

# Das Verhältnis von Christentum und Hinduismus im heutigen indisch-christlichen theologischen Denken : ein Beispiel: Raimundo Panikkar

Autor(en): **Jathanna, Origen Vasantha**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **52 (1996)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878085>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Das Verhältnis von Christentum und Hinduismus im heutigen indisch-christlichen theologischen Denken.

Ein Beispiel: Raimundo Panikkar\*

## I.

Raimundo Panikkar ist der heutzutage wohl bekannteste indisch-christliche Theologe. Er wurde im Jahr 1918 in Spanien geboren. Sein Vater war ein Hindu und seine Mutter eine Spanierin. So war die Frage nach seiner Identität für ihn frühzeitig auch eine wichtige theologische Frage. Ohne diesen biographischen Hintergrund ist es schwierig, seine theologischen Gedanken zu verstehen. Er schreibt:

«Over thirty years ago I discovered myself timidly saying that I was both a Hindu and a Christian without being an eclectic. Trying to justify this original insight, this spontaneous feeling and unreflected experience, I subsequently discovered that the dialectics of either/or do not apply so easily to an Asian mentality. Do I belong to my father or my mother?»<sup>1</sup>

Zur Zeit wohnt Panikkar in Spanien, verbringt aber jedes Jahr eine gewisse Zeit in Indien. Mit seiner Kenntnis der Naturwissenschaft, der Philosophie, der Religionen und der Theologie hat er viele Einsichten zum heutigen theologischen Denken auf dem Gebiet des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs beigetragen. Es ist jedoch nicht leicht, einen kurzen und präzisen Überblick über seine Theologie der Religionen zu geben, besonders in Bezug auf das Verhältnis von Hinduismus und Christentum. Panikkar liebt es, neue Begriffe zu schaffen. Für ihn ist «Wachstum» («growth») ein wichtiger theologischer Begriff. Das heisst

\* Der vorliegende Beitrag wurde zunächst als Vortrag in München (Februar 1993) und später in Hermannsburg (Mai 1993) vorgetragen. Für die Veröffentlichung wurde er vom Verfasser überarbeitet und von Burkhard Weber sprachlich redigiert.

<sup>1</sup> R. Panikkar, Foreword: The Ongoing Dialogue, in: Harold Coward (ed.). Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters, Maryknoll, New York 1989, XI. Auch: Dept. of Religious Studies of the University of California, R. Panikkar: Curriculum Vitae, List of Books and Selected Articles. Santa Barbara 1984.

auch, dass sein Denken sich verändert hat und noch «wächst».<sup>2</sup> Es ist jedoch nicht immer leicht, Wendepunkte und neue Richtungen seines Denkens zu erkennen. Panikkar hat sein Denken, das sich in einer Fülle von Büchern und Artikeln niederschlägt, bisher nicht systematisch dargestellt. Diese Form der punktuellen Darstellung seines Denkens entspricht seinem Anliegen, das weniger systematisch als mystisch ist. Diese Einschätzung wird etwa von Walter Capps geteilt:

«(Panikkar is) one who has insufficient patience to record the product of his close, detailed empirical work... He is immersed in mystical sensibilities, mystical forms of categorization, mystical apprehension, and contemplative patterns of discipline. As a result, his scholarship is largely a product of the transposition of mystical aspirations into methodological – yes methodological – objectives.»<sup>3</sup>

Ähnlich äussert sich auch Harold Coward:

«... his (Panikkar's) vision of inter-religious dialogue stretches beyond the rational and into the intuitive realm. Consequently, on the rational level there is inconsistency and paradox; yet if one empathizes with Panikkar and senses the depth of insight his words evoke, there is a constant unity embodied in all his writings.»<sup>4</sup>

## II.

Panikkar wurde durch sein Buch «Christus der Unbekannte im Hinduismus»<sup>5</sup> weltweit bekannt. In diesem Buch vertrat er besonders zwei Anliegen: Erstens wollte er Christus den Hindus in einer Sprache verstehbar machen, die sie begreifen konnten. Zweitens wollte er den Christen helfen, den Hinduismus als eine Heilsreligion zu sehen. Das tat er, indem er zu zeigen versuchte, dass Christus im Hinduismus bereits am Werk ist

<sup>2</sup> R. Panikkar. *Christus der Unbekannte im Hinduismus*. Luzern und Stuttgart 1965 (Englische Originalausgabe 1964). Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz <sup>2</sup>1990 (Englische Ausgabe 1981). Auch: Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, New York 1978, 53-75 (deutsch: *Der neue religiöse Weg*, 1990).

<sup>3</sup> W. Capps, *Towards a Christian Theology of World's Religions*, *Cross Currents*, Summer 1979, 167.

<sup>4</sup> H. Coward, *Panikkar's Approach to Interreligious Dialogue*, *Cross Currents*, Summer 1979, 183.

<sup>5</sup> Anm. 2.

und nur enthüllt zu werden brauchte. Im folgenden soll der Inhalt des wichtigen Werkes von Panikkar kurz skizziert werden.

Hier wird in einer modifizierten Form die Erfüllungstheorie vorgetragen. Um dem Hinduismus gegenüber eine positive Haltung zu ermöglichen, stellt er das Verhältnis von Hinduismus und Christentum dynamisch und evolutionär dar. Demnach entwickelt sich der Hinduismus auf das Christentum zu. Für die Verhältnisbestimmung beider Religionen gebraucht er eine Reihe von einander entgegengesetzten Begriffspaaren, so etwa Same – Frucht, Vorläufer – Vollender und sogar Tod – Auferstehung<sup>6</sup>. Er sieht also eine Bewegung vom Hinduismus zum Christentum hin: «Der Hinduismus ist Ausgangspunkt einer Religion, die im Christentum ihren Höhepunkt erreicht... Der Hinduismus weist schon auf das Christentum hin.» (71)

Das ist deshalb so, weil Christus im Hinduismus schon gegenwärtig und tätig ist. Sein ganzes Gesicht muss jedoch dort noch enthüllt werden. Dazu muss der Hinduismus zunächst sterben, um dann – in Analogie zu Tod und Auferstehung Jesu – zu neuem Leben, das heisst als Christentum zu erstehen. Panikkar spricht hier vom «Tod» des Hinduismus als einem eigenständigen Gebilde und von dessen Einswerden mit dem Christentum als einem «auferstandenen» Körper. (ibid.) Der Hinduismus ist deswegen «eine Art Christentum in Potenz». (S.72)

Christus wird hier mit dem historischen Jesus identifiziert. Panikkar fügt an, dass der Weg zu diesem lebendigen Christus mehr als bloss pedantisch exaktes, klares Denken verlangt. Für die Begegnung mit dem Hinduismus ist eine bestimmte Art von Askese nötig (S.45), für das Christentum eine Haltung der Liebe. Was letztlich den Ausschlag gibt, ist die existenzielle und historische Herausforderung: «Wir wollen sehen, wer gewillt ist, sein eigenes Leben für seine Freunde hinzugeben, wer letztlich mehr liebt.» (74)<sup>7</sup>

Zusammenfassend kann man also sagen, dass für Panikkar in dieser frühen Phase seines Denkens das Christentum als Modell und damit als Zielpunkt der Entwicklung des Hinduismus sieht.

<sup>6</sup> Ausserdem verwendet er die Begriffspaare Potenz – Akt; Vorläufer – Vollender, Symbol – Wirklichkeit; Wunsch-Erfüllung, um das Verhältnis von Christentum und Hinduismus zu beschreiben. Vgl. a.a.O. 53-54.

<sup>7</sup> Die deutsche Übersetzung ist an dieser Stelle nicht vollständig: «Let us see who has more to give, who is more ready to serve, who is more ready to lay down his own life for his friends, who ultimately loves more.» *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964, 61-62.



## III.

Im Laufe der Zeit änderte sich Panikkars Anliegen jedoch. Damit verschob sich auch der Brennpunkt seines Interesses. Jetzt wurde die gegenseitige Annahme und die interkulturelle Befruchtung («fecundation») der Weltreligionen wichtig. Dies hatte eine Reihe von Konsequenzen :

- 1) Der religiöse Pluralismus rückt ins Zentrum.
- 2) Christus und die Kirche werden eher transhistorisch verstanden.
- 3) Das göttliche Geheimnis wird betont.
- 4) Die Annahme («acceptance») der anderen Religionen tritt an die Stelle des Verständnisses für sie.
- 5) Gegenseitige Befruchtung wird das Hauptziel.

Die Richtung des Wandels wird deutlich, wenn wir z.B. die erste Auflage von «Christus der Unbekannte im Hinduismus» mit der zweiten Auflage «Der unbekannte Christus im Hinduismus» vergleichen. Ich möchte mich hier auf einige wichtige Punkte beschränken:

Die frühere Ansicht, dass der Hinduismus schliesslich im Christentum seinen Höhepunkt erreicht, wird modifiziert. Die oben genannten dynamisch-evolutionären Begriffspaare werden nicht mehr verwendet. Der Grund dafür ist, dass die Einwände gegen ein solches Schema die in diesem Zusammenhang entstehenden Einsichten überwiegen.<sup>8</sup> Die Analogie von Tod und Auferstehung ist nun existenzialisiert und sogar individualisiert:

«Die Tod-Auferstehungsanalogie muss im richtigen Zusammenhang verstanden werden. Die Ansicht, die hinter der Verwendung dieser Analogie steht, besagt nicht, dass der Hinduismus zum Christentum werden soll, sondern will darauf hinweisen, dass im Hinduismus selbst eine Dynamik liegt, die zu dem besonderen Ereignis von Tod und Auferstehung hinführt, in der wir das Werk des «antaryamin», des inneren Führers, erkennen, den die Christen Christus nennen. Das Individuum selbst muss sterben, muss seine früheren, begrenzten Vorstellungen vom Wesen des Menschen aufgeben, und die wahre Erkenntnis der kosmo-theandrischen Wirklichkeit muss zu neuem Leben «erweckt» werden.»<sup>9</sup>

Anders als in seinem ersten Buch vertritt Panikkar hier die Ansicht, dass Christus auch im Christentum, und nicht nur im Hinduismus sein

<sup>8</sup> Der unbekannte Christus (Anm. 2), 91-92. (Wenn die deutsche Übersetzung sinnentstellend ist, wird sie korrigiert; B. Weber)

<sup>9</sup> Ibid. 94. Zur Klärung des Begriffs «kosmo-theandrisch» s. u.

Werk noch zu vollenden hat.<sup>10</sup> Christus gehört nicht dem Christentum. Deswegen kann das Christentum keinen juridischen Anspruch an den Hinduismus stellen: «Christen und Hindus schöpfen ihren Glauben aus dem theandrischen Mysterium, alle auf ihre Art und Weise.»<sup>11</sup>

Daraus ergeben sich christologische Folgerungen:

«Jesus, der für die Christen der Christus ist, ist nicht mehr und nicht weniger als Jesus von Nazareth vor seiner Auferstehung... Der Christ kann jedoch philosophisch gesprochen nicht sagen, «Christus ist *nur* Jesus», da das Wörtchen «ist» nicht «ist nur» bedeuten muss, und theologisch gesehen ist in der Tat der auferstandene Jesus mehr als (aliud, nicht alius) nur der Jesus von Nazareth, was nur eine praktische *Identifikation* ist, die sich von der persönlichen *Identität* unterscheidet. Der Christ kann ferner nicht behaupten, «der Herr ist *nur* Christus», da unsere Erkenntnis des Herrn begrenzt ist. Dennoch gibt es weder mehrere Christusse noch viele Herren.»<sup>12</sup>

Im Denken Panikkars ist das Christentum eine Religion. Dagegen ist die Kirche nicht nur an die Grenzen einer Religion gebunden. In gewissem Sinn ist das Verhältnis zwischen Kirche und Christentum dem Verhältnis zwischen Christus und dem historischen Jesus ähnlich. Während das Christentum eine der historischen Entfaltungen und Ausdrucksformen des theandrischen Mysteriums ist, transzendiert die Kirche die sichtbaren Grenzen des Christentums. Wo immer Gottes Heilstaten stattfinden, da ist Kirche als Ort der Heilstaten Gottes erkennbar. Panikkar schreibt:

«The Church's universality stands on quite another plane. She can be truly universal because she shares in the kenosis of Christ and because her nature overflows the historical order. As the salt of earth, the light of the world, the leaven for the whole lump, the Church functions, and sows seed destined to grow in many different soil; not only can she fit in with the most diverse milieux, she can embody and transmute the most diverse religions. The other religions too are called to turn to Christ, which does not mean that they must become part of what in our day goes by the name Christianity... On the other hand, the

<sup>10</sup> Ibid. 56. Vgl. Christus der Unbekannte, 1965, 36.

<sup>11</sup> Der unbekannte Christus, 60. Vgl. mit der englischen Ausgabe: «Christianity and Hinduism both express and unfold their belief in the theandric mystery, though in two different ways». The Unknown Christ of Hinduism. New Edition, Bangalore 1982, 54.

<sup>12</sup> Der unbekannte Christus, 23. Vgl. mit der englischen Ausgabe: «Jesus, who is the Christ for Christians, is more – but not less – than Jesus of Nazareth, prior to his resurrection...» The Unknown Christ, New Ed. 1982, 14.

Church is not a religion: she exists for the work of turning – «converting» in the strict sense – every religion to Christ.»<sup>13</sup>

In einem anderen Artikel wird derselbe Gedanke noch pointierter formuliert: «The Church is by definition the locus of salvation, so that wherever salvation takes place there is the Church.»<sup>14</sup>

Hier wird die Kirche primär in ihrer sakramentalen oder mystischen Dimension gesehen. Panikkar sagt im Jahr 1967 ausdrücklich, dass die Kirche in einer besonderen Beziehung zum Christentum stehe, die «erhaben, intim, einmalig sei.»<sup>15</sup> Im Jahr 1972 formuliert er dagegen, dass die Beziehung der ontologischen Kirche zu der «sichtbaren» Kirche ein ernstes ekklesiologisches Problem sei.<sup>16</sup>

#### IV.

Allmählich kommt Panikkar dazu, einen radikalen Pluralismus der Religionen zu vertreten. Paul F. Knitter bezeichnet ihn jedoch als einen Einzelgänger («maverick») unter den Pluralisten.<sup>17</sup> Was für ein Pluralismus ist das? Was sind seine Voraussetzungen? Was sind seine Konsequenzen?

Andeutungsweise hat sich Panikkar dazu schon in seinem Artikel «Prolegomena to the Problem of the Universality of the Church»<sup>18</sup> geäußert:

«Pluralism means the existential acceptance of the <other> as other, i.e., without being able to understand or to co-opt him. Pluralism is humble and only knows that I or <we> may not possess the whole truth without passing a judgement as to whether the other may also be right, or as it may turn out, wrong.»<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Christ, Abel and Melchizedek. *Jeevadhara* 1, 5 (1971), 399-400.

<sup>14</sup> Panikkar, *The Dream of an Indian Ecclesiology*. In: G. van Leeuwen (ed.). *Searching for an Indian Ecclesiology*, Bangalore 1984, 33

<sup>15</sup> Panikkar, *The Church and the World Religions*. *Religion and Society* XIV, 2 (June 1967), 59, 63.

<sup>16</sup> Panikkar, *Prolegomena to the Problem of the Universality of the Church*, in: J.B. Chethimattam (ed.). *Unique and Universal: Fundamental Problems of an Indian Theology*, Bangalore 1972, 163.

<sup>17</sup> P.F. Knitter, *Cosmic Confidence or Preferential Options?* *Bangalore Theological Forum*, December 1991, 2.

<sup>18</sup> S. Anm. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.* 160.

In seinen späteren Artikeln, besonders in den 80er Jahren, führt er den Gedanken des religiösen Pluralismus weiter.<sup>20</sup> Für Panikkar ist der religiöse Pluralismus nicht einfach identisch mit religiöser Pluralität. Zunächst erkennt Panikkar an, dass der Begriff «religiöser Pluralismus» zweideutig ist.<sup>21</sup> «Pluralismus» heisst nicht einfach, dass es mehrere Religionen gibt, oder dass alle diese Religionen in eine Einheit gebracht werden müssen. «Pluralismus» meint auch keinen Monismus oder Dualismus. Vielmehr versteht Panikkar unter «Pluralismus» eine nicht-dualistische Beziehung, die weder Pluralität noch Einheit ist.<sup>22</sup> Das Problem des Pluralismus liegt darin, dass die Weltreligionen einerseits unversöhnbare Weltanschauungen<sup>23</sup> oder endgültige («ultimate») Systeme des Denkens und Lebens sind, und dass sie andererseits irgendwie in Beziehung zueinander gebracht werden müssen.<sup>24</sup> Deswegen kann es nach Panikkar nicht zu einer Einheit

<sup>20</sup> Für diesen Zusammenhang sind folgende Artikel wichtig:

– Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge, in: L.S. Rouner (ed.) Religious Pluralism, Notre Dame 1984, 97-115.

– The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness, in: J. Hick / P. Knitter (eds.) The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll 1987, 89-116.

– The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality? in: L. Swidler (ed.) Towards a Universal Theory of Religions, Maryknoll 1987, 118-153.

– Forword: The On-going Dialogue, s. Anm. 1, ix-xviii.

– The Christian Challenge for the Third Millenium, in: P. Mojzes/L. Swidler (eds.), The Christian Challenge for the Third Millenium. Christian Mission and the Interreligious Dialogue, Lewiston 1990, 113-125.

– Instead of a Foreword: An Open Letter, in: D. Velliath, Theological Approach and Understanding of Religions. J. Daniléou and R. Panikkar: A Study in Contrast, Bangalore 1988, V-XIV.

<sup>21</sup> Religious Pluralism, 112.

<sup>22</sup> Ibid. The Jordan..., 109.

<sup>23</sup> «The Problem of pluralism arises when we are confronted with mutually irreconcilable worldviews of ultimate systems of thought and life. Pluralism has to do with final, unbridgeable human attitudes. If two views allow for a synthesis, we cannot speak of pluralism. We speak then of two different, mutually complementary, although apparently opposite, attitudes, beliefs, or whatever. We do not take seriously the claim of ultimacy of religions, philosophies, theologies, and final human attitudes if we seem to allow for a pluralistic supersystem... This I submit, is not pluralism. This is another system, perhaps a better one, but it would make pluralism unnecessary. We have a situation of pluralism only when we are confronted with mutually exclusive and respectively contradictory ultimate systems.» In: R. Panikkar, Invisible Harmony, 125.

<sup>24</sup> Invisible Harmony, 125; Religious Pluralism, 112-113.

der Religionen, zu einer höheren Synthese, oder zu einem allumfassenden Metasystem kommen.<sup>25</sup> Es muss darüber hinaus klar gesehen werden, dass Religionen nicht nur unvergleichbare und unvereinbare Denksysteme sind, sondern dass sie auch unversöhnbare, fundamentale menschliche Haltungen einschliessen.<sup>26</sup> Kurz gesagt: «Es gibt keine ‹pluralistische Weltanschauung›, sondern nur unvereinbare Weltanschauungen.»<sup>27</sup>

Diese Unversöhnbarkeit der Religionen ist unüberbrückbar.<sup>28</sup> Wie kommt Panikkar zu dieser Überzeugung? Zum Teil aus empirischen, phänomenologischen Beobachtungen. Aber es ist mehr als das. Bei ihm beruht dieses Verständnis von Pluralismus auf seiner Weltanschauung, derzufolge die Wirklichkeit selbst, und deshalb auch die Wahrheit, in einem trinitarischen-nicht-dualistischen Sinn kosmotheandrisch-pluralistisch ist. Deswegen kann Panikkar feststellen: «Das Mysterium der Trinität ist die endgültige Begründung für den Pluralismus».<sup>29</sup>

Deswegen nennt Panikkar die folgenden fünf Meinungen im Hinblick auf die religiöse Pluralität «monistisch» und lehnt sie ab:

- dass nur eine Religion wahr ist;
- dass alle Religionen letztlich wahr sind;
- dass alle Religionen gleichermassen falsch sind;
- dass Religion eine Privatsache ist;
- dass die Ähnlichkeiten und Unterschiede der Religionen einfach durch historische Fakten verursacht sind.

Im Unterschied dazu vertritt Panikkar das, was er eine «nicht-dualistische» Position nennt: Derzufolge hat jede Religion einzigartige Merkmale und Einsichten, die mit anderen unvereinbar sind. Sie können nur auf ihrem eigenen Boden und im Lichte ihrer Verdienste anerkannt werden.<sup>30</sup>

Nach der Meinung Panikkars hilft der Pluralismus dazu, dass man die Andersdenkenden – wenn es nötig ist – wohlwollend akzeptieren kann, ohne ihnen zuzustimmen.<sup>31</sup> Von daher ist klar, warum er jeden Versuch, eine universale Theorie oder Theologie der Religionen zu entwerfen, entschieden ablehnt.<sup>32</sup> Ihm zufolge nimmt jeder Versuch, eine universale

<sup>25</sup> Ibid. passim.

<sup>26</sup> Ibid. 126.

<sup>27</sup> Ibid. 127.

<sup>28</sup> Jordan ..., 110.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Religious Pluralism, 98.

<sup>31</sup> Ibid. 113.

<sup>32</sup> S. L. Swidler, *Towards a Universal Theology of Religions*, Anm. 22.

Theorie zu entwerfen, die religiöse Pluralität nicht ernst. Auch eine universale Theorie wäre nur eine Theorie unter anderen. Aber sie überschreitet, indem sie formuliert wird, ihre legitimen Grenzen:

«My thesis is clear: a universal theory of whatever kind denies pluralism. Any alleged universal theory is one particular theory, besides many others, that claims universal validity, thus trespassing the limits of its own legitimacy. Further, no theory can be absolutely universal, because theory, the contemplation of truth, is neither a universal contemplation, nor is (theoretical) <truth> all that there is to Reality»<sup>33</sup>

Panikkar lehnt somit den Versuch, eine universale Theologie oder Theorie der Religionen als Grundlage für einen echten interreligiösen Dialog zu entwickeln, klar und kompromisslos ab. Stattdessen macht er einen Vorschlag, der nicht auf einer rationalen, sondern existentiellen Ebene («order») steht. Die Alternative, die er als Basis für den Dialog vorschlägt, nennt er *kosmisches Vertrauen*.<sup>34</sup> Anstelle einer universalen Theorie wird hier eine existentielle Haltung, das Vertrauen, vorgeschlagen. Schon 1972 formuliert er:

«Pluralism belongs to the order of confidence – that the other may be right also – of hope – that we may reach a higher and more comprehensive understanding – of love – that embraces, makes room and accepts what it does not know or understand.»<sup>35</sup>

Hier stellt sich die Frage, wie Panikkar die Rolle des kosmischen Vertrauens im Dialog sieht. Wie ist Dialog zwischen den verschiedenen, unvergleichbaren und unvereinbaren Traditionen der Welt überhaupt möglich? Gibt es Berührungspunkte?

Panikkar beantwortet diese Fragen nicht direkt. Wir versuchen seinem Gedankengang zu folgen. Es scheint, dass er mit seiner Betonung der radikalen Unterschiedenheit, Unvergleichbarkeit und Unversönlichkeit der verschiedenen Religionen den «Absolutheitsanspruch» jeder Religion zugleich rechtfertigen und relativieren will. Paul Knitter bemerkt dazu:

«This resolute affirmation of radical pluralism marks a shift in Panikkar's earlier views of the absoluteness and finality of Christianity. Today, on one hand, he reaffirms absolute claims, for this is what the pluralism and incommensurability of religions really mean: that each religion will make its absolute claims that

<sup>33</sup> Invisible Harmony, 132.

<sup>34</sup> Ibid. 135, 136-144.

<sup>35</sup> Prolegomena to the Universality of the Church (Anm. 16), 160.



cannot be neatly reconciled with that of others. «Pluralism has to do with final, unbridgeable human attitudes.» But on the other hand, Panikkar is calling on Christians to recognize the absolute claims of other religions...»<sup>36</sup>

Ein echter Dialog wird nach der Meinung Panikkars nur auf der Basis eines kosmischen Vertrauens möglich sein. Dieses Vertrauen schliesst auch das ein, was wir nicht verstehen oder (mit guten Gründen) nicht billigen, da die Wirklichkeit noch andere Dimensionen als die rationale hat. Dies hat mit der grundsätzlichen Vertrauenswürdigkeit<sup>37</sup> der Wirklichkeit zu tun. Was das Universum zusammenhält, hält auch die Menschheit zusammen. Letztlich ist dieses Vertrauen eine Wirkung des Heiligen Geistes.<sup>38</sup> Nach Panikkar macht dieses Vertrauen eine spannungsvolle und polare Koexistenz letztgültiger menschlicher Haltungen, Kosmologien und Religionen möglich. Das Böse und der Irrtum werden dabei weder eliminiert noch verabsolutiert.

Wie aber kommt man zu dieser Haltung? Panikkar sagt, dass man anfangen müsse, mit der eigenen Tradition so intensiv wie möglich zu leben, sie kennenzulernen und zu erfahren. Dann wird man durch seine eigene Perspektive die ganze Wirklichkeit sehen. Das nennt Panikkar einen *pars pro toto* Effekt. Er kann aber auch sagen, dass man durch den Teil das Ganze sieht (*totum per partem*). Dies gilt auch für die Nicht-Christen. Beide – Christen und Nicht-Christen – sehen das *totum*, aber nicht in *toto*. Mit diesem Bewusstsein können wir uns nach Ansicht Panikkars von unserem eigenen Standpunkt her für andere öffnen und miteinander von zwei Gesichtspunkten aus suchen.<sup>39</sup> Die Religionen der anderen werden für uns zu einer religiösen Frage. Dieser Prozess des gegenseitigen Lernens kennt kein Ende. Hier geschieht Kommunikation, wie auch gegen-

<sup>36</sup> Cosmic Confidence or Preferential Option? Bangalore Theological Forum, December 1991, 6.

<sup>37</sup> «What is needed is trust, a certain trust that sustains a common struggle for an ever better shaping of reality. I mean something like this. As the very word suggests (especially in Latin-*fiducia*), this «trust» entails a certain «fidelity» to oneself, «con-fidence» in the world as cosmos, «loyalty» in the struggle itself, and even (as perhaps etymologically hinted at) an attitude rooted in the soil of reality like «tree», a basic «belief» in the human project, or rather in the worthwhile collaboration of humans in the overall adventure of being. It excludes only the suicidal and negative desires of self-destruction and annihilation of everything. It does not eliminate the passionate thrust toward the victory of one's own ideals – reprehensible as this may appear to many of us if this is striven for as an absolute.» R. Panikkar, *Jordan ...*, 110.

<sup>38</sup> *Invisible Harmony*, 143; *Jordan ...*, 110.

<sup>39</sup> *Jordan ...*, 107; *Invisible Harmony*, 139-140.

seitige Befruchtung, ohne dass alles auf einen Verstehensrahmen reduziert würde. Es geht um Konvergenz der Herzen, nicht einfach um eine Verschmelzung des Denkens. Und dabei gibt es Raum für verschiedene Meinungen und eine Vielzahl von Verstehensrahmen.<sup>40</sup> Panikkars Motto ist, in seinen Worten, «uneinige Einheit» (discordant concord).<sup>41</sup> Für ihn besteht die Wahrheit darin, dass wir im Gespräch bleiben. Isolation ist falsch.<sup>42</sup> Dennoch ist es möglich, dass Dialogpartner den Dialog abbrechen, dass es in der Begegnung zu Vernichtung kommt, dass Hass und Abscheu entstehen, dass sogar fundamentalistische Reaktionen aufbrechen.<sup>43</sup> Durch das Vertrauen aber wird der Dialog erhalten. Panikkar denkt sogar an eine neue, vierte Phase des Dialogs in Indien. Die ersten drei Phasen benennt er folgendermassen:

- Dialog von Christen mit dem Hinduismus
- Dialog von Hindus mit dem Christentum
- Hindu-christlicher – oder genauer: christlich-hinduistischer Dialog.

In der vierten Phase wird einfach ein religiöser Dialog zwischen Menschen stattfinden, die Hindus oder Christen sind, aber nicht Vertreter dieser oder jener Orthodoxie. Sie treffen sich als moderne Menschen, die von der Modernität oder Technokratie betroffen sind.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> *Invisible Harmony*, 138-142.

<sup>41</sup> «We hear of a friendly enmity, of a polarity between the two; we hear of a discordant concord, of a fundamental thrust of nature toward diversity, and we try to understand that true concord is not unity of opinion or equality of intellectual views, but of an order higher than the intellect, for it entails dynamisms – agon the Greeks would say – as already indicated... This is the discordant concord: a kind of human harmony perceived in and through the mainly discordant voices of human traditions. We do not want to reduce them to one voice. We may yet want to eliminate cacophonies. But this again depends very much on the education and generosity of our ears. *ibid.* 146-147

<sup>42</sup> *Religious Pluralism*, 113.

<sup>43</sup> *Jordan ...*, 112; *Invisible Harmony*, 127; Foreword, xviii.

<sup>44</sup> «It's a dialogue among experts or common people, merchants or industrialists, intellectuals or artists who happen to more or less love their traditions, but who are not tied to them to such an extent that they defend any fixed orthodoxy. The archetypes may play a more important role than the explicit ideas... But in this emerging fourth phase there are no non-negotiable topics, no «classified» materials or hidden agendas, not because previously people were not sincere, but because the very notion of orthodoxy has become flexible, dynamic and not merely intellectual.» Panikkar, Foreword, xviii.



Dialog ist nötig, da keine Religion die heutigen Probleme allein lösen kann. Nur durch den Dialog können Hindus und Christen zum Frieden der Welt beitragen.<sup>45</sup>

Bei Panikkar gibt es jedoch Metaphern und Bilder, die die Unterschiede und Besonderheiten der Religionen so stark betonen, dass man sich fragt, wie es überhaupt zum Dialog kommen kann. So vergleicht er z.B. die Vielzahl der Religionen mit der Vielzahl der Sprachen und Farben.<sup>46</sup> Die folgenden beiden Zitate können dies deutlich machen:

«... the rivers of the earth do not actually meet each other, not even in the oceans, nor do they need to meet in order to be truly life-giving rivers. But <they> do meet: they meet in the skies – that is, in heaven. The rivers do not meet, nor even as water. <They> meet in the form of clouds, once they have suffered a transformation into vapor, which eventually will pour down again into the valleys of mortals to feed the rivers of the earth. Religions do not coalesce, certainly not as organized religions.»<sup>47</sup>

Oder:

«The parallel Copernican revolution consists in shifting the center from linear history to a theanthropocosmic vision, a kind of trinitarian notion, not of the godhead alone, but of reality. The center is neither the earth (one particular religion), nor the sun (God, Transcendence, the Absolute...). Rather, each solar system has its own center, and every galaxy turns reciprocally around the other. There is no absolute center. Reality itself is concentric inasmuch as each being (each tradition) is the center of the universe – of its own to begin with.»<sup>48</sup>

Die «kopernikanische Revolution» dieser Religionstheologie besteht also darin, dass der Gedanke eines einheitlichen Zentrums, eines gemeinsamen Bezugspunktes der verschiedenen Religionen aufgegeben wird. Die einzelnen Religionen folgen ihrer je eigenen Logik und sind daher zunächst prinzipiell inkommensurabel:

«On the doctrinal and even intellectual level, systems may be incompatible, religions may be incommensurable, but not by bread alone, not by logos alone does Man live. There is also the Spirit enlivening Man – and the universe.»<sup>49</sup>

<sup>45</sup> The Christian Challenge for the Third Millenium (Anm. 24), 123; Invisible Harmony, 143; Foreword, x.

<sup>46</sup> Religious Pluralism, 101ff., 115.

<sup>47</sup> Jordan ..., 92.

<sup>48</sup> Ibid. 109.

<sup>49</sup> Christian Challenge, 122.

Was die rational operierende Vernunft nicht kann, erreicht demnach der Heilige Geist. Er arbeitet Panikkar zufolge nicht am Rand, sondern im Herzen der religiösen Traditionen.<sup>50</sup> Wie aber kommt der Dialog in Gang? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein? Nach Panikkar ist der Dialog ohne gemeinsame Basis nicht möglich, daher sucht er nach einem gemeinsamen Nenner («a common denominator»):

«Jede Bewegung», sagt Panikkar «bedarf eines gemeinsamen Nenners oder Treffpunktes».<sup>51</sup> Dieser gemeinsame Nenner aber darf nicht eine spezifische Beziehung zu der einen oder anderen Tradition haben.<sup>52</sup> Dadurch wird Panikkar veranlasst, immer allgemeinere Begriffe zu verwenden, denen sich die spezifisch christlichen und hinduistischen Vorstellungen unterordnen lassen. Seine Exegese zeigt, dass er Wörter umdrehen und umdeuten muss, damit sie sich seinem Denkraum einfügen lassen.<sup>53</sup> Was dabei herauskommt, hat immer weniger mit den gelebten und denkerischen Ausprägungen der verschiedenen religiösen Traditionen zu tun.

Das wird deutlich, wenn wir Panikkars Interpretation von Jesus Christus ins Auge fassen. Von Anfang an betont Panikkar den ewigen, ontologischen, metaphysischen Mittler zwischen dem Absoluten und dem Relativen, also den Logos, Sohn, Christus und nicht so sehr den historischen Jesus. In seinen späteren Werken ist mehr als nur eine Akzentuierung festzustellen. Man kann fast von einer Trennung zwischen dem ewigen Christus und dem historischen Jesus sprechen. Die universalen Aussagen Jesu werden dem Logos zugeschrieben. Jesus von Nazareth ist nur *eine* Manifestation des ewigen Christus. Ausserdem gibt es keine wesentliche und personale Kontinuität zwischen dem präexistenten Logos, dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen – eine Kontinuität, die im Zentrum des neutestamentlichen Zeugnisses steht. Von hier aus wird verständlich, warum Panikkar der Meinung ist, Jesus habe fast nur für die Christen Bedeutung.<sup>54</sup> Hie und da spricht er von der Erscheinung («Epiphanie») Jesu als historisch einmaliges Geschehen, 1967 sieht er eine einzigartige

<sup>50</sup> The Trinity and World Religions: Icon – Person – Mystery. Madras 1970, 43; M.M. Thomas, Risking Christ for Christ's Sake: Towards an Ecumenical Theology of Pluralism, Geneva 1987, 30.

<sup>51</sup> Der unbekannte Christus, 43.

<sup>52</sup> Ibid. 62-66.

<sup>53</sup> Panikkar, The Meaning of Christ's Name in der the Universal Economy of Salvation, in: Joseph Pathrapankal (ed.). Service and Salvation. Bangalore 1973, 258-263.

<sup>54</sup> Ibid. 235-263; Der unbekannte Christus, 37; Instead of a Foreword: An Open Letter (Anm. 25), XII-XIII.

Funktion Jesu in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit auf ihrem Weg zur Ganzheit («fullness»).<sup>55</sup>

Man kann zwar die Bedeutsamkeit und Tätigkeit des Logos nicht auf das irdische Leben Jesu beschränken, aber es ist meiner Ansicht nach nicht zwingend, Jesus und den Logos so zu trennen, wie Panikkar es tut. Er betrachtet Jesus als einen Weg zum Geheimnis der Wirklichkeit (Mysterium). Ausserdem ist Jesus ein Offenbarer des Namens Gottes, der über allen Namen steht, nicht aber selbst dieser offenbarte Name. Dieser Gedanke entspringt einer eigenartiger Interpretation von Phil 2, 11.<sup>56</sup> Von seiner mystischen Sicht her kann Panikkar jedes Wesen («being») als eine Christophanie bezeichnen,<sup>57</sup> er nimmt also eine enorme Ausweitung des Begriffs vor und spricht von einem allgemeinen «Christusprinzip» («christic Principle»), oder vom Christus-Faktum.<sup>58</sup> Im dialogischen Kontext kann er auf das Wort «Christus» auch ganz verzichten. In diesem Zusammenhang verwendet Panikkar zunächst den Begriff «Theandrismus», später weitet er ihn auf «Kosmotheandrismus» aus. Beides sind Synonyme für «Christus», die aber von der Sprache her nicht mit dem Christentum verbunden sind.<sup>59</sup> Mit dem Wort «Kosmotheandrismus» bringt Panikkar das Aufeinanderbezogensein von Kosmos, Gott und Mensch zum Ausdruck. Noch mehr: Kosmotheandrismus heisst, dass alle Wirklichkeit und jedes Wesen diese drei Dimensionen hat, die kosmische, die göttliche und die menschliche.<sup>60</sup> Das heisst: Kosmotheandrismus hat mit Materie, Bewusstsein und Freiheit zu tun.<sup>61</sup> Panikkar kann auch einfach von einer rettenden Kraft sprechen.<sup>62</sup>

Ähnlich wird das Christentum insgesamt interpretiert. Panikkar stellt die Frage nach der Universalität des Christentums. Sie ist weder auf ein soziologisches Phänomen («Christendom»), noch auf eine religiöse Institution («Christianity») zu beziehen, sondern die Universalität des Christentums erweist sich in seiner Christlichkeit («Christianness»)<sup>63</sup> Was meint er damit? Die Christlichkeit hat mit dem Christsein als einer persönlichen Haltung zu tun. Sie gehört nicht zur Christenheit («Christen-

<sup>55</sup> D. Veliath, *Theological Approach and Understanding of Religions* (Anm. 25), 140-141.

<sup>56</sup> *The Meaning of Christ's Name*, 258-263.

<sup>57</sup> *Jordan ...*, 111.

<sup>58</sup> *Ibid.* 92, 113.

<sup>59</sup> D. Veliath, *Theological Approach*, 91-92, 136-148.

<sup>60</sup> *Ibid.* 91-92.

<sup>61</sup> *Religious Pluralism*, 111.

<sup>62</sup> *Jordan ...*, 111.

<sup>63</sup> *Ibid.* 104-107; *Christian Challenge*, 113-125.

dom») oder zum Christentum («Christianity») als einer Institution. Die persönliche Dimension jedoch – so Panikkar – impliziert Gemeinschaft.<sup>64</sup> Christlichkeit heisst Innerlichkeit und die Entdeckung des Reiches Gottes in uns.<sup>65</sup> Sie hat mit der «mystischen» Erfahrung einer Gemeinschaft zu tun, die nichts vermischt:

«Christianness stands for experience of the life of Christ within ourselves, insight into a communion, without confusion, with all reality, an experience that ‹I and my father are one›, that labels do not matter, that security is of no importance, and that reflection is also a secondary source (although a primary tool).»<sup>66</sup>

Im Jahre 1990 schreibt Panikkar: «Christlichkeit ist der Name für ‹humanness› wie die Christen sie verstehen».<sup>67</sup> Oder anders ausgedrückt: «Christianness is then not a ‹religion› in the sociological sense of the word, but the Christian way of experiencing the religious dimensions of Man.»<sup>68</sup>

Christlichkeit ist eine konkrete Weise, die Menschlichkeit (humanness) zu verkörpern. Auf der anderen Seite aber sagt Panikkar wieder, dass «Christendom», «Christianity» und «Christianness» nicht völlig voneinander getrennt werden können, obwohl sie unterschieden werden müssen.<sup>69</sup> Christlichkeit ist nicht geographisch oder kulturell, sondern als eine Eigenschaft zu verstehen. Christlichkeit heisst: mit den anderen die Freude und das Leben teilen.<sup>70</sup>

Weil nach Panikkar alle Religionen dazu bestimmt sind, in ihrer eigenen konkreten Weise die Menschlichkeit (humanness) zu verkörpern, kann man jede Religion als eine Dimension der anderen ansehen.<sup>71</sup>

In diesem Zusammenhang fordert Panikkar eine vielfarbige Christophanie, die mit dem kenotischen und dekerygmatisierten Christus zu tun hat.<sup>72</sup> Dieser Christus ist für Panikkar der «mystische Christus». Ein Christ kann die Erfahrung einer Christophanie durch jede Manifestation der Wirklichkeit machen.<sup>73</sup> Eine solche Erfahrung «Christophanie» zu nennen, ist christlicher Sprachgebrauch.

<sup>64</sup> Jordan ..., 104.

<sup>65</sup> Ibid. 106.

<sup>66</sup> Ibid. 113.

<sup>67</sup> Christian Challenge, 117.

<sup>68</sup> Ibid. 120.

<sup>69</sup> Jordan ..., 105-106.

<sup>70</sup> Christian Challenge, 117, 121.

<sup>71</sup> Ibid. 119.

<sup>72</sup> Ibid. 121-122.

<sup>73</sup> Ibid. 122.

Wie steht es dann mit der christlichen Mission? Sie wird von Panikkar als die Ausbreitung der Christlichkeit verstanden. Zu dieser Mission ist einerseits Kenosis und andererseits «praktische Heiligkeit» erforderlich:

«We accept slowly the emergence of a new Christian consciousness tied neither to Christian (Western) civilisation, nor to Christian (institutionalized) religion. New communities may appear, even in traditionally non-Christian countries, and some may even shun the name <Christian> because the <Christian> label may be understood as a mere continuation of the past.»<sup>74</sup>

Hier ist die geographische Dimension der Mission eingeschlossen. Dann aber kann Panikkar die christliche Mission auch als einen Teil der menschlichen Mission verstehen, die in einer christlichen Sprache ausgedrückt ist.<sup>75</sup>

## V.

Die bisherigen Ausführungen werden klar gemacht haben, wie intensiv und ernsthaft Panikkar sich darum bemüht, die gegenseitigen Missverständnisse zwischen den Religionen auszuräumen, zu einer wechselseitigen Befruchtung zu gelangen und dazu beizutragen, dass die Menschen in Vertrauen miteinander leben und zusammenwirken. Sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Hinduismus und Christentum ist in vielen Aspekten sachgemässer als das, was manche religiöse Pluralisten über die Sache geschrieben haben. Panikkar hat sich nicht nur mit einzelnen Fragen beschäftigt, sondern er hat sich auch mit den methodischen Aspekten des Problems befasst. Dafür können wir ihm dankbar sein.

Sein Entwurf wirft jedoch auch einige Probleme auf. Es gibt viele offene Fragen. Einige dieser Fragen sollen im folgenden – ohne ins Detail zu gehen – formuliert werden.

1) Zuerst stellt sich die Frage, ob sein theologisch-metaphysischer Verstehensrahmen – trotz des unermüdlichen Interesses Panikkars am Dialog – wirklich einen lebendigen, wertvollen und ernsthaften gegenseitigen Dialog ermöglichen und auf Dauer tragen kann. Diese Frage ergibt sich aus verschiedenen Gründen:

- Panikkar verallgemeinert die religiösen Begriffe, um auf diese Weise eine gemeinsame Basis, den gemeinsamen Nenner für die Begegnung zu

<sup>74</sup> Jordan ..., S.113.

<sup>75</sup> Christian Challenge, 125.

schaffen. Er geht jedoch so weit, dass es für die einzelnen Religionsgemeinschaften schwierig ist, ihre lebendige, eigentliche und einzigartige Identität in Panikkars verallgemeinernder Interpretation wiederzufinden.

- Panikkar möchte, dass sich alle Religionen auf einer gemeinsamen, mystischen Basis begegnen. Er kann nicht anders, da seine Weltanschauung «eine mystische Auffassung der Wirklichkeit» (W. Capps) ist. Da die Mystik die Wirklichkeit anders erfasst, als der Verstand, kann sie keine allgemeine Basis für den Dialog sein. Auch wenn es zu einem Dialog unter Mystikern käme, so wäre dies doch nur ein Dialog unter gleichgesinnten Menschen. Wie aber steht es mit den Nicht-Mystikern? Sind sie ausgeschlossen? Dazu muss man beachten, dass Panikkars mystische Basis nicht einmal alle Mystiker einschliessen kann. Panikkar lehnt etwa die monistische Mystik ab. Im Horizont seines Denkens haben nur die nicht-dualistischen und nicht-monistischen Mystiker Raum.<sup>76</sup> Ist diese Basis breit genug?

- Nach Panikkars Ansicht sind die Religionen unvergleichbar, unver söhnbar und nicht auf eine gemeinsame Basis reduzierbar. Die Ebene, auf der diese Feststellung getroffen wird, ist aber für ihn zweitrangig. Für ihn ist ein gemeinsames «pathos» wichtig, die Einheit des Herzens und ein kosmisches Vertrauen, d.h. ein Vertrauen in die gegebene Ordnung des Weltalls.<sup>77</sup> Das kommt auch in seiner Unterscheidung von «nacktem Vertrauen» (faith) und Glauben (belief) zum Ausdruck. Auch hier stellt sich die Frage, wie dieses Vertrauen hergestellt werden und ob diese existentielle Haltung den Dialog fördern und tragen kann.

- Trotz der Betonung eines radikalen Pluralismus der Religionen erlaubt Panikkars Verstehensrahmen es letztlich nicht, echte Unterschiede zwischen den Religionen ernst zu nehmen. Es gibt keinen Platz für «spezifische und einzigartige Beiträge» einzelner Religionen. Das geht aus folgendem Zitat hervor:

«The third moment (Pluralism) will feel more comfortable, if it discovers that all those doctrines and sayings are humanity's common good and that Christianity simply incarnates the primordial and original traditions of humankind.»<sup>78</sup>

Hier wird auch klar, dass Panikkar ein spezifisches Verständnis von Religion hat. Wenn man aber die Unterschiede zwischen den Religionen

<sup>76</sup> Der unbekannt Christ, 30-31, 35. Auch: Religious Pluralism, 101-107.

<sup>77</sup> Invisible Harmony, 144.

<sup>78</sup> Jordan ..., 102.



nicht ernst nimmt, dann kann der Dialog weder interessant, noch ernsthaft sein.

- Heute wird nicht selten die Ansicht vertreten, dass der interreligiöse Dialog – besonders in Indien – stagniert.<sup>79</sup> Dafür gibt es viele Gründe. Ein Grund könnte darin liegen, dass man in der Absicht, den Dialog zu ermöglichen, die Aussagen der einzelnen religiösen Traditionen so verallgemeinert, dass sie füreinander nicht mehr interessant sind und nicht mehr als Herausforderung empfunden werden.

2) Panikkar ist – wie auch Hans Küng<sup>80</sup> – der Ansicht, dass der interreligiöse Dialog für die Erhaltung bzw. Aufrichtung des Friedens in der Welt nötig sei. Mir scheint jedoch, dass er die Bedeutung, die das Denken Einzelner für die religiöse Gemeinschaft hat, überschätzt. Wie kann der interreligiöse Dialog zum Frieden in der Welt beitragen, wenn es sich dabei nur um einen Dialog von Einzelnen handelt? Noch wichtiger ist es, zu beachten, dass nach Panikkars Ansicht in der neuen Phase der Christlichkeit der Dialog nicht mehr zwischen Vertretern von Religionsgemeinschaften geführt wird. Es wird einfach ein religiöser Dialog zwischen Individuen sein. Damit entsteht die Frage, ob dieser Dialog nicht eine neue Elite-Gemeinschaft entstehen lassen wird, eine Trans-»Rubikonische« Gemeinschaft, die den schon bestehenden Spaltungen in der Welt eine neue hinzufügt. Dabei ist die entscheidende Frage hier nicht, ob dies gut oder schlecht ist, sondern ob dies tatsächlich den Frieden in der Welt fördert.

3) Unter methodischen Gesichtspunkten ist folgendes zu bemerken:

- Die nicht-dualistische Vision spielt bei Panikkar eine sehr wichtige Rolle. Auf der anderen Seite fällt jedoch auf, dass sein Denken in einigen Punkten sehr dualistisch ist. Es gibt bei ihm z.B. keine nicht-dualistischen Beziehungen zwischen Vernunft und Geist, Sein und Bewusstsein, Vertrauen und Glauben, Erlebnis und Denken, und in gewissem Sinne sogar zwischen Christus und dem historischen Jesus. Zweitens muss man in diesem Zusammenhang fragen, ob Panikkars Begriff des Kosmotheandrismus eigentlich dem advaitischen Denken des Hinduismus gerecht wird.

- Bei Panikkars Interpretation des christlichen Glaubens stellt sich die Frage, ob es eine überzeugende Kontinuität zwischen den ursprünglichen Quellen und deren Interpretation gibt. Panikkar selbst verlangt eine sol-

<sup>79</sup> Vgl. H. Coward (ed.), *Hindu-Christian Dialogue*, 1989.

<sup>80</sup> H. Küng et al. *Christentum und Weltreligionen: Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München / Zürich 1984, 617-621.

che Kontinuität.<sup>81</sup> Der Theologe – so Panikkar – darf seine Tradition nicht verdünnen «into an amorphous common denominator, not even for the sake of tolerance or the ecumenical spirit.»<sup>82</sup> Die Frage ist aber, ob Panikkars eigenes Denken dieser Forderung nicht zuwiderläuft.

- In hermeneutischer Hinsicht macht Panikkar ein fast absolutes Prinzip aus der Entscheidung der Jerusalemer Vollversammlung in Apg 15, nach der die Nicht-Juden keine Beschneidung nötig haben. Allerdings entfernt sich Panikkar weit von der ursprünglichen Absicht dieses Textes und seines Kontextes. Wenn er betont, die Bedeutung Christi werde in jüdischen und hellenistischen Interpretationen nicht erschöpfend entfaltet und neue Interpretationen in anderen Kontexten seien wichtig, dann ist ihm hier sicher zuzustimmen. Problematisch wäre allerdings, wenn dies für Panikkar implizierte, dass Christus ohne weiteres in jedem Kontext innerhalb eines vorgegebenen Verstehensrahmen verstanden werden könne und solle. Eine schöpferische und sachgemäße christliche Theologie kann sich nur in Auseinandersetzung mit einem gegebenen Verstehensrahmen entwickeln, nicht durch einfache Anpassung. Eine solche schöpferische und kritische Auseinandersetzung fand auch im Fall des jüdischen und hellenistischen Denkens statt. Hier muss Panikkar seine Position noch klarer machen.

4) Damit kommen wir zu einem zentralen Begriff Panikkars, dem des *Kosmotheandrismus*. Dieser Begriff wird als ein allumfassendes und universales Prinzip vorgestellt.

- Da dieses Prinzip bei Panikkar jedoch eine Alternative zu Monismus und Dualismus darstellt, kann es nur als eine unter vielen Weltanschauungen gelten, nicht als das selbstverständliche universale Prinzip.

- Kosmotheandrismus ist eine verallgemeinerte Interpretation des lebendigen Christus-Symbols. Dem steht Panikkars frühere Ansicht entgegen, dass neutrale Prinzipien lebendige Symbole nicht ersetzen könnten.<sup>83</sup>

- Nach dem Kosmotheandrismus ist Gott nur ein Pol, nicht aber der Grund und Schöpfer des Kosmos. Die Frage ist, wie sich dieser neue «Glaube» zum biblischen Gottesglauben verhält.

5) Als Basis für den interreligiösen Dialog führt Panikkar die vage Vorstellung eines «kosmischen Vertrauens» ein. Das kosmische Vertrauen ist eine mehr oder weniger inhaltslose existentielle Haltung, derzufolge die Existenz, das gemeinsame Tun und Leben, nicht vergeblich, sondern wertvoll ist. Dieses Vertrauen gehört für Panikkar zum Dasein selbst. Es

<sup>81</sup> Jordan ..., 97. Panikkar. A Christophany for our Times. ThT 39, 1 (1992), 5.

<sup>82</sup> Jordan ..., 97.

<sup>83</sup> Der unbekannte Christus, 31-32, 35.



kann aber auch als Vertrauen in eine kosmische Ordnung verstanden werden. Wenn das kosmische Vertrauen eine allgemeine und natürliche Tatsache ist, warum sieht man dann so wenig davon in einer Welt, in der Misstrauen, Streit und Hass toben? Wird solch ein vages Vertrauen wirklich in der Lage sein, den Dialog zu tragen? Er sagt zwar, dass der Pluralismus das Böse weder eliminiere noch verabsolutiere,<sup>84</sup> aber nimmt er damit das Problem des Bösen ernst? Panikkar spricht von einer Annahme ohne Verstehen («acceptance without understanding»)<sup>85</sup>. Gerade eine gegenseitige Annahme ist ja häufig erst ein langfristiges Ergebnis eines Dialogs und kann daher nicht seine Grundlage und Voraussetzung sein.

6) Insgesamt nimmt Panikkar die historische Ebene nicht ernst genug. Er hält zwar daran fest, dass die historische Dimension für die jüdisch-christliche Tradition wichtig ist, meint aber, dass sie anderen Traditionen, wie z.B. den indischen, nicht aufgezwungen werden dürfe. Hier muss man zur Kenntnis nehmen, dass auch der Neo-Hinduismus die historische Ebene ernst zu nehmen und in seinen Verstehensrahmen zu integrieren versucht. Noch wichtiger ist es, zu beachten, dass Panikkars Dialog-Begriff selbst die teleologische Dimension der Geschichte einschliesst. Panikkar treibt den Dialog in der Hoffnung, dass eines Tages das Verhältnis der Menschen zueinander besser wird und wir zusammen unsere Probleme lösen können.<sup>86</sup> Es gibt hoffnungsvolle Zeichen, dass er die historische Ebene mehr als bisher ernst nehmen will:

«.. it is this very Christ who has led me to concentrate nowadays on the human questions of peace, justice, violence, liberation and the like, for the same reason that we are passionately interested in Theology of Religions.»<sup>87</sup>

Ausserdem versucht Panikkar in seiner «Bellarmine Lecture» (1991), die enge Verbindung zwischen dem historischen Jesus und Christus zum Ausdruck zu bringen:

«The protological, sometimes called pre-existent Christ is the same as the historical Christ, and the historical Christ is not separable from the eucharistic and risen Christ. And, similiary, the coming Christ, the parousia Christ is not separable from the eucharistic and risen Christ. So the eschatological «Second Coming» is not another Incarnation or a second Christ appearing here or there... Jesus Christ is the living symbol of divinity, of humanity and of the cosmos (the mate-

<sup>84</sup> Jordan ..., 110.

<sup>85</sup> Invisible Harmony, 124.

<sup>86</sup> Prolegomena to the Problem of the Universality of the Church (Anm. 16), 160.

<sup>87</sup> Instead of a Foreword: An Open Letter (Anm. 25), XIII.

rial universe). Anything short of this experience can hardly be called a living encounter with the young rabbi... In Jesus Christ the finite and infinite meet. In him the human and the divine are united. In him the material and the spiritual are one – to say nothing of masculine and feminine, high and low, heaven and earth, and obviously, the historical and the transhistorical, time and eternity... If we separate Christ from the Trinity his figure loses all credibility; he is just a new Socrates or any other great prophet. If we sever Christ from his humanity, he becomes a platonic ideal of perfection and often an instrument of domination and exploitation of others. He becomes another God. If we break his humanity from his historical walking on earth and his historical roots, we convert him into a mere gnostic figure who does not share our concrete and limited human condition.»<sup>88</sup>

Mit diesen Aussagen korrigiert Panikkar seine eigene Position erheblich. Er greift hier nicht nur das weltweit aktuelle Thema Frieden und Gerechtigkeit auf, sondern integriert mit der Betonung der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem auferstandenen Christus die historisch-konkrete Dimension in seinen Ansatz. Es bleibt zu hoffen, dass diese Einsichten ihm dazu verhelfen, seine gesamte Position in diesem Lichte neu zu sehen und mit diesem Verständnis der Wirklichkeit den Dialog mit dem Hinduismus neu zu führen.

*Origen Vasantha Jathanna, Bangalore*

<sup>88</sup> Christophany for our times. ThT 39, 1 (1992), 16. 20-21 (Hervorhebungen v. Verf.).