ernährt.

Es begegnet uns also in der komplexen Welt der hinduistischen Offenbarungen ein Bestand an heiligen Texten, der in zwei Gruppen aufgeteilt ist - was sich ähnlich auch in anderen religiösen Traditionen findet. Dort gibt es beispielsweise einen Primärkanon „autoritativer“ Schriften, der genau abgegrenzt und unveränderlich ist. Daneben existiert ein Sekundärkanon, der häufig flexibler und neuen Texten gegenüber offener ist, der eher „inspirierend“ ist als „inspiriert“, der eher menschliche Weisheit versammelt und weniger das Wort Gottes, und der in sich trotzdem ähnliche Autorität besitzt, auch wenn dies eine nachgeordnete Autorität ist. Im Hinduismus manifestiert sich diese Trennung in den *Shrutis* beziehungsweise den *Smritis* (wörtlich „gehört“ bzw. „erinnert“). Die *Bhagavadgita* gehört

gemeinsam mit den epischen und alten mythischen Texten (den „Puras“) zur Kategorie der *Smritis*. Trotz ihrer enormen Popularität und obwohl sie als den Veden „gleichrangig“ gilt, wird die *Bhagavadgita* nicht als vedischer Text angesehen, und ihre Autorität hängt grundsätzlich davon ab, ob sie mit den Veden übereinstimmt.

„Orthodoxie“ im Buddhismus

Die buddhistische Tradition besteht vor allem im *Buddhavacana*, dem Wort des Buddha, das seine Autorität aus dem Erlebnis des Meisters unter dem Bodhi-Baum in Bodhgaya (im heutigen indischen Bundesstaat Bihar) ableitet, welches ihm am Ende der langen Suche nach dem Mysterium der Existenz zuteil wurde. Bei dieser monastischen Erneuerungsbewegung tritt die „Erleuchtung“ des „Mönchs des Sakya[-Klosters]“ an die Stelle der Autorität der vedischen Rishis. Die *Rishis* waren mythische Persönlichkeiten und Stimmen aus grauer Vorzeit. In der Sicht der älteren Lehren war der Buddha ein junger Entdecker und der lebende Beweis für das *Dharma* (die „Lehre“ und „Wirklichkeit“), dessen Wort überzeugte, weil er beispielhaft lebte, große spirituelle Freiheit besaß und tiefes Mitgefühl mit allen leidenden Wesen zeigte. In seiner Person begegneten sich Weisheit und Mitgefühl und verstärkten sich wechselseitig.

Einem häufig zitierten „Dogma“ dieser Tradition zufolge ist „das Wort Buddhas von Anfang bis Ende gut, es besitzt seinen eigenen Sinn (*Artha*) und seine eigene Ausdrucksweise (*Byanjana*) [...], ist aus einem Guss, vollständig und rein“⁴. Der Buddha war die Verkörperung des *Dharma*. Doch der Tradition zufolge starb er im Alter von 80 Jahren, und er wollte keine menschliche Autorität benennen, die in der klösterlichen Einrichtung seinen Platz einnehmen konnte. Diese Aufgabe überließ er dem *Sangha*, der Gemeinschaft von Mönchen und Laien, die den besten Weg finden sollte, das *Dharma* unter den veränderten Umständen zu leben. Der Bezugspunkt des *Sangha* war die Erinnerung an das authentische „Wort des Buddha“. Deshalb begann er, einen neuen Kanon zu schaffen, der an die Stelle der „vierfachen Veden“ (oder zu dieser Zeit nurmehr der „dreifachen“, der drei wichtigsten Veden?) treten sollte. Der Ersatz besteht im „dreifachen Korb“ (*Tripitaka*), in dem die Erinnerung des Buddha bewahrt wurde, nämlich dem *Sutta-Pitaka* mit seinen Lehren, dem *Vinaya-Pitaka* mit seinen Entscheidungen zum klösterlichen Leben sowie dem *Abhidhamma-Pitaka* mit seinen Gedanken sowie denen seiner Anhänger zur Bedeutung der grundlegenden Erfahrung.

In der Gemeinschaft gibt es zwei mögliche Punkte, an denen sich Probleme der „Heterodoxie“ ergeben können. Dies sind erstens die früh auftretenden Meinungsverschiedenheiten im Orden, die sich an der Person Devadattas festmachen. Dieser Cousin Buddhas verspürte den Wunsch, Buddha an der Spitze der Gemeinschaft abzulösen. Ihm gelang es, eine ganze Reihe von Mönchen auf seine Seite zu ziehen (einer Quelle zufolge schlossen sich ihm „500 Mönche aus Vriji“ an), was schon früh zu einer Spaltung führte. Das rechtzeitige „Eingreifen der

Schüler Sariputta und Moggalana brachte die abgeirrten Mönche wieder zur Herde zurück, und Devadatta, der von allen verlassen wurde, erduldet die Strafen für sein Vergehen“⁵. Bei dieser Spaltung ging es wohl vor allem um das Streben nach Macht und weniger um Lehrfragen; es war eher eine Spaltung als eine Häresie.

Diese Tendenz zur Vermehrung durch Abspaltung geht vielleicht auf den Charakter der „vierfachen“ Gemeinschaft zurück, in der die Mönche und Nonnen, die ein Gelübde abgelegt hatten, eine besondere Rolle innehatten, weshalb sie darauf bestehen konnten, von den Laien respektvoll behandelt zu werden. Für die Gruppe der Mönche und Nonnen bestand das Ideal in der Figur des *Arhat*, des perfekten Mönchs (etymologisch derjenige, dem „Ehre“ gebührt), der praktisch ein erlöster und perfekter Mensch war. Im Gegensatz dazu lag der Schwerpunkt bei der Laiengemeinschaft auf Freundlichkeit, Großzügigkeit und dem Beschenken anderer Menschen; das Ideal war hier der *Bodhisattva*, der mitfühlende erleuchtete Mensch, der sich dazu entschieden hat, in der Welt des Leidens zu bleiben, bis die ganze Menschheit erleuchtet und erlöst ist. Diese Zweigleisigkeit ist vielleicht auch für die Spaltung in *Theravada* und *Mahayana* verantwortlich, in den südlichen und den nördlichen buddhistischen Zweig.

Fazit

Daraus ließe sich schließen, dass die rechte Lehre weder im Hinduismus noch im Buddhismus so zentral ist wie in den semitischen Religionen. Selbstverständlich macht man sich Gedanken um Wahrheit und Unwahrheit, und auch die Bitte darum, zur Wahrheit geführt zu werden, ist ein wichtiges Element der gesamten indischen Tradition. Doch es gibt einen Punkt, an dem alle Wahrheit falsch ist, weil sie unvollständig ist oder auch weil die erlösende Wahrheit jenseits von Name und Gestalt liegt, jenseits jedes sprachlichen Ausdrucks. Ebenso wie die *Suttas* und der *Abhidhamma* besitzen auch die Veden während unseres irdischen Lebens nur begrenzte Gültigkeit, denn sie bezeugen, dass wir zu einer Gemeinschaft gehören, die ein Versprechen auf Erlösung verkörpert. Für sich genommen enthalten sie keine ewigen Wahrheiten. Die semitischen Religionen sind durch einen stärkeren Geschichtssinn geprägt, weil sich Gott hier in der Geschichte manifestiert hat. Deshalb finden diese Religionen im Glauben an die Schrift eine sichere Richtschnur zur Wahrheit des erlösenden Gottes. Obwohl man die *Avataras* nicht so sehr als wirkliche Geschichte ansehen kann, sondern eher als Symbole, gehört die Geschichte des Mönchs von Sakya doch eindeutig zur konkreten, datierbaren und eher jüngeren Geschichte. Und die Gemeinschaft, der *Sangha*, hat die in der Heilslehre des Buddha einbegriffene Verheißung des Nirvana in der Geschichte bewahrt. Deshalb wurde im *Sangha* der Lehrinhalt der *Tripitaka* für wichtiger gehalten als der Inhalt der hinduistischen *Shrutis*.

Im Buddhismus scheinen die geltenden Lehren aus einem besonderen Grund für nicht so wichtig gehalten zu werden. Die buddhistische anti-metaphysische Phi-

osophie lehrt, dass die ganze Welt und alles, was in ihr ist, sich durch permanenten Wandel (*Samsara*) auszeichnet, durch Unbeständigkeit (*Khanika, Anitya*) und durch das Nichtvorhandensein eines Wesens (*Anatta*), was im Gegensatz zur deutlichen Bejahung des Atman oder Brahman als der subjektiven und objektiven letzten Wirklichkeit des Hinduismus steht (selbst wenn wir sie nicht richtig verstehen). Während vielleicht die Vielfalt geleugnet wird, wird entschieden bekräftigt, dass es ein unendliches Wesen gibt. Weil ein konkreter Mensch mit seinen Worten der entscheidende Bezugspunkt für Authentizität ist, nehmen die Buddhisten den Inhalt ihrer Schriften vielleicht ernster, weil sie für die Gemeinschaft eine lebenswichtige Angelegenheit sind. Der Meister und seine Gemeinschaft stellen den transzendenten Bezugspunkt für Authentizität dar, und dadurch kann der Schwäche der sich wandelnden Welt des *Samsara* abgeholfen werden. Dies könnte erklären, dass das Wort im Buddhismus trotz seiner nicht so ausgeprägten Metaphysik wichtig ist, weshalb sich auch in der Geschichte das Phänomen der „Häresie“ findet. Im Hinduismus kann man nur dann von „Häresie“ sprechen, wenn jemand die Veden als symbolischen Bezugspunkt und als Quelle der Wahrheit komplett leugnet; so entspricht Häresie eigentlich dem Abfall vom Glauben oder dem völligen Verlassen der Gemeinschaft. Solange man nicht so weit geht, kann man die Worte der Veden in jeder beliebigen Weise deuten. Kein Lehramt wird hierbei einschreiten. Im Buddhismus kann eine Auslegung der authentischen Worte Buddhas, die von der ihnen durch den *Sangha* verliehenen Bedeutung abweicht und insofern falsch ist, zur einem Schisma führen, zu einer Spaltung der Gemeinschaft aufgrund einer nicht akzeptierten, umstrittenen Deutung des Wortes. Dann ist es Zeit für Disziplinarmaßnahmen, die allerdings nicht von einem Lehramt verhängt werden – das es nicht gibt –, sondern von der gesamten Gemeinschaft, wobei die Ältesten und die Führungsriege der Gemeinschaft die Entscheidung stark beeinflussen.

Vielleicht hat niemand die Bedeutung des Glaubens und das richtige Verständnis der Orthodoxie besser in Worte gebracht als der mystische Dichter Rabindranath Tagore:

„Glaube ist der Vogel, der das Licht erahnt
und singt, wenn die Nacht noch dunkel ist.“⁶

Sagt der Dichter hier nicht in poetischer Sprache, was der Verfasser des Hebräerbriefs in theologischer Sprache sagt: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1)? Der Glaube blickt in die Zukunft; das Morgengrauen ist noch dunkel, doch sein Licht lässt sich bereits „erahnen“. Der Gesang des Vogels wird wertvoll durch sein „Erahnen“ des kommenden Lichts, und deshalb kann es auch der Dunkelheit vor der Morgendämmerung die Farbe der Hoffnung verleihen. Wenn der Glaube eine solche Erfahrung darstellt, dann kann die Orthodoxie nur ein ernsthaftes Festhalten an dieser Hoffnung inmitten der Dunkelheit sein, oder – in der Sprache von Tagores älterem Zeitgenossen, dem politischen und spirituellen Gandhi, den Tagore den Mahatma genannt hat – *Satya-agraha*.

¹ Kommentar zur Bhagavadgita. Vgl. auch den Kommentar zu den Brihadaranyaka-Upanishaden II.1.20 sowie die Einleitung zu III.3. Hervorhebung vom Verfasser.

² Dazu vgl. die Geburt „von oben“ und die Erkenntnis, die von dem Einen vermittelt wurde, der „von oben“ gekommen ist (Joh 3,7.31).

³ Deutsche Übersetzung nach: Peter Michel (Hg.), *Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda*, übers. von Paul Deussen, Wiesbaden 2006, 352 (Hervorhebung vom Verfasser).

⁴ Zitiert nach Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, Louvain-la-Neuve 1988, 23–24; französisches Original 1958.

⁵ Ebd.

⁶ In: *Fireflies* Nr. 191, übersetzt aus: Sisir Kumar Das (Hg.), *The English Writings of Rabindranath Tagore*, Bd. 1: Gedichte, New Delhi 1994, 466.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann