

Christian Hackbarth-Johnson
Ulrich Winkler (Hg.)

Homo interreligiösus

*Zur biographischen Verortung
interreligiöser Prozesse bei
Raimon Panikkar (1918–2010).
Beiträge einer internationalen
Fachtagung zu seinem 100. Geburtstag*



TYROLIA

SALZBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

interkulturell 22

65

Christian Hackbarth-Johnson/ Ulrich Winkler (Hg.)
Homo interreligiosus

Salzburger Theologische Studien Band 65

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg
herausgegeben von
Renate Egger-Wenzel • Rudolf Pacik • Heinrich Schmidinger
Martin Rötting

Salzburger Theologische Studien *interkulturell* 22

im Auftrag des Zentrums für Theologie Interkulturell und Studium
der Religionen der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg
herausgegeben von Martin Rötting

Christian Hackbarth-Johnson / Ulrich Winkler (Hg.)

Homo interreligiosus

Zur biographischen Verortung interreligiöser Prozesse
bei Raimon Panikkar (1918–2010)
Beiträge einer internationalen Fachtagung zu seinem
100. Geburtstag

2021

Tyrolia-Verlag • Innsbruck-Wien

Die dem Buch zugrundeliegende Tagung wurde im Rahmen des Austrian Science Funds (FWF)-Projekts P29003 „The Biographical Location of Interreligious Processes. Links between Micro- and Macro-historical Perspectives in the Interreligious Encounter between India and Europe by example of Austrian Scholar of Religion and Indologist Bettina Bäumer (*1940)“ durchgeführt, der Druck wurde aus Projektmitteln finanziert. Das beinhaltet auch eine Open-Access-Publikation im pdf-Format in der FWF-E-Book-Library (<https://e-book.fwf.ac.at>).

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement“



Titelbild: Raimon Panikkar feiert Anfang Januar 1965 die Eucharistie auf dem Berg Arunachala in Südindien. Das Foto, im Besitz von Bettina Sharada Bäumer, wurde vermutlich von Henri Le Saux/Swami Abhishiktananda mit Raimon Panikkars Kamera aufgenommen.

© Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck

ISBN 978-3-7022-3952-7

E-Mail: buchverlag@tyrolia.at

Internet: www.tyrolia-verlag.at



Handwritten signature: ~~Panikka~~
Lektüre heißt auch Meditation

„Lektüre heißt auch Meditation“

Scan einer undatierten Widmung Raimon Panikkars in einer Ausgabe des Buches *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989

INHALT

Abkürzungsverzeichnis	9
<i>Ulrich Winkler</i>	
Vorwort	11
<i>Christian Hackbarth-Johnson</i>	
Einleitung	15
<i>Maciej Bielawski</i>	
Panikkars Biographie schreiben	29
<i>Bettina Sharada Bäumer</i>	
Raimon Panikkar als spiritueller Lehrer	41
<i>Michael von Brück</i>	
Rhythmen des Denkens. Raimon Panikkars infektorische Inspiration ..	51
<i>Renate Kern</i>	
Raimon Panikkar und Karl Rahner – Spirituelle Erfahrung und Theologie	73
<i>Joseph Prabhu</i>	
Raimon Panikkars Kosmotheandrismus und seine ökologischen Implikationen – mit einer autobiographischen Einleitung	89
<i>Jyri Komulainen</i>	
Raimon Panikkars Kosmotheandrismus als Katholizismus für das Dritte Jahrtausend?	103
<i>Christian Hackbarth-Johnson</i>	
„Wenn weder Gelehrter noch Mönch – was dann?“ Einsichten in bislang verborgene biographische Zusammenhänge bei Raimon Panikkar anhand der Tagebuchfragmente und der Pilgerschaft zum Kailash	117

Franz Xaver Scheuerer

Panikkars Ringen mit seiner zölibatären Lebensweise als existentielle Herausforderung. Eine persönliche Reflexion über den Beitrag von Christian Hackbarth-Johnson 145

Statt eines Nachwortes:

Raimon Panikkar

„Seine Größe war seine große Aufrichtigkeit“ – Auszug aus einem Interview vom August 2007 zu Henri Le Saux / Swami Abhishiktananda 153

Hora contemplativa (Pfingsten 2001) 157

Zeittafel 163

Hinweis zur Bibliographie 165

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 167

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AAR	American Academy of Religion
Anm.	Anmerkung
ao. Univ.-Prof.	außerordentlicher Universitätsprofessor
Apg	Apostelgeschichte
Bhg	Bhagavadgītā
CHJ	Christian Hackbarth-Johnson
CIC	Codex Iuris Canonici
CSWR	Center for the Study of World Religions (an der Harvard University)
ders.	derselbe
dies.	dieselbe
DIMMID	Dialogue Interreligieux Monastique/Monastic Interreligious Dialogue
d. h.	das heißt
dt.	deutsch
ebd.	ebenda
Gal	Brief des Paulus an die Galater
Hebr	Brief an die Hebräer
Hg.	Herausgeber/in/en
hg.	herausgegeben
Joh	Evangelium nach Johannes
1. Kor	1. Brief des Paulus an die Korinther
Lk	Evangelium nach Lukas
LMU	Ludwig-Maximilians-Universität
Mt	Evangelium nach Matthäus
OCSO	Ordo Cisterciensium Reformatorum sive Strictioris Observantiae (Trappisten)
O.S.B.	Ordo Sancti Benedicti
Prov	Proverbia – Buch der Sprüche
Ps	Buch der Psalmen
RK	Renate Kern
S.	Seite
SaThZ	Salzburger Theologische Zeitschrift
SJ	Societas Jesu (Jesuiten)
Skt.	Sanskrit
v.	von
vgl.	vergleiche

VORWORT

Raimon Panikkar (2. 11. 1918–26. 8. 2010) war einer der bekanntesten und produktivsten christlichen interreligiösen Denker des 20. Jahrhunderts. Durch seine Herkunft in zwei Kulturen und Religionen (Christentum und Hinduismus) verwurzelt, entfaltete sich sein Leben zwischen Mittelmeer und Pazifischem Ozean, Tiber und Ganges, den Pyrenäen und dem Himalaya. Er formulierte eine universale Philosophie des Menschen, des Göttlichen und des Kosmos („kosmotheandrisches Mysterium“), während er zugleich die verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen in ihrer Unterschiedlichkeit wertschätzte. Als akademischer wie spiritueller Lehrer sprach er Menschen aus allen Kulturen an.

Die Beiträge dieses Sammelbandes waren zum großen Teil Vorträge auf der Internationalen Fachtagung anlässlich seines 100. Geburtstages, die am 12. und 13. Juni 2018 am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen der Paris-Lodron-Universität Salzburg durchgeführt wurde. Drei der sechs Referent/innen waren persönliche Freunde Panikkars. Die Beiträge schauen deshalb nicht nur von theologischen, philosophischen, religionswissenschaftlichen und spirituellen Gesichtspunkten auf das Verhältnis zwischen Leben und Denken dieses großen Pioniers des interreligiösen Dialogs, sondern auch von einem biographisch-persönlichen Gesichtspunkt aus und fragen nach der Relevanz und Inspirationskraft seines Lebens und Werks für unsere heutige Zeit.

Die diesem Band zugrundeliegende Tagung war Teil eines FWF-Projekts zur Biographie von Bettina Bäumer, das seit 2016 an unserem Zentrum durchgeführt wird. Ich möchte an dieser Stelle in aller Kürze den Hintergrund des Projektes und seine Beziehung zu unserem Zentrum erklären: Das Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen wurde im Jahr 2000 an der Universität Salzburg, insbesondere durch die jahrelangen Bemühungen des Pastoraltheologen Prof. Dr. Friedrich Schleiner, zunächst als Institut gegründet und im Jahr 2006 als Zentrum etabliert. Die interkulturelle Theologie und das Studium der Religionen stellt damit für unsere Fakultät einen Fachbereich übergreifenden thematischen Schwerpunkt dar. Bettina Bäumer, als eine Zeugin des internationalen, interkulturellen, interreligiösen und spirituellen Horizonts der Theologie, war seit 1995 in beratender Weise an seiner Entwicklung beteiligt, als sie ihren ersten Kurs zum hinduistisch-christlichen Dialog im Katholischen Bildungshaus St. Virgil hielt und anschließend eine Studienreise nach Indien leitete.

Im Jahr 2002 verlieh die Universität ihr als erste Frau in der fast 400jährigen Geschichte der Universität den Ehrendoktor in Theologie. 2006 war auch das Jahr, als die Comparative Theology Group in der American Academy of Religion (AAR) in Washington D.C. gegründet wurde. Das erste Treffen über die Methodologie reflektierte über den Unterschied zwischen Komparativer Theologie und Vergleichender Religionswissenschaft. Ein Kriterium wurde dabei als signifikant erkannt: Jenseits des objektiven Beobachterstandpunkts ist auch eine teilnehmende Perspektive nötig, wenn Komparative Theologie eine Theologie sein soll. Ein Ansatz wurde populär und breit diskutiert, den Catherine Cornille 2002 in ihrem bemerkenswerten Buch *Many Mansions. Multiple Religious Belonging and Religious Identity* untersuchte. Namen wie Hugo Enomiya-Lassalle, Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), Bede Griffiths, Raimon Panikkar, Frithjof Schuon neben anderen, wurden häufig genannt.¹ Es war meine Annahme, dass Bettina Bäumer zu diesen Beispielen von doppelter Religionszugehörigkeit gehört.

Ich erinnere mich sehr gut, als ich mit ihr an einem sonnigen Tag im Sommer 2006 im Biergarten des Sternbräu Restaurants unter den Kastanienbäumen zu Mittag aß. Ich wollte sie von meiner Idee überzeugen, dass jemand eine Biographie über sie schreiben sollte. Der Begriff „doppelte religiöse Zugehörigkeit“ stand nicht gegen ihre Selbstwahrnehmung, auch wenn es nicht ihr Wort war, und so ließ sie sich für dieses Projekt gewinnen. Aber es war noch die Frage des Autors und der Finanzierung zu klären. Um die lange Geschichte abzukürzen, Dr. Christian Hackbarth-Johnson war bereit, die Idee der Biographie auszuarbeiten, die nicht auf eine einzelne Person begrenzt sein sollte, sondern in der die interreligiösen Prozesse ihrer Biographie in den größeren Horizont der interreligiösen Begegnungen auf der Makroebene gesehen werden sollen. Ich bin glücklich darüber, dass der Antrag schließlich Erfolg hatte und der Österreichische Wissenschaftsfonds, der FWF, das Projekt für drei Jahre (2016–2019) mit zwei Stellen finanziert hat. Der Langtitel des Projektes ist: *Die biographische Verortung interreligiöser Prozesse. Verbindungen zwischen makro- und mikrohistorischen Perspektiven in der interreligiösen Begegnung zwischen Indien und Europa am Beispiel der österreichischen Religionswissenschaftlerin und Indologin Bettina Bäumer (*1940)*. In dieser Zeit haben Christian Hackbarth-Johnson und Shivam Srivastava sowie ab Juni 2018 auch Geetinder Garewal über 200 Interviews geführt und viele tausend Seiten an Quellen von Bettina

1 Vgl. Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen Religionen schöpfen*, Zürich 2008, darin der Aufsatz von Catherine Cornille, *Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie*, S. 15–32, sowie die Fallstudien von Christian Hackbarth-Johnson zu Le Saux (S. 35–58), Bernhard Nitsche zu Panikkar (S. 59–77) und André Gerth zu Schuon (S. 79–112).

Bäumer selbst und ihrem Umfeld gesammelt und durchgearbeitet, was die geplante Arbeitszeit von drei Jahren bereits überstiegen hat, doch sind die beiden Studien, eine aus europäischer Sicht, eine aus indischer Sicht, weiter in Arbeit.

Einer der wichtigsten Lehrer Bettina Bäumers war Raimon Panikkar. Es war ein bemerkenswerter, einzigartiger Moment in meinem Leben, für den ich dankbar bin, als sie ihn mir im Salzburger Tagungshaus St. Virgil mit tiefer Verehrung und Freundschaft vorstellte. Eine ganze Reihe an wichtigen Konferenzen drehten sich in den letzten zwei Jahrzehnten um Raimon Panikkar. Besonders erwähnt seien die Panels auf den Jahrestagungen der AAR in San Diego 2007, Baltimore 2013, Atlanta 2015 und Boston 2017, an denen auch einige der Referenten unserer Tagung teilnahmen.

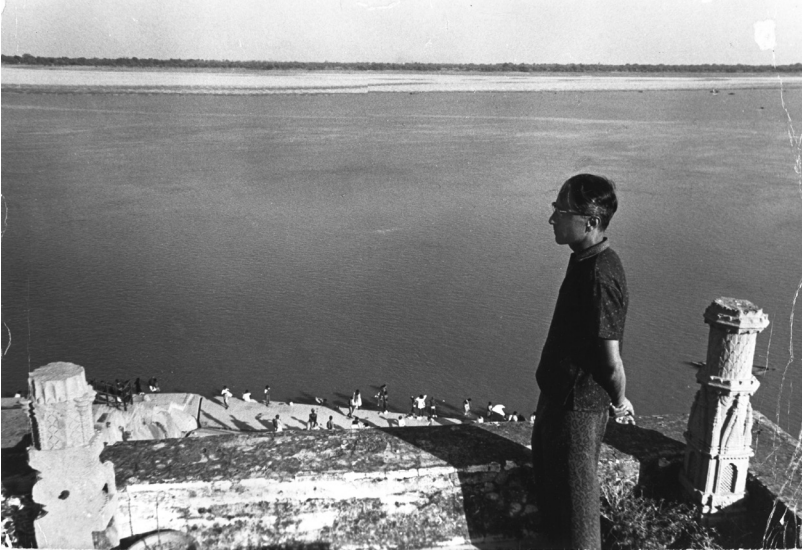
Es war eine Freude für mich und unser Zentrum, diese Konferenz durchzuführen, in der wir über die „biographische Verortung interreligiöser Prozesse in Leben und Werk Raimon Panikkars“ lernten und engagiert diskutierten. Dieser Band mit seinem biographischen Fokus leistet einen wichtigen Beitrag zur Panikkar-Forschung wie zur Erforschung interreligiöser Spiritualität. Ich bin überzeugt, dass die Thematik der interreligiösen Spiritualität sowie die Verbindung von spiritueller Erfahrung und theologisch-philosophischer Reflexion, für die der Name Raimon Panikkar steht, nicht nur weiterhin eine enorme Bedeutung für Theologie und Kirche, sondern auch für die Zukunft unserer Gesellschaften und die Bewältigung der weltgeschichtlichen Herausforderungen unserer Zeit haben.

Meinem Mitherausgeber Christian Hackbarth-Johnson danke ich für die Konzeption, Organisation und erfolgreiche Durchführung dieser Konferenz im Rahmen des Forschungsprojekts zur Biographie von Bettina Bäumer. Ich danke auch dem Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Prof. Dr. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, sowie dem Dekan unserer theologischen Fakultät, Prof. Dr. Alois Halbmayr, die die Organisation tatkräftig unterstützten. Auch möchte ich den Sponsoren danken, die die Konferenz finanzierten, dem Erzbischof von Salzburg, Franz Lackner OFM, dem Rektor a.D. der Universität Salzburg, Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, der Katholischen Fakultät der Universität Salzburg, sowie der Stadt und dem Land Salzburg. Schließlich möchte ich allen Kolleginnen und Kollegen von der Verwaltung danken, insbesondere Frau Ursula Herzog-Kluppenegger, ohne die diese Konferenz nicht möglich gewesen wäre, ebenso Frau Ursula Kaserbacher und Frau Bianca Egger-Schnuck. Dank auch an die Benediktinerabtei St. Peter für die kostengünstige Unterbringung der Referentinnen und Referenten. Ein herzlicher Dank nicht zuletzt an die Referentinnen und Referenten, von denen einige eine weite Reise auf sich nahmen, um auf der Tagung vorzutragen, für die Überarbeitung und Bereitstellung ihrer Beiträge für dieses Buch, sowie an die geschätzte inte-

Ulrich Winkler

ressierte Hörschaft aus nah und fern – einige kannten Raimon Panikkar persönlich – für ihr Interesse und die engagierten Fragen. Herzlichen Dank schließlich an Dr. Franz Xaver Scheuerer (Ainring-Feldkirchen) für seine hervorragenden Übersetzungs- und Korrekturlesearbeiten für diesen Band und Frau Dorit Wolf-Schwarz für Endkorrektur und Layout.

Ulrich Winkler († 27.1.2021)



© Edward J. Rice

EINLEITUNG

Gestern ein guter *mauna*¹-Tag. Das Gehen auf der Terrasse in der Nacht und am frühen Morgen war voller Versprechen, Schönheit, Liebe und Freude. Es ist, als ob die Wasser des Ganges alle menschlichen Erfahrungen und alle kosmische Erlösung tragen könnten.

Ich kann wahrhaft frei und allein in meinem geliebten Raum oben sein, praktisch den ganzen Tag.

Eine tiefe Empfindung von Frieden und Freude durchdringt mein Leben. Was ich fürchte, ist Banalität und Mittelmäßigkeit.

Raimon Panikkar, Tagebucheintrag vom 8. September 1971 in Varanasi²

Er schaut, der Blick geht weit über den heiligen Fluss. Unter ihm das lebendige Treiben an den Ghats am Morgen, die Pilger, die ihr Morgengebet am Fluss verrichten, die Händler, die ihre Stände aufbauen, spielende

- 1 *mauna* (Skt.) = geistige Sammlung im Schweigen.
- 2 Raimon Panikkar, *The Water of the Drop*. Fragments from Panikkar's Diaries. Selection and edition by Milena Carrara Pavan, Delhi 2018, S. 75. Übersetzung der Zitate ins Deutsche vom Autor (CHJ). Bei mehrfacher Zitierung aus einem Buch wird der Titel künftig mit dem bei der ersten Angabe kursiv gesetzten Kurztitel angeführt. Dies gilt für jeden der Aufsätze neu.

Kinder, eine Kuh, die träge in der Morgensonne liegt, streunende Hunde. Im Februar 2017 zeigte mir Bettina Sharada Bäumer, im Rahmen der Recherchen zu ihrer Biographie, Raimon Panikkar's ehemaliges Dachzimmer mit der Terrasse in dem alten Haus am Hanumanghat. Durch eine dunkle, enge Stiege steigt man nach oben. Der Hausherr schimpft, weil wir durch seinen Tempelraum mit Schuhen gehen, aber wir sind schon durch, so dass sein Schelten zu spät kommt. Wir waren unachtsam; der Schrein war in dem dunklen Licht für das flüchtige Auge nicht zu erkennen, zumal auch reichlich Anderes in dem Raum stand. Oben auf dem Dach, auf dem das Bild auf der Vorderseite einst aufgenommen wurde,³ haben wir denselben Ausblick wie er damals. Dort hielt Panikkar seine wöchentlichen „philosophical teas“, an denen so manche, die ich bei meinen Recherchen interviewt habe, teilgenommen hatten. Immer wieder wurde bestätigt, dass Panikkar – ausgenommen man kam zur Unzeit – ein liebenswürdiger Gastgeber war, der sich für jeden Menschen, jung oder alt, Mann oder Frau, interessierte und ihm oder ihr das Gefühl gab, willkommen zu sein und etwas zum Gespräch beitragen zu können.

Am 21.3.1964 schreibt er in sein Tagebuch, dass er nach einem Zimmer am Ganges sucht, wo er sich niederlassen könne, um sich „der Arbeit und dem Gebet zu widmen“.⁴ Über seinen Einzug in die Wohnung am Hanumanghat schreibt er am 10.10.1965: „Endlich in meinem Tempel! Allein! Das Haus ist schmutzig, stinkend und heiß. Ich danke Dir, Herr!“⁵ Es war eine asketische Unterkunft, in der er ein „Leben des ständigen Gebets und der steten Subtilisierung beginnen“ wolle, so stickig und heiß, dass ein „leichter längerer Luftzug“ ihn „fast in Tränen ausbrechen lässt.“ Das Leben dort sei „die nackte Existenz eines kosmischen Priesters, der dem Ideal von *jñāna*, *bhakti* und *karma* gerecht zu werden sucht.“⁶ In jener Zeit begann er mit einem Team an Mitarbeiterinnen (darunter Bettina Bäumer) an dem Monumentalwerk *The Vedic Experience. Mantramañjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*⁷ zu arbeiten, die Frucht seiner langjährigen Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition seines Vaters.

3 Der Autor und Fotograf Edward Rice (1918–2001) war ein enger Freund von Thomas Merton, vgl. James Harford, Ed Rice. A Reminiscence, in: <http://merton.org/ITMS/Seasonal/26/26-4Harford.pdf> (letzter Zugriff: 23. 12. 2020).

4 Panikkar, Water, S. 36.

5 Ebd., S. 44

6 Ebd. Zum letzten Mal wird am 18.2.1980 ein Aufenthalt in der Wohnung am Hanumanghat erwähnt, die bereits vollkommen leer und ohne Elektrizität ist: „Außergewöhnliches Leben hier zwischen den leeren Wänden meines Hanumanghat – ohne Buch oder ein Blatt Papier oder fast allem (außer was ich in meinem Koffer mitgebracht habe). Der Wert der bloßen Existenz.“ (Ebd., S. 119).

7 Erstmals veröffentlicht bei Darton, Longman & Todd, London 1977.

Die Arbeit an dem Buch erstreckte sich über zehn Jahre, von 1967 bis 1977, wobei Panikkar in diesen Jahren nur noch zeitweise in Varanasi lebte, denn er hatte, nach dem vergeblichen Versuch an der Benares Hindu University einen Lehrstuhl zu bekommen, 1967 einen Ruf an das Centre for the Study of World Religions (CSWR) an der Harvard University erhalten.⁸ An dem kleinen, von einer Stiftergruppe im Jahr 1958 finanzierten Institut am Rande des Campus, das ab 1964 von Wilfred Cantwell Smith (1916–2000)⁹ geleitet wurde und das Wohnmöglichkeiten für Stipendiat*innen¹⁰ und Gastprofessor*innen bietet,¹¹ lehrte Panikkar ab Januar 1967 für 5 Jahre im Status eines Gastprofessors. Von der ältesten Universitätsgründung der USA und Hort der akademischen Exzellenz an der Ostküste folgte er 1973, mit 55 Jahren, einem Ruf als ordentlicher Professor an den aufstrebenden Standort der University of California in Santa Barbara an die Westküste der USA, wo der Indologe Gerald Larson (1938–2019) – einige Jahre zuvor Teilnehmer an den „philosophical teas“ in Varanasi – sich anschickte, einen internationalen und renommierten Lehrkörper für die angestrebte interkulturelle und interreligiöse Neuausrichtung des Religious Department zu gewinnen.¹² In Kalifornien, seit Mitte der 60er Jahre das Zentrum der Hippiebewegung, der Suche nach einem neuen Bewusstsein (Esalen Institute¹³), des west-östlichen Dialogs (San Francisco Zen-Center¹⁴, California Institute of Integral Studies¹⁵), das bald auch zum Zentrum der digitalen Revolution wurde, kurz, einem der kreativsten Orte des Planeten, kann Panikkar die Früchte seines interreligiösen philosophischen und theologischen Weges ernten. Dort werden die Einsich-

- 8 Der Theologe und Religionswissenschaftler John B. Carman (*1930) hatte ihn bereits 1958 ‚entdeckt‘. Vgl. Bielawski, Panikkar. *Un uomo e il suo pensiero*, Roma 2013, S. 188. Der in Indien geborene Sohn von baptistischen Missionaren lehrte an der Harvard Divinity School von 1963–2000. Von 1973–1989 leitete er das CSWR. Vgl. John B. Carman, *My Pilgrimage in Missions*, in: *International Bulletin of Mission Research*, Vol. 32, 2008, No. 3, S. 136–140.
- 9 Der Theologe und Religions- und Islamwissenschaftler W. C. Smith hatte 1962 den religionstheologischen Klassiker *The Meaning and End of Religion* veröffentlicht.
- 10 Bettina Bäumer war im Jahr 1984 Stipendiatin am CSWR.
- 11 Vgl. <https://cswr.hds.harvard.edu/about/history> (letzter Zugriff: 24. 8. 2020).
- 12 Vgl. mein Interview mit Larson in Mission Viejo, CA, am 14. 8. 2017.
- 13 Vgl. Walter T. Anderson, *The Upstart Spring. Esalen and the American Awakening*, Reading, Mass. 1983, and Jeffrey Kripal, *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago 2007.
- 14 Vgl. David Chadwick, *Crooked Cucumber. The Life and Teaching of Shunryu Suzuki*, New York 1999.
- 15 Gegründet 1950 von dem deutschen Theologen, Philosophen und Indologen Frederic Spiegelberg (1897–1994) als *American Academy of Asian Studies*, 1968 umbenannt in *California Institute of Asian Studies*, erneute Umbenennung zum heutigen Namen 1980.

ten und Intuitionen, die er zuvor in Vorträgen und verstreuten Publikationen formuliert hatte, in Büchern mit ikonischen Titeln zusammengefasst (v. a. *Myth, Faith and Hermeneutics*, 1977; *The Intrareligious Dialogue*, 1978), dort kann er nicht nur, wie in den Jahren zuvor, eine Handvoll Schülerinnen inspirieren, sondern in einer Zeit des kulturellen Aufbruchs ein großes Spektrum an Studierenden an seiner geistigen und spirituellen Kreativität Anteil haben lassen,¹⁶ wie es in dieser Form wohl nirgendwo anders möglich gewesen wäre.¹⁷

Doch war auch dies nur eine Durchgangsstation. Der Blick geht weiter, er geht von dem geschäftigen religiösen Treiben am Ganges über die priesterlich-intellektuelle Kreativität am Pazifischen Ozean zum „anderen Ufer“; es ist der Blick des Mönches, der sich nach der „gesegneten Einfachheit“¹⁸ sehnt, die er schließlich nach seiner Emeritierung Mitte der 1980er Jahre in seinem Geburtsland Spanien bzw. Katalonien findet, in dem abgelegenen kleinen Ort Tavertet in den süd-östlichen Pyrenäen. Dort entsteht im Laufe von ca. 25 Jahren noch einmal eine große Zahl an Büchern und Aufsätzen, die er mit dem Habitus des Weisen vom Berge schreibt, der in seinem Leben viel erlebt und gelebt hat und weiterhin erlebt, und der seine Erfahrungen und Einsichten der Welt weitergeben möchte.¹⁹

Raimon Panikkar (1918–2010) ist neben Hugo M. Enomiya-Lassalle S.J. (1998–1990),²⁰ Henri Le Saux O.S.B. (1910–1973),²¹ Bede Griffiths O.S.B. (1906–1993)²² und Thomas Merton OCSO (1915–1968)²³ eine zentrale

- 16 Im Tagebucheintrag vom 9.1.1979 freut er sich über 100 Studierende in seinem Seminar, Panikkar, Water, S. 104.
- 17 Als Alternativen standen zur Wahl der Guardini-Lehrstuhl an der Ludwig-Maximilians-Universität München, das Projekt einer ökumenischen Universität in Jerusalem oder die Existenz eines schreibenden Eremiten in Varanasi. Vgl. sein Ringen um eine Entscheidung in den Tagebucheinträgen aus dem Jahr 1971, Panikkar, Water, S. 67–73. Er entschied sich für Kalifornien.
- 18 *Blessed Simplicity* (New York 1982) ist der englische Titel eines weiteren ikonischen Werks, im Deutschen veröffentlicht als: *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989.
- 19 Eine Art Summa sind die 1989 gehaltenen Gifford Lectures, die er erst 2010 unter dem Titel *The Rhythm of Being. The Unbroken Trinity. The Gifford Lectures*, Maryknoll, NY 2010 veröffentlicht hat.
- 20 Vgl. Ursula Baatz, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten, Biographie/Zürich/Düsseldorf 1998.
- 21 Christian Hackbarth-Johnson, *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda (1910–1973)*, Frankfurt/M u. a. 2003.
- 22 Judson B. Trapnell, Bede Griffiths. A Life in Dialogue, Albany 2001.
- 23 Iris Mandl-Schmidt, Biographie – Identität – Glaubenskultur. Zur Entwicklung religiös-spirituelle Identität am Beispiel Thomas Mertons, Mainz 2003.

Gestalt in der interreligiös-spirituellen Bewegung im Christentum des 20. Jahrhunderts. Er ist der Intellektuelle, der Philosoph der Bewegung. Anders als die anderen drei war er kein Mönch bzw. Ordensmann, wenn auch, von 1940 bis 1966, Mitglied des Opus Dei.²⁴ Panikkars persönliche Identität war stark geprägt durch sein Priestertum, das er je länger, je mehr als ein kosmisches Priestertum „nach der Ordnung des Melchizedek“ (Hebr. 5,6.10) verstand. Die interreligiöse und interkulturelle Herkunft – die Mutter spanische Katholikin, der Vater hinduistischer Inder – strukturierte seinen Lebensweg. Als er 1954, im Alter von 35 Jahren, zum ersten Mal nach Indien geht, ist ein Motiv dabei, die Religion seines Vaters, der kurz davor gestorben war und mit dem er sich nicht mehr aussöhnen konnte,²⁵ kennenzulernen. Er tauchte tief ein und identifizierte sich – nicht zuletzt im Dialog mit Henri Le Saux / Swami Abhishiktananda²⁶ – immer mehr mit der religiösen Tradition Indiens, blieb aber gleichzeitig Christ. Doch die Erfahrung veränderte sein Verständnis des Christentums. Sein gesamtes späteres Werk gründet sich auf diese Erfahrung des „dialogischen Dialogs“ – eine seiner späteren Wortprägungen –, bei dem man bereit ist, sich durch den anderen verändern zu lassen. So verwandelte sich die Trinität von Vater, Sohn und Geist in das „kosmotheandrische“ bzw. „kosmotheanthropische Mysterium“. Die Christologie wird zur „Christophanie“, die den gesamten Kosmos umfasst. Die „Heiligung des Alltags“, eines der zentralen Ziele der Spiritualität des Opus Dei, verwandelt sich in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus zur „geheiligten Säkularität“ (*sacred secularity* – im Deutschen lässt sich die Alliteration nicht übertragen).

- 24 Opus Dei ist keine Ordensgemeinschaft, sondern wurde 1928 als „säkularer Zusammenschluss von ehelos lebenden katholischen Männern mit dem Ziel der Heiligung der Arbeit und der Verchristlichung der Gesellschaft“ gegründet, ab 1941 wurde sie eine „Fromme Vereinigung“, ab 1950 ein „Säkularinstitut“ und seit 1982 ist sie eine „Personalprälatur“. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Opus_Dei.
- 25 Als ihn der Vater bat, seine Priesterweihe aufzuschieben, um in einer kritischen Phase im väterlichen Betrieb auszuhelfen, sagte Escrivà de Balaguer, der Gründer des Opus Dei, zu Panikkar: „Gott kann nicht warten.“ (Vgl. Bielawski, Panikkar, S. 56). Panikkar gehorchte, er wollte Gott mehr lieben als Vater und Mutter (vgl. Mt 10,37; Lk 14, 25–26).
- 26 Vgl. den Bericht des gemeinsamen Pilgerwegs in der Jahresmitte 1964 nach Gangotri, Abhishiktananda, *The Mountain of the Lord. Pilgrimage to Gangotri, Delhi 1990* (1966). Vgl. auch Raimon Panikkar, *Letter to Abhishiktananda on Eastern and Western Monasticism*, in: *Studies in Formative Spirituality*, Vol III, 1982, No. 3, S. 427–451 (auch in ders., *Opera Omnia*, Vol I.2, New York 2014, S. 253–280); ders., *Foreword*, in: Shirley Du Boulay, *The Cave of the Heart. The Life of Swami Abhishiktananda*, New York 2005, S. XI–XIV; Bielawski, Panikkar, S. 218–224. Vgl. auch Hackbarth-Johnson, *Interreligiöse Existenz*, S. 435–446, 584–586.

Seit Mitte der 1990er Jahre ist viel über Panikkar geschrieben worden. Insbesondere gab es wichtige Symposien, in denen er, solange er lebte, selbst als Dialogpartner²⁷ bzw. als Geehrter anwesend war.²⁸ Im Jahr 2018 wäre er 100 Jahre alt geworden. Auch zu diesem Jubiläum gab es eine ganze Reihe Symposien²⁹ sowie die Publikation eines *Companion to his Life and Thought*, welche über mehrere Jahre durch die Herausgeber und den Verlag vorbereitet wurde.³⁰

Der vorliegende Band enthält die Vorträge eines dieser Symposien. Es fand am 12.-13. Juni 2018 statt und wurde organisiert im Rahmen eines vom staatlichen österreichischen *Fonds Wissenschaft und Forschung* (FWF) geförderten Forschungsprojektes am Zentrum Theologie interkulturell und Studium der Religionen der Universität Salzburg, das die interreligiöse Biographie von Bettina Bäumer zum Thema hat. Raimon Panikkar war eine zentrale Figur im Leben von Bettina Bäumer. Über 24 Jahre lang, von 1961 – 1985, war er ihr spiritueller Begleiter. Das Symposium sollte dem Projekt zuarbeiten und insbesondere dem indischen Projektmitarbeiter zu einem vertieften Zugang zu diesem wichtigen Lehrer Bäumers verhelfen, weshalb auch die Vorträge ursprünglich in englischer Sprache gehalten wurden. Die Themenformulierung lautete in Anlehnung an den Titel des Forschungsprojekts:³¹ *The Biographical Location of Interreligious Processes in the Life*

- 27 So in der von Bernhard Nitsche organisierten großen Konferenz 2003 in Tübingen, vgl. den von Bernhard Nitsche herausgegebenen Tagungsband *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt/M 2005. Schon 9 Jahre vorher war die Festschrift zu Panikkar's 65. Geburtstag erschienen, herausgegeben von Joseph Prabhu (Hg.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, NY 1966. In beiden Büchern antwortet Panikkar auf alle Beiträge.
- 28 Vgl. das Symposium zu seinem 90. Geburtstag vom 5.-7. Mai 2008 in Venedig, der Tagungsband wurde herausgegeben von Kala Acharya, Milena Carrara Pavan und William Parker (Hg.), *Fullness of Life*, Mumbai / New Delhi 2008. Vgl. auch den zusätzlichen Band mit Beiträgen aus früheren Tagungen von Kala Acharya, Milena Carrara Pavan (Hg.), Raimon Panikkar. *His Legacy and Vision*, Mumbai / New Delhi 2008, sowie Kapila Vatsyayan, Côme Carpentier de Gourdon (Hg.), Raimundo Panikkar. *A Pilgrim Across Worlds*, New Delhi 2016. In den beiden letzten sind jeweils auch Aufsätze Panikkar's aufgenommen.
- 29 Auf der Panikkar-Homepage sind 19 Veranstaltungen aufgeführt, vgl. <https://www.raimon-panikkar.org/english/news-2018.html> (letzter Zugriff: 23. 12. 2020).
- 30 Peter C. Phan, Young-chan Ro (Hg.), Raimon Panikkar. *A Companion to his Life and Thought*, Cambridge/UK 2018. Einige der von Ulrich Winkler im Vorwort erwähnten Symposien dienten zur Vorbereitung dieser Publikation.
- 31 Der englische Titel des Forschungsprojekts lautet: *The Biographical Location of Interreligious Processes. Links between Micro- and Macro-historical Perspectives in the Interreligious Encounter between India and Europe by example of Austrian Scholar of Religion and Indologist Bettina Bäumer (*1940)*.

and Works of Raimon Panikkar (1918–2010) – a Centenary Symposium. Die leitende Idee war es, in einem kleinen Rahmen Menschen einzuladen, die biographische Erfahrungen mit Raimon Panikkar haben, einer davon natürlich Bettina Bäumer selbst, sowie Menschen, die sich in verschiedener Weise mit seinem Leben und Werk auseinandergesetzt haben. Das Konzept ging auf. Es kam sowohl im Hörsaal, noch mehr aber vor und nach den Symposiumseinheiten zu einem lebhaften Austausch und tiefen Begegnungen zwischen uns Organisatoren, den Vortragenden und den ca. 35 Gästen, die unserer Einladung gefolgt waren, von denen einige Panikkar persönlich gekannt hatten. Dabei erfuhr man Einzelheiten, die über die Vorträge und früher publiziertes Material hinausgingen. Doch auch die Vorträge boten neues Material, und ich denke, dass unsere Publikation eine gute Ergänzung zu bestehenden Publikationen darstellt und insbesondere im deutschsprachigen Bereich seinen Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem Leben und Werk eines der großen interreligiösen Pioniere und Religionsphilosophen unserer Zeit leistet. Alle Beiträge der Tagung wurden aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt, wovon zwei aus Abschriften der mündlichen Vorträge erstellt und von den Autoren durchgesehen wurden. Die anderen vier Beiträge sind schriftliche Überarbeitungen der Vortragskonzepte durch die Autor/innen. Sie wurden entweder von uns oder von ihnen selbst ins Deutsche übersetzt. Ein siebter Beitrag, der sich mit zwei erst später im selben Jahr erschienenen wesentlichen biographischen Publikationen zu Raimon Panikkar beschäftigt, wurde eigens für diesen Band in deutscher Sprache geschrieben.

Der Tagungsablauf mit sechs Referenten an zwei aufeinanderfolgenden halben Tagen hatte eine gewisse Dramaturgie, die wir auch für den Tagungsband beibehalten haben. Zunächst gibt der polnisch-italienische Autor und Theologe **Maciej Bielawski**, der die erste Panikkar-Biographie verfasst hat,³² eine Einführung in Panikkars Biographie. Er zeigt insbesondere die Pluralität Panikkars auf, die gleichwohl durch eine Einheit zusammengehalten wird. Da ist zunächst der junge Panikkar, Mitglied von Opus Dei, der dort seine spirituelle und theologische Ausbildung erhält. Im Ideal der „Heiligung des Alltags“ des Opus Dei wurzelt etwa der Begriff „geheiligte Säkularität“ (*sacred secularity*). Dann gibt es den revolutionären Panikkar in Indien und den USA, der sich für die indischen Religionen und das Kosmische öffnet und „dialogischen Dialog“ erlebt und propagiert, mit großen Hoffnungen und Idealen. Der spätere, ruhigere Panikkar möchte sich in ein monastisches Leben zurückziehen und übersiedelt dafür von den USA nach Spanien. Der alte Panikkar schließlich ordnet als öffentliche *persona* des

32 Bielawski, Panikkar.

Weisen vom Berge sein Werk für die Nachwelt. Durch diese vier Gestalten oszillieren lichte und dunkle Züge, das Genie mit weitem Geist und Herz, der aber auch Fehler machen, Menschen verletzen konnte, und selbst ein klares Gefühl für seine Licht- und Schattenseiten hatte.

Am längsten unter den Anwesenden kannte **Bettina Sharada Bäumer** Raimon Panikkar. Nach ihrer Begegnung in Salzburg Ende September 1961 entwickelte sich eine intensive und langjährige Lehrer-Schülerin-Beziehung. Panikkar war ihr Seelsorger, Guru, Mentor und auch Kollege. Sie, die damals Evangelische Theologie in Wien studierte, folgte ihm ein Jahr später, im Herbst 1962, nach Rom. Er ermöglichte ihr im Herbst 1963 nach Indien zu reisen, um dort Henri Le Saux / Swami Abhishiktananda zu treffen, und vermittelte ihr in der Folge die Promotion bei Karl Rahner in München. Nach Abschluss derselben ging sie 1967 zu weiteren Studien nach Varanasi, wo auch Panikkar seit 1964 lebte, der jedoch gerade den akademischen Ruf in die USA erhalten hatte. Sie wird Teil des Mitarbeiterinnenteams um Panikkar für das erwähnte monumentale Werk *The Vedic Experience*,³³ von der Gruppe ob seines Umfangs scherzhaft „the Elephant“ genannt. Nach 24 Jahren löste sie sich Mitte der 1985er Jahre aus der spirituellen Schülerin-Lehrer-Beziehung mit ihm und begegnete darauf ihrem Guru Swami Lakshman Joo (1907–1991), was ihren weiteren Lebensweg bis heute bestimmt. Die freundschaftliche Verbundenheit zwischen Panikkar und Bäumer, geprägt auch von der gemeinsamen Sorge um das Werk Swami Abhishiktanandas im Kontext der Abhishiktananda Society, dauerte bis zu seinem Tod. In ihrem Vortrag beschreibt Bettina Bäumer, wie sie Panikkar als spirituellen Lehrer erlebt hat. Über Panikkars Art der spirituellen Unterweisung gibt es bisher noch wenig veröffentlichtes Material. Spirituelle Unterweisung ist etwas sehr Persönliches und Individuelles. Bettina Bäumers Beschreibung – weiteres Material findet sich in Briefen, Tagebuchaufzeichnungen und Notizen, die im Kontext des FWF-Projektes archiviert wurden und für die in Arbeit befindliche biographische Studie durchgearbeitet werden – ist ein bislang einzigartiges Dokument zu Panikkars Art der spirituellen Führung.³⁴ Beson-

33 *The Vedic Experience*. Mantramañjarī. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration edited and translated with introductions and notes by Raimundo Panikkar with the collaboration of N. Shanta, M. Rogers, B. Bäumer, M. Bidoli, Pondicherry 21989 (London 1977).

34 Über Panikkars spirituelle Unterweisung in den frühen Jahren bei Opus Dei finden sich Hinweise in der autobiographischen Beschreibung von María del Carmen Tapia, die selbst durch Panikkar zu Opus Dei kam und nach ihrem Ausstieg, der etwa zur gleichen Zeit geschah wie Panikkars, ab 1967 seine Sekretärin in Harvard und Santa Barbara wurde. Vgl. María del Carmen Tapia, *Hinter der Schwelle. Ein Leben im Opus Dei. Der schockierende Bericht einer Frau*. Aus dem Spanischen von Harald Riemann, Solothurn/Düsseldorf 1994 (1992), S. 27–78. Über seine Unterweisung in den letzten 20 Jahren seines

ders eindrücklich ist die Art, wie Panikkar seine kosmotheandrische Vision in eine kosmotheandrische Praxis übersetzt und dabei die Einseitigkeiten in jedem der drei Aspekte mit den anderen beiden ausbalanciert. Konkret: Wenn man zu sehr im Göttlichen ist, solle man menschlicher sein, oder hinaus in die Natur gehen, sich in den Kosmos integrieren, und umgekehrt.

Michael von Brück, der den letzten Vortrag des ersten Tages hielt, hatte diesen spontan durch einen autobiographischen ersten Teil erweitert. Der Vortrag wurde von uns transkribiert und ins Deutsche übersetzt. Vom Autor noch einmal überarbeitet behält er gleichwohl seine spontane Lebendigkeit und verbindet signifikante biographische Informationen und Details mit einer kritischen wie wertschätzenden Analyse des „infektorischen“ Denkers, Lehrers und Freundes Raimon Panikkar. Michael von Brück begegnete Panikkar zunächst als Student der Theologie und Vergleichenden Sprachwissenschaft in Rostock in den frühen 1970er Jahren über Lektüre. Während seines postgraduierten Studienjahrs in den Jahren 1976/77 in Indien, traf er ihn bei seinem Besuch in Varanasi nicht an. N. Shāntā, Panikkars Mitarbeiterin in Benares,³⁵ gab ihm jedoch das Schlusskapitel des Manuskripts von *The Vedic Experience* zu lesen, zu dem von Brück Notizen anbrachte. Nachdem Shāntā Panikkar von dem Besuch berichtet hatte, besuchte dieser im folgenden Jahr die Familie von Brück in der DDR, was die Grundlage einer herzlichen Freundschaft legte. Sie sprachen leidenschaftlich über Theologie, interreligiösen Dialog, Spiritualität und Politik. Panikkar erzähl-

Lebens gibt es nun den sehr intimen Dialog zwischen ihm und Milena Carrara Pavan in: Raimon Panikkar, Milena Carrara Pavan, *A Pilgrimage to Kailash*, Delhi 2018.

- 35 Panikkar widmete ihr *The Vedic Experience*, siehe ebd., S. V (śāntāya samarpayāmi – „ich widme / übergebe es Shāntā“) und XXXVI („N. Shanta to whom this anthology is dedicated, has been decisive in determining the entire gestalt of the book“). Nelly Shāntā Gariglio lebte als Mitglied des Ordens der Kleinen Schwestern Jesu seit 1953 in Indien. 1969 verließ sie den Orden. Später lebte sie im klimatisch zuträglicheren Kodaikanal in Tamil Nadu, in einer Wohnung, die Panikkar ihr zur Verfügung stellte. 1985 veröffentlichte sie in französischer Sprache eine umfangreiche Studie über Jaina Nonnen, die englische Version, übersetzt von Mary Rogers, trägt den Titel *The Unknown Pilgrims. The Voice of the Sādhvīs: The History, Spirituality and Life of the Jaina Women Ascetics*. With a Presentation by Raimon Panikkar. Translated from the French by Mary Rogers, Delhi 1997. Vgl. Bielawski, Panikkar, S. 182. Vgl. auch Panikkars bewegenden Nachruf auf sie, geschrieben zwei Tage nach ihrem Tod: Raimon Panikkar, N. Shanta (4. 12. 1926–12. 7. 2003), in: SETU. Bulletin of the Abhishikatananda Society, No. 24, December 2003, S. 34–36. (<https://dimmid.org/vertical/sites/%7BD52F3ABF-B999-49DF-BFAB-845A690CF39B%7D/uploads/%7BB351AAB6-B7B7-4919-AE42-6AA2832F304E%7D.PDF>); letzter Zugriff: 27. 8. 2020).

te von Brück und dessen Frau Geschichten, die er vermutlich vorher noch kaum jemandem erzählt hatte, über seine Erfahrungen im Bürgerkrieg in Spanien, im nationalsozialistischen Deutschland. Brück widerspricht der Ansicht, die geäußert wurde, dass Panikkar nicht viel über die politischen und sozialen Themen der Zeit gesprochen habe. Zweifellos waren seine Arbeit an einer dialogischen Hermeneutik und die Suche nach einem neuen Horizont menschlichen Selbstverständnisses – einem neuen Mythos – ein Unterfangen mit eminent sozialen und politischen Implikationen.³⁶ Von Brück widersprach Panikkar gleichwohl in dessen negativer Sicht auf die Wissenschaft, denn wissenschaftliche Arbeit erschöpfe sich nicht in der Sammlung von Daten, sondern bestehe in der *theoría*, die man erlangen könne, wenn man Daten interpretiert, zum Beispiel die Daten, die zur Formulierung der Quantenphysik führten mit dem Potenzial einer Respiritualisierung unserer Sicht des Kosmos. „Wissenschaft“, so von Brücks These, „ist der neue Mythos“, einschließlich der Möglichkeit eines katastrophalen Scheiterns in einem nuklearen oder ökologischen Holocaust als sein dunkler Abgrund. Advaita, Nicht-Dualität, sei eine Sache intensiven Lebens, ob im Denken, in der Mathematik, in der Kunst oder in Gebet und Meditation. Von Brück erlebte Panikkar als einen Menschen, der diesen Funken der Intensität des Lebens weitergeben konnte, besonders im gemeinsamen Denken. Der Baum des Lebens aber, so zitiert er Panikkar, sei wichtiger als der Baum der Erkenntnis.³⁷

Der zweite Tag begann mit einer vergleichenden Untersuchung des Erfahrungshintergrundes der Theologien von Karl Rahner SJ und Raimon Panikkar durch die Münchner katholische Theologin und Philosophin **Renate Kern**. Sie hat über Rahner promoviert,³⁸ dann das Werk Panikkars kennengelernt, über den sie aktuell an einer weiteren Promotion arbeitet.³⁹ Im Kontext des Bettina-Bäumer-Forschungsprojektes hat der Vergleich zwischen Panikkar und Rahner eine besondere Relevanz, insofern Panikkar und Rahner auf jener Tagung im September 1961 in Salzburg, in deren Umfeld, die 21-jährige Bettina Bäumer Panikkar kennenlernte, anwesend waren, und Panikkar, wie erwähnt, sie zur Promotion an Rahner vermittelte,

36 Seine enorme Reise- und Vortragstätigkeit, sein multilinguales Publizieren wie auch sein Engagement im Rahmen der UNESCO waren motiviert sowohl von dem Wunsch sich auszutauschen, zu lernen, sich mitzuteilen, nicht zuletzt aber auch durch die Sorge um die politische, kulturelle, wirtschaftliche und ökologische Entwicklung der Menschheit.

37 Vgl. Panikkar, *Rhythm*, S. 405.

38 Renate Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners*, Innsbruck, Wien 2007.

39 Der Arbeitstitel ist: *Christophanie – Raimon Panikkars Transformation der Christologie aus interkultureller und interreligiöser Perspektive*.

als er 1964 ein zweites Mal nach Indien aufbrach. Kerns Vortrag zeigt auf, wie für beide, Panikkar wie Rahner, das Verhältnis des Christentums zu Nichtchristen ein zentrales biographisches Anliegen war. Rahners Freundschaft mit Atheisten sowie Menschen, die die Kirche verlassen hatten, habe ihn zu dem Begriff des „anonymen Christen“ geführt. Da die göttliche Selbstkommunikation universal im innersten Herzen eines jeden Menschen als transzendente Erfahrung geschehe, sei jeder Mensch, ob er es explizit wisse oder nicht, ein wesentlich transzendentes Wesen. Aufgabe der Theologie sei es, Menschen in dieses Mysterium ihres Lebens einzuführen (Mystagogie). Trotz seiner komplexen Sprache sei es Rahner um eine nicht-elitistische Theologie und eine Mystik des Alltäglichen gegangen. Panikkar existentielles Problem habe mit seinem hinduistischen Vater zu tun, der nach damals üblicher kirchlicher Lehre vom Heil ausgeschlossen war. Die Lösung fand Panikkar in der christlichen Mystik, mit dem kosmischen Christus als universalem ontischen Mediator. Seine bereits vor Indien inklusivistische Christologie wurde durch die Begegnung mit den indischen Religionen ausgeweitet in eine universale Christophanie bzw. kosmotheandrische Schau der Wirklichkeit. Der menschliche *nous* (Geist) müsse im Sinne einer *meta-noia* zur Mystik hin überwunden werden, der *theos* der Theologie vom *logos* befreit werden. Für beide, Rahner wie Panikkar, sei theologische Reflexion Teil ihrer existentiellen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, Teil ihres religiösen Weges gewesen. Darin können sie heute Ermutigung und Vorbild sein für eine neue Generation von Theolog*innen, um die „Lebensrelevanz der Theologie und ihr ureigenes ‚Mehr‘“ im Blick zu haben, anstatt sie „durch das Streben nach wissenschaftlicher Akzeptanz aufs Spiel zu setzen.“

Joseph Prabhu lernte Raymond⁴⁰ Panikkar im Jahr 1964 kennen, als Panikkar einen Vortrag vor christlichen Studierenden in New Delhi hielt, und blieb mit ihm in Kontakt. In den 1970er Jahren trafen sie sich wieder in Kalifornien als Kollegen, Prabhu als Professor für Religionsphilosophie an der California State University in Los Angeles, und Panikkar im nur 90 Meilen entfernten Santa Barbara. Prabhu veröffentlichte den ersten Sammelband zu Panikkar im Jahr 1996,⁴¹ ursprünglich gedacht als Festschrift zu seinem 75. Geburtstag im Jahr 1993. Mit Panikkar verbindet ihn nicht nur das in-

40 Panikkar wurde sowohl in Indien wie in den USA Raymond genannt. Auch Bettina Bäumer sprach ihn in ihren Briefen stets mit Raymond an. In den 1960er und 1970er Jahren verwendete er in seinen Schriften die italienische Form Raimundo, in den amerikanischen Publikationen abgekürzt als R. In den 1980er Jahren geht er allgemein zu der katalanischen Form Raimon über.

41 Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, NY 1996.

terkulturell-interreligiöse, sondern auch ein politisches und ökologisches Engagement. Ursprünglich wollte Prabhu in seinem Vortrag diese beiden Aspekte im Leben und Denken Panikkars beleuchten. Aufgrund der biographischen Ausrichtung der Tagung entschied sich Prabhu jedoch spontan, stärker auf seine eigenen biographischen Verbindungen mit Panikkar einzugehen. Seine eigentliche These schnitt er erst am Ende knapp an als Anstoß für eine Diskussion mit dem Plenum. Da es ihm aufgrund der Folgen einer schweren Erkrankung im Jahr 2016 und der Notwendigkeit, eigene Projekte zum Abschluss zu bringen, nicht möglich war, seinen Vortrag seinem ursprünglichen Konzept entsprechend zu überarbeiten, haben wir uns entschieden, den Vortrag samt Aussprache zu transkribieren und zu edieren. Damit erfüllt der Artikel nicht nur den Zweck, die Relevanz der Gedanken Panikkars für die ökologische Krise unserer Tage aufzuweisen (seine Aufforderung, die spirituellen Ressourcen zeitloser Mystik zu aktivieren um einem ökologischen Selbstmord zu entgehen, sich als verantwortlicher Teil des kosmotheandrischen Geflechts des Lebens zu verstehen, neu zu lernen, dass die Erde unsere Haut ist, die Luft unser Atem usw.), sondern zeigt auch wertvolle biographische Verbindungen zwischen den beiden west-östlichen Philosophen.

Der letzte Redner, der finnische lutherische Theologe **Jyri Komulainen** brachte uns zurück zur Theologie und erinnerte an Panikkars Ruf nach einem 2. Konzil von Jerusalem, in Anlehnung an jenes erste Jerusalemer Konzil, wie es in Gal 2,1–10 und Apg 15 geschildert wird, um die „Beschneidung“ des Geistes zu überwinden und den Glauben von seiner lateinischen bzw. abendländischen Gefangenschaft zu befreien. Komulainen hatte Panikkar im Rahmen seiner theologischen Forschung zu Panikkars Religionstheologie⁴² noch persönlich kennengelernt und ist seitdem eine wichtige Stimme in der Panikkar-⁴³ wie in der religionstheologischen Forschung. Komulainen ordnet Panikkar in die römisch-katholische Theologiegeschichte der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts ein als Theologen, der einerseits im Geiste der Progressisten (mit ihrer Zeitschrift *Concilium*), aber andererseits mit den Methoden der Konservativen (mit ihrer Zeitschrift *Communio*) dachte. Besonders interessant sind dabei Panikkars Verbindungen mit dem Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger und späteren Papst Benedikt XVI. Beide kannten sich seit den 1950er Jahren, beide waren involviert in das 2. Vatikanische Konzil. Ratzinger scheint Panikkar geschätzt und manchmal auch konsultiert zu haben. Beide teilten eine pessimistische

42 Jyri Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Leiden 2005.

43 Jyri Komulainen, Panikkar the Dialogical Man: Religion and Religions. In Phan, Ro (Hg.), *Raimon Panikkar*, S. 76–93).

Sicht der modernen Welt, wie auch eine optimistische Sicht über die Bestimmung der Welt in Christus. Merkwürdigerweise habe Panikkar trotz seines religionstheologischen Pluralismus nie Probleme mit der Glaubenskongregation gehabt wie andere Religionstheologen,⁴⁴ sicherlich auch, weil er nie einen kirchlichen Lehrstuhl innehatte, aber auch, weil Ratzinger und Panikkar in einigen wichtigen Punkten, nicht zuletzt der Wertschätzung der Tradition, übereinstimmen. Panikkars dialogische Interreligiosität wollte die Einsichten und Wahrheiten einer Religion im Dialog mit den anderen nicht relativistisch verwässern, aber im Sinne des intrareligiösen Dialogs sich den Einsichten und Wahrheiten der anderen stellen und sich von ihnen berühren und verändern lassen.

Die Reihe der Aufsätze wird mit dem von mir (**Christian Hackbarth-Johnson**) für diesen Band verfassten Beitrag abgeschlossen, der auf der Basis zweier nach der Tagung erschienener Veröffentlichungen ein Thema behandelt, das während der Tagung zwischen den Vorträgen leidenschaftlich diskutiert wurde, nämlich Panikkars Ehe und seine Beziehung zu Frauen. Die von der Herausgeberin der *Opera Omnia*, Milena Carrara Pavan, edierte Auswahl aus den Tagebüchern Panikkars gibt dazu erhellende Einsichten. Zusammen mit dem sehr intimen und persönlichen, von Panikkar und Carrara gemeinsam verfassten *A Pilgrimage to Gangotri* (in französischer und italienischer Sprache bereits 2011 bzw. 2012 erschienen) ergibt sich dabei ein Bild des Menschen, spirituellen Lehrers, Priesters und Philosophen-Theologen in seiner Menschlichkeit, seinen Licht- und Schattenseiten, das ihn, wie ich meine, umso zugänglicher und prophetischer erscheinen lässt als das sonst bekannte Bild des interreligiösen Genies und Weltenbürgers.

Ergänzend zu meinem Beitrag kommentiert der katholische Theologe **Franz Xaver Scheuerer**, der als Ordensmitglied und Priester viele Jahre in Indien gelebt, studiert und gearbeitet, und anschließend sein Zölibatsversprechen aufgegeben hat, Panikkars Entscheidung für die Ehe auf der Basis seiner eigenen Auseinandersetzung mit dem Zölibat. Sein Beitrag gibt beispielhaft die intensiven persönlichen und kollegialen Gespräche und Diskussionen wieder, die wir beide über die Jahre der Salzburger Projektarbeit geführt haben, als ich bei ihm, erst in Freilassing, dann in Feldkirchen/Ainring, zu Gast sein durfte.

Das Schlusswort hat **Raimon Panikkar** selbst. Der Auszug aus einem Interview, das Panikkar 2007 einem deutschen Filmteam zu Henri Le Saux gegeben hat, enthält das Motto, das auch für den Interviewten selbst gelten

44 So etwa der belgische Jesuit Jacques Dupuis, vgl. die Anhänge 1–3 in ders., *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Innsbruck/Wien 2010, S. 589–596.

Christian Hackbarth-Johnson

mag: „Für mich ist Abhishikta kein Objekt. Er ist ein Freund, ein Mentor, er ist er ist ein Beispiel. (...) Man muss es zulassen, dass sein Leben, sein Tod, seine Zweifel, sein tastendes Suchen einen ganz durchdringen.“

Christian Hackbarth-Johnson, am 28.12.2020

Nachtrag: Ao. Univ.-Prof. Dr. Ulrich Winkler, mein Mitherausgeber und Leiter des FWF-Forschungsprojektes zur Biographie von Bettina Bäumer, ist leider am 27.1.2021 im Alter von nur 59 Jahren an einer Krebserkrankung gestorben. Sein unermüdliches Engagement, seine theologische Visionskraft und Weitsicht, vor allem seine Freundschaft haben, neben vielen anderen wegweisenden Initiativen wie den Universitätslehrgang *Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess*, dieses Projekt und damit auch die Tagung und diesen Band ermöglicht. Ihm sei dieser Band in Dankbarkeit gewidmet.

Christian Hackbarth-Johnson, am 5.2.2021

PANIKKARS BIOGRAPHIE SCHREIBEN¹

Maciej Bielawski

Während ich Panikkars Texte las, kamen in mir Fragen wie diese hoch: „Wer war der Mann, der sie geschrieben hat? Hat er in seinem Leben das verwirklicht, worüber er schrieb? In welchem Kontext, in welcher Zeit und an welchen Orten hat er gelebt und geschrieben?“, usw. Und weil ich keine zufriedenstellenden Quellen fand, habe ich meine eigenen Nachforschungen begonnen. Bald entdeckte ich, dass dieser Mann ein ziemlich interessantes Leben hatte, das erzählt werden und bekannt sein sollte, um zu einem besseren Verständnis seiner Gedanken zu kommen. Ich habe diese Methode schon bei anderen Figuren angewandt. Ich fand sie für mich sehr gewinnbringend, und sie wurde auch von anderen wertgeschätzt.² Eines Tages sprach ich mit dem römischen Verleger Elido Fazi darüber, eine Biographie Panikkars zu schreiben. Er war daran interessiert, also schrieb ich sie und veröffentlichte sie 2013. Das darauffolgende Jahr, 2014, veröffentlichte der von Ignasi Moreta geleitete Verlag *Fragmenta Editorial* in Barcelona die katalanische und spanische Version meines Buches, das von Jorge Pigem, einem ehemaligen Assistenten Panikkars, übersetzt worden war. Diese Veröffentlichung fand ein breites Echo in den Medien und wurde von Studierenden und Forscher/innen benützt.

Die ursprüngliche italienische Version trug den Titel *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero* (Panikkar. Ein Mensch und sein Denken). Die Spanische Version hingegen trug den Titel *Panikkar. Una biografia*, mit einigen Korrekturen und mehreren Änderungen. Diese Unterschiede sind nicht ausschließlich rhetorischen oder kommerziellen Gründen zuzuschreiben, sondern sollten näher erläutert werden. Mehrere Monate vor der Veröffentlichung der italienischen Ausgabe, als das Manuskript schon geschrieben war, veröffentlichte die Stiftung *Vivarium Raimon Panikkar* einen Brief, unter-

- 1 Der vom Autor redigierte englischsprachige Vortrag wurde von Franz Xaver Scheuerer ins Deutsche übersetzt und von Christian Hackbarth-Johnson redaktionell bearbeitet.
- 2 Vgl. *Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario* (2002); *Tragedia folle. Mondo letterario di Vittorino Andreoli* (2013); *Dumitru Stăniloae and His Philocalical Vision* (2017); *Strannik. Spiritualità del pellegrino russo* (2017); *Sguardo contemplativo. Saggio su Pietro Damasceno autore filocalico* (2018).

schrieben von ihrem Vizepräsidenten Joseph Torres, in dem gesagt wurde, dass jedwede Biographie Raimon Panikkar nicht willkommen oder sogar verboten sei, weil es gegen den Willen von Panikkar selbst sei. Da der Brief an alle E-Mail Adressen gesandt wurde, die die Stiftung besaß, gab es Reaktionen und Diskussionen im Netz, in dem etliche Vertreter die Unvernünftigkeit dieser Erklärung *Vivariums* aufzeigten. Dennoch hat die Stiftung ihren Standpunkt nicht geändert. Der Brief wurde auf ihrer offiziellen Webseite veröffentlicht, wo er immer noch steht.³ Da ich nicht mit der Erklärung von *Vivarium* übereinstimmte und überzeugt war, dass mein Buch veröffentlicht werden sollte, jedoch ohne irgendwelche Polemik, habe ich den ursprünglichen Titel *Panikkar. Una biografia* geändert zu *Panikkar. Uno uomo e il suo pensiero*. Ich ließ jedweden Bezug zu „Biographie“ weg, wobei ich wenigstens den Ausdruck „biographisches Portrait“ gebrauchte. Der katalonische Herausgeber war jedoch überzeugt, dass das Buch mit dem Wort „Biographie“ im Titel gedruckt werden sollte, und er tat es. Weil er auch der Herausgeber von Panikkar's Werken in Katalonien war, arbeitete er natürlich auch mit der *Vivarium*-Stiftung zusammen, und er wollte mit ihr keinen Konflikt. Also legte er das Manuskript der Übersetzung meines Buches Milena Carrara Pavan vor, der Präsidentin der Stiftung, die einige Änderungen im Text vorschlug. Da diese nicht so zahlreich waren und nicht den allgemeinen Aufbau, den Sinn und die Erzählung des Buches verdrehten, habe ich diese Zensur akzeptiert. Es muss jedoch gesagt werden, dass die italienische und die spanische Version kleine Unterschiede haben. Die neue italienische Version mit dem Titel *Panikkar. La vita e le opera* (Fazi Verlag 2018) folgt der katalanischen und spanischen Version mit einigen genaueren Angaben und Hinzufügungen. Diese Version wurde auch als E-Book in der englischen Übersetzung von Leonardo Di Lisio veröffentlicht.⁴

Es gibt zwei Arten von Biographien, die sich extrem unterscheiden: Hagiographien und Skandalgeschichten. Die ersten tendieren dazu, die etwai- gen Schatten des Helden zu verbergen, die zweiten wollen sie herausstellen. Ich bin weder dem einen noch dem anderen gefolgt. Bei der Biographie Panikkar's wollte ich eine zusammenhängende Erzählung darbieten, die in einem einzigen, nicht allzu voluminösen Buch ein Portrait dieses Mannes zeichnen und den Horizont für ein besseres Verständnis seiner Werke erweitern könnte.⁵

3 Vgl. <http://www.raimon-panikkar.org/english/altre-biografie.html> (letzter Zugriff: 28.12.2020).

4 Maciej Bielawski, *Panikkar. His life and His Works*, Roma 2018.

5 Vgl. Maciej Bielawski, *Understanding Panikkar and Making Him Understood: A Threefold Hermeneutic Structure – Graphe*, Bios, Autos, in: Kapila Vatsyayan and Côme Carpentier de Gourdon (ed.), *Raimundo Panikkar. A Pilgrim Across Worlds*, New Delhi 2016, S. 67–72.

Von Anfang an war ich der Überzeugung, dass ich nicht „alles“ sagen würde, entweder weil ich keinen Zugang zu allen Materialien hatte, oder weil ich mindestens zehn Jahre dafür aufbringen müsste, um alles zu sagen, und so womöglich drei Bände mit Tausenden von Seiten schreiben müsste, was für mich existentiell nicht möglich war. Ich war mir all der Grenzen meiner Arbeit ziemlich bewusst und dennoch überzeugt, dass ihre Veröffentlichung zu jener Zeit das Richtige war. Die Ergebnisse dieses Werkes gelten immer noch, auch wenn sie in Zukunft eine Erweiterung und Vervollständigung durch andere Studien erfahren werden, was zu wünschen ist.

Panikkars Unterscheidung zwischen „bios“ und „zoe“ ist wohlbekannt.⁶ „Bios“ ist physisch, biographisch, äußerlich und ist offen analysiert zu werden, „zoe“ dagegen ist spirituell, ein Mysterium und nur zugänglich in der dialogischen und liebenden Beziehung. Besonders in seinem eigenen Fall wäre er sehr glücklich mit einer Art „zoe-Biographie“. Der schwierige Punkt jedoch ist, dass einerseits die „zoe-Biographie“ nicht geschrieben werden kann, und dass man andererseits durch die Tore von „bios“ und „Biographie“ gehen muss, um zur „zoe“ zu gelangen. Das Innere ist mit dem Äußeren verbunden; der Geist ist inkarniert. Ich denke, dass eine ehrliche Biographie „zoe“ nicht zerstört, sondern es vielmehr zugänglich macht. Vielleicht war er nicht interessiert an einem biographischen Verständnis seiner Person, wie er in einem seiner Interviews sagte, andererseits hatte er aber gesagt, dass er dafür offen wäre und auf jemanden warte, der es tun würde. Ich würde jetzt nicht sagen, dass meine Biographie diese Aufgabe perfekt vollbracht hätte, aber sie hat wenigstens einen Schritt in diese Richtung gemacht.

Ganzheit

Es gab viele Panikkars in Panikkar: Einen Jungen mit Namen Raimundo in Barcelona und einen älteren Mann bekannt als Raimon in Tavertet, einen Chemiestudenten in Bonn und einen Professor für Religionswissenschaft in Santa Barbara, einen Priester von Opus Dei in Madrid und einen *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*⁷-Panikkar aus Varanasi, einen Theologen, der in kirchlichen Kontexten „Father“ genannt wurde und ei-

6 Die zwei griechischen Worte für dt. „Leben“ (Anm. d. Hg.).

7 Panikkar identifizierte sich mit der Figur des „Priesters nach der Ordnung des Melchizedek“ aus Hebr. 7,1–10, wo diese Formulierung auf Jesus Christus angewandt wird und damit eine Verbindung zur vor-abrahamischen Priesterschaft in Jerusalem hergestellt wird, siehe Gen 14,18–20. Die Priesterschaft Jesu wird auf diese Weise als eine das Judentum transzendierende „kosmische“ Priesterschaft qualifiziert (Anm. d. Hg.).

nen Vater und Ehemann in seiner Familie. Es gab den Leser Panikkar und den Schriftsteller Panikkar, den Raimundo, der in Kathedralen predigte, und Raimon, der schweigend am Ganges saß, den Freund und Liebhaber Panikkar und den Gegner und Polemiker Panikkar. Er sah sich selbst als Christ und Hindu, Buddhist und Atheist, der seine Gedanken in Spanisch, Deutsch, Englisch, Latein, Französisch, Italienisch und Katalanisch zum Ausdruck brachte.

Diese Komplexität nimmt noch zu, wenn wir uns des Bildes gewahr werden, das seine Eltern, seine Brüder, seine Schwester und seine Neffen und Nichten hatten, die über ihn sprachen. Er wird jeweils unterschiedlich gesehen, wenn wir die Zeugnisse seiner Mitbrüder von Opus Dei hören, oder seiner Kolleg/innen an den Universitäten, oder seiner Student/innen und Schüler/innen. In Europa wird er anders wahrgenommen und gekannt als in Indien, und wieder anders in den Vereinigten Staaten, in Südamerika oder Australien. Kurz, es gibt mannigfache Bilder, Vorstellungen und Denkweisen über Panikkar bei den verschiedenen Leuten, die ihn an zahlreichen Orten und in unterschiedlichen Abschnitten seines langen und ereignisreichen Lebens gekannt haben. Überdies wird die Art, wie Panikkar von Menschen wahrgenommen und eingeschätzt wird, sehr von deren persönlicher Beziehung zu ihm und der damit einhergehenden Emotion beeinflusst sein. In der Vielzahl der Meinungen verschiedenster Menschen lassen sich viele Panikkars herauskristallisieren.

Raimon Panikkar war sich seiner Vielfältigkeit bewusst, und vielleicht war dies der Grund, auf die er seine Überlegungen über Vielfalt und Pluralismus aufbaute und versuchte, Einheit und Vielfalt (*hen kat pollà*) zu versöhnen – eine der fundamentalen Bestrebungen seiner Philosophie über Jahrzehnte hinweg. Er war sich auch bewusst, dass Leute ihn nur teilweise kannten oder nur von einem Blickwinkel her, entweder spanisch oder amerikanisch, italienisch oder indisch, und dass letztendlich niemand ihn wirklich kannte. Von daher entwickelte er seine Theorie, die auf den Unterschied zwischen Identität und Identifikation aufbaute, welche durch persönliche Liebe und wahren Dialog überwunden werden könne. Zu einem Zeitpunkt, als er schon alt und berühmt war, haben einige seiner Freunde überlegt, ob es nicht möglich wäre, eine Biographie des „Meisters“ aus verschiedenen Blickpunkten und von verschiedenen Autoren zu verfassen, aber das Vorhaben wurde nicht verwirklicht, wahrscheinlich, weil es in sich ziemlich schwierig und problematisch war, solange er noch am Leben war. Dazu muss noch hinzugefügt werden, dass Panikkar selbst überzeugt war, dass Biographien an sich, die sich auf die rein historische Erzählung gründen, nicht imstande sind, die ganze Wahrheit zu sagen, und somit zu kurz greifen. Er selber interessierte sich jedoch für die Biographien einiger Menschen und las sie auch, wie einige Bände in seiner Bibliothek

bezeugen.⁸ Er war auch angetan von der Vorstellung, dass ein weiser oder heiliger Mensch keine Biographie, sondern nur eine Botschaft hat, und gab vor, an dieses Ideal heranzureichen – aber hat er es tatsächlich verwirklicht? Ironischerweise könnte man sagen, dass Panikkar zu viele Spuren hinterlassen hat. Und schließlich möchte ich noch hinzufügen, dass es in Panikkar einen gewissen Unterschied gibt zwischen der Person, die er war, und seiner Rolle als Persönlichkeit im öffentlichen Leben.

Beim Verfassen von Panikkars Biographie war es notwendig, sich der Problematik der vielen Panikkars in Panikkar zu stellen und die unterschiedlichen Sichtweisen, die verschiedene Personen darboten, in Einklang zu bringen. Entweder ist es schlicht unmöglich, oder man sieht es als Herausforderung an, den Widerspruch zu versöhnen, der in seinem Herzen war, nämlich sowohl bekannt als auch unbekannt zu sein. Mein Buch war ein Kompromiss, bei dem ich unterschiedliche Meinungen und Sichtweisen vereinte. Ich hatte einerseits zu viel Material und andererseits nicht alle Informationen, die es gibt. Ich musste zwischen Dingen wählen, die gesagt werden konnten und solchen, die besser ungesagt bleiben, um die Privatsphäre Panikkars und einiger mit ihm verbundener Leuten zu wahren, mit denen bzw. über die ich gesprochen hatte.

Schließlich habe ich eine literarische Struktur geschaffen, in der ich verschiedene Ereignisse seines Lebens darbot und sie in einer Erzählung zusammenfügte, die sein gesamtes Leben und die wichtigsten seiner Werke umspannte. Dies gab mir die Möglichkeit, seine Persönlichkeit als Ganzes in der Vielfalt ihrer widersprüchlichen Aspekte zu betrachten und eine Kontinuität zu beschreiben ohne Brüche zu verschweigen. Ich habe seine ganze Lebenslinie nachgezeichnet, aber auch die Wendepunkte gefunden.

Wichtig war nicht nur, das ganze Leben Panikkars im Blick zu haben und zu erzählen, sondern ihn auch in den geschichtlichen und kulturellen Kontext seiner Zeit einzuordnen. Er lebte im Europa der beiden Weltkriege, des Spanischen Bürgerkriegs und des Kalten Kriegs während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seine Welt war geprägt vom Ende des Kolonialismus, der Unabhängigkeit Indiens und der Schaffung einer neuen Weltordnung mit ihrer globalen Dimension in Politik und Wirtschaft. Er erlebte, wie sich, angestoßen durch das Zweite Vatikanische Konzil, die katholische Kirche veränderte, wie, verursacht durch massive Migration, verschiedene Religionen sich begegneten und wie Kulturen und Nationen mit neuen technologischen Entwicklungen konfrontiert wurden. Panikkars Leben in diesem historischen Kontext zu sehen war ein weiterer wichtiger Aspekt,

8 Vgl. Maciej Bielawski, *The Song of A Library*, Bergamo 2016. (Dieses Porträt der Bibliothek Panikkars, die Panikkar der Universität von Girona gestiftet hat, ergänzt die Biographie auf einfühlsame Weise, Anm. d. Hg.).

um sein Leben und Werk einzuordnen. Er war ein Sohn seiner Zeit und gleichzeitig auch ihr aufmerksamer Beobachter und Kritiker. Ich meine, das Leben und Werk dieses Mannes im Kontext seiner Epoche zu sehen ist ein anderer Aspekt der Ganzheit, die die Biographie bietet, was vielleicht auch nur eine Biographie kann, und dies ist notwendig, um sie in rechter Weise zu verstehen und aufzunehmen.

Chronologie

Eine Biographie wählt gewöhnlicherweise den einfachen und direkten Weg der Erzählung, d.h. die Chronologie, was Segen und Fluch zugleich ist. Es ist ein Segen, weil es die Möglichkeit bietet, Fakten, Dinge und Ereignisse in einer gewissen Reihenfolge darzulegen. Die Klarheit, mit der wir sehen können, dass etwas im Leben einer Person zuerst stattfand und dann etwas anderes nachher, eröffnet die Möglichkeit, Ursachen und Wirkungen zu erforschen. Es ist jedoch auch ein Fluch, weil nicht alles im Leben einer Person auf eine einfache Regel von Ursache und Wirkung reduziert und entsprechend verstanden werden kann, indem man ein „vorher“ und „nachher“ festlegt. Im Falle Panikkars ist es wirklich gut und aufschlussreich, sein ganzes Leben und Werk nicht nur in einem Gesamtüberblick zu sehen, sondern auch in einer langen chronologischen Abfolge. Indem wir dies tun, was biographisches Kerngeschäft ist, wird uns andererseits klar, dass nicht alles auf diese Art verstanden werden kann. Weil er eine sehr komplexe Person und sein Leben ziemlich reichhaltig war, so hat ein einzelnes Ereignis oft viele Ursachen und erzeugt viele Wirkungen. Solch eine Sachlage macht eine chronologische Erzählung nahezu unmöglich. Die Biographie ist ein Kompromiss, und darin liegt auch einer der Gründe, warum ich von einem „biographischen Portrait“ sprechen wollte und nicht einfach von einer Biographie. Dennoch schließt dies die Notwendigkeit nicht aus, künftig einen exakten und detaillierten Lebensverlauf (*calendarium vitae*) Panikkars anzufertigen und ihn mit den Daten seiner Werke zu verbinden (*opera autem schedule*).

Beim Versuch, eine Chronologie von Panikkars Leben zu erstellen, landet man fast automatisch bei dessen Geographie, da Zeit und Raum verwoben sind. Diese Verbindung ist meiner Meinung nach ziemlich wichtig, weil sie nicht nur verrät, wann, sondern auch wo jedes seiner Werke geschrieben wurde. Da er einige seiner Texte oft über eine lange Zeitspanne hinweg schrieb, wurden seine Texte auch an verschiedenen Orten geschrieben. In Panikkars Fall ist es nicht unwesentlich nicht nur zu wissen, wann und in welcher Sprache manche Texte geschrieben wurden, sondern auch wo sie verfasst wurden. Das scheint mir nicht nur mit Panikkars hermeneutischer

Regel übereinzustimmen, Text und Kontext zu verbinden, sondern auch mit seiner Überlegung, dass Chronologie mit der Topologie verbunden werden sollte. All das verleiht seiner Spekulation Konkrettheit, inkarniert seine Gedanken und bietet wichtige Anhaltspunkte zur Interpretation.

Ich möchte noch eine wichtige Einstellung Panikkars erwähnen, die im Widerspruch zu seinem Misstrauen gegen eine Biographie steht, was nur einer von vielen seiner Widersprüche ist. Dieser Mann war fast besessen von Daten und dem Erhalt von Dokumenten, die sein Leben betrafen. Fast alle Einleitungen oder Vorworte seiner Werke haben nahezu immer das Datum und den Ort, an dem sie geschrieben wurden. Er führte einen Kalender, in dem er Datum und Orte vermerkte; dasselbe gilt für seine Briefe. Er bewahrte die Quittungen von Kaufhäusern auf. Wenn er ein Buch kaufte, schrieb er oft das Datum und den Ort hinein, wann und wo er es gekauft hatte, und als er es dann las, notierte er, wann er mit der Lektüre begann und wann er damit fertig war. Wenn er es ein weiteres Mal las, vermerkte er dies wieder. Panikkar hinterließ so viele chronologische und topographische Spuren, dass jeder, der sein Leben studiert, oft genau wissen kann, wo genau er zu einem gegebenen Zeitpunkt war. Als ich seine Biographie schrieb, habe ich mich oft gefragt: „Warum hat der das getan?“ Jemand, der eine Biographie ablehnt, hinterlässt keine Spuren. Natürlich kann man dafür eine psychologische Erklärung anführen. In Panikkars Fall könnte man sagen, dass für diesen Mann, der jahrelang für sein Leben keinen beständigen Ort hatte, seine Texte und Bücher sein Heim und sein Ort waren, und deshalb vermerkte er darin die Daten. Ich bin jedenfalls überzeugt, dass diese Haltung ein verborgenes Verlangen danach verrät, dass sein Leben eines Tages untersucht werden würde oder sollte.

Die Studie von Panikkars Biographie legt den Grund für eine Ordnung seiner Schriften, die mehrere Konsequenzen und eine wichtige Bedeutung haben, um sein Denken zu verstehen und zu interpretieren. An erster Stelle zeigt sich, wenn man seine Texte chronologisch in Verbindung zu den biographischen Ereignissen liest, nicht nur die Verknüpfung zwischen Leben und Werk dieses Mannes. Es zeigt sich auch, dass sich seine Ideen weiterentwickelt haben. Es gibt den „ersten Panikkar“, den von Opus Dei, es gibt den „zweiten Panikkar“, der zwischen Indien und den USA lebt und schreibt, und schließlich den „dritten Panikkar“ in Tavertet. Der erste ist radikal, der zweite revolutionär und der dritte tendiert zu Harmonie und Versöhnung. Es ist nicht möglich, eine genaue Zeitangabe dieser Abschnitte festzulegen, denn die Weiterentwicklung war ein langsamer, aber nicht zu leugnender Prozess. Man braucht dafür nur als Beispiel seine Vorstellung von Mission beim „ersten Panikkar“ zu nehmen, die vom „zweiten Panikkar“ mit seiner Idee von Dialog zurückgewiesen und vom „dritten“ mit seiner Idee von interreligiösem Dialog und Pluralismus überwunden

wird. Eine ähnliche Weiterentwicklung kann man feststellen im Hinblick auf seine Sicht anderer Religionen oder von Technologie und dergleichen.

Um Panikkar zu verstehen, ist es daher wichtig und sinnvoll, nicht nur die Chronologie seines Lebens zu studieren, sondern auch die Chronologie seiner Werke; das Studium seiner Biographie ermöglicht beides. An diesem Punkt möchte ich einen weiteren Aspekt anschneiden, nämlich die gedankliche Weiterentwicklung innerhalb mehrerer seiner wichtigen Aufsätze und Bücher. Man könnte es „Redaktionsgeschichte“ nennen. Panikkar schrieb viele seiner Texte nicht nur über eine lange Zeitspanne hinweg – manchmal dauerte es sogar Jahrzehnte –, sondern viele hatten mehrere Versionen, Übersetzungen und Ausgaben. Die erste Veröffentlichung von *Unknown Christ of Hinduism* von 1964 unterscheidet sich erheblich von der letzten von 2008. Dasselbe kann man sagen von *El silencio del Dios*, welches 1970 veröffentlicht, mehrere Male überarbeitet wurde und schließlich 2008 als *The Silence of Buddha* herauskam, und so fort. Falls eines Tages sein Archiv für Forscher zugänglich gemacht wird und falls Panikkar, wie ich glaube, auch Manuskripte mit Korrekturen verschiedener Redaktionen und Versionen seines Textes aufbewahrt hat, werden künftig die Untersuchungen ziemlich interessante Ergebnisse zu Tage fördern, die die Weiterentwicklung seines Denkens bestätigen und den gedanklichen Prozess, den er durchlief, aufklären. Allein die Vorstellung davon ist aufregend. Dazu möchte ich noch erwähnen, dass ich bei meinen Recherchen mehrere Personen getroffen habe, die Versionen verschiedener Manuskripte von Panikkars Werken hatten, mit Anmerkungen und Korrekturen. Diese sollten eines Tages Beachtung finden. Ein derartiger Ansatz sollte von Forschern ernsthaft in Betracht gezogen werden, besonders in Hinblick auf die sogenannten *Opera Omnia* Panikkars, welche seine „opera“ nicht nur auf eine Auswahl seiner Schriften (im Sinne von „best of“) reduziert, sondern anscheinend auch nicht diese Tatsache in Betracht zieht, dass viele davon verschiedene Editionen, Übersetzungen und Versionen haben, die auf Panikkar selbst zurückgehen. Die ganze Idee der *Opera Omnia* gründet auf bestimmten Ideen, die starke hermeneutische Voraussetzungen und Konsequenzen haben, die von Lesern in Betracht gezogen werden müssen.⁹

9 Vgl. Maciej Bielawski, *Opera Omnia di Raimon Panikkar*, <http://goo.gl/JR-KrfO> (letzter Zugriff: 28.12.2020); Ignasi Moreta, *A propósito de la Opera Omnia Raimon Panikkar: respuesta a Maciej Bielawski*, <http://goo.gl/Ca8IEV> (letzter Zugriff: 28.12.2020); Leonardo Marcato, *Le radici del dialogo. Filosofia e teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Milano/Udine 2017, S. 65–77.

Licht und Schatten

Panikkar war eine besondere Person, ein großer Geist, ein tiefgründiger Denker und Schriftsteller, ein eifriger Priester und Mann des Gebets, mutig und großzügig, dessen Helligkeit und Leben Menschen inspirierte, anzog und faszinierte. Ich glaube, mein Buch stellt die unleugbar positiven und glanzvollen Aspekte dieses Mannes heraus. Dennoch, während seines Lebens hat er auch Fehler begangen und andere verletzt; er hatte seine Schattenseiten. Das Studium seiner Biographie bringt auch die dunkle Seite dieses Mannes zum Vorschein, was für Leute, die ihn und sein Schaffen bewundern, als verstörend empfunden werden mag. Während der Arbeit an seiner Biographie traf ich unterschiedliche Arten von Menschen, die ihn kannten. Einige waren fasziniert von ihm und sahen in ihm nur das Strahlende, andere mochten ihn überhaupt nicht und nahmen eine sehr kritische Haltung ein, entweder ihm als Person oder seinen Werken gegenüber, oder beidem. Die Menschen, die anfangs von Panikkar fasziniert waren, aber dann mit der Zeit einige seiner Unzulänglichkeiten entdeckten, konnten verschiedene Reaktionen haben. Einige blendeten das Dunkle aus und ließen mir gegenüber nur das Helle gelten, andere ignorierten die positiven Aspekte und unterstrichen nur die negativen. Seine Verwandten, wie z. B. seine Schwester oder seine Neffen, waren im Allgemeinen ziemlich ehrlich über die Schwächen „Raimundos“, wohingegen seine „Schüler“ oder Anhänger jegliche Diskussion darüber vermieden. Die Frage ist gewichtig und unvermeidlich, auch um sein Denken zu bewerten, doch ist diese Aufgabe nicht einfach, auch weil Panikkar selbst bemüht war, sie zu vermeiden oder in seiner eigenen, subjektiven Weise zu interpretieren. Meiner Ansicht nach waren ziemlich viele Beziehungen, die Panikkar mit Männern und Frauen hatte, nicht frei von Schatten und Verletzungen und warten auf eine Klärung. Das betrifft auch mehrere seiner Freunde, Mitarbeiter und Kollegen. Es gibt mehrere „dunkle Bereiche“ in Panikkars Leben, die im Hinblick auf künftige Untersuchungen erwähnt werden könnten.

In einigen Interviews, die Panikkar gab, als er schon alt war, sprach er über seine Eltern mit Hingabe und Bewunderung und idealisierte ihre Liebe. Meiner Meinung nach muss ihre Ehe aber nicht einfach gewesen sein, und es soll daran erinnert werden, dass Raimon Panikkar einen starken, schmerzlichen und langen Konflikt mit seinem Vater hatte. Ähnliches kann man über seine Beziehung zu seinem jüngeren Bruder Salvador sagen. Sie sollte später einmal analysiert werden, mit all ihren psychologischen, philosophischen und wirtschaftlichen Aspekten. Seine Schwester Mercedes liebte und bewunderte ihn, und dennoch akzeptierte sogar sie nur schwerlich einige existentielle Entscheidungen ihres Bruders und stellte sie in Frage.

Panikkars Beziehung zu Opus Dei und seinem Gründer Monsignor Escrivá de Balaguer hat mehrere Schattenlinien. Diejenigen, die zwar Panikkar, aber nicht diese katholische Organisation mögen, tun sich schwer damit zu akzeptieren, dass Raimon ihr treues Mitglied für ein Drittel seines Lebens war, und sie wissen es auch nicht zu deuten. Mit anderen Worten, sie sehen seine Mitgliedschaft bei Opus Dei als etwas Negatives, was auch die Frage nach Panikkars politischer Orientierung zur Zeit General Francos aufwirft. Aus der Perspektive von Opus Dei wird diese Beziehung jedoch ziemlich anders gesehen. Hier wird Panikkar als ruhelos, launisch, ungehorsam, undankbar und untreu gesehen. Man muss dabei bedenken, dass Raimon Panikkar zu sagen pflegte, er hätte von sich aus Opus Dei verlassen, wohingegen er tatsächlich aufgrund seines moralischen Fehlverhaltens aus dieser Organisation ausgeschlossen wurde. Kurz, die Beziehung zwischen Panikkar und Opus Dei war voller Spannungen, ziemlich dramatisch und mit dunklen Wolken überzogen, von beiden Seiten.

Eine andere Sache, an der sich viele Leute stören, ist seine Heirat. Er war als katholischer Priester an das Zölibat gebunden. Indem er María Gonzáles-Haba 1984 heiratete, kam er in Konflikt mit dem kanonischen Recht der Kirche und wurde „ad divinis“ suspendiert. Dennoch feierte er weiterhin die Sakramente und präsentierte sich selbst als Priester. Die ganze Situation war undurchsichtig und machte auf dramatische Weise Panikkars Leben jahrzehntelang kompliziert. Die Ehe war relativ unglücklich, und Panikkar selbst sah sie mit der Zeit als Fehler ein, für den er die Konsequenzen trug. In den Augen vieler jedoch, vor allem aus dem katholischen Milieu, wurde er als Priester gesehen, der geheiratet hatte, und deswegen war für sie auch seine Theologie in Misskredit geraten, was schlichtweg tragisch war, wenn man sich sein spirituelles Streben, seinen Eifer für die Theologie und seine Identifizierung mit seinem Priesteramt vergegenwärtigt. Nur eine künftige ehrliche Studie, Nachforschung und Deutung kann die Situation heilen, welche direkt mit der Wertschätzung und Rezeption seiner theologischen Werke verbunden ist.

All dies zeigt, dass das Leben dieses Mannes zwischen Licht und Schatten verlief, und ich denke, dies sollte auch über sein intellektuelles Schaffen und seine Schriften gesagt werden. Beides wartet auf eine künftige Vertiefung, eine ehrliche Nachforschung, lange Studien und eine mühsame Interpretation.

Zusammenfassung

Seit ich Panikkars Biographie geschrieben habe, sind mehrere neue Bände seiner *Opera Omnia* mit einigen bisher unveröffentlichten Texten herausgegeben worden, und viele große Studien über sein Denken wurden geschrieben. Heute kennen wir seine Ideen besser, und er ist einer weiten Öffentlichkeit besser bekannt. Andererseits wurde während der fünf Jahre,¹⁰ die seit der ersten Veröffentlichung meiner Biographie vergangen sind, sehr wenig Ausführliches und in die Tiefe Gehendes über ihn und sein Leben geschrieben. In der Tat kann ich nur die Bücher von Achille Rossi erwähnen, der Panikkar im Lichte seiner Freundschaft darstellt, basierend auf ihrer Korrespondenz,¹¹ und einen Artikel von Josef Ignasi Saranyana, der einige Aspekte von Panikkars Beziehung zu Opus Dei beleuchtet.¹² Ich glaube, Panikkar wird Forscher noch jahrzehntelang beschäftigen, und es werden viele Jahre vergehen, bevor wir eine vollständigere und angemessenere Biographie von ihm haben werden. Dazu jedoch müssen einige Bedingungen erfüllt und bestimmte Arbeiten gemacht werden.

Zuerst sollte sein Archiv geöffnet und Forschern in seiner Gänze zugänglich gemacht werden, was mir verwehrt war.

Zweitens sollte all das Material, das in der Welt verstreut ist, gesammelt, aufbewahrt und verfügbar gemacht werden. Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, dass es eine ziemlich große Anzahl an Briefen, Wahrnehmungen und Erinnerungen gibt, die es zu entdecken und zu retten gilt. Die Menschen, die Panikkar kannten und wichtige Dokumente und Erinnerungen besitzen, sterben, und Dinge geraten unwiederbringlich in Vergessenheit. Ich denke nur an Mercedes Paniker, Salvator, Ancochea German Soto, Patrick D'Souza, Scott Eastham, Maria Camen Tapia, und so weiter.

Drittens sollten spezielle konkrete Studien über verschiedene Aspekte, Zeiträume, Orte und Beziehungen in Panikkars Leben geschrieben werden. Eine solche Untersuchung würde die Grundlage für eine künftige Biographie bieten, wodurch das Wissen sich erweitern und die Rezeption seines Werkes fruchtbarer sein würde.

- 10 Der Artikel wurde in der zweiten Hälfte des Jahres 2018 geschrieben (Anm. d. Hg.).
- 11 Vgl. Achille Rossi, *Riflessi. L'amicizia con Raimon Panikkar*, Perugia 2012; ders., *Un percorso condiviso. Le lettere di Raimon Panikkar*, Perugia 2015.
- 12 Vgl. Josep-Ignasi Saranyana, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, in: *Studia et Documenta* 11 (2017), S. 323–348.

RAIMON PANIKKAR ALS SPIRITUELLER LEHRER

Bettina Sharada Bäumer

Das Thema, das mir gestellt wurde, ist anspruchsvoll, in dem Sinn, dass es nicht „objektiv“ dargestellt werden kann, denn es gibt nichts Persönlicheres und Intimeres als spirituelle Führung, sowohl von Seiten des Lehrers als auch der Schülerin. Eine „objektive“ Darstellung würde auch das Thema verfehlen, wo es gerade darum geht, Licht zu werfen auf die gelebte Beziehung zwischen Guru und Schülerin. Hier muss ich bereits eine Klärung hinzufügen: Was ist der Unterschied zwischen geistlicher Begleitung im christlichen Kontext und einem Guru im indischen religiös-kulturellen Bereich? Man sollte nicht allzu leicht Begriffe außerhalb ihres Kontextes anwenden, obwohl es immer wieder geschieht.

Ich muss mich auf das konkrete Beispiel von Raimon Panikkar beschränken, der einige Jahrzehnte lang mein spiritueller Lehrer war, und auf die Art der Beziehung, die sich im Lauf meines spirituellen Weges entwickelte und Wandlungen durchmachte. Zu allererst muss ich klar feststellen, dass Panikkar katholischer Priester war und seine Führung und die meisten Methoden, die er in diesem Prozess anwendete, christliche waren. Er akzeptierte manchmal, Guru genannt zu werden, und als seine Schülerin war ich auch oft inspiriert, ihn als Guru zu betrachten. Doch habe ich im Kontakt mit indischen Gurus den Unterschied kennengelernt, vor allem mit Meistern auf der höchsten spirituellen Ebene. Natürlich wird das Wort „Guru“ auch in Indien missbraucht, oder aber auf der einfachen Ebene eines Lehrers verwendet. Schullehrer oder Musiklehrer werden ebenfalls als „Guruji“ angeredet.

Vor allem in den anfänglichen Jahren meiner Beziehung zu Panikkar war ich in meiner Ehrfurcht und Liebe oft inspiriert ihn Guru zu nennen. So habe ich während einer Einkehrzeit im November 1978 folgendes Gedicht an ihn gerichtet:

Du bist der Spiegel
In den ich schaue
Du bist der Stein
Auf den ich baue
Du bist der Funken
Der mich entzündet

Du bist die Liebe
Die mich ent-bindet
Du bist die Tiefe
Die mir entschwindet.

Da es sich um eine persönliche Beziehung handelt, kann ich nur von meiner Erfahrung als Schülerin sprechen, und ich kann die Frage nicht beantworten wie sich seine geistliche Führung mit anderen Schülern unterschied. Es hing gewiss von dem Charakter, der Fähigkeit und der Suche des jeweiligen Schülers ab. Da er ein großer Intellektueller war, zog er viele Schüler an, die mehr intellektuelle Führung suchten, oft in Verbindung mit der spirituellen, und es hing von der Fähigkeit des Schülers ab, sowohl seine Ideen wie seine Praxis zu absorbieren.

Was meine Erfahrung betrifft, so sind die Quellen dieser Darstellung meine Erinnerungen auf der einen Seite, bestärkt durch eine umfangreiche Korrespondenz zwischen Panikkar und mir, die sich über einen Zeitraum von ca. 40 Jahren erstreckt. Die Tatsache, dass Panikkar alle meine Briefe aufbewahrte, ist ein Hinweis auf die Bedeutung, die er unserer Beziehung und meiner spirituellen Entwicklung beimaß, selbst in Krisenzeiten. Er hätte diese Masse an Briefen in der letzten Phase seines Lebens dem Papierkorb übergeben können! Verlust an Korrespondenz hing nur von der Unsicherheit der Post ab, in Indien wie in anderen Kontinenten. Panikkar benützte nie E-mail, auch wenn es zugänglich war, und seine handschriftlichen Briefe und Karten haben auch einen kalligraphischen Wert, denn die Handschrift ist der unmittelbare Ausdruck des Herzens. Aufgrund der Unsicherheit, dass Briefe verloren gehen könnten, nummerierte Panikkar seine Briefe an mich jedes Jahr, was ich auch befolgte. Je nach den Postdiensten konnte ein Brief von Indien in die USA bis zu 14 Tage brauchen, so dass man die Antwort erst in einem Monat erwarten konnte! In der heutigen Zeit der elektronischen Kommunikation kaum vorstellbar! Trotz dieser äußeren Beschränkungen ist die Regelmäßigkeit dieses Briefwechsels erstaunlich. Die dritte Quelle der Information sind meine Tagebücher. Aber sie mit heranzuziehen würde zu weit führen.

Der erste Schritt in jeder spirituellen Beziehung ist die Frage, wie sie begann. In meinem Fall war es das Verhältnis zwischen meiner Suche – ohne genau zu wissen *was* ich suchte – und der Inspiration, die ich sofort empfand, als ich Panikkar zum ersten Mal begegnete. Nach der ersten Begegnung nahm ich an zwei Messen teil, die er in Salzburg zelebrierte und die mich tief beeindruckten – und ich war damals nicht katholisch. In seiner Weise die Messe zu zelebrieren spürte ich zum ersten Mal, dass jedes Wort, das er aussprach und jede Geste (und für mich ist die lateinische Messe arm an Gesten) bedeutungsvoll waren, erfüllt von einer göttlichen Gegen-

wart. Mehr noch später, in seinen in Indien gefeierten Messen, war es auch das Schweigen zwischen den Worten, das von spiritueller Kraft erfüllt war. Er war identisch mit dem sakralen Akt – in meinem späteren, nicht-dualistischen Verständnis war es eine Einheit zwischen dem Zelebranten, der Anbetung und dem Angebeteten (Gott), wie es oft in Sanskrit ausgedrückt wird: es besteht eine Einheit zwischen *pūjaka*, *pūjā* und *pūjya*. Ohne all dies zu verstehen überzeugte mich seine Gegenwart, ich sah in ihm einen Mann Gottes. Und das war der Beginn einer Beziehung, wobei ich spürte, dass er wusste, was ich suchte, und er konnte mir die Antwort darauf geben und mich zu diesem Ziel führen.

Offensichtlich war Panikkar auch auf der Suche nach Schülern, die ihn verstehen konnten und die ihm folgen konnten (wie er auch später selbst bestätigte). Es ist interessant, dass das erste lange Gespräch, das ich mit ihm hatte, Monate nach der ersten Begegnung, nicht so sehr über meine spirituelle Suche ging, sondern er beschrieb mir die Situation der Kirche in Indien und sein Leiden an der kulturellen Entfremdung der Christen von dem indischen Kontext. Es war vor dem II. Vatikanum und der Bewegung der Inkulturation der Kirche in Indien, zu der er und Swami Abhishiktananda so viel beitragen würden. Indem er mir seine Vision eines inkarnierten und inkulturierten Christentums in Indien beschrieb, lud er mich ein, ihm in dieser Bewegung beizustehen. Meine persönliche spirituelle Suche wurde auch angesprochen, aber vor allem versicherte er mich seiner Führung und Inspiration, wenn ich mich ihm anschließen würde.

In den frühen Sechziger Jahren bedeutete sich Panikkar anzuschließen, zu ihm nach Rom zu gehen, und in monastischen Begriffen war es mein Noviziat. Sobald ich zu ihm nach Rom kam, begann seine systematische und strenge Führung, die sehr notwendig war, denn ich war eine blutige Anfängerin auf dem spirituellen Weg. Es gab einige besondere Einkehrzeiten für eine kleine Gruppe seiner Schüler/innen, die einen unauslöschlichen Eindruck hinterließen und meine Berufung und Hingabe bestärkten. Er wusste, dass ich eine fast romantische Anziehung zur Mystik hatte. Ich kann eine Szene nicht vergessen, als er mich einmal zuhause besuchte und sah, dass ich die *Fioretti* von Franziskus las. Er nahm das Buch und schlug mir damit auf den Kopf und sagte, es ist nicht eine Frage von Schwärmerei, die mystische Erfahrung muss auf ernsthafter Praxis und Disziplin beruhen.

Panikkar war Mitglied des Opus Dei (und ich wusste damals nichts von dem zweifelhaften Charakter dieser Organisation), und er schickte mich zu einer Einkehrzeit einer Gruppe des weiblichen Zweiges der Anhänger. Bei der Gelegenheit entdeckte ich, dass mein Instinkt oder mein innerer Guru mich mehr führte als mein äußerer, denn ich erkannte sofort, dass die Unterweisung mehr einer Gehirnwäsche gleichkam als Spiritualität. Ich verliebte diese Gemeinschaft unverzüglich und teilte Panikkar meine Eindrücke mit.

Panikkar verstand, dass ich eine volle Hingabe nötig hatte – an Christus, an die Kirche – und er leitete den Prozess ein, der zu meiner Konversion führte, ohne die Gültigkeit meiner evangelischen Taufe zu verleugnen. Die Vorbereitung darauf und der rituelle Akt tief im Schoß der römischen Erde, in den Katakomben, führten zu einer tiefen Erfahrung, die ich nur als Initiation beschreiben kann. Es war ein Sakrament in der vollen Bedeutung einer Einheit – mit Christus, mit meinem Meister, mit meiner spirituellen Familie, die die ganze Kirche repräsentierten – in einem inklusiven und nie exklusiven Sinn. Damit wurde die geistige Führung durch Panikkar zu einem sakramentalen Abschluss gebracht, zu einer Konversion im wahren Sinn von *metanoia*.

Die intellektuelle Seite seiner Führung war selbstverständlich, dass ich indische Philosophie, Sanskrit usw., studierte.

Aufgrund seines Inder-seins und seiner Unterweisung erwachte in mir der große Wunsch nach Indien zu gehen als eine spirituelle Pilgerschaft und eine Erkundungsreise, was ein mögliches Studium in Indien betraf. Er führte mich – zuerst spirituell und dann persönlich – zu einer Begegnung mit Swami Abhishikatananda (Henri Le Saux), die mich zweifellos einen Schritt, vielmehr einen Sprung weiterführte, über meine römisch-katholische Ausbildung hinaus. Und doch, ohne diese Vorbereitung hätte ich auch Swami Abhishikatananda nicht verstehen können, der selbst über seine christlich-monastische Ausbildung und Erfahrung in die Welt des Hindu-Advaita eingedrungen war.

Bevor ich zum indischen Kontext komme, will ich zwei von Panikkar bevorzugte Methoden der spirituellen Führung erwähnen. Die erste zeigt deutlich den christlich-katholischen Rahmen, in dem er selbst lebte und seine Schüler anleitete. Die christlich-liturgischen Feste waren für ihn Bezugspunkte und Momente der heiligen Zeit, die zu einer tiefen Meditation über die Bedeutung des jeweiligen Festes führten. Er gehörte noch der lateinischen Generation an und zitierte meistens den lateinischen Introitus oder andere liturgische Texte des Festes, um uns in der Meditation anzuleiten. Seine Predigten waren inspirierend, mystisch und unvergesslich. Sie erinnerten oft an die Predigten von Meister Eckhart, wobei er einen Satz aus der Liturgie herausnahm und seine spirituelle Bedeutung erläuterte.

Die andere ‚Methode‘ ist weder christlich noch hinduistisch noch buddhistisch, sie ist schlichtweg universal. Besonders in Situationen, wenn es eine Spannung oder Depression gab, nahm er mich (und dasselbe tat er mit anderen Schülern und Freunden) auf eine lange Wanderung in der Natur mit, oft anstrengend bis zur Erschöpfung. Diese Wanderungen waren oft hilfreich, eine Spannung aufzulösen. Unterwegs gab es intensive Gespräche und einige der wichtigsten und anspruchsvollsten offenen Diskussionen, persönlich, spirituell oder philosophisch, fanden dabei statt, oder aber der

Weg verlief im Schweigen, oder auch abwechselnd. Als er sich in Tavertet in den katalanischen Bergen niederließ, gab es immer Anlass zu einer langen Wanderung, absteigend und aufsteigend von den beeindruckenden Felsabstürzen. Eine ähnliche Situation gab es in Kodaikanal im Süden Indiens. Manchmal sah er einen Berg aus der Ferne und zeigte darauf: „Lass uns diesen Berg besteigen!“ – ohne jede Vorbereitung. Das geschah auch einmal anlässlich einer Konferenz in Alpbach, Tirol, über „Indien und Europa“, wo wir einen Berg bestiegen, weglos, ohne richtige Schuhe, ohne Trinkwasser oder Essen. Als wir den Gipfel erreichten, zelebrierte er die Eucharistie, auf seine kosmische und gleichzeitig intime Weise. In Indien wanderten wir von Rishikesh bis zum Tempel von Ranagarh (mit Murray Rogers, 1978), ebenfalls ohne Essen und Trinken und Schlafsack für die Nacht im Dschungel. Diese „spirituellen Abenteuer-Touren“ haben mich viel gelehrt, von allem Komfort unabhängig zu sein, und die Pilgerschaft war für uns beide ein spirituelles Paradigma.

Die Frage wird gestellt werden, ob er mir eine Methode der Meditation oder des Yoga lehrte. Die Antwort ist, dass er mich gewiss in die Meditation einführte, aber er war vorsichtig, was die Abhängigkeit von einer Methode betrifft. Die Aufmerksamkeit war vielmehr auf das Ziel, auf die Reinheit des Herzens, die intensive Gottsuche, die innere Haltung, die Liebe zum Schweigen gerichtet. Gewiss war ein Thema oder ein Satz aus den Schriften, zuerst die Bibel und später die Upanishaden und andere indische Texte oft der Ausgangspunkt und ein klassischer Weg in die Meditation einzutreten. Panikkar gab Yoga als Methode, vor allem Hathayoga nicht viel Bedeutung (obwohl er selbst praktizierte), außer einer Sitzhaltung, die für die Meditation geeignet ist, im Sinn von Patanjalis Sūtra, das besagt, die Sitzhaltung solle „fest und angenehm“ sein.¹ Doch er lehrte nie die Yogasūtras.

Kommen wir zu den Briefen, die mir Panikkar seit den Sechziger Jahren schrieb. Knapp einen Monat bevor ich im November 1967 in Varanasi gelandet bin für meinen „endgültigen“ Aufenthalt, schrieb mir Panikkar, was er von mir erwartet:

„27. X. 67

Liebste!

Nun Du kommst! Ich wiederhole: Willkommen! Möge der Herr Dich segnen und diese Reise, Deine erste ernste Pilgerschaft außerhalb Deiner Welt und Umwelt² – und gleichzeitig auch außerhalb Deiner selbst – unter seinen Hut nehmen!

1 *sthiram sukham āsanam*, Yogasūtra 2.46.

2 Hierin täuschte er sich, oder er schien zu vergessen, was meine erste Pilgerschaft 1963 bedeutete.

Es möge deshalb eine Fahrt außerhalb der māyā und eine Landung in der Wirklichkeit sein.

Es wird nicht leicht sein... Übrigens muss bei Dir ganz klar sein, was Du suchst, ein echt theandrisches Leben ... eine Entwicklung und Vertiefung Deiner Persönlichkeit nicht im Sinne einer humanistischen Vervollkommnung Deiner Individualität, sondern in einer tief theandrischen Richtung nach jener Realisierung der ganzen Person.³

Keine Illusionen! Bescheidenheit! Einfach jetzt ein oder einige Jahre Deines Lebens einfach zu leben und weil das Leben auch eine intellektuelle Seite hat, eine intellektuelle Tätigkeit, die bei Dir ja auch eine priesterliche – durch mich, wenn Du willst – sein könnte: Die Mitterschaft zweier Welten, die Versöhnung zweier Kulturen, die Brücke zwischen zwei Religionen – und alles im Herzen und im Geiste, ohne individualistische Eigenheiten.

Das ist mein Gebet und mein Wunsch.

Immer Dein R“

Und noch vor meiner Ankunft in Varanasi, in einem Brief der voll von praktischen Ratschlägen war, betonte er: „Ich will Deine Mitarbeit in so vielen Dingen, auch für mich persönlich, aber vor allem für unserer gemeinsame Aufgabe.“

Wie erwartet begann seine direkte Führung und unsere Zusammenarbeit, sobald ich in Banaras ankam.

Am Ende eines Briefes vom 22. 1. 1969, als ich erst ein Jahr in Varanasi war, schrieb er mir, nach einem langen Bericht über seine Tätigkeiten in Europa: „Du kannst Gott dankbar sein, dass er Dich erwählt hat. Die indische Erfahrung ist wesentlich – auch wenn die Gelehrsamkeit oder „Gelehrtheit“ geringer wird.“

Doch ich will ein Beispiel aus einer spirituellen Periode geben, vor allem, weil ich alle Dokumente habe, Panikkars Führung in einer vierwöchigen Einkehrzeit, meist im Schweigen, und die Beschreibung meiner Erfahrungen in meinem ausführlichen Tagebuch und in Briefen an Panikkar. Es war im Oktober 1978, anlässlich meiner Rückkehr nach Indien von Wien, als ich das starke Bedürfnis nach Einkehr empfand (allein, in Abwesenheit von Panikkar). Für jede Woche gab er mir eine eigene Aufgabe, und die Übergänge zwischen den Wochen sollten mit einer Art Ritual begangen werden. Panikkar gab mir den folgenden Plan: Die erste Woche sollte eine Entleerung sein, keine Lektüre oder Schreiben, Schweigen, keine beson-

3 Ich korrigiere sein Deutsch nicht.

dere Disziplin. Die wichtigste Aufgabe war ein Entleeren von Gedanken. Die zweite Woche sollte eine Pilgerschaft sein, Lesen und Schreiben, was ich in der ersten Woche erfahren habe. Gleichzeitig die Freiheit, zu tun, wofür ich inspiriert bin – Singen zum Beispiel! Lektüre war vor allem Neues Testament und Upanishaden, ergänzt durch die Gespräche mit Ramana Maharshi. Die dritte Woche: Reflexion über die Verbindung zwischen der zweiten und der dritten Woche, einen Rhythmus finden, strenge *sādhana* in Form von Meditation, Konzentration und Integration der ersten zwei Wochen. Die vierte Woche sollte eine Integration sein, Ausblick auf die Zukunft, meine Erfahrung niederschreiben und einen langen Brief über das Ergebnis der drei Wochen Einkehrzeit, und Fragen, die sich dabei ergeben haben. Von der Vergangenheit auf die Zukunft hin. Rückkehr in die Welt. Ich schrieb meinen Bericht in Briefen, die Panikkar mit Verspätung in Kalifornien erhielt, sowie ich seine Briefe nach Rishikesh. Ein Beispiel aus seinem Brief, der sich auf die letzte Woche bezog:

„16. November 1978

Liebste!

... Ich bin sehr froh weil Deine Einkehr gut verläuft. Ich lege viel Wert auf die letzte Woche (die jetzt – so relativ! – schon vorbei ist). Aktion-Kontemplation; Innen-Äußeres; Kosmisch-Akosmisch; Menschlich-Göttlich; ... alles sind *dvandvas* die wir überwinden –, nicht vernichten oder übersehen, oder verneinen – müssen. Überwinden ist vielleicht auch nicht das Wort. Eher einverleiben, oder mit Johannes (Apokalypse) und Upanishaden zu reden: essen. Ein eucharistisches Mysterium. D.h. dass solange wir diese Synthese erreichen oder machen wollen wird sie nicht gelingen. *Quomodo fiet istud?*⁴⁴

Er betonte immer wieder die Notwendigkeit der Integration, besonders der intellektuellen, emotionalen und spirituellen Seiten, denn er bemerkte oft in mir eine Spannung zwischen diesen Aspekten meines Lebens. So schreibt er in einem Brief in demselben Kontext meiner Einkehr: „Schwerpunkt Deines Lebens – da wo es keine Schwere gibt ... Am Anfang muss man das Gleichgewicht durch Gegengewicht erreichen, aber langsam muss man sämtliche Gewichte abnehmen.“⁴⁵

Panikkar wird oft zitiert für seine kosmotheandrische Vision, ein Begriff, der eigentlich kein Neologismus ist, sondern auf patristische u.a. Wurzeln zurückgeht. Ich bin Zeugin der Tatsache, dass diese Idee, auch wenn sie von

4 Lk 1,34

5 Er meinte „abwerfen“. Die Metapher spielt an auf Simone Weil, Schwerkraft und Gnade.

den Veden inspiriert war, wo sie den Ausdruck *ādhyātmika*, *ādhibhautika* und *ādhidāivika* gefunden hat, auf seine spirituelle Erfahrung zurückgeht, die er mit mir teilte und in die er mich einweihte. „Kosmotheandrisch“ bedeutete für ihn ein Gleichgewicht zwischen dem Kosmischen, dem Menschlichen und dem Göttlichen. Wenn ich zu sehr Gott-zentriert war, regte er mich an, menschlicher zu sein, oder hinaus in die Natur zu gehen und mich im Kosmos zu integrieren, und ebenso umgekehrt.

Ich war erstaunt, in seinen Briefen keine Ermutigung zu finden, mein Studium und meine Praxis der indischen Tradition zu vertiefen. Gewiss, unsere gemeinsame Arbeit über die Veden war ein Eintauchen in die Vision und in das Verständnis der vedischen Welt. In dem Fall war es eine wahre Verbindung zwischen der intellektuellen und der spirituellen Seite dieser Arbeit, doch ganz allgemein und nicht persönlich auf meinen spirituellen Weg bezogen. Doch ermutigte er mich immer, *mit* den Upanishaden, nicht *über* sie zu meditieren. Doch als die *Vedic Experience* beendet war, deren Vorbereitung und Publikation praktisch zehn Jahre dauerte, zog es mich selber zu einer Vertiefung und Erweiterung meiner Erfahrung der indischen Tradition in ihrer großartigen Manifestation in dem nicht-dualistischen Śivaismus von Kashmir, wo spirituelle Praxis und Philosophie untrennbar verbunden sind.

Nach dem Tod von Swami Abhishiktananda (1973), der für mich immer eine Quelle der Inspiration war, und dem Abschluss der *Vedic Experience* (ca. 1977), begann für mich in den Achtziger Jahren eine Periode des spirituellen Unbefriedigtseins. In der Beziehung zu Panikkar hing es mit zwei Faktoren zusammen. Auf der einen Seite gab es Veränderungen in seinem Leben, die ich schwer nachvollziehen konnte und die die Klarheit und Transparenz, die ich früher in ihm fand, verhinderten. Es gab Verwirrungen in seinen menschlichen Beziehungen, die mein Vertrauen störten. Der zweite Grund war, dass die intellektuelle Seite unserer Zusammenarbeit die Oberhand gewann über die spirituelle Seite, und die Arbeitslast nahm zu, ohne eine Integration der kontemplativen Dimension. Die Folge dieser beiden Faktoren war, dass ich das Gefühl hatte, spirituell keinen Fortschritt zu machen. Meine spirituelle Praxis und Erfahrung waren davon betroffen. Ich gebe die Schuld nicht nur Panikkar, sondern auch mir selbst. Panikkar war geistig so kreativ, dass er immer neue Ideen in die Praxis übertragen wollte, und seine Mitarbeiter waren dementsprechend überfordert. Aufgrund dieser Situation konnte ich das hohe spirituelle Niveau nicht aufrechterhalten.

Im Gegensatz zu Swami Abhishiktananda hat mich Panikkar nie ermutigt, zu einem Hindu-Guru zu gehen. Doch als ich tiefer in die Tradition des kaschmirischen Śivaismus eindrang und schließlich meinen Guru in Swami Lakshman Joo von Kashmir fand, akzeptierte er diesen Schritt, und

er sah, dass ich sowohl spirituell wie erkenntnistmäßig einen bedeutenden Fortschritt gemacht hatte.

Manchmal fragte ich ihn: Was geschieht mit meinem Christentum, wenn ich tief in den Śivaismus eingedrungen bin? Seine Antwort war: Du gehörst nicht einer Institution an, sondern der Gemeinschaft der Heiligen! Noch bevor ich die Initiation erhielt, aber mich für diese Tradition entschieden hatte, sandte mir Panikkar eine Postkarte, datiert vom 25. Januar 1987, mit den Worten:

„Ego plantavi
Apollo rigavit
Deus autem incrementum dedit.“

(„Ich pflanzte, Apollos bewässerte, aber Gott gab das Wachstum“ (1. Kor 3.6).)

Zweifellos war die Tatsache, dass ich in einer anderen Tradition meine spirituelle Erfüllung fand, am Anfang schwer für ihn. Doch er gab zu, dass er mich immer ermutigte, meinen eigenen Weg zu finden. Er hatte Vertrauen, dass ich eine Integration der beiden Traditionen finden werde. In den letzten Jahren seines Lebens drückte er oft aus, dass ich einen Schatz gefunden habe. Als ich ihm den Gedenkband für Swami Lakshman Joo, der 1991 *samādhi* erlangte, schickte, drückte er seine Bewunderung aus: „Er war ein großer Mann“. In dieser Anerkennung war Demut und Großzügigkeit enthalten. Ich bleibe ihm immer dankbar für diese Offenheit.

Ich muss erwähnen, dass auch nachdem ich ihn als spirituellen Lehrer verlassen hatte, eine Kontinuität der Freundschaft und des Verständnisses bestehen blieb, bis ans Ende. Seine Schwächen, die ich vor der Trennung bereits ahnte, wurden später durch biographische Forschung und durch sein eigenes ehrliches Tagebuch bestätigt. Trotzdem bin ich ihm immer dankbar für einen Sinn der Freiheit und der Offenheit, den er mir vermittelt hat, auch der christlichen Tradition gegenüber. Wie sich meine Spiritualität nach der Trennung entwickelt hat, ist ein anderes Thema.

Daher ende ich mit einem Ausdruck tiefer Dankbarkeit dafür, dass ich ihm so nahe sein durfte und seine Führung, Inspiration und Ermutigung über Jahrzehnte empfangen habe. Er war ein großer Geist, der heute noch viel beitragen kann für Frieden und Harmonie in unserer zerrissenen Welt.

RHYTHMEN DES DENKENS

Raimon Panikkar infektorische Inspiration¹

Michael von Brück

Mein Beitrag wird sich in zwei Teile gliedern. Im ersten Teil möchte ich vier Begebenheiten mitteilen, die mich mit Raimon Panikkar verbinden, die Knoten in einem Lebensgeflecht darstellen, welche viele Fäden zusammengeführt und zusammengehalten haben. Ein zweiter Teil reiht theoretische Reflexionen über Panikkar's Denken aneinander, es sind Betrachtungen zu seinen Rhythmen des Denkens, vor allem zu seiner Epistemologie, gegen die ich auch einige Einwände vorzubringen habe, Denkfiguren, die Panikkar's anstoßendes und anstößiges Denken voranbringen sollen, ein weiter geführter Dialog mit dem Meister und Freund also. Denn das ist es, was er von seinem Kollegen und Freund erwarten würde, Einwände gegen ihn zu formulieren und in ein Streitgespräch, eine Debatte einzutreten. Wenn er also auch nicht in corpore anwesend ist, im Geist ist er sehr wohl da, in all seiner Ambiguität.

I. Persönliche Begegnungen

Ich habe mich gefragt: Warum hatte er ein Interesse daran, mich, einen sehr jungen Studenten aus Ost-Deutschland, zu treffen? Er drückte es so aus: „Michael, Du bist ein Mensch, vielleicht der erste, dem ich in dieser Intensität begegne, der an allen drei Welten partizipiert.“ Zu dieser Zeit – es war vor 1989 – gab es die Rede von den drei Welten, die Erste, die Zweite und die Dritte Welt. Und er erläuterte: „Du hast Deine Gelehrsamkeit und Deine Bildung auf der Grundlage der Wissenstradition der Ersten Welt. Du hast Deine existentielle Erfahrung, Deine Erziehung, Deine Kindheit in der Zweiten Welt, der kommunistischen Welt. Und Du kommst und versuchst Dein spirituelles Leben zu vertiefen in der Dritten Welt.“

1 Der Vortrag wurde am 12.06.2018 auf dem Symposium zum 100. Geburtstag von Raimon Panikkar in englischer Sprache gehalten. Die Aufnahme wurde von Dr. Franz Xaver Scheuerer transkribiert, von Dr. Christian Hackbarth-Johnson vorübersetzt und vom Autor überarbeitet.

Die erste Begegnung mit Raimundo Panikkar war eine Lektüre-Erfahrung, sie wurde mir zuteil während meines Studiums der Theologie in Ostdeutschland. Ich stieß auf eine Schrift mit dem Titel *Kerygma und Indien*², worin Panikkar über „Orthopraxie“ (im Gegensatz zur Orthodoxie) schreibt. Dies hat mich beeindruckt. Ich fragte mich: Was ist das? Ich wusste nicht, was er damit wirklich meinte; denn Panikkar pflegte sich deutlich zu artikulieren zu den Begriffen und Ansichten, die er nicht meinte, wenn es aber darum ging zu erklären, was er positiv zu sagen beabsichtigte, waren die Aussagen nicht immer so deutlich oder konsistent, sondern fließend, nicht ganz greifbar. Eine negative Theologie der Sprache? Als junger Student spürte ich die Inspiration, aber nicht die Antwort. Und ich wusste: Wenn ich weiter Theologie studieren würde – und ich war mir dessen nicht ganz sicher – wenn ich also der Theologie existentiell verbunden bliebe, würde ich diesen Denker treffen wollen, irgendwann, irgendwo. Freilich, ich wusste nicht, was ich sonst studieren sollte: Ich interessierte mich durch und durch für das Künstlerische, die Musik hatte mich in meiner Kindheit geprägt. Ich dachte, fühlte, lebte musikalisch, vor allem kontrapunktisch. Doch hatte ich das Gefühl gehabt, zwar für die Berufung zum Musiker geboren zu sein, aber den Beruf des Künstlers nicht ausüben zu können, weil mir die nötige Disziplin zum beharrlichen Üben gefehlt hatte. Also studierte ich Theologie und blieb schließlich dabei.

Panikkars Denken forderte mich mehr heraus als Paul Tillich oder Karl Barth oder Wolfhart Pannenberg und all das, was wir als Brosamen „moderner Theologie“ in die ostdeutschen Bibliotheken geliefert bekamen. Hinter dem „Eisernen Vorhang“ waren die Bücher aus dem Westen rar, jeder neue Titel wurde verschlungen wie eine neue Offenbarung, um dann doch ein schales Gefühl zu hinterlassen. Zwar war diese Lektüre verdaulich, aber nicht sättigend. Ja, die Klassiker konnten und durften wir studieren, von der Patristik angefangen über Augustinus, Thomas bis hin zu Kant, Hegel und Schelling. Aber alles Neue war verdächtig für die Herren von der ideologiedüsteren Staatssicherheit. Wie auch immer, „Orthopraxie“, das war interessant.

Später, nach der Promotion,³ hatte ich die Gelegenheit, zunächst für ein Jahr, in Indien zu studieren, das war 1976. Eine meiner ersten Unternehmungen war es, die Adresse von Raimundo Panikkar ausfindig zu machen. Ich hatte meinen Wohnsitz am United Theological College in Bangalore

- 2 Raymond Panikkar, *Kerygma und Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien. Kerygma und Mythos V – Ergänzungsband III.* Hrg. v. Hans-Werner Bartsch unter Mitarbeit von Bettina Bäumer, Hamburg-Bergstedt 1967, vgl. S. 86ff.
- 3 Michael von Brück, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979.

und machte mich mit dem Zug auf die lange Reise nach Varanasi, um dort nur zu erfahren, dass der Meister für längere Zeit verreist war. Er lebte in Amerika. Aber ich traf einige seiner Freunde, vor allem N. Shanta, seine Mitarbeiterin, die das Haus und die Manuskripte hütete. *Vedic Experience*⁴ war gerade kurz vor der Fertigstellung, noch in Gestalt eines Manuskripts. Shanta gab mir das 6. Kapitel über die Upanishaden („New Life and Freedom“) zu lesen. Ich machte einige Anmerkungen, und die schickte sie Panikkar.

Die *zweite Begegnung* ereignete sich, nachdem ich aus Indien nach Ostdeutschland zurückgekehrt war. Ich erhielt überraschenderweise einen Brief. Er wolle mich besuchen. So kam er in unser kleines Dorf Horst, im Nordosten der DDR nahe Greifswald, und blieb eine Woche in unserer Familie. Das war für meine Frau und mich eine große Erfahrung. Denn er wollte erkunden: „Wie kann ein Mensch in solch einer Umgebung sich intellektuell wie spirituell entwickeln? Welches sind die Quellen, von denen du herkommst und aus denen du in den Umständen der atheistischen Diktatur lebst, Michael?“ – Und ebenso meine Frau – er hatte eine besondere Beziehung zu Regina. Und ich wollte von ihm erfahren: Was ist eine interkulturelle Existenz? – Eine Lebenswelt, die hinter dem Eisernen Vorhang gänzlich unbekannt war. Wir sprachen über Hegel, denn ich hatte Überlegungen zu meiner späteren Habilschrift⁵ über die Trinität und indische Philosophie des Nicht-Dualismus angestellt, und ich freute mich, dass er sehr vertraut war mit diesen Gedanken. Hegels spekulative Trinität war so ganz nach seinem Geschmack, das kosmo-the-andrische Mysterium in ein Symboldenken zu fassen, das dialektisch-dialogisch offen war.

Meine lebhaftesten Erinnerungen aber kreisen um unsere Diskussionen über Politik, über die Rolle der Intellektuellen in Diktaturen, über Spiritualität und Politik. Panikkar war, meiner Erinnerung nach – und wir setzten die Gespräche zu diesem Themenkreis nur wenige Monate vor seinem Tod in Tavertet fort –, zutiefst verletzt von der Zerstörung der westlichen Zivilisation durch Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus. Er selbst hatte gelitten – er erzählte uns die ganze Geschichte seiner Kindheit und Jugend, von der entsetzlichen Gewalt auf den Straßen von Barcelona, mit Tränen in den Augen. Er schrieb darüber nicht. Ich denke, es war zu persönlich. Er erzählte uns von seiner Fahrradreise, vom weiten Weg bis Bonn. Ich studierte Thomas Manns *Doktor Faustus*, wo der Autor 1947

- 4 The Vedic Experience. Mantramañjarī. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration edited and translated with introductions and notes by Raimundo Panikkar with the collaboration of N. Shanta, M.A.R. Rogers, B. Bäumer, M. Bidoli. Darton, Longman & Todd, London 1977.
- 5 Michael von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1986.

klagt, dass die 9. Symphonie Beethovens zurückgenommen werden müsste. Nach der Zerstörung, nach dem was während des Holocausts im Zweiten Weltkrieg geschehen ist, sei diese Zivilisation am Ende! Leverkühn sagt sogar, die 9. Symphonie hätte es nie geben dürfen. Sie ist eine Lüge!⁶ Dies war der verletzte und entsetzte Geist, den ich auch bei Panikkar spürte, als er zu uns in diesem kleinen Dorf sprach. Er wurde krank, und wir mussten ihn pflegen, aber er brannte für diese politischen Fragen. Und er mahnte uns beide mit Nachdruck: „Wenn ihr einen Beitrag leisten wollt, versucht etwas von dem Geist des Lichts in diese Dunkelheit zu bringen!“ Denn er spürte natürlich die Restriktionen in der DDR, den Geist der Unfreiheit und diese kleinbürgerliche lächerliche Spießigkeit im gesamten System, im Alltag ebenso wie in der feierlichen Lügenrhetorik der Machthaber. Die DDR war nicht so gewalttätig wie das Nazi-Regime, aber sie war strukturell gewalttätig, und einfach langweilig. Er schrieb nicht über die traumatischen Ereignisse des spanischen Bürgerkriegs und das, was ihm vorausgegangen war, aber ich vermute, dass die Verarbeitung der Erfahrungen in Barcelona während des Bürgerkriegs, und dann die faschistische Franco-Diktatur eine verborgene Antriebskraft seines Denkens und Suchens waren. Panikkar war auf der Suche nach Alternativen, und die konnte er angesichts der Geschichte Europas nur interkulturell finden.

Das dritte Ereignis: Wir trafen uns viele Male während der Jahre, die ich in Indien als Dozent tätig war. Ich verbrachte fünf Jahre in Südindien, und den Urlaub während der heißesten Monate April und Mai verbrachte die Familie in den Bergen. Wenn Panikkar nach Kodaikanal kam, machten wir lange Spaziergänge um den See, manchmal auch in die Berge der Umgebung, auf denen wir miteinander sprachen und schwiegen. Beides im Rhythmus der Schritte, die wir synchron gingen. Er erklärte mir, warum er heiraten wolle, wobei er sich dabei auch in Widersprüche verstrickte. Auf der einen Seite sagte er: „Ja, ich will heiraten, was hältst du davon? Aber es sollte dann wirklich ein Fanal sein, wie bei Luther.“ Ich sagte: „Ja, tu es!“ Aber er hatte dann doch nicht den Mut zu einem offenen Bekenntnis und einer öffentlichen Diskussion über Ehe und Sexualität im Rahmen des Katholizismus, eine Debatte, die überfällig war und die er durchaus hätte anstoßen können. Aber was ist Mut? Panikkar – und viele von uns, die sich interkulturell aufgemacht haben und damit alte Identitäten verlassen, um

6 Thomas Mann, *Doktor Faustus*: Es solle nicht sein das Gute, und die „Ode an die Freude“ müsse ersetzt werden durch ein „Lied an die Trauer“. Es solle Beethovens 9. Sinfonie zurückgenommen werden. So müsse die Vorschrift und Weisung lauten, die über Adrian Leverkühns letztem großen Werk, „Dr. Fausti Wehklag“ anzubringen sei (S. 363–65). (Ich zitiere nach: Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Gesammelte Werke in 12 Bänden, Bd. VI, Berlin und Weimar 1965)

neue zu suchen, die erst gestaltet werden müssen – Panikkar jedenfalls war auf der Suche nach einer neuen Identität, die er in seiner je neu gefundenen und von ihm kreativ gestalteten Sprachwelt fand, in den sozialen Beziehungen aber nicht in hinreichender Intensität gefunden hatte. Das war ein häufiges Thema unserer Gespräche. Bruch mit dem System und gleichzeitig die Sehnsucht nach Zugehörigkeit. Ich kenne diese Spannung sehr wohl, sie ist manchmal kaum auszuhalten. Später setzten wir unsere peripatetischen Philosophengespräche in Tavertet fort, und zwar mit den Kindern meiner Familie, denen Raimon Panikkar die Grundzüge der Philosophie bzw. die Art, wie man die wesentlichen Fragen stellt, so eindrucklich erklärte, dass die Jugendlichen Feuer fingen und begeistert waren. Er erläuterte seine spirituellen Zweifel, seine bohrende Suche und seine vorläufigen Antworten, die er wohl zu begründen wusste. Mir steht ein Bild vor Augen, wie er auf die Schafe am Berg zeigte, zur Sonne blickte und zu den Wolken, wie er auf Luftverschmutzung hinwies, die man den Berg heraufrauchen sah, und wie er mit prophetischem Pathos die Umweltverschmutzung verfluchte. Die Mädchen waren tief beeindruckt, und wir haben eine Tonbandaufnahme. Manchmal spielen wir sie ab.

Als ich nach Deutschland zurückgekehrt war, wurde ich 1988 von der Stiftung Niedersachsen gebeten, eine internationale interdisziplinäre Tagung in Hannover zum Thema „Geist und Natur“ unter der Leitung von Carl Friedrich von Weizsäcker mit zu konzipieren.⁷ Raimon Panikkar wurde eingeladen, einige Nobelpreisträger der Physik und der Chemie, die Philosophen Karl Popper, Yeshayahu Leibowitz, der Zen-Meister Pater Enomiya-Lassalle und viele andere. Es war ein Fest moderner Intellektualität, Spiritualität und der Suche nach einem neuen Paradigma nicht nur des Verstehens und des Philosophierens, sondern des Lebens. Wie wird der Mensch zukunftsfähig? – Dies war schon damals die Frage, und sie wurde mit Kompetenz und Vehemenz von dem Physiker Hans-Peter Dürr immer neu gestellt und vorangetrieben. Panikkar und von Weizsäcker hatten es nicht leicht, zueinander zu finden. Panikkar hatte das Gefühl: Da ist ein elitärer Naturwissenschaftler, der zwar philosophiert, aber nicht wirklich Alternativen denkt. Carl Friedrich von Weizsäcker hatte das Gefühl, Panikkar schlage Sprach-Kapriolen, deren zugrundeliegende Gedanken aber nicht gründlich genug durchdacht seien. Diese Voreingenommenheit oder vielleicht das produktive Missverständnis, das hier zutage trat, war sicher auch mentalitätsbedingt,⁸ aber es geht dabei um mehr, um die Frage näm-

7 Hans-Peter Dürr, Walther Ch. Zimmerli (Hg.), *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern/München/Wien 1989.

8 Leichter gestaltete sich der Dialog mit einem anderen Physiker, Hans-Peter

lich, wie weit der Logos tragfähiges Erkennen ermöglicht. Wir kommen darauf im zweiten Teil zurück.

Die vierte Begebenheit, die ich erwähnen möchte, war eine besondere Veranstaltung in Holyoke/Massachusetts. Die Benediktiner feierten ein Jubiläum und luden Raimon Panikkar für eine Vortragsreihe und Meditationen ein, die später als das Buch *Den Mönch in sich entdecken*⁹ veröffentlicht wurden. Panikkar sprach über das monastische Ideal, den Mönch als „universalen Archetypen“, und brachte die verschiedenen Perspektiven der Welt zusammen, vor allem die buddhistischen, christlichen, aber auch die hinduistischen. Am Ende brach er in Tränen aus und erklärte: „Because I don't live it! – Weil ich es nicht lebe!“ Er hat dieses wundervolle Ideal ausgebreitet und sagte: „Ich lebe es nicht.“ Diese Aufrichtigkeit vor Publikum ist es, die ich, bis heute sehr tief bewegt von diesem monumentalen Augenblick, in Erinnerung habe. Natürlich hatten wir später lange Gespräche darüber. Was heißt es, ein Ideal zu leben oder auch nicht? Ist ein Archetyp überhaupt lebbar? Wie lassen sich Konventionen und Zwänge von Aufbruch und Freiheit genau unterscheiden? Dieser existentielle Ausbruch betraf nicht nur die unvermeidliche Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, sondern die Suche nach einer anderen, authentischen, kreativen Gestaltung von Menschsein. Panikkar hatte intellektuell, emotional, ästhetisch, physisch, auf viele Arten, das monastische Ideal immer in seinem Herzen getragen, und er war sich natürlich dessen bewusst, dass jeder Mensch ein Mensch voller Widersprüche ist, dass es der Widerspruch ist, der als Voraussetzung von Kreativität gelten kann. Das war ein Antrieb für sein Denken und vielleicht auch für seine Rastlosigkeit.

Diese vier Schlaglichter auf Erfahrungen, die ich mit Panikkarji teilen durfte, sind nur ein kleiner Eindruck von seiner faszinierenden Persönlichkeit. Man musste mit ihm nicht übereinstimmen, aber man kam stets zu tiefst inspiriert für das eigene Nachdenken von ihm zurück. Und das ist es, was ich ihm wirklich verdanke: Rhythmen des Denkens immer neu nachzulauschen und dann zu gestalten, Rhythmen, die sich aus der Lebenspraxis ergeben. Raimon Panikkar hatte kein Zuhause, nirgends, nicht einmal in sich selbst. Aber genau diese Unbehaustheit wurde in ihm zur Quelle für ein sehr produktives Leben in vielerlei Hinsicht. Und ich denke, das Gedicht, das Bettina schrieb und uns vortrug¹⁰, ist vielleicht die tiefste Antwort auf Panikkarji, die ich je gehört habe. Danke, Bettina!

Dürr. Siehe Hans-Peter Dürr, Raimon Panikkar, *Liebe – Urquelle des Kosmos. Ein Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Religion*. Hrg. v. Roland Ropers, Freiburg i. Br. 2008.

9 Raimon Panikkar, *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989 (*Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, New York 1982).

10 Vgl. im vorhergehenden Aufsatz vom Bettina Sharada Bäumer.

II. Reflexionen zum Denken Panikkar

Ich komme zu meinem *zweiten Teil*, den ich *Reflexionen zum Denken Panikkar* genannt habe. Dabei konzentriere ich mich auf die *theanthropokosmische* Intuition. Dabei müsste ich eigentlich einige allgemeine Bemerkungen über die Geschichte dieser Denkfigur voranstellen, die bei den Vorsokratikern ihren Ursprung hat und einen Gipfel in Hegels Denken erreicht, die aber bei Panikkar nicht nur deshalb viel weiter ausgreift, weil er das indische Denken in diesem mythischen Sprachbild gipfeln lässt, sondern weil sie eine existentielle Dimension spiegelt, und deshalb handelt es sich um mehr als um einen Begriff, eher wohl um eine Vision. Ich werde dazu einige Gesichtspunkte vorstellen auf Basis der Gifford Vorlesungen, dem Buch *The Rhythm of Being*¹¹.

Schon der Titel zeigt die Diskrepanz, oder soll ich sagen, die Kontradiktion? Denn wenn man einen Rhythmus hat, kann man nicht über Sein reden. Man kann über Bewegung reden oder Werden, oder was auch immer. Aber Panikkar wählt bewusst diese *contradictio in adiecto*, diesen Widerspruch in sich, um zu provozieren, denn ein solcher Titel würde als akademisches Dissertationsthema kaum durchgehen. Panikkar jedoch will zeigen, dass wir zwar gezwungen sind, Kategorien zu benutzen, dass wir aber über jegliche Kategorienbildung hinausgehen müssen. Jede Kategorie ist ungenügend. Die kosmotheandrische Vision ist nicht Panikkar's Erfindung. Es gab, wie immer, viele Denker zuvor. Aber er übernimmt diese Denkform und macht sie mit seinen Neologismen, und seiner „intellektuellen Unbehaustheit“, zu einer sein Denken durchziehenden und treibenden Kraft.

Um sein Denken systematisch zu fassen, wäre als zweites zentrales Thema seine Christus-Inspiration zu betrachten. Im Englischen heißt es *christic*, aber im Deutschen wäre die Übersetzung „christisch“ sprachlich unschön. Panikkar ist hier sorgfältig, nicht christlich, im Sinne von christentümlich, nicht kirchlich inspiriert, sondern er nennt es *christic inspiration*. Das ist natürlich seine *Christophanie*.¹² Wie sind beide aufeinander bezogen? Das erste, die Gifford Vorlesungen, behandelt nicht nur Kosmologie und Natürliche Theologie, sondern es ist im Grunde eine epistemische Diskussion. Ich möchte den epistemischen Punkt herausstellen, weil ich denke, dass es das ist, was Philosophie sein sollte und wofür wir sie brauchen. Und der zweite, der theologische Diskurs, ist eine existentielle Umsetzung dieser

11 Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being. The Unbroken Trinity. The Gifford Lectures*, Edinburgh University, Maryknoll/NY 2010

12 Raimon Panikkar, *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*. Übersetzt aus dem Spanischen von Ruth Heimbach, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006.

epistemischen Diskussion. Philosophie und Theologie sind nichts voneinander Getrenntes, und am Ende werde ich ihn dementsprechend zitieren – das waren seine letzten Worte, die er zu mir sprach, kurz vor seinem Tod: „Philosophie und Theologie – die zwei hätten niemals getrennt werden dürfen!“

Panikkars intellektuelles Bemühen bestand zutiefst darin, einen kontinuierlich sich bewegenden Rahmen für seine existentielle Suche zu schaffen. Diese existentielle Suche drückt er in seiner *Christophanie* und vielen anderen Werken aus, wie Bettina Bäumer und auch Maciej Bielawski gezeigt haben. Es ist eine lange Entwicklung, eine historische Entwicklung, von einer sehr engen Opus-Dei-Perspektive zu einer offenen, christlich-universalen Perspektive. Die beiden sind also miteinander verbunden.

Zunächst zitiere und interpretiere ich einen Abschnitt aus den Gifford-Vorlesungen *The Rhythm of Being*. Er sagt in seinem Vorwort: „*Das Leben ist weder Wiederholung noch Fortführung. Es ist Wachstum.*“¹³ Und ein Stück davor: „*Wir müssen die Idee der Zeit überwinden. Als ob die reale Zeit unabhängig wäre von den Dingen und Begebenheiten, die mit ihr verbunden sind.*“¹⁴

Wie in der Anmoderation gesagt wurde, war der Begriff der Zeit, die Frage nach der Zeit – wie für jeden Philosophen nach Augustinus – die wesentliche Frage. Panikkar behandelt sie in einer spezifischen Weise, zum einen in der Art des Augustinisch-Thomanischen Erbes, zum anderen mit der modernen Phänomenologie, insbesondere der Husserlschen. Wir müssen hier nicht in die technischen Details gehen, aber Zeit ist ein zentraler Erfahrungs- und Denkraum für ihn. Ich finde allerdings nirgends eine konsistente Aussage dazu, was er selbst unter Zeit tatsächlich versteht. Die reale Zeit ist nicht unabhängig von Dingen und Begebenheiten, die mit ihr verbunden sind. Das ist selbstverständlich. Jeder Philosoph weiß das. Aber was macht Panikkar daraus? Er macht etwas Besonderes daraus, er denkt eine Bewegung, die er letztlich nicht vollzieht, wie Bettina Bäumer angedeutet hat. Er spricht über den Geschmack der Zeit, den *sapor*. Und er fasst das Wort *sapientia* von seiner ursprünglichen Bedeutung her. *Sapor* heißt Geschmack, von dem Verb *sapere*, schmecken, abgeleitet, und hier käme Panikkars häufiger Hinweis zum Tragen, dass das Verb dem Nomen vorausgehe. Denn es ist eine sinnliche Erfahrung. Alle Philosophie, natürlich nicht nur in der griechischen Antike, und ich würde sagen, jede substantielle Philosophie ist verwurzelt in der Sinneserfahrung, macht die Sinneserfahrung transparent, indem sie sie mit anderen Sinneserfahrungen zusammenbringt. Jede audiovisuelle Erfahrung ist bereits ein solches Geschehen, das man

13 Panikkar, *Rhythm*, S. XXVII (Übersetzung CHJ).

14 Ebd., S. XXVII. (Übersetzung CHJ).

in der Meditationspraxis üben kann, um tatsächlich einen intensiveren Geschmack davon zu bekommen. Doch dann „verbegrifflicht“ man die Form und Identität der Sache als Sache, und hat so den Anfang der Philosophie. Jedenfalls endet das Buch *The Rhythm of Being* entsprechend. Er schreibt:

„Der Baum des Wissens führt einen immer wieder in Versuchung auf Kosten des anderen, wichtigeren Baums, des Baums des Lebens, den wir vergessen.

Wie kann das menschliche Denken die Bestimmung des Lebens erfassen, wenn wir es [das Leben] doch nicht besitzen?“¹⁵

Panikkar zögerte – und für uns, die wir Bücher schreiben, ist das etwas, was aufhorchen lässt – er zögerte 20 Jahre lang, seine Gifford-Vorlesungen zu veröffentlichen. Nicht etwa, weil er das Manuskript in die Schublade gelegt und vergessen oder er keine Zeit dazu gehabt hätte. Nein, das wäre zwar eine geläufige Entschuldigung, aber das ist nicht Panikkars Art. Und schließlich sind die Gifford-Vorlesungen nicht irgendeine Vortragsreihe, sondern eine Art „Nobelpreis“ für Natürliche Philosophie oder Natürliche Theologie. Die Gifford-Vorlesungen über 20 Jahre lang nicht zu veröffentlichen – das hatte es noch nicht gegeben. William James und viele andere Autoren veröffentlichten ihren Vortragszyklus, und die Bücher wurden Klassiker. Panikkar zögerte und zögerte – und ich weiß es, weil wir darüber gesprochen haben – eben nicht, weil er säumig oder anderweitig zu beschäftigt gewesen wäre, sondern weil er sich scheute, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil ihm vielleicht der eigene Denkstil nicht anspruchsvoll genug gelungen sein könnte, und er dachte immer und immer wieder darüber nach; es sollte ein klares Manifest sein. Aber auch in einem anderen Sinn spürte er das noch Unfertige, das vielleicht nie zu Vollendende: Denn wer über den „Rhythmus des Seins“ redet, spricht auch über sich selbst. Und das war offenbar etwas, für das er nicht bereit war: „Der Baum des Wissens“, ich zitiere es noch einmal, „führt einen immer wieder in Versuchung auf Kosten des anderen, wichtigeren Baums, des Baums des Lebens, den wir vergessen.“ Dies erinnert mich an ein Zitat des großen Mythologen und Religionswissenschaftlers Joseph Campbell, den ich – im Gegensatz zu vielen anderen in meinem Fach – außerordentlich schätze. Campbell wurde in einem Interview von dem Journalisten Bill Moyers, der Campbell einer ganzen Generation in Amerika bekannt machte, gefragt: „Was antworten Sie, wenn Sie gefragt werden: Was ist der Sinn des Lebens?“ Campbell antwortete: „Ich glaube nicht, dass die Menschen nach dem Sinn des Lebens suchen. Es ist etwas ganz anderes, wonach sie suchen. Die Menschen suchen nach einer Erfahrung des Lebens – oder der Erfahrung lebendig zu

15 Ebd., S. 405.

sein.“¹⁶ Und ich denke, das ist auch in großem Maße Panikkars Streben, eine Erfahrung zu finden, lebendig zu sein. Aber er zögert, es fehlte letztlich wohl auch an Mut, Brücken abzurechen und sich voll und ganz in diese Erfahrung zu stürzen, obwohl er genau davon beharrlich träumte.

Für uns Heutige ist das leichter. Und hier muss ich auf Biographisches zurückkommen. Ich vermute, das war es, was ihn so faszinierte an unserem Aufwachsen in der DDR. Ich wuchs als religiöser Mensch heran, aber ohne die Begrenzungen eines dogmatischen Denkens in den Bahnen kirchlicher Loyalitäten. Wir hatten nicht das Bewusstsein, dass wir Katholiken oder Protestanten oder Juden oder was auch immer waren. Wir waren lediglich gegen die kommunistische Ideologie und ihren Atheismus. Dagegen musste man sich verteidigen. Man musste eine Rechtfertigung finden. Diese Rechtfertigung lag nicht im Denken, weil Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und die anderen Religionskritiker denkerisch gescheit genug gewesen waren. Sicherlich gescheiter als viele der apologetischen Theologen, die metaphysische Nachhutgefechte lieferten, die mich wenig überzeugten. Für mich lag die transzendierende Erfahrung in der Musik. Für andere in der körperlichen Erfahrung. Und in einer tiefen, natürlichen Verwurzelung in der Größe, Schönheit und Unerschöpflichkeit der Natur. Darüber haben meine Frau Regina und ich mit Panikkar in unserem kleinen vorpommerschen Dorf Horst gesprochen, einem hinterwäldlerischen Ambiente im Sinne Nietzsches. Ich war sehr jung, ich sprach spontan, unreflektiert. Die nach-metaphysische Haltung war uns ganz natürlich, weil wir in einem postreligiösen Zeitalter aufwachsen. Dies war eine Dimension, die Panikkar nicht aus eigener Erfahrung kannte, aber von der er wusste: „Das wird kommen.“ Ich meine: Wir reden über Hindus, Buddhisten, Christen – wunderbar! Aber wo sind die Hindus in Indien? – Sehr oberflächlich, die meisten. Wo sind die Christen im Westen? Sehr oberflächlich, die meisten. Wo sind die Muslime im Nahen, Mittleren oder sonst einem Osten? – Sehr oberflächliche Ideologien! Die religiöse Erfahrung, die symbolische Tiefe dieser Religionen ist (fast) verschwunden. Wir leben in einem postreligiösen Zeitalter. Wir mögen die Traditionen beschwören, aber wer lebt diese? Darum gingen unsere Gespräche, und Panikkar versuchte eine Antwort zu finden, nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst. Und er sagt – ich zitiere noch einmal den letzten Satz des Zitats von

16 Aus dem Gedächtnis zitiert nach Joseph Campbell, Bill Moyers, Die Kraft der Mythen. Bilder der Seele im Leben des Menschen. Düsseldorf/Zürich, 1994, S. 17: „Die Leute sagen, daß wir alle nach einem Sinn des Lebens suchen. Ich glaube nicht, daß es das ist, was wir wirklich suchen. Ich glaube, was wir suchen, ist eine Erfahrung des Lebendigseins, so daß unsere Lebenserfahrungen auf der rein physischen Ebene in unserem Innersten nachschwingen und wir die Lust, lebendig zu sein, tatsächlich finden.“

vorhin: „Wie kann das menschliche Denken die Bestimmung des Lebens erfassen, wenn wir es doch nicht besitzen?“ Mein Kommentar dazu lautet: Als ob es hier um Besitzen ginge. Besitzen ist nicht die Voraussetzung für Verstehen. Was Panikkar vorschlägt, ist, dass die Erfahrung des Lebens etwas anderes ist als ein Verstehen des Lebens. Seine Sprache legt nahe, dass es nicht das objektive Verstehen ist, sondern wir können es ein „Innenstehen“ nennen, ein Teilsein, das die Wirklichkeit dessen, von dem ich ein Teil bin, widerhallen lässt. Es ist die Tatsache, dass ich als Teil der Wirklichkeit immer noch zu verstehen versuche. Und darin besteht natürlich die besondere Stellung des Menschen im Rhythmus des Seins, oder, wie er es an manchen Stellen nennt, die trinitarisch-parabolische Struktur, die keine Mitte hat, aber die Bewegung in sich selbst ist. Das ist die alte Frage, die wir aus den Upanishaden hören wie auch in den Klassikern der daoistischen Tradition (Zhuangzi) wiederfinden und die selbstverständlich in der griechischen Philosophie gestellt wurde: Wie kann ein Mensch, der ein Teil des Lebens ist – wir alle sind Teile des Lebens, und unser Geist ist Teil des Lebens – über das Leben nachdenken? Wie kann ein Auge das Auge sehen, wie kann ein Ohr das Ohr hören usw.? – das ist die upanishadische Version derselben Sache. Wie können wir als Menschen, die Teil der Evolution sind, über diese nachdenken? Wie können wir Subjekt und Objekt zugleich sein? Wie ist es möglich, dass wir uns, zumindest teilweise, aus dem Gegebenen herausziehen und dasselbe von außen betrachten? Es ist dies, in anderen Worten, Albert Einsteins berühmtes Diktum über die „unbegreifliche Verständlichkeit“ (*incomprehensible comprehensibility*) der Natur. Wie ist es möglich, dass so ein kleines Bewusstsein – und wir wissen heute, dass wir das Potential, das da ist, gar nicht ausnützen – wie kann ein so beschränktes Bewusstsein dennoch die Wirklichkeit widerspiegeln, so dass Wirklichkeit widerspiegelt wird und nicht nur eine Einbildung derselben? Panikkar würde wohl Heidegger beipflichten und behaupten, dass die Wissenschaft da eben nicht heranreichen könne, weil sie nicht denke. An diesem Punkt möchte ich Widerspruch erheben gegen Raimon Panikkar, wenn er behauptet, dass die Naturwissenschaft nicht heranreiche. Die Naturwissenschaft ist für ihn dualistisch. Vielleicht trifft das auf die Naturwissenschaft zu, wie er sie einst gelernt hat. Bekanntlich hat er Chemie studiert, nicht Physik. Hätte er seinerzeit Physik studiert, hätte er etwas anderes gelernt. Er wusste zwar einiges über Physik, hat aber diese grundlegend neue Perspektive, die aus der Physik selbst kommt, philosophisch nicht wirklich ernst genommen. In den 1920er und 1930er Jahren hatte die Physik den Dualismus überwunden, und zwar nicht wegen etwaiger indischer Einflüsse, sondern aufgrund eigener Reflexionen und Entdeckungen. Die Quantenphysik ist das Ergebnis dieser völlig neuen Orientierung.

Panikkar nahm, wie zuvor schon Heidegger, die Naturwissenschaften philosophisch nicht ernst genug, als wären sie ein Popanz, der auf der Seite des Gegners ficht. Panikkar möchte einen neuen Mythos schaffen, und dieser Mythos habe nichts mit Naturwissenschaft zu tun. Ich denke, dass dies falsch ist, dass vielmehr die Naturwissenschaft – allerdings in einem bestimmten Sinne, der später noch zu benennen ist – die Struktur, die Matrix dieses neuen Mythos sein kann! Es ist die inkomprehensible Komprehensibilität der Natur, wie es Einstein ausdrückt, nach der auch Panikkar sucht. Er benennt diese Suche anders, nimmt dabei aber die *scientia* nicht als Schwester des spirituellen Erwachens wahr. Er spricht von „hierarchischer Gleichheit“ („hierarchical equality“)¹⁷ des materiellen Universums. Und diese hierarchische Egalität, wie er es nennt, wird in der und durch die Naturwissenschaft verstanden. Was aber meint er mit hierarchischer Egalität? Ich habe keine klare Antwort gefunden. Es ist eine suggestive Formulierung. Wenn dies heißen soll, dass alle Beziehungen in der Natur zugleich hierarchisch und systemisch, wechselseitig sind, dann wären die Naturwissenschaften mit seiner Art des Denkens im gleichen Boot. Wenn Panikkar aber etwas anderes meint, dann weiß ich nicht, worüber er spricht.

Lassen Sie mich hier eine epistemische Reflexion einfügen, die wir in dieser Art in seinen Schriften nicht finden, die aber eine hilfreiche Voraussetzung sein könnte, um Panikkars Denken zu verstehen. Wir können sagen, dass Wissenschaft oder, allgemeiner gesagt, Verstehen überhaupt, auf drei Ebenen geschieht. Diese drei Ebenen sind: 1) die Ebene der Komplikation, 2) die Ebene der Komplexität und 3) die Ebene der Kontingenz.

Komplikation (1) ist das, was wir meist unter Naturwissenschaft verstehen. Es ist eine Art, lineare Kausalität in immer größeren Quantitäten zu erfassen. Wir isolieren Daten, versuchen einzelne, monokausale Gründe für die Verbindung dieser Daten zu finden, und so weiter. Wir entdecken, dass die Wirklichkeit immer komplizierter ist als zunächst von einer linearen Kausalitätsstruktur erfasst. Betrachten wir nur die Entdeckung bzw. das Auslesen des Genoms in der Genetik. Man erhält immer mehr einfache isolierte Daten und findet lineare Kausalitäten. Sicherlich ist dies das Tagesgeschäft der Naturwissenschaft in den Laboren und vielleicht auch in den Hörsälen. Aber es ist nicht das, was Naturwissenschaft ausmacht. Denn das ist nur das Sammeln von Daten, während Wissenschaft dort beginnt, wo man die Daten interpretiert, wo also eine *theoria* gebildet wird. *Theoria* – Panikkar hat dies eindringlich erklärt – bedeutet *Anschauung*, heißt auf etwas hinschauen. Und Anschauung ist, wie Bettina Bäumer zuvor mit Bezug auf die tantrische Erkenntnisweise bemerkte, eine Identifikation. Man lernt etwas von einem Lehrer, man identifiziert sich mit dem Guru, aufgrund

17 Panikkar, *Rhythm*, S. 403.

seiner oder ihrer Kraft, zumindest teil- und zeitweise. So ist es mit einer Theorie. Eine Theorie ist eine Schau, eine Vision, *theoria*, im Lateinischen *visio*. Man wird auf gewisse Weise eins mit dem „Gegen-stand“, in einer Art Austauschprozess. Wissenschaft ist genau das. Daten isolieren ist noch nicht Wissenschaft. Man mag einige Daten isolieren und sie verwenden, um technologische Werkzeuge zu konstruieren, mit denen man die Welt ausbeutet und all das. Panikkar und viele andere kritisieren das zurecht. Aber das ist nicht Naturwissenschaft. Wenn man in die Geschichte der Naturwissenschaften schaut, bis zurück zu den Vorsokratikern, ist Naturwissenschaft das Verstehen von Wirklichkeit, um sich mit der Wirklichkeit zu identifizieren, mit ihr eins zu werden. Die defiziente Art der Komplikation ist natürlich das, was wir tagtäglich machen, aber es ist nur eine Ebene von Naturwissenschaft.

Die *zweite* Ebene kann als Ebene der Komplexität benannt werden. Komplexität ist etwas anderes als Komplikation. Komplexität ist, mit einem einfachen und doch komplexen Begriff ausgedrückt, Karma. Karma bedeutet reziproke Kausalität. Mein Beispiel für das Gesetz des Karma ist sehr einfach: Wenn man etwas Freundliches zu einem anderen Menschen sagt, wird man selbst freundlich: Das Gesicht verändert sich, die Stimmgebung wird weich, die Kopf- und Körperhaltung wird geschmeidiger. Umgekehrt ebenso, ein harsches Wort hat entsprechende Folgen. Jedes Wort hat nicht nur eine kommunizierende Wirkung nach außen, sondern auch eine prägende Wirkung nach innen. Dies ist das Gesetz des Karma, dies ist reziproke Kausalität, heute auch im Kontext von Feedback bekannt. Feedback geschieht auf allen Ebenen der Wirklichkeit, auf der materiellen, der psychologischen, der mentalen, der sozialen. Es sind immer Rückkopplungsregulierungen. Wir nennen dies auch manchmal den systemischen oder ökologischen Blickwinkel, was auch eine Grunderfahrung im Buddhismus ist, die der Logik eines Nāgārjuna, eines Candrakīrti und anderer als Argumentationsprinzip zugrunde liegt. In den Tantras erscheint diese Denkform eher in mytho-poetischer Sprache, ebenso im Avataṃsaka-Sūtra, in den chinesischen Traditionen, oder auch bei Empedokles. Diese lockere Aufzählung ist bewusst eklektisch und nicht räumlich oder zeitlich geordnet, sie kann nämlich ein starker Hinweis darauf sein, dass die Rede vom „östlichen und westlichen“ Denken, der östlichen und westlichen Philosophie, viel zu sehr vereinfacht. Abgesehen davon, dass geographische Angaben relativ sind je nach Standort, erscheinen eben die unterschiedlichen Denkformen, die logisch möglich sind, überall. Die Unterscheidung von „Ost“ und „West“ ist eher ein Produkt der Orientalismus-Mentalität, sie war nützlich nach dem Ende des Kolonialismus, als man einen klaren Strich ziehen wollte und sagte: Es gibt Philosophie nicht nur im Westen, sondern auch im Osten, wir müssen auch die andere Seite wahrnehmen, anerkennen

und berücksichtigen. Aber heute sehen wir: Wir haben so viel holistisches, advaitisches Denken, so viel advaitische Erfahrung nicht nur in Indien, sondern auch in der westlichen Welt, in Afrika und überall, wo Menschen sind. *Es ist eine Frage der Intensität, nicht eine der Geographie.* Diese zweite Ebene also, die Ebene der Komplexität, muss Berücksichtigung finden. Moderne Naturwissenschaft, besonders die Physik, welche die Leitwissenschaft in den 1920er bis 1950er Jahren war – heute ist es die Neurobiologie, sofern sie nicht reduktionistisch ist –, geht hinein in diese Komplexität. All die ökologischen Wissenschaften, die die Dinge zusammenbringen, gehen in diese Richtung. Und sie müssen meiner Meinung nach gestärkt werden. Sie sind, mit anderen Worten, unsere natürlichen Partner. Wir sollten ihnen nicht Vorwürfe machen. Das ist meine kleine Kritik an Panikkar.

Und es gibt eine *dritte* Ebene, die anzuerkennen von vitalem Interesse ist, die Ebene der Kontingenz. Es gibt Ereignisse, die prinzipiell unvorhersagbar sind. Warum? Wegen der Komplexität. Wenn wir die Ausgangsbedingungen eines Systems kennen, können wir nach t^n , also der Zeitachse, voraussagen, wie der Zustand dann und dann, t^1 oder t^2 , sein wird. Aber die Ausgangsbedingungen können wir prinzipiell nicht vollständig wissen, weil die Bedingungen sich ständig verändern aufgrund der Rückkopplungssituation. Die Wirklichkeit ist also offen. Um diese Kreativität der Wirklichkeit zu erfassen und anzuerkennen, sprechen wir von Kreativität oder Kontingenz oder Zufall. Sind diese Begriffe identisch oder doch eher Ausdruck unterschiedlicher Mentalitätsmuster, die wir an die Beobachtung herantragen und keineswegs „objektiv“ vorfinden? Letzteres ist der Fall. Ob „Zufall“ als bloßes Chaos begriffen wird, oder ob dieser Begriff das meint, was der Beobachtung zu-fällt, was also aus der Kreativität des unvorhersagbaren Universums hervorgeht, ist vielleicht entscheidend für unsere Selbstidentifikation in einem schier unendlichen Universum. Warum betrachten wir es nicht auf eine positive Weise und integrieren diese Dimension in den Mythos der Ganzheit? Genau an dieser Stelle setzt Panikkar's Anliegen ein: *der Mythos der Ganzheit*. Wir alle leben in einem Mythos. Es stimmt nicht, dass wir unseren Mythos aufgegeben hätten. Keine Gesellschaft, kein Mensch lebt ohne einen Mythos. Wir sind uns dessen oft nicht bewusst, und die Mythen, in denen wir heute leben, sind offensichtlich verschieden von denen in der Vergangenheit, doch es sind und bleiben Mythen, mit aller ihrer Kraft, ihrer Versuchung und ihrer Verletzlichkeit. Der gegenwärtige Mythos, durch den wir gerade gegangen sind, der aber nun vermutlich sein Ende gefunden hat, zumindest in einigen Teilen der Welt, ist der Mythos des sozialen, politischen, technologischen und ökonomischen Fortschritts. Dies war der Mythos, der über 200–300 Jahre im Westen vorherrschte. Er hat die ganze Welt in sich eingesaugt. In Indien und China ist er noch wirksam. Aber nicht nur den Intellektuellen und

Künstlern, sondern den Völkern des Westens und ihrem Empfinden, möglicherweise selbst in Amerika, ist dieser Mythos zerbrochen. Zu schwer wirkt die Erkenntnis der zerstörerischen Kräfte, die sich auf der Rückseite des „Fortschritts“ zeigen, zu stark spürbar sind die Brüche, individuelle, soziale wie politische Disruptionen, die zwar immer noch übertönt und verdrängt werden, aber das Grollen im Untergrund ist inzwischen zu einem erschütternden Geräusch angeschwollen.

Panikkar sucht nach einem neuen Mythos, in dem wir leben können. Mythen fallen nicht vom Himmel, sie werden von Menschen geschaffen und erzählt, damit sie das Leben leiten. Sie sind nicht nur kommunizierbar, sondern auch veränderbar, und wir haben zu verantworten was wir erzählen. Welcher Art könnte ein neuer Mythos sein? Es müsste und könnte nur ein integrativer Mythos sein. Raimon Panikkar war einer der ersten, besonders einer der ersten Theologen, der diesen Mythos sowohl kommen sah wie auch einforderte. Andere, wie Einstein, Gandhi oder Albert Schweitzer haben ihn von ihrer Perspektive aus gesehen. Er gewinnt aber bereits im 19. Jahrhundert Gestalt, besonders Thoreau, Emerson und andere sind da zu nennen. Aber als Theologe, der aus diesem langen und wertvollen, aber begrenzten Gedankensystem kirchlicher Prägungen herkommt, war er nach Teilhard de Chardin einer der ersten, der diesen Sprung vollzog. Man sieht ihn etwa, worauf Maciej Bielawski hingewiesen hat, in den verschiedenen Versionen der theologischen Dissertation Panikkars, *The Unknown Christ of Hinduism* (1964),¹⁸ was in der deutschen Erstauflage 1965 zudem missverständlich als *Christus der Unbekannte im Hinduismus*¹⁹ betitelt wurde, und in starker Überarbeitung 20 Jahre später neu als *Der unbekannt Christ im Hinduismus*²⁰ erschien. Am Anfang ist es aus heutiger Perspektive beinahe unerträglich, man würde nicht meinen, dass Panikkar das geschrieben hat. Aber unter dem Einfluss von Freunden und anderen Gesprächspartnern war er offensichtlich in der Lage, Ideen von anderen aufzunehmen, die ihn so überzeugten, dass er sie selbst vertrat. Panikkars Schriften lassen seine eigene schmerzvolle Denk-Geschichte erkennen. Er überarbeitete das Buch immer wieder, mit jeder Neuübersetzung und mit jeder Neuauflage gelangte er schließlich zu einem gründlicheren Verständnis der pluralistischen Struktur der Welt.

Wie bereits erörtert, vermute ich, dass Panikkar den Naturwissenschaften gegenüber zu einseitig argumentiert. Vielleicht hängt das nicht nur mit denkerischen Ergebnissen, sondern mit persönlichen Erfahrungen zusam-

18 Raymond Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

19 Raymondo Panikkar, *Christus der Unbekannte im Hinduismus*. Mit einem Geleitwort von Otto Karrer, Luzern/Stuttgart 1965.

20 Raimundo Panikkar, *Der unbekannt Christ im Hinduismus*, Mainz 1986.

men. Naturwissenschaft ist ja auch eine existentielle Suche, im Englischen *existential quest*, nicht nur ein egozentrischer *con-quest* (Eroberung). Naturwissenschaft und Philosophie sind auch nicht zwei unterschiedliche Dinge. Beide, Naturwissenschaft und Philosophie, degenerieren, wenn sie bloß objektivieren und quantifizieren. Wenn man natürlich in die heutigen Universitäten schaut, dann sieht es unter Umständen düster aus. Aber davon rede ich nicht. Es gibt wirkliche *Naturwissenschaft*, nicht nur gezielte Forschung, die Gewinnmaximierung im ökonomischen Sinn befördern soll, und diese müssen wir anerkennen. Die moderne Naturwissenschaft ist ein systemisches Unternehmen. Selbstverständlich wissen wir, dass es natürlicherweise Begrenztheiten gibt, und Panikkar sieht sie. Moderne Naturwissenschaft kostet sehr viel Geld. Daher wird sie stark von der Wirtschaft und ökonomischen Interessen beeinflusst, manchmal auch dominiert. Für Geisteswissenschaftler ist es relativ einfach, sich darüber zu beklagen, denn wir produzieren Bücher am Schreibtisch. Aber wenn man im Labor Wissenschaft betreiben will, etwa im CERN in Genf, braucht man Milliarden. Und diese zu bekommen ist nicht leicht. Aufgrund dessen werden in einer reduktionistischen Naturwissenschaft bestimmte Fragen nicht mehr gestellt. Dennoch ist unsere Welt heute vernetzt, es gibt ein Netzwerk unter Wissenschaftlern, und ich wünschte, Panikkar wäre noch da und könnte daran teilnehmen. Kürzlich trafen sich in Singapur etwa 25 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der ganzen Welt, aus verschiedenen Wissensbereichen, mit keinem anderen Ziel als die ungefragten Fragen zu stellen. Das ist die Herausforderung heute. Ein Münchner Neurobiologe, Ernst Pöppel, hatte die Sache begonnen, die Russische Akademie der Wissenschaften, die Technische Universität von Singapur, die Peking Universität, japanische Forschungsverbünde, die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste – sie alle waren mit von der Partie. Als man den Religionswissenschaftler zur Teilnahme einlud, wollte man genau wissen: Was ist dein Mythos? Denn wir brauchen Bilder, um die Dinge zusammenzubringen, in einem ästhetischen Rahmen, damit Menschen inspiriert werden. Wir brauchen einen Paradigmenwechsel und müssen die ungefragten Fragen stellen. Natürlich gibt es menschliche Trägheit, Machtansprüche, Eifersucht und all diese Dinge, die das Fragen behindern. Das ist alles wahr, und Panikkar thematisierte es zurecht. Gewiss gibt es ökonomische Interessen und ökonomische Ausbeutung, Verdrängungswettbewerb statt Kooperation. Doch diese Faktoren spielen zwar auch im Betrieb der Naturwissenschaft eine Rolle, aber sie sind nicht von ihr geschaffen. Panikkar hat dieses holistische Verstehen mit seiner Rede vom *kosmotheandrischen Prinzip* eingebracht. Ich würde es die transzendente Dimension nennen, die vollkommen offen ist und keinen Namen hat für das, was der *Theos* ist, Gott. Die Evolution, die Verwirklichung der Evolution, ist der *Kosmos*. Und der Mensch, der *An-*

thropos, ist die Instanz mit der Fähigkeit, beides zu reflektieren. Er ist dabei Teil des universalen Bewusstseins, das sich in mathematischen Strukturen in der Welt entwickelt, so dass da *kosmos* ist und nicht *chaos*, und zwar im reflektierenden Spiegel der Erfahrung des Menschen. Das ist die kosmotheandrische Intuition.

So zu sprechen ist klassische religiöse Rede, aber wenn man es übersetzt, wie wir es eben versucht haben, könnte der Brückenschlag zur Gegenwortsprache in einer bestimmten säkularisierten Gestalt gelingen. Demnach würde sich die Offenheit des Universums verwirklichen im Geschehen wirklicher Ereignisse in Zeit und Raum, dem Kosmos, wobei der Mensch als Spiegel und damit als Reflexion eben dieses holistischen Universums erscheint. Im Rahmen eines solchen Sprachmodus gäbe es für heutige Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zumindest kein grundsätzliches Problem, einen solchen Mythos zu denken und zu leben. Dazu allerdings, und zur Verwirklichung eines solchen Programms, müssen Menschen alle Fähigkeiten entwickeln, die in ihnen sind, als Aspekte eines einzigen Geistes, die zutiefst miteinander zusammenhängen. Das ist nicht nur die Reflexion, sondern auch der Bereich der Emotionen, und auch die spirituelle Dimension, d. h. die bewusste Gestaltung der unterschiedlichen geistigen Potentiale. Eine solche integrierte Praxis ist nicht nur wünschenswert, sondern notwendig, damit die Menschheit überleben kann.

Genau darum ging es Panikkar, und ich denke, er hat dies glasklar deutlich gemacht in seinem wundervollen Buch über den Rhythmus des Seins. Um ihm das Wort zu geben, möchte ich ein Zitat anführen. – Wie ich sagte, seine Überlegungen zur Mathematik und zu den Naturwissenschaften scheinen mir nicht vollständig zu sein. Ich weiß nicht, ob er jemals einen Mathematiker zum Freund hatte. Wenn man Mathematiker trifft, dann ist es keineswegs nur Klischee, dass der Betreffende wie in einer anderen Welt lebt, nämlich in der Abstraktion der Proportionen und der Zahlen. Und er sieht die Zusammenhänge – der echte Mathematiker ist ein Visionär, andernfalls kann er das Gedachte oder besser: das Zu-Denkende nicht formulieren. Aber die in Gestalt der Zahlen erscheinende Proportion ist auch eine ästhetische Qualität, vielleicht sogar wesentlich die ästhetische Qualität, sie ist die Ausstrahlung der Schönheit. Mathematik hat zutiefst mit Schönheit zu tun. – Panikkar schreibt über Zeit. Ich zitiere ihn ausführlich, damit man sehen kann, wie es ihn umtreibt, wenn er versucht mit den Begriffen zu jonglieren. Aber auch er kommt nicht weiter als Augustinus mit seinem berühmten Diktum aus dem 11. Kapitel der *Confessiones*, wo er nach der Zeit fragt, um schließlich zu gestehen, dass er es nicht wisse, dass ihm aber das Leben in der Zeit gewiss sei, so lange man ihn nicht danach frage. Nun also Panikkar:

„Natürlich hätten wir alles von Anfang an abkürzen können, indem wir die *provisio* negierten, die wir einfügt haben, und indem wir sagen, dass die Frage, ob das Sein aufhört zu sein, keinerlei Sinn macht. Das Sein ist Sein, weil es Sein und nicht nichts ist. Wenn wir diese Antwort geben, haben wir bereits eine Begründung gegeben, warum Sein nicht aufhören kann zu sein.“²¹

Das ist die klassische Argumentation.

„Sein hat seinen Grund in sich selbst. Dies nannten die Scholastiker *esse a se* (Sein aus sich selbst). Es macht einen Unterschied, ob man sagt „Sein hat keinen Grund“ oder „Sein ist sein eigener Grund“. Der erste Satz widerspricht sich selbst oder treibt uns in einen *recursus ad infinitum*. Der zweite Satz öffnet die Büchse der Pandora, was denn dieses Sein a se bzw. aus sich selbst ist.“²²

Wenn man dies ins Sanskrit übersetzt, hat man einen Einstieg in die Diskussion über das Sein und die Zeit in der indischen Tradition gewonnen. Das ist sehr interessant, und Panikkar war es, der uns diesen Zugang prägnant geöffnet hat. Man muss es nur in der rechten Weise, im rechten Verständnis übersetzen, und man sieht, dass der Geist derselbe ist. Die griechischen und die indischen Denker, sie fragen (fast) dieselben Fragen und erhalten widersprüchliche Antworten. Man hat in der indischen Tradition natürlich ein ganzes Spektrum einander widersprechender Antworten, und ebenso auch ein ganzes Spektrum einander widersprechender Antworten in der griechisch-lateinischen Tradition. Aber das ganze Spektrum ist da. Panikkar fährt fort:

„Wir kommen nicht umhin, eine Grenze zu berühren, eine Grenze, die in keiner Kosmologie ignoriert werden kann.

Wir kommen an die Grenze und fragen wieder: Warum könnte da Nichts sein anstatt Sein? Warum sollte da Nichtsein sein anstatt eines bleibenden Seins? Warum sollte Sein immerwährend sein? Oder ist letztere nur eine Scheinfrage? Man kann mit zwei Gründen dafür argumentieren, dass es ein Scheinproblem ist.“²³

Und dann führt er seine Argumentation fort, die sowohl kompliziert als auch komplex im oben genannten Sinne ist:

„Das erste Argument besagt, dass das Universum größer ist als unser Planet. Es gibt die physische Möglichkeit des ‚Terrazids‘, aber nicht

21 Panikkar, *Rhythm*, S. 379 (Übersetzung CHJ).

22 Ebd. (Übersetzung CHJ).

23 A.a.O.

die, das Universum zum Einsturz zu bringen. Die Menschheit mag Macht über sich selbst und über das Leben auf diesem Planeten haben, aber nicht über den gesamten Kosmos. Der Kosmos wird nicht bedroht; wir können den gesamten Raum nicht töten.

Das zweite Argument ist noch treffender. Ich habe die unentwirrbare Verbundenheit des gesamten Universums beschrieben. Wenn wir Materie zerstören, zerstören wir möglicherweise die Seele in einer Weise, die wir nicht einmal erahnen können. Die universelle Verbundenheit besteht jedoch nicht nur zwischen Materie und Seele, sondern auch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, und sie beinhaltet eine tempiternale Dimension.

Das erinnert uns daran, dass wir nicht die ganze Zeit töten können. Es mag uns gelingen, die Zukunft zu zertrümmern, aber wir können nicht die Vergangenheit vernichten. Was gewesen ist, ist gewesen, und folglich, aus der Perspektive der Vergangenheit, ist sie und wird sie sein, auch wenn es keine weitere Zukunft gibt. Die traditionellen Argumente sind wohlbekannt. Die tempiternale Wirklichkeit ist mit der Zeit verbunden, aber auch mit der Ewigkeit. Wenn, salopp gesagt, die Zeit die Ewigkeit zerstören kann, kann die Ewigkeit auch die Zeit erlösen. Wenn man annimmt, dass die Ewigkeit die Zeit zerstören kann – denn sobald die Zeit aufhört, hört auch die begleitende ewige Seite auf zu sein –, sollte es in gleicher Weise möglich sein anzunehmen, dass die Ewigkeit auch die Zeit ‚retten‘, die verlorene Zeitlichkeit erlösen kann, insofern die ewige Seite mit der zeitlichen verbunden ist und als Ewigkeit ‚bleibt‘. Anders gesagt, ein ewiger Gott, der einmal etwas geschaffen hat, braucht einen ewigen Himmel oder eine ewige Hölle. Gibt es einmal Sein, kann es nicht aufhören zu sein – oder hätte es schon längst tun müssen. Ewigkeit ist nicht eine unendliche Zeit, sondern ist undurchdringlich für den Zahn jeglicher Zeitlichkeit. Sein (*esse a se*) ist nicht reversibel in Nichts.²⁴

Das ist klassische scholastische und auch spätere Philosophie. Aber Panikkar verpackt sie in Worte, die irgendwie provokativ sind. Sie lassen einen erzittern. Und selbst wenn man die Einzelheiten nicht versteht, spürt man, dass hier jemand wirklich tief gräbt und nicht eher Ruhe gibt, bis er eine Antwort gefunden hat. Panikkars Haltung, um es ganz einfach zu sagen, ist nicht die eines Philosophen im Lehnstuhl, der auf seine Emeritierung wartet, sondern die des Propheten, der Menschen in die Pflicht nimmt: Frage diese Frage, und solange Du Deine eigene Antwort nicht gefunden hast, hast Du Deine Potentiale nicht voll entwickelt. Du wirst es genießen!

24 A.a.O., S. 379 f.

Eben diesen Aspekt wollte ich hier mitteilen. Ich habe Panikkar gekannt, hatte mit ihm zu tun, aber ich habe ihn nie schreiben gesehen. Er hat dies im stillen Kämmerlein getan, in Klausur. Doch wenn man mit ihm diskutiert hat, war da eine große Freude. Das ist etwas, was ich in mir trage, weil es mich tief beeindruckt hat. Ich liebte es, mit ihm zusammen zu sein, mit ihm zu suchen. Und mit ihm zu diskutieren und zu argumentieren. Es waren immer Stunden voller Freude. Und er war wirklich manchmal wie ein kleiner Junge im Modus des Entdeckers, des ernsthaft Spielenden. Und das, so denke ich, war seine beste Seite.

Freilich gibt es noch viel, was mitzuteilen wert wäre, etwa seine Interpretation von *sarvam sarvātmakam*, seine kosmotheandrische Vision im Verhältnis zum buddhistischen *praṭṭyasamutpada*-Prinzip, und so weiter. Aber ich ende mit etwas anderem. Ich will auf seine Reflexionen über Musik zurückkommen, zur Gambenmusik etwa, wie wir sie heute am Anfang gehört haben.²⁵ Wie ich sagte, war Panikkar nicht nur durch die scholastische Tradition beeinflusst, sondern auch von der Husserlschen Phänomenologie. Er hat in dieser Denkform eine Brücke geschlagen zwischen der klassischen Philosophie und den im Westen entwickelten Teil-Disziplinen des Denkens, selbst den Disziplinen, die aus der Differenzierung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften entstanden sind. Im Englischen hat man gar kein Wort dafür, man nennt es die *Humanities*, aber das ist es nicht; im Deutschen haben wir immerhin noch das Wort „Geisteswissenschaften“, auch wenn wir die Sache nicht mehr haben. Husserl versucht mit seiner Phänomenologie eine Brücke zu schlagen. Er war ein großer Philosoph und er schrieb auch eine Philosophie der Musik, weil er denkt – und da bin ich ganz bei Bettina Bäumer und ihrer Abhinavagupta-Interpretation – dass die grundlegende menschliche Erfahrung eine ästhetische Erfahrung ist. Aber was heißt das? Ästhetik heißt nicht nur, dass etwas schön ist und etwas anderes nicht. *Aisthesis* ist Wahrnehmung, verstehende Wahrnehmung und wahrnehmendes Verstehen, also Verwirklichung, die Verstehen einschließt – das ist etwas anderes! –, Verwirklichung, die ein Verstehen dessen, was man wahrnimmt, einschließt. Was ist eine Wahrnehmung, und wie berührt und verändert uns eine Wahrnehmung? Das ist Ästhetik! Es ist nicht aus Zufall oder Konvention, dass wir etwas als schön empfinden und etwas an-

25 Zur Einstimmung des Symposiums wurde eine Aufnahme einer gemeinsamen Konzertmeditation („Hora Contemplativa“) mit Raimon Panikkar und dem katalanischen Gambisten Jorge Savalli, die zu Pfingsten 2001 im Rahmen des 20. Polyästhesis Symposiums des Mozarteums in der Kollegienkirche in Salzburg durchgeführt wurde, gespielt. Die Meditation zu „Musik und Leben“ ist die letzte der vier Meditationen, die wir am Ende des Bandes abgedruckt haben. (Anm. d. Hg.).

deres nicht, wie das heute im Poststrukturalismus, in der Postmoderne, in allen Post-Disziplinen behauptet wird. Jede ernsthafte Ästhetik, nicht nur die Theorie, sondern auch die Praxis der Musik, des Tanzes, des Schmeckens, des Sehens weiß, wie man das Schöne gegenüber dem Hässlichen beschreibt. Es gibt Kriterien. Ich hätte mir gewünscht, dass Panikkar darüber mehr gesagt bzw. geschrieben hätte. Denn es geht um etwas ganz Außergewöhnliches. Es geht mir hier, am Ende meiner Betrachtungen zu Panikkars Denken, um die Aussagen, die er zur Identifikation von *noema* und *pisteuma* macht. Wenn auch in anderer Sprache, geht es hier um das, was ich mit der ästhetischen Denkfigur meine. In vielen seiner Schriften, über Jahrzehnte hinweg, erklärt er, dass das *nooumenon*, das, was man erkennen kann, nicht getrennt ist – gleichwohl aber unterschieden werden kann – vom *pisteumenon*, das, worauf man vertraut, oder in anderen Worten, wohinein man seine mentale Energie legt. Und, noch einmal, mentale Energie ist nicht nur das Reflexive, die Ebene des Denkens, es ist auch die Ebene der Gefühle und die Ebene des Wollens. Wenn man dies verbindet und anschaut, was passiert, wenn da eine Wahrnehmung ist, die mich verändert, die mich berührt, die mich mit dem vereint, was ich wahrnehme, kann man das wohl nirgendwo so klar und tief wahrnehmen wie in der Musik und im Tanz. Dies hängt mit der sinnlich erlebten Zeitlichkeit in diesen Künsten zusammen. Tanz ist in dieser Hinsicht dasselbe wie Musik, lediglich eine andere Ausdrucksform. Tanz und Musik sind der Rhythmus des Seins als Werden, oder der Rhythmus des Werdens als Sein. Und in diesem Rhythmus geschieht „es“.

Über Husserl sind Raimon Panikkar und Sergiu Celibidache einander verbunden. Soweit ich weiß, kam es nie zu einer physischen Begegnung der beiden. Doch hatte ich das Privileg, in Sergiu Celibidache einem der größten Dirigenten der Gegenwart zu begegnen, der ein Schüler Husserls war, der seine Philosophie studierte, und der auch ein eifrig Zen-Übender war, der über Musik nachdachte und über die Erfahrung der Wirklichkeit durch Musik, und das in einer Weise, die, wie ich denke, der Erfahrung Panikkars einen Resonanzraum bietet. Vielleicht hat es der Religionsphilosoph schwerer als der praktizierende Musiker, denn er muss es in Sprache ausdrücken, die Differenz nicht gleichzeitig klingen lassen kann, sondern in komplizierten Denkschleifen das Komplexe analytisch darzustellen hat. Sergiu Celibidache hingegen konnte das Komplexe synthetisch direkt für das Ohr erfahrbar machen und damit ein synchrones Zeiterleben inszenieren. Musik ist für Celibidache nicht etwas ein für alle Mal Gegebenes, sondern Musik geschieht, wenn die gegensätzlichen Eindrücke der Vielgestaltigkeit reduziert werden in eine Einheit, so dass die Gegensätze, die *contradictoria*, zusammenfallen. Das ist natürlich ein Echo der Spitzensätze eines Nikolaus von Kues. Celibidache definiert dies in einer sehr exakten Weise:

„Das Zusammenschließen der Differenzen, das Eliminieren jeder Form von Dualität ist die einzig mögliche Leistung unseres Geistes... Das Eliminieren aller Differenzen, das Integrieren aller Teile zu einem Ganzen, nennen wir Reduktion.“²⁶

Das ist der Ausdruck, den Husserl gebraucht hat. Es meint nicht die Reduktion im Sinne der reduktionistischen Wissenschaften, sondern es meint Vereinigung. Das Festhalten am Augenblick, die Gier zur routinierten Wiederholung, entspringt der Trägheit oder einem falschen Identitätsbedürfnis. Die Offenheit zum Spontanen hingegen ist der Zusammenfall der Zeit im Jetzt, die Selbstvergessenheit des Ich, die Hingabe an das, was geschieht. Warum gerade durch Musik? Weil in ihr die mathematische Ordnung der Welt, die harmonikale Struktur, aufleuchtet, sinnlich erfahrbar, aber doch nicht auf das Sinnliche begrenzt, sondern eben dieses transzendierend. Hingabe – man kann es nicht erzwingen! Und jetzt kommt, typisch Celibidache: „Man ist unglaublich aktiv, und zur gleichen Zeit unglaublich passiv. Man will nichts, man lässt es entstehen.“²⁷ Wenn man ein Musikstück übt, ist es eine Billion Mal: Nein, nicht so, nicht so, nicht so. Jedoch wenn man das „So sollte es sein, aber so ist es nicht“ losgelassen hat, und wenn es im Augenblick geschieht, dann ereignet sich Wirklichkeit.

Dieses passiv-aktive Entstehenlassen ist das Geheimnis des Schöpferischen. Es ist die Erfahrung in der Kalligraphie, im Tanz, im Laufen, im Sport, es ist die grundlegende Erfahrung, in der wir eins werden. Ich denke, wir brauchen nichts Neues. Wir brauchen das Alte, nicht nur neu interpretiert, sondern neu gelebt. Panikkar hat dies in hohem Maße angestrebt und war darin eine Inspiration für uns alle. Als er damals die erwähnten Vorträge in Holyoke hielt, wurde er gefragt: Wie können wir dies all den anderen Menschen vermitteln, wir können wir es lehren, damit sich etwas ändert? Wie kann es in die Welt hinausgehen, die es so sehr braucht? Panikkar antwortete: „Durch Ansteckung!“

Raimon Panikkar war eine sprudelnde Quelle spiritueller Ansteckung.

26 Sergiu Celibidache, Über musikalische Phänomenologie. Ein Vortrag an der LMU 21. 6. 85, in: Celibidache – Man will nichts – man lässt entstehen, München 1992, S. 69 und 77.

27 Celibidache. You don't do anything – You let it evolve. A Jan Schmidt-Garre Film.

RAIMON PANIKKAR UND KARL RAHNER – SPIRITUELLE ERFAHRUNG UND THEOLOGIE

Renate Kern

Beim Panikkar-Symposium 2015 in Girona erzählte mir der Freund und Kenner Panikkars, Pater Francis X. D'Sa, dass er Panikkar anlässlich eines Vortrags einst mit den Worten vorgestellt habe: „Raimon Panikkar, Sie sind kein Genie und kein Stern am Firmament – Sie sind ein ganzes Universum!“ – Ähnliches ließe sich angesichts seines immensen Werks zweifellos über Karl Rahner sagen.

Wenn im Folgenden beide Denker in Beziehung gesetzt werden, geschieht dies in der Überzeugung, dass sie die gegenwärtige Theologie in einem ihnen gemeinsamen Anliegen inspirieren können. Um dies aufzuzeigen, werde ich einzelne „Blitzlichter“ und „Sternschnuppen“ aus den beiden „Universen“ herausgreifen. Der chronologischen Reihenfolge entsprechend kommt zunächst Rahner, danach Panikkar zu Wort.

1. Karl Rahner

1.1 Theologie aus Erfahrung: Die gnadentheologische Ur-Inspiration

Rahner selbst betont, dass sein theologisches Denken der geistlichen Erfahrung entstammt. Von Anfang an, so der Siebzigjährige in einem Rückblick, durchziehe sein Werk eine ununterbrochene Grundlinie, aus der seine vielfältigen Beiträge erwachsen. Diesen roten Faden charakterisiert er als „Theologie aus Erfahrung des Geistes“¹. Darunter versteht er nicht nur die Tatsache, dass Theologie immer nur „im Geist“ sprechen kann und dementsprechend dessen Erfahrung voraussetzt und einschließt. Er meint vielmehr jene spezielle Erfahrung, zu der Ignatius von Loyola durch die Geistlichen Übungen hinführen möchte. So verschieden diese in den Exerzitien angezielte Erfahrung von Spezialisten ignatianischer Spiritualität interpretiert wird – was den jungen Rahner faszinierte, ist die Möglichkeit *unmittelbarer Gotteserfahrung*. Dies zeigt eine chronologisch-werkgenetische Relecture

1 Karl Rahner, *Vorwort*. In: Schriften zur Theologie XII. Einsiedeln 1975, 7–13, hier 8.

seiner frühesten Schriften. Exemplarisch sei hier seine allererste Veröffentlichung aus dem Jahr 1924 angeführt.

Der zwanzigjährige Rahner geht darin der Frage nach, „(w)arum uns das Beten nottut“². Der Text ist neben vielen anderen ein Dokument dafür, „wie stark sich Karl Rahner mit geistlichen Fragen und mit Problemen geistlicher Praxis befasste“³. Spirituelles Leben wird bereits in jungen Jahren von ihm vollzogen *und* reflektiert. Rahner praktiziert schon hier, was er später ausdrücklich feststellen wird, dass nämlich der (Exerziten-)Erfahrung die Tendenz eigen ist, „in theologische Reflexion einzumünden, die geeignet ist, das unmittelbar Erlebte ausdrücklicher zu klären und zu vertiefen“⁴. Das Nach-denken ebnet auch im vorliegenden Text wiederum den Weg zum praktischen Vollzug. Rahners begründende Überlegungen laden ein zum Beten. Mit einem Terminus von Raimon Panikkar lässt sich diese Dynamik als *circulus vitalis*⁵ bezeichnen.

Der Sinn des Betens besteht für Rahner in der Möglichkeit innigster Begegnung von Gott und Mensch. Umschreibungen solcher Gotteserfahrung stehen im Zentrum seiner Überlegungen und bilden deren Höhepunkt. Im Gebet, so der junge Rahner, werden wir fähig „unsern Schöpfer und Herrn zu *berühren*“⁶. Weil er „sich seinem Geschöpf mitteilt und es umfasst zu seiner Liebe und zu seinem Lobe“⁷, weil er seinem Geschöpf Gnade und den Geist Gottes schenkt, weil also Gottes Initiative die menschlichen Versuche der Annäherung trägt, kann Rahner die Aussage wagen: Wer „sich Gott naht, der wird ein Geist mit ihm“⁸. Die Nähe, Innigkeit, ja Einheit, die in den Zitaten zum Ausdruck kommt, zeigt, dass es Rahner um *unmittelbare Gotteserfahrung* geht. Sie hat es dem jungen Ordensmann ganz offensichtlich angetan. A. Zahlauer hat mit einer detaillierten Analyse dieser Textpassage aufgewiesen, wie sehr darin Rahners ureigenes Interesse zum Vorschein kommt, weil die zugrunde liegende mystische Grundausrichtung damals im Jesuitenorden keineswegs selbstverständlich war.⁹ Zahlauer kommt zu dem Ergebnis, dass Rahners Theologie nicht nur als ignatianisch inspiriert gelten darf, sondern dass er von einer *mystisch* orientier-

2 Karl Rahner, Warum uns das *Beten* nottut. In: Leuchtturm 18 (1924/25), S. 310–311.

3 Karl-Heinz Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg 1994, S. 84.

4 Rahner, Vorwort (s. Anm. 1), hier S. 8.

5 Vgl. z.B. das Kapitel „The Vital Circle“, in: Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being. The Unbroken Trinity*. Maryknoll, NY 2013, S. 31–34.

6 Rahner, *Beten*, S. 310 (Hervorhebung von R. K.). Das *Berühren Gottes* fasziniert Rahner auch in seinen Aufsätzen zu den geistlichen Sinnen.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 311.

9 Vgl. Arno Zahlauer, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, Innsbruck 1996, S. 86–96.

ten Ordenstradition fasziniert war, die er sich eigenständig aneignete. Sein großes Interesse an der ignatianischen Gottunmittelbarkeit lässt auf eine dahinterstehende *persönliche Erfahrung* schließen. Die Faszination dieser Erfahrung entzündet offensichtlich sein theologisches Denken. Nicht nur K. Lehmann bezeichnet sie als „theologische Grunderfahrung, die (...) eine echte systematische Entfaltungspotenz in sich birgt“¹⁰. Auch Rahner selbst spricht rückblickend davon, dass ein Anliegen seiner Gnadentheologie die „theologische Aufarbeitung der Gnadenerfahrung“¹¹ war. Damit ist selbstverständlich nicht seine persönliche, subjektive Erfahrung gemeint, sondern die Möglichkeit der Gnadenerfahrung überhaupt.

Rahners frühe Schriften zur Gnadentheologie¹² spiegeln diese Intention wieder. Von Anfang an setzt der junge Theologe ungewöhnliche eigene Akzente und nimmt nach und nach immer mehr biblisch und patristisch inspirierte Ergänzungen und Modifikationen an der traditionellen neuscholastischen Gnadenlehre vor. Vier Besonderheiten seien erwähnt, auch wenn sie hier nicht näher ausgeführt werden können. Zum einen stellt Rahner – völlig ungewöhnlich – den *Heilswillen Gottes* an den Beginn seiner Gnadenvorlesung und beschließt sie auch damit. Das Thema bildet den Rahmen seines gesamten Gnadentraktats. Daneben fasst er die *heiligmachende Gnade* neu, die von der neuscholastischen Theologie als geschaffene Gnade verstanden wurde, also als eine Art quantitativ zugeteilte Hilfe Gottes für die Menschen, die dem Empfang des Heiligen Geistes vorausgeht. Für Rahner dagegen ist die Quintessenz der Gnade die „Liebe Gottes, die jedem einzelnen Menschen zugewandt ist“¹³. Drittens besteht Rahner – von der Tradition seines Ordens abweichend – auf der Bewusstheit und *Erfahrbarkeit* der Gnade. Schließlich vertritt er spätestens seit 1950 die *Universalität* der Gnade. Jeder Mensch ist von Gott befähigt, seine Liebe und Selbstmitteilung zu empfangen.

Inspiziert von geistlicher Erfahrung hat Rahner mit seinen frühen Reflexionen zur Gnade die damalige erstarrte und steril gewordene Gnadentheologie mit neuer Lebendigkeit und Lebensrelevanz erfüllt. Dies veranschaulicht nicht zuletzt seine Theologie spiritueller Erfahrung.

- 10 Karl Lehmann: Karl Rahner: Ein Porträt. In: Karl Lehmann, Albert Raffelt (Hg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, S. 13*-53*, hier 36*.
- 11 Karl Rahner, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*. In: *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln 1975, S. 428–438, hier S. 436, Anm. 8.
- 12 Dazu gehören v. a. die beiden Fassungen seiner Vorlesung *De Gratia Christi* von 1937/38 und 1950/51 sowie der Aufsatz *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*. In: *ZKTh* 62 (1939), S. 137–157.
- 13 Herbert Vorgrimler, Karl Rahner. *Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, S. 174.

1.2 Theologie der Erfahrung: Die Universalität der Gnade

Gottesbegegnung lebt vom Auf-einander-Zu von Gott und Mensch, das letztlich *eine* von Gott getragene Bewegung ist. Für diese Dynamik, die als Mitte seiner Theologie gelten kann, stehen zwei Rahnersche Schlüsselbegriffe, mit denen er sich einerseits „von unten“ (anthropologisch), andererseits „von oben“ (theologisch) der gemeinten Wirklichkeit annähert. Bei ersterem handelt es sich um den Terminus der (menschlichen) *Transzendenz*, bei letzterem um den der göttlichen *Selbstmitteilung*.¹⁴

Rahner denkt den Menschen ganz von Gott her und auf Gott hin. In seiner ihm eigenen Kreatürlichkeit ist der Mensch in die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit hineingestellt. Er erfährt sich – in Erkennen und Freiheit – als Wesen eines *unendlichen* Horizonts: Jedes Ziel im Erkennen und Tun ist vorläufig, jede Antwort Ausgangspunkt einer neuen Frage. Alles Endliche wird als endlich erkannt und dabei überschritten, denn eine Grenze lässt sich nur im Darüberhinausgreifen als Grenze erfahren. Nirgends kann in dieser Dynamik endgültig Halt gemacht werden. Der Mensch bleibt ein Pilger, bleibt immer unterwegs. Menschsein heißt Offensein auf Unendlichkeit hin, heißt „grenzenlose Verwiesenheit auf das unendliche Geheimnis der Fülle“¹⁵ – Gott genannt. Zwar lässt sich diese Offenheit im alltäglichen Leben ignorieren, doch sie gehört zur unausweichlichen Grundbefindlichkeit des Menschen. Er ist ein Wesen der *Transzendenz*.

Diese menschliche Verfasstheit bleibt nicht in der Schwebelage: Gott – der Urgrund und das Ziel der menschlichen Transzendenz, das der Mensch von sich her nicht erreichen, dem er sich nur annähern kann – kommt dem Menschen immer schon entgegen, um seinen „Unendlichkeitsdurst“ zu stillen. Denn Gott will die Erfüllung, das Heil jedes Menschen, hat er ihn doch auf die Teilnahme an seiner drei-einen Lebens- und Liebesfülle hin geschaffen. Dieser universale Heilswille Gottes konkretisiert sich in seiner zwei-einen Selbstmitteilung: in der kategorialen, geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und in der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist an das Innerste jedes Menschen. In diesem *universalen Angebot der Gnade* gibt Gott nicht nur „etwas“, nicht eine gegenständliche Gabe, sondern schenkt wirklich sich selbst, und zwar nicht nur punktuell (d.h. manchmal) und exklusiv (d.h. einigen Auserwählten), sondern immer und universal (d.h. allen). Aus freier Liebe macht er sich selbst als bleibendes Angebot zur innersten Mitte des Menschen. Rahner spricht von der übernatürlich erhobenen Transzendenz oder vom übernatürlichen

14 Vgl. Johannes Herzgessell, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*. Innsbruck 2000, S. 13.

15 Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1984, S. 216.

Existential. So kann die menschliche Transzendenzbewegung – von Gott ermöglicht und getragen – in Gott hineinschwingen, unmittelbar bei ihm, dem „heiligen Geheimnis“, ankommen. Jeder Mensch findet sich aus theologischer Sicht in seiner realen, konkreten Existenz so verfasst und so beschenkt vor – ob er es weiß oder nicht. Diese „Berührung“ lässt sich erfahren.

Ein großes Anliegen Rahners bestand darin, den Menschen diese in ihrem Leben (implizit) bereits vorhandene Gotteserfahrung zu erschließen. In seinem Werk reflektiert er verschiedenste Formen solcher Erfahrung. Aufgrund seiner nicht-elitären Einstellung kommt der „Mystik des Alltags“¹⁶ besondere Bedeutung zu. Bei solcher Mystik handelt es sich um kein Privileg einiger Menschen, sondern um ein inneres Moment des Glaubens. Seine Pfingstmeditation „Erfahrung des Heiligen Geistes“¹⁷ handelt davon. Darin wird deutlich, dass Transzendenzerfahrung grundsätzlich zugleich Gnadenerfahrung ist. In der Transzendenzerfahrung wird Gott erfahren, als der, der in der „namenlosen und weglosen Weite unseres Bewusstseins wohnt“¹⁸. Rahners Formulierungen berücksichtigen Einheit und Verschiedenheit zwischen der Transzendenzerfahrung des geistigen Subjekts von sich selbst in Erkenntnis und Freiheit, und der Erfahrung Gottes, die in der Transzendenzerfahrung gegeben ist.¹⁹ Beides ist nicht einfach identisch. Weil aber aufgrund der Selbstmitteilung Gottes Gott als er selbst „in Unmittelbarkeit das erreichbare Ziel“²⁰ der Bewegung des menschlichen Geistes auf ihn hin bildet, ist dem Menschen angeboten, mit ihm als einem Gott der Nähe zu tun zu haben. Daher ist „ein eigentlich im strengen Sinn geistiger, Transzendenz erfahren lassender, personale Freiheit radikal realisierender Akt faktisch immer auch eine *übernatürliche* Transzendenzerfahrung“²¹.

16 Ebd., S. 243, 245. Zu Rahners Beitrag zu einer Spiritualität und Mystik des Alltags vgl. Elmar Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken: Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994, v. a. S. 25–46; Declan Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Leuven 1996, v. a. S. 61–69; Herbert Vorgrimler, *Gotteserfahrung im Alltag: Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*. In: Karl Lehmann (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen: Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 1984, S. 62–78.

17 Karl Rahner, *Erfahrung des Heiligen Geistes*. In: *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, S. 226–251.

18 Ebd., S. 235.

19 Vgl. ebd.; vgl. auch ebd., S. 247; Karl Rahner, *Die Antwort der Stille. Brief an einen Freund*. In: Ders., *Das Große Kirchenjahr*, Freiburg i. Br. 1987, S. 100–103, hier S. 101.

20 Rahner, *Erfahrung*, S. 236.

21 Ebd., S. 221 (Hervorhebung RK).

Solche Transzendenzerfahrung ist zugleich Gotteserfahrung, Gnadenerfahrung und Geisterfahrung. Rahner verwendet diese Begriffe weitgehend synonym. Zwar bleibt die „transzendente Gotteserfahrung im Heiligen Geist ... im Alltag anonym, unreflektiert, unthematisch, wie das allgemein und diffus ausgebreitete Licht einer Sonne, die wir nicht selber erblicken, indem wir uns allein den in diesem Licht sichtbaren Einzelgegenständen in unserer sinnlichen Erfahrung zuwenden.“²² Doch ist sie grundsätzlich *jedem* Menschen angeboten. Sie ist im Leben „unausweichlich“²³, so Rahner, und „jeder Mensch macht sie (...). Jeder Mensch!“²⁴ Gleichzeitig wird er nicht müde zu betonen, dass zwischen ursprünglicher Erfahrung und Reflexion ein unüberwindlicher Unterschied besteht.

1.3 *Theologie und Spiritualität – eine Einheit*

Das Zueinander von Theologie und Spiritualität war für Rahner eine Selbstverständlichkeit. Was er über Thomas von Aquin schreibt, gilt auch für ihn selbst: Er „hat seine *Theologie als sein geistliches Leben* und sein *geistliches Leben als seine Theologie*. Es gibt bei ihm noch nicht jenen gräßlichen Unterschied, den man in der späteren Theologie oft beobachten kann, zwischen der Theologie und dem geistlichen Leben.“²⁵ Diese Einheit stellt für ihn keine Nebensächlichkeit dar, vielmehr gehört sie zum Wesen der Theologie. Theologie ist kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern gründet und mündet in der Erfahrung des göttlichen Mysteriums. Daher warnt Rahner davor, dass die Sprache der Theologie nicht „den Eindruck erwecken dürfe, man sei dahintergekommen und habe das Geheimnis Gottes in den subtilen Zirkeln theologischer Begriffe eingefangen.“ Vielmehr ist der Theologe erst dort wirklich einer, „wo er nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schwebung zwischen Ja und Nein erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt.“²⁶ Theologie dient dazu, „den Menschen aus der übersichtlichen Helle seines Daseins hinauszuzwingen in das Geheimnis Gottes hinein, wo er nicht mehr begreift, sondern ergriffen wird, wo er nicht mehr rasoniert, sondern anbetet, wo er nicht bewältigt, sondern selber überwältigt wird. Nur dort, wo die Theologie der

22 Ebd.

23 Ebd., S. 242.

24 Ebd., S. 241.

25 Karl Rahner, *Thomas von Aquin – Patron der theologischen Studien*. In: Ders., *Das Große Kirchenjahr / Albert Raffelt* (Hg.). Freiburg i. Br. 1992, S. 454–459, hier S. 457.

26 Karl Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*. In: Albert Raffelt (Hg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, S. 134–148, hier S. 137f.

begreifenden Begriffe sich selbst aufhebt in die Theologie der ergreifenden Unbegreiflichkeit, ist sie Theologie. Sonst ist sie im Grunde doch nur menschliches Geschwätz, mag sie noch so richtig sein.⁴²⁷ Theologie ist kein Selbstzweck, sondern weist über sich selbst hinaus und soll Einweisung in das Geheimnis Gottes sein. In Rahners vom göttlichen Mysterium durchpulster Theologie kann sich dieses mystagogische Anliegen realisieren. So bekundet Eugen Biser über ein mit Rahner zusammen gestaltetes universitäres Seminar: „Was die Seminarteilnehmer zu hören bekamen, war alles andere als ein didaktisch aufbereiteter Lehrvortrag, statt dessen aber ein theologisch-spiritueller Rechenschaftsbericht, die bisweilen stockende, dann hinreißend dahinströmende Übersetzung eines inneren Gesprächs, geführt am Rande des Schweigens, in der Fühlung jenes Geheimnisses, das sich jeder abschließenden Bestimmung, wie sein ‚Referent‘ zu verstehen gab, versagte, von dem er sich aber gerade deswegen umfassen wusste, weil er in seinem Dunkel eine letzte, unverbrüchliche Geborgenheit gefunden hatte.“⁴²⁸

2 Raimon Panikkar

2.1 *Existentielle Theologie: Wege zur Universalität des Christuseschehens*

In einer persönlichen Rückschau²⁹ gewährt Panikkar Einblicke in die „Innenseite“ seiner Biographie. Seine Beschäftigung mit theologischen Fragen hat früh begonnen und war von Anfang an ein durch und durch existentielles Unternehmen: „Mein eigener Vater musste eigentlich in die Hölle kommen, weil er als Hindu kein Christ ist. Ich meine ‚die Hölle‘, die ‚echte‘ mit richtigem Feuer, die vor dem II. Vatikanischen Konzil und lang vor dem 2. Weltkrieg. Meine katholische Mutter hat mir das nie so erzählt, ganz im Gegenteil, aber als Kind im orthodoxen römisch-katholischen Milieu schnappt man so etwas schnell auf. Und als Teenager musste ich dann zu ‚theologisieren‘ beginnen, um dieses Fatum zu verstehen und das Leiden zu verringern. Das Problem war zu schwerwiegend und meine natürliche Schüchternheit zu groß, als dass ich es mir erlaubt hätte, darüber mit mei-

27 Rahner, Thomas von Aquin, S. 458f.

28 Eugen Biser, Zu Karl Rahners religionsphilosophischem Konzept. In: Paul Imhof; Hubert Biallowons (Hg.), Karl Rahner. Bilder eines Lebens, Freiburg i. Br. 1985, S. 74–77, hier S. 75.

29 Vgl. dazu: Nachwort von Raimon Panikkar, Wandlung meiner Gottesvorstellung. In: Pinchas Lapide, Raimon Panikkar, Meinen wir denselben *Gott*? Ein Streitgespräch, München 1994, S. 113–127.

ner Mutter oder sonst jemandem zu sprechen, ja nicht einmal mit einem Priester. Die einzige Lösung, die mir blieb, war, auf Gottes Erbarmen zu vertrauen. Oder die Frage weiter zu erforschen.“³⁰

Aufgrund der familiären Situation empfand der junge Panikkar die damals gängige kirchliche Lehre vom Ausschluss Angehöriger anderer Religionen vom durch Jesus Christus vermittelten Heil als dramatisches Dilemma. Seinen eigenen Worten zufolge hat sie seine theologische und philosophische Neugierde beflügelt und ist ihm zur Lebensfrage geworden.³¹ Sie setzte einen kreativen Auseinandersetzungs- und Suchprozess in Gang und ließ ihn bereits in jungen Jahren nach alternativen christlichen Vorstellungen Ausschau halten. Dabei entdeckte er die Mystik als Nahrung für sein geistig-geistliches Leben,³² sowie die Kirchenväter und „christlichen Metaphysiker“³³ als intellektuellen Zugang und offenere Interpretationsmöglichkeit der Glaubensinhalte. Letztere vermittelten ihm zudem „die Überzeugung, dass das christliche Ereignis etwas ist, was zur wirklichen Bestimmung des Seins gehört und aus diesem Grund von universeller Bedeutung ist“³⁴. Über das historische Geschehen hinaus faszinierte ihn eine metaphysische Vorstellung vom Christusereignis.³⁵ Das geschichtliche Christusgeschehen offenbart das innergöttliche trinitarische Leben, das in Hingabe besteht. „Das erlaubte es mir, aus dem Inneren des christlichen Selbstverständnisses heraus, das Christusereignis in einen tieferen und weiteren Bezugsrahmen zu stellen, als es das rein historische Szenario zuließ. Ich wurde mir dessen bewusst, dass meine wahre Identität nicht erst vor 2000 Jahren begonnen hatte.“³⁶ Aufgrund dieses universalen Horizonts bestand Panikkar darauf, bei seiner Priesterweihe hervorzuheben, dass er nach der Ordnung des *Heiden* Melchisedek geweiht wird, und zwar für eine Kirche, die er mit den Kirchenvätern als „ecclesia ab Abel“ verstand,³⁷ als „kosmische(s) Geheimnis seit dem Anfang der Äonen“³⁸.

Panikkars erste Schritte zu der von ihm angezielten Universalität und wahrhaften Katholizität – im Sinne einer Allumfassendheit – bestehen

30 Lapede, Panikkar, Gott, S. 113; vgl. Raimon Panikkar, „*Vom Herzen her sprechen*“. Ein Gespräch mit Raimon Panikkar über den interreligiösen Dialog. In: HerderKorrespondenz 55 (2001), S. 448–453, hier S. 448.

31 Vgl. ebd.

32 Konkret nennt er „die Griechischen Väter, die Rheinländer, die Spanier und andere Schulen“ (Lapede, Panikkar, Gott, S. 115).

33 Ebd., S. 114.

34 Ebd.

35 Vgl. ebd.

36 Ebd., S. 115.

37 Ebd., S. 114f.; vgl. Panikkar, *Vom Herzen*, S. 448f.

38 Lapede, Panikkar, Gott, S. 116.

in einer „christozentrischen Ontologie“³⁹, einer christologischen Interpretation der ganzen Wirklichkeit.⁴⁰ In seiner damaligen „christophanischen Vorstellung des Seins“⁴¹ prägt der kosmische Christus alles Sein und ist der Grund einer umfassenden Einheit und ontische Mittler in alle Richtungen: Er vermittelt den Menschen zu sich selbst⁴², zu Gott⁴³, zu seinen Mitmenschen und seiner Mitwelt⁴⁴. Die „katholische“ Universalität gründet in der Universalität Christi, so dass der christliche Horizont grundsätzlich umfassend ist. Auch wenn das Wort nicht fällt, vertritt Panikkar in dieser Zeit leidenschaftlich einen Inklusivismus.

Mit ihm im Gepäck bricht er 1953/54 nach Indien auf: Er will sich in die Traditionen und Religionen seiner Vorfäter inkarnieren.⁴⁵ Seine meist indirekten Äußerungen über diesen Prozess haben etwas Schwebendes. Sie lassen zwei Linien erkennen:

Fraglos lässt er sich mit einer enormen Offenheit auf das Studium und die Praxis hinduistischer Traditionen ein. Rückblickend bezeichnet er sich – trotz seiner umfangreichen vorherigen Ausbildung – als Schüler und Suchenden.⁴⁶ Er „versucht ernsthaft, sich existenziell in eine andere Welt zu versetzen“⁴⁷, was Gebet, Initiation, Studium und Gottesdienst einschließt, denn er will seine Mitmenschen von innen heraus verstehen. Dabei handelt

39 Raimon Panikkar, Sind die *Katholiken* – katholisch? Das Corpus Christi und seine Glieder. In: Wort und Wahrheit VII 9 (Freiburg i. Br. 1952), S. 649–655, hier S. 653.

40 Wenige Jahre später wird er diese schöpfungstheologisch begründen. Er beruft sich auf den Kolosserhymnus („Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.“ (Kol 1,16f.)) und verbindet den Beginn der alttestamentlichen Schöpfungserzählung in Gen 1,1 („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“) mit den ersten Versen des neutestamentlichen Johannesprologs („Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ (Joh 1,1–3)).

41 Raimon Panikkar, Die vielen *Götter* und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen. Weilheim i. Obb. 1963, S. 110.

42 „Ich komme nie wirklich zu mir selbst, solange ich nicht zu Christus gelangt bin. Ich kann nur in Christus und durch Ihn ganz ich selber sein.“ (Panikkar, *Katholiken*, S. 649).

43 „Und nur in Christus und mit Christus sagt Gott zum Menschen Du. Das heißt, nur in und durch Christus kann ich in eine persönliche Beziehung zum dreipersonlichen Gott treten.“ (Ebd.).

44 Vgl. ebd., S. 654.

45 Vgl. Lapide, Panikkar, Gott, S. 117.

46 Vgl. ebd., S. 117.

47 Raimon Panikkar, Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben / Georg Tepe (Übers. aus d. Amerikan.), München 1990, S. 65.

es sich seinen Worten zufolge keineswegs um ein bloßes Experiment, sondern um die Bereitschaft, sein Leben aufs Spiel zu setzen.⁴⁸

Auf der anderen Seite spiegeln Panikkars frühe Schriften aus seiner ersten Zeit in Indien zunächst sehr konkrete Vorstellungen zum Verhältnis und der Begegnung der beiden Religionen Christentum und Hinduismus. Der *Hinduismus* soll sich, um zu seiner Fülle zu gelangen, zum Christentum, „bekehren“⁴⁹. Das *Christentum* selbst ist keine Religion, sondern „die Konversion aller Religionen“⁵⁰. Von ihm verlangt Panikkar, den kosmischen Bund ernst zu nehmen und sich seines mittelmeeerischen Gewands zu entkleiden, was durchaus eine kenotische Bewegung impliziert. Für den Hinduismus postuliert Panikkar „eine eigenartige Dialektik von Stirb und Werde, von Tod und Auferstehung“⁵¹, die aus ihm keine andere Religion, sondern die Fülle und Bekehrung desselben Hinduismus machen wird.

Im Großen und Ganzen zeigt sich diese Einstellung noch in Panikkars 1964 erschienener theologischer Dissertation *Christus der Unbekannte im Hinduismus*⁵². Dort interpretiert er den hinduistischen *Ishvara* in ähnlicher Weise als ontologisches Bindeglied zwischen Brahman und Welt wie Christus nach christlicher Vorstellung Mittler zwischen Transzendenz und Immanenz ist. Parallel zum „unbekannten Gott“ der paulinischen Areopagrede (vgl. Apg 17,23) hat er den unbekannt Christen im Hinduismus entdeckt.

Bis zum Erscheinen der überarbeiteten Fassung dieses Werkes im Jahr 1981 vollzieht sich ein Wandel. In der Teilhabe am „Abenteuer der Wirklichkeit“⁵³ wird Panikkar selbst von der eben genannten Dialektik von Stirb und Werde ergriffen. Es kommt zu *seiner*, Panikkars, allmählichen „Konversion“ oder „Bekehrung“. Dieser Terminus bezeichnet hier keinen Konfessions- oder Religionswechsel. Panikkar selbst benutzt ihn wieder in der 1999 veröffentlichten *Christophany*⁵⁴. Er fordert dort eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der bisher rein abendländisch geprägten „Stammes-Christologie“ in eine „Christophanie“. Diese Transformation nennt er provozierend „conversion – yes, conversion“⁵⁵! Jetzt hat sich in seinen Au-

48 Vgl. ebd., S. 66f.

49 Vgl. Panikkar, Götter, S. 15.

50 Ebd., S. 15, 123.

51 Ebd., S. 15.

52 Raymondo Panikkar, *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Luzern 1965.

53 „(A)dventure of reality“ (Raimon Panikkar, *Christophany. The Fullness of Man* / Alfred DiLascia (Übers. a. d. Italienischen) Maryknoll, NY 2004, S. 145. Die deutschen Übersetzungen von Zitaten aus der *Christophany* stammen von der Autorin dieses Aufsatzes).

54 Panikkar, *Christophany*.

55 Ebd., S. 162; vgl. auch Raimon Panikkar, *Jesus Christus im Weltgespräch der Religionen*. In: Urs Baumann, Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Im Gespräch mit Islam und Hinduismus*, Berlin 2008, S. 71–85, hier S. 78.

gen das Christentum und dessen Theologie bzw. Christologie zu „bekehren“. Doch bevor oder damit *er* den christologischen Traktat transformieren, „konvertieren“ konnte, „wurde“ er gleichsam selbst „konvertiert“.

Dieser Prozess mündet in eine kosmotheandrische, christophanische, advaitische Wirklichkeitssicht: Gott, Mensch und Welt als die drei Dimensionen der Wirklichkeit bilden die radikale Trinität. Christus ist das christliche Symbol für das *mysterium coniunctionis* dieser Dimensionen. Andere Traditionen haben eigene Namen dafür, die jeweils einen Aspekt von der Fülle dieses Mysteriums widerspiegeln. Zugänglich ist dieses Mysterium in der Erfahrung der Christophanie.

2.2 Existentielle Christologie: Erfahrung der Christophanie

Die Erfahrung der Christophanie ist für Panikkar *die* christlich-mystische Erfahrung schlechthin. Sie erschließt dem Menschen seine tiefste Identität, „in Fülle das zu werden, was wir potentiell bereits sind – *capax dei*“⁵⁶. Dabei korrespondieren Menschwerdung Gottes und Vergöttlichung des Menschen. Christophanie „projiziert uns in das Licht des Tabor, das uns unsere unendliche Dimension entdecken lässt, und offenbart das Göttliche im selben Licht, das uns Gott in seiner menschlichen Dimension entdecken lässt.“⁵⁷

Panikkar gewährt Einblick in seinen persönlichen Weg zu dieser Erfahrung. Dieser, so Francis X. D’Sa, ist geprägt von einer Kombination aus hinduistischer Methode und christlichem Glaubensinhalt.⁵⁸ Panikkar begibt sich auf die Suche mit der typisch indischen Leitfrage für den spirituellen Weg: *Ko’ham?* Wer (bin) ich? Dabei erlebt er, dass es auf dem bewussten Weg zu seiner eigenen Mitte keinen Halt, keinen Grund, keine Zuflucht, kein Ankommen gibt: Nichts von all dem, was zu ihm gehört, ermöglicht die erschöpfende Identifikation als „ich“. „Mein Grund scheint schlichtweg ein *Abgrund* zu sein (oder sogar ein *Ungrund*). Weder finde noch entdecke ich mich selbst. Aber genau dieses ‚ich selbst‘ fragt: Wer (bin) ich? *Ko’ham?*“⁵⁹ Er erfährt die eigene *Kontingenz*, wobei ihm aufgeht, Berüh-

56 „(...) to become in fullness what we potentially are – *capax dei*“ (Panikkar, Christophany, S. 16).

57 „(...) projects us into the taboric light that allows us to discover our infinite dimension and presents the divine in the same light that allows us to discover God in his human dimension“ (ebd., S. 17).

58 Vgl. Francis X. D’Sa, Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar. In: Bernhard Nitsche (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, Frankfurt a.M./Paderborn 2005, S. 230–248, hier S. 241.

59 „My foundation seems simply to be an abyss, an *Abgrund* (or, even, *Ungrund*). I neither find nor discover myself. But is it precisely this ‚myself‘ that asks, Who (am) I? *Ko’ham?*“ (Panikkar, Christophany, S. 79).

rungspunkt (*cum tangere*) zwischen Immanenz und Transzendenz zu sein. Das Erkennen bestätigt diese Erfahrung: „Ich bin weder endlich, weil ich weiß, dass ich es bin, noch unendlich, weil ich mir meiner Endlichkeit bewusst bin.“⁶⁰ Das verschärft nochmals die Feststellung: „Ich weiß nicht, was ich bin.“⁶¹ Jedoch lässt sich unterscheiden zwischen dem, was ich *habe*, was *mich* ausmacht auf der einen Seite und dem, was ich *bin* auf der anderen Seite. Ersteres nennt Panikkar „mich“ – es lässt sich vergegenständlichen –, letzteres „ich“ – es entzieht sich einer letzten Selbstreflexion. „Aber über dieses ‚Ich‘, das in gewissem Sinn untrennbar von meinem ‚Mich‘ ist, kann ich nichts sagen – außer vielleicht, dass es nicht *mich* ist, obwohl es mich ‚hält‘“⁶². An dieser Stelle macht Panikkar einen bedeutsamen Schritt: „Es ist mir gelungen, das ‚Mich‘ als das *Du* des Ich zu erleben. Das Ich bewegt mich als ein *Du*, das *Du* ist die *agora*, das *ksetra*, das Feld des Ich.“⁶³ Die Rollen vertauschen sich in dieser Erfahrung: Gott ist das eigentliche Ich und ich bin sein *Du*. Damit wird das eigene kleine Ich unwichtiger, es beginnt zu entschwinden. Zugleich, so Panikkar, taucht in seiner Tiefe ein wirklicheres, wahres Selbst auf, das Mittler ist zwischen dem *Du* und Gott. Panikkar bezeichnet es als eine *gott-menschliche Gegenwart*, als *Christus in ihm*. Mit der indischen Tradition lässt sich von einer *advaita*-Erfahrung sprechen. Als christliche Deutung und Vertiefung der Erfahrung bieten sich sowohl die paulinische Theologie als auch das Johannesevangelium an. *Paulus* bestimmt christliches Leben als *In-Christus-Sein*. Im *Johannesevangelium* ist vom *Bleiben* Jesu Christi in uns und von uns in ihm die Rede. Panikkar zufolge geht es dabei um eine *theandrische Präsenz*, um die Erfahrung einer *non-dualistischen menschlich-göttlichen Gegenwart*.

Eines der schönsten Zeugnisse dafür findet er in einem Gedicht von Teresa von Avila⁶⁴. Er interpretiert die dortige zweifache Aufforderung Christi an Teresa: „Suche *dich* in *mir* und suche *mich* in *dir*“.

60 „I am neither finite because I know I am such, nor infinite because I am conscious that I am finite.“ (Ebd., S. 80).

61 „I do not know what I am.“ (Ebd.).

62 „But about this ‚I‘, which in a certain sense is inseparable from my ‚me‘, I can say nothing – except, perhaps, that though it does ‚remain‘ me, it is not *me*“ (ebd.).

63 „I have succeeded in experiencing the ‚me‘ as the *you* of the I. The I moves me as a *you*, the *you* is the *agora*, the *ksetra*, the field of the I.“ (Ebd., S. 81).

64 „*Seele, sollst suchen dich in mir, mich suchen sollst in dir.*

So hat vermocht die Liebe./ dich, Seel‘, mir einzuzeichnen./ dass kein so großer Maler./ erlesen und befähigt./ dies Bild hätt‘ prägen können.

Erschaffen du aus Liebe./ bist reizend, wunderschöne/ gemalt in meinem Innern./ Verlierst du dich, Geliebte./ *sollst suchen, Seel‘, in mir dich.*

Weiß doch, dich würdest finden/ in meiner Brust gebildet./ gefasst ganz nach dem Leben./ wenn du dich sähst, welch Freude./ zu sehn dich, schön gemalt.

Die Suche nach echter Selbsterkenntnis erfordert paradoxerweise das Loslassen des Ego und das Aufbrechen zum „ganz Anderen“ („suche dich in *mir*“). Dieser „Anderer“ erweist sich erstaunlicherweise keineswegs als völlig Fremder, sondern als „Gott in menschlichem Maß“, in dem wir uns selbst finden. Umgekehrt ist Gott – der zweiten Aufforderung folgend – nicht außerhalb von uns, sondern in unserem Inneren zu suchen („suche mich in *dir*“). Dem menschlichen Wesen entsprechend lässt er sich zunächst als Gegenüber, als personales Du finden, erweist sich beim Weitergehen jedoch als eigentliches „Ich-bin“, dessen Echo in unserer Tiefe widerhallt. Beide Momente gehören untrennbar zusammen als *advaita* von Göttlichem und Menschlichem.

Diese Erfahrung der Christophanie – die im Menschlichen auch das Kosmische einschließt – ruht nicht in sich selbst. Vielmehr wird sie zur *kosmotheandrischen Erfahrung*. Sie bezieht uns ein in das perichoretische Leben des dreifaltigen Gottes, d. h. sie dynamisiert uns durch Christus im Heiligen Geist auf den Vater hin und von ihm her in die Welt.⁶⁵

2.3 Existentielle Epistemologie: Bedeutung der Mystik

„Wir brauchen die Mystik!“⁶⁶ Diese Feststellung Panikkars durchzieht sein Werk. Sie gründet keineswegs in einer Geringschätzung der Rationalität, wie schon sein intellektuell hochanspruchsvolles Werk zeigt, sondern vielmehr in einer Schräglage der westlichen Theologie. Die abendländische Konzentration auf den *Logos* hat den *Mythos* und das *Pneuma* gleichermaßen an den Rand gedrängt.⁶⁷ Panikkar möchte beide neu integrieren. Daher wird er nicht müde zu betonen: „Wir brauchen eine Transformation, eine *meta-noia* im wortwörtlichen Sinn einer Überwindung des *nous*“⁶⁸. War das

Falls du nicht wissen solltest,/ wo du mich finden könntest,/ so lauf nicht hier,
noch dort hin./ Wenn du mich finden wolltest,/ *mich suchen sollst in dir*.

Du selbst ja mein Gemach bist,/ mein Haus und meine Wohnung/, wo jederzeit
ich anklopfe / wenn ich in deinem Denken/ die Tür verschlossen finde.

Sollst suchen mich nicht draußen,/ um mich zu finden, reicht es,/ mich einfach
nur zu rufen;/ zu dir ohn' Zögern komm' ich / mich suchen sollst in dir.“ (Teresa
von Avila, Gedanken zum Hohenlied, Gedichte und kleinere Schriften. Vollständige
Neuübertragung. Gesammelte Werke, Band 3 / Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Peters
OCD (Hg., Übers. u. Einl.). Freiburg i. Br. 2011, S. 339f.

65 Vgl. Panikkar, Christophany, S. 25.

66 Panikkar, Jesus Christus, S. 77.

67 Vgl. dazu Bettina Bäumer: Panikkar's Hermeneutic of Myth. In: Joseph Prabhu (Hg.): The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, NY 1996, S. 165–176.

68 „We require a transformation, a *meta-noia* in the literal sense of overcoming the *nous*.“ (Panikkar, Rhythm, S. XXVI).

20. Jahrhundert die Zeit der Befreiungstheologie, so fordert er für das 21. Jahrhundert eine „Befreiung der Theologie“. Diese „Befreiung der Theologie“ beansprucht nicht weniger, als Gott aus dem exklusiven Herrschaftsbereich des *logos* zu befreien, der auf *ratio* beschränkt ist.“⁶⁹ Damit redet er keinem Fideismus das Wort. Vielmehr vermittelt in seinem Verständnis Mystik zwischen Denken und Glauben, denn sie „führt zum ‚Gewahrsein‘, zum Bewusstwerden einer Wirklichkeit, von der wir wahrnehmen, dass sie *ist*, obwohl wir keine rationale Gewissheit erreichen, dass es so ist, wie es uns erscheint. In einem Wort: Das Denken öffnet für uns das Tor zur Wirklichkeit (...), aber es bleibt an der Schwelle des Tores stehen, das zu durchschreiten Glaube ist“⁷⁰. Um Einseitigkeiten auszugleichen, geht es Panikkar um ganzheitliches Erkennen, das weder die Wirklichkeit noch den Erkennenden fragmentiert. Dazu bedarf es der Berücksichtigung des vielen religiösen Traditionen bekannten *dritten Auges*. Die gewohnten Ebenen der Sinneswahrnehmung (*oculus carnis*) und des rationalen Denkens (*oculus mentis*) sind durch intuitiv-mystisches Gewahrwerden zu ergänzen. Solches Erkennen ist weder rein rational noch irrational⁷¹, sondern überrational. Zuletzt bewegt Panikkar dabei ein soteriologisches Anliegen. Keine bruchstückhafte, rein verstandesmäßige Erkenntnis kann zur Erlösung bzw. zur Realisierung führen, vielmehr gilt: „Heilsbedeutsame Erkenntnis, christliche *gnōsis* und vedantisches *jñāna*, stellt diejenige ganzheitliche Schau dar, die das Gewusste dem Wissenden assimiliert und die Schultheologen *visio beatifica* (‚glückselige Schau‘) nennen, wenn sie ihre Vollendung erreicht hat.“⁷²

3 Panikkar und Rahner: Impulse für die gegenwärtige Theologie

Für Panikkar wie für Rahner gehören spirituelle Erfahrung und Theologie zusammen. Theologie ist für sie keine rein akademische, sondern eine existentielle Angelegenheit. Als Professor verstand sich Panikkar seinen eigenen Worten zufolge als „Bekannter“, der eine „Profession“, ein Bekenntnis

69 Raimon Panikkar, *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung*. Freiburg i. Br. 32002, S. 11.

70 Panikkar, *Jesus Christus*, S. 77.

71 Vgl. ebd., S. 75, 84.

72 „Salvific knowledge, Christian *gnōsis* and vedantic *jñāna* constitute that holistic vision which assimilates the known to the knower, which scholastics call *visio beatifica* (the ‚beatific vision‘) when it has reached its fullness.“ (Panikkar, *Christophany*, S. 3).

ablegt, und zwar mit seinem ganzen Leben⁷³. Rahner trieb Theologie um der Seelsorge willen. Beide reflektieren, philosophieren und theologisieren aus persönlicher Betroffenheit und lassen sich von den Nöten ihrer Zeit herausfordern. Beide möchten den Menschen Zugänge zu spiritueller Erfahrung vermitteln und ihnen damit ihr eigentliches, tiefstes Wesen erschließen. Ihre Philosophie und Theologie bieten spürbar mehr als nur „theoretische Spekulation“. In ihren Schriften schwingt das göttliche Mysterium. Sie lassen sich einreihen unter die großen Glaubenszeugen und Mystiker, die im Wissen um ihr sprachliches Ungenügen mitteilen, „was sie als Wirklichkeit ergriffen hat“⁷⁴. Damit können sie der heutigen Theologie wesentliche Impulse vermitteln.

Die Theologie der Gegenwart sieht sich im Wissenschaftsbetrieb starken Anfragen ausgesetzt. Nicht selten wird ihr Status als Wissenschaft angezweifelt und ihr Existenzrecht an Universitäten in Frage gestellt. Unter diesem Legitimationszwang versuchen Theologen die Wissenschaftlichkeit der Theologie neu aufzuweisen⁷⁵ oder sie durch ihre Ausdifferenzierung als eine Form der Religionswissenschaft⁷⁶ zur Geltung zu bringen. In jedem Fall wollen sie ihre wissenschaftliche Zugehörigkeit durch hochspezialisierte Studien unter Beweis stellen. „Seit 1990“, so charakterisiert der 92jährige Jürgen Moltmann die gegenwärtige Situation, „treiben die jungen Theologen eine akademische Theologie. Sie wollen Anerkennung im Haus der Wissenschaft. Öffentlichkeit und Kirche bleiben außen vor.“⁷⁷

In diesem Kontext können Panikkar und Rahner Theologen und Theologinnen dazu ermutigen, die Lebensrelevanz der Theologie und ihr ureigenes „Mehr“ nicht durch das Streben nach wissenschaftlicher Akzeptanz aufs Spiel zu setzen.

Experiencia facit theologum. Dieses Diktum Martin Luthers hätten Panikkar und Rahner zweifellos bejaht. Ein Teil der heutigen Theolog/innen-generation, kann damit wenig anfangen. Bisweilen herrscht eher Skepsis gegenüber religiöser Erfahrung. Die „Hegemonie des Logos“ kommt deutlich zum Ausdruck, wenn der Fundamentaltheologe Magnus Striet behauptet: „Denken ist meditieren“ und süffisant erklärt: „Wenn ich von

73 Raimon Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*. Hg. v. Christoph Boehinger, München 1991, S. 111.

74 Bernardin Schellenberger, *Vom Unsagbaren reden: Wie lässt sich heute Gott zur Sprache bringen?* In: *Geist und Leben* 79 (2006), S. 81–88, hier S. 82.

75 Z. B. mit einem entsprechenden Projekt an der Universität Bochum, vgl. *Christ in der Gegenwart* 68 (2016) H. 23, S. 263.

76 Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Der methodologische Agnostizismus und das Verhältnis der Religionswissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 29 (2012), S. 48–72.

77 *Christ in der Gegenwart* 69 (2017) H. 45, S. 505.

Meditationen spreche, so hat dies nichts mit dem zu tun, was in den Spiritualitätszentren der Gegenwart betrieben wird. Die dort beschworenen Wolken des Nicht-Wissens vernebeln nur den Geist.⁴⁷⁸ An Panikkar und Rahner lässt sich ablesen, dass recht verstandene Meditation und echte spirituelle Erfahrung, den Geist weiten und beflügeln kann. Allerdings birgt das ein existentielles Wagnis. Bisherige Perspektiven können radikal in Frage gestellt werden. Von ihm selbst erfahren, erlitten und durchdacht – beabsichtigt Panikkars *Christophanie* nicht weniger als dies: unsere gewohnte Wirklichkeitssicht umzustürzen zu einer neuen Kosmvision. Um sie zu verstehen, meint Gerald T. Carney, bedarf es der Initiation und der Überzeugung, „dass es ein religiöser Weg ist, Wissenschaftler und Theologe zu sein“⁴⁷⁹. Und nachdenklich fragt er: „Wo gibt es in den akademischen Hainen Platz für Mystik und in der wissenschaftlich-theologischen Ausbildung Platz für Gebet?“⁴⁸⁰

Parallel zum Anfang soll am Schluss nochmals eine Anekdote vom Panikkar-Symposium in Girona zu Wort kommen. Professor Young-Chan Ro erzählte dort, dass er als Student Panikkar nach seiner Absicht fragte und dieser antwortete: „I’m writing a new chapter.“

Ich wünsche mir, dass die Theologie den Mut entwickelt, dieses „neue Kapitel“ aufzugreifen und weiterzuschreiben.

78 Magnus Striet, *Gottes Schweigen. Auferstehungssehnsucht – und Skepsis*, Mainz 2015, S. 7.

79 „(T)hat being scholars and theologians is a religious path“ (Gerald T. Carney, *Christophany: The Christic Principle and Pluralism*. In: Joseph Prabhu (Hg.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, NY 1996, S. 131–144, hier S. 144).

80 „Where is the place for the mystic in the groves of academe, for prayer in graduate theological education?“ (Ebd.).

RAIMON PANIKKARS KOSMOTHEANDRISMUS UND SEINE ÖKOLOGISCHEN IMPLIKATIONEN – MIT EINER AUTOBIOGRAPHISCHEN EINLEITUNG

Joseph Prabhu

Beim folgenden Text handelt es sich um eine Übersetzung und redaktionelle Bearbeitung des mündlich gehaltenen Vortrags vom 13.6.2018, der von Dr. Franz Xaver Scheuerer transkribiert und von Christian Hackbarth-Johnson übersetzt wurde. Joseph Prabhu war aus gesundheitlichen Gründen nicht in der Lage, seine Vortragsnotizen zu überarbeiten. Im gehaltenen Vortrag hat er seinen ursprünglichen Plan modifiziert, um entsprechend der biographischen Ausrichtung des Symposiums einige biographische Bemerkungen voranzustellen. Dadurch musste der thematische Teil kürzer ausfallen und stellt lediglich einige Grundgedanken dar, was jedoch durch die wertvollen Informationen des biographischen Teils gerechtfertigt ist. Die Herausgeber haben, anders als in den anderen Beiträgen, die Diskussion im Anschluss an den Vortrag mitabgedruckt. Die Fußnoten wurden von den Herausgebern ergänzt. Der Text wurde vom Autor durchgesehen und autorisiert.

Vielen Dank für die Einladung, vielen Dank auch, dass Sie gekommen sind. Salzburg ist mir, dank Bettina, ein vertrauter Ort. Vielleicht wird er in Zukunft sogar noch vertrauter. Doch da wir in der Gegenwart sind, möchte ich meine Freude zum Ausdruck bringen jetzt hier bei und mit Ihnen zu sein.

Aus zwei Gründen bin ich gerne der Einladung gefolgt. Zuerst natürlich um meinen Freund und Lehrer Raimon Panikkar, dessen 100. Geburtstag wir in diesem Jahr feiern, zu ehren, dann aber auch, um Bettina die Ehre zu erweisen. Dahinter stehen emotionale Gründe, die Sie aus meinem Vortrag gleich verstehen werden. Denn unser beider Wege mit Raimon waren zwar verschieden, aber gleichwohl komplementär. Und es sind von einem menschlichen Gesichtspunkt aus interessante Lebenswege. Die Österreicherin und Europäerin Bettina Bäumer kommt nach Indien und wird Inderin, nimmt sogar die Staatsbürgerschaft an und verbringt den größeren Teil ihres Arbeitslebens in Indien. Wohingegen ich, der ich in Indien geboren bin, mich bewusst im Westen niedergelassen habe. Es ist eine lange Geschichte, aber die kurze Antwort auf die Frage, über die ich ernsthaft nachgedacht habe, ob ich nach meinem Doktorstudium nach Indien zurückkehren oder

im Westen bleiben solle, ist, dass ich – etwas widerwillig – spürte, dass für meine Lebensarbeit der Westen der bessere Kontext war als Indien.

Ich bin Berufsphilosoph und betrachtete Panikkar mehr als Philosophen. Ich studierte auch etwas Theologie, interessanterweise mit dem protestantischen Theologen Wolfhart Pannenberg. Ich begegnete einige Male Karl Rahner, denn wir hatten einen *Hermeneutischen Kreis*, der sich in Münster traf. Das war in den Jahren 1971–73, als Karl Rahner in Münster lehrte. Sein Assistent Jörg Splett war mein Lehrer. Durch Splett, mit dem ich Hegel und Rahner studierte, hatte ich eine enge Verbindung, die ich aber nicht weiterverfolgte. Doch gewiss hat Rahner mich angesprochen, doch mehr noch hat mich Johann Baptist Metz mit seinem politischen Ansatz, und was „Erfahrung“ in diesem Kontext bedeutet, fasziniert.

Doch zurück zu Bettina. Sie hat einen sehr bewegenden Bericht zu Raimon Panikkar als spirituellen Führer oder Begleiter gegeben, zwei Begriffe, die sie klar unterschieden hat vom indischen Begriff des Guru und seiner Rolle. Für mich war Panikkar weder mein geistlicher Führer noch mein Guru. Die Gründe dafür – und ich werde es wieder sehr kurz halten – liegen darin, dass ich ihm zum ersten Mal 1964 als Student begegnet bin. Er gab eine Vorlesung in Delhi, wo ich studierte. Ich war damals sehr aktiv in einer der bemerkenswertesten Studentenbewegungen, die ich kennengelernt habe, der *All India Catholic University Federation*. In diesem Zusammenhang bin ich 1968 auch Bettina Bäumer in Varanasi begegnet. In jenen Tagen war die Studentenbewegung in Indien (wie anderswo auch) – sie hat später ihre Lebendigkeit und Kraft verloren – eine bemerkenswerte Bewegung mit einigen bemerkenswerten Intellektuellen: Georges Soares-Prabhu¹ oder der Spanier M. M. Balaguer², der in St. Xavier in Bombay lehrte. Wir Studenten waren sehr interessiert an zwei Ereignissen, die unsere Lebenswelt formte. Das eine war natürlich das Zweite Vatikanische Konzil, das uns als Katholiken betraf, und dann das *aggiornamento*, all die neuen Winde, die in der Kirche wehten, und besonders die wichtige Rolle, die – zumindest in den Konzilsdokumenten – den Laien zugeschrieben wurde. Dies ermutigte uns Studenten, Verantwortung zu übernehmen. Wir studierten die

1 Georges Soares-Prabhu (1929–1995) war ein indischer Jesuit und Neutestamentler, der sich besonders um die Entwicklung einer indischen Theologie der Befreiung bemüht hat.

2 Melchior M. Balaguer (?–1997), ab 1937 Professor am St. Xavier's College in Bombay, ab 1949 Rektor. Er hatte die Organisation des Internationalen Eucharistischen Kongresses 1964 in New Delhi und des *Church in India Seminars* der Indischen Bischofskonferenz 1969 in Bangalore inne. Vgl. <http://xavierboard.org/the-pioneers/> (Zugriff: 8.11.2019). Vgl. auch UCA News vom 2.4.1997.

theologischen Texte und versuchten, sie in sinnvoller Weise auf den indischen Kontext anzuwenden.

Das war die eine Situation. Doch es gab auch noch einen persönlichen Hintergrund. Ich wurde in Kalkutta als Schüler einer Highschool von sehr bemerkenswerten Lehrern unterrichtet. Ich hatte das Glück und die göttliche Gnade an den besten Universitäten der Welt zu studieren: Heidelberg, Cambridge in England, Harvard. Aber wenn ich auf mein akademisches Leben zurückschaue, dann ist das, was ich von den belgischen Jesuiten als Highschoolschüler gelernt habe, dem, was ich in den Universitäten gelernt habe, weit überlegen. Dies sage ich wohlüberlegt. Wer sich für Kulturgeschichte interessiert, möge sich über diese besondere Gruppe von Jesuiten informieren. Ich will nur ein Beispiel anführen: Der große belgische Jesuit Robert Antoine³, dessen Sanskrit-Grammatik bis heute in Indien verwendet wird, war in derselben Schule und demselben College, St. Xavier's in Kalkutta. Ich werde den Schock nicht vergessen, als ich als in einem recht traditionellen katholischen Umfeld mit der Lateinischen Messe und Gregorianischem Gesang sozialisierter katholischer Junge zu einer Messe, die dieser Robert Antoine zelebrierte, kam, die er im indischen Stil feierte, auf dem Boden sitzend mit hinduistischen Symbolen aus der Tempel-Pūjā, den Blumen, den Elementen usw. – ein existentieller Schock, der mich bis in die Eingeweide erschütterte. Ich hatte damals nicht die Sprache, das zu benennen, aber dieser große Kontrast prägte sich in mir ein, weil es sich so anders anfühlte, die Art des Gottesdienstes, mit der Erde verwurzelt zu sein, mit den Elementen (Blumen, Wasser, Feuer) Teil der Natur zu sein, und dies alles emporzubringen in etwas, was Panikkar später als kosmotheandrische Feier bezeichnete. Für einen Zehnjährigen war das ziemlich stark und ergreifend.

Ich war also, als ich Panikkar traf, bereits vertraut mit der theologischen Strömung der Inkulturation. Dies war die spätere Terminologie für die Frage, wie man eine spezifisch europäisch formulierte religiöse Erfahrung inkarniert, übersetzt in die Sprache einer anderen Kultur und Zivilisation. Dieses Ringen ist Teil der Kirchengeschichte.

Was ich von den belgischen Jesuiten gelernt hatte, war eine Form westlichen Christentums, ohne jeglichen Einfluss der Orthodoxen Tradition, wodurch vieles verlorengegangen war. Doch dieses Experiment, das Robert Antoine und sein Kreis vorlebten, der Versuch, die spirituelle Tiefe dieser Tradition in den indischen Kontext zu übersetzen, der seine eigene spirituelle Tiefe hatte, welch ein Schritt war das! Für Interessierte: Robert Antoine war ein großartiger Sänger, und die Melodien der großen Hymnen *Vande*

3 Robert Antoine SJ (1914–1981).

*Mataram*⁴ und *Vande Saccidanandam*⁵ stammen von ihm. Als Studenten sangen wir die Hymne *Vande Saccidanandam* sehr oft.

Als ich Panikkar zum ersten Mal traf, machte er auf mich einen tiefen Eindruck mit seiner philosophischen Brillanz. Er hielt einen Vortrag in Delhi im Dezember 1964 über *Zeit und Ewigkeit*. Damals begann unser Dialog.⁶ Ich studierte damals politische Ökonomie, die ersten sechs Jahre meines akademischen Lebens war ich Ökonom. Panikkar war in großem Maße dafür verantwortlich, dass ich mich der Philosophie und Theologie zuwandte, wofür ich ihm zutiefst verpflichtet bin. Er brachte mir damals ein Konzept nahe, das mir völlig neu war, die Idee der Tempiternität. Dass es sowohl einen begrifflichen wie phänomenologischen Schnittpunkt zwischen Zeit und Ewigkeit gibt, war für mich natürlich eine äußerst spannende Idee, denn von der jesuitischen Seite hatte ich bereits etwas von der zeitlosen und ewigen Weisheit der Upanishaden, wenn auch nicht in großer Tiefe, gesehen, doch gewiss genug um zu wissen, dass die Vorstellung der Ewigkeit als gelebte Erfahrung etwas sehr Wichtiges war, womit man sich beschäftigen muss. Wie diese beiden unterschiedlichen Dimensionen der Existenz, die zeitliche und die ewige, integriert werden können, war für mich ein extrem anregender Gedanke. Ich konnte freilich unmittelbar nicht viel damit anfangen, denn in der politischen Ökonomie gibt es keine Verwendung für den Gedanken der Tempiternität, was ein großer Verlust für die Ökonomie ist. Doch das wäre ein anderer Vortrag. Es hatte damals einen Eindruck gemacht, es ist eine interessante Frage, mit der ich mich gerade auch in meinen *Memoiren* befasse. Darin gehe ich von einer Reihe von Fragen aus, die mich über lange Zeit kontinuierlich beschäftigt haben. Die

- 4 *Vande Mataram*, geschrieben vom großen bengalischen Dichter und Schriftsteller Bankim Chandra Chatterjee (1838–1894), ist eine Hymne der Unabhängigkeitsbewegung und seit 1950 das Nationallied Indiens. Die Musik der populären Version wurde von Hemanta Mukherji und Jadunath Bhattacharya komponiert.
- 5 Der Text dieser Hymne stammt von dem bengalischen Christen und Freiheitskämpfer Brahmabandhab Upadhyay. Vgl. Julius J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyay. The Life and Thought of a Revolutionary*, Delhi/Calcutta/Chennai/Mumbai 1999. Die *Impulse Brahmabandhab Upadhyays (1861–1907)* wurden von den belgischen Jesuiten in Kalkutta 15 Jahre nach seinem Tod aufgegriffen und fortgeführt. Die Hymne wurde von Henri Le Saux/Swami Abhishiktananda sehr geschätzt und bis heute täglich im Saccidananda Ashram Shantivanam gesungen. Eine deutsche Übersetzung mit Kommentar findet sich in Henri Le Saux (*Abhishiktananda*), *Wege der Glückseligkeit. Begegnung indischer und christlicher Mystik*. Deutsche Übersetzung von Reinhold Schein, München 1995, S. 181–198.
- 6 Bettina Bäumer zeigte mir (Joseph Prabhu) einige Jahre später einen Brief, den er ihr schrieb, wo er sie aufforderte, mit mir mehr in Kontakt zu kommen, und umgekehrt auch ich mit ihr.

Frage der Tempiterität, die Panikkar im Jahr 1964 in mich einpflanzte, ist eine Frage, die meinen akademischen Weg formte.

Nach dieser ersten Erfahrung mit Panikkar im Jahr 1964 sah ich ihn häufiger, sicherlich nicht regelmäßig. Er lebte in Varanasi, ich in Delhi. Durch die Catholic Students' Union war ich viel unterwegs. In dieser Zeit hatten wir viele fruchtbare Gespräche über Philosophie, besonders bevor ich 1970 nach Europa ging. Meine Neigungen waren jedoch andere als seine. Die Personen, die unsere Vorstellungen in der christlichen Studentenbewegung prägten, waren von sehr praktischen Überlegungen bezüglich sozialer Gerechtigkeit und dem Problem der Dalits – die man damals noch nicht so nannte – geleitet, der Solidarität mit den Armen, den Menschen am Rande der Gesellschaft, wie sie Papst Franziskus auch heute noch nennt. Wir sorgten uns um diese Menschen. Und Panikkar schien mir nicht in diese Richtung zu gehen. Ich sage nicht, dass er diese Sorge um die Armen nicht gehabt hätte, aber in den Vorträgen, die er damals für uns Studenten hielt, kam die Frage der Befreiung und der sozialen Gerechtigkeit nicht vor. Meine Aufmerksamkeit war daher mehr bei denen, die dem Geist und dem praktischen Idealismus Gandhis nachfolgten. Wie gesagt, Panikkar war für mich interessant als tiefgründiger philosophischer Denker, doch zu jener Zeit war ich mehr an Fragen sozialer Gerechtigkeit interessiert als an Philosophie.

Doch es war zu einem großen Teil dank Panikkar – er war nicht der einzige – dass ich nach Deutschland kam und dort das große Glück hatte, Hans-Georg Gadamer zu treffen, der mein wichtigster philosophischer Lehrer wurde. Gar nicht einmal in Heidelberg, da hatte ich nur ein Seminar bei ihm. Gadamer hatte viele englischsprachige Studenten, die von seiner hermeneutischen Theorie fasziniert waren und ihn einluden: „Sie können so viele europäische Sprachen fließend sprechen, Französisch, Italienisch, etwas Spanisch, Sie müssen auch einmal nach Amerika und Kanada kommen.“ Tatsächlich hatte er dann den Mut, in seinem 75. Lebensjahr nach Amerika zu kommen und Vorlesungen in englischer Sprache zu halten, welche er mehr oder weniger erst lernte. Er kam damals ins Boston College, einer jesuitischen Universität. Ich war an einer anderen Universität in Boston, besuchte aber seine Veranstaltung. Und er sagte: „Ah, Sie waren in meinem Seminar! Können Sie mein Assistent sein?“ Ich war geschockt, aus heiterem Himmel wählte er mich aus, und ich war noch nicht einmal an derselben Schule! Ich war also sein Assistent, wir lasen Wittgenstein, Trakl und andere deutsche Philosophen und Dichter mit einem deutschen und einem englischen Text. Ich las auf Deutsch und gab einen Kommentar, wobei Gadamer mein Deutsch korrigierte. Und machte es ihm gleich, wenn er den englischen Text las und seinen Kommentar auf Englisch gab. Das war eine außerordentliche Erfahrung, erleichtert durch einige Flaschen Wein, denn

die montäglichen Sitzungen gingen jeweils von 14 bis 20 Uhr. Schon zuvor hatte ich auch das Glück, als ich in München war, relativ intensiv mit Jürgen Habermas zu arbeiten, der zu dieser Zeit in Starnberg wohnte, und mich für sein Seminar einschreiben zu können.

Als ich Panikkar 1978 wieder traf, war ich von Deutschland und England in die Vereinigten Staaten gezogen und in Los Angeles gelandet. Panikkar lehrte an der University of California in Santa Barbara, wo ich ihn regelmäßig besuchte. Aber auch da war mein Kontext von den hermeneutischen Theorien von Gadamer und Habermas geprägt. Ich sah und interpretierte Panikkar durch die Brille von Gadamer und Habermas. In der hermeneutischen Theorie wird das Rezeptionsgeschichte genannt. Zusätzlich zu den Intentionen des Autors und seinem Kontext wird ein Text oder ein Ereignis auch geformt durch den Leser oder die Leserin bzw. das Publikum und deren Kontexte. Ich schaute auf Panikkar durch diese beiden Kontexte. Damit will ich auch sagen, dass die Diskussionen, die wir gestern mit den Vorträgen von Maciej, Bettina und Michael hatten, die mir nicht unbekannt sind. Ich habe ihn sehr gut kennengelernt, und er hatte auch Interesse an mir als einem Philosophen, der mit Habermas und Gadamer studiert hat. Er interessierte sich insbesondere für Gadamer und behandelte in seinen Seminaren in Santa Barbara wiederholt dessen Schlüsselwerk *Wahrheit und Methode*.

Natürlich nahm ich auch seine spirituelle Tiefe wahr, hatte aber auch seine menschliche Seite gesehen und war in keiner Weise geneigt, ihn als spirituellen Führer anzunehmen. Ich lernte von ihm, wertschätzte ihn sehr, aber das Wort Führer benutze ich mit großer Vorsicht. Die Brille, durch die ich ihn sehe, ist eine andere als bei Bettina. Was ich sagen möchte, ist etwas näher an dem, was wir von Michael von Brück gehört haben.

Wenn ich zurückblicke auf das, wie es begann, dann gibt es *drei Fragen* oder Themen, die Panikkar in mir zurückgelassen hat. Das eine ist natürlich für jemanden, der wie ich aus dem Osten in den Westen gegangen ist, *meine bleibende Verbindung zu Indien*. Ich bin fast jedes Jahr nach Indien gefahren, wo meine Familie war und wo ich gelegentlich eine Position als Gastdozent innehatte, so dass auch zumindest kurzzeitig eine professionelle Verbindung zu einer indischen Universität (Union Theological College, Bangalore) bestand, was wichtig war für mich, der theoretisch auch an einer indischen Universität hätte arbeiten können. So konnte ich zumindest Kontakt halten. Der Ost-West-Dialog spielte eine wichtige Rolle für mich und ich nahm bewusst oder unbewusst diese Rolle einer *Brücke zwischen Ost und West* an und suchte danach, wie ich sie am besten ausfüllen konnte. Ich lehrte auch die Philosophie und Religionen Indiens, was, um wissenschaftlichem Anspruch gerecht zu werden, das tiefe Eintauchen in indische Texte erfordert. Es gab also in jedem Fall diese Rolle der Brücke zwischen Ost

und West, indem ich Seminare und Vorlesungen zu indischer Philosophie und Religion durchführte. In Bangalore lehrte ich Hermeneutik und westliche Philosophie, in gewissem Maße auch Theologie. Dieser Rahmen hat meiner Lebensarbeit Gestalt gegeben. Es gibt freilich verschiedene Arten von Brücken, in meinem Fall war die Brücke zwischen Indien und dem Westen eine philosophische und bis zu einem gewissen Maß religiöse, nicht so sehr eine theologische.

Die vier religiösen Figuren, mit und über die ich über den indischen Kontext gearbeitet habe, waren Gandhi, Tagore, Vivekananda und Sri Aurobindo. Diese vier formten für mich *die zweite Frage*, die Panikkar in mir zurückließ, nämlich wie man Brücken schafft zwischen *Tradition und Moderne*. Denn alle vier genannten Figuren rangen auf verschiedenen Wegen mit diesem Problem. Ich kann hier nicht ins Detail gehen, denn alle vier sind große Gestalt, die eine ausführliche Behandlung erfordern würden. Ein paar kurze Bemerkungen müssen an dieser Stelle genügen. Gandhi lag viel daran, die Weisheit der Bhagavadgita in den Kontext der indischen Nationalbewegung einzubringen. Er las auch andere Texte der Tradition, die Bhagavadgita war jedoch seine Schlüsselschrift. Mit ihr wollte er verschiedene indische Institutionen aus traditionellen, ungerechten Strukturen befreien, einschließlich des Kastenwesens, wobei er im Fall des indischen Kastenwesens keine große Wirkung zeitigte und von Ambedkar⁷ zurecht kritisiert wurde.

Bei Tagore geschah die Verbindung zwischen Tradition und Moderne auf andere Weise, nämlich durch die kulturelle Brille der großen Tradition des Veda und der Upanishaden, die er in einer Art spirituellem Kosmopolitismus zur Anwendung brachte.

Ich habe nicht die Zeit, auf Vivekananda und Aurobindo einzugehen, aber ich denke, dass es deutlich ist, wie diese Figuren auf verschiedene Arten mit der zentralen Frage gerungen haben, wie man Tradition und Moderne miteinander vermittelt. Oder, um es in der Sprache Panikkar's zu sagen: Wie nimmt man die zeitlose Weisheit der Upanishaden und der Gita und wendet sie auf zeitliche Kontexte an? Wie lässt sich das übersetzen, in Anwendung bringen in heutige Kontexte? Darum ging auch ein guter Teil meiner eigenen Arbeit.

Das *dritte Thema* ist das, was im Tagungsprogramm angekündigt ist, und damit komme ich zu dem gestellten und vorbereiteten Thema, was nun ein bisschen kürzer ausfallen muss als gedacht. Aber diese biographischen Details haben vielleicht ein Licht auf die „biographische Verortung interreligiöser Prozesse“ geworfen, worum es in der Tagung und dem Projekt

7 Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956), indischer Freiheitskämpfer, Sozialreformer und Politiker.

insgesamt geht. Wie ich sagte, sehe ich diese Fragen durch eine hermeneutische Brille, ob es sich um die kulturelle Übertragung einer spirituellen Tradition handelt, wie dem lateinischen Christentum in den indischen Kontext, oder auf der mehr persönlichen Ebene, wie man diese gegensätzlichen – das Wort ist vielleicht zu stark – Werte der westlichen und östlichen Traditionen zusammenbringt, die auf jeden Fall in starker Spannung zueinander stehen. Es ist ein großes, vielschichtiges Thema, aber man kann sicherlich sagen, dass der Individualismus, die Vorstellung der Autonomie, der indischen Tradition sehr fremd ist. Wie man zwischen diesen beiden sehr unterschiedlichen kulturellen Traditionen vermittelt, ist eine äußerst packende und herausfordernde intellektuelle Aufgabe.

Und so komme ich zum ursprünglichen Titel meines Vortrags: *Panikkar als Prophet eines ökologischen Zeitalters*. Ich komme gleich auf den wesentlichen Punkt, mit dem wir dann in die Diskussion gehen können: Ich glaube, dass eines der wichtigsten moralischen Dokumente unserer Zeit die Enzyklika *Laudato Si* von Papst Franziskus ist, in dem er ein mutiges neues Programm einer ökologischen Zivilisation ankündigt. Ich möchte zunächst diese beiden Begriffe untersuchen. Zunächst der Begriff „Zivilisation“. Zivilisation ist ein holistischer Begriff, der Kultur, Gesellschaft, Technologie, Lebenshaltungen und Lebensweisen umfasst. Wenn man von der Industrial-Zivilisation oder einer hinduistischen Zivilisation spricht, spricht man über eine ganze Gestalt, einen ganzen Rahmen. Papst Franziskus nimmt die gegenwärtige tiefe und aufrichtige Sorge auf, dass wir den Planeten, den wir für unser Überleben brauchen, in alarmierendem Tempo zerstören. Ich muss das nicht weiter ausführen. Eine der verantwortlichsten und nüchternsten Gruppen an Wissenschaftlern, die *Union of Atomic Scientists*, beobachtet den Zustand unserer Welt und bemisst die Aussichten für das Überleben der menschlichen Gesellschaft in Analogie zu einer Uhr. Demnach ist die Uhr auf zwei Minuten vor dem Untergang vorgerückt. In den 1960er Jahren stand sie ungefähr bei 15 oder 20 Minuten davor. Dahinter steht eine sehr komplizierte, aber nüchterne Berechnung. Das sollte reichen, um aufzuzeigen, dass wir als Spezies Selbstmord begehen. Papst Franziskus hat dies erkannt. Gerade vor zwei Wochen gebrauchte er seine moralische Autorität, um die Unternehmensführungen der Ölkonzerne nach Rom zu rufen und mit ihnen zu reden. Eine noch nie dagewesene Initiative. Er sagte den Leuten von ExxonMobile usw.: „Ihr macht Geschäfte mit fossilen Treibstoffen, die große Zerstörungen auf unserem Planeten verursachen!“

Der Gedanke der Zivilisation ist ein hoffnungsvolles Zeichen. Das heißt, wir sind heute Zeugen eines Untergangs einer Zivilisation, der post-industriellen oder postmodernen, wie immer man sie nennen will. Wir sind dank der Globalisierung, dank der ökologischen Veränderungen, Zeugen des Untergangs einer Gestalt, eines Paradigmas, einer Zivilisation, und der sehr

langsam sich abzeichnenden Geburt einer möglichen anderen Zivilisation. In diesem Zusammenhang ist das Wort „möglich“ wichtig, denn die Möglichkeit, der Übergang von der Möglichkeit zu möglichen Aktualität, hängt sehr von unser aller Anstrengung und unserem Engagement in der ökologischen Bewegung ab. Franziskus' Einladung an die Ölindustriellen will sagen, dass sie eine enorm machtvolle Position innerhalb dieser notwendigen ökologischen Anstrengung haben.

Der Begriff „Ökologie“ kommt aus einer Gruppe von neu entstandenen Wissenschaften wie Systemtheorie, Neurobiologie und in Organisationssystem, wo man eine komplexe Beziehung zwischen Teilen und dem Ganzen und ihre Wechselwirkungen hat, und in Systemen, die in der Lage sind, sich in verschiedenen Weisen zu organisieren und selbst zu organisieren. Papst Franziskus geht nicht ein auf die technischen Fragen, aber er stellt sicher, was man ihm zugutehalten muss, dass eine Anzahl Wissenschaftler in dem spirituellen Unternehmen von *Laudato Si* beteiligt waren, damit man ihm nicht leeres Moralisieren zum Vorwurf machen kann. Theologen sollten Bescheid wissen, wenn sie über ökonomische und technologische Fragen sprechen. Papst Franziskus hat also seine Hausaufgaben gemacht, um die Frage unseres ökologischen Überlebens zu untersuchen.

Diesem Projekt fühle ich mich verpflichtet, denn ich teile die Sorge Papst Franziskus', dass wir als sozial verantwortliche Menschen etwas gegen diese drohende Krise tun müssen. Wo passt Panikkar da hinein? Panikkar's Beitrag zu *Laudato Si* und dem Projekt einer ökologischen Zivilisation lässt sich an zwei Punkten festmachen. Zuerst ist da natürlich seine kosmotheandrische Theorie, die eine deutliche Relevanz für das Projekt – und das ist die Brille, durch die ich auf den Kosmotheandrismus blicke – besitzt, die den menschlichen Geist zur Wahrnehmung seiner geteilten Verantwortung erheben kann. Auch der Dalai Lama spricht, von einem anderen Kontext ausgehend, über diese universale Verantwortung. Doch Panikkar gibt uns durch seine Theorie des Kosmotheandrismus die spirituellen Ressourcen, dass wir uns als Mitschöpfer mit dem Göttlichen und dem Kosmischen in einer geteilten Verantwortung wahrnehmen. Hier gebe ich, wenn man so will, der theologischen Theorie eine mehr soziale Wendung.

Der zweite Punkt ist die Idee der Interrelationalität, dass alles mit allem verbunden ist. Sie zeigt uns, dass wir unsere Wirtschaft und Technologie in einem holistischen Rahmen betrachten müssen. Wir können uns die Fragmentierung und Spezialisierung nicht mehr länger leisten. Das betrifft auch die Universität. Ich bin ein scharfer Kritiker der modernen akademischen Tendenz zur Spezialisierung, einer Überspezialisierung. Selbstverständlich bin ich mir bewusst, dass Spezialisierung nötig ist, um eine gewisse Tiefe und Präzision zu erreichen. Aber solange wir Humpty Dumpty nicht wieder zusammenfügen, solange es kein holistisches Bild gibt, verlieren wir die

Weisheit, wie T.S. Eliot es treffend poetisch ausgedrückt hat: „Wo ist die Weisheit, die wir in Wissen verloren haben? Wo ist das Wissen, das wir in Information verloren haben?“⁸ Die verschiedenen Einzelwissenschaften geben uns Teilinformationen, die spirituellen Menschen jedoch, die Philosophen, die Theologen sind es, die diese Informationen zu einer lebendigen Weisheit integrieren müssen.

Das genügt, denke ich, um in die Diskussion gehen zu können.

Diskussion

Jutta Spitzmüller: Ein wichtiger Punkt, denke ich, ist, dass wir alle an einen Punkt kommen müssen, um auf ökologische Weise auf Umstände zu reagieren. Ich denke, alle Menschen sollten beginnen, nicht mehr aus privaten Gründen zu fliegen, sondern nur zu Zwecken der Arbeit, der Wissenschaft und in Notfällen. Das wäre so einfach, denke ich, aber niemand will es hören. Wenn man das in der Öffentlichkeit sagt, kommt einem Hass entgegen.

Joseph Prabhu: Das ist ein wichtiger Punkt, und ich wende ihn auch für unsere Tagung hier an. Ich bin einen weiten Weg geflogen von Los Angeles, um hierher zu kommen, und wir hatten nicht einmal an die Möglichkeit einer Skype-Konferenz gedacht. Es ergab sich dann, dass ich morgen nach Innsbruck fahre, wo Karl Rahner gewirkt hat, und einen Vortrag halte, und danach gibt es weitere Panikkar-Treffen. Aber Sie treffen einen wichtigen Punkt. Es gibt Vorlesungen und Seminare, wo ich Menschen in Island unterrichte, während ich in meinem Arbeitszimmer in Los Angeles sitze. Das ist mit Sicherheit die Art, wie es in der Zukunft sein wird.

In vier Monaten findet das Parlament der Weltreligionen in Toronto statt. Es ist das größte interreligiöse Treffen der Welt mit 9000 bis 10.000 TeilnehmerInnen, einschließlich des Dalai Lama, des Patriarchen von Ägypten, usw. Ich war in der Programmkommission, wo Ihre Frage aufkam: Wie können die Sitzungen des Parlaments in die Wohnzimmer oder Seminarräume per Technologie übertragen werden, anstatt dass 10.000 Menschen mit ihren Flügen einen riesigen CO²-Fußabdruck hinterlassen? Eines ist klar, je mehr ökologisch orientierte Menschen den Punkt ernst nehmen, dass wir die vorhandenen Ressourcen nutzen und Flugzeuge nur in absoluten Notfällen benutzen, umso mehr wird sich etwas ändern.

8 T.S. Eliot, aus: Choruses from ‚The Rock‘, 1934, I. The Eagle soars in the summit of Heaven. In: Ders., Gesammelte Gedichte, Frankfurt a.M. 1988, S. 238. Die Herausgeber sind der auf S. 239 abgedruckten Übertragung von Eva Hesse nicht gefolgt und haben den Vers selbst übersetzt.

Jyri Komulainen: Vielen Dank für diesen erfrischenden Standpunkt. Aber können wir – mit allem Respekt für das wichtige Thema – zurückkommen zu der Diskussion über Panikkar. Ich habe zwei Fragen: Kann man, Ihrer Auffassung nach, sagen, dass Panikkar ein Pessimist bezüglich der Zukunft unserer Welt war? Meine Antwort wäre Ja, und ich möchte Sie herausfordern. Denn er schrieb sehr oft über Ökologie, über die Zukunft, wohin wir uns mit der Welt entwickeln. Er sagte: Offen gesagt, wir gehen nirgendwo hin, oder, wir gehen dem Ende entgegen. Da ist eine Art subtiler Pessimismus in seiner nicht-eschatologischen, fast ontologischen Vision Panikkar's. Dazu würde ich gerne eine Reaktion von ihnen hören.

Die zweite Frage ist: Könnten Sie etwas zu Panikkar's Begriff der Ökosophie sagen, den Panikkar der Ökologie gegenüberstellte, was für ihn durchaus ein wichtiger Punkt war? Vielleicht haben Sie dazu ja etwas in Ihren Notizen.

Joseph Prabhu: Vielen Dank, das ist ein wichtiger Punkt. Ich hätte das zentral in die Diskussion einbringen sollen, es ist in der Tat in meinen Notizen. Panikkar brachte den Gedanken auf, der nicht nur ein Neologismus ist, sondern ein bedeutender Beitrag, den man in Indien intuitiv versteht, dass es so etwas wie eine Weisheit der Erde gibt, eine Weisheit des Körpers. Wir haben, besonders im Westen, keine Sprache dafür entwickelt, diese Weisheit zu verstehen und zu interpretieren. Es ist ein ernsthaftes epistemologisches Problem: Wie können wir auf die Sprache der Bäume, Vögel, Flüsse, Berge, Wälder hören? Denn wir sind immer noch gefangen in dem, was die Ökologen das Anthropozän nennen, wo alles durch eine auf den Menschen zentrierte Brille gesehen wird. Eines der großen philosophischen Veränderungen in diesem post-industriellen Zeitalter, auf das wir zuleben, ist der Gedanke, dass wir über den Anthropozentrismus hinausgehen, der ein Kennzeichen der Moderne ist, hin zu so etwas wie einer geteilten Verantwortung. Das ist der erste Punkt: Es gibt eine Weisheit der Erde.

Der zweite Punkt in Bezug auf Panikkar's Ökosophie ist, wie der Begriff der Umwelt verstanden werden muss. Meistens wird er verstanden als das, was uns umgibt. In Panikkar's Verständnis umfasst er aber auch die Innenwelt. Das heißt, dass es nicht nur unsere Umwelt ist, sondern wir sind aus demselben Stoff gemacht. Welt und Natur sind mit uns eng verbunden, wie jeder Atemzug, den wir jetzt im Moment tun, der von den Bäumen kommt, Teil unseres Wesens ist. Wenn Menschen wirklich die Bedeutung dieser Tatsache verstehen und anerkennen würden, dass wir ohne diesen Atem nicht überleben können, würde das in Delhi, Peking und Mexico City, die Städte, die sich dadurch auszeichnen, die größte Luftverschmutzung zu haben, einen großen Unterschied machen. In meinem gegenwärtigen Gesundheitszustand könnte ich nicht nach Delhi gehen, denn wie Ökologen

sagen, ist ein Tag in Delhi gleichbedeutend damit, 50 Zigaretten zu rauchen. Wenn Menschen den Punkt Panikkars verstünden, dass die Ökologie, die Atmosphäre, die Umwelt unsere Membran, unsere Haut, unser Atem ist, dann würden Menschen allein aus Gründen des Selbstinteresses ihr Verhalten und die politischen Rahmenbedingungen ändern. In diesem Sinn macht Panikkar mit seinem Begriff von Ökosophie und der Idee des Kosmotheandrismus, der ja nur ein breiterer Rahmen ist, einen sehr wichtigen Beitrag zu unserem ökologischen Denken.

Um auf die erste Frage zu kommen: Da gibt es einen Punkt, an dem ich nicht mit Panikkar übereinstimme. Ich respektiere seine große transhistorische Vorstellungskraft und verstehe seine Kritik der geschichtlichen Zeit, doch bin ich von meinem ‚Karma‘ her ein sozial engagierter Mensch. Und wie ich sagte, Pessimismus ist für mich nicht hilfreich. Als sozial engagierter Mensch operiere ich mit Hoffnung. Und Hoffnung ist nicht dasselbe wie Optimismus. Hoffnung ist eine Sache des Willens, Optimismus eine Sache des intellektuellen Urteils. Ich operiere also mit Hoffnung. Natürlich gibt es viele Gründe, intellektuell pessimistisch zu sein. Das muss hier nicht ausbreitet werden. Aber wenn wir Verantwortungsgefühl haben, müssen wir jenseits von Optimismus und Tiefenpessimismus operieren, mit Begriffen der Hoffnung.

Hans Findeis: Panikkar hat, wie wir wissen, Chemie studiert. Wann hat er begonnen über seine eigene naturwissenschaftliche Grundlage des Denkens in Bezug auf die Natur des Menschen oder der Lebewesen im Kontext der Welt, in der sie leben, zu reflektieren? Wurde es ausgelöst durch seine Begegnung mit hinduistischen Göttern, oder gründete sich das auf seine Theologie, oder war es eine Reaktion auf den Kontext, indem er außerhalb Indiens leben musste, also in der modernen technologischen Situation? Oder hat Panikkar bereits das ökologische Problem der Mutter Ganga erfahren, als er dort lebte? Denn das ist ja auch ein sehr problematisches ökologisches Feld. Hat er über den Zustand der Natur in Indien wie auch im Westen nachgedacht, denn die Veränderung der Welt steht ja in Verbindung mit dem praktischen Zugang zu naturwissenschaftlichem Wissen oder der Gebrauch dieses Wissens zur Veränderung der Welt und der Menschen?

Joseph Prabhu: Danke, Hans, das ist eine sehr wichtige Frage. Eine biographische Information: Sein erstes Doktorat war nicht in Chemie, sondern über ein hochgradig philosophisches Thema, nämlich die Philosophie der Natur aus der Sicht des Thomismus. Bekanntlich war Panikkars frühe theologische Ausbildung unter Zubiri. Wie Thomas von Aquin betrachtet Xavier Zubiri die Natur als Schöpfung, und daher als etwas, das geachtet und geehrt werden muss. Die Kritik an der dualistischen Sicht der Natur geht

also zurück auf seine erste Dissertation, die er 1946 schrieb.⁹ (1958 schrieb er die Dissertation in Chemie¹⁰ und 1961 die theologische, die dann zu *The Unknown Christ of Hinduism* wurde.) Sein erstes Doktorat war also gegründet auf Naturphilosophie. In der Thomistischen Sicht wird die Natur nicht verobjektiviert, sondern geachtet und verehrt als Teil der Schöpfung Gottes. Das ist etwas Anderes als die Verobjektivierung der Natur unter der industriellen Zivilisation. Zumindest philosophisch und theologisch war diese Idee in ihm verankert, lange bevor er nach Indien ging, lange bevor die Möglichkeit lange bevor die Möglichkeit nach Indien zu gehen überhaupt in sein Bewusstsein gekommen war. Aber sicherlich hat die existentielle, lebendige Begegnung mit indischer Spiritualität, nachdem er 1954 nach Indien gekommen und nach 1955 für längere Zeit geblieben war, ihm eine Art existentielle Dringlichkeit gegeben, durch die Erfahrung der Rituale, durch die innere Berührung, so dass er die Schönheit und das Wunder der Natur und des Lebens noch deutlicher sah. Dies verstärkte die Wahrnehmung, dass unsere ganze theologische Tradition auf einer Art Dualismus basiert. So im ersten Schöpfungsbericht der Genesis, wo den Menschen erlaubt wird, über die Erde zu herrschen, woraus die Idee abgeleitet wurde, dass der Mensch als Gattung tun kann, was er will. Wohingegen der zweite Schöpfungsbericht von Papst Franziskus in *Laudato Si* betont wird als der theologisch bedeutendere und passendere. Im Fall Panikkar wurden diese Ideen in Indien vertieft, aber er hatte bereits den Gedanken in seiner ersten Dissertation, lange bevor er nach Indien kam.

- 9 Raimundo Pániker, *El concepto de naturaleza. Análisi hist'rico y metafísico de un concepto*, Madrid 1951 (durchgesehene Neuauflage: 1972). Vgl. die Behandlung in Maciej Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Roma 2013, S. 73. Schon 1948 veröffentlichte Panikkar eine Studie zu dem deutschen Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819): Raimundo Pániker, F.H. Jacobi i la filosofia del sentimento, *Las Ciencias*, vol. XIII, n. 1., S. 157–223, welche in Buenos Aires als eigenständiges Buch publiziert wurde. (Vgl. Bielawski, Panikkar, S. 72).
- 10 Raimundo Pániker, *Ontonomía de la ciencia: Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Madrid 1961, im Wesentlichen eine Sammlung früherer Artikel zu naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Themen.

RAIMON PANIKKARS KOSMOTHEANDRISMUS ALS KATHOLIZISMUS FÜR DAS DRITTE JAHRTAUSEND?¹

Jyri Komulainen

Panikkar – ein katholischer Theologe

Die Zukunft des christlichen Glaubens liegt im globalen Süden. Das lässt sich leicht beweisen durch einen Blick auf die statistischen Daten des Christentums in Welt. Diese Verschiebung in den geographischen Verortungen des Christentums zieht auch theologische Umgestaltungen nach sich. Raimon Panikkar war einer der Theologen an vorderster Front, die die tiefen Veränderungen beleuchteten, die der christliche Glaube erfährt, wenn er von seiner lateinischen Gefangenschaft befreit ist, insbesondere im asiatischen Kontext.

Panikkar wurde als Sohn einer katalanischen katholischen Mutter und eines indischen hinduistischen Vaters geboren. Trotz dieses Hintergrunds war doch das Christentum die Grundtradition, die er aufgesogen hat, und mit der er während seiner ganzen intellektuellen Laufbahn rang. Erst in den 1950er Jahren, als er Indien besuchte, begann er, seine hinduistischen und buddhistischen Identitäten zu entdecken.²

In der Tat wurde Panikkars ausgereifte Vision des Christentums so umfassend und inklusiv, dass sie viele interessante Fragen bezüglich der Grenzen und der Möglichkeiten katholischer Theologie aufwirft.³ Panikkar scheint dadurch einzigartig zu sein, dass er rigoros katholisch in seinem

- 1 Der Vortrag wurde in englischer Sprache gehalten und vom Autor redigiert. Übersetzung ins Deutsche: Franz Xaver Scheuerer, inklusive der englischsprachigen Zitationen. Redaktionelle Überarbeitung: Christian Hackbarth-Johnson.
- 2 Vgl. Mario I. Aguilar, Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers: Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950–1993. London/Philadelphia 2016, S. 128–142; Jyri Komulainen, Theological reflections on multi-religious identity. In: *Approaching Religion*, 2011, vol. 1, no. 1, S. 50–58, <http://www.doria.fi/handle/10024/134337> (letzter Zugriff: 26.10.2018).
- 3 Vgl. Jyri Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Leiden/Boston 2005; Erik Rantstrom, Bob Robinson, *Without Ceasing to be a Christian. A Catholic and Protestant Assess the Christological Contribution of Raimon Panikkar*, Minneapolis 2017.

Denken war und gleichzeitig eine neue Art der Spiritualität im Blick hatte, die die Grenzen des traditionellen Katholizismus übersteigt und unterschiedliche religiöse Traditionen zusammenbringt.

Panikkar war ein sehr ergiebiger Schreiber und innovativer Denker. Daher kann man sich seinem Denken von vielen verschiedenen Perspektiven her nähern. Ihn als katholischen Theologen zu lesen ist nur eine von mehreren möglichen Optionen. Mit dieser Einschränkung wage ich mich daran, Panikkars Theologie in der Landkarte katholischer Theologie zu positionieren. Einige meiner Bemerkungen stellen nur tastende Ansätze dar, aber ich hoffe, dass sie vielleicht Anstoß zu weiterer Forschung geben können.

Trotz seiner multireligiösen Zugehörigkeit blieb Panikkar seiner Kirche loyal verbunden, aber er machte kein Geheimnis daraus, dass er eine Berufung für ihre Erneuerung hatte. Er brachte beredt zum Ausdruck, dass wir ein „Zweites Jerusalemer“ und nicht ein „Drittes Vatikanisches Konzil“ brauchen. So wie die Apostel in ihrem Jerusalemer Treffen die Beschneidung aufgaben, so sollten Christen in der Gegenwart einen weiteren radikalen Schritt tun zu einem wahrhaft universalen Verständnis des Glaubens. Für Panikkar bedeutet dies, die „Beschneidung des Verstandes“ zu überwinden und anzuerkennen, dass „eine Taufe des Geistes“ nicht notwendigerweise „eine Taufe mit Wasser“ erfordere.⁴

Im Folgenden versuche ich, die theologischen Prinzipien in Panikkars Vision nachzuzeichnen, insbesondere insofern er seine Vision in christlichem Sprachgebrauch vermittelt. Er ist freilich ebenso imstande, seine Sprechweise mit dem methodologischen Werkzeug homöomorpher Äquivalente zu wechseln, sprich mit funktionell gleichbedeutenden Symbolen in verschiedenen Traditionen.

Christus als der Sinn des Seins

Als erstes sei festgehalten: Panikkars Theologie ist stark christologisch. In seinem Denken spielt die Inkarnation eine bedeutende Rolle. Dies ist ein Schlüssel, um Panikkar zu verstehen. Die Betonung der Menschwerdung als der grundlegenden Verbindung zwischen Gott und der Welt war schon in seinen beiden bahnbrechenden Büchern ersichtlich, die zu den bekanntesten Werken Panikkars gehören.

4 Raimundo Panikkar, *Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology*, in: *Jeevadhara*. Vol IX (1979), No. 49, S. 6–63, hier S. 19–20; Raimon Panikkar, *A New Vision of Reality (A Tribute to Fr. Bede Griffiths.)*, in: *Journal of Dharma* 18 (1993), S. 285–293, hier S. 292.

In seiner theologischen Dissertation *The Unknown Christ of Hinduism* (1964) arbeitet Panikkar sorgfältig seine These aus, dass Christus im Hinduismus präsent ist, auch wenn der Hinduismus es nicht weiß – oder andere Symbole verwendet, die sich auf dasselbe Mysterium beziehen, wie die zweite Ausgabe weiter ausführt.⁵ Panikkars These gründet auf der Prämisse, dass man das hinduistische Konzept des ‚Ishvara‘ so lesen kann, als deute es auf eine „Realität hin, die nicht nur die zwei Pole [Gott und Welt] miteinander verbindet, sondern diese beiden Pole selbst ausmacht, ohne ihnen zu gestatten zusammenzufallen.“⁶ Das impliziert, dass „alle (...) Wesen (...) an diesem Christus Anteil“ haben.⁷

Diese christologische Deutung der Wirklichkeit wird in mehreren Schriften Panikkars weiter ausgebreitet. Einer der Schlüsseltexte zu diesem Thema ist *The Trinity and World Religions: Icon-Person-Mystery* (1970)⁸. Für eine Theologie der Religionen bleibt dieses kleine Büchlein eine Ausnahme, da Panikkar die Ansätze seiner Ideen nicht weiter herausarbeitet. Aber man kann hier eine sehr durchdachte Grundlegung für seine sich durchhaltende Sicht finden, dass das Sein *per se* christologisch ist.

In seiner Vision der trinitarischen Dynamik unterstreicht Panikkar, dass das Sein zum Reich des Sohnes gehört. Durch die Zeugung des Sohnes gibt der Vater alles auf und kann deshalb nicht ohne Bezug zum Sohn zum Ausdruck gebracht werden. Diese göttliche *kenosis* bedeutet, dass jedes Wesen eine „Christophanie“ ist.⁹

Um es einfach auszudrücken: die sogenannte kosmische Christologie findet in Panikkars Theologie ihren Höhepunkt, insofern Christophanie gleichbedeutend ist mit universaler Ontologie. Das Herz des christlichen Glaubens ist die Erfahrung, dass „Christus in mir lebt und ich in ihm“, und diese Erfahrung bedeutet „die Inkarnation dieses Geheimnisses in uns: *incarnatio continua*.“¹⁰

Panikkars inkarnationstheologischer Ansatz hat seine praktischen Konsequenzen. Ein biographisches Detail, das besonders wichtig für eine theologische Würdigung Panikkars ist, ist seine Freundschaft mit Swami Ab-

5 Raimundo Panikkar 1981: *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany. Completely Revised and Enlarged Edition*. Maryknoll, NY 1981: dt. Übersetzung: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986.

6 Panikkar, *Der unbekannte Christus*, S. 153.

7 Ebd., S. 155.

8 Raymond Panikkar, *The Trinity and World Religions: Icon—Person—Mystery*. Madras 1970; überarbeitete dt. Version: Raimon Panikkar, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993.

9 Panikkar, *Trinity*, S. 46, 53, 61, 66.

10 Raimon Panikkar, *Indian Christian Theology*, in: *Jeevadhara*. Vol XXVII, 1997, No. 161, S. 319–321, hier S. 320.

hishiktananda (1910–1973), einem französischen Benediktiner, der sich in Indien niederließ und der Gründervater des Saccidananda Ashrams in Tamil Nadu war. Panikkar traf Abhishiktananda in Poona im Jahre 1957. Es entstand eine enge Freundschaft, mit intensiven Diskussionen. Sie unternahmen auch eine gemeinsame Pilgerreise nach Gangotri, zu den Quellen des Ganges, wo sie das Sakrament der Eucharistie feierten.¹¹

Für meine Analyse ist es interessant, dass zwischen den beiden eine ernsthafte theologische Auseinanderentwicklung stattfand. Panikkar konnte Abhishiktanandas stark eremitische Sicht nicht teilen und entschied sich, gegen den Willen seines Freundes, Indien zu verlassen, um an der Harvard University zu unterrichten. Die Sprengkraft ihrer theologischen Meinungsverschiedenheit ist in Panikkars posthumen Brief an Abhishiktananda zum Ausdruck gebracht.¹²

Die grundlegende Differenz rührt aus der Tatsache her, dass Abhishiktananda versuchte, monastische Prinzipien als absolut zu interpretieren. Panikkars Auffassung zufolge läuft dies Gefahr, dem Prinzip der Inkarnation zu widersprechen, denn ein authentisches Mönchtum sollte nicht die grundlegend positive Bedeutung des Kosmos vernachlässigen. Panikkars Verständnis der monastischen Berufung unterschied sich zutiefst von Abhishiktanandas „a-kosmischem“ Idealismus, der ihn dazu drängte, sich von weltlichen Dingen in die Stille der Höhlen des Himalayas zurückzuziehen. Im Kontrast dazu wählte Panikkar nicht die Abgeschiedenheit, sondern konstatierte, dass er sich seit seiner Jugendzeit als Mönch gesehen hat, „aber als einer, der nicht hinter Klostermauern lebt oder zumindest nicht innerhalb anderer Grenzen als denen, die irdischem Sein als solchem gesetzt sind.“¹³

Panikkar war in der Tat ein katholischer Denker im wortwörtlichen Sinn, der es vermied, christliche Spiritualität in irgendeiner abgeschlossenen oder begrenzten Weise zu verstehen.

Trinitarische Wirklichkeit

Es ist interessant zu beobachten, dass Panikkars bewusstes Bemühen, die Bedeutung der Inkarnation auf die gesamte Wirklichkeit auszudehnen, mit einer bedeutsamen begrifflichen Verlagerung in den 70er Jahren einherging.

11 Aguilar, Ashrams, S. 25, 133–139.

12 Raimundo Panikkar, Letter to Abhishiktananda: On Eastern-Western Monasticism, in: Studies in Formative Spirituality, 1982, Vol. III, No. 3, S. 427–451.

13 Raimon Panikkar, Den *Mönch* in sich entdecken. Ins Deutsche übertragen von Georg Tepe. München 1989, S. 12, vgl. auch Raimundo Panikkar, Blessed Simplicity. The *Monk* as Universal Archetype., New York 1982, S. 6.

Wenn man Panikkars frühere Werke überfliegt, so trifft man auf das Konzept „theandrisch“, welches er für eine lange Zeit favorisierte. Der unmittelbare Kontext dieses Begriffs war natürlich christologisch. Schrittweise ersetzte jedoch das Konzept „Kosmotheandrismus“ das des „Theandrismus“. Das heißt, Panikkar weitete sein Blickfeld aus, um die kosmische Dimension mit einzuschließen. Oder er versuchte zumindest, dies in seiner Terminologie zum Ausdruck zu bringen.

Meiner Ansicht nach tat Panikkar mit dieser scheinbar geringen terminologischen Abwandlung den entscheidenden Schritt von seiner früheren Position, die in Übereinstimmung mit der klassischen christlichen Tradition Christus als die Verbindung zwischen Gott und Menschheit sah, hin zu einer eher idiosynkratischen Vision, in der die trinitarische Vision alles umfasst, was existiert.

Panikkars Bemühen, eine „a-kosmische“ Spiritualität zu überwinden, wird dadurch Ausdruck verliehen, indem er die kosmische Dimension neben die göttliche und menschliche stellt. Er vertritt die Ansicht, dass insgesamt eine epochale Veränderung in der Spiritualität stattgefunden habe, die „die Heiligkeit des Weltlichen“ offenbart.¹⁴

Panikkar versteht den trinitarischen Grundzug seiner spirituellen Vision als eine legitime Weiterführung der klassischen trinitarischen Theologie. Er macht sich zum Verfechter einer „radikalen Trinität“, die „das Universum als Vater, Sohn und Heiliger Geist“ begreift. Die Trinität sei weder das Monopol der Christenheit noch des Göttlichen. „Jede Spur der Wirklichkeit hat diese trinitarische Prägung“, und dies bedeutet wiederum, dass die Wirklichkeit die „wahre und ultimative Trinität“ ist.¹⁵

Interessanterweise war Panikkar bereit anzuerkennen, dass er in seiner trinitarischen Theologie letztendlich ein „geweihtes christliches Wort verwendet, um über etwas zu sprechen, das nicht offiziell christlich ist.“¹⁶ Die selbstkritische Bemerkung erstaunt, da die Herauskrystallisierung seiner kosmotheandrischen Vision einhergeht mit einer zunehmenden Kritik am Monotheismus und einer Verweigerung, Absolutheiten zu errichten.

Panikkars ausgereifte kosmotheandrische Vision braucht keine Absolutheiten, wie zum Beispiel einen monotheistischen Gott, und hebt stattdessen Beziehungen heraus, die er als fundamental für ein wahrhaft trinitarisches Denken erachtet. So begreift er Wirklichkeit als ein Netz von Beziehungen ohne Zentrum. Die Ähnlichkeit mit dem buddhistischen Konzept des *prati-*

14 Panikkar, Mönch, S. 124ff; siehe auch Panikkar, Monk, S. 83–84; Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being. The Unbroken Trinity. The Gifford Lectures*, Maryknoll, NY 2010, S. 36.

15 Panikkar Monk, S. 128; Rhythm, S. 260.

16 Panikkar, Rhythm, S. 56.

tya-samutpāda („abhängiges Entstehen“) ist spürbar; in diesem Punkt ist Panikkars buddhistische Identität wahrscheinlich am deutlichsten wahrnehmbar.

Eine noch deutlichere Parallele findet sich in Panikkars Lesart der hinduistischen Idee der Nicht-Dualität (*advaita*) im Licht der christlichen Trinitätslehre. Wie das christliche Konzept der Trinität als Symbol für die radikal pluralistische Natur der Wirklichkeit dient, vermittelt seiner Meinung nach die nicht-dualistische Idee des Hinduismus dieselbe Bedeutung. Deshalb kann Panikkar behaupten, dass die „Wirklichkeit weder monistisch noch dualistisch ist, sondern *advaitisch*, trinitarisch, vital [ist], das heißt pluralistisch, aber ohne Trennung.“¹⁷

Das Verständnis von Sein als Beziehung führt zur einer weiteren logischen Folgerung: Die Wirklichkeit hat einen rhythmischen Charakter. Panikkar bringt dies unmissverständlich in seinen *Gifford Lectures* in Edinburgh zum Ausdruck, die bereits 1989 vorgetragen, aber erst 2010 veröffentlicht wurden. Panikkar zögerte viele Jahre damit, die Vorlesungen zu veröffentlichen. Ursprünglich trugen sie den Titel *The Dwelling of the Divine in the Contemporary World*.¹⁸ Es ist sehr bezeichnend, dass die endgültige Veröffentlichung den Titel *The Rhythm of Being* trägt. In diesem wichtigen Buch kristallisiert Panikkar sein Denken sehr klar in sehr klar in folgendem Satz: „Um es zusammenfassend in einem einzigen Satz zu sagen: Wir alle haben Teil am Rhythmus, denn Rhythmus ist ein anderer Name für Sein, und Sein ist Trinität.“¹⁹

Für Panikkar ist Sein grundlegend rhythmisch. Hier erhebt sich die Frage, welche Bedeutung die Geschichte in Panikkars Theologie hat, und ob die eschatologische Dimension nicht überflüssig werde. Auf den ersten Blick scheint die Antwort darauf negativ zu sein, aber der Sachverhalt ist komplexer.

Es stimmt, dass die Geschichte eine geringe Bedeutung in Panikkars Theologie hat. Er hat sogar gefordert,²⁰ dass der christliche Glaube von semitischen Denkweisen abgelöst werden sollte, denn diese engt Gott auf einen „Gott der Geschichte“ ein. Die Bedeutung Jesu von Nazareth ist in Panikkars kosmischer Christologie sehr beschränkt. Es überrascht nicht, dass Jacques Dupuis Panikkar dafür kritisiert, dass er dazu tendiere, die Verbindung zwischen Christus und dem historischen Jesus zu schwächen, was am Ende den christlichen Glauben zu einer Art „Gnosis“ reduziere.²¹

17 Panikkar, Mönch, S. 90, siehe auch Panikkar, Monk, S. 56.

18 Panikkar, *Rhythm*, S. xxxii.

19 Ebd., S. 38.

20 Raimon Panikkar, *Das Göttliche* in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung. Aus dem Spanischen v. Ruth Heimbach, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 85–86.

21 Jacques Dupuis S.J., *Jesus Christ and the Encounter of World Religions*. Transl. Robert Barr, Maryknoll, NY, 1989, S. 187.

Man kann jedoch einen offensichtlichen eschatologischen Bogen in Panikkars Denken entdecken.²² Panikkar sieht es als die Bestimmung aller Wesen an, am „christischen Abenteuer“ (*christic adventure*) teilzuhaben.²³ Panikkars Vision kann in der Tat nicht als statisch angesehen werden. Obwohl er die Wirklichkeit als rhythmisch versteht, so scheint er doch hervorzuhoben, dass Wiederkehr nicht Wiederkehr zum Gleichen bedeutet: „Am Ende, in der Voll-Endung, ist alles neu, mehr, anders, ganz. Die Voll-Endung ist unendlich viel mehr als der Ausgang am Anfang. Denn dazwischen liegt das Geheimnis der Geschichte und ihr Reichtum.“²⁴

Katholischer Glaube in interreligiöser Perspektive

Die wichtigsten Bausteine von Panikkars Katholizismus, die ich oben dargeboten habe, sind die Inkarnation und die Trinität, die zentralen Lehrstücke des christlichen Glaubens. Wenn man jedoch seinen Katholizismus einem Urteil unterziehen will, so ist der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Panikkars Sprachgebrauch sehr idiosynkratisch ist. Dies folgert sich daher, dass in Panikkars Sicht der Mensch am Abenteuer des Seins teilhat und dass lebendige Symbole deshalb eine geeignete Weise sind, an dieser Wirklichkeit teilzuhaben.

Ich denke, zwei wichtige Merkmale in Panikkars Hermeneutik verdienen Beachtung, bevor man seinen Platz in der katholischen Theologie betrachtet:

Erstens, Panikkar hat zum Ziel, Weltreligionen zusammen zu bringen. Er erachtet die gegenseitige Befruchtung religiöser Traditionen als Gebot der Stunde. In der Praxis bedeutet dies, dass Panikkar bereit ist, die Sinnzusammenhänge einer Tradition auf die Worte einer anderen zu übertragen.

Zweitens, Panikkar hat eine höchst innovative, manchmal sogar künstlerische Art, Worte zu verwenden. Das hat die knifflige Kehrseite, dass man Panikkar oberflächlich lesen kann, ohne zu verstehen, was genau er sagen will. Wenn ich selber auf meine Reise mit Panikkar zurückblicke, so muss ich ehrlicherweise zugeben, dass es wirklich viel Zeit und viel Lektüre erforderte, bis ich zu begreifen anfang, was er sagte.

- 22 Vgl. auch Peter C. Phan, Raimon Panikkar's „Eschatology“. The Unpublished Chapter, *Cirpit Review*, no. 6, 2016, S. 23–38; ders., in: Peter C. Phan, Youngchan Ro (Hg.), Raimon Panikkar. A Companion to his Life and Thought, Cambridge, UK 2018, S. 241–257.
- 23 Raimon Panikkar, *A Dwelling Place of Wisdom*. Transl. Annemarie S. Kidder, Delhi 1995, S. 62; ders. *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, hg. v. Christoph Bochinger, München 1991, S. 87f.
- 24 Panikkar, *Das Göttliche*, S. 89.

Ein bezeichnendes Beispiel für die erstaunliche Weise, wie Panikkar Wörter gebraucht, kann man in einem Artikel finden, in dem er auf Kommentare seiner kritischen Leser antwortet und über seine Verbundenheit mit der christlichen Tradition spricht. Panikkar sagt, er folge dem alten christlichen Verständnis der Kirche als „Mysterion Kosmikon ecclesia ab Abel, corpus Christi mysticum“.²⁵ Mehr noch, er bekräftigt weiter, er erkenne die traditionelle Lehre *extra ecclesiam nulla salus* an.

Letztendlich sagt hier jedoch Panikkar, dass die sichtbare Kirche nur „eine konkrete Form dieser kosmischen Gemeinschaft des ganzen Universums“ ist. In seiner Wortwahl ist die Kirche, *ecclesia*, eine kosmische soteriologische Kategorie, was bedeutet, dass *extra ecclesiam nulla salus* schließlich nur eine „qualifizierte Tautologie“ (qualified tautology)²⁶ ist, die einfach besagt, dass immer da, wo jemand erlöst wird, d.h. die Erfüllung seines Lebens erlangt, Kirche ist.²⁷

In ähnlicher Weise sagte er in einem Interview im Jahr 1981: „Ich glaube an das Priestertum, ich glaube an die Kirche, sogar an die Römische Kirche in einer höchst ehrlichen und realen Weise.“ Um diese Worte richtig zu verstehen, sollte man beachten, dass Panikkars Ekklesiologie so weitreichend ist, dass er schließlich Katholizität mit Menschsein identifiziert, wenn nicht gar mit dem Sein insgesamt. So sagt er bei einer anderen Begebenheit: „... Wenn ich mich als Katholik bekenne, habe ich weder das Gefühl noch den Willen noch die Auffassung, dass ich mich als einer religiösen Sekte angehörig bezeichne [...], die erst seit zwei Jahrtausenden auf der Erde existiert. Ich bekenne, dass ich der menschlichen Rasse angehöre, und mehr noch, der ganzen Wirklichkeit, die vor Zeiten die Gestalt angenommen hat, welche sie in mir angenommen hat.“²⁸

25 Raimon Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, in: Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, NY 1996, S. 227–291, hier S. 263.

26 Ebd.; vgl. auch Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience. Mantramañjarī. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, London 1977, S. 698 ff, wo er über die vedantische Gleichsetzung von ātman und brahman als „qualified tautology“ schreibt, eine Gleichsetzung, die zugleich einen Unterschied enthält und dadurch eine kreative Dynamik entfaltet (Anm. d. Hg.).

27 Interessanterweise versteht Panikkar in demselben Artikel (Panikkar, *Dialogue*, S. 237) das klassische ekklesiologische Symbol des „Mystischen Leibs Christi“ als in einer Linie mit Worten wie „Sein“, „Natur“, und auch „der Mystische Leib Buddhas“, allesamt alternative Symbole der universalen Kommunikation.

28 Raimon Panikkar, *On Catholic Identity. Warren Lecture* (University of Tulsa, 4 Oct., 1991), *Catholic Studies* No. 17, Tulsa 1991, S. 18.

Panikkars Art zu denken und zu schreiben ist nicht willkürlich hier. Er ist nur seinem dynamischen Verständnis von Sprache und Worten treu. Er glaubt nicht, dass die Bedeutung eines Wortes auf seine Funktion als Zeichen und Kommunikationsmedium beschränkt ist, sondern dass der Mensch mittels Sprache an der symbolischen Existenz des Universums teilnimmt.

Panikkar als katholischer Theologe

Angesichts der Radikalität seines Denkens ist es bemerkenswert, dass Panikkar keine nennenswerten Probleme mit dem Vatikan hatte. Das ist umso mehr erstaunlich, da die Kongregation für die Glaubenslehre in den 90er Jahren massiv pluralistische Religionstheologien zügelte.²⁹

Ich konnte diesen Punkt mit Panikkar besprechen, als ich ihn im April 1999 im Zuge meiner Doktorarbeit besuchte. Panikkar bestätigte mir persönlich, dass er nie auf Probleme mit Rom gestoßen sei. Er führte mir hierfür drei Gründe an. Erstens, er unterrichtete nie in einer römisch-katholischen Institution, und so sprach er immer in seinem eigenen Namen, nicht im Namen der Kirche. Zweitens, Panikkar war nicht, wie er sagte, „eine Bedrohung“. Ich deute dies in dem Sinne, dass er nicht aktiv ungehorsam oder revolutionär war, indem er die kirchliche Hierarchie kritisierte, wie einige andere Theologen es taten, die vom Vatikan diszipliniert und sogar zum Schweigen gebracht wurden. Drittens, Panikkar erachtete sich selbst als zu philosophisch, was für jeden, der mit seinem Werk vertraut ist, offensichtlich ist. Er schreibe nicht theologische Bestseller in einem populären Stil, und schaffe deshalb keine Verwirrung unter den Gläubigen, was eine der Hauptbefürchtungen des Vatikans gewesen sei.

Im Großen und Ganzen erachte ich seine Erklärungen als plausibel. Aber ich nehme an, da muss noch mehr sein. Es gibt eine interessante Anekdote in William Burrows Nachwort in einem Buch, das Jacques Dupuis' leidvolle Erfahrungen mit der Glaubenskongregation dokumentiert. Burrows erinnert sich daran, dass er Dupuis bat, eine Empfehlung für die englische Übersetzung von Panikkars *La pienezza dell' uomo: Una christofania* (1999) zu schreiben.³⁰ Dupuis lehnte es ab mit der Begründung, dass er genug Probleme habe, auch ohne Panikkars Buch anzuempfehlen. Erstaunlicherweise hörte Burrows ungefähr zu derselben Zeit eine Geschichte, die er als wahr

29 Vgl. John L. Allen, Jr., Cardinal Ratzinger. *The Vatican's Enforcer of the Faith*. New York/London 2000, S. 235–250.

30 Raimon Panikkar, *Christophany. The Fullness of Man*. Transl. Alfred DiLascia. Maryknoll, NY 2004. Dt.: *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*. Übersetzt aus dem Spanischen von Ruth Heimbach. Freiburg i. Br. 2006.

bestätigen konnte. Panikkar hatte eine handgeschriebene Notiz von Joseph Ratzinger erhalten. Darin pries der Präfekt der Glaubenskongregation das oben erwähnte Buch mit den Worten, Panikkar sei „unvergleichlich als transkultureller und interreligiöser Pilger, der die theologische und philosophische Weisheit von Ost und West zusammenbringt und den akademischen Relativismus überwindet.“³¹

Der Clou dieser Geschichte ist, dass Kardinal Ratzinger, der bekannt dafür war, jeden einer Häresie nahe kommenden katholischen Theologen anstandslos zu disziplinieren, anscheinend Wertschätzung für Raimon Panikkar empfindet. Es gibt in der Tat viele andere Berichte, die diese Art von Achtung nahelegen.

Es ist interessant, im Lichte dieser Interpretation Ratzingers berühmte Rede *Christ, Faith and the Challenges of Cultures* in Hongkong zu lesen.³² In seiner Kritik pluralistischer Theologien der Religionen erwähnt Ratzinger Panikkar namentlich, als er sagt: „Das Problem, das sich in Indien stellt, aber auch anderswo, kommt zum Ausdruck in Panikkars berühmtem Satz: ‚Jesus ist Christus, aber Christus ist nicht (nur) Jesus.‘“ Obwohl der Kardinal einige kritische Bemerkungen zur indischen Neigung macht, den kosmischen Christus von Jesus von Nazareth zu trennen, so ist seine Kritik an Panikkars Theologie letztendlich ziemlich mild und lässt den Versuch eines positiven Verständnisses erkennen.

Es muss zweifellos persönliche Gründe geben für die überraschende Wertschätzung, die Ratzinger Panikkar gegenüber entgegenbringen zu scheint. Laut Raffaele Luises Interview mit Panikkar lernten sich die beiden Theologen in Tübingen kennen, als Panikkar dort mit Hans Küng lehrte. Es fällt ferner auf, wie positiv in demselben Interview Panikkar seinerseits Ratzingers pastorale und theologische Wahrnehmungsfähigkeit bewertet, trotz seiner erfolglosen Bemühungen um ein privates Treffen mit dem Papst, nachdem sie sich kurz in der Generalaudienz im Dezember 2007 begegnet sind. Andererseits unterstreicht Panikkar die Unterschiede in ihrer Ausbildung und bringt seine Unzufriedenheit darüber zum Ausdruck, wie Benedikt sein Pontifikat ausübt, insbesondere was den interreligiösen Dialog betrifft.³³

31 Vgl. William R. Burrows, A Concluding Personal Postscript on a Conservative Revisionist, in: Ders., Jacques Dupuis Faces Inquisition. Eugene, OR, S. 103–135, hier S. 120–121.

32 Joseph Kardinal Ratzinger, Christ, Faith and the Challenge of Cultures. Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia (Hong Kong, 3 March 1993). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html (letzter Zugriff: 26. 10. 2018).

33 Raffaele Luisi, Raimon Panikkar. *Profeta del dopodomani*, Cinisello Balsamo 2011, S. 267–269.

Doch kann ich mich nicht in biographische Details vertiefen, und man sollte auch den poetischen Charakter von Luises Berichten über seine Diskussionen mit Panikkar kritisch im Auge behalten. Dennoch möchte ich behaupten, dass es auch wohlüberlegte theologische Gründe für Ratzingers Wertschätzung von Panikkars Buch zur Christophanie gibt. Um diese darzulegen, möchte ich auf die Kategorisierung der katholischen Theologie, die Tracey Rowland vorgeschlagen hat,³⁴ zurückgreifen. Ihre Analyse unterscheidet drei Richtungen in der modernen katholischen Theologie, die sich alle auf ihre eigene Art gegen das thomistische Erbe wenden, oder zumindest eine intellektuelle Verbesserung desselben anstreben. Diese drei verschiedenen Schulen des Denkens sind der „*Communio*-Ansatz“, die „*Concilium-Alternative*“ und die Befreiungstheologie, zu der nach Rowlands Analyse auch das Pontifikat von Franziskus zu zählen ist.

Rowland leitet die Bezeichnungen der beiden erstgenannten Ansätze von zwei führenden katholischen Zeitschriften ab, die bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegründet wurden, um dessen konkurrierende Auslegungen zu fördern.

Concilium wurde 1965 gegründet, und ihr Name symbolisiert eine progressive Theologie, die darauf zielt, die Zeichen der Modernität in einer positiven Art zu deuten. Unter ihren Gründervätern waren Hans Küng, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx und Johann Baptist Metz.

Im Gegensatz dazu wurde *Communio* 1972 mit dem Bestreben ins Leben gerufen, die Kontinuität des Konzils mit der katholischen Tradition hervorzuheben. Die bekanntesten Vertreter dieses Ansatzes waren Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac und Joseph Ratzinger. Rowland, die selbst mit *Communio* sympathisiert, fasst den Unterschied zwischen beiden Richtungen folgendermaßen zusammen: „Wo *Concilium*-Autoren dazu neigten, kirchliche Lehre in Bezug auf den ‚Geist der Zeit‘ zu diskutieren, gewöhnlicherweise den Zeitgeist der 60er Jahre, tendierten Autoren von *Communio* dazu, über theologische Fragen in Bezug auf die ganze Geistesgeschichte einer Lehre oder einer Praxis von der Patristik bis zur Gegenwart zu reflektieren und derartige Studien in einer respektvollen Haltung der überlieferten Lehre gegenüber zu unternehmen.“³⁵

Leider erwähnt Rowland in ihrem Buch Panikkar überhaupt nicht. Wo sollen wir also Panikkar in ihrer Landkarte katholischer Theologie einordnen?

Auf Anhieb scheint es klar, dass man Panikkar nicht als Befreiungstheologen klassifizieren kann. Das heißt jedoch nicht, dass seine Vision politisch nicht relevant ist. Er findet nur, dass die menschlichen Dilemmata unse-

34 Tracey Rowland, *Catholic Theology*, London/Oxford 2017.

35 Ebd., S. 93.

rer Zeit tiefer gehen als bloße politische Herausforderungen. Sie sind in ihrem Wesen anthropologische und kosmische, sogar religiöse Probleme. Panikkar lotet die Tiefen politischer, wirtschaftlicher und soziologischer Realitäten aus, welche relevant sind, auch wenn man an diese Themen sachlich-nüchtern herangeht.³⁶ Im Unterschied zu Befreiungstheologen stellt er das politische System nicht von außen infrage, sondern plädiert dafür, seine philosophischen Fundamente im Inneren zu verändern und propagiert so eine langfristige Befreiung.

In Panikkars Denken beruht die Dimension der Befreiung wohlweislich auf seiner kritischen und sogar pessimistischen Analyse der modernen Kultur. Er sagt, „die moderne Wissenschaft ist pervers“,³⁷ denn sie habe die Worte verdreht, indem sie sie in Begriffe umgewandelt hat und mit Abstraktionen arbeitet. Schließlich „brachte die Zersplitterung des Wissens (...) auch die Zersplitterung des Wissenden“.³⁸ Diese kritische Lesart der Moderne und der Aufklärung, die Panikkars Vision begleitet, ist ein entscheidender Faktor, der ihn mit der *Communio*-Schule der katholischen Theologie verbindet.

Panikkar ist kein Anhänger des modernen Fortschrittnarrativs, sondern kritisiert technokratisches Denken und wirbt stattdessen für eine Vision, die die *anima mundi* rehabilitiert, eine Haltung, die die Erde kultiviert, „wie man eine Freundschaft oder einen Garten pflegt – nicht wie man eine Goldader plündert.“³⁹ Der letztendliche Optimismus von Panikkars Vision kommt in seiner Idee zum Vorschein, dass die ganze Vorbestimmung der Wirklichkeit ein christisches (chistic) Abenteuer ist. Panikkars Versuch, eine Alternative zur Modernität zu bieten, basiert, wie wir oben gesehen haben, auf einer idiosynkratischen und kreativen, aber dennoch solide christlichen Interpretation der Hauptlehren von Trinität und Christologie. So gesehen ist es vielleicht nicht allzu erstaunlich, dass Joseph Ratzinger seine Wertschätzung für Panikkars Buch ausdrückt.

Panikkars Theologie ist eine Theologie mannigfacher Übergänge. Zuerst geschieht sie auf den Wegkreuzungen (crossroads) der religiösen Traditionen. „So finde ich mich nun am Zusammenfluß (*sangam*) von vier Strömen: der hinduistischen, der christlichen, der buddhistischen und der säkularen Tradition.“⁴⁰ Mir scheint, dass Panikkar jedoch auch die bedeutendste Grenzlinie moderner katholischer Theologie überschritt, nämlich die der *Communio*- und *Concilium*-Ansätze.

36 Panikkar, *Dialogue*, S. 282–291.

37 Ebd., S. 287 (der Satz ist dort hervorgehoben).

38 Ebd., S. 288.

39 Panikkar, *Mönch*, S. 84; *Monk*, S. 53).

40 Panikkar, *Der unbekannte Christus*, S. 9.

Meiner Beurteilung nach hat Panikkars Theologie methodologische Ähnlichkeiten mit dem *Communio*-Ansatz, der die Tradition wertschätzt und Theologie nicht gegen moderne Standards abwägt. Wenn man Panikkars Texte liest, so fällt einem auf, dass sie voll sind mit Zitaten aus den klassischen Quellen der christlichen Tradition. Panikkar ist ein treuer Anhänger der Tradition, oder vielleicht besser ausgedrückt, der Traditionen im Plural. Zudem sind seine Bedenken der Modernität gegenüber offensichtlich.

Interessanterweise brachte Panikkar in seiner Unterredung mit Raffaele Luise seine Wertschätzung für die „Leidenschaft und die Intelligenz“ zum Ausdruck, „mit der der deutsche Papst die Kritik an der Moderne ins Zentrum seines Pontifikats gerückt hat, die die göttliche Dimension vergessen und die menschliche Existenz zu einem seichten Materialismus ohne Hoffnung und Freude reduziert hat.“⁴¹ Diese Sicht teilte auch Panikkar in seiner eigenen Mission.

Dennoch kann man auch einen starken Kontrast zwischen beiden katholischen Theologen sehen, wie es Maciej Bielawski in seinem kurzen Artikel *Ratzinger vis-à-vis Panikkar*⁴² herausstellt. Er porträtiert Ratzinger als Stylisten und Panikkar als Wanderer. Ratzingers Laufbahn blieb gänzlich in den Parametern lateinischer Theologie und römisch-katholischer Hierarchie, wohingegen Panikkar sich der Begegnung der Religionen verschrieb, welche er in einer subjektiven Weise erlebte, und in seinem persönlichen Leben auf drei Kontinenten viele Wendungen nahm.

All das machte Panikkars Theologie experimentierfreudig und wagemutig. Er trat ein für die gegenseitige Befruchtung verschiedener Glaubens-traditionen. Um dies umzusetzen, brachte er die christliche Tradition mit hinduistischen und buddhistischen Ideen zusammen, an dessen Ende eine radikal pluralistische Theologie stand. Wir sollten deshalb Panikkars progressive Theologie als eine wertschätzen, die dem Geiste nach eine *Concilium*-Theologie ist, auch wenn seine Methodologie mehr auf Linie mit dem *Communio*-Ansatz und dessen Akzent auf der empfangenen Tradition ist. Vielleicht soll ich noch hinzufügen, dass mindestens zwei von Panikkars Artikeln in *Concilium* veröffentlicht wurden, aber, soviel ich weiß, kein einziger in *Communio*.

Ewert H Cousins vergleicht Panikkar in trefflicher Weise mit Bonaventura, der eine andere Richtung einschlug als Thomas von Aquin, indem er sich „zuerst innerhalb der christlichen Archetypen der Trinität und der Christologie verwurzelte und dann diese mit dem neuen Wissen in Bezug

41 Luisi, Profeta, S. 268.

42 Maciej Bielawski, Ratzinger vis-à-vis Panikkar, <https://elbagolo.wordpress.com/2013/03/10/ratzinger-vis-a-vis-panikkar/> (letzter Zugriff: 26. 10. 2018).

brachte.⁴³ Panikkar wendet eine ähnliche Strategie an wie Bonaventura, in einer Zeit, wo interreligiöse Begegnung im Kontext einer beschleunigten Globalisierung allgegenwärtig ist. Dabei sieht er die Weltreligionen nicht bloß als eine Ergänzung für die Theologie an. Vielmehr „lässt er die Weltreligionen ins Zentrum dogmatischer Theologie – Trinität und Christologie – eintreten und die ganze Struktur seiner Theologie durchdringen.“⁴⁴

Wenn Cousins' Beobachtung zutrifft, haben wir eine weitere Erklärung für Ratzingers Wertschätzung. In seinen eigenen Studien kritisiert Joseph Ratzinger die scholastische Theologie auf der Grundlage von Bonaventura.⁴⁵ Mir scheint, es gibt überraschend viele theologische Berührungspunkte zwischen Raimon Panikkar und Joseph Ratzinger, ungeachtet ihrer großen Unterschiede.

Panikkar fasst sein Werk mit folgenden Worten zusammen: „Ich habe versucht, die christliche Sprache zu sprechen, und vielleicht war ich nachlässig, der hinduistischen oder auch der buddhistischen die gleiche Zeit einzuräumen, außer in meinen mehr philosophischen Studien. Es war immer mein Anliegen zu zeigen, dass wir nicht die Einsichten einer Tradition verwässern müssen, um die Intuition einer anderen herauszustellen. Wir begegnen uns nicht dadurch, dass wir all unsere Unterschiede weghacken, sondern indem wir die Gipfel der verschiedenen Traditionen erklimmen.“⁴⁶

Das heißt, auch wenn Panikkars Theologie auf die hinduistischen und buddhistischen Traditionen ausgerichtet ist, kommt er doch dem innersten Kern des christlichen Glaubens nahe. In diesem Sinne ist es wahr, dass Raimon Panikkar *sui generis* als Pilger Weisheitstraditionen aus Ost und West zusammengebracht hat.

43 Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport, Mass. 1992, S. 99–100.

44 Ebd.

45 Rowland, *Catholic Theology*, S. 49.

46 Panikkar, *Dialogue*, S. 271.

„WENN WEDER GELEHRTER NOCH MÖNCH – WAS DANN?“¹
Einsichten in bislang verborgene biographische Zusammenhänge
bei Raimon Panikkar anhand der Tagebuchfragmente und der
Pilgerschaft zum Kailash

Christian Hackbarth-Johnson

Meine Geschichte mit Raimon Panikkar begann im Sommersemester 1985 in Tübingen. Ich hielt mein erstes Referat als Theologiestudent in einem Seminar zu *Prinzipien des Dialogs zwischen den Weltreligionen*, geleitet von Hans Küng und Leonard Swidler, über einen Vortrag Panikkars mit dem Titel *A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*,² den er im Herbst 1984 auf einer von Swidler organisierten Konferenz an der Temple University in Philadelphia gehalten hatte. Wenn ich heute die Kopie des schreibmaschinengeschriebenen „draft for the respondents“ mit Panikkars Vermerk, dass es noch nicht die endgültige Form habe und daher nicht wörtlich zitiert werden solle, wieder lese und mich an der intellektuellen Akribie und engagierten Leidenschaft des Autors freue, stelle ich mir gleichzeitig die Frage, wieviel ich damals wohl überhaupt verstanden habe. Verstanden habe ich auf alle Fälle die spirituelle Botschaft des Vortrags, dass die wichtigste Antwort auf die Frage der Pluralität nicht eine theoretische ist, sondern eine existentielle sein müsse, nämlich eine Haltung der personalen Offenheit für Anderes und des Vertrauens (*confidence*) in die Wirklichkeit.

Fünf Jahre später nahm ich an einem Seminar teil, das Panikkar im Meditationshaus Domicilium in Weyarn (16.–18.3.1990) zum Thema der *Quaternitas perfecta*, der vierfachen anthropo-kosmischen „Wohnung der Weisheit“ gab, in der er die vier kosmischen Elemente mit vier Dimensionen des Menschseins (Erde und Leib, Wasser und Ich, Feuer und Sein, Luft und Geist) korrelierte.³ Damals hatte ich gerade Walter Schubarts Klassiker *Re-*

- 1 Raimon Panikkar, *The Water of the Drop*. Fragments from Panikkar's Diaries. Selection and Edition by Milena Carrara Pavan. Foreword by Rowan Williams, Delhi 2018, S. 96, Eintrag vom 28.5.1977.
- 2 Veröffentlicht als: *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic confidence in Reality?* In: L. Swidler (Hg.), *Towards a Universal Theory of Religion*, Maryknoll, NY 1987, S. 118–153.
- 3 Die überarbeiteten Vorträge sind veröffentlicht in seinem Buch: *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*. Hg. v. Christoph Bochinger, München 1991, S. 41–94, 189–195. Siehe insbesondere das Schema auf S. 86.

ligion und Eros⁴ gelesen. In meiner Sensibilisierung für die Thematik schien mir das Thema Erotik zu wenig in seinen Ausführungen berücksichtigt zu sein. Deshalb stellte ich die Frage, ob die Verbindung von Spiritualität und Sexualität nicht auch ein wichtiger Aspekt wäre. Die Antwort, die er auf meine Frage gab, blieb mir im Gedächtnis: „Sexualität wird überbewertet.“⁵

Ich wusste nicht, dass ich damit ein sensibles Thema angesprochen hatte. Panikkars Hochzeit mit María Gonzáles-Haba im Jahr 1984 war nicht nur ein in seinem Umfeld umstrittenes Thema, sondern auch er selbst, wie zahlreiche Tagebucheinträge belegen, rang mit der Frage, ob es richtig war zu heiraten. Swami Nityananda Giri, ein mit Panikkar befreundeter hinduistischer Mönch, Schüler von Swami Gnanananda, des Gurus Henri Le Saux,⁶ fasste mir gegenüber im September 1990 in einer Bemerkung zu Panikkars Buch *Blessed Simplicity* (dt. *Den Mönch in sich entdecken*)⁷ seine Kritik an Panikkar folgendermaßen zusammen: „He does not only want the cake and eat it, he wants several cakes“ – er wolle nicht nur den Kuchen essen, nämlich ein Mönch sein, sondern gleich mehrere, nämlich Mönchsein und Ehe.

Auch auf der Tagung in Salzburg im Juni 2018 war Panikkars Haltung zur Sexualität bzw. seine Beziehung zu Frauen ein heiß diskutiertes Thema, weniger in den öffentlichen Vorträgen und Diskussionen selbst, als in den informellen Diskussionen davor und danach. Einige Monate später, im Herbst 2018, erschien die von Milena Carrara Pavan unter dem Titel *The Water of the Drop: Fragments from Panikkar's Diaries*⁸ zusammengestellte Auswahl aus den Tagebüchern Panikkars, die erstmals tiefste Einblicke in Panikkars Denken und Fühlen von 1934 bis 2007 aus seiner eigenen Feder gibt, seine Entwicklungen, seine Konflikte und Krisen, und auch seine Ehe.⁹

4 Walter Schubart, *Religion und Eros*, München 1966.

5 Wie die veröffentlichte Form zeigt, war seine Antwort wesentlich ausführlicher und differenzierter. Vgl. Panikkar, *Weisheit*, S. 91f. Dort fehlt auch jener Satz, der mir im Gedächtnis geblieben ist.

6 Vgl. sein Nachwort zu Henri Le Saux / Abhishiktananda, *Das Feuer der Weisheit*. Ein Benediktiner verbindet den lebendigen christlichen Glauben mit dem reichen spirituellen Erbe Indiens. 2. durchges. u. erw. Aufl., hrg. v. Bettina Bäumler und Christian Hackbarth-Johnson, Grafing 2009, S. 159–178.

7 R. Panikkar, *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, New York 1982. Dt. Übersetzung: *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989.

8 Milena Carrara Pavan ist die Herausgeberin der *Opera Omnia* Panikkars und war in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens seine engste Schülerin. Die italienische Ausgabe (*L'acqua della goccia. Frammenti dai Diari*, Milano 2018) erschien bereits im Februar 2018.

9 Mag die Tagebuch-Edition auch historisch-kritischen Maßstäben nicht genügen, werden doch die inneren Konflikte und das spirituelle Leben Panikkars sehr klar und aufschlussreich dokumentiert. Die Herausgeberin gibt an, dass er seine Einträge meist in der Sprache des Landes geschrieben hat, in dem er sich aufhielt, also in Spanisch, Italienisch, Französisch, Englisch und Deutsch.

Im Folgenden möchte ich auf Grundlage der veröffentlichten Tagebuchfragmente zunächst ein Licht auf das bis dahin verborgene Thema der Ehe Panikkars und dessen Rolle in seinem Leben und Denken werfen und danach anhand der von ihm gemeinsam mit Milena Carrara Pavan verfassten und posthum veröffentlichten autobiographischen Schrift *A Pilgrimage to Kailash*, deren englischsprachige Fassung ebenfalls im Herbst 2018 erschien, einige Gedanken über Raimon Panikkar als spirituellen Lehrer anfügen.

Zölibat und kosmotheandrische Vision – Panikkars Verhältnis zu Frauen

Raimon Panikkar hat als katholischer Priester das Zölibatsgelübde abgelegt, das sexuelle Enthaltensamkeit und Ehelosigkeit umfasst. Als Priester des Opus Dei waren seine Begegnungen mit Frauen begrenzt auf Arbeitszusammenhänge – zum Beispiel als Vizedirektor des *Arbor*, der Zeitschrift des Consejo Superior de Investigaciones Científicas, in Madrid in den Jahren 1947–48, wo María del Carmen Tapia seine Sekretärin und bald auch seine Schülerin wurde. Obwohl die 21jährige dem Opus Dei zunächst negativ gegenüber stand, brachten Panikkars seelsorgerliche Bemühungen sie dahin, ihre Verlobung zu lösen und Anfang 1950 dem Opus Dei beizutreten.¹⁰ Seine enge Verbindung mit ihr als Chef wie als Seelsorger hatte Mitte 1949 dazu geführt, dass Panikkar strafversetzt wurde.¹¹ Schon 1948 war ihr vom Opus Dei untersagt worden, an dem Internationalen Philosophischen Kongress in Barcelona teilzunehmen, den sie als seine Sekretärin mit Panikkar vorbereitet hatte, mit der Drohung, dass andernfalls Panikkar, der Generalsekretär des Kongresses, an ihm nicht würde teilnehmen können. Die Art und Weise, wie er um Weihnachten 1949, als er nach fünf Monaten noch einmal an seinen früheren Arbeitsplatz kam und von Carmen Tapia Abschied nahm, macht wahrscheinlich, dass Panikkar im Tagebucheintrag

Die im Vorwort angekündigte Herausgabe der vollständigen Tagebuch-Edition (Carrara Pavan, Introduction, in: R. Panikkar, Water, S. XII) wird das Desiderat einer mehrsprachigen Ausgabe (Originalsprache und Übersetzung) hoffentlich eines Tages erfüllen. Darüber hinaus finden sich leider auch eine ganze Reihe editorischer und orthographischer Fehler, die denjenigen, der mit der Thematik vertraut ist, nicht weiter stören, die aber anderen das Verständnis gelegentlich wohl erschweren dürften.

- 10 María del Carmen Tapia, Hinter der *Schwelle*. Ein Leben in Opus Dei. Der schockierende Bericht einer Frau. Aus dem Spanischen von Harald Riemann, Zürich, 1993, S. 32–78.
- 11 Tapia, *Schwelle*, S. 75–78. Vgl. auch Maciej Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Roma 2013, S. 62–65.

vom 20.4.1965 auf sie anspielt: „1948/49 Freundschaft mit C., Entsagung, Sublimierung und Beginn meiner ‚bad career‘ mit Opus Dei.“¹² Er ermunterte sie nachdrücklich zum Beitritt. Sie trafen sich erst wieder im Herbst 1966, als beide schon nicht mehr Mitglied im Opus Dei waren.¹³ Da bot ihr Panikkar bald darauf an, mit ihm in die USA zu gehen, wo sie in Harvard wie in Santa Barbara wieder als seine Sekretärin arbeitete, ihm zudem den Haushalt führte und mit ihm zusammenlebte.¹⁴

Gemäß Tagebucheintrag vom 21.1.1971 kamen „weibliche Anhängerinnen“ nach dem Tod seiner Mutter (5.2.1967) und dem Beginn seiner Lehre in Harvard (Januar 1967) in sein Leben: „Dies war der Anfang der Gegenwart weiblicher Anhängerinnen, die mich, eine nach der anderen, durch mein Leben begleitet haben.“¹⁵ Seine Mutter sei seine „wahre śakti“¹⁶ gewesen, wie er am 2.8.1970 in sein Tagebuch schrieb. Der tantrische Begriff der *śakti*, wörtl. „Kraft, Energie“, womit eine spirituelle Partnerin gemeint ist, findet sich später, wie noch zu sehen sein wird, mehrfach im Tagebuch in Hinblick auf eine mögliche weibliche Gefährtin. Weibliche Schülerinnen hatte er freilich bereits in seiner römischen Zeit. Die Formulierung, dass diese nacheinander ihn durch sein Leben begleiteten, lässt vermuten, dass er damit engere Beziehungen meinte, wie mit María del Carmen Tapia (1925–2016), Nelly Shāntā Gariglio (1926–2003) und die Indologin Umā Maria Vesci (1935–2016).¹⁷ Der konkrete Anlass des Ausschlusses

- 12 Panikkar, Water, S. 41. Möglich ist auch, dass die Abkürzung „C.“ nicht „Carmen“, sondern den römischen Philosophen Enrico Castelli bezeichnet, den er auf eben der Tagung in Barcelona 1948 kennengelernt hatte und der, neben Henri Le Saux, die wichtigste männliche Freundschaftsbeziehung in seinem Leben war, mit einem gewissen Höhepunkt im Jahr 1965. Vgl. dazu in Bielawski, Panikkar, S. 115–176, 225–228.
- 13 Vgl. Tapia, Schwelle, S. 377f. und Bielawski, Panikkar, S. 190.
- 14 Vgl. Bielawski, Panikkar, S. 190, 197, vgl. auch S. 213. 1971 widmet Panikkar ihr das Buch *Cometas*, das u. a. Texte aus den 1940er und 1950er Jahren versammelt, die sie damals teilweise bereits abgetippt hatte, mit den Worten „A la Devi“ (ebd., S. 71) (Devi = Göttin), was durchaus darauf hindeuten könnte, dass beide mindestens zeitweise auch eine erotische Beziehung gelebt hatten, freilich nicht bereits in den späten 1940er, sondern eher in den frühen 1970er Jahren. Tapia dürfte unter die Kategorie der „Anhängerrinnen“ fallen (vgl. unten den Tagebucheintrag vom 21.1.1971). Eindrücke zu María del Carmen Tapia erhielt ich aus Interviews mit Gerald Larson (14.8.2017), Joseph Prabhū (15.8.2017) und Michael von Brück (22.1.2018). Vgl. auch <https://www.legacy.com/obituaries/newspress/obituary.aspx?n=maria-del-carmen-tapia-tapia-carmen&pid=182187443> (letzter Zugriff: 27.10.2020).
- 15 Panikkar, Water, S. 68.
- 16 Panikkar, Water, S. 57.
- 17 Letztere war seit den frühen 1960er Jahren Schülerin Panikkars, mit Bettina Bäumer reiste sie 1963 zum ersten Mal nach Indien, wo sie danach die meiste Zeit ihres Lebens verbrachte; sie publizierte u. a. die Studie *Heat and Sacrifice*

aus Opus Dei im Juni 1966¹⁸ hing wohl zusammen mit dem Verdacht auf eine Liebesbeziehung mit einer französischen Studentin, deren Vater entsprechende Briefe entdeckt und mit seinem Beichtvater darüber gesprochen hatte. Dieser hatte die Angelegenheit nach Rom und schließlich an Opus Dei weitergegeben. Panikkar konnte den Verdacht ausräumen, wurde aber dennoch aus der Organisation ausgeschlossen.¹⁹ Wahrscheinlich missdeutete der Vater Anredeformen wie vermutlich „mon amour“, „ma chère“ u.ä. als auf eine sexuell-erotische Beziehung hindeutend. Panikkar verwendete derartige vertrauliche Anredeformen wie „Liebste“ auch bei anderen Schülerinnen, mit denen eindeutig keine erotische Beziehung bestand. Auch diese gebrauchten entsprechende Anredeformen ihm gegenüber, wie der Briefwechsel mit Bettina Bäumer zeigt.²⁰

Nach seiner Befreiung von Opus Dei und dem Entschluss, auch keine weitere kirchliche, sondern eine akademische Karriere anzustreben,²¹ musste er sich eine neue, seiner einzigartigen Situation entsprechende Identität erarbeiten. Die weitere Erschließung der nicht-dualen Spiritualität Indiens und nun auch die Erfahrung des säkularen Lebens als akademischer Lehrer

in the Vedas, Delhi 1985, 21992, zu der Panikkar das Vorwort schrieb, ebd. S. XI-XVII. Vgl. auch <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2016/03/15/uma-marina-vesci17.html> (letzter Zugriff: 27.10.2017). Zu Nelly Shāntā Gariglio Gariglio, zu der er gewiss keine erotische Beziehung hatte, vgl. Fn. 35 in meiner Einleitung zum vorliegenden Band.

- 18 Innerlich hatte er sich nach eigener Angabe bereits 1964 gelöst, vgl. Eintrag vom 21.1.1971, Panikkar, Water, S. 68: „Vor 6 Jahren habe ich ein neues Leben begonnen und vor 4 Jahren wurde ich darin bestätigt. Im Januar 1964 habe ich mich von Opus Dei befreit und 1966 all meine Bindungen durchtrennt.“ Als Panikkar Ende 1963 von der Opus-Dei-Führung in Mailand unter Arrest gesetzt worden war, standen dahinter eher kirchenpolitische Gründe, insofern er mit den progressiven Kräften des 2. Vatikanischen Konzils in engem Kontakt gewesen war. Seine Abreise im März 1964 – nach 5 Jahren in Rom – wieder nach Indien, war wohl der Kompromiss. Vgl. dazu Bielawski, Panikkar, S. 137–142, man beachte insbesondere die abenteuerliche Abreise aus Mailand, S. 140–142.
- 19 Vgl. in der bisher nur als E-Book publizierten englischen Version der Panikkar-Biographie von Maciej Bielawski, *Panikkar. His Life and His Works*, Rome 2018, Pos. 2908–2942, wo die Vorgänge genauer beschrieben sind als in der ursprünglichen italienischen Fassung (Bielawski, Panikkar, S. 169–173).
- 20 Aufbewahrt im Bettina Bäumer Archiv im Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg.
- 21 Vgl. den bei Bielawski, Panikkar, S. 167–173 dokumentierten Briefwechsel mit Castelli. Panikkar hatte sogar eine von Castelli organisierte Privataudienz mit Papst Paul VI. nicht wahrgenommen, die zum Zweck hatte, den Papst um Entbindung von seiner Mitgliedschaft bei Opus Dei zu bitten. Nachdem er kurz vor dem Termin bereits durch Escrivá der Balaguer ausgeschlossen wurde, war der Zweck des Treffens obsolet geworden. Er war frei.

in den USA²² befreiten ihn zunehmend vom ekklesialen Habitus und der Enge der Institution. Eine dritte Periode in seinem Leben hatte begonnen: „Jugend, Formation und *ekklezion* in Spanien (Deutschland, Italien), Verwirklichung und Selbstidentifikation in Indien, Reife und Freiheit in den USA.“²³ Sie ist geprägt von einem neuen spirituellen Selbstverständnis:

„Ich nenne es meine theandrische Berufung,²⁴ das heißt, ich kann mich nicht damit identifizieren, ein Professor zu sein noch ein *saṃnyāsin*, und doch sind beide Dimensionen da in meinem Leben, wie der Priester und der Prophet, das Säkulare und das Heilige.“²⁵

Die aus der Christologie entlehnte paradoxale Formel des Theandrischen („wahrer Gott und wahrer Mensch“), später erweitert zum triadischen Kosmotheandrismus,²⁶ die für ihn zum Symbol für die Berufung des Menschen schlechthin wurde, erhellte ihm seine eigene Erfahrung und half ihm, die Pole seines Lebens zu integrieren:

„Ich begann das Leben mit der ‚göttlichen‘ Erfahrung; viel später ging ich auch durch die ‚menschliche‘ Erfahrung, während ich stets mich nach der theandrischen sehnte, die von Anfang an da war (denn es gibt weder rein menschliche noch bloß göttliche Erfahrung). Nun könnte und sollte ich die Fülle der theandrischen Erfahrung erreichen: mystische Loslösung und Teilnahme am Intellektuellen, Zölibat und Liebe, Ost und West, Naturwissenschaft und Philosophie, Kirche und Welt, Reichtum und Armut, Alleinsein und Gemeinschaft, Professor und *sādhu* (oder besser *saṃnyāsin*, etc).“²⁷

Ein weiterer integraler und paradoxaler Begriff, den er mindestens ab 1973 gebraucht, ist der der „geheiligten Säkularität“ („sacred secularity“).²⁸

- 22 Vgl. Tagebucheintrag vom 8.6.1969, wo er von einem „kathartische(n) Effekt von Harvard“ schreibt, der ihm erlaube, sich so auszudrücken, wie er ist (Panikkar, Water, S. 46).
- 23 Tagebucheintrag vom 20.7.1969, ebd., S. 47.
- 24 Nach dem Tagebucheintrag vom 20.4.1965 fällt seine „theandrische Berufung“ in das Jahr 1964 (ebd., S. 41), als er nach seinem Disziplinaufenthalt in Mailand ein weiteres Mal nach Indien übersiedelt war und sich in Varanasi niedergelassen hatte.
- 25 Tagebucheintrag vom 7.8.1970, Panikkar, Water, S. 58.
- 26 In der Tagebuchausgabe erstmals am 13.6.1974, ebd., S. 85. Inhaltlich aber bereits früher, vgl. den Eintrag vom 25.11.1970, ebd., S. 65. Vgl. auch 13.6. und 19.8.1974, ebd., S. 85f.
- 27 Tagebucheintrag vom 3.8.1970, ebd., S. 57f.
- 28 Die Thematik wird in Panikkars Buch *Worship and Secular Man* (Maryknoll, NY 1973) angesprochen. Zu dieser Zeit schrieb er auch ein unveröffentlichtes Manuskript mit dem Titel *Sacred Secularity*, das er erst 1999 in überarbeiteter

Dieser, eine nicht-duale (, aber nicht monistisch-pantheistische) Sicht des Verhältnisses von heilig und profan, göttlich bzw. spirituell und weltlich evozierende Begriff taucht in der Tagebuchedition erstmals in einem Eintrag vom 21.7.1978 auf, den er im Ashram von Shantivanam schrieb: „Ich glaube an eine neue Lebensform in geheiligt-säkularer Heiligkeit“.²⁹ Eine Konsequenz dieser anvisierten neuen Lebensform wird später die Ehe mit María Josefa Gonzáles-Haba sein, ein Schritt, der sich lange ankündigte und der, wie die Tagebucheinträge deutlich machen, auch seiner spirituellen Philosophie entsprach.

Schon 1970 bekennt er, dass er nicht unempfindlich wäre gegenüber den Werten von Vaterschaft und Ehe, „und sie anzunehmen ist auch eine Aufgabe der Integration.“³⁰ Im Tagebucheintrag vom 9.2.1979 erklärt Panikkar, dass er „kein physiologisches Thema mit Sex“ habe, „vollständige Enthaltensamkeit“ sei „kein Problem“. Was er aber nicht finden könne, sei „das *Du*“: „Ich habe kein menschliches *Du*. Und das göttliche *Du* hat sich glücklicherweise in das *Ich* verwandelt. Ich bin ein Eunuch um des Himmelreichs willen.“³¹ Und ich bin bereit, mein Ideal zu leben.“³² Einige Sätze davor je-

Form in Spanisch unter dem Titel *El Mundanal Silencio*, Barcelona 1999, vgl. dort S. 15, veröffentlichte. Mit dem Begriff „geheiligte Säkularität“ benennt Panikkar eine „geschichtliche Mutation“ (vgl. Panikkar, *Mundanal*, S. 21), welche die Möglichkeit einer non-dualen Sicht des Heiligen und des Säkularen eröffnet. Der Titel *El Mundanal Silencio* spielt im Übrigen an auf Panikkars Buch über den Buddhismus, *El Silencio del Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateísmo religioso*, Madrid 1970 (auf Deutsch: *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, München 1992; die Neuauflage von 1996 wie die Überarbeitung von 1999 hieß: *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1999). So wie das Schweigen Gottes bzw. des Buddha zu einer vertieften Erfahrung des Göttlichen führt, so führt das „weltliche Schweigen“ zu einer vertieften Erfahrung der Welt, sowohl der makro- als auch der mikrokosmischen, als einer heiligen, Gott geheiligten Wirklichkeit.

- 29 Panikkar, Water, S. 102. In *Mundanal*, S. 52–54, unterscheidet Panikkar zwischen „secularidad sagrada“ und „secularidad santa“ „geheiligter“ und „heiliger“ Säkularität. Die Welt ist nicht als solche heilig, sondern sie ist geheiligt durch das Göttliche. In den *Opera Omnia* werden die Texte zum Thema in dem noch ausstehenden Band XI versammelt, der den Titel *Sacred Secularity* haben wird. (Vgl. <http://www.raimon-panikkar.org/english/opera-omnia-structure.html>; letzter Zugriff: 20.10.2020). Vgl. zusammenfassend zur Thematik: Fred Dallmayr, *The Sacred and the Secular: A Tribute to Panikkar at 90*, in: Kala Acharya, Milena Carrara Pavan, William Parker (Hg.), *Fullness of Life*, Mumbai/New Delhi 2008, S. 391–402.
- 30 Tagebucheintrag vom 7.8.1970, Panikkar, Water, S. 58.
- 31 Anspielung auf Mt 19,12.
- 32 Panikkar, Water, S. 105.

doch räumt er ein, dass er darin gescheitert sei, den zölibatären Verzicht auf Ehefrau und Familie mit Freundschaft zu sublimieren:

„Alle meine Schülerinnen wollten eine Liebe, die ich nicht wusste, wie ich sie geben kann. Dann wurde ich zu Ebners *Duldsamkeit*.³³ Man kann, wie er es tat, aus der Notwendigkeit eine Tugend machen, die allerschönsten Seiten über die *Zweisamkeit* schreiben; doch es ist einmal mehr das ‚Mysterium Crucis‘ meines ursprünglichen intellektuellen und spirituellen Lebens: in dem wir die besten Werte verstehen und sogar erfahren, und sogar in noch tieferer Weise, wenn wir ihnen entsagen oder sie nicht mehr haben.“

Daran schließen sich die zuvor zitierten Sätze an, und der Eintrag endet: „Ich hätte nichts dagegen, wenn es [das Du] ein Freund wäre, aber ich denke, es müsste eine Frau sein, eine wahre *śakti*.“³⁴

Panikkar, der sich in dieser Zeit intensiv mit der Ich-Du-Philosophie Ferdinand Ebners und Martin Bubers, welche ihm die entsprechenden Stichworte gaben, auseinandersetzte,³⁵ fühlte sich einsam:

„Nun erkenne ich – oder genauer, ich empfinde es als schmerzhaft (denn leider war ich so sehr in meine Gedanken und Ideale absorbiert, dass ich es fast nicht wahrgenommen habe) – die Einsamkeit meiner

- 33 Das Wort habe ich bei Ebner nicht gefunden, gemeint ist jedoch eine passive Haltung dem Schicksal gegenüber. Im Tagebuch finden sich immer wieder Abschnitte, die diese passive Haltung, die Neigung, Entscheidungen den Geschehnissen zu überlassen, belegen, der er sich bei sich selbst sehr bewusst war und in der er gelegentlich auch eine Tugend sah. Vgl. die Einträge vom 6. 7. 1980: „Tatsache ist, dass es mein ganzes Leben so war – und ich kann es nicht wirklich bedauern: Deutschland, Madrid, Salamanca, Rom und Indien, wie auch meine Studien – Chemie, Theologie und Priestertum, etc., und auch der Eintritt in (und das Verlassen von) Opus Dei, und meine Schüler. Alles dies habe ich weder gesucht noch gewählt, sondern habe es passiv angenommen“, ebd., S. 125; vom 7. 7. 1980: „Ich habe in meinem Leben niemals eine Entscheidung getroffen (...)“, ebd., S. 126; und vom 14. 2. 2000: „Meine Zukunft ist ‚in manus tuas ...‘. Ich habe niemals in meinem Leben etwas geplant. Ich habe niemals Pläne für die Zukunft gemacht. Ich dachte, dass ich weder O.D. noch Hanumanghat verlassen würde, Kalifornien schien für immer zu sein und jetzt bin ich hierhergekommen ohne Pläne noch Erwartungen“, ebd. S. 247.
- 34 Panikkar, Water, S. 105. Der tantrische Begriff *śakti* bezeichnet, wie gesagt, eine spirituelle Partnerin. Das Götterpaar *Śiva-Śakti* bezeichnet als erste Differenzierung im Göttlichen eine polar-funktionale Einheit. Sie ist das archetypale Modell für die menschliche Dyade, das kreative Gegenüber von Mann und Frau.
- 35 Vgl. den Tagebucheintrag vom 3. 9. 1978: „Ich lese Martin Buber und finde ihn ebenso packend wie Ferdinand Ebner“ (ebd., S. 103).

intellektuellen und spirituellen Pilgerschaft. Ich habe, auf drei Ebenen, keinen Freund, keinen Kampfgenossen, keinen Partner. Ich habe keinen Lehrer oder Meister, nicht einmal einen Kollegen.“³⁶

Die Suche nach einem menschlichen Gegenüber sieht er, wie zuvor das Aufnehmen eines säkularen Berufs, als Reifungsschritt. Das göttliche Gegenüber, Christus, mit dem er vormals alles im Gebet besprochen hatte, ist ihm durch seine spirituelle Vertiefung abhandengekommen, wie folgende Einträge bezeugen:

„Herr hilf mir! Ich weiß, Herr, dass du nicht so bist wie ich dich mir vorstelle. Ich weiß, Herr, du bist auch in mir und auch ein Teil von mir. Ich weiß, dass ‚Herr‘ ein Name ist und das Symbol dieses Mysteriums, das personal, non-personal und transpersonal ist. Ich weiß, dass du, Christus, lebst, aber nicht als ein getrenntes Individuum, dass du in allem bist und alles, doch bist du erschienen in Jesus. Ich weiß, dass du all mein Verstehen transzendierst und dass mein Glaube keinen Gegenstand haben kann – ohne dass ich in Idolatrie ver falle. Und doch glaube ich, Herr, und brauche ich dich, ich brauche dich händeringend und ich liebe dich, denn ich habe niemand anderen in diesem Leben geliebt und ich glaube nicht, dass ich dabei nur mich selbst in einer anderen Form geliebt habe. Wenn ich dich liebe, liebe ich jemanden, der ich letztlich zu sein gerufen bin, aber der größer ist als ich.“³⁷

Am 10.11.1976 schreibt er: „Jesus war mein *guru*, und in gewisser Weise ist er es noch; aber ich bin mir nicht mehr sicher.“ Und darauf folgt auf Deutsch (wie auch auf Englisch und Spanisch): „Ich habe mein Leben einen (sic) Gott hingeopfert, der (sic) nicht gibt.“³⁸

An die Stelle des göttlichen Gegenübers, an die zunächst das Tagebuch als *alter ego* getreten war,³⁹ sollte nun ein menschliches Gegenüber treten, denn

36 Tagebucheintrag vom 7.3.1977, ebd. S. 94. Vgl. auch im Eintrag vom 4.10.1972 den Satz, in dem der Zustand noch ins Positive gewendet erscheint: „Ich habe weder Freunde noch Vertraute, und das ist mein Zölibat.“

37 Eintrag vom 9.4.1971, ebd., S. 70f. In einem ähnlichen Ton gehalten ist der lange Eintrag vom 29.9.1971, ebd., S. 75–78.

38 Ebd., S. 92.

39 Vgl. den Eintrag am 2.4.1978: „Jeder, der dieses Tagebuch liest, wird das Gefühl haben, dass ich mich nur um mich selbst kümmerge – was nicht stimmt. Die Wahrheit ist, dass ich mich immer in Frage stelle und offen bin, mich zu ändern, für *metanoia* – und da ich niemanden habe, mit dem ich diese Dinge besprechen kann, wende ich mich an das Tagebuch“ (ebd. S. 100).

„(e)s ist nicht möglich, ohne ein Du zu leben. Leben ist Beziehung – nicht zwischen zwei Dingen, sondern zwischen zwei Menschen – zwischen dem Ich und dem Du. Aber wer ist mein Du? Für fast 50 Jahre war es für mich Christus. Später begann ich, bestimmte menschliche, weibliche Du's zu entdecken. Sie haben mich bereichert, aber auch ärmer gemacht.⁴⁰ Das wichtigste aber ist: Ich habe sie nie als einen Ersatz, sondern als eine Ergänzung zu Christus verstanden.“⁴¹

Gleichzeitig habe ihn keine der bisherigen Beziehungen erfüllt, es sei eher Mitleid gewesen, was er gefühlt habe, statt Liebe.⁴²

Panikkar ringt in diesen Jahren um seine Identität als interreligiöser „*homo religiosus*“⁴³, der keine eigene Sprache hat,⁴⁴ keine religiöse Gemeinschaft, keine spirituellen Eltern,⁴⁵ der durch die Säkularität gegangen

- 40 Am 9.7.1980 schreibt er, dass nach dem Bruch von Opus Dei sein Glaube sich läuterte und sein Leben sich säkularisierte, „eine ambivalente Säkularisation – positiv auf der einen Seite und (vielleicht) negativ auf der anderen. Und dieser letzte Aspekt war allgemein der meiner Schüler, so sehr ich diese Freundschaften brauche, um ganz Mensch zu sein“ (ebd., S. 127).
- 41 Eintrag vom 3.7.1978, ebd. S. 102.
- 42 Eintrag am 7.7.1980: „Was sich auch zeigt ist, dass keine menschliche Beziehung mich erfüllt hat; es ist vielmehr Mitleid als Liebe, die ich empfinden habe und empfinde“ (ebd. S. 126). Vgl. auch den Eintrag vom 10.7.1995: „Arme U[mā], eine verwundete Seele – und nicht nur wegen mir. Und etwas Ähnliches (nicht dasselbe) mit Sh[āntā], ein Mensch, der mit sich selbst in Konflikt ist. Und ich frage mich, ob mein Mitleid ihnen überhaupt guttut“ (ebd., S. 198).
- 43 Vgl. Tagebucheinträge vom 18.10.1975: „Eines ist sicher: Ich liebe mein Priestertum (...) und ich denke, ich sollte dies (...) nicht opfern. Dazu kommt meine sehr besondere monastische und kontemplative Berufung. In einem Wort, ich bin ein *homo religiosus*“, ebd. S. 90, und vom 7.7.1980 (s.u.).
- 44 Vgl. Tagebucheintrag vom 16.4.1977: „Wenn ich sage, ich habe keine Sprache, dann meine ich: a) ich habe keine eigene Sprache (Englisch, Spanisch ...), b) ich habe keinen eigenen Dialekt (akademisch, pastoral, populär, poetisch, modern ...), c) ich habe keine kulturelle Sprache (christlich, hinduistisch, existentialistisch, humanistisch ...)“, ebd. S. 95.
- 45 Vgl. die Tagebucheinträge vom 5.8.1977: „(...) wer war mein spiritueller Vater? Seit den 40er Jahren beziehe ich mich auf Melchizedek, weil ich keine Vorväter habe. Es scheint, dass mit mir eine neue Linie begonnen hat“, ebd., S. 97; 26.11.1976: „Vielleicht beginne ich jetzt und nur jetzt den Verlust (oder das Handicap) zu spüren, keinen Meister oder keine *śakti* gehabt zu haben“, ebd. S. 92, vom 7.3.1977: „(...) keinen Freund, keinen Kampfgenossen, keine Partnerin (...), keinen Lehrer oder Meister, nicht mal einen Kollegen“, ebd. S. 94, und vom 18.4.1980: „(...) ich hatte nie einen *guru* gehabt. Und ich bin mir der Vorteile daraus bewusst. Vielleicht auf dieselbe Weise, wie ich nie *eine* wahre Liebe hatte. Viele *gurus*, viele Lieben, viele Welten, viele Sprachen, viele Interessen. Pluralismus auf allen Seiten ...“, ebd., S. 122.

ist,⁴⁶ und der nun für den letzten Lebensabschnitt einen Ort, eine Verwurzelung, und dabei auch eine Lebensgemeinschaft wünscht, die seinem spirituellen Ideal entspricht:

„Tatsächlich sollte ich nach den letzten 15 Jahren dazu zurückkommen, ausschließlich ein Mönch zu sein. (...) Und je mehr ich [in den Tagebüchern] lese, umso mehr neige ich einer Einsiedelei zu – die vielleicht auch auf dem Berg von Montserrat sein könnte. Ich kann nicht verleugnen, dass ich ein *homo religiosus* bin. Meine Synthese sollte jetzt in greifbarer Nähe sein. Ich habe das Profane erfahren und das säkulare Leben gelebt. Jetzt würde ich mich gerne an einen geheiligten Ort zurückziehen und dort leben.“⁴⁷

Santa Barbara, wo er 1976 ein Haus gekauft hatte, in dem er mit María del Carmen Tapia zusammenlebte, empfand er als zu säkular.⁴⁸ In Indien fühlte er sich nicht inkarniert genug (er sprach keine einheimische Sprache),⁴⁹ erwarb aber in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre ein Haus in der südindischen *hill station* Kodaikanal,⁵⁰ vor allem auch für Nelly Shāntā, seine Mitarbeiterin in Benares seit Mitte der 1960er Jahre. Er entscheidet

46 Vgl. Tagebucheintrag vom 31.5.1980: „Ich habe es gewählt, den Hinduismus in der Tiefe zu studieren, ich glaube, ich hatte die buddhistische Erfahrung und ich bin vollkommen säkular (mit zunehmendem Interesse an den menschlichen Problemen der Gerechtigkeit, des politischen Wohls, etc.)“, ebd., S. 123.

47 Eintrag vom 7.7.1980, ebd. S. 126f. Sein Ideal beschreibt er in dem erwähnten Buch *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989 (*Blessed Simplicity*, 1982).

48 „Mein Heim in Hot Springs ist schön, aber es ist nicht geheiligt. Es ist ein profanes Heim. Dies ist der hauptsächliche theoretische Grund, um eine Einsiedelei zu wählen“ (Eintrag vom 7.7.1980, Panikkar, Water, S. 127).

49 13.3.1980: „Ich verlasse Varāṇasī (...) mit einem zweifachen Eindruck: es war für viele Jahre meine Stadt, doch wurde ich weder in sie integriert (meine schwachen Hindi-Kenntnisse) noch von ihr akzeptiert“ (ebd., S. 120). Am 19.3.1980 gesteht er, dass er sich in Indien stets als Ausländer gefühlt habe, was vor allem auf seine „unverzeihliche Unkenntnis der Sprache“ zurückzuführen sei, ebd. S. 121. Vgl. auch den Eintrag vom 16.10.1981, in dem er berichtet, wie er auf die Frage des Bischofs von Varanasi, Patrick D’Sousa, ob er sich nicht Indien als Alterswohnsitz vorstellen könne, unter anderem auf das „Sprachproblem“ verweist, ebd. S. 133.

50 In meinen Quellen wird Kodaikanal erstmals in einem Brief Bettina Bäumers an Panikkar am 15.7.1978 erwähnt. Als Adresse findet sich auf dem Aeroogramm vom 24.7.1978: Lake Vista A, Winsford, Kodaikanal 642101, Tamil Nadu; sie weist auf eine wenig bebaute, daher ruhige Gegend am Nordwestufer des Kodaikanalsees (vgl. Google Earth). In der Tagebuchausgabe wird Kodaikanal erstmals am 5.6.1980 erwähnt (ebd., S. 123).

sich schließlich im Jahr 1980⁵¹ für Spanien, den kleinen, abgelegenen, aber atemberaubend schönen Ort Tavertet in den katalanischen Pyrenäen:

„Tavertet war eine Art Offenbarung über das Wie meines Lebens für diese letzte Lebensphase. Es ist der einzige Ort, demgegenüber ich enthusiastisch bin. Ich sehe mich dort. Ein Dorf von 42 Einwohnern, das keine künstliche Gemeinschaft ist. Der Ort, 100 km von Barcelona, 900 m über dem Meeresspiegel, ist spektakulär. Die katalanische Sprache zu meistern, die ich erlernen muss, weil ich sie nicht gut beherrsche, ist ein großer Schritt.“⁵²

Es fehlte nur noch die Lebenspartnerin: „Falls mir am Ende meines Lebens die Dyade erscheinen sollte, wie sie es für Buber tat, würde ich das nicht zurückweisen; doch ich muss sagen, dass sie mir bis jetzt noch nicht erschienen ist.“⁵³

Die Ehe mit María González-Haba

In der Tagebuchedition taucht María González-Haba erstmals im Eintrag vom 3.12.1982 auf, zu welchem Zeitpunkt ein gemeinsames Leben in Tavertet bereits beschlossen zu sein scheint:

„Die vielleicht entscheidendste Sache für mich ist, dass ich an G.s Liebe für mich glaube.

Beim Einrichten des Hauses unterhielten wir uns ein bisschen. Es repräsentiert einen neuen Schritt in meinem Leben. Mein Wunsch ist, dass es ein Schritt nach oben ist. Ich bin bereit dazu, es zu einem solchen zu machen – und sie auch. Wollen wir hoffen.

Was G möchte, und sie könnte es wirklich tun, ist ‚*ein(en) Ort der Ruhe und des Friedens*‘ zu bereiten, wo ich arbeiten, leben und meine Berufung erfüllen kann. Was will ich mehr? Warum eine andere tiefere oder zumindest andersartige Form der Gemeinschaft wünschen? Ich nenne es *companionship (cum-pane)*, aber es sollte eine anerkannte Rolle sein. Das ist jedenfalls klar.“⁵⁴

51 Im Tagebucheintrag vom 21.7.1978, geschrieben in Indien, im Ashram von Shantivanam, reflektierte er über die verschiedenen Möglichkeiten: „Die nächsten beiden Jahre sind entscheidend. Dann könnte ich entweder in Santa Barbara bleiben, hierher kommen oder mich in Spanien niederlassen nach nur einem weiteren Jahr Universitätsleben. Die Umstände, d. h. die Vorsehung, werden es entscheiden“ (ebd., S. 103).

52 Eintrag vom 6.1.1981, ebd., S. 131f.

53 Eintrag vom 14.7.1980, ebd. S. 128.

54 Ebd., S. 136.

Die „anerkannte Rolle“ wurde zwei Jahre später durch die Hochzeit besiegelt: Am 6.12.1984 – er war damals 66 Jahre alt – heiratete er in einer zivilen Zeremonie die 12 Jahre jüngere Philosophin María Josefa González-Haba (1930–2011), die er bereits seit mindestens 1948 kannte.⁵⁵ Ob er die Ehe auch ‚vollzogen‘ hat, ist umstritten. Sein Freund, Monsignore Patrick D’Souza (1928–2014), von 1970 bis 2007 Bischof von Benares, glaubte es nicht.⁵⁶ Aussagen in einem unveröffentlichten Teil eines Filminterviews zu Henri Le Saux, in denen Panikkar dessen Entdeckung des Körpers und der Shakti in der Beziehung zu seinem Schüler Marc Chaduc kommentiert, lassen Rückschlüsse ziehen, dass Panikkar selbst Ähnliches erfahren hat. Ob mit María González-Haba oder jemand anderem, mag offenbleiben. Panikkar betont darin das spirituelle Moment der Ganzheit, die durch die Integration des Körperlichen ermöglicht wird.⁵⁷

55 Auf dem erwähnten, von Panikkar als Generalsekretär maßgeblich organisierten Internationalen Philosophischen Kongress im Oktober 1948 hielt die 18-jährige (!) Assistenzprofessorin einen Vortrag über *Filosofía y ciencia en Séneca*, der auch in den Kongressakten veröffentlicht ist. Vgl. Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4–10 Octubre 1948. Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Actas III. Instituto „Luis Vives“ de Filosofía, Madrid 1949, S. 387–403. Panikkars eigener Vortrag (damals nannte er sich noch Raimundo Paniker), *La unidad física de tiempo*, findet sich im Band II, S. 373–385. Beide Vorträge thematisieren das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft. Im Band III findet sich auch noch eine *Crónica del Congreso* aus Panikkars Feder, mit dem Untertitel: *Léda como secretario general del mismo, en la sesión de clausura celebrada en Vich, el día 10 de octubre de 1948*, S. 547–555. Vgl. auch Bielawski, Panikkar, S. 250. Nach ihrem philosophischen Doktor in Madrid (*Seneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII*, vgl. ihre Zusammenfassung in *Revista de Espiritualidad*, No 40, Madrid 1951, S. 352–354) ging González-Haba Mitte der 1950er Jahre nach München als Assistentin von Prof. Michael Schmaus, Lehrstuhlinhaber für Dogmatische Theologie an der dortigen Kath. Theol. Fakultät, und arbeitete an dem von diesem gegründeten Martin-Grabmann-Institut für Mittelalterliche Theologie und Philosophie, wo sie sich insbesondere mit Meister Eckhart beschäftigte.

56 Vgl. Bielawski, Panikkar, S. 249.

57 „Ich denke, ich kann sagen, dass die Begegnung mit Marc Chaduc in ihm die Shakti-Erfahrung öffnete. Und sie öffnete ihn ihm etwas (...), wozu die Psychoanalyse Verdrängung sagt. Es war nicht Verdrängung. Es war Sublimation. Aber er war zweifellos ein Mann, und wir sind zweifellos für die Liebe gemacht. Und Liebe heißt nicht nur sexuelle Liebe (...). Es meint etwas viel Tieferes. Auch bei den Griechen meint *eros* nicht das, was der moderne Intellektuelle darunter versteht, als sei *eros* eine Sache, *agape* eine andere. Eros und Agape sind vermischt! Man kann nicht lieben, wenn die Liebe nicht in irgendeiner Weise inkarniert ist. Und die Begegnung mit Marc war für Abhishtananda eine Offenbarung. Er hatte sein Herz verarmen lassen, er hatte nicht unterdrückt, aber hatte der anderen Seite seines Lebens nicht erlaubt,

Wie gesagt, ging es Panikkar nicht um Sexualität als solcher, sondern um „Erdung“, sowohl geographisch – man bedenke, dass Panikkar seit seiner Flucht vor dem Bürgerkrieg 1936 sein gesamtes berufliches Leben lang ein extrem unstetes Leben mit Stationen auf drei Kontinenten geführt hat – als auch im Sinne einer „Humanisierung meiner Persönlichkeit“⁵⁸ durch die Gemeinschaft mit einem menschlichen Du. María Gonzáles-Haba schien für ihn offenbar die ideale Konstellation zu sein. Sie war keine Schülerin, sondern war als Philosophin und Theologin mit tiefem Interesse an Mystik ihren eigenen Weg gegangen. Von ihr, die über Meister Eckhart gearbeitet,⁵⁹ sich mit den Fragen des interreligiösen Dialogs beschäftigt hatte,⁶⁰

sich zu entwickeln. Er war ein liebender, ein herzlicher Mensch. Er war ... er hatte sein Herz überall. Und er entdeckte Marc. Er entdeckte Liebe. Er entdeckte Shakti. Und er entdeckte, was für einige Menschen fast ein Skandal ist, seinen Körper. Und den Körper von Marc. Und er entdeckte, dass die Liebe für Marc nicht etwas Ätherisches ist, sondern dass er ein lebendiger Mensch ist, mit Körper und Seele und allem. (...) Und wer da schlechte Gedanken hat, dem würde ich entgegenen und sagen: Dein Herz ist nicht rein. (...) Es war viel reiner, viel authentischer, viel wirklicher und viel menschlicher. (...) Abhishikatananda (...) lernte dabei den wahren Weg kennen, der Shakti zu begegnen, er entdeckte Liebe in ihrer Ganzheit, in der der Körper nicht ausgeschlossen, nicht unterdrückt ist, sondern dem erlaubt wird, Teil der Spiritualität zu sein. Und ich denke, das war es, was ihn vollständig befreit hat.“ Entnommen aus meinem Transkript des Filminterviews von Gunther Franke vom 12.8.2007 in Tavertet und von mir (CHJ) übersetzt. Ein Ausschnitt des veröffentlichten Teils des Interviews findet sich als Nachwort am Ende des vorliegenden Bandes.

58 Tagebucheintrag vom 31. 10. 1983, ebd. S. 140.

59 1962 erschien ihre 1958 verfasste theologische Doktorarbeit über das Christusbild bei Meister Eckhart in spanischer Sprache: Maria Josefa Gonzalez-Haba, *La figura de Cristo en el Maestro Eckhart* (Tesis Doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Munich), Madrid 1962. Neben weiteren Studien zu Meister Eckhart finden sich in ihrem Oeuvre Textausgaben mittelalterlicher mystischer Theologen, spirituelle Texte, die sich für eine Theologie der Freiheit und der Glückseligkeit und gegen eine Theologie des Schmerzes aussprechen (*Cartas a una beata*, 1960), wie auch literarische Texte, darunter ein Kinderbuch über einen Kater (*Historia di Clarito*, 1968), „der in den spanischen Bergen lebt in Gemeinschaft mit der Natur und den Kindern der Menschen“ (Alain Guy in seiner Rezension in den *Cahiers du monde hispanique et luso-brasilienne* 14, 1970, S. 181, vgl. https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1970_num_14_1_1764_t1_0181_0000_2; letzter Zugriff 5. 10. 2020; vgl. auch ders., *Historia de la filosofía española*, Barcelona 1985, S. 377f.) und zuletzt unter dem Pseudonym Gundisalva der Roman *El Nuevo Siddhartha*, Barcelona 1986, der die Lebensgeschichte Panikkars zur Grundlage hat.

60 Z. B. in ihrer Übersetzung der Memoiren des früheren Japanmissionars und Jesuitengenerals Pedro Arrupe ins Deutsche, vgl. Pedro Arrupe, *Als Missionar in Japan*. Aus dem Spanischen übersetzt von Maria Gonzáles-Haba und Kuno Küster. Deutsche Bearbeitung Elisabeth Gössmann, München 1967.

konnte er erwarten, dass sie ihm intellektuell wie spirituell ein Gegenüber sein würde. Als katholische Spanierin teilte sie mit ihm die kulturelle und religiöse Herkunft. Mit ihr würde er in dem abgelegenen kleinen Bergdorf Taverter kein Fremdkörper sein, weniger exotisch, und offenbar war sie bereit, ihm und seinem Werk zu dienen. Eine Gefährtin zu haben (und sie durch Heirat zu legitimieren), entsprach vor allem auch seiner kosmotheandrischen Philosophie:

„Ich habe das Zölibat eingehalten, indem ich keine Familie gegründet habe. Und wenn ich jetzt die Möglichkeit einer Gefährtin [*compani-on*] in Betracht ziehe, widerspricht das nicht dem Zölibat, sondern es erlaubt mir, dem Ideal meines Lebens noch mehr hingegeben zu sein, einschließlich der Vermenschlichung [*humanisation*] meiner Person. So möchte ich, dass mein Leben jetzt ist. Treue zu meinem Versprechen, nicht selbstüchtig zu leben, mich dem ‚Reich Gottes‘ zu weihen, welches das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens ist, und diese persönliche, kosmotheandrische Synthese zu erfüllen, die immer der Eckstein meines Lebens war.“⁶¹

Im Sinne dieser Reflexionen besprach er in den beiden Jahren zwischen der Idee und der Umsetzung seine Absicht und seine Überlegungen dazu mit Freunden.⁶² Die meisten rieten ihm ab, mit der Begründung etwa, dass seine Absicht mehr einer theoretischen Überlegung entspringe und er nicht die Persönlichkeit für eine eheliche Beziehung habe.⁶³ Wenige stimmten auch enthusiastisch zu.⁶⁴ Die Implikationen eines solchen Schritts waren natürlich vielfältig. Er ließ sich Zeit, überlegte hin und her, wie es gewiss viele Priester tun, die in einer Liebesbeziehung stehen.⁶⁵ Seine Argumente dafür waren tatsächlich vor allem theoretischer Natur, sowohl spirituell-philosophisch⁶⁶ als

61 Eintrag vom 31.10.1983, Panikkar, Water, S. 140f.

62 In der Tagebuchausgabe wird im Eintrag vom 24.11.1982 nur ein Gespräch über den Sinn des Zölibats mit David Steindl-Rast erwähnt, vgl. Panikkar, Water, S. 136.

63 So Joseph Prabhu im Interview mit mir am 15.8.2017.

64 So Michael von Brück im Interview am 22.1.2018 und auch in seinem Beitrag zu diesem Buch.

65 Es ist bekannt, dass die Zölibatsdisziplin, besonders nach dem 2. Vatikanischen Konzil, in der römisch-katholischen Priesterschaft abnahm. Eine Pastoralreferentin gab mir gegenüber in den späten 1980er Jahren die Schätzung ab, dass etwa 50 % der Priester in ihrem Bistum eine feste Liebesbeziehung zu einer Frau unterhalten würden.

66 Vgl. auch den Tagebucheintrag vom 8.9.1986: „Ich hatte vielleicht diese Versuchung – eine öffentliche oder historische Gestalt zu sein. Mit der Ehe mit G. habe ich mich jetzt davon gereinigt. Sagen wir, die Kirche betrachtet mich nicht mehr als einen der ihren, und ebenso wenig Indien, oder Spanien, nicht

auch kirchenreformerisch⁶⁷ ausgerichtet. Es treibt ihn um, er will den Schritt tun, aber hegt auch Zweifel, nicht an sich, seiner Motivation oder Fähigkeit, sondern an Gonzàles-Haba:

„Was mich weiter umtreibt ist meine mögliche Ehe. Mein Punkt ist beinahe theoretisch. Es ist ein Menschenrecht. Und wenn da Liebe ist, gibt es keinen Grund, eine gewisse Heuchelei aufrechtzuerhalten und zu sagen, dass die Partnerin eine Sekretärin, Assistentin, Haushälterin oder Mitarbeiterin ist. Wenn sie eine Gefährtin ist, muss das gesagt und anerkannt werden. Das wäre für mich ausreichend, vorausgesetzt, es ist eindeutig. Ich wäre daher bereit es zu tun, wenn ich es klar sehen könnte und überzeugt wäre, dass G. die richtige Person ist.“⁶⁸

Tatsächlich erwies sich die Ehe sehr bald als schwierig. Zunächst, im Januar 1985, einen Monat nach Eheschließung (6. 12. 1984), reiste er für 2 ½ Monate nach Indien.⁶⁹ Wieder zurück begann er, wie er am 15. 4. 1985 im Tagebuch schreibt, „sehr systematisch sein monastisches Leben der Reflexion, Kontemplation, Disziplin“, mit Perioden von *mauna* (Schweigen).⁷⁰ Es gibt

„Unstimmigkeiten mit G. (...) Ich kann mein Leben nicht ohne Schwingungen und deren Wiederhall sehen, die durch meine Ideale entstehen – neben der Tatsache, dass sie einen überempfindlichen (oder neurotischen) Charakter hat. Ich bin verwirrt. Und ich sehe mich nicht als einen Ehemann, Seelsorger oder ähnliches.“⁷¹

Die Vorstellungen eines gemeinsamen Lebens waren unterschiedlich. Panikkar sah Taverter vor allem als sein Kloster, „die neuartige Einsiedelei des modernen Mönchs, die Vertiefung einer persönlichen Berufung, die fruchtbare Stille nach einem aktiven Leben“,⁷² Gonzalez-Habá erwartete

einmal die Universität. Es ist totale Freiheit, vollkommene *kenosis*“ (ebd., S. 157).

67 „Mein neues Experiment ist kirchlich“ (Tagebucheintrag vom 3. 12. 1982, ebd., S. 136), „(g)estern hatte ich ein Gespräch mit Gopal. Er verstand, dass meine Ehe einfach eine Art ‚Herausforderung‘ an die Kirche ist, an eine alte Form der Spiritualität, und vor allem ein Akt der Freiheit“ (8. 7. 1985, ebd., S. 151). Tatsächlich hatte Panikkar mit dem Gedanken gespielt, die Ehe als kirchenreformerisches Fanal à la Luther publik zu machen (Interview mit Michael von Brück am 22. 1. 2018), was er dann aber nicht tat.

68 Tagebucheintrag vom 31. 3. 1984, Panikkar, Water, S. 145f.

69 Dies lässt sich aus den Einträgen vom 12. 1. und 15. 4. 1985 schließen, ebd. S. 148f.

70 Ebd., S. 149.

71 Ebd., S. 150.

72 Eintrag vom 19. 12. 1985, ebd., S. 152.

vermutlich mehr Gemeinsamkeit, Vertrautheit. Aber sie arrangierten sich offenbar,⁷³ und er konnte am Jahresende 1985 schreiben:

„Mein Kommen nach Tavertet scheint mir von historischer Bedeutung und kosmischer Zeichenhaftigkeit zu sein. Es ist ein Symbol (...) der Veränderungen unserer Zeit, das Ende von Liberalismus, Aufklärung, Moderne usw., einschließlich ihrer Kosmologie.“⁷⁴

Im September 1986, nachdem er sich mit der Kritik seiner italienischen Freunde auseinandersetzen musste,⁷⁵ die mit der Hochzeit Panikkars Reputation und damit sein Werk in Bezug auf die katholische Kirche in Gefahr sahen, bekennt er sich zu Gonzalez und sieht auch in den Schwierigkeiten in der Beziehung zu ihr einen spirituellen Wert:

„G befreit mich von allem Narzissmus, von aller Versklavung durch jegliche Art von Projektionsbild, sie setzt mich wieder auf den Weg, damit ich fortfahren kann, den Berg des Lebens zu erklettern, und sie lässt sogar noch mehr erkennen, dass der Weg kein Ziel hat, denn das Ziel ist in jedem Moment, der einzigartig und letztgültig ist.“⁷⁶

Am 29. 10. 1990 versteht er seine Ehe als Teil der spirituell-menschlichen Aufgabe, das „Leben in Fülle zu leben“ (Joh 10,10), „alle Erfahrungen zu integrieren“ (Joh 6,12) „und eine harmonische Synthese daraus zu gestalten.“⁷⁷ Im selben Eintrag gesteht er ein weiteres Mal, dass er die Entscheidung zur Ehe nicht aus einem Verliebtsein heraus, sondern aufgrund kirchenkritischer Überlegungen getroffen hatte:

„Es ist möglich, dass ich mich nie verliebt habe – außer vielleicht das mystische Verlieben in Jesus als ich jung war. Ich habe nie eine meiner Schülerinnen als wahre Gefährtin betrachtet. Es waren Beziehungen, die sich darauf gründeten, dass ich ein Lehrer, Beschützer, Vater, Freund war. Wenn ich mir nun erlaubt habe, von einer erwählt zu werden, dann deshalb, weil ich es als Herausforderung an die Kirche gesehen habe.“⁷⁸

Immer wieder reflektiert er über das Scheitern seines Lebens. Von einem historischen Blickwinkel aus gesehen habe er weder eine kirchliche, noch eine akademische Karriere gemacht, noch sei er ein Guru geworden, ja, alle

73 Vgl. den Eintrag vom 8.9.1986 „(...) G., mit der ich gut auskomme (...)“, ebd., S. 156.

74 Ebd., S. 152.

75 Tagebucheinträge am 1.7 und 23.8.1986, ebd. S. 155f.

76 Ebd., S. 157.

77 Ebd., S. 174f.

78 Ebd., S. 174.

Möglichkeiten, die sich ihm geboten hatten, habe er mutwillig zerstört.⁷⁹ Jedoch „von einem mystischen Standpunkt aus“ sei er ein Mensch mit einer „schwindelerregend weiten Vision, mit Geistesfrieden, Erfahrung und Freude; ein Mensch, der im *corpus mysticum* lebt und in Synergie mit dem Universum handelt ...“⁸⁰ Von seiner spirituellen Vision aus sei sein Leben zwar schwierig, aber keinesfalls gescheitert.

Am 3.3.1992 reflektiert er über seinen Lebensweg als spirituellen Aufstieg mit den Schritten „Studium, Priesterschaft, Opus Dei, Varāṇasī, Universitäten, Schüler, Ehe, Tavertet – und nun ein neuer Schritt, allein zu bleiben“, denn er habe „weder Freunde noch Vertraute (...) Und das ist schwierig für mich.“⁸¹ Offensichtlich sieht Panikkar die Ehe im Sinne der intendierten Vertrauensgemeinschaft mit einem Du als gescheitert an, worin er gleichwohl einen spirituellen Sinn erkennt.⁸² Während er „zu einem eremitischen Leben allein“ neige, würde Maria „das Leben des Patriarchen“ wollen, „mit Kindern“. Um den „Bruch“⁸³ zu vermeiden, lässt er sich sogar auf das Experiment ein, zwei Waisenkinder aus Indien, die Geschwister Surai und Mariona, zu adoptieren. Das Experiment bereitete nicht nur juristische Schwierigkeiten,⁸⁴ sondern war auch menschlich eine Herausforderung. Der Junge, Surai, wollte nicht bleiben und ging zurück nach Indien, „(k)eine Tragödie, aber deutlich ein Trauma für jeden: Ich begann, ihn wie einen Sohn zu lieben.“⁸⁵ Einige Wochen später schreibt er:

„Ich weiß sehr gut, dass Vatersein nicht einfach ist, aber obwohl ich Kinder liebe, darf ich nicht vergessen, dass ich gegen ihr Kommen war und dass ich sie nicht zwingen kann, uns als Eltern zu betrachten. Adoption ist ein gegenseitiger Prozess. Vielleicht sind weder María noch ich wirklich Eltern – aus ganz unterschiedlichen Gründen.“⁸⁶

79 Z.B. Tagebucheintrag vom 15.4.1990, ebd. S. 172, vgl. auch 4.2.1991, ebd., S. 175f.

80 Tagebucheintrag vom 4.2.1991, ebd. S. 176.

81 Ebd., S. 182.

82 Vgl. auch den Tagebucheintrag vom 28.3.1990: „Ich versuche, mich an Maria anzupassen und die Ehe als höchste Disziplin zu leben. Und doch wird unsere Entfremdung nicht weniger. Dies ist auch ein Beispiel für den ‚Konflikt der Kosmologien‘“ (ebd., S. 170).

83 „Was sollte mein neuer Schritt im Leben sein? Maria möchte das Leben des Patriarchen (mit den Kindern); ich neige zu einem eremitischen Leben, allein. Aber das bedeutet Bruch“ (Eintrag vom 14.3.1992, ebd. S. 183).

84 Hinweise zu juristischen Problemen erhielt ich im Interview mit Joseph Prabhū am 15.8.2017.

85 Eintrag vom 18.4.1995, ebd., S. 194. Dies ist die erste Erwähnung der Kinder in der Tagebuchauswahl.

86 Eintrag vom 10.5.1995, ebd.

Die Schwester blieb und wurde adoptiert.⁸⁷ Bald jedoch kaufte Panikkar für Frau und Tochter eine Wohnung in der 30 km entfernten Provinzhauptstadt Vic, wo Mutter und Tochter bis zum Tod der Mutter am 21.9.2011 zusammenlebten und die Tochter die Mutter in ihrer später sich langsam entwickelnden Alzheimererkrankung pflegte.⁸⁸ Bielawski gibt in seiner Biographie als Zeitpunkt des Umzugs „Mitte 90er Jahre“ an, und als Gründe zum einen eine Tumorerkrankung Mariás, zum anderen die Tatsache, dass sich das Haus immer mehr zu einem spirituellen Zentrum mit regelmäßigen Treffen entwickelte, sowie ekklesialen Druck,⁸⁹ welcher darin bestand, dass der Bischof von Vic Panikkar bereits um 1990 wegen seiner Ehe die öffentliche Ausübung priesterlicher Tätigkeiten in seinem Bistum untersagt hatte. Panikkar „machte regelmäßig Besuche“⁹⁰ bei den beiden in Vic und finanzierte ihr Leben. Am 21.3.1996 zieht er im Tagebuch ein Fazit seiner Ehe:

„Ja, ich machte einen Fehler (, indem ich Maria heiratete), aber eine Trennung wäre noch schlimmer. Es ist eine Reinigung, eine Demütigung, aber zugleich eine große Erfahrung: Ehemann zu sein und *adhuc* ein Vater; nicht nur ein egozentrisches Entdecken neuer Aspekte des LEBENS, sondern auch lernen zu lieben, Dinge wertzuschätzen und zu bewundern, auf die ich nie gekommen wäre (und nicht nur sie zu tolerieren und zu teilen). Dies ist eine große Schule – die Schule des LEBENS.“⁹¹

Gute 10 Jahre später wird er den „Fehler“ auch in einer öffentlichen Erklärung bekennen. Offenbar hatte Panikkar sehr unter der kirchlichen Reaktion auf seine Hochzeit gelitten, er vermutete gar, dass sein Herzinfarkt im Jahr 2001⁹² dem Druck dieser Last geschuldet war.⁹³ Im Tagebuch nennt er am 14.8.2007 seine „ungewollte Ehe“ seinen „größten Fehler“, wobei es „un-

87 Am 7.10.1996 dankt er in einem Gedicht dafür, dass Mariona ihn Vater nennt, ebd., S. 214.

88 Vgl. den Eintrag vom 2.6.2007: „Gestern erhielt ich die Nachricht über Marias Alzheimer, was ich erwartet habe.“ Panikkar, Water, S. 310.

89 Bielawski, Panikkar, S. 267.

90 Ebd.

91 Panikkar, Water, S. 207.

92 Panikkar hatte einen Herzinfarkt im September 2001. Im März 2002 wurde ihm ein aortakoronarer Bypass gelegt. Im März 2008 erlitt er einen Schlaganfall, kann aber noch im Mai an dem Symposium zu seinem 90. Geburtstag teilnehmen. Vgl. Bielawski, Panikkar, S. 282f.

93 Tagebucheintrag vom 15.8.2007: „Ms. Jesús (der Gemeindepfarrer von Taveret) möchte, dass ich mich mit der Diözese versöhne. Dies würde eine große Last von mir nehmen. Ich fürchte, dass mein Herzinfarkt dem geschuldet ist“, ebd., S. 312.

leugbar“ sei, dass das Gesetz, das er gebrochen hatte, „ungerecht“ ist.⁹⁴ Auch wenn „niemand meine Geste als prophetisch ansah, mehr als Verlust meiner Glaubwürdigkeit und vielleicht als Stolz“,⁹⁵ sieht er sie, wie alles in seinem Leben, als „providentiell“⁹⁶ an und spekuliert über den möglichen tieferen Sinn, seine Ehe könnte ein „Symbol“ dafür sein „zur Kirche zu gehören, ohne einem ungerechten Gesetz zu gehorchen“.⁹⁷ Als ihm einen Tag später, am 15.8.2007, durch Vermittlung des Priesters von Tavertet der Bischof von Vic anbietet, durch eine öffentliche Erklärung die Situation zu bereinigen, nimmt er das Angebot an.⁹⁸ Bielawski gibt den Wortlaut der Erklärung, die Panikkar am 15.2.2008 in der Pfarrkirche von Tavertet verlas, wieder:

„Ich fühle die Notwendigkeit, eine Erklärung aufgrund einer delikatsten Angelegenheit zu geben, für die ich mich verantwortlich fühle und für die ich öffentlich um Vergebung bitten möchte für das schlechte Beispiel, das ich gegeben haben mag, indem ich das kirchliche Gesetz des Zölibats nicht befolgt habe, welches ich nachdrücklich als Geschenk von, in und durch Christus und seine Kirche betrachte, welches ein Mittel für den priesterlichen Dienst ist in und durch den Herrn. Ich bereue aufrichtig und nehme in Demut den Gehorsam gegenüber der Kirche an und möchte die Verpflichtung ihr gegenüber bis zum Ende halten. Indem ich mich von allen Banden, die ich durch den Ehevertrag habe, befreie, ist es notwendig, das Prinzip des Erbarmens und christlicher Liebe aufrechtzuerhalten.“⁹⁹

Der Bischof nahm ihn wieder als Priester in seine Diözese auf, Panikkar blieb verheiratet („ich kann María jetzt, wo sie krank ist und es ihr täglich schlechter geht, nicht fallenlassen“¹⁰⁰).

94 Ebd., S. 311.

95 Tagebucheintrag vom 17.8.2007, ebd., S. 313

96 Tagebucheintrag vom 14.8.2007, ebd., S. 311.

97 Ebd., S. 311f.

98 Vgl. die Tagebucheinträge vom 15., 17. und 19.8.2007, Panikkar, Water, S. 312f.

99 Bielawski, Panikkar, S. 266f. Vgl. auch den Tagebucheintrag vom 27.9.2005: „Warum habe ich geheiratet? Zunächst einmal wegen einer besinnungslosen Indifferenz. Ich hatte keine Wertschätzung für das Gesetz (oder Gesetzlichkeit). Ich hatte nicht berücksichtigt oder erkannt, was die Auswirkungen sein könnten. Ja, ich brach ein Gesetz, das ich für ungerecht hielt, aber ich war schwach.“ Panikkar, Water, S. 292.

100 Tagebucheintrag vom 17.8.2007, ebd., S. 313.

Eine Einschätzung aus heutiger Sicht

Auch wenn Panikkar später seinen Schritt zurücknahm, ihn in gewisser Weise bereute, stimmt Panikkars Ehe doch mit seiner kosmotheandrischen Vision überein, seiner Theologie der Fülle, seiner Spiritualität der geheiligten Säkularität. Wenn Freunde ihm abrieten, er sei nicht geeignet zu einer Ehe, wenn sie ihm vorhalten, es sei nur ein theoretischer Wunsch gewesen, dem keine psychologische Eignung entsprach und der in der Praxis von Anfang an zum Scheitern verurteilt war, wenn er selbst deren Urteil zustimmt, dass niemand das Prophetische seines Aktes gesehen habe, dass seine Glaubwürdigkeit gelitten habe und dahinter rebellischer Stolz gestanden wäre, möchte ich dem zwei Argumente entgegenhalten:

1) Der Kampf gegen den Zölibat, sein Ungehorsam dagegen, erlangt heute in der Diskussion um sexuellen Missbrauch und die mögliche Rolle des Zölibats dabei eine neue Brisanz.¹⁰¹ Panikkars Spiritualität und Theologie der Fülle bieten theologische und spirituelle Anregungen nicht nur für die Abschaffung des Pflichtzölibats, sondern auch für ein integrales Verständnis der Beziehung von Spiritualität und Sexualität, wie sie beispielsweise in der tantrischen Spiritualität Indiens im 7.–11. Jh. n. Chr. kultiviert wurde, die in der männlich-weiblichen Polarität ein Abbild der innergöttlichen Polarität und Liebe zwischen Geist und Energie (Śiva und Śakti) und in deren Vereinigung ein Realsymbol der Nicht-Dualität der Wirklichkeit sieht.¹⁰² Insofern würde ich seiner Ehe durchaus eine prophetische Dimension zusprechen. Die verschiedenen Impulse, die zu ihr geführt haben, haben zweifellos eine Folgerichtigkeit, auch wenn die Umsetzung zaghaft war. Die nachfolgenden Zweifel zeugen von seinem inneren Ringen mit sich selbst und seiner Berufung zum *homo religiosus* mit den beiden Aspekten des Priesters und Mönchs. Sie sind seiner Herkunft und Zeit, seinen Wurzeln wie auch seinem Charakter, der durch sie geprägt wurde, geschuldet. Sie zeigen ihn als Menschen.

2) Menschlich wie spirituell gesehen zeugt der Schritt von Mut und Konsequenz, was auch den Mut zum Scheitern und Tragen der Konsequenzen beinhaltet. Indem Panikkar die von seinen Wurzeln, der römisch-katholischen Kirche, gesetzten Grenzen überschreitet, lernt er nicht nur etwas über die Natur dieser Grenzen, sondern er lernt auch seine eigenen Grenzen kennen und respektieren. Diese Grenzen klingen auch schon

101 Vgl. Hubert Wolf, Zölibat. 16 Thesen. C.H. Beck Verlag, München 2019.

102 Vgl. John Dupuche, Towards a Christian Tantra. The Interplay of Christianity and Kashmir Shaivism, Melbourne 2009. Vgl. auch den Aufsatz von Roberta Cappellini, Sexuality and Gender in the Vision of Raimon Panikkar, in: Peter C. Phan, Young-chan Ro (Hg.), Raimon Panikkar. A Companion to his Life and Thought, Cambridge, UK 2018, S. 217–234.

in seiner Antwort auf meine damalige Frage zur Bedeutung des Eros in der Spiritualität an:

„Eros ist wichtig. Jene gewisse Befangenheit, Unterdrückung und Verdrängung in der christlichen und katholischen Erziehung ist wirklich etwas Schändliches und Tödliches, gegen das man kämpfen muß. Aber manchmal ist das beste ein ganz gelassener Kampf, in dem man alles nicht so ernst nimmt. (...) Ich will nicht die Kirche reformieren; ich habe schon genug zu tun, mich selbst zu reformieren.“¹⁰³

Die Ehe Panikkars war sicherlich kein Triumph, aber sie war eine ‚kosmotheandrische‘ Erfahrung.

Der Guru und seine Schülerin

Ein personales Gegenüber sollte Panikkar vom Jahr 1989¹⁰⁴ an zunehmend in Milena Carrara Pavan finden, die zu seiner engsten Schülerin wurde. Wie andere wurde sie von ihm angezogen, „nicht so sehr durch (s)einen Intellekt, sondern von etwas Größerem“, das sie in ihm spürte.¹⁰⁵ Im Juni 1991 nimmt er sie als Schülerin an und gibt ihr den Auftrag, ihn in „seinem wahren Licht zu zeigen“.¹⁰⁶ Im September 1994 unternehmen sie gemeinsam die Pilgerreise zum Kailash. Am 1. 1. 1996 erhält sie von ihm eine „Initiation“.¹⁰⁷ Im Juli 1997 gehen sie für ein gemeinsames vierwöchiges Retreat in einen südindischen Ashram,¹⁰⁸ das sie mit einer Pilgerschaft nach Varanasi beenden.

103 Panikkar, Weisheit, S. 92.

104 Carrara Pavan wurde auf Panikkars Präsentation der damals eben erschienenen italienischen Ausgabe seines Trinitätsbuches hingewiesen, die sie besuchte. Vgl. Panikkar / Carrara Pavan, Pilgrimage, S. 89. Das erstmals 1970 in Indien erschienene Buch wurde 1989 sowohl in Spanien als auch in Italien veröffentlicht (dt. Ausgabe: Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993).

105 Ebd., S. 98.

106 „Du legtest deine Hand auf meine Stirn und segnetest mich, und dann sagtest du mit einem Lächeln, dass es meine Aufgabe sein würde, dich in deinem wahren Licht zu zeigen“ (ebd., S. 101).

107 „Initiation von Milarema. Zu tief, um irgendetwas zu sagen“ (Panikkar, Water, S. 220). In der Tagebuch-Edition wird sie erstmals am 1. 6. 1995 explizit genannt: „Milena ist großzügig, und ich fühle, ich sollte sie als den guten Samariter ansehen, der alles verlässt“ (S. 195).

108 Panikkar / Carrara Pavan, Pilgrimage, S. 61.

Das gemeinsame autobiographische Buch, *A Pilgrimage to Kailash*,¹⁰⁹ ist ein einzigartiger intimer spiritueller Dialog, in dem beide in beeindruckender einfühlsamer und offener Weise sich gegenseitig ihre inneren und äußeren Wege und Erfahrungen mitteilen. Einer der bewegendsten Abschnitte darin ist Panikkar's Lebenserzählung während der Kailash-Pilgerschaft. Carrara Pavan hatte ihn nach seiner Kindheit und Jugend gefragt: „Emotionen (erstickten) seine Stimme, als er jene dramatischen Momente seiner Jugend, die von den Gräueln des Kriegs geprägt war, noch einmal durchlebt“,¹¹⁰ die Flucht der Familie während des Spanischen Bürgerkriegs über Marseille nach Deutschland, die Eltern, erst der Vater, dann auch die Mutter, gingen unter Lebensgefahr zurück nach Spanien und ließen die Kinder in Deutschland, am Ende des Bürgerkriegs fuhr er per Rad zurück nach Spanien.¹¹¹ „Er weint seinen Schmerz aus, den er ein Leben lang unterdrückt hatte“, als er erzählt, wie seine Vertiefung des christlichen Glaubens, seine Mitgliedschaft bei Opus Dei zur Entfremdung vom Vater führte, der starb, als er in Rom Theologie studierte.¹¹² Es wird deutlich, wie sein folgender interreligiöser „neue(r) religiöse(r) Weg“¹¹³ auch eine Versöhnung mit seinem Vater darstellt, ein Annehmen und existentielles Durcharbeiten des Erbes seiner doppelten Herkunft. Sein weiterer Weg zwischen Indien, Europa und Amerika führte ihn zur Annahme einer „transkulturellen Identität“,¹¹⁴ die durch sein „inneres Leben“¹¹⁵ zusammengehalten wurde, und resultierte in einem Kampf für Pluralismus:

109 Raimon Panikkar/Milena Carrara Pavan, *A Pilgrimage to Kailash*, Delhi 2018. Die gelegentlichen orthographischen und editorischen Fehler können dem bewegenden Inhalt dieser Texte keinen Abbruch tun. Das Buch war bereits 2011 in französischer und 2013 in italienischer Sprache, sowie 2018 auf Spanisch erschienen.

110 Ebd., S. 41f.

111 Während meiner Zeit als Vikar im Chiemgau (1994–1996) hatte ich ein Gespräch mit einer alten Sacré-Coeur Schwester, die damals als junge Novizin Panikkar und seine Geschwister in Bonn kennenlernte.

112 Panikkar/Carrara Pavan, *Pilgrimage*, S. 41–43.

113 Dies ist der Titel der deutschen Ausgabe seines Klassikers *The Intrareligious Dialogue*, Maryknoll, NY 1978, überarbeitete Neuauflage 1999. (Dt. Ausgabe: *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990). Darin findet sich die bekannte Sentenz, er sei als Christ ausgegangen, habe sich als Hindu gefunden und sei als Buddhist zurückgekehrt ohne je aufgehört zu haben, Christ zu sein (ebd., S. 51), die er in dem Tagebucheintrag vom 22. 12. 1999 modifiziert: „In und durch Christus habe ich die anderen Religionen gefunden. Vielleicht ist das klarer als zu sagen ich sei ein Christ, ein Hindu usw.“ (Panikkar, Water, S. 245).

114 Panikkar/Carrara Pavan, *Pilgrimage*, S. 44.

115 Ebd.

„Ja, ich bin überzeugt, dass der beste Dienst für unsere Zeit, die in eine technokratische, monokulturelle Welt verwickelt ist, darin besteht, für Pluralismus zu kämpfen, nicht so sehr als Synonym für Toleranz, sondern vielmehr als eine Anerkennung anderer Visionen der Wirklichkeit. Alles dreht sich um das Bewusstsein unserer Kontingenz. Der Pluralismus entthront den Monismus, einschließlich des Monotheismus.“¹¹⁶

Auf die Frage der Schülerin nach dem Sinn des Lebens antwortet er:

„Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, auf das LEBEN zuzugehen, das Leben zu erlangen, indem man es mit jedem Schritt umarmt. Dieses LEBEN wird nicht am Ende des Weges erlangt, sondern im LEBEN selbst, in jedem Augenblick, auf jedem Schritt der Pilgerschaft. Leben ist nicht ein Mittel *um* glücklich zu sein, *um* in den Himmel zu kommen, *um* ein bestimmtes Ziel zu erlangen. Dieses Leben *um* eines anderen Lebens willen zu leben ist eine Beleidigung des LEBENS selbst. (...) Es gibt kein ‚wie‘, es gibt keinen vorherbestimmten Weg. Das Leben ist ein Geschenk; zu leben ist Gnade. Der Sinn des Lebens ist es, die Fülle des Menschen zu entdecken, unsere eigene Fülle. Die Fülle ist die Verwirklichung der eigenen Person in seiner dreifachen Dimension von Körper (kosmos), Seele (Menschheit) und Geist (Gottheit), ist Teil der *perichôrêsis* zu sein in ihrer ganzen Wirklichkeit. Es ist unserer Zeit aufgetragen, den kosmotheandrischen Charakter der Wirklichkeit zu leben. Der Weg ist, diese kosmotheandrische Spiritualität zu leben: das Göttliche im Kosmos zu lieben (im Geschaffenen und in den Geschöpfen, und auf diese Weise es in uns selbst zu erkennen), aber ohne es auf diese Dimension zu begrenzen, den Vater und den Sohn zu erkennen, das *brahman* im *ātman*, in ihrer a-dualistischen Beziehung (*advaita*) dank des Geistes, selbst zu erfahren, dass wir die Ikonen der Wirklichkeit (Trinität) sind. Das ist für mich der Sinn des Lebens und jeder wahren menschlichen Beziehung.“¹¹⁷

In den letzten Gesprächen zwischen Schülerin und Lehrer in den vier Wochen bis zu seinem Tod bittet er die Schülerin, ihn mit seiner dunklen Seite, seinen Fehlern, die sie an ihm und anhand der Lektüre seines Tagebuchs wahrgenommen hat, zu konfrontieren. Sie nennt seine frühe dualistische christliche Spiritualität, seine Passivität und Unentschlossenheit, seine durch seine spirituellen Erfahrungen bewirkte Losgelöstheit von der Welt. Aus seinen Tagebüchern könne sie aber auch entnehmen, wie er seine

116 Ebd., S. 45.

117 Ebd., S. 57f.

Beziehungen mit seinen Mitmenschen intensiv gelebt habe „ohne irgendeine Form menschlicher Beziehung auszuschließen, in deiner Suche nach der inkarnierten göttlichen Liebe.“¹¹⁸ Gleichzeitig habe er eine Reihe Fehler gemacht, er sei bei Opus Dei geblieben, auch als er deren Ideale nicht mehr teilte, „ohne den Mut zu haben, dich davon zu distanzieren“.¹¹⁹ Dieser fehlende Mut und eine „übermäßige Vorsicht, einen Standpunkt einzunehmen“ habe auch seine menschlichen Beziehungen geprägt, zu denen er sich „anfangs hingezogen fühlte oder durch das genötigt sah, was man eine priesterliche Pflicht zu helfen nennen könnte, nur um später in ihnen gefangen zu sein.“¹²⁰

Anschließend legt er ihr gegenüber eine Art Generalbeichte ab, stimmt den Einschätzungen der Schülerin zu und dankt ihr: „Ich weiß, dass meine Unvollkommenheiten für Dich oft eine Quelle tiefen Schmerzes waren, so bin ich dankbar, dass Du dennoch nahe geblieben bist.“¹²¹ Insbesondere erkennt er, dass sein Vertrauen in seine intellektuellen und spirituellen Gaben in ihm einen Stolz genährt hätten. Wie viele *gurus* sei er Opfer seiner eigenen Natur geworden, sei der Bewunderung anderer erlegen und habe selbst geglaubt, vollkommen zu sein:

„Ich habe Dich oft gedrängt, vollkommenes Vertrauen in mich zu legen, in den Glauben, ich hätte die Vollendung erlangt, aber das war ein Fehler. Ich verstehe jetzt, dass ich nicht vollendet bin, dass die Gaben, die mir gegeben wurden, in mir nicht vollkommen verkörpert sind und mein Wesen transformiert haben.“¹²²

Die Lehrer-Schüler-Beziehung sei eine Beziehung der „Freundschaft“ (vgl. Joh 15,15) zwischen Menschen, die auf demselben Weg sind, die „bereit sind, zusammen dieselbe Musik zu spielen“.¹²³ In seiner letzten Unterweisung verweist er sie auf den „wahren Meister“: „Schau weiter durch deine eigenen Augen, höre durch deine eigenen Ohren, sprich deine eigenen Worte, ohne Vermittlung und ohne Kompromisse: der wahre Meister ist in dir selbst“.¹²⁴ Am Ende bekennen Schülerin und Lehrer einander ihre Liebe und seine letzten Worte sind: „Meine Liebe ist schon unendlich.“¹²⁵

An dieser Stelle seien noch Panikkars Überlegungen zum Verhältnis von göttlicher Liebe und menschlicher Liebe aus dem gemeinsamen Retreat 1997 angeführt:

118 Ebd., S. 153.

119 Ebd.

120 Ebd., S. 154.

121 Ebd., S. 155.

122 Ebd., S. 156.

123 Ebd., S. 159.

124 Ebd.

125 Ebd., S. 160.

„Menschliche Liebe ist auch eine physische Tatsache. Sie ist konkret und daher begrenzt. Göttliche Liebe muss in irgendeiner Weise unendlich sein, sonst würde ich ein Idol lieben, nicht Gott. Wie können das Endliche und das Unendliche zusammenkommen?

An diesem Punkt hat die Spiritualität, die ich als die meine ansehe, seinen Ort; eine Spiritualität, die das Kosmische mit dem Göttlichen integriert; eine Spiritualität, in der die menschliche Liebe das Ebenbild der göttlichen Liebe ist und göttliche Liebe eine menschliche Liebe ist, die durch die Begrenzungen unserer Kontingenz hindurchgebrochen ist. Viele Mystiker sagen, dass es Liebe ist, die uns mit Gott vereint, aber diese Liebe zu Gott muss menschliche Liebe sein, wenn sie Liebe zwischen Menschen sein soll – und nicht nur bloß eine mentale Projektion oder Abstraktion.

Die Spiritualität eines Paares kommt dem nahe, was ich sagen möchte, aber sie ist nur ein spezielles Beispiel für die Spiritualität der Liebe und einer Spiritualität des Körpers.¹²⁶

In einem Tagebucheintrag nach einer Begegnung mit dem Tod im Jahre 2000 drückt er seine Grundüberzeugung noch einmal anders aus:

„Lieber Tod:

Danke für den Besuch am Morgen und deine Freundlichkeit, nicht darauf zu bestehen; danke dafür, dass du mich daran erinnerst hast, das Unendliche im Endlichen zu treffen, das Göttliche im Begrenzten.

Eines Tages werde ich vielleicht gehen ohne mich zu verabschieden und niemand wird sich vorstellen können, wie viel ich geliebt habe, oder in der Lage sein, zu interpretieren, was ich in Schrift und Wort zu sagen versucht habe.

Lieber Tod:

Wie lässt sich ausdrücken, dass die Bestimmung des ganzen Universums, so wie ich es fühle, in jedem menschlichen Leben, das am Leben teilnimmt, ausgedrückt und widergespiegelt wird?

Lieber Tod:

Nicht, dass ich nicht an andere denke, für die mein Tod real sein wird, aber für mich ist er es nicht: du hast keine Realität.

Du bist ein Tor. Es bist du, der mich leben lässt.

*Haec est vita aeterna ...!*¹²⁷

126 Ebd., S. 126.

127 „Dies ist das ewige Leben ...“, Zitat und Anspielung auf Joh 17,3, wo es weiter heißt: „... dass sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und Jesus Christus erkennen.“

Geheiligte Säkularität heißt nicht, dass diese Welt die einzige Realität ist. Sie ist eine Dimension in ihr. Die Wohnstatt des Geistes ist in diesem Fleisch.“¹²⁸

Mit den beiden Büchern, *Pilgrimage to Kailash*, das in gewisser Weise Panikkar spirituelles Testament darstellt, und der Tagebuchauswahl, der noch die Gesamtausgabe folgen soll,¹²⁹ hat Milena Carrara Pavan die ihr gestellte Aufgabe, Panikkar „in seinem wahren Licht“,¹³⁰ mit den hellen wie den dunklen Seiten, darzustellen, erfüllt. Sie scheint, wie das Pilgrimage-Buch zeigt, tatsächlich zum „Du“ für Panikkar geworden zu sein – wenn auch als Schülerin, nicht als Partnerin. Als Ergänzung zu seinen ‚Gesammelten Werken‘ zeigen sie den Menschen hinter den Büchern, den ganzen Menschen. Sie zeigen einen Menschen, der eine besondere Berufung gelebt hat, den Pionier einer interreligiösen Spiritualität, einen Menschen, der ein Intellektueller, ein Priester und ein Lehrer war, ein *homo religiosus*, „der mit seinem Herzblut schrieb und mit seinem Leben sprach“.¹³¹ Er war ein globaler Mensch, der an einer Spiritualität für die heutige Zeit mit ihren globalen Herausforderungen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Ökologie arbeitete, der in existentiellem Dialog mit, aber auch in zunehmender Freiheit gegenüber den religiösen Traditionen eine kreative Neuinterpretation dieser Traditionen unternahm. Er war ein Seelsorger, der, wie er sagt, sein Leben damit verbrachte, „die Traumas vor allem von Ex-Katholiken, aber auch von Ex-Protestanten und Ex-Hindüs zu heilen“¹³², und ein Mensch, der „viel gedacht und viel geliebt“ hat in seinem Leben „– auch“, wie er eingesteht, „wenn es meinem Denken manchmal an Liebe zu mangeln schien und meiner Liebe an Denken.“¹³³ Am 18. Januar 2005 schrieb Panikkar in Vorwegnahme seines Todes folgendes „Gebet eines Auferstandenen“:

*„Und wenn die Stunde des Abschieds kommt,
lass es nicht scheinen, als hätte ich bedauert gelebt zu haben,
oder je geboren worden zu sein.*

128 Eintrag vom 6. 11. 2000, Panikkar, Water, S. 256f, Gedicht im Original kursiv.

129 Carrara kündigt im Vorwort eine ungekürzte Version an „involving an enormous work of transcription, organisation and translation from different languages in which they were written“, ebd., S. XII.

130 Panikkar/Carrara Pavan, *Pilgrimage*, S. 101.

131 Vgl. Raimundo Panikkar, *Zurück zum Mythos*. Aus dem Englischen von Bettina Bäumer, Frankfurt a.M. 1985, S. 13: „Was wir heute brauchen, sind vielleicht nicht so sehr Intellektuelle, die sagen, was zu tun ist, oder Wissenschaftler, die die Tatsachen beschreiben, oder auch Prediger, die die Wahrheit verkünden, sondern Menschen, die sie leben, Menschen, die mit ihrem Blut schreiben und mit ihrem Leben sprechen.“

132 Eintrag vom 28. 5. 1995, Panikkar, Water, S. 194.

133 Eintrag vom 14. 1. 1997, ebd. S. 221.

*Ich habe Dich gesehen, Herr,
in der Liebe und im Schmerz,
in der Freude und in Traurigkeit.
Ich glaube, dass ich das Mysterium des Lebens lebe.
Ich frage weder nach Licht noch nach Dunkelheit.
Ich sage allen Lebwohl,
auch denen, die nicht mehr da sind,
denn sie sind in dem dunklen Raum,
den wir das Nichts nennen.
Und wenn ich jetzt nicht Lebwohl sagen würde,
würde ich nicht wollen, dass es als Mangel an Liebe interpretiert würde,
dass ich nie aufhören würde, töricht zu sein
und mein Leben sich still und heimlich aus dem Staub macht
– welches nicht meines ist,
denn es wurde mir gegeben,
und es ist gut, dass ich es zurückgebe.
Man wird mir sagen, dass ich nicht
fromm bin, weil ich nicht liebe.
Ich glaube nicht, dass das wahr ist,
denn indem ich fortgehe,
weine ich nicht noch bin ich traurig;
unweigerlich kommt der Augenblick,
alle zu verlassen.
Ich glaube nicht an Abrahams ‚Ja‘;
ich glaube an das Mysterium des aham,¹³⁴
welches nicht mein nacktes Ego ist.
In manus tuas, Domine,
commendo spiritum tuum.¹³⁵
Und wenn ich morgen nicht aufwachen sollte,
sag, dass ich geliebt habe.
Amen*

Gebet eines Auferstandenen.

Mein grundlegendes Gefühl ist, möchte gerne sein, das der Dankbarkeit.

Danke!¹³⁶

134 aham (Skr.) = ich, das wahre Ich, das eins ist mit dem Göttlichen, vgl. „aham brahmāsmi“ (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.10).

135 „In Deine Hände, Herr, befehle ich Deinen Geist.“ (Variation von Lk 23,46; während „spiritum tuum“ beabsichtigt ist, ist „commendo“, wie es in Panikkar, Water, S. 290, steht, sicherlich ein Tippfehler. Es muss „commendo“ heißen).

136 Ebd., S. 289f.

PANIKKARS RINGEN MIT SEINER ZÖLIBATÄREN
LEBENSWEISE ALS EXISTENTIELLE HERAUSFORDERUNG
Eine persönliche Reflexion über den Beitrag von
Christian Hackbarth-Johnson

Franz Xaver Scheuerer

Als Teilnehmer der Tagung in Salzburg im Juni 2018 hatte ich auch das Privileg, an den Diskussionen über Panikkars Beziehungen zu Frauen teil zu haben. Es ist schwer, die damals herrschende Gemütslage in Worte zu fassen. Wie mir schien, empfanden viele von uns, zumindest auch ich selbst, ein ganzes Gemisch an Gefühlen: Zuerst einmal Erstaunen über diesen kaum bekannten Aspekt seines Lebens, dann vielleicht auch eine gewisse Ernüchterung und Enttäuschung über seine offensichtliche Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit, zugleich aber auch Verständnis für ihn als einen ganz normalen Menschen wie wir, bei aller Achtung oder sogar Bewunderung, die wir weiterhin für ihn hegen.

Für mich waren diese Diskussionen besonders aufschlussreich und interessant, weil ich selbst als katholischer Priester die Entscheidung getroffen habe, das Zölibatsversprechen aufzugeben. Die Aufzeichnungen in Panikkars Tagebuch zeigen in beeindruckender Weise, wie sehr er mit sich gerungen hat – ein Ringen, das ich sehr gut nachvollziehen kann, weil ich ähnliche Gedankengänge verfolgte. Dieses Ringen gilt es zu würdigen, und ich stimme Christian Hackbarth-Johnson in seiner abschließenden Einschätzung zu, dass Panikkars inneres Ringen sehr wohl im Einklang mit seiner Berufung zum *homo religiosus* und seiner kosmotheandrischen Vision gesehen werden kann.

Natürlich kann man auch eine andere Position einnehmen. „Gute“ Katholiken würden vielmehr von einem „Bruch“ des Zölibats sprechen, von Scheitern und Versagen, ja sogar von Sünde. Es sei zugleich ein Beleg für eine schwache Persönlichkeit, weil ein nicht mehr zölibatär lebender Priester den Weg der Entsagung nicht heroisch weitergehe und seiner Triebhaftigkeit nachgebe. Panikkars Verhalten kann auch als stolz¹ ausgelegt wer-

1 Vgl. oben Christian Hackbarth-Johnson, „Wenn weder Gelehrter noch Mönch – was dann?“ Einsichten in bislang verborgene biographische Zusammenhänge bei Raimon Panikkar anhand der Tagebuchfragmente und der Pilgerschaft zum Kailash, Anm. 95.

den, oder als egoistisch, weil er die Bewunderung und Faszination seiner weiblichen „Anhängerrinnen“ für sich ausgenutzt habe, ohne wirklich Liebe für sie empfunden zu haben.² Eine solche negative Charakterisierung wird aber seiner Persönlichkeit nicht gerecht, wenn man sich seine Tagebuchaufzeichnungen eingehend zu Gemüte führt.

Die Zölibatsverpflichtung hat ja eine lange Geschichte, und ebenso vielschichtig sind die Begründungen, die für den Zölibat angeführt werden. Auch Panikkars Überlegungen zu seiner zölibatären Lebensweise beinhalten unterschiedliche Aspekte, die hier noch einmal nachgezeichnet werden sollen, gleichwohl ich mir der Gefahr einer gewissen Eigeninterpretation bewusst bin, zumal ich Panikkar nie persönlich kennenlernen durfte.

Panikkar selbst unterteilte Anfang der 1970er Jahre sein Leben grob in drei Perioden: Ausbildung und kirchliche Prägung in Spanien, Verwirklichung und Selbstidentifikation in Indien, und Reife und Freiheit in den USA.³ Und wir dürfen als vierte Periode noch seinen Rückzug nach Taveret anhängen. Jede dieser Perioden prägte und veränderte seine Überlegungen. Überdies war er als Wanderer zwischen den Welten mit verschiedenen Modellen ehelosen Lebens vertraut. Der nach *Moksha* strebende Sannyasin im Hinduismus mit seiner Betonung auf Entsagung und Askese, der buddhistische Bhikku, der zur Sangha gehört und in besonderer Weise die Lehre des Dhamma verkörpert, und der christliche Mönch im Westen haben ihren je eigenen religiös-spirituellen Hintergrund. Allein im Westen gibt es viele Arten, wie Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12) gelebt wird, wovon die Vielzahl an verschiedenen Orden und religiösen Gemeinschaften zeugen. Desgleichen betrifft die Diskussion über die Zölibatsverpflichtung in der römisch-katholischen Kirche nicht das geweihte Leben in Ehelosigkeit und sexueller Enthaltbarkeit an sich, sondern die verpflichtende Verbindung von Ehelosigkeit und Priesteramt in der lateinischen Kirche.

Es besteht kein Zweifel, dass ein Leben in Einfachheit und Entsagung, das gänzlich auf die spirituelle Vervollkommenheit und das mystische Streben nach Vereinigung mit dem Göttlichen ausgerichtet ist, eine große Faszination auf Panikkar ausgeübt hat. Der Mönch verkörpert diesen „universellen Archetypen“⁴ des Gottsuchers, der sein ganzes Streben und Bewusstsein auf die Erfahrung des Absoluten ausrichtet. Panikkar hat jedoch für sich erkennen müssen, dass er selbst dieses Ideal nie mit der entsprechenden Radikalität und Konsequenz leben könnte oder möchte. So sehr er sich, zumindest zeitweise, als Mönch gesehen hätte, es gelang ihm nicht die völ-

2 Vgl. ebd., Anm. 42.

3 Vgl. ebd., Anm. 23.

4 Vgl. ebd., Anm. 7, vgl. den englischen Untertitel seines Buches.

lige Identifikation mit dem monastischen Ideal.⁵ Womit er sich aber vollkommen zu identifizieren schien, war sein Priesteramt, das er offensichtlich nie in Zweifel gezogen hat. Priester zu sein war für ihn der Weg, der die spirituell-mystische Dimension seines Lebens zum Ausdruck brachte. Dass er die von der Kirche geforderte zölibatäre Lebensweise in Frage stellte und missachtete, ist nicht zuletzt dieser Selbsterkenntnis geschuldet: Priester kann und will ich sein, Mönch sein dagegen nicht. Die Sinnhaftigkeit der Verbindung zwischen Priesteramt auf der einen Seite und Ehelosigkeit und sexueller Enthaltsamkeit auf der anderen Seite musste daher Panikkar für sich im Laufe seines Lebens immer wieder neu finden, hinterfragen und wieder neu bejahen oder auch verneinen.

Ein Argument für den Zölibat der Priester, das oft angeführt wurde (und teilweise in gewissen katholischen Kreisen noch wird) und auch historisch für dessen Durchsetzung in der lateinischen Kirche eine große Rolle gespielt hatte, ist das der kultischen Reinheit. Ein Priester dürfe nicht heilige Handlungen und Rituale vollführen, wenn er sich gleichzeitig sexuell „beschmutze“ (sic!). Dies gelte insbesondere für das Sakrament der Eucharistie. Den Leib Christi in den Händen zu halten und gleichzeitig den Körper einer Frau zu berühren sei einfach nicht vereinbar. Dieser Aspekt der kultischen Reinheit scheint für Panikkar überhaupt keine Rolle für seine eigenen Überlegungen gespielt zu haben.

Historisch gesehen hatten auch finanzielle Erwägungen eine nicht unerhebliche Bedeutung für die Einführung einer allgemeinen Verpflichtung zum Zölibat: Kirchenbesitz von verheirateten Klerikern würde an die Kinder verloren gehen. Dies mag heute ebenfalls nicht mehr relevant sein. Dennoch ist der Zölibat weiterhin ein Mittel, wie die Kirche Menschen quasi untrennbar an sich bindet. Die neue „Familie“ des Priesters ist de facto die Kirche. Auch wenn das Zölibatsgelöbnis keine juristischen Auswirkungen im säkularen Bereich hat, so kommt es kirchenrechtlich⁶ und vor allem psychologisch einer Ehe gleich. Die katholische Hierarchie besteht ausnahmslos aus Männern, die sich sowohl durch das Zölibatsgelöbnis als auch durch das Gehorsamsversprechen bis zu ihrem Lebensende an die Kirche gebunden haben. Deren Loyalität und Solidarität begünstigt und verfestigt Machtstrukturen, die schwer aufzubrechen sind. Gerade wenn ein Priester mit seiner Ehelosigkeit ringt oder sich einsam fühlt, mag ihm der Zölibat als etwas erscheinen, das „von oben“ aufgezwungen wurde, wobei er nicht

5 Vgl. ebd., Anm. 25.

6 Die Weihe stellt ein Ehehindernis dar, CIC 1087. Die standesamtlich angestrebte oder geschlossene Ehe eines Priesters hat automatisch („*latae sententiae*“) dessen Suspendierung zur Folge, d. h., er darf sein Amt nicht mehr ausüben, vgl. CIC 1394, §1.

diese Lebensform als wirklich freiwillig gewählt empfindet. In diesem Zusammenhang kann man nachvollziehen, dass Panikkar das Zölibatsgesetz als „ungerecht“ bezeichnet,⁷ weil es sich über das Menschenrecht des ehelichen Zusammenlebens hinwegsetzt.⁸ Sein Schritt zu heiraten ist somit sehr wohl auch eine Auflehnung gegen das hierarchisch-institutionelle Machtgefüge der Kirche. Es ist weniger ein Akt von Stolz,⁹ sondern ein prophetischer Protest, ein Akt der Freiheit bzw. Selbstbefreiung.¹⁰ Kirchliches Karriere- und Machtdenken war ihm wohl zu seinen Opus-Dei Zeiten noch durchaus geläufig gewesen, jedoch nach seinen Jahren in Indien und USA völlig abhanden gekommen. Für ihn war Freiheit eine wesentliche Erfahrung seines spirituellen interreligiösen Weges. Die Erfahrung der Freiheit war die Voraussetzung, dass er über Grenzen hinausgehen konnte. Sie war aber auch der Anstoß dafür, dass es für ihn schwierig wurde, sich mit dem „Absolutheitsanspruch“ kirchlicher Regelungen und Beschränkungen zu identifizieren.

Dieser Akt der Freiheit, des prophetischen Protests oder der Auflehnung – man möge es nennen, wie man will – war jedoch nur ein Neben-Aspekt für Panikkars Entscheidung, mit der Zölibatsverpflichtung zu brechen. Sein Hauptmotiv entsprang vielmehr der Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Sinn des Zölibats, ein Sinn, der zugleich dessen Segen und Fluch ist, wobei sich beide einander bedingen. Der Zölibat im christlichen Sinn ist nicht zuerst eine asketische Übung um der Entsagung oder des Verzichts willen. In der spirituellen Literatur kann man diese Idee natürlich immer wieder finden, wo von Abkehr von allem Weltlichen, ja sogar von „Abtötung“ (*mortificatio*) usw. die Rede ist. Die neuplatonische Körperfeindlichkeit blieb nicht ohne Einfluss auf das noch junge Christentum. Auch wenn dieses den Dualismus der Gnostiker ablehnte, so war die Spiritualität des christlichen Mönchtums sehr von dem Gedanken geprägt, dass das Streben nach spiritueller Vervollkommnung mit Verzicht und Entsagung einhergehe, ja sogar mit Selbstkasteiung. Es seien sowieso nur wenige für diesen „schmalen Weg“ geeignet (vgl. Mt 7,13f.). Während diese die *via perfecta* wählten, folgten die weniger Begnadeten dem gewöhnlichen Weg der Ehe. Allein schon durch die heroisch-zölibatäre Lebensweise ließ sich leicht ableiten, dass der Klerikerstand „über“ dem Laienstand steht. Ich denke, diese Art der Unterweisung war durchaus noch Teil von Panikkars Ausbildung bei Opus Dei.

7 Vgl. oben Hackbarth-Johnson, ... was dann?, Anm. 94.

8 Vgl. ebd., Anm. 68.

9 Vgl. ebd., Anm. 95.

10 Vgl. ebd., Anm. 67.

Wir haben schon gesehen, dass Panikkar für sich nicht eine Lebensweise völliger Entsagung und Weltabgewandtheit vorstellen konnte, bei aller Faszination, die er zugleich dafür verspürt haben mag. Aber dies ist sowieso nicht der eigentlich christliche Sinn des Zölibats. Nein, der Zölibat ist vor allem eine Lebensform radikaler Hingabe. Hingabe an eine Person (Christus) bzw. an ein Ziel, nämlich diesen Christus bekannt zu machen, seine Liebe den Menschen zu verkünden und selber die Menschen, die einem anvertraut sind, zu lieben, kurz: So etwas wie eine universelle, allumfassende Liebe zu leben. Und diese Hingabe ermöglicht es auch, ganz tief einzutauchen und teilzuhaben am Leben von Menschen, Gesellschaften, Kulturen, Religionen. Ich glaube, ohne den Zölibat – oder anders gesagt: mit Frau und Kindern – wären Menschen wie Abhishiktananda oder Panikkar, oder auch Bettina Bäumer, die gleichfalls, wenn auch ohne Gelübde, ein eheloses Leben führt, nicht so tief in die religiös-geistige Welt des Hinduismus eingedrungen. Das ist ein Weg, der eine Vielfalt von Erfordernissen hat: Offenheit, Entschlossenheit, Mut, Freiheit, Selbstbestimmung, Ungebundenheit. Es ist ein sehr individueller Weg, den man zuerst einmal alleine gehen muss. Und die zölibatäre Lebensweise kann diese ganz individuelle, alleinige Erfahrung in besonderer Weise ermöglichen.

Aber – und das ist die andere Seite des Zölibats – es ist oft auch ein sehr einsamer Weg. Die Tagebuchaufzeichnungen Panikkars zeugen von dieser Einsamkeit, wenn er z. B. von der Einsamkeit seiner intellektuellen und spirituellen Pilgerschaft spricht: „Ich habe, auf drei Ebenen, keinen Freund, keinen Kampfgenossen, keinen Partner. Ich habe keinen Lehrer oder Meister, nicht einmal einen Kollegen“.¹¹ Oder wiederum: „Ich habe kein menschliches Du“.¹²

Panikkar hat den Drang verspürt, das, was er als „einsamer Wanderer“ erfahren hat, mit jemandem zu teilen, aber nicht nur „breit“, „universell“, z. B. in Büchern oder Vorträgen, wie er es ja auch getan hat, sondern ebenfalls konkret, „individuell“, auf Herzesebene. Panikkar konnte selbst sehen, welche Freude und Glückseligkeit Abhishiktananda verspürte, als er in Marc Chaduc diesen konkreten Menschen gefunden hatte, mit dem er seine Erfahrungen teilen konnte.¹³

Hier setzt ein weiterer Gedankengang Panikkars über den Zölibat an, der wohl ausschlaggebend war für seine Entscheidung zur ehelichen Lebensgemeinschaft mit María Gonzáles-Haba. Es ist ein zutiefst theologisch-spirituellem Gedankengang, der aus seinem christologischen Verständnis fließt. Panikkar hat den Zölibat gewählt oder akzeptiert, weil er ein Leben voller

11 Vgl. ebd., Anm. 36.

12 Vgl. ebd., Anm. 31.

13 Vgl. ebd., Anm. 57.

Hingabe zum Ausdruck bringt, und er hat bestimmt solche tiefen Momente von Ganzhingabe und universeller Liebe verspürt.¹⁴ Wahre Liebe zeigt sich jedoch erst, wenn sie konkret wird. Es ist sehr einfach zu sagen: „Ich liebe die ganze Welt“. Den konkreten Menschen an meiner Seite, den Nachbarn, den Arbeitskollegen, den Mitbruder oder die Mitschwester im Kloster zu lieben, ist jedoch oft viel schwerer. Liebe muss konkret werden.

Der universelle, kosmische Christus ist eben nicht verborgen, geheimnisvoll wirkend in den Weiten des Weltalls, sondern er wird konkret historisch-kontingent erfahrbar in Jesus von Nazareth. Und Panikkar geht ja noch weiter. Der universelle Christus ist nicht nur in Jesus von Nazareth präsent, sondern auch in den anderen Religionen und menschlichen Erfahrungen. Universalität und Partikularität, Göttliches und Menschliches, bedingen einander. Nur indem es konkret Gestalt annimmt, kann das Universelle auch universell sein, und jedes Partikuläre ist verwoben mit dem Universellen und weist darauf hin.

Das war wohl auch die „inkarnatorische“ Frage Panikkars, bei der sich in ihm eine innere Leere auftat: Wo nimmt meine Liebe sichtbare Gestalt an? Wann, wo, wie, wen liebe ich konkret? Seine Vorstellung, seine Liebe im Lebensbund mit María Gonzáles-Haba konkret werden zu lassen, erwuchs aus seiner theologischen Sicht der All-Verwobenheit. Seine spirituelle Vervollkommnung ereignete sich gerade in dieser „Erdung“, in der Integration des Körperlichen und der damit einhergehenden „Humanisierung“¹⁵ seiner Persönlichkeit, nicht gegen sie.

Panikkars Vision seiner künftigen Lebensgemeinschaft hat sich so nicht erfüllt, wie er es sich anfänglich vorgestellt hatte. Vielleicht einfach deshalb, weil sich rein praktisch nicht so einfach verwirklichen ließ, was theoretisch-theologisch so plausibel war, nämlich die Verbindung von universell und partikulär, allgemein und konkret, all-umfassend und fest umrissen. Wie es scheint, wünschte sich Gonzáles-Haba ein ganz „normales“ Ehe- und Familienleben, sogar mit eigenen (Adoptiv-)Kindern, einfach ein Zuhause für sich und ihre neue Familie. Mag sein, dass für Panikkar diese fest umrissene Paar- und Familienbeziehung dann doch zu eng war, nachdem sein ganzes bisheriges Leben durch internationale, interkulturelle und interreligiöse Erfahrungen geprägt war. Er, der sich nicht auf eine einzige persönliche und religiöse Identität festlegen ließ, kam auch schwer zurecht damit, plötzlich eine fest definierte Rolle als Ehemann und Vater mit konkreten Verbindlichkeiten einnehmen zu müssen.

14 Vgl. ebd., Anm. 77: Panikkar schreibt über „das mystische Verlieben in Jesus, als ich noch jung war“.

15 Vgl. ebd., Anm. 58.

Panikkar musste schließlich das Scheitern seiner Ehe eingestehen. War seine öffentliche Erklärung vom 15.02.2008, in der er „in Demut und Gehorsam“ die Zölibatsverpflichtung anerkennt,¹⁶ nicht auch eine biedere Anerkennung kirchlicher Machtstrukturen? Was ist von seinem prophetischen Protest geblieben? Manche mögen seine Erklärung als „Umfallen“ ausgelegen, weil er sich dem kirchlichen Druck gebeugt habe. Hierzu ist zweierlei zu sagen: Erstens, der Aspekt des prophetischen Protests ist, wie wir gesehen haben, nur zweitrangig. Außerdem hat Panikkar ja rein formell nie die Scheidung eingereicht, sondern blieb aus Gründen der Verantwortung verheiratet. Zweitens, Panikkar hat die hierarchische Struktur der katholischen Kirche nie grundsätzlich in Fragen gestellt, zumindest nicht öffentlich.¹⁷

Seine Erklärung ist vielmehr ein Eingeständnis seiner Fehlbarkeit, ein Akt der Demut, ja sogar noch mehr: Es ist ein weiterer Schritt der *kenosis*. Panikkar sprach schon von *kenosis* im Zusammenhang von seiner Entscheidung für die Ehe mit Gonzáles-Haba:¹⁸ Für ihn hatte das Festhalten an einem rein äußerlichen Status keine Bedeutung für sein Selbstwertgefühl, und sei es sein priesterlicher Status innerhalb der katholischen Kirche. Panikkar scheint in seinen letzten Lebensjahren diese Art der Selbstentäußerung regelrecht gesucht zu haben, wenn er Milena Carrara Pavan darum bittet, ihm seine Fehler und Schwächen schonungslos vor Augen zu führen und „ihn in seinem wahren Licht zu zeigen“.¹⁹ Dass er der Veröffentlichung seiner in den Tagebüchern beschriebenen Schwächen nicht widerspricht, kommt schon fast einer Selbst-Demolierung gleich, als würde er beabsichtigen, jede Form von Bewunderung und Anerkennung für ihn ein für alle Mal zu zerstören. Vielleicht ist dies eben ein Zeichen großer Authentizität, eine Authentizität, die Panikkar selbst bei Abhishiktananda so sehr schätzte und würdigte.²⁰

16 Vgl. ebd., Anm. 99.

17 Vgl. den Beitrag von Jyri Komulainen in diesem Band.

18 Vgl. Hackbarth-Johnson, ... was dann?, Anm. 66.

19 Vgl. ebd., Anm. 106.

20 Vgl. in diesem Band Raimon Panikkar, „Seine Größe war seine große Aufrichtigkeit“ – Auszug aus einem Interview vom August 2007 zu Henri Le Saux / Swami Abhishiktananda.

Statt eines Nachwortes:

„SEINE GRÖSSE WAR SEINE GROSSE AUFRICHTIGKEIT“.
Auszug aus einem Interview vom August 2007 zu
Henri Le Saux / Swami Abhishiktananda¹

Raimon Panikkar

Zuallererst muss ich sagen, dass ich sein bester Freund bin. Er war mein Vertrauter die ganze Zeit über. Und ich weiß zu viel über Henri Le Saux, so dass ich auch vertraulich über ihn reden kann. Er kam nach Indien, und er sagte dazu: „Ich kam nach Indien, um dich den Hindus bekannt zu machen, und schließlich haben die Hindus mich bekehrt.“ Und dies war eine schmerzhaft Erfahrung, denn er war Bretoner, ein echter Bretoner aus einer bretonischen Familie, und er kam nach Indien, gerade weil er sich nicht vollkommen wohl in seinem Kloster fühlte. Es kann jedoch sein, dass da auch meine eigene Interpretation einfließt. Und andererseits war er vollkommen Benediktiner, mit Haut und Haar. Überzeugt. Aufrichtig. Seine Größe war seine große Aufrichtigkeit. Selbst Katholiken konnten seine Aufrichtigkeit und seine Authentizität nicht ignorieren. Aber nun, wer ist die Katholische Kirche? Nicht die Hierarchie; ich mache da einen Unterschied. Die Hierarchie der Katholischen Kirche ist aner kennenswert als Hierarchie. Aber sie ist nicht die Katholische Kirche. Ich sage da nichts Neues. Es ist das Zweite Vatikanum, das es sagt: Es ist das Volk Gottes. Es ist die Gemeinschaft, es ist jeder Gläubige, der zu dieser Definition gehört, der Selbstdefinition der Katholischen Kirche. Das Zweite Vatikanum hat mit seiner lateinischen Übersetzung *sacramentum mundi* den griechischen

1 Das Interview wurde im Rahmen eines Filmprojektes zu Henri Le Saux von dem Filmjournalisten Gunther Franke geführt, die Aufnahmen von Martin Huber (München) finanziert. Transkription und Übersetzung: Christian Hackbarth-Johnson. Ein 62-minütiger, von CHJ edierter Filmschnitt des Interviews wurde von DIMMID finanziert und für ein Symposium zum 100. Geburtstag von Henri Le Saux in Shantivanam am 14.1.2010 uraufgeführt. Für den Link zum Film siehe: https://dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC={A8644E35-43B4-4247-88DA-DAA0D6312A22} (letzter Zugriff: 27.11.2020). Der englische Originaltext wurde von Christian Hackbarth-Johnson transkribiert und ediert, und von Franz Xaver Scheuerer ins Deutsche übersetzt.

Ursprungsbegriff nicht so gut getroffen. Henri Le Saux gehört zu diesem *mysterion tou kosmou*, dem Mysterium der Welt, welches die Katholische Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis ist. Das sei jetzt so nur in Klammern gesagt. – Nein, seine Botschaft ist nicht tot, sondern, wie das Evangelium sagt: Wenn das Korn nicht stirbt, bringt es keine Frucht. Henri Le Saux starb den Tod eines Märtyrers; das ist meine Interpretation. Sein Tod nach dem Herzinfarkt in Rishikesh, als er hinfiel, war das Zeugnis seines Lebens. Henri Le Saux, [weinend] sorry, lebte dies bis zum Ende seines Lebens, er war aufrichtig bis zum letzten Augenblick. Dem Zeitgeist konnte er sich nicht anpassen. Er schrieb nicht viel, er schrieb keine Theologie in Anführungszeichen, welche keine Theologie ist. Er *lebte* seine Theologie. Er lebte seinen Gott, er lebte seinen Christus, er lebte es, und das übertrug sich. Das steckt an. Und deshalb konnte ich Sie auch nicht abweisen, als Sie mich so freundlich fragten, ob ich über Henri Le Saux reden würde, weil ich dazu nicht schweigen kann [weinend]: Er lebt. Er lebt durch seine Aufrichtigkeit, durch seinen Tod, durch seine Zweifel. Er würde nie wagen, seine eigenen Ansichten aufzudrängen, welche, so dachte er, nicht ausgereift waren. Er hatte zu sehr Respekt vor mir: Oh, du bist ein Theologe! – Doch ich sagte: Lassen wir all das beiseite! Deshalb haben wir nachher gesagt: Das Symbol, dass wir gemeinsam im Ganges gebadet haben – nackt – ist ein Symbol für unsere echte Freundschaft. Es ist so wichtig für mich, über Henri Le Saux zu sprechen. – Aber wir brauchen in keiner Eile sein, seine Botschaft weiter zu vermitteln. Sie wird durchsickern und langsam sogar die Kirche durchdringen, die mehr römisch als katholisch ist (lacht), sorry. Nun, ich respektiere die Hierarchie, aber sie macht ihre eigene Entwicklung durch. Wir brauchen Geduld. Und oft wollen wir sofortige Veränderungen. Nein, es ist gut, dass er verschwunden ist. In die Erde. Und dass er wirklich seine eigene Verwirklichung sehen konnte. Wir hatten geplant – er hatte mir von Südindien geschrieben – er wollte einen ganzen Monat mit mir in einem kleinen Shivatempel verbringen, in dem er gute Erfahrungen gemacht hatte. Er konnte nicht kommen, weil er zuvor starb.

Es ist sehr schwer für mich, ein objektives Bild zu zeichnen. Für mich ist Abhishikta kein Objekt. Er ist ein Freund, er ist ein Mentor, er ist ... – er ist ein Beispiel.

Anekdoten über sein Leben? Da gibt es sicher viele. Ich habe einmal einen langen Brief geschrieben,² ein paar Jahre nach seinem Tod, den ich beginne mit den Worten: „Ich wollte ...“ – Ich war nämlich von Leuten gefragt worden: „Könntest Du nicht eine Biographie über Pater Le Saux schreiben?“ Ich antwortete: „Nein, ich bin kein Biograph, ich kann das

2 Raimundo Panikkar, Letter to Abhishiktananda: On Eastern-Western Monasticism, in: *Studies in Formative Spirituality*, 1982, Vol. III, No. 3, S. 427–451.

„Seine Größe war seine große Aufrichtigkeit“

nicht, doch ich werde ihn fragen.“ Das tat ich, und er bekam fast einen Wutanfall: Nein, er wolle keinerlei Biographie! Deshalb schrieb ich zwei Jahre nach seinem Tod diesen Brief an ihn mit den Worten: „Du wolltest nicht, dass ich über dich schreibe, aber jetzt muss ich über dich schreiben!“ Aber es hängt von uns ab, aus ihm nicht bloß eine Anekdote zu machen, eine vorübergehende, sehr interessante Gestalt, sondern ein Vorbild, einen Ansporn für uns, diese Aufrichtigkeit zu leben, in der wir ihm vielleicht nicht vollständig folgen können, aber mit der er diese Veränderung in unserem Leben bewirkt hat. Und das ist, so glaube ich, seine Botschaft. „Wenn Ihr nicht Euer Leben ändert, könnt Ihr mich nicht verstehen“, so würde er sagen. Um ihn zu verstehen, und das ist seine Kernbotschaft, muss man bereit sein, ihn nicht als eine *rara avis*, als ein seltenes Exemplar, als einen Stern am Himmel zu sehen, nein. Man muss es zulassen, dass sein Leben, sein Tod, seine Zweifel, sein tastendes Suchen einen ganz durchdringen.



Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda (1910–1973) feiert Anfang Juni 1964 die Eucharistie mit Raimon Panikkar an der Quelle des Ganges in Gangotri/Gomukh, vgl. Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), *Une messe aux sources du Gange*, Paris 1967 (Foto: R. Panikkar).

RAIMON PANIKKAR, HORA CONTEMPLATIVA

Meditation am 10.6.2001 (Pfingstsonntag) in der Kollegienkirche in Salzburg im Rahmen des 20. Polyaisthesis-Symposiums der Universität Mozarteum. Die einzelnen Teile wurden jeweils zwischen Musikstücken gesprochen, die Jordi Savalli auf der Gambe vortrug.¹

Mensch und Kontemplation

Es ist sinnvoll, dass wir diese Hora Contemplativa gerade heute feiern. Fast sämtliche Traditionen der Welt haben nicht geglaubt, dass der Mensch nur ein beseelter Leib ist, als wäre der Mensch nur ein hochentwickeltes Tier. Sie haben immer geglaubt, dass der Mensch auch ein drittes Element hat, den Geist. Nicht nur Körper, Seele, in dualistischer Gegnerschaft sehr oft, sondern Leib, Seele und Geist, der gerade die Harmonie zwischen Seele und Leib herstellt. Wir feiern heute in einer besonderen Tradition, obwohl wir uns dessen manchmal nicht ganz bewusst sind, dass der Vollmensch vom Geist besessen ist, und dass, solange der Geist nicht völlig in uns eingedrungen ist, wir noch nicht Menschen im Vollsinn sind, sondern nur ein entwickeltes Tier. Es ist sinnvoll, ich wiederhole, dass wir gerade am Pfingstfest in dieser Stunde diese Gegenwart des Geistes in Kontemplation verbringen wollen. Kontemplation – ein viel- und nichtssagendes Wort. Die Griechen hatten zwei Worte dafür. Das eine, das fast in Vergessenheit geblieben ist, ist das Wort, das den höchsten Grad der Initiierten in den eleusinischen Mysterien angab, derer, die sich mit dem ganzen Universum vereinigt hatten: *epopteia*. Das andere Wort, *theoria*, welches Cicero mit *contemplatio* übersetzt hat, bezeichnet mehr die intellektuelle Seite, die genauso das Ganze erkennen kann. Erkennen, nicht in einer analytischen Weise, sondern als diese Erfahrung der ganzen Wirklichkeit. Erfahrung heißt unmittelbare Berührung mit der Realität. Aber ich kann die Realität, die Wirklichkeit, das All – sämtliche Worte sind hier ungenügend – nicht nur mit den Händen tasten, nicht nur mit der Intelligenz erfassen. Wie können wir wagen, wir, die ein Teil der Wirklichkeit sind, die ganze Wirklichkeit zu erfassen? Wo würden wir bleiben? Wir müssen drin sein. Diese In-sicht

1 Die Aufnahme wurde freundlicherweise von Dr. Monika Greil und Mag. Kurt Krammer (Salzburg) zur Verfügung gestellt und von Christian Hackbarth-Johnson transkribiert und ediert.

– das englische *insight* ist hier genauer –, diese inwendige, nicht bloß Sicht, dieses inwendige Bewusstsein, dass wir im Ganzen sind, am Ganzen teilnehmen und das Ganze auch bewusst erfahren können, obwohl wir es nicht ganz verstehen können! Vielleicht könnte man besser als die Metapher des Erfassens die Metapher des Hörens brauchen. Wenn ich die Augen schließe, sehe ich etwas, aber nicht die Außenwelt. Die Ohren kann ich nicht – außer auf künstliche Weise – schließen. Sie vernehmen alles, was da hereinkommt. Das ist Kontemplation, eine Einheit mit dem All. Nicht nur passives Zuhören oder Hinschauen, sondern eine aktive Teilnahme an der Dynamik des Universums. Der kontemplative Mensch ist nicht nur passiv, ist nicht nur ein Beobachter, er ist ein Mensch, der an dieser systolen *diastolè*, an dieser Dynamik, in dem alles da ist, teilnimmt. Dafür ist Stille nötig, Stille, Schweigen des Intellekts, sogar des Geistes, und natürlich auch der Sinne. Wenn wir nicht in diesem Zustand sind, wenn unser Herz nicht rein bzw. nicht leer ist, dann sind wir schon voll von anderen Sachen und können das Ganze nicht erleben, nicht erfahren.

Wir haben in unserer Aktivität eine große Gefahr: die Gewalt. Nicht nur die äußere Gewalt, auch die innere Gewalt; eine negative Askese zum Beispiel. Oder die Gewalt des Intellekts, der alles be-greifen will. Und vom Be-greifen zum Angreifen ist die Entfernung nicht weit. Die Wirklichkeit zu erfahren heißt, die Wirklichkeit zu respektieren und keine Gewalt zu verwenden, nicht einmal eine intellektuelle Gewalt um begreifen zu wollen. Deshalb die Stille, die Leere, die Reinheit, dieses kosmische Vertrauen, dass wir uns hier finden und uns dessen bewusst sind. Das ist Kontemplation. Und dann spürt man, dass diese Dynamik des Universums auch durch uns geht, und dass wir mitwirken können. Wenn unser Leben nur auf Schatten, auf den Erfolg gerichtet ist, dann können wir weder friedlich noch glücklich sein. Heute morgen wollen wir in diesen wenigen Minuten nicht etwas lernen von der oder über die Kontemplation – Sie wissen mehr als ich. Aber vielleicht einfach die Gelegenheit wahrnehmen, um diese Momente hier zu erfahren. Und deshalb schlage ich vor, eine sehr kurze, aber schweigende Pause zu machen. — (Glockenläuten) —

Das Zentrum dieser Betrachtung ist die Musik. Die Musik beginnt mit den Glocken. Und wir möchten diese Zeit in vier Abschnitte teilen. Musik und Wort, Musik und Kosmos, Musik und Zeit, Musik und Leben.

Musik und Wort

Afrikanische, indische, jüdische und christliche Traditionen sagen, dass am Anfang das Wort war. Kein Wort ist ohne seinen Klang. Wort ist nicht nur Bedeutung, Wort, jedes Wort, nicht Lärm, enthält eine Bedeutung, hat einen

Sinn, aber es ist nicht nur Sinn, nicht nur Bedeutung. Ein Wort ist auch Klang. Ein Wort setzt jemanden voraus, der das Wort spricht; es setzt auch jemanden voraus, der das Wort hört; niemand spricht allein. Für Ramon Lull war das der Beweis, dass Gott Trinität ist, weil er nicht alleine sprechen kann, es muss jemand da sein, um das Wort zu hören. Diese heilige Quaternitas des Klanges, des Sinnes, des Sprechenden und des Hörenden, ist was diese Traditionen meinen, wenn sie sagen, dass am Anfang das Wort war. So war am Anfang alles da: Es gibt keinen Klang ohne Materie, es gibt kein Wort ohne Sinn, es ist kein Wort ohne einen Sprechenden, es gibt kein Wort ohne Hörenden. Und gerade die Musik ist die Lehrmeisterin des Hörens, des Hinhörens, des Vernehmens. Ich weiß nicht, ob alle, aber viele von diesen mir bekannten Traditionen, die sagen, *en archè, agre*,² am Anfang war das Wort, weise genug sind, um zu wissen, dass das Wort nicht der Anfang war. Am Anfang war das Wort, der Anfang aber ist nicht das Wort. Der Anfang ist die Quelle des Wortes, das Schweigen, aus dem das echte Wort fließt – *fons et origo totius divinitatis*,³ sagen die Christen, all die Konzile der ersten Jahrhunderte – das Schweigen, aus dem das Wort hervorfließt. Allzu oft nehmen wir es als selbstverständlich, dass das Wort nur einen Sinn, eine Bedeutung hat, und hören wenig, was das Wort sagt und ist. Es gibt kein Wort ohne Klang. Es gibt keinen Klang ohne Harmonie. Der Klang ist keine monolithische, monistische Einheit.

Eine heilige Schrift sagt: Die Götter, da sie sich vor dem Tode fürchteten, flüchteten sich in die dreifache Wissenschaft – *trayim vedam* oder *vidyam* – aber der Tod erspähte sie und fand sie dort. Das merkten die Götter, erhoben sich über alles Wissen und flüchteten sich in den Klang. Indem die Götter sich in den unsterblichen furchtlosen Klang „Om“ flüchteten, Zuflucht, Schutz nahmen, wurden sie unsterblich und furchtlos. Klarer als es die Chândogya Upanishad (1.4.2) sagt, kann es vielleicht nicht sein. Der Klang, die Silbe Om, der Ton, ist unser Heim. Aber wir vergessen es. Diesen Klang hört man kaum, wenn man zu beschäftigt ist. Ein anderer Text, auch eine Upanishad (Brhadâranyaka Upanishad 4.2.2), sagt: Die Götter lieben das Verhüllte und scheuen das Offenbare, *parokṣa – pratyakṣa*. Ein hebräischer Weisheitsspruch (Prov 25,2) sagt ebenfalls: Gottes Ehre ist es, sein Wort zu verbergen. In der lateinischen Version heißt es: *Gloria Dei est celare verbum*. Den Klang kann man hören, aber er ist verborgen, wenn die

- 2 Beide, *en archè* (Griechisch) und *agre* (Sanskrit), bedeuten „im Anfang“, vgl. Joh 1,1 und Brhadâranyaka Upaniṣad 1,2,1 etc. (vgl die Zusammenstellung in Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience. Mantramañjarī. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, London 1977, S. 81–83.
- 3 „Quelle und Ursprung der ganzen Gottheit“, Bestimmung des „Vaters“, der 1. Person der Trinität, im 6. Konzil von Toledo (638 n. Chr.).

Stille da ist. Oder wie ein Psalm (Ps 18,12) sagt: *Et posuit tenebras latibulum suum* – er hüllte sich in Finsternis. Diese Gedanken, auch wenn sie vielleicht so scheinen, stammen keineswegs aus unserer Zeit. Krishna sagt in der Gītā (Bhg 7,8ff): Ich bin der Geschmack in den Wassern, das Licht in Mond und Sonne, das Om in allen Veden, der Klang im Raum. Man könnte genauso sagen: das Wort im Äther, das Menschsein – *pauruṣam* – im Menschen. Wenn so viele von unseren Vorfahren das gesungen, gesehen, erlebt, erlitten haben, und wenn wir uns nicht mit unserer Mentalität der *nouveaux riches* von allen diesen Sachen absondern wollen, könnten wir vielleicht nicht nur etwas davon lernen, sondern auch besser und tiefer leben.

Musik und Kosmos

Die „Musik der Sphären“, den Begriff kennt man, aber man hört sie kaum. Wenn ich die Musik, den Ton nicht hören kann, nicht eine Resonanz in mir erwächst, bin ich, wie es das italienische Wort *sgangherato* sagt, völlig ohne Harmonie. Und Harmonie heißt nicht Einheit, dass ich Herr meiner selbst bin, dass ich immer die Sache beherrsche, dass ich weiß, was ich weiß und wo ich hingehen will – nein, sondern dass ich tanze im Rhythmus der Weltmusik, im Rhythmus der anderen. Und dann kann Gegnerschaft nicht einmal entstehen, weil der andere etwas ist, was mich bereichern wird. Es erscheint mir absurd, eine andere Note „einzubürgern“. Sie klingt! Es ist nicht, weil ich so gut bin, nein, es kommt von selbst. Das ist die heilige Spontaneität! Aber dazu müssen wir kontemplative Menschen sein, hören bevor wir sprechen, hören bevor wir verstehen, schauen bevor wir sehen. Es ist eine liebevolle Haltung, die von selbst kommt, die nicht künstlich ist. All unser Reden von Erbauung oder von Realisiertsein und Erleuchtetsein – das Reden ist gut, aber wenn es darauf ankommt, ist nicht viel da. Alles ist wie eine Offenbarung. (Glockenläuten) Ich habe vorher Ramon Lull zitiert. Ein anderes Zitat von ihm ist das folgende: *Philosophus semper est laetus* – der Philosoph ist immer glücklich. Wenn wir versuchen, auch die Glocken als eine Musik zu hören, entdecken wir etwas, was für mich eines der tiefsten Mysterien der Wirklichkeit ist.

Musik und Zeit

Vielleicht können wir sonst nur in der Musik Zeit und Ewigkeit zusammen erleben. Die Musik ist Bewegung, die Musik bewegt sich in der Zeit. Gleichzeitig hört, wenn man wirklich die Musik hört, die Zeit auf. Wenn man wirklich in die Musik vertieft ist, ist die Zeit verschwunden. Zeit,

Ewigkeit, alles ist im Fluss, im Gang. Man spürt in der Zeitlichkeit etwas, was nicht zur Zeit gehört. Die Zeit bleibt still. Wenn ich mit den Wellen des Klanges mitgehe, dann spüre ich diese andere Dimension, die eigentlich nicht zeitlos ist, sondern zeitvoll. Deshalb ist es eine Erfahrung der Fülle, des Friedens, der Gelassenheit. Und das ist kein Luxus, das ist das Leben des Geistes. In den Flügeln der Musik weiter werden, sich von der Musik tragen lassen, dann bleibt man still und gleichzeitig geht man, bewegt man sich.

Musik und Leben

(Kirchenglocken) Es ist vielleicht nicht schlecht, dass wir heute auch ein Dreifachkonzert hören, die Glocken, die Musik der Gambe, das Wort. So wie hier die Glocken, sind in Korea die Gongs sehr gebräuchlich. Ein koreanisches Sprichwort sagt: Wenn der Gong gut geschmiedet ist, ob du den Gong mit Hass, mit Liebe, mit dem Fuß, mit den Fingern schlägst, er antwortet immer harmonisch. Er erschafft diese Wirklichkeit und lässt sich nicht von unserer Beschleunigung und Nervosität beeinflussen. Genauso eine Glocke. Es gibt zwei berühmte Definitionen der Musik, die eine ist von Augustinus: *Musica est scientia bene modulandi*. Die andere ist von Cassiodorus: *Musica est ars bene modulandi*. Ich füge noch eine dritte hinzu: *Musica est ars et scientia bene vivendi*. Um ein echtes, volles, gütiges, erfülltes Leben zu leben, brauchen wir *ars* und *scientia*, Kunst und Gnosis / Wissen. Und wenn uns vielleicht dieser Vormittag das nähergebracht hat, dass wir ohne Musik nicht leben können, können wir vielleicht die Auffassung der modernen Gesellschaft, die meint, dass die Musik bloß ein Luxus für die Erziehung ist, widerlegen. Ihr seid hier glücklich, dass ihr eine Universität der Kunst habt, was nicht überall der Fall ist. Und das ist kein Luxus! *In ipso vita erat* (Joh 1,4) – in ihm war das Leben. Und Leben ohne Musik ist kein menschliches Leben, ist nur das Leben eines Arbeiters – *homo faber* –, nicht das Leben des Geistes. Wenn wir vom Geist belebt sind, dann sind wir kontemplativ, und dann können wir ohne Gewalt die Welt beeinflussen, verändern, verbessern. Musik und Leben sind im Team verbunden. Ihr habt auf Deutsch dieses schöne Sprichwort: Wo man singt, da lass dich nieder, böse Menschen haben keine Lieder. Ich möchte, dass wir mit unserem Herzen dies zu Ende bringen, mit dem Herzen singen, mit der Musik singen und den heiligen Geist spüren, dass alles lebendig ist, und dass das Leben die höchste Gabe ist, die uns gegeben ist. Ohne Leben existiert alles andere nicht, ohne Musik verglüht auch unser Leben.

ZEITTADEL¹

- 2./3.11.1918 Raimundo Santiago Carlos Pániker Alemany in Barcelona geboren.
- 1935–1936 Studium der Naturwissenschaften und der Literatur in Barcelona.
- 1936–1939 Spanischer Bürgerkrieg, Flucht nach Deutschland, Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie in Bonn.
- 1940 Mitglied bei Opus Dei.
- 1940–1946 Studium der Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie in Barcelona und Madrid, 1942–1945 Arbeit im elterlichen Betrieb.
- 1942 (–1957) Mitglied des Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1946 Dr. der Philosophie und Priesterweihe (29.9.).
- 1953–1954 Theologisches Lizenziat in Rom.
- 1954 Tod des Vaters Ramuni Pániker (12.2.), anschl. erster Aufenthalt in Indien bis 1958, Freundschaft mit Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda (1910–1973).
- 1958 Doktor der Chemie, Madrid.
- 1959–1963 Rom, Kaplan in der StudentInnenseelsorge. Ein Kreis an SchülerInnen beginnt sich zu bilden.
- 1961 Doktor der Theologie (4.7.) an der Päpstlichen Lateranuniversität. Begegnung mit Bettina Bäumer (Ende Sept.).
- Ab 1961 Teilnahme an den Castelli-Konferenzen, 1962–1963 Dozent an der Universität Sapientia, Rom.
- 1961–1965 2. Vatikanische Konzil.
- 1963–1964 „Exil“ in Mailand. Publikation *The Unkown Christ of Hinduism*.

1 Vgl. auch die Lebensläufe in Bernhard Nitsche (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt a. Main 2005, S. 360f; der Panikkar-Homepage <https://www.raimon-panikkar.org/english/biography.html> (letzter Zugriff: 1.2.2021), und in Maciej Bielawski, Panikkar, Un uomo e il suo pensiero, Roma 2013, S. 293–295. Vgl. auch Milena Carrara Pavan, Raimon Panikkar: Life and Work, in: Peter C. Phan, Young-chan Ro (Hg.), Raimon Panikkar. A Companion to his Life and Thought, Cambridge, U.K. 2018, S. 1–18.

Zeittafel

- 1964–1966/
1980 2. Aufenthalt in Indien, lässt sich in Varanasi nieder (Wohnung am Hanumanghat bis 1980), Beginn der Arbeit an *The Vedic Experience*. Tätig in der Studentenseelsorge an der Benares Hindu University.
- 1966 Ausschluss aus Opus Dei, Inkardination als Priester der (späteren) Diözese Varanasi in Indien, internationale Vortragstätigkeit.
- 1967–1972 Gastprofessor am Center for the Study of World Religions, Harvard University, Cambridge/Mass. Tod der Mutter Carmen Magdalena Alemany (5.2.1967).
- 1972–1987 Prof. für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der University of California Santa Barbara.
- 1984 Umzug nach Tavertet, Katalanien; Hochzeit mit María González-Haba (6.12.).
- 1988 Gifford Lectures (25.4.–12.5.), veröffentlicht 2010 als *The Rhythm of Being. The Unbroken Trinity*.
- 1989 Gründung von Vivarium – Zentrum für Interkulturelle Studien (später Fundació Vivarium Raimon Panikkar).
- 1990 Begegnung mit Milena Carrara Pavan.
- 1994 Pilgerschaft um den Berg Kailash.
- 1998 Beginn der Arbeit an den Opera Omnia mit Milena Carrara Pavan, die seit 2008 auf Italienisch, Katalanisch, Französisch, Englisch und Spanisch herausgegeben werden.
- 26.8.2010 Raimon Panikkar stirbt in Tavertet.

HINWEIS ZUR BIBLIOGRAPHIE RAIMON PANIKKARS

Eine nahezu vollständige Bibliographie bis zum Jahr 2005, zusammengestellt von Guido Beck, findet sich in Bernhard Nitsche (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt a. Main 2005, S. 364–392.

Eine Zusammenstellung der Hauptwerke findet sich unter <https://www.raimon-panikkar.org/english/opere.html> (letzter Zugriff: 1.2.2021). Dort findet sich auch die Struktur der Opera Omnia.

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN

Bettina Sharada Bäumer

(*1940 in Salzburg), Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c., Indologin, Religionswissenschaftlerin, seit 1967 in Varanasi/Indien, Direktorin von Samvidālaya: Abhinavagupta Research Library, Varanasi. Ausgewählte Publikationen: *Upanishaden: Die heiligen Schriften Indiens meditieren*, München 1997; *Trika: Grundthemen des kaschmirischen Shivaismus*, hg. v. Ernst Furlinger, Salzburger Theologische Studien interkulturell 1, Innsbruck-Wien 2020; *Samvidullasah, Manifestation of Divine Consciousness*, Swami Lakshman Joo, Saint-Scholar of Kashmir Saivism – A Centenary Tribute, hg. mit Sarla Kumar, New Delhi 2007; *Vijnana Bhairava: Das göttliche Bewusstsein. 112 Weisen der mystischen Erfahrung im Shivaismus von Kashmir*. Frankfurt/M 2021; *Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute: Anuttarapra-kriyā. An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa*. New Delhi 2011; *Unterwegs zur Quelle des Seins: Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Le Saux/Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung*, Salzburger Theologische Studien Interkulturell 17, hg. mit Ulrich Winkler, Innsbruck / Wien 2016; *Utpaladeva, Philosopher of Recognition*, hg. mit Raffaele Torella, Shimla / New Delhi 2016; *Tantrapuspanjali: Tantric Traditions and Philosophy of Kashmir, Studies in Memory of Pandit H.N. Chakravarty*, hg. mit Hamsa Stainton, New Delhi 2018; *The Yoga of the Netra Tantra. Third Eye and Overcoming Death*, hg. v. Shivam Srivastava, Shimla / New Delhi 2019; *Science and Spirituality: Bridges of Understanding*, hg. mit Shivam Srivastava, Shimla / New Delhi 2020.

Maciej Bielawski

(*1963 in Bydgoszcz, Polen), Theologe, Schriftsteller und Maler, Promotion 1997 an der Päpstlichen Universität d. Hl. Thomas v. A. in Rom; Autor zahlreicher Bücher über Theologie, Spiritualität und Ikonographie. Lebt in Italien, wo er slavische and russische Literatur an der Universität von Verona lehrt. Ausgewählte Publikationen: *Meditazione spontanea. Il caso di Thomas Merton*, Verona 2020; *Meditazione tra Oriente e Occidente. Il caso di Bede Griffiths*, Verona 2020; *La luce divina nel cuore. Introduzione alla Filocalia*, Villa Verucchia 2020, *Meditatio*, Verona 2019; *Strannik. Spiritualità del Pellegrino*

russo, Bergamo 2017; *The Song of a Library*, Bergamo 2016; Panikkar. *Una biografia*, Roma 2013/14 (*Panikkar. His Life and His Works*, E-book, Rome 2018); *In principio. Racconti sull'origine del mondo*, Milano 2014.

Michael von Brück

(*1949 in Dresden, damals noch nicht, aber bald Deutsche Demokratische Republik), studierte Evangelische Theologie, Vergleichende Sprachwissenschaft und Sanskrit. Er studierte und lehrte in Madras, heute Chennai (Indien), bevor er nach Stationen in Hamburg (1985) und Tübingen (1985–1988) 1987 seine erste Professur an der Universität Regensburg antrat. 1991 wechselte er bis zu seiner Emeritierung 2014 auf den Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der LMU München. Seit 2015 ist er Rektor und spiritueller Leiter der Palliativ-Spirituellen Akademie in Weyarn/München und Honorarprofessor für Religionswissenschaft/Religionsästhetik an der Katholischen Privat-Universität Linz, seit 2016 Head of Academic Development am University for Life and Peace Preparatory Office Yangon/Myanmar, Taipei/Taiwan. Darüber hinaus ist von Brück ausgebildeter Zen- und Yogalehrer und gibt regelmäßig Kurse. Ausgewählte Publikationen: *Vom Sterben. Zehn Meditationen zur spirituell-palliativen Praxis*, München 2020; *Interkulturelles ökologisches Manifest*, Freiburg / München 2020; *Wagnis und Verzicht*, gem. mit dem Dalai Lama, München 2019; *Sehen Verstehen SEHEN. Meditationen zu Zen-Kalligraphien*, gem. m. Hans Zander, Freiburg / München 2019; *Weltinnenraum. Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien in Resonanz mit dem Buddha*, Freiburg 2015; *Leben in der Kraft der Rituale. Religion und Spiritualität in Indien* (gem. mit Regina von Brück), München 2011; *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, mit Whalen Lai, München 1997; *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1986; *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979.

Christian Hackbarth-Johnson

(*1964 in Landshut, Deutschland), Studium der Ev. Theologie, Promotion im Fach Religionswissenschaft über *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda*, Zen- und Yoga-Praxis seit 1985 bei Michael von Brück und versch. anderen Lehrern, 1993 Lehrbeauftragung für Einführungen in Zen von Michael von Brück, Yoga-Ausbildung bei R. Sriram 2001–2004. Ab 2003 selbständig tätig als Lehrer für Yoga und

Zen an verschiedenen Häusern im deutschsprachigen Raum und als Referent in der religiösen und spirituellen Erwachsenenbildung, u. a. im ULG *Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess* der Universität Salzburg, und als Übersetzer theologischer Literatur. 2016–2019 Postdoc im FWF-Forschungsprojekt *Die biographische Verortung interreligiöser Prozesse. Mikro- und makrohistorische Verbindungen in der interreligiösen Begegnung zwischen Indien und Europa am Beispiel der österreichischen Religionswissenschaftlerin und Indologin Bettina Bäumer (*1940)* am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg. Ausgewählte Publikationen: *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktānanda*, Frankfurt a. M. 2003; Le Saux, Henri (Swami Abhishiktānanda), *Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum*. Mit einer Einführung von Jacques Dupuis, hg. mit Bettina Bäumer und Ulrich Winkler (Salzburger Theologische Studien interkulturell 2), Innsbruck / Wien 2005; *Einheit der Wirklichkeiten. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Michael von Brück*, hg. mit Eva-Maria Glasbrenner, München 2009; *Die Seele ist göttlich. Zum Dialog zwischen Hinduismus und Christentum*, in: Martin Rötting, Simone Sinn, Aykan Inan (Hg.), *Praxisbuch interreligiöser Dialog*. St. Ottilien 2016, S. 243–260; *Spiritualität der Zukunft*, gem. hg. mit Martin Rötting, St. Ottilien 2019; *Die biographische Verortung interreligiöser Prozesse. Ein Forschungsprojekt zur interreligiösen Biographie der österreichisch-indischen Religionswissenschaftlerin Bettina Sharada Bäumer (*1940)*, in SaThZ 2020, H. 1, S. 39–61.

Renate Kern

(*1971 in Schwabmünchen, Deutschland), Studium der Philosophie, Theologie, Erwachsenenpädagogik in Benediktbeuern und München; 2006 Dr. theol. (Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners). Beruflich tätig als wissenschaftliche Mitarbeiterin für Dogmatik, Fundamentaltheologie und Systematische Theologie an den Universitäten Passau und Essen sowie in Erwachsenenbildung und Exerzitienbegleitung; seit 2019 Referentin im Fachbereich Dialog der Religionen am Erzbischöflichen Ordinariat München. Derzeit Endphase des religionsphilosophischen Promotionsprojekts: „Christophanie – Raimon Panikkar's Transformation der Christologie aus interkultureller und interreligiöser Perspektive“ an der Hochschule für Philosophie SJ München. Ausgewählte Publikationen: *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners*, ITS 76, Innsbruck 2007; „*Are the*

Catholics – catholic?“(1952) and „Jesus Christ in global religious dialogue“(2008) – A comparison of two essays by Raimon Panikkar as a preliminary approach to developments of his thinking. In: Joan Vergés Gifra (Hg.): Raimon Panikkar – Intercultural and Interreligious Dialogue. Girona 2017, S. 127–140; „Halte mich nicht fest!“ – Inspirationen zum Gottesbild aus fernöstlichen Religionen. In: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 70 (2020) Nr. 116, S. 7–23.

Jyri Komulainen

(*1968 in Pori, Finnland), Promotion 2003 an Universität Helsinki mit der Dissertation *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar’s Pluralistic Theology of Religions*, Leiden / Boston 2005. Seine meist in finnischer Sprache verfassten Publikationen umfassen zahlreiche Artikel zur Theologie der Religionen, Hinduismus und Katholizismus. Komulainen studierte 1997 am United Theological College in Bangalore und 1998–99 an der Missionsakademie an der Universität Hamburg. Nach Jahren der Lehre und Forschung an der Universität Helsinki arbeitet er seit 2010 im Kirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland und als außerordentlicher Professor an der Universität von Ostfinnland sowie von Helsinki. Zum Band von Peter C. Phan und Young-chan Ro (Hg.), *Raimon Panikkar. A Companion to his Life and Thought*, Cambridge, U.K. 2018, hat er den Aufsatz *Panikkar the Dialogical Man: Religion and Religions*, ebd., S. 76–93, beige-steuert.

Joseph Prabhu

(*1947 in Mangalore, Indien), Prof. em. of Philosophy and Religion an der California State University, Los Angeles (CSULA). Er ist sowohl Geisteswissenschaftler als auch Friedensaktivist. Als Gastprofessor oder Gastreferent hat er an mehr als 70 Universitäten in Asien, Afrika, Australien, Europa und den U.S.A. gelehrt oder Vorträge gehalten. 2016 ehrte ihn die California State University, Los Angeles, mit einer jährlichen Vortragsreihe, die nach ihm benannt ist, dem Joseph Prabhu Fund for Interfaith Peace and Justice. 2005–2011 war er Mitglied des Vorstands und Exekutivkomitees des Parlaments der Weltreligionen, 2009 war der Programmleiter für das Treffen in Melbourne. Darüber hinaus ist er Mitglied eines beratenden Expertenkreises für die UN-Kommission für Menschenrechte und Internationale Sicherheit in Genf. Ausgewählte Publikationen: *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Hg), Maryknoll 1996; *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges*, 2 Bde., hg. mit Purushottama Bilimoria, Renuka Sharma, Abingdon / New York 2016; *Raimon*

Panikkar, Selected Writings, Modern Spiritual Masters, hg. mit Erik Ranstrom, Maryknoll, NY 2021. Er arbeitet an der Fertigstellung dreier Bücher: *Liberating Gandhi: Community, Empire and a Culture of Peace*; *Hegel, India and the Dark Face of Modernity*; *Human Rights in Cross-Cultural Perspective*.

Franz Xavier Scheuerer

(*1963 in Reichertswinn/Velburg, Deutschland), Studium der Kath. Theologie in Trier und Toulouse, als Mitglied der Gesellschaft der Afrikamissionare (Weiße Väter) Aufenthalt in Sambia (1984–85), Uganda (1985–87), Kongo (1990–1993) und Indien (1993–1999). Missionswissenschaftliches Studium und Promotion in Bangalore, Indien. Danach Jugendarbeit und Lehrtätigkeit an der Staatlichen Berufsschule Berchtesgadener Land in Freilassing. Ausgewählte Publikationen: *Interculturality – A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001; *Der christliche Missionsauftrag – ein Hindernis für ein interkulturelles, multikulturelles, multireligiöses Zusammenleben*, in: Claude Ozankom, Chibueze Udeani (Hg.), *Globalisation, Cultures, Religions. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen 1*, Amsterdam/New York 2006, S. 251–265; *Religiöse und kulturelle Vielfalt als Herausforderung für die Zukunft der Kirche*, in: Claude Ozankom, Chibueze Udeani (Hg.), *Theology in Intercultural Design. Interdisciplinary Challenges – Positions- Perspectives. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen 3*, Amsterdam/New York 2010, S. 111–143.

Ulrich Winkler

(*1961 in Gallneukirchen, Österreich, † 27.1.2021 in Traunstein, Deutschland), Studium der Fachtheologie und Religionspädagogik in Linz (1980–1982), Jerusalem (1982–1983) und Salzburg (1983–1987) mit Gaststudien in Tübingen und München. 1988 bis 2001 Lehrbeauftragter an der Universität Salzburg, unter anderem Assistent am Institut für Dogmatik bei Gottfried Bachl (1988–1992). 1995 Promotion Dr. theol., ab 2001 Assistenzprofessor, Übernahme der Leitung des Universitätslehrgangs „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess“. 2010 Habilitation in Dogmatik, Ernennung zum außerordentlichen Professor an der Universität Salzburg im Fachbereich Systematische Theologie, Mitbegründer des Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. 2012/13 Visiting Scholar am Center for the Study of World Religions (CSWR) der Harvard University. Von 2016 bis 2019 hatte er den Laurentius Klein Lehrstuhl für Biblische und Ökumenische Theologie am Theologischen Studienjahr in der Dor-

mitio-Abtei in Jerusalem inne und war deren Studiendekan. Winkler engagierte sich in zahlreichen Gremien und wissenschaftlichen Gesellschaften wie der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie (ÖGRph), der Comparative Religious Group der American Academy of Religion, als Mitglied der European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies (ESITIS). Er war Herausgeber der Salzburger Theologischen Zeitschrift und der Salzburger Theologischen Studien. Seine Forschungsschwerpunkte waren Religionstheologie, Israeltheologie, komparative Theologie und postkoloniale Theologie. Am 27.1.2021 erlag er einer Krebserkrankung, die im Herbst 2019 entdeckt wurde. Ausgewählte Publikationen: *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura – Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie*, Salzburger Theologische Studien 5, Innsbruck / Wien 1997; *Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur Komparativen Theologie*. Innsbruck / Wien 2013; *Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?*, in: Gerhard Langer, Gregor Maria Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der christlichen Theologie*, Göttingen 2009, S. 220–263; *Unterwegs zur Quelle des Seins. Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Le Saux/Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung*, hg. mit Bettina Bäumer, Salzburger Theologische Studien 55 – interkulturell 17, Innsbruck / Wien 2016; *Passion and Fog: The Impact of the Discussion about the Theology of Religions Typology on the Epistemology of Comparative Theology*, in: Elizabeth Harris, Paul Hedges, Shanthi Hettiarachchi (Hg.), *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and New Frontiers*, Leiden 2016, 297–308. *Religious Identities in Third Space – The Location of Comparative Theology*, in: Ulrich Winkler, Lidia Rodriguez, Oddbjørn Leirvik (Hg.), *Contested Spaces, Common Ground? The Spatial Turn in Intercultural Theology and Interreligious Studies*, Currents of Encounter 50, Leiden/Boston 2017, S. 43–53; (Hg.) *Religion zwischen Mystik und Politik. „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“ (Jer 31,33)*. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (Jerusalem Theologisches Forum 35), Münster 2020.

Raimon Panikkar (2. 11. 1918 – 26. 8. 2010) war einer der bekanntesten und produktivsten christlichen interreligiösen Denker des 20. Jahrhunderts. Durch seine Herkunft in zwei Kulturen und Religionen (Christentum und Hinduismus) verwurzelt, entfaltete sich sein Leben als interreligiöser Mensch zwischen Mittelmeer und Pazifischem Ozean, Tiber und Ganges, den Pyrenäen und dem Himalaya. Er formulierte eine universale Philosophie des Menschen, des Göttlichen und des Kosmos (»kosmotheandrisches Mysterium«), während er zugleich die verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen in ihrer Unterschiedlichkeit wertschätzte. Als akademischer wie spiritueller Lehrer sprach er Menschen aus allen Kulturen an.

Die Beiträge dieses Sammelbandes sind zum großen Teil Vorträge, die auf der Internationalen Fachtagung anlässlich des 100. Geburtstages Panikkars am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen der Paris-Lodron-Universität Salzburg gehalten wurden. Die Beiträge (u. a. von Bettina Sharada Bäumer, Michael von Brück oder Joseph Prabhu) schauen nicht nur von theologischen, philosophischen, religionswissenschaftlichen und spirituellen Gesichtspunkten auf das Verhältnis zwischen Leben und Denken dieses großen Pioniers des interreligiösen Dialogs, sondern auch von einem biographisch-persönlichen Gesichtspunkt aus und fragen nach der Relevanz und Inspirationskraft seines Lebens und Werks für unsere heutige Zeit.

Herausgeber:

CHRISTIAN HACKBARTH-JOHNSON, evangelischer Theologe, Religionswissenschaftler, tätig in der spirituellen Erwachsenenbildung, Projektmitarbeiter am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen der Universität Salzburg, Forschungsschwerpunkt: spiritueller interreligiöser Dialog zwischen Christentum und asiatischen Religionen.

ULRICH WINKLER (1961–2021), ao. Univ. Prof. für Systematische Theologie an der Universität Salzburg, Forschungsschwerpunkte: Theologie der Religionen, Komparative Theologie, Postkoloniale Theologie.

STS 65

ISBN 978-3-7022-3952-7

