

Krystian Kałuża

Christus in den Religionen : Raimon Panikkar's Christologie in interreligiöser Perspektive

Nurt SVD 44/1(127), 49-74

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Christus in den Religionen. Raimon Panikkar Christologie in interreligiöser Perspektive

Ks. Krystian Kałuża

Ur. 1973 w Zabrzu. Kapłan diecezji gliwickiej. 2000-2002 studia specjalistyczne w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL. 2002-2005 dalsze studia specjalistyczne w zakresie teologii fundamentalnej na Otto-Friedrich-Universität Bamberg (Niemcy). 2005 obronił rozprawę doktorską *Der absolute Heilbringer. Karl Rahners fundamentaltheologische Christologie*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Wolfganga Klausnitzera (Bamberg). Od 2009 prowadzi działalność dydaktyczną na Wydziale Teologii Katolickiej w Würzburgu. Przygotowuje pracę habilitacyjną z zakresu teologii religii. Kierunki poszukiwań badawczych: filozofia religii, teologia fundamentalna, teologia religii.

„Wer auch immer in Kontakt mit dem *logos* tritt,
berührt Jesus von Nazaret“
(Kardinal Joseph Ratzinger)

1. Vom progressiven Inklusivismus zum „polizentrischen“ Pluralismus
2. Philosophisch-theologische Voraussetzungen
3. Christus und Īśvara
4. „Christophanie“
5. Kritische Anfragen

Raimon Panikkar (*1918), der weltweit bekannte Mittler und Visionär des interreligiösen Dialogs, zählt sicherlich zu den tiefstinnigsten und beredtesten sowie auch den erfahrensten Theologen, die sich vollauf der Konfrontation des Christentums mit dem Hindu-

ismus gewidmet haben. Hierzu war er bereits biografisch disponiert. Als Sohn einer spanischen Katholikin und eines indischen Hinduisten wuchs er in zwei religiösen Traditionen auf. 1946 wurde er zum katholischen Priester geweiht. 1953 übersiedelte er nach Indien, wo er bis 1960 blieb und wohin er auch später immer wieder zurückkehren sollte. Promoviert in Philosophie, Chemie und Theologie, erhielt er den Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Universität von Santa Barbara in Kalifornien und war Fakultätsmitglied an mehreren Universitäten Indiens, Europas und Amerikas. Sein theologisches Werk umfasst zahlreiche Bücher und Artikel, die in mehreren Sprachen erschienen sind. Der folgende Artikel beschäftigt sich mit der zentralen These seines wohl bekanntesten Buches *The unknown Christ of Hinduism*, die lautet: „Wenn der Christ in Christus das zentrale Symbol des Lebens und die letzte Wahrheit wiedererkennt, an ihn glaubt und ihn liebt, dann ist er von demselben Mysterium angenommen, das alle anderen menschlichen Wesen anzieht, die ihren gegenwärtigen Zustand zu überwinden suchen“¹. Diese These entwickelt Panikkar weiter in seinem Spätwerk *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*. Dort kommt er zur Einsicht, dass die Christen nicht das Monopol für das Erkennen Christi haben. Ja, der „«unbekannte Christus des Hinduismus» ist bei den Christen *a fortiori* unbekannt, und die Hindus haben keine Notwendigkeit, ihn mit diesem griechischen Namen zu nennen“². Die Tatsache, dass die Christen keine vollständige Kenntnis jenes Symbols haben, dass sie Christus nennen, offenbare ihnen zugleich, dass sie Christus nicht beherrschen und dass Christus alle Erkenntnis übersteige (vgl. Eph 3,18-19; Kol 2,3). Letztlich geht es darum, so Panikkar, „zu erklären, wie das Mysterium, das Christen Christus nennen, sich in anderen Religionen offenbart“³.

1. Vom progressiven Inklusivismus zum „polizentrischen“ Pluralismus

Seit den frühen 60er Jahren fordert Panikkar zu einem „ökumenischen Ökumenismus“ auf. Er versteht darunter einen Ökumenismus unter den Religionen, der den gleichen Geist atmet und der sich nach den gleichen Basisprinzipien richtet wie der Ökumenismus unter den

¹ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, ²1990, 31.

² Vgl. R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*, Freiburg i. Br., Verlag Herder, 2006, 207.

³ Ebd. 208.

christlichen Kirchen. Wie der christliche Ökumenismus, der sich seit Anfang des zwanzigsten Jahrhundert entwickelt, strebt auch dieser „ökumenische Ökumenismus“ nach „Einheit ohne verletzende Mannigfaltigkeit“. Und wie der christliche Ökumenismus setzt er einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel – eine „transzendente Wirklichkeit“ oder ein „Mysterium“ – voraus. Panikkar nennt dieses gemeinsame „Mysterium“ die „fundamentale religiöse Tatsache“, die „nicht im Bereich der Doktrin oder auch des individuellen Ich-Bewusstseins liegt“, sondern vielmehr „überall und in jeder Religion vorhanden sein kann“⁴. Es ist das Geheimnis, das jede authentische religiöse Erfahrung kennt, das aber keine jemals ausreichend erfassen oder benennen kann.

Obwohl das Wort „Mysterium“ (griech. μυστήριον) einer bestimmten religiösen Tradition angehört, „steht es für «dasjenige», was mit vielen Namen benannt und in mancherlei Formen erfahren wurde“⁵. Dies bedeutet aber nicht, wie es „die naive und unkritische Auffassung“ oft nahelegt, „dass es «etwas gibt», das die Menschen mit verschiedenen Namen benennen – als ob die Bezeichnung des Mysteriums einfach eine Frage von Etiketten wäre, die wir ihm anhängen; Etiketten, die uns die Kultur und die Sprache zur Verfügung stellen“⁶. Mehr als die meisten Vertreter des Pluralismus-Modells betont Panikkar die Unterschiede zwischen den Religionen. Der Pluralismus sei kein Supersystem, das ermögliche, die Vielfalt von Systemen zu tolerieren, indem es sie auf eine letzte Einheit zurückführe. Vielmehr entstehe das Problem des Pluralismus erst, wenn wir mit Weltanschauungen, die sich gegenseitig ausschließen oder mit divergierenden Systemen des Denkens und Lebens konfrontiert werden⁷. Deshalb muss

⁴ R. Panikkar, *The Category of Growth in Comparative Religion: A Critical Self-Examination*, in: „Harvard Theological Review“ 66 (1973), 113-140, hier 131.

⁵ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 31.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. R. Panikkar, *The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence of Reality?*, in: L. Swidler (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1987, 118-153, hier 125. Vgl. R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum*, in: B. Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt a. M.-Paderborn, Lembeck/Bonifatius, 2005, 48-64, hier 54: „Für die Haltung des Pluralismus gilt: Ich stehe zu meiner Religion, zu meiner Weltanschauung und zu meinen Überzeugungen, aber ich verabsolutiere sie nicht. Deshalb finde ich einen Raum für das mir Unverständliche in der Überzeugung anderer Menschen“.

angenommen werden, dass jede Deutung, „jeder authentische Name das Mysterium, das weder rein transzendent noch nur immanent ist, bereichert und qualifiziert“⁸.

„Ich wiederhole: Das bedeutet nicht, dass diese Wirklichkeit viele Namen *hat*, als ob es eine Wirklichkeit außerhalb des Namens gebe. Diese Wirklichkeit *ist* viele Namen, und jeder Name ist ein neuer Aspekt, eine neue Manifestation und Offenbarung der Realität. Jedoch lehrt sozusagen jeder Name das ungeteilte Mysterium und bringt es zum Ausdruck“⁹.

Der logische Ursprung und der rationale Grund für den Pluralismus liegen nach Panikkar in der menschlichen Kontingenz. „Wir berühren (*cum tangere*) das Ganze, die Wirklichkeit (Gott, das Sein, das Mysterium) nur an einem einzigen Punkt, von einem Blickwinkel her“¹⁰. Die Anerkennung der *condition humaine*, die Bejahung unserer endlichen Verfassung bringt Panikkar zur Einsicht, jede Art des Absolutheitsanspruchs aufgeben zu müssen. Keine Gotteserfahrung und erst recht kein theologisches Konzept dürfen verabsolutiert und monopolisiert werden. „Es gilt nicht nur, dass verschiedene Wege zum Gipfel führen, sondern der Gipfel selbst würde einstürzen, wenn alle Wege verschwinden würden. Der Gipfel ist in gewissem Sinne das Ergebnis der Abhänge, die zu ihm führen“¹¹. Deshalb kann keine Religion in den Dialog eintreten, wenn sie eine letztgültige oder absolute Normativität für sich gegenüber allen anderen beansprucht. Wechselseitige Überlegenheitsansprüche sind unangemessen und zurückzuweisen¹².

Um zu diesem Punkt zu gelangen, brauchte Panikkar allerdings mehr als zwei Jahrzehnte interreligiöser Erfahrung und Reflexion. Als römisch-katholischer Theologe vertrat er in seinen frühen Arbeiten einen progressiven und wegweisenden Inklusivismus: Gott hat sich auf erlösende Weise allen Menschen geoffenbart; Christus, sein eingeborener Sohn, ist auf verborgene Weise allen Menschen gegenwärtig¹³. Des-

⁸ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 31.

⁹ Ebd. 37.

¹⁰ R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum* (Anm. 7), 56.

¹¹ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 32.

¹² Vgl. ebd. 79-91.

¹³ R. Panikkar, *Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen*, Kempten, Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1963, 14: „Er (Christus – KK) war schon vor Abraham am Werk und stellte sich vor als der Anfang, der zu uns spricht, und die Seinen haben Ihn als Alpha und Omega, als das Mysterium, das von Anfang an da war und sich uns nur zu einer bestimmten Zeit, am Ende der Weltperioden, offenbarte, erkannt“. Die Neuheit

halb ist das Christentum – so Panikkar – „die Fülle aller Religionen“, ihr „Ende“ und „Schicksal“. Es will „alle anderen Religionen nicht zerstören, nicht einmal ersetzen, sondern sie *bekehren*“¹⁴.

„Das Christentum ist das kleine Senfkorn, das einmal gewachsen, alle Vögel des religiösen Himmels beherbergt; es ist der Sauer- teig, der sämtliche Religionen durchsäuert. Es ist die Konversion aller Religionen“¹⁵.

Im Hinblick auf den Hinduismus verdeutlicht Panikkar diese Position in seinem bekanntesten Werk „The Unknown Christ of Hinduism“ von 1964¹⁶. Dort heißt es:

„Christus ist da im Hinduismus, aber der Hinduismus ist ihm noch nicht angetraut. [...] Die Gegenwart Christi im Hinduismus macht diesen in den Augen der christlichen Theologie [...] zu einem Vorhof des Christentums, zu einer ersten und wertvollen Stufe des *sanātana dharma* (Lehre), das seine Fülle im wahrhaften *sanātana* zu finden hat, aber im *dharma-siddhi* des Christentums (wobei das Christentum den *dharma-sadhana* (Vollendung) des Hinduismus verkörpert)“¹⁷.

Das Christentum ist „die Erfüllung der Religionen“¹⁸. Der Christus, der bereits in jeder Religion am Werk ist, hat durch die Inkarnation in Jesus von Nazareth seine vollkommene Erscheinung gefunden. Für Christen sei es deshalb wichtig, im Dialog mit dem Hinduismus das bislang unbekannte Wirken des Christus zu erkennen und den Hindus die Erfüllung dieses Wirkens durch die Inkarnation des Christus in Jesus zu verkünden:

„Der Hinduismus ist Ausgangspunkt einer Religion, die im Christentum ihren Höhepunkt erreicht. [...] Der Hinduismus [...] ist eine Art Christentum in Potenz, denn er trägt schon den christlichen Samen in sich, das Verlangen nach der Fülle nämlich, und diese Fülle ist Christus“¹⁹.

des Christentums liege deshalb „nicht darin, dass es als eine neue Religion auftauche, sondern sie besteht vielmehr gerade in seiner Kontinuität und seiner Verknüpfung mit dem Anfang der Weltgeschichte und des ganzen Kosmos, und zwar als deren Fülle und Vollendung“ (ebd).

¹⁴ Ebd. 15.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London (DLT), 1964. Deutsch: *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Luzern-Stuttgart, Räber Verlag, 1965.

¹⁷ R. Panikkar, *Christus der Unbekannte im Hinduismus* (Anm. 16), 36f.

¹⁸ Ebd. 41.

¹⁹ Ebd. 71f.

In der zweiten, vollständig revidierten und erweiterten Ausgabe dieses Buches²⁰, unterzog Panikkar die von ihm selbst zuvor vertretene „Erfüllungstheologie“ einer scharfen Kritik. Das Modell von Potenz und Erfüllung sei nicht mehr auf das Verhältnis des Hinduismus zum Christentum anzuwenden. Das Christentum ist nicht einseitig die Erfüllung des Hinduismus, vielmehr könne es zwischen den beiden Religionen ein „gegenseitiges Sich-Befruchten“ stattfinden²¹. „Christus“, so macht Panikkar nun deutlich, ist lediglich der christliche Name für die mystische Einheit von Welt, Gott und Mensch²². Diese Einheit, für die Panikkar das Wort „Kosmotheandrik“ prägt, wurde von Christen *in* und *durch* Jesus entdeckt und bleibt daher für sie in der Wortverbindung von „Jesus“ und „Christus“ ausgedrückt. Doch dieselbe mystische Einheit kann auch in anderen Religionen gefunden werden und wird dann auf entsprechend andere Weise benannt, wie z. B. Rāma, Krishna, Ísvara oder Purusha²³. Jeder dieser Namen ist „ein neuer Aspekt, eine neue Manifestation und Offenbarung der Realität“. Und jeder lehrt „das ungeteilte Mysterium oder bringt es zum Ausdruck“²⁴.

In dieser Perspektive lässt sich nach Panikkar jede Religion „als Weg verstehen, der verspricht, zum Gipfel zu führen – ganz gleich ob dieser transzendent oder immanent ist, ob das Ziel aufgrund persönlicher Anstrengung erreicht wird oder mit Unterstützung oder rein als Geschenk der Gnade usw. Der Gipfel selbst hat viele Namen. Doch wie treffend und angemessen diese Namen auch sein mögen, sie beschreiben den wirklichen Gipfel immer nur unvollkommen und annäherungsweise, denn der eigentliche Gipfel gilt als unaussprechlich und unerreichbar, solange die gegenwärtigen menschlich-irdischen Bedingungen andauern“²⁵.

Diese pluralistische Sicht der Religionen lässt Panikkar eindeutig zu den Vertretern der Pluralistischen Theologie der Religionen zählen, was aber nicht ohne entsprechende Differenzierung geschehen darf. Es ist nämlich darauf zu achten, dass die pluralistische

²⁰ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1981. Deutsch: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1986. Im Folgenden zitiere ich die zweite Ausgabe dieses Buches (siehe Anm. 1).

²¹ Vgl. R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 94.

²² Vgl. ebd. 28.

²³ Vgl. ebd. 35.

²⁴ Ebd. 37.

²⁵ R. Panikkar, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München, Kösel-Verlag, 1990, 31.

Religionstheologie von Anfang an keine homogene Schule mit einer einheitlichen Lehre war. Vielmehr handelt sich hier um unterschiedliche religionstheologische Konzepte, denen gemeinsam ist, dass sie den Exklusivismus und den Superiorismus der Religionen letztgültig überwinden wollen. Mit Reinhold Bernhardt kann man im Wesentlichen zwischen einem „monozentrischen“ und einem „polizentrischen“ Pluralismus unterscheiden²⁶. Laut der ersten Variante des Pluralismus (vertreten u. a. von J. Hick, P.F. Knitter und W.C. Smith) ist die Vielfalt der religiösen Heilsvermittlungen in der Einheit des göttlichen Seinsgrundes verankert. Die Annahme eines solchen religionsübergreifenden Einheitsprinzips ermöglicht dann eine religionsphilosophische Metaperspektive zu konstruieren, von der aus alle historischen Religionen betrachtet werden. Die zweite Variante, vertreten vor allem von Raimon Panikkar, lehnt die Möglichkeit eines solchen religionsübergreifenden Erkenntnisstandpunktes entschieden ab. Alle Erkenntnis der göttlichen Letztwirklichkeit ist – so Panikkar – an die Referenzrahmen der religiösen Traditionen gebunden und diese stehen sich in einer für menschliche Erkenntnis unaufhebbaren Vielheit gegenüber. „Pluralism does not allow for a universal system. A pluralist system would be a contradiction in terms. The incommensurability of ultimate systems is unbridgeable“²⁷. Panikkar selbst plädiert für eine „Christian universal vision“²⁸, die er trinitätstheologisch konzipiert.

2. Philosophisch-theologische Voraussetzungen

Bevor das christologische Konzept Panikkars genauer besprochen wird, muss zuerst die philosophisch-theologische Basis seines Ansatzes etwas näher erläutert werden. Die zentrale These dieses Ansatzes besteht in der Annahme, dass „es im Hinduismus eine lebendige Gegenwart des Geheimnisses gibt, das die Christen «Christus» nennen“²⁹. Im Vergleich der beiden Religionen und ihrer Theologien bezieht sich Panikkar im breiten Spektrum indischer Religiosität vor

²⁶ Vgl. R. Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 2), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005, 199-203.

²⁷ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments in Christic Self-Consciousness*, in: J. Hick, P. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll-New York, Orbis Books, 1987, 110.

²⁸ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges* (Anm. 27), 92.

²⁹ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 13.

allem auf die *Brahma-Sutras* von Badarayana (4. Jahrhundert n. Chr.), die zu den Grundtexten der Vedanta-Schule gehören, die wiederum einen herausragenden Ort in den *Veden*, den heiligen Schriften Indiens einnehmen. Das Vedanta zeichnet sich durch einen theologischen Monismus aus, der die These der letzten Einheit von Allem vertritt. Als bedeutendste Interpret des Vedanta gilt Shankara (um 800), der auch für Panikkar zu einem wichtigen Bezugspunkt wird³⁰. Die Lehre der vedantischen Philosophie der Nicht-Zweiheit (Advaita) erreicht ihren Höhepunkt in der Identifikation des Ātman (des inneren Geistes, des Selbst des Menschen) mit Brahman (dem kosmischen Urgrund des Seins). „Die Entdeckung dieser Identität war eine der sublimsten Höhen, die die indische Philosophie erreicht hat, und der Eckstein des Advaita-Vedanta“³¹. Brahman ist hier nicht nur die Ursache für die Erhaltung und das Ziel der Welt, sondern es ist das Sein an sich (sat) und insofern das *eine* Wirkliche, vor dem die erscheinende Wirklichkeit der Welt als Illusion (maya) entlarvt wird³². Die erlösende Einsicht besteht nun darin, die Einheit des persönlichen Wesenskerns, Ātman, mit dem universalen Einen, Brahman, einzusehen.

Für Shankara bleibt allerdings das All-Eine ein unpersönliches Prinzip und kann folglich nicht mit einem persönlichen Gott gleichgesetzt werden. Panikkar modifiziert aber diese vedantische Grundüberzeugung, indem er die im religiösen Kosmos Indiens ebenfalls vorhandene Lehre vom persönlichen Gott (Īśvara) hervorhebt und mit den vedantischen Einsichten verbindet: „Īśvara ist der personale Aspekt von Brahman, wie immer sein Wesen verstanden wird“³³. Unter den Einflüssen des Shāmkya und Yoga wird Īśvara schließlich zu einem besonderen Geist (purusa), der vom Leid (klesa), der Tat (karma) und deren Folgen frei ist und so Züge einer Erlösergestalt annehmen kann³⁴. Er steht nämlich als „Drittes“ zwischen Brahman, dem Absoluten, dem Transzendenten, dem Unbekannten einerseits und der Welt als dem erscheinenden Relativen andererseits. Beiden Sphären zugehörig ist es ihm möglich, aus der Welt der Illusion (maya) und des Leids in die wahre Einheit des göttlichen Brahmans zu vermitteln.

³⁰ Vgl. ebd. 110-114.

³¹ Ebd. 133.

³² Vgl. ebd. 113f, 132-142, 148.

³³ Ebd. 147. Vgl. ebd. 144: „Īśvara (auch *īśa* und *īśāna* genannt) ist der Herr, der allmächtige Gott und der Punkt, in dem die theistischen Tendenzen der Upanishaden zusammenlaufen, der zugleich den «Henotheismus» der Veden ersetzt und wieder aufleben lässt“.

³⁴ Vgl. ebd. 145f.

3. Christus und Īśvara

In diesem Kontext entwickelt Panikkar seine spezifische Christologie. Dabei versucht er das schwierige Problem der Beziehung zwischen Brahman, dem Absoluten, und der Welt, dem Relativen, zu lösen. Die Geschichte des indischen Denkens zeigt nämlich, dass man diese Relation als widersprüchlich empfindet. Dennoch versuchen die philosophischen Schulen immer wieder, diesen Widerspruch zu erklären und die Spannung aufrechtzuerhalten, selbst wenn sie dabei nicht viel Erfolg haben. Das Dilemma, das sich hier ergibt, ist das folgende: Wenn zwischen Brahman und Welt kein „Bindeglied“ existiert, zerstört der Dualismus, der damit entsteht, sowohl den Begriff von Brahman, als auch den der Welt: „Er zerstört Brahman, weil dann ein zweites (die Welt) existieren würde, das ebenso letztlich wäre wie Brahman selbst; damit wäre Brahman nicht mehr Brahman. Die Welt wäre dann nicht mehr die relative Welt, sondern notwendigerweise autark, ihre eigene Grundlage, und würde so zum Absoluten werden“³⁵. Wenn es aber andererseits zwischen Brahman und Welt eine Verbindung ontologischer Art gäbe, entstünde damit ein Monismus, der gleichermaßen Brahman und die Welt zerstört. Denn „eine solche Verbindung würde Brahman an die Welt fesseln und die Welt zu etwas Unveränderlichem, Vollkommenem machen; es würde aber auch die Welt an Brahman fesseln; es würde die Unvollkommenheit des Relativen zur Unzulänglichkeit des Absoluten, ja es würde zum Absoluten selbst“³⁶.

Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma wäre zu zeigen, „dass es eine Art Verbindung gibt, die keine totale Bindung zwischen den beiden Bezugspunkten zulässt“³⁷. Heißt es aber, dass die Verbindung zwischen Brahman bzw. Gott und Welt nicht real ist? Dies war nach Panikkar die Antwort von Shankara und Thomas von Aquin. Sie haben nämlich behauptet, dass diese Verbindung real nur von der Seite der Schöpfung existiert. Die Beziehung Gottes zur Welt sei dagegen nur eine „Vernunftbeziehung“ und kein reales Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Ist dem aber so, folgert Panikkar, kann Gott keinen Umgang mit dem Menschen haben, weil er eben unveränderlich, unendlich ist. Man hat zwar eine Erfahrung Gottes als „eines Anderen“, aber gerade deshalb, weil er sich vom „Ego“ als dem Subjekt der Erfahrung restlos abtrennt. Damit erweist sich die advaitische und die thomistische Antwort auf die Schwierigkeiten als ungenügend und

³⁵ Ebd. 149.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

braucht eine weitere Untersuchung³⁸.

An dieser Stelle verweist Panikkar auf die Rolle von Īsvara im Hinduismus und auf die Funktionen des Logos („Christus“) im Christentum. Trotz der Verschiedenheiten, die zwischen den beiden Denkt raditionen bestehen, glaubt er, einen Berührungspunkt zu finden und so zur Lösung des Problems der Beziehung Gottes zur Welt gelangen zu können. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die Auslegung des *Brahma-Sutra* I, 1-2: „Das von welchem alle Dinge ausgehen und zu welchem alle Dinge zurückkehren und durch welches alle Dinge sind (in ihrem Sein erhalten werden), ist Gott“. Dieser Satz enthält nach Panikkar zwei „Momente“: „Das «erste» ist der unsichtbare Ursprung, aus dem die Lebensquelle entspringt, das «zweite» ist primo et per se nicht eine schweigende Gottheit, ein unzugängliches Brahman, nicht einmal Gott Vater, Quelle alles Göttlichen, sondern im wahren Sinne Īsvara, Gott der Sohn, der Logos, der Christus“³⁹. Nach dieser Auffassung ist Gott weder Identität (Monismus), noch das ganz Andere (Dualismus). Er „ist ein Pol der Wirklichkeit, ein gestaltgebender Pol; schweigend und daher an sich unsagbar, der aber in uns spricht; transzendent, aber immanent in der Welt; un-endlich, aber begrenzt in den Dingen. Dieser Pol ist nichts in sich selbst. Er existiert nur in seiner Polarität im Bezug auf den Rest. Gott ist Verbindung, enge innere Verbindung mit Allem“⁴⁰. So erweist sich für Panikkar das christliche Dogma von der Trinität als die unerwartete Antwort auf die Frage nach der Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Einen und dem Vielen, zwischen Gott (Brahman) und der Welt:

„Gott, Mensch und Welt sind weder eins noch zwei noch drei. Es gibt da keine drei Dinge und auch nicht eines für sich allein. Es gibt eine radikale Relativität bzw. Relationalität, eine nicht reduzierbare Bezogenheit zwischen der *Quelle* dessen, was *ist*, und ihrer eigenen sprudelnden Dynamik; Vater, Sohn und Geist; *Sat, Cit und Ananda*, das Göttliche, das Menschliche und das Kosmische; die Freiheit, das Bewusstsein, die Materie – oder wie immer man diese Triade beschreiben mag, aus der das Wirkliche sich zusammensetzt. Die Wirklichkeit ist trinitarisch, nicht dualistisch, weder eins noch zwei. Nur indem wir die Dualität verneinen (*a-dvaita*), ohne in die Einheit zu verfallen, können wir uns bewusst der Wirklichkeit annähern“⁴¹.

³⁸ Vgl. ebd. 150; auch R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung*, Freiburg i. Br., Verlag Herder, 2000, 69.

³⁹ R. Panikkar, *Der unbekannteste Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 150.

⁴⁰ R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* (Anm. 38), 70.

⁴¹ Ebd. 74.

Im Rahmen dieser „kosmotheandrischen“ Vision erscheint Īśvara als eine Realität, die auf das Mysterium Christi hinweist; er ist sein „homöomorphes Äquivalent“⁴². Panikkar schreibt:

„Er (Īśvara – KK) ist einzig in seiner Existenz und seinem Wesen nach als solcher Gott gleich. Er ist nicht *der* Gott, sondern er ist ihm *gleich*, Sohn Gottes, Gott von Gott. Darüber hinaus hat er eine doppelte Natur, aber diese zwei Naturen sind «ohne Vermischung» und «ohne Veränderung» und doch «untrennbar» und «unteilbar». Er ist mehr als ein Vermittler, er ist gewissermaßen, als der ganze Christus, die ganze Wirklichkeit der Welt, insofern sie wirklich ist, d. h. so wie sie ist [...] in ihm verkörpert, eins mit ihm, den mystischen Leib bildend. So ist Christus (Īśvara) eins mit der *wirklichen* Welt – oder er wird es sein, wenn wir die Zeit miteinbeziehen – und eins mit Gott dem Vater, so dass Gott alles in allem sein kann und nichts jenseits, neben oder hinter ihm bleiben wird“⁴³.

Auf diese Weise distanziert sich Panikkar von der vedantischen Lehre von der Nichtexistenz der erscheinenden Welt und der Zeitlichkeit. Durch den Begriff der „Tempiternität“ versucht er nun zu zeigen, wie sich die Grenze zwischen Welt und Gott, Zeit und Ewigkeit in eine Nicht-Zweiheit auflöst. Zeit (*tempus*) und Ewigkeit (*aeternitas*) müssen als komplexe Einheit gesehen werden, die sich in Christus verdichtet. Christus, der Gottmensch, ist das Symbol für die Einheit von Zeit und Ewigkeit, Gott und Welt, die als ein „tempiterner“, „zeitewiger“ Prozess dargestellt wird⁴⁴.

4. „Christophanie“

Christus ist für den christlichen Glauben „der christliche Parameter, um von Gott zu sprechen“⁴⁵. Er ist das Wort, das Gott in die Geschichte gesprochen hat. Will aber das Christentum nicht nur eine partikulare, auf einen bestimmten kulturellen Raum begrenzte Religion sein, muss es sich der kulturellen und historischen Bürde bewusst werden, die jeder Parameter trägt. Zweitausend Jahre lang ist die christliche Sprache eine biblische Sprache gewesen, die hauptsächlich in einem hellenistischen Kontext gedeutet wurde. Damit diese Sprache

⁴² Vgl. R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 210.

⁴³ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 153f.

⁴⁴ Vgl. ebd. 155.

⁴⁵ R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* (Anm. 38), 76.

auch in anderen Kontexten verstanden werden könnte, muss sie zuerst in diese Kontexte hinein übersetzt werden. Eine solche Übersetzung ist nach Panikkar möglich, denn „Christus ist das christliche Symbol für die ganze Wirklichkeit“⁴⁶, und darf nicht mit dem historischen Jesusereignis gleichgesetzt werden. „Jesus ist der Christus, aber Christus kann nicht vollständig mit Jesus identifiziert werden“⁴⁷. „Jesus ist das Symbol des Christus“⁴⁸ und wer bekennt, dass Jesus der Christus ist, ist zweifelsfrei ein Christ. Man dürfe aber Jesus mit Christus nicht verwechseln. Das Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ setzt ein sehr konkretes Verständnis der Geschichte, der Materie und einer bestimmten Anthropologie voraus. Die Eucharistie – so Panikkar – ist die wirkliche Anwesenheit Christi, des auferstandenen Jesus, sie enthält aber nicht die Proteine von Jesus, dem Sohn Marias. Deshalb zu behaupten, dass der „Jesus der Geschichte“ der „Christus des Glaubens ist“, ist gerade der Skandal der christlichen Konkretisierung⁴⁹.

Heißt dies, Panikkar rechne damit, dass sich die als „Christus“ bezeichnete „kosmotheandrische“ Realität auch in anderen historisch-konkreten Menschen manifestieren bzw. inkarnieren kann? Nach Jose Kuttianimattathil und Perry Schmidt-Leukel muss die Antwort auf diese Frage – auch wenn die Ausführungen Panikkars hierzu eher verhalten bleiben – wohl bejahend sein⁵⁰. In seiner Funktion als Erlöser könne

⁴⁶ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 191.

⁴⁷ Ebd. 199. In „Christus der Unbekannte“ von 1965 hatte Panikkar den „Christus“ genannten gott-menschlichen Treffpunkt mit dem konkreten Menschen Jesus identifiziert. „Der Stein des Anstoßes (für den Hinduismus – KK) tritt erst in Erscheinung, wenn das Christentum [...] Christus mit Jesus, dem Sohn Mariens, identifiziert. Ein voller christlicher Glaube muss diese Identität anerkennen“ (Panikkar 1965, 43). In der Ausgabe von 1986 heißt es abgeschwächt, eine solche Identität sei für den christlichen Glauben „charakteristisch“ (Panikkar 1986, 62). Doch in der Einleitung, die für diese Ausgabe beigegeben wurde, nimmt Panikkar eine alles entscheidende Modifikation vor: „[...] das christliche Bekenntnis «Jesus ist der Christus» [...] ist [...] nicht identisch mit der Aussage «Christus ist Jesus». Der Christ kann [...] nicht sagen, «Christus ist nur Jesus» [...]“ (ebd. 23). Vgl. R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* (Anm. 38), 77f.

⁴⁸ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 199.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ J. Kuttianimattathil, *Practice and Theology of Interreligious Dialogue. A Critical Study of the Indian Christian Attempts sine Vatican II*, Bangalore, Kristu Jyoti Publ., 1995, 280, Fußnote 315: „[...] for him Jesus of Nazareth is only one of the manifestations of Christ, and he is unique only for Christians“. Zitiert nach

Jesus nicht als einzigartig bezeichnet werden, weil daraus ein unhaltbarer Exklusivismus folge. In seiner Botschaft und in seiner gelebten Praxis sei Jesus ebenfalls nicht einzigartig, da sich hierzu Parallelen bei vielen anderen religiösen Persönlichkeiten finden. Der eigentliche Sinn des christlichen Bekenntnisses zur „Einzigartigkeit“ Jesu Christi liege auf der Ebene der persönlichen Liebessprache: „Christus ist einzigartig so, wie jedes geliebte Kind für seine Eltern einzigartig ist“⁵¹. Panikkar ist zwar der Meinung, ein „christlicher Pluralist wird nicht bekräftigen, dass es viele Erlöser gibt“⁵², doch begründet er diese Aussage damit, dass die „Christus“ genannte erlösende Kraft jenseits aller Qualifizierbarkeit sei („weder eins noch viele“)⁵³. Sie inkarniere sich in jeglicher Wirklichkeit und lasse sich weder auf die Geschichte an sich, noch als eine konkrete Geschichte reduzieren⁵⁴.

Als „das kosmotheandrische Symbol par excellence“⁵⁵ transzendiert „Christus“ nicht nur jede Geschichte, sondern auch jede Religion⁵⁶. In der Konsequenz haben die Christen nicht das Monopol für das Erkennen Christi⁵⁷. „Die anderen Religionen benutzen verschiedene Sprachen und benennen «Es» (das Mysterium Christi – KK) in unterschiedlichen Formen. Dieses «Es» ist keine Substanz. Von den Christen ist zu erwarten, dass sie in jenen Traditionen Vorstellungen und Erleuchtungen desselben Mysteriums anerkennen und nicht außer Acht lassen dürfen, sie als weitere Aspekte von Christus zu betrachten [...]“⁵⁸. Dies bedarf einer Veränderung der Perspektive sowohl seitens

P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, 418, Fußnote 112.

⁵¹ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges* (Anm. 27), 108.

⁵² Ebd. 111.

⁵³ Ebd. R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 195: „Die Behauptung, dass es «außerhalb von Christus keine Erlösung gibt», ist fast eine Tautologie. Erlösung bedeutet volle Verwirklichung oder, in traditionellen Begriffen, Vergöttlichung und die Vergöttlichung geschieht nur in der Vereinigung mit dem Göttlichen – dessen Symbol in der christlichen Sprache Christus ist“.

⁵⁴ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges* (Anm. 27), 114. Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 50), 418.

⁵⁵ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 195.

⁵⁶ Vgl. R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum* (Anm. 7), 56.

⁵⁷ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 206.

⁵⁸ Ebd. 207. R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dia-*

der Christen, als auch seitens der anderen Religionen: „Jede Anstrengung, das zu verstehen, was die Christen im Bereich der anderen Religionen Christus nennen, muss wechselseitig in Beziehung gebracht und gegenübergestellt werden mit Īśvara, mit dem Wesen des Buddha, des *Koran*, der *Torah*, des *Chi*, des *Kami*, des *Dharma*, des *Tao*, doch auch mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden und vielen anderen Symbolen“⁵⁹.

Andererseits will Panikkar nicht behaupten, dass alle diese Namen „Christus selbst“ bedeuten. Vielmehr geht es hier um „homöomorphe Äquivalente Christi“, die mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus nicht gleichgesetzt werden können. So ist z. B. ein *avatāra* eine Herabkunft des Göttlichen, um den *dharma* zu unterstützen und ein konkretes *kalpa* (Äon) zu retten. Er ist eine wahrhaftige Manifestation des Göttlichen in doketistischer Form, die aber in der Welt des *samsāra* keine Realität darstellt. Krishna ist kein Mensch, er ist ein Gott, eine Manifestation Gottes in menschlicher Form. Demgegenüber ist Christus nach dem Verständnis der Kirche kein vergöttlichtes Wesen, sondern die wahre Inkarnation Gottes, sein Primogenitus, wahrer Mensch und wahrer Gott⁶⁰. Dies alles ändert aber letztlich nichts daran, dass das Mysterium Christi, insofern es die Nicht-Zweiheit des Grundgeheimnisses ausdrückt, universal und mit dem historischen Jesusereignis nicht völlig identisch ist. „«Der Name, der größer ist als alle Namen» (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα) ist auch größer als der Name von Jesus“⁶¹. Aus diesem Grund darf eine nicht restriktive christliche „Kosmovision“ bejahen, „dass jedes Wesen eine Christophanie ist, eine Manifestation des christlichen Abenteurers der ganzen Wirklichkeit auf dem Wege zum unendlichen Geheimnis“⁶².

„Die ganze Wirklichkeit, wiederholen wir, könnte aufgerufen sein, in christlicher Sprache Vater, Christus, Heiliger Geist: genannt werden: die *Quelle* aller Wirklichkeit, die *Wirklichkeit* in ihrem Akt des Seins (das heißt in ihrem Werden); die seiende Wirklichkeit, als der *Christus totus*, der – noch – nicht voll verwirklicht und indessen – nur – Zeit ist, und der *Heilige Geist* (der Wind, die Göttliche Energie, die die Bewegung dieser *perichōrēsis* aufrecht erhält)“⁶³.

log zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum (Anm. 7), 55: „Ich unterscheide das Symbol von seiner rationalen, theologischen Interpretation. Daher ist der Name Christus auch nicht unbedingt zwingend erforderlich“.

⁵⁹ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 209f.

⁶⁰ Ebd. 194.

⁶¹ Ebd. 206.

⁶² Ebd. 194.

⁶³ Ebd.

5. Kritische Anfragen

Kritische Anfragen an Panikkar betreffen sowohl seine Interpretation der indischen Tradition als auch sein Verständnis des Christentums⁶⁴. Gleichwohl gilt sein religionstheologischer Ansatz, der sich durch eine wesentliche Anerkennung indischer Religiosität auszeichnet, als wichtiger Impuls für eine indische Christologie⁶⁵. So hat der indische Jesuit Michael Amaladoss die Gedanken Panikkars aufgenommen und weiterentwickelt⁶⁶. Ähnlich wie Panikkar wendet er sich entschieden gegen die Universalisierung eines historisch einmaligen Faktums⁶⁷, und damit einer Verabsolutierung der historischen Person Jesu von Nazareth. Allerdings stellt sich die Frage, ob Panikkar und Amaladoss die Provokation, die in der Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit, Allgemeinem und Einzelem, wie sie die abendländische Neuzeit auf christologischer Basis entwickelt hat und wie sie der prinzipiellen Bedeutung des Individuums und der Würde des einzelnen Menschen zu Grunde liegt, nicht zu gering schätzen. Wie vor allem Hegel gezeigt hat, wird das Individuum nur dann mit Gott versöhnt, wenn dieser selbst als historische Person in die Geschichte ein für alle Mal eintritt. Die Einzelheit als solche wird durch die Einmaligkeit Christi gerechtfertigt⁶⁸.

Das unbestreitbare Verdienst Panikkars besteht vor allem in seinem Versuch, einen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation des christologischen Dogmas im Kontext der indischen Kultur zu finden. Will das Christentum – so die Grundthese Panikkars – wirklich eine Botschaft für alle Menschen sein, darf es keineswegs monokulturell bleiben. Ja, es muss immer wieder versuchen, die Sprache, deren es sich bedient, in neue Denkformen und Kontexte zu übersetzen, denen die jüdisch-griechische Denkweise von Grund aus fremd bleibt. Nur so wird es verständlich und für die anderen überzeugend sein können. Von daher stellt sich für Panikkar die wichtige Frage: Muss man spirituell semitisch und intellektuell griechisch sein, um Christ zu sein?⁶⁹

⁶⁴ Eine kritische Würdigung Theologie Panikkars liefert J. Parappally, *Emerging Trends in Indian Christology*, Bangalore, IIS Publications, 1995, 171-177.

⁶⁵ Vgl. ebd. 177.

⁶⁶ M. Amaladoss, *The Pluralism of Religions and the Significance of Christ*, in: „Vidyajyoti Journal of Theological Reflections“ 53 (1989) 401-420.

⁶⁷ Vgl. ebd. 412.

⁶⁸ Vgl. K. Ruhstorfer, *Christologie*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2008, 75.

⁶⁹ R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen*

Seiner Meinung nach ist jede Denkweise eine Art der Annäherung an das Mysterium der Wirklichkeit. Dieser Gedanke führt ihn dazu, von „homöomorphischen Äquivalenten“ zu sprechen, die das symbolische und nicht nur das begriffliche Denken voraussetzen⁷⁰. Vor diesem Hintergrund formuliert er dann seine zentrale christologische These: „Christus ist das christliche Symbol für die ganze Wirklichkeit“⁷¹. Weil aber das Symbol von seiner rationalen, theologischen Interpretation zu unterscheiden ist, ist der Name „Christus“ nicht unbedingt zwingend erforderlich⁷². Dem, was Christus in anderen Religionen darstellt, muss nach Panikkar die entsprechende Frage gegenüber gestellt werden, was die anderen Symbole (Torah, Ísvara, Dharma, Tao usw.) innerhalb des Christentums darstellen können⁷³. Es sei dabei zu beachten, dass alle diese Symbole und Namen mit „Christus selbst“ nicht identisch sind. Auch der Name Jesus sei nur ein Symbol des Christus und dürfe mit ihm nicht identifiziert werden⁷⁴. In dieser Nicht-Identität (Advaita) von Jesus und Christus besteht nun aber der äußerst kontroverse Punkt der Christologie Panikkars.

In diesem Zusammenhang soll zuerst einmal darauf hingewiesen werden, dass die von Panikkar postulierte advaitische Interpretation des christologischen Dogmas in unmittelbarer Verbindung mit seinem Konzept der letzten Wirklichkeit steht, die er oft mit dem Wort „Mysterium“ beschreibt. Dieses „Mysterium“ sei allem Seienden zugleich immanent und transzendent und könne auf einer vorreflexiven Ebene durch den Menschen erfahren werden. Dies schließt jedoch nach Panikkar die kognitive Dimension der religiösen Erfahrung nicht aus. Denn wo immer ein Hindu, ein Buddhist, ein Moslem oder ein Christ seinen Weg konsequent geht, erschließt sich ihm dieselbe „kosmotheandrische Einheit der Wirklichkeit“⁷⁵. Unter Anwendung der Terminologie

Buddhismus, Hinduismus und Christentum (Anm. 7), 55.

⁷⁰ Vgl. ebd. 53.

⁷¹ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 191.

⁷² R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum* (Anm. 7), 55.

⁷³ Vgl. R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 210.

⁷⁴ Vgl. ebd. 199.

⁷⁵ Sein Konzept des „Kosmotheandrismus“, das eine Art der triadischen Ontologie darstellt, hat Panikkar ausführlich in seinem Spätwerk *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1993, dargestellt. Siehe auch: R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* (Anm. 38), 68-76.

logie des Konzils von Chalcedon spricht Panikkar von einer untrennbaren und zugleich unvermischten Einheit zwischen Gott, Mensch und Kosmos. Die direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit alles Seienden macht seiner Meinung nach den eigentlichen Kern der christlichen Trinitätslehre aus und wird dem konkreten Christen durch den trinitarisch verstandenen Christus erschlossen. Denn die Trinitätslehre erklärt, wie Gott, Mensch und Kosmos trotz unbedingter Verschiedenheit untrennbar bleiben⁷⁶. In der sich nicht vermischenden Durchdringung von Kosmos, Mensch und Gott sieht Panikkar das „Mysterium“, das in jeder echten religiösen Erfahrung wirksam ist. „Wahr“ – so betont er – ist eine religiöse Erfahrung dann zu nennen, wenn sie den „kosmotheandrischen“ Einheits- und Kontruktionspunkt der Wirklichkeit berührt.

Diese vom asiatischen Denken übernommene nichtdualistische Auffassung (Advaita) des Verhältnisses von Gott und Welt dient Panikkar als Matrix für die Interpretation der christlichen Dogmen. „Die hauptsächlichen Dogmen des Christentums sind nichtdualistisch: Christus ist weder gänzlich Gott noch gänzlich Mensch; auch ist er nicht halb Gott oder halb Mensch. Das Verständnis der Gottheit Christi lässt sich nicht vereinbaren mit einem Gott als absolut «Anderer» und auch nicht mit einem Gott, der schon das Ganze ist. Weder der Monismus noch der Dualismus vertragen sich mit dem orthodoxen und traditionellen Verständnis der *Inkarnation*“⁷⁷.

Der Advaita-Gedanke als das mögliche hinduistische Interpretationsmodell für die chalcedonische Formel „unvermischt und ungetrennt“, wirkt zuerst einmal sehr überzeugend. Weder Monismus noch Dualismus bestimmen das Verhältnis von Gott, Welt und Menschen. Auch die Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus kann weder monistisch (monophysitisch) noch dualistisch verstanden werden. In Wirklichkeit aber wird die hypostatische Einheit des göttlichen Logos mit dem Menschsein Jesu von Panikkar gefährlich polarisiert. Er betont: „Jesus ist der Christus, aber Christus

⁷⁶ R. Panikkar, *Der unbekannt Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 35f: „Der Name Christi wird weder den Gedanken an eine unpersönliche, undifferenzierte (letzten Endes inhumane) Einheit zulassen noch eine letzte Dualität [...]. Innerhalb der christlichen Tradition ist Christus ohne die Trinität nicht denkbar. [...] Ich gebe die christliche Tradition nur dann wieder, wenn ich berücksichtige, dass das Christus-Symbol das Symbol ist, das die Wirklichkeit in ihrer Totalität – geschaffen oder ungeschaffen – zusammenfasst“.

⁷⁷ R. Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* (Anm. 38), 71.

kann nicht vollständig mit Jesus identifiziert werden⁷⁸. Deshalb löste die von Panikkar vertretene advaitische Interpretation des christologischen Dogmas nicht zu Unrecht kritische Reaktionen aus. Man hat sie vor allem als einen nestorianischen Versuch diagnostiziert, der eine unerlaubte Trennung zwischen Christus (Logos) und Jesus macht, was aber in klarem Widerspruch zum chalcedonischen Dogma steht⁷⁹.

Wird die hypostatische Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in Christus zerbrochen bzw. abgeschwächt, ist auch die konstitutive Heilsmittlerschaft Jesu Christi nicht mehr aufrechtzuerhalten. Denn Christologie (Inkarnationstheologie) und Soteriologie (Kreuzestheologie) gehören zusammen. Panikkar beteuert zwar, dass es „außerhalb von Christus keine Erlösung gibt“⁸⁰, doch seine Heilsbedeutung begrenzt er fast ausschließlich auf die Wirksamkeit des göttlichen Logos. Demgegenüber ist zusammen mit der alexandrinischen (neuchalcedonischen) Theologie zu betonen, dass die menschliche Natur Christi selbst heilsmächtig ist. Die mittlerischen Werke sind im eigentlichen Sinn gottmenschliche Werke, in denen die Menschennatur als lebendiges Instrument (*instrumentum coniunctum*) des Logos tätig ist⁸¹. Demgemäß erscheint die Menschheit Christi ganz real „als Durch-

⁷⁸ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 199.

⁷⁹ Zunächst hat Ewert H. Cousins die vornizänische und nizänische Dimension des trinitarischen und christologischen Denkens von Panikkar herausgestrichen. Seiner Meinung nach gelangt Panikkar zu einer exzellenten Auslegung der Logos-Christologie und des Verhältnisses von Vater und Sohn. Doch im Blick auf die Personeneinheit und die Konkretetheit Gottes in der Geschichte bestreitet Cousins, dass Panikkars Christologie die lehramtlichen Sprachregelungen von Chalcedon einzuholen vermag (vgl. E. H. Cousins, *Raimon Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future*, in: „Cross-Currents“ 29 (1979) 141-155, bes. 148: „I believe his Christology has not reached the mature crystallization of his Trinitarian theology“). Daniel P. Sheridan hat diese Kritik aufgenommen und als Problem einer Christologie exponiert, die zu sehr zwischen Christus und Jesus unterscheidet, ja sogar nestorianisch trennt. Er urteilt: „Panikkars trinitarische Beurteilung der Gegenwart des Christus-Sohnes im Hinduismus ist grundsätzlich nizänisch und auf brillante Weise orthodox, aber mit Cousins habe ich Fragen bezüglich seiner Christologie“, in: D.P. Sheridan, *Faith in Jesus Christ*, in: P. Joseph (Hg.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, New York, Orbis Books, 1996, 145-161, hier 154.

⁸⁰ R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 195.

⁸¹ Vgl. J. Ratzinger, *Mittler. II. Dogmatisch*, in: J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, Bd. 7, Freiburg i. Br., Verlag Herder, 499-502, hier 500.

gangsort des göttlichen Tuns“ und „der Leib Christi ist gleichsam der offene Raum, durch den Gott und Mensch einander begegnen“⁸². Das Heil ist auch wirklich an die Einheit mit diesem Leib geknüpft. Dieses Geheimnis hat der lateinische Kirchenvater Tertulian in dem berühmten Wort ausgedrückt: *caro cardo salutis* – „der Leib (Christi) ist die Türangel des Heils“. Demzufolge gibt es „keine trennungslose Gottunmittelbarkeit des Menschen, sondern jede Verbindung mit dem Geist Gottes geht über das Einswerden mit dem Leib seines Sohnes“⁸³.

Wie andere Pluralisten reduziert Panikkar den Anspruch jeder „Einzigkeit an sich“ auf die relative „Einzigkeit für mich“⁸⁴. Da, wo der einzelne Gläubige sich auf einen bestimmten religiösen Weg, eine bestimmte religiöse Erfahrung ganz einlässt, gibt es für ihn nur diesen einen Heilsweg, der nicht relativierbar oder überbietbar ist. Sobald man aber darüber mit anderen sprechen will und sie von ihrer ebenso einmaligen, einzigartigen und unüberbietbaren religiösen Erfahrungen berichten, sieht man, dass es offensichtlich mehrere solche unüberbietbaren und unrelativierbaren Heilserfahrungen gibt. Panikkar schreibt: „Obgleich Christus in dem Sinne das Mysterium ist, als die Christuserfahrung das Erreichen des Mysteriums bedeutet, ist das Mysterium doch nicht vollkommen mit Christus identisch. Christus ist nur ein Aspekt des ganzen Mysteriums, obgleich er der Weg ist, wenn wir auf diesem Weg sind. Nur wenn wir nicht auf diesen Wegen wandeln, d. h., wenn wir nur Linien auf der Landkarte sind, gibt es auch «viele» Wege. Für den eigentlichen Wanderer gibt es nur einen Weg“⁸⁵. An der anderen Stelle heißt es: „Nur für den Christen ist «das Mysterium» untrennbar mit Christus verbunden; nur für den Vishnu-Gläubigen ist das Mysterium ohne Zweifel mit Vishnu verbunden, oder mit der Form des Göttlichen, die ihn zur Befreiung, moksa, geführt hat“⁸⁶. Außerhalb des je konkreten Glaubensvollzugs ist „das Mysterium“ durchaus trennbar von seinen vielen Namen⁸⁷. Aber da, wo der Einzelne oder die kon-

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Zur Relativierung der objektiven Einzigkeit Jesu Christi im Kontext der Pluralistischen Theologie der Religionen siehe vor allem K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1995.

⁸⁵ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Anm. 1), 32f.

⁸⁶ Ebd. 33.

⁸⁷ Dies gilt auch für den Namen von Jesus. R. Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi* (Anm. 2), 206: „«Der Name, der größer ist als alle Namen» (τό νομᾶ τὸ πῆρ πᾶν νομᾶ) ist auch größer als der Name von Jesus; [...] Es ist erstaunlich, dass der Text von Phil 2,5-11 (der keinerlei Sinn für Eigentum anerkennt, bis zu dem Punkt, die *kenōsis*, die «Leerheit» von Jesus

krete Glaubensgemeinschaft glaubt, ist das Mysterium untrennbar von jeweils einem seiner bestimmten Namen.

Panikkar wirft den christologischen Konzilien der alten Kirche eine Vergöttlichung des Endlichen, eine Verabsolutierung des geschichtlichen Jesus und – daraus folgend – eine imperialistische Universalisierung der eigenen Deutungsmuster und Traditionen vor. Deshalb versucht er seinerseits, die vertrauten Termini der christlichen Tradition durch eine Neuinterpretation zu retten⁸⁸. Dabei entgeht ihm aber „die eigentliche Sinnspitze des Horos von Chalcedon, der ja gerade nicht behauptet, dass Jesu Menschsein identisch sei mit dem Gottsein des innertrinitarischen Sohnes, sondern- im Gegenteil- das unverkürzte Menschsein des Erlösers als Ort der realen Offenbarkeit Gottes (näherhin der Beziehung des Sohnes zum Vater) bezeichnet“⁸⁹.

Dreh- und Angelpunkt jeder Art der Pluralistischen Theologie der Religionen ist die Bestimmung des Begriffs der Selbstoffenbarung der transzendenten Wirklichkeit, des Absoluten. Panikkar bezeichnet die direkte Proportionalität von Transzendenz und Immanenz als Eigenschaft eines sich überall offenbarenden und gleichzeitig entziehenden „Mysteriums“. Von einer Trinitätslehre im traditionellen, christlichen Sinn kann also bei ihm nicht die Rede sein. Deswegen kann er auch nicht verstehen, „dass ein Mensch, dessen Personalität (Einzig-

Christus zu lobpreisen), so verstanden werden konnte, als sei er eine Rechtfertigung für die Aneignung dessen durch die Christen, der sich leer machte, um am Kreuz Gehorsam und Tod zu erfahren. Es ist Paradox, dass die Christen darum kämpfen, jenes «kein anderer Name» gerade da exklusiv umzuwandeln, wo es sich um den handelte, der auf alle Namen verzichtete und sich auch von der Menschenwürde leer machte, die Rolle des Sklaven annahm, was in jener Epoche einem aller Rechte Beraubten gleichkam“.

⁸⁸ B. Nitsche, *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 6) Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2008, 382f: „Für sein Konzept einer geistlich dimensionierten Christophanie macht Raimon Panikkar vor allem drei Gründe geltend. Erstens haben sich die traditionellen religiösen Überlieferungen im Spiegel neuer Formen der Spiritualität selbst neu zu buchstabieren. Zweitens ist eine innere Krise des Christentums festzustellen, die durch eine Trennung von Lebenserfahrungen und Lehre bestimmt ist, in der etwa das trinitarische Geheimnis zu einer zusätzlichen theoretischen Explikation ohne Bodenhaftung geworden ist [...]. Drittens ist die Begegnung der Kulturen und Religionen in einer globalen Skala zu betrachten. Dies fordert zu einer wahren Katholizität des christlichen Denkens und Verstehens heraus [...]“.

⁸⁹ K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2008, 439.

keit) die des innertrinitarischen Sohnes ist, als wahrer Mensch die Offenbarkeit des einzigen Sohnes beim Vater und also – bezogen auf die gesamte Menschheitsgeschichte – ein streng singuläres Ereignis ist⁹⁰.

Das Herz des christlichen Glaubens liegt in dem Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als „Vater“ bezeichneten Gott zu leben, die der innentrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist. Jesu Verhältnis zu Gott ist wesentlich verschieden von jedem in begrenzte Worte gekleideten Versuch, den Unaussprechlichen auszusprechen. „Weil Jesu Beziehung zum Vater nicht die Beziehung eines von Josef gezeugten und von Maria geborenen Menschen zu Gott, sondern von Anfang an Konstitutivum seiner Personalität ist, darf Jesus als einziger Mensch der Welt- und Religionsgeschichte von sich sagen: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 12,45)“⁹¹. Wird dieses Herz des Christentums aufgegeben, ist die Grundthese des religionstheologischen Pluralismus, dass alle mit dem Wort „Offenbarung“ versehenen Geltungsansprüche gleich gültig⁹² sind, die logische Konsequenz. Eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Theologie liegt nun in der Entscheidung der grundsätzlichen Frage, ob die Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit sachlich etwas ganz anderes ist als das, was die Vertreter des Pluralismus das graduell mehr oder weniger intensive Erscheinen der transzendenten Wirklichkeit nennen⁹³.

Streszczenie

Niniejszy artykuł poświęcony jest chrystologii Raimona Panikara (ur. 1918) – najbardziej reprezentatywnego teologa Azji oraz jednego z najwybitniejszych pionierów dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem. Będąc synem hiszpańskiej katolicyzki oraz indyjskiego hindusa, Panikkar wzrastał w środowisku dwóch kultur-tradycji religijnych. Do najważniejszych jego prac należą: *Nieznany Chrystus hinduizmu* (1964), *Milczenie Boga* (1970), *Trójca i świat religii* (1970), *Dialog międzyreligijny* (1978), *Chrystofania* (1981).

Panikkar uważany jest za przedstawiciela religijno-teologicznego pluralizmu. Nie jest to jednak pluralizm monocentryczny, jak w przypadku J. Hicka, ale policentryczny. Zdaniem Panikara reli-

⁹⁰ Ebd. 444.

⁹¹ Ebd.

⁹² J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, Houndmills, 1973, 120ff.

⁹³ Vgl. K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn* (Anm. 89), 445.

gie mają swoje źródło w doświadczeniu „Misterium”, ale nie można ich sprowadzić do wspólnego mianownika – nie istnieje ostateczna jedność religii. Nie jest prawdą, jakoby doświadczane w religiach „Misterium” miało wiele imion; „Misterium” jest tymi imionami i każde z nich odsłania jakiś jeden jego aspekt. Ani dualizm, ani monizm nie oddają prawdy o naturze Boga, świata i człowieka. Rzeczywistość nie jest ani dualistyczna, ani monistyczna, ale ma strukturę trynitarną. Tam, gdzie chrześcijaństwo mówi o tajemnicy Trójcy Świętej, filozofia Wedanty mówi o nie-dwoistości (Advaita) – w ten sposób Panikkar dochodzi do sformułowania triadycznej ontologii („teandryzmu”): „Istnieje radykalna relatywność albo relacjonalność, nieredukowalne wzajemne powiązanie między źródłem tego, co jest, a jego własną kipiącą dynamiką; Ojciec, Syn i Duch; *Sat*, *Cit* i *Ananda* – to, co boskie, ludzkie i kosmiczne; wolność, świadomość, materia – jakkolwiek opisywać ową triadę, z której składa się to, co rzeczywiste. Rzeczywistość jest trynitarna, nie dualistyczna, nie jest ani jednością, ani dwoistością. Jedyne wówczas, gdy zanegujemy dualność (*a-dvaita*), nie popadając przy tym w monizm, możemy świadomie zbliżyć się do rzeczywistości”.

Na tym tle Panikkar rozwija charakterystyczną dla siebie chrystologię, w której centrum stawia pojęcie chrystofanii. *De facto*, proponuje on nawet zastąpienie chrystologii przez chrystofanię, dzięki czemu miałyby dojść do zmiany dotychczasowego sposobu myślenia o Chrystusie i Jego dziele: „Chrystofania jest manifestacją Chrystusa w ludzkiej świadomości; obejmuje doświadczenie Chrystusa, jak również krytyczną refleksję nad tym doświadczeniem”. Przy tym celem chrystofanii nie jest zapomnienie *logosu*, lecz przewyciężenie czysto racjonalnego sposobu przybliżania się do osoby Chrystusa poprzez otwarcie się na tajemnicę Ducha Świętego. „Syn Boży nie będzie ani zrozumiały, ani rzeczywisty, jeśli Duch Święty nie napęlni Go życiem”. W ten sposób Panikkar buduje pomost między chrystologią a pneumatologią, pogłębiając zarazem tę pierwszą o wymiar duchowy i egzystencjalny.

Zasadniczy problem chrystologii Panikkara dotyczy kwestii obecności Chrystusa w religiach niechrześcijańskich, a w szczególności w hinduizmie. Teolog proponuje relatywizację faktu i znaczenia historycznej postaci Jezusa z Nazaretu. „Chrystus jest symbolem całej rzeczywistości”, pisze, i dlatego nie można zamknąć Go w ramach jakiegoś jednego, partykularnego wydarzenia w dziejach ludzkości. „Jezus jest Chrystusem, ale Chrystus nie jest całkowicie identyczny z Jezusem”. „Jezus jest symbolem Chrystusa”. Jako „kosmoteandryczny symbol całej rzeczywistości” Chrystus transcenduje nie tylko

historię, ale także same religie. W konsekwencji chrześcijanie nie mają monopolu na poznanie Chrystusa. Chrystus obecny jest również w innych (wszystkich?) tradycjach religijnych, choć one zdają się o tym nie wiedzieć. „Inne religie posługują się różnymi językami i różnie «je» (tj. misterium Chrystusa – KK) nazywają. [...] Od chrześcijan oczekuje się, że uznają oni w tychże tradycjach obecność wyobrażeń i oświeceń, pochodzących od tego samego Misterium i zaakceptują je jako dalsze aspekty Chrystusa”. Panikkar podkreśla przy tym, że „nieznany Chrystus hinduizmu” nieznany jest również samym chrześcijanom, zaś sami hindusi nie mają obowiązku nazywać Go greckim imieniem „Chrystusa”. Stąd wszelki wysiłek, zmierzający do rozpoznania Chrystusa w innych religiach, musi wziąć pod uwagę znaczenie takich symboli, jak *Íśvara*, *Budda*, *Koran*, *Torah*, *Chi*, *Tao* czy *Dharma*. Nie znaczy to, rzecz jasna, że wszystkie te symbole czy imiona oznaczają „samego Chrystusa”. Chodzi jedynie o rozpoznanie w nich „homeomorficznych ekwiwalentów Chrystusa”, których nie można zrównywać ze wcieleniem Boga w Chrystusie. Rozważania te prowadzą Panikkarą do ostatecznej konkluzji, iż „wszelka istota jest chrystofanią, manifestacją chrześcijańskiej Przygody całej rzeczywistości na drodze ku nieskończonej Tajemnicy”.

Niektórzy spośród teologów chrześcijańskich zarzucili Panikkarowi brak ortodoksji. Proponowana przezeń nie-dualistyczna interpretacja dogmatu chalcedońskiego (jeden Chrystus Pan „w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia”), wyraźnie odwołująca się do koncepcji *Advaity*, wykazuje ich zdaniem silne tendencje nestoriańskie (E.H. Cousins i D.P. Sheridan), ujawniające się przede wszystkim w zbyt daleko idącym oddzieleniu Chrystusa od Jezusa, a także w dystansie, jaki tworzy on między Chrystusem a Bogiem. Panikkar pisze: „Jedynie dla chrześcijan «Misterium» jest nierozdzielnie związane z Chrystusem; jedynie dla wyznawców Wisznu «Misterium» bez wątpienia związane jest z Wisznu bądź z inną formą boskości, wiodącą do wyzwolenia (moksza)”. W świetle tych słów jedyność Chrystusa jako absolutnego Objawiciela Boga i uniwersalnego Zbawcy nie może być rozumiana w sensie jedyności obiektywnej, jedyności „w sobie” (*an sich*), ale wyłącznie jako jedyność subiektywna, zrelatywizowana do jedyności „dla mnie” (*für mich*). W ten sposób dystans, jaki Panikkar wprowadza między Chrystusa a Boga («Misterium») relatywizuje chrześcijaństwo, sprowadzając je do roli jednej z wielu dróg zbawienia.

Panikkar zdaje się też nie doceniać roli człowieczeństwa Jezusa, przez co idea zbawczego pośrednictwa Chrystusa, tak ważna dla teolo-

gii chrześcijańskiej, traci u niego praktycznie na znaczeniu. Soteriologia jest bowiem konsekwencją Chrystologii, która streszcza się w zdaniu: „A Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Stąd słusznie zauważa Tertulian: *caro cardo salutis* – „ciało [Chrystusa – KK] jest «zawiasem» zbawienia”.

Panikkar zarzuca starożytnym soborom Kościoła ubóstwienie skończoności, absolutyzację historycznego Jezusa, a przez to imperialistyczną uniwersalizację własnych tradycji i sposobów myślenia. On sam proponuje nową interpretację osoby Jezusa Chrystusa, bardziej otwartą i wolną od tego typu ograniczeń. Pytanie tylko, czy zaprezentowana przezeń interpretacja wydarzenia Chrystusa nie wyzbyła się zbyt łatwo „zgorszenia” Chalcedonu, który przecież nie twierdzi, iż człowieczeństwo Chrystusa tożsame jest z Jego bóstwem, ale widzi w człowieczeństwie Zbawiciela realne „miejsce” objawienia się Boga (dokładniej: relacji Syna do Ojca) człowiekowi.

Serce chrześcijaństwa zawarte jest w roszczeniu Jezusa, iż jako zanurzony w czasie i przestrzeni człowiek jest On tą samą relacją do Ojca, którą jest odwieczny Syn we wnętrzu Trójcy Świętej. Relacja Jezusa do Boga jest *istotowo* różna od relacji każdego innego człowieka do Boga, gdyż od samego początku jest ona wpisana w samą istotę Jego osobowego bytu. Dlatego Jezus może o sobie powiedzieć: „Kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12,45). Każda interpretacja, zmierzająca do zakwestionowania bądź zrelatywizowania zawartego w tych słowach roszczenia, godzi w chrześcijaństwo i jest nie do pogodzenia z jego samo-rozumieniem się jako religii absolutnego samodzielenia się Boga człowiekowi.

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich mit der Christologie Raimon Panikars (*1918). Als Vertreter des religionstheologischen Pluralismus ist Panikkar der Meinung, dass alle Religionen in der Erfahrung des Absoluten gründen, das er „das Mysterium“ nennt. Obwohl das Wort „Mysterium“ einer bestimmten religiösen Tradition angehört, steht es für „dasjenige“, was mit vielen Namen benannt und in mancherlei Formen erfahren wurde. In dieser Perspektive lässt sich nach Panikkar jede Religion als Weg verstehen, der verspricht, zum Gipfel zu führen – ganz gleich ob dieser transzendent oder immanent ist, ob das Ziel aufgrund persönlicher Anstrengung erreicht wird oder mit Unterstützung oder der Gnade. Der Gipfel selbst hat viele Namen. Doch wie treffend und angemessen diese Namen auch sein mögen, sie beschreiben den wirk-

lichen Gipfel immer nur unvollkommen und annäherungsweise, denn der eigentliche Gipfel gilt als unaussprechlich und unerreichbar, solange die gegenwärtigen menschlich-irdischen Bedingungen andauern.

Unter Anwendung der Terminologie des Konzils von Chalcedon spricht Panikkar von einer untrennbaren und zugleich unvermischten Einheit zwischen Gott, Mensch und Kosmos. Die direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit alles Seienden macht seiner Meinung nach den eigentlichen Kern der christlichen Trinitätslehre aus und wird dem konkreten Christen durch den trinitarisch verstandenen Christus erschlossen. Denn die Trinitätslehre erklärt, wie Gott, Mensch und Kosmos trotz unbedingter Verschiedenheit untrennbar bleiben.

Diese vom asiatischen Denken übernommene nichtdualistische Auffassung (Advaita) des Verhältnisses von Gott und Welt dient Panikkar als Matrix für die Interpretation der christlichen Dogmen. Vor diesem Hintergrund entwickelt er auch seine Christologie: „Christus ist weder gänzlich Gott noch gänzlich Mensch; auch ist er nicht halb Gott oder halb Mensch. Das Verständnis der Gottheit Christi lässt sich nicht vereinbaren mit einem Gott als absolut «Anderer» und auch nicht mit einem Gott, der schon das Ganze ist. Weder der Monismus noch der Dualismus vertragen sich mit dem orthodoxen und traditionellen Verständnis der *Inkarnation*“.

Der Advaita-Gedanke als das mögliche hinduistische Interpretationsmodell für die chalcedonische Formel „unvermischt und ungetrennt“, wirkt zuerst einmal sehr überzeugend. Weder Monismus noch Dualismus bestimmen das Verhältnis von Gott, Welt und Menschen. Auch die Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus kann weder monistisch (monophysitisch) noch dualistisch verstanden werden. In Wirklichkeit aber wird die hypostatische Einheit des göttlichen Logos mit dem Menschsein Jesu von Panikkar gefährlich polarisiert. Er betont: „Jesus ist der Christus, aber Christus kann nicht vollständig mit Jesus identifiziert werden“. Deshalb löste die von Panikkar vertretene advaitische Interpretation des christologischen Dogmas nicht zu Unrecht kritische Reaktionen aus. Man hat sie vor allem als einen nestorianischen Versuch diagnostiziert (E. H. Cousins, D. P. Sheridan), der eine unerlaubte Trennung zwischen Christus (Logos) und Jesus macht, was aber in klarem Widerspruch zum chalcedonischen Dogma steht.

Wird die hypostatische Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in Christus zerbrochen bzw. abgeschwächt, ist auch die konstitutive Heilsmittlerschaft Jesu Christi nicht mehr aufrechtzuerhalten. Denn Christologie (Inkarnationstheologie) und Soteriologie (Kreuzestheologie) gehören zusammen. Panikkar beteuert zwar, dass

es „außerhalb von Christus keine Erlösung gibt“, doch seine Heilsbedeutung begrenzt er fast ausschließlich auf die Wirksamkeit des göttlichen Logos. Die Menschheit Christi „als Durchgangsort des göttlichen Tuns“ lässt er völlig außer Betracht.

Dreh- und Angelpunkt jeder Art der Pluralistischen Theologie der Religionen ist die Bestimmung des Begriffs der Selbstoffenbarung der transzendenten Wirklichkeit, des Absoluten. Panikkar bezeichnet die direkte Proportionalität von Transzendenz und Immanenz als Eigenschaft eines sich überall offenbarenden und gleichzeitig entziehenden „Mysteriums“. Von einer Trinitätslehre im traditionellen, christlichen Sinn kann also bei ihm nicht die Rede sein. Deswegen kann er auch nicht verstehen, dass ein Mensch, dessen Personalität (Einzigkeit) die des innertrinitarischen Sohnes ist, als wahrer Mensch die Offenbarkeit des einzigen Sohnes beim Vater und also – bezogen auf die gesamte Menschheitsgeschichte – ein streng singuläres Ereignis ist.

Das Herz des christlichen Glaubens liegt in dem Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als „Vater“ bezeichneten Gott zu leben, die der innentrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist. Wird dieses Herz des Christentums aufgegeben, ist die Grundthese des religionstheologischen Pluralismus, dass alle mit dem Wort „Offenbarung“ versehenen Geltungsansprüche gleich gültig sind, die logische Konsequenz. Eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Theologie liegt nun in der Entscheidung der grundsätzlichen Frage, ob die Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit sachlich etwas ganz anderes ist als das, was die Vertreter des Pluralismus das graduell mehr oder weniger intensive Erscheinen der transzendenten Wirklichkeit nennen.