

### XIII. ÜBERLEGUNGEN ZUM STELLENWERT DES HISTORISCHEN IM RELIGIONSVERSTÄNDNIS UND IN DER CHRISTOLOGIE RAIMON PANIKKARS

VON REINHOLD BERNHARDT, BASEL

#### 1. Panikkars Religionsverständnis in der Spannung zwischen Transzendenzenerfahrung und geschichtlicher Erscheinungsform der Religion

Durch Panikkars Sicht der Religionen zieht sich eine Dialektik: Einerseits konstatiert er ihre Inkommensurabilität, andererseits ihre gemeinsame Ausrichtung auf die kosmotheandrische Wirklichkeit. Er bringt dies im Bild von Flüssen zum Ausdruck, die sich als solche nicht treffen – auch dann nicht, wenn die Wasser, die sie führen, in den Ozean münden. Sie vereinigen sich erst in dem Moment, da diese Wasser verdunsten und sich in Form von Wolken im Himmel sammeln. Es braucht also die Transformation von Wasser zu Dampf, von den historischen Erscheinungsformen der Religionen zu ihren geistigen Transzendenzerschließungen. Und umgekehrt bedarf es der Metamorphose von Dampf in Wasser, d.h. einer geschichtlichen Materialisierung, damit der göttliche Geist in Form von Offenbarung und Inspiration die Religionen der Menschheit speisen kann [1987/5, 92].

Inkommensurabel sind die Religionen auf der Ebene ihrer historischen Erscheinungsformen. Obwohl sich einzelne Gemeinsamkeiten zwischen ihnen ausmachen lassen, ist jede so eigen- und einzigartig, dass in ihren zentralen Wesensinhalten keine Übereinstimmung besteht. Andererseits darf jedoch diese Unterschiedenheit nicht im Sinne einer inneren Beziehungslosigkeit ausgelegt werden. Die Hervorbringungen der Religionsgeschichte in Lehre und Praxis müssen auf die sich darin ausdrückenden Grunderfahrungen der universalen Wirklichkeit hin transzendiert werden. Diese göttlich-kosmisch-menschliche Wirklichkeit aber ist weder monistisch noch plural vorzustellen, sondern als ein beständiges Kreisen aller ihrer Entitäten um alle anderen. In einer Art perichoretischem Dynamismus überlagern und durchdringen sie deren Kreisbewegungen, ohne jemals zu *einer* Bewegung zu verschmelzen. Die Eigenartigkeit jedes Wesens darf nicht im Sinne einer von den anderen Wesen getrennten Individualität oder Monadenhaftigkeit verstanden werden. Vielmehr wird sie von Panikkar – dessen Advaita-Denken hier an die Prozessphilosophie erinnert – als eine in ständiger Relationalität sich auf diese anderen

Wesen und den Gesamtzusammenhang der kosmotheandrischen Wirklichkeit beziehende kommunikative Identität dargestellt (die von ihm sog. „Ontonomie“). „Die Einheit der Wirklichkeit nivelliert nicht die Vielfalt, sondern hebt sie hervor, so dass die Vielfalt erst zur Geltung kommt“.<sup>1</sup>

Dementsprechend gibt es weder *eine* Wahrheit noch *viele*, die sich in beziehungsloser Pluralität gegenüberstünden. In Unterscheidung von einer solchen „Pluralität“ plädiert Panikkar für einen „Pluralismus“ der Wahrheiten, d.h. für das Modell einer in sich beziehungsreichen Vielfalt der Wahrheiten, die weder gänzlich auseinander fallen noch gänzlich zusammenfallen können.

Auf diese Weise muss die Inkommensurabilität der Religionen nicht ihre Inkommunikabilität zur Folge haben. „This very incommensurability, like that of the radius with the circumference, does not preclude the fact that each religion may be a dimension of the other in a kind of trinitarian *perichoresis* or *circumcessio*. Each one represents the whole of human experience in a concrete way“ [1987/5, 112]. Es kann und muss demnach Kommunikation zwischen den Religionen geben. Die Ebene des Geschichtlichen ist dabei auf die durch Intuition erfahrbare, aber nicht mehr lehrhaft objektivierbare Ebene der letzten, alle Geschichte umgreifenden Wirklichkeit hin zu durchdringen. Dieser Grundgedanke ist bestimmend nicht nur für Panikkar's Religionstheologie, sondern charakteristisch für das aus indischen Wurzeln hervorgegangene religiöse Denken insgesamt.

Immer wieder hat Panikkar auf die tiefen paradigmatischen Verschiedenheiten zwischen den Religionen hingewiesen – besonders auf die Andersartigkeit der Religionen semitischen und indischen Ursprungs. Helmuth von Glasenapp bezeichnete den Hindukusch als die „große geistige Wasserscheide in der Religionsgeschichte der Menschheit“.<sup>2</sup> Zwischen Konzepten aus diesen unterschiedlichen Religionen (etwa „Gott“ und „Brahman“) kann es nach Panikkar keinen einfachen Vergleich geben, weil ihnen keine objektiven Ähnlichkeiten zugrunde liegen. Lediglich homöomorphe Entsprechungen (Panikkar spricht auch von „Analogien dritten Grades“ [1991/5, 82]) lassen sich konstatieren.

Aufgrund welchen übergeordneten Bezugssystems aber soll man solche Entsprechungen konstatieren? Bestehen sie aus lediglich formalen (morphischen) Analogien oder auch aus inhaltlichen Übereinstimmungen? Und wie lässt sich feststellen, ob die Erscheinungsformen der Religionen authentische Manifestationen der kosmotheandrischen Wirklichkeit zum Ausdruck

<sup>1</sup> F.D'SA, *Gott: Prinzip oder Person? Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie*. In: K. Hilpert / K.-H. Ohlig (Hgg), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Zürich 1993, 194.

<sup>2</sup> H. V. GLASENAPP, *Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*. München 1963, <sup>4</sup>1994, 10.

bringen? Genügt es, vom „absoluten Kriterium der persönlichen Erfahrung“ [1991/5, 91] zu sprechen? Ist es überzeugend, von einer Selbstevidenz auszugehen?

Der Polarität von Ganzheitshorizont und Geschichtswirklichkeit korreliert die Beziehung von Mythos und Logos, Erfahrung und ihrer Beschreibung.

Unter Mythos versteht Panikkar den aller Rationalität vorausliegenden, symbolisch verfassten perspektivischen Bezugsrahmen der menschlichen Weltdeutung.<sup>3</sup> Jeder Mensch bewohnt seine Lebenswelt gewissermaßen in dem ihm eigenen (ihm aber nicht verfügbaren) Mythos, in dem sich ihm die Bedeutsamkeit seiner Erfahrungsinhalte in vorsprachlicher Intuition erschließt. Damit partizipiert er am kollektiven Mythos seiner Religion und Kultur. Erst sekundär werden diese ‚mythischen‘ Sinngehalte in sprachlogische Ausdrucksformen gebracht, damit aber auch objektiviert und rationalisiert.

Die kosmotheandrische Erfahrung – besser: die intuitive Wahrnehmung – ist für Panikkar das sachlich Primäre, die religiöse Beschreibung ihre sekundäre Gerinnungsform. Wie jedes Geschichtsgeschehen stets auf den Ganzheitshorizont transzendiert werden muss, wenn es in seiner Eigentlichkeit erfasst werden soll, so ist jegliche Beschreibung auf die ihr zugrundeliegende Ganzheitserfahrung hin zu übersteigen. Nicht die Erscheinungsformen der empirischen Religionen bilden den ursprünglichen Gegenstand der Erfahrung, sondern die Vergegenwärtigungen der kosmischen-göttlich-menschlichen Wirklichkeit.

Panikkar stellt dabei durchaus in Rechnung, dass jede Erfahrung der transzendent-immanenten Ganzwirklichkeit immer eine durch den Kontext einer bestimmten religiösen Tradition formatierte ist. Sie wird nicht nur in den Deutemustern dieses Kontextes zum Ausdruck gebracht, sondern schon in seinen Wahrnehmungsformen erlebt. Es gibt sie also immer nur als kontextuelle und in diesem Sinne als vermittelte.<sup>4</sup> Wenn aber die ‚historischen‘ Religionskulturen in dieser Weise mitkonstitutiv für die Erfahrung der letzten Wirklichkeit sind, dann muss das Konsequenzen für die Beziehung von Erfahrung und Beschreibung haben: Es kann keine prinzipielle Vorordnung der Erfahrung vor der Beschreibung geben. Und das wiederum verlangt nach einer höheren Wertschätzung des Historischen in den Religionen. Die Beschreibungsinstrumentarien sind von der realen Ideengeschichte der empirischen Religionen nicht ablösbar.

<sup>3</sup> Siehe dazu die Metaphorik des Sehens durch Fenster in PANIKKAR [1996/11., 247 f.]

<sup>4</sup> Diese Einsicht steht in Einklang mit der Mystikforschung, wie sie Michael von Brück zusammengefasst hat: M. v. BRÜCK, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*. In: R. Bernhardt (Hg), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, 81 - 103, bes. 87ff.

Ein Seitenblick auf den jungen Schleiermacher legt sich hier nahe: Nachdem er in der zweiten seiner fünf „Reden über die Religion“ ähnlich wie Panikkar die unmittelbare Erfahrung des Universums der religiösen Beschreibung dieser Erfahrung vorgeordnet hatte, verweist er dann in der fünften Rede (kritisch gegenüber dem aufklärerischen Postulat einer allgemeinmenschlichen Vernunftreligion) seine Leser an die historischen Religionen zurück: „In den Religionen sollt ihr die Religion entdecken“. Die für Religion konstitutive Transzendenzeröffnung ereignet sich demnach nur innerhalb des Bezugsrahmens einer bestimmten religiösen Tradition. In Panikkars Terminologie ausgedrückt: Die kosmotheandrische Wirklichkeit wird nur in den Sinnstrukturen der historischen Religionskulturen erfahrbar. Nur so erschließt und tradiert sie sich, wobei sie diese Sinnstrukturen dabei dann auch weiterbildet. Statt von einer sachlichen Vorordnung ist also eher von einer Gleichbedeutsamkeit, wenn nicht gar von einer Ununterscheidbarkeit von Erfahrung und Beschreibung auszugehen.

Das hat Konsequenzen für die eingangs konstatierte Dialektik in Panikkars Theologie: Wenn die Religionen inkommensurabel sind, dann sind es auch die in ihnen gebildeten Erfahrungen der kosmotheandrischen Wirklichkeit. Wenn es andererseits eine interreligiöse Kommunikation über diese Erfahrungen geben kann und nach Panikkars Plädoyer auch geben muss, dann muss auch in der Realgeschichte der Religion eine Verständigungsgrundlage – und damit zumindest eine gewisse Kommensurabilität bestehen. Der interreligiöse Austausch ereignet sich nicht vorzugsweise auf der spirituellen Ebene, sondern im und am historischen ‚Fleisch‘ der Religionen, in dem sich ihr Geist manifestiert.

Panikkar hält eine interreligiöse Kommunikation über die jeweiligen kosmotheandrischen Grunderfahrungen für geboten, weil diese Verständigung zu einer vertieften Erkenntnis der von ihr anvisierten umfassenden, in sich differenzierten Universalwirklichkeit führt. Offen bleibt dabei aber die Frage, „was sozusagen materialiter über diese Wirklichkeit durch den Austausch der Religionen zu erfahren wäre, was in einer Religion selbst nicht schon gewusst würde“.<sup>5</sup> Wenn Christus wie bei Panikkar als universales Symbol der kosmotheandrischen Wirklichkeit aufgefasst wird, welcher Mehrwert an Erkenntnis über ihn sollte sich dann aus der interreligiösen Kommunikation ergeben?

Setzt man Panikkars Religionstheologie zu George Lindbecks Modellschema in Beziehung,<sup>6</sup> dann tritt die Eigenart seines Entwurf noch klarer heraus.

<sup>5</sup> R. VON SINNER, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar* (HUTh 43). Tübingen 2003, 321.

<sup>6</sup> G. A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia 1984, dt.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. München 1994, 34ff.

So eindeutig er sich von einem kognitivistisch-propositionalen Religionsverständnis abgrenzt, das Religion als System von Glaubenslehren versteht, so ambivalent stellt sich seine Haltung gegenüber dem von Lindbeck sog. ‚experiential-expressive approach‘ dar, für den alle Religion in Erfahrungen gründet. Einerseits betont er die allen religiösen Symbolbildungen vorausliegende Erfahrung der kosmotheandrischen Wirklichkeit. Andererseits zieht er aber daraus nicht die Konsequenz, „dass die verschiedenen Religionen diverse Symbolisierungen ein und derselben Kernerfahrung des Schlechthinnigen sind“.<sup>7</sup> Vielmehr handelt es sich um individuell-perspektivische Erfassungen der universalen Wirklichkeit, die letztlich wohl *eine* sein mag, deren Einheit aber aller menschlicher Wahrnehmung unerreichbar bleibt.

Die Perspektiven, in denen sie erfasst wird, sind durch ein je eigenes Identitätsprinzip konstituiert. So kann Panikkar vom „christic principle“ sprechen und konstatieren, dass es in jeder der anderen religiösen Traditionen funktional vergleichbare, aber inhaltlich grundlegend verschiedene Identitätsprinzipien gebe, wie etwa „Buddhahood“ im Buddhismus [1987/5., 112]. Diese Deutung der Verschiedenheit zwischen den religiösen Traditionen und der umfassenden Prägekraft ihrer Zentralinhalte lässt wiederum eine Ähnlichkeit mit der von Schleiermacher in der fünften seiner „Reden über die Religion“ entfalteten Religionstheorie erkennen. Schleiermacher leitet dazu an, die empirischen Religionen auf ihr individuelles Organisationsprinzip hin zu untersuchen, wobei dessen intuitive Erfassung letztlich nur aus der Innenperspektive der jeweiligen Religion und d.h. nur deren Anhängern möglich ist.<sup>8</sup> Wenn Panikkar auch weder der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise Schleiermachers noch seiner Begründung der qualitativen Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen folgt, so stimmt er mit ihm doch in der Behauptung einer inkommensurablen Vielfalt der religiösen Traditionen überein.

## 2. Der Stellenwert des Historischen in der Christologie Panikkars

Der historische Jesus stellt eine Manifestierung des universalen Christussymbols dar, und dieses symbolisiert die dreifaltige kosmotheandrische Wirklichkeit in ihrer Ganzheitsdimension. Die Polarität von historisch-partikularer Konkretheit und metahistorischer Universalität hat ein deutliches Gefälle zum zweiten der beiden Pole hin. Nicht das reale Menschsein ist das Entscheidende.

<sup>7</sup> LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 46.

<sup>8</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe I/2*, hg. v. H.-J. Birkner. Berlin 1984, 314, 25.

de an Jesus, sondern sein Charakter als Realsymbol der göttlichen Wirklichkeit, die sich als Logos und Geist in ihm repräsentiert und ihn damit zu ihrem Mittler erhebt: „The mystery that is at the beginning and will be at the end, the alpha and omega by and through which all has to come into being, the light that enlightens every creature, the word that is in every authentic word, the reality that is totally material, completely human, and simply divine ... that symbol of all reality not only as it was or is, but as it still shall freely be, also through our synergy, is what I believe to be the Christ“ [1987/5, 112]. Nicht der logos ensarkos, sondern der logos asarkos steht im Mittelpunkt der Christologie Panikkars. „The symbol Christ does not denote an anthropomorphic individual“ [1996/11, 270]. Nicht die historische Individualität und Singularität des Menschen Jesus ist theologisch relevant, sondern sein Charakter als Epiphanie oder Sakrament des Göttlichen. Wie zwischen der göttlichen Wirklichkeit und dem Logos-Christus, so besteht auch zwischen dem Logos-Christus und dem historischen Jesus eine Beziehung der sakramentalen Repräsentation. Das Bekenntnis „der geschichtliche Jesus ist identisch mit Christus“ erlaubt nicht den Umkehrschluss, dass die Christuswirklichkeit in der Person des Jesus von Nazareth erschöpfend repräsentiert sei.

Die Strukturanalogie dieser Manifestationschristologie zu der mahayana-buddhistischen Trikaya-Lehre liegt auf der Hand. Buddha ist nicht primär eine geschichtliche Persönlichkeit, die ihre Erleuchtungserfahrung weitergibt, sondern in seinem „Dharma-Leib“ absolutes Wesen, in seinem himmlischen „Geist- oder Freuden- oder Genuss-Leib“ transzendent-geistiges Wesen und erst in seinen „Gestaltungsleibern“ irdisches Wesen.

Verglichen mit der für die klassische Inkarnationschristologie grundlegenden doppelten Dynamik von Erniedrigung und Erhöhung – wie sie im Rückgriff vor allem auf Phil 2 entwickelt worden ist –, bleibt das Motiv der Niedrigkeit gegenüber dem der Hoheit in Panikkars sakramentaler Mittler- und Manifestationschristologie mit ihrem inneren Gefälle vom historischen Jesus zum kosmischen Christus unterbestimmt. Dass Jesus leiden und einen brutalen Foltertod im Bewusstsein der Gottverlassenheit sterben musste, stellt kein theologisch zentrales Thema dar. Dass Jesus auf *diesem* Weg – dem Kreuzweg – zum Mittler der heilshaften Gegenwart Gottes wurde, tritt zurück. Panikkars Theologie ist eher eine Theologie des Osterns als eine des Karfreitags.

Damit aber droht die Gebrochenheit der menschlichen Seinsverfassung (und Gottesbeziehung) ebenso aus dem Blick zu geraten wie die für christliche Soteriologien grundlegende Überzeugung, dass Gott sich diese gebrochene (sündhafte) Seinsverfassung zu eigen macht und sie dadurch überwindet, dass die Kraft der Auferstehung den Tod (in umfassenden Sinn) in seiner geschichtlichen Konkretetheit aufbricht.

Panikkars kosmisches Denken ist nicht durch die Zeitenfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geprägt und d.h. nicht in die Polarität von Erinnerung und Hoffnung eingespannt. Vielmehr entfaltet es sich in der Konzentration auf die Gegenwart, die im Licht der kosmotheandrischen Seinsfülle steht. In dieser Ausrichtung auf das *nunc aeternum* droht die Erfahrung marginalisiert zu werden, dass die Mehrzahl der Menschen in der Gegenwart keine Erfüllung finden. Worin besteht ihre Hoffnungsperspektive? Drängt das Unabgegoltene der Geschichte nicht doch stärker auf eine in die Gegenwart hineinragende eschatologische Verheißung hin, die dann auch zum tätigen Einsatz für Gerechtigkeit motiviert? Nach Panikkars Ansatz scheint die Öffnung für die universale Wirklichkeit dagegen nicht in die Geschichte – und damit auch nicht in ihre dunklen Seiten – hineinzuführen, sondern im Streben nach mystischer Unmittelbarkeit mit dem Göttlichen aus ihr heraus.

Von einer Menschwerdung Gottes lässt sich in Panikkars Christologie nicht sprechen. Wenn er auch das Motiv der Kenose betont, so ist damit doch nicht gemeint, dass der universale Logos-Christus wirklich zu einem partikularen Teil der Geschichte *wird*, sondern dass er in der Geschichte *erscheint* – in einer dann durchaus geschichtsmächtigen Präsenz. Der Logos nimmt nicht einen Menschen *real an*, sondern bildet sich in ihm ab. Der Zug zum Doketismus ist unübersehbar.

Panikkars Christologie stellt vor die Frage, inwiefern das Paradigma der Geschichte für die Theologie im allgemeinen und für die Christusdeutung im besonderen konstitutiv ist. Diese Frage markiert das Grundproblem aller Anstrengungen, das Evangelium in der indischen Geisteswelt zu kontextualisieren. Für Panikkars Theologie kann sie nicht dahingehend beantwortet werden, dass die Dimension des Geschichtlichen irrelevant wäre und durch eine kosmische Denkweise ersetzt werden müsste. Eine solche exklusive Alternative zwischen geschichtlichem und kosmischen Bezugsrahmen zu postulieren, widerspräche seinem nicht-dialektischen, integrativen, Gegensätzlichkeiten auf höherer Ebene überwinden wollenden Advaita (Nicht-Zweiheits-) Denken. Statt dessen ordnet er beide Paradigmen nach einem Relationsmodell der konzentrischen Kreise zusammen: Die Wirklichkeit ist größer als das Geschichtliche. Es gilt, das Geschichtliche auf den kosmischen Ganzheitshorizont hin zu transzendieren, der alle Geschichte umfängt und in dem das Zeitliche zum Ewigen hin geöffnet ist: „I see the totum in parte!“ [1996/11, 247].

In allen Religionen lässt sich nach Panikkar diese Bewegung nachvollziehen und zwischen der geschichtlich-soziologischen Ebene der Religion, ihrer sakramentalen, gnadenvermittelnden Dimension und dem letzten Mysterium unterscheiden: im Christentum zwischen der christlichen Religion, der Kirche

und Christus, im Buddhismus zwischen Sangha, Dharma und Nirvana, im Islam zwischen Umma, Koran und Allah [1979/2, 191].

Das Göttliche manifestiert sich wohl *in* der Geschichte, nicht aber *als* Geschichte. Es erscheint in der Zeit im Modus sakramentaler Gleichzeitigkeit mit dem Zeitlosen, dem göttlichen Logos. Da diese übergeschichtliche Dimension der Wirklichkeit alles geschichtlich verfasste Sein umgreift, kann jedes Seiende als eine Christophanie angesehen werden [1987/5, 114]. Heil ereignet sich dort, wo es im Durchbruch durch die ‚Oberfläche‘ der Geschichte zur unmittelbaren Begegnung mit der kosmischen Christuswirklichkeit kommt.

Vergegenwärtigt man sich, wie tief der Geschichtsbezug im jüdisch-christlichen Denken verwurzelt ist, dann stellt sich die o.g. Frage noch einmal verschärft: Kann man davon absehen, dass sich der Gott Abrahams als ein Gott des Weges offenbart, als Mitgeh-Gott, der mit den von ihm Erwählten und mit seinem Volk unterwegs ist? Nach jüdischer Tradition besteht die Gott-Welt-Beziehung in der sich im Wechsel der Geschichte durchhaltenden Treue dieses mitgehenden Gottes und weniger in der kosmischen Allgegenwart eines Seinsgrundes, der alles Werden und Vergehen transzendiert und damit relativiert. Sie wird in personalen Kategorien – eben als Beziehung zwischen Subjekten oder doch wenigstens subjektanalogen Identitäten von relativer Freiheit – vorgestellt, primär durch das Hören auf ein Angesprochensein ‚von außen‘ vermittelt und mündet in den Ruf zu tätiger Lebensverantwortung in Entsprechung zum Willen Gottes. Die Spannung, in der ein solches Verständnis der Gott-Mensch-Relation zur Zielbestimmung einer das subjektive Selbst überwindenden Transzendierung in den Christus-Logos hinein steht, ist offensichtlich.

Andererseits wird man aber auch nicht übersehen dürfen, welch breiten Raum ontologisch-kosmologisch-naturhafte Auslegungshorizonte in der Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition von je her eingenommen haben. Von der alttestamentlichen Weisheitslehre über die Ansätze einer kosmischen Christologie im Kolosser- und Epheserbrief des Neuen Testaments, die breite Rezeption des griechischen Denkens in der Antike, die mystischen Traditionen, die Romantik und dem theologischen Echo, das sie in Schleiermachers Frühschriften gefunden hat, bis hin zu Paul Tillichs ontologischer Gotteslehre lässt sich ein weiter Bogen schlagen. Auch in dieser Hinsicht kann es wieder nicht um eine einfache Alternative zwischen den Paradigmen von Geschichte und Kosmos, historisch und kosmisch orientiertem Denken gehen, sondern nur um die Frage, welcher dieser beiden Denktypen die Plattform für die Integration des jeweils anderen darstellt. In der gesamten Geistesgeschichte des abendländischen Christentums war es stets ein Denken im Horizont der Geschichte, für Panikkar ist es der kosmische Denktypus.



In der Bedeutung, die dem ‚Jesus der Geschichte‘ beigemessen wird, zeigen sich die Folgen dieses Paradigmenwechsels: Leben, Leiden und Sterben Jesu werden im Auslegungshorizont des Geschichtsdenkens zu entscheidenden Ereignissen in der raumzeitlichen Selbstvergegenwärtigung Gottes, nicht bloß zu Manifestationen einer übergeschichtlichen Wirklichkeit.

Aber auch in allen anderen theologischen Grundüberzeugungen – vor allem in der Gotteslehre, der Soteriologie und der Eschatologie – zeigt sich, welche Prägekraft das vorherrschende Paradigma auf die einzelnen Vorstellungs- und Lehrinhalte hat. Die von Friedrich Heiler vorgeschlagene Unterscheidung zwischen dem aus indischen Wurzeln stammenden „mystischen“ und dem aus semitischen Quellen entsprungenen „prophetischen“ Religionstypus<sup>9</sup> bildet sich damit innerhalb des Christentums selbst ab. Auf eine Kurzformel gebracht, kann man diese beiden Typen als konträre Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit verstehen: Wohnt Gott *in* der Zeit oder west er in einer zeitlosen Sphäre?

In ähnlicher Weise stellt Karl-Heinz Ohlig zwei Typen von Religionskulturen gegenüber, die er auf die Formel Monismus und Monotheismus bringt.<sup>10</sup> Der monistische, zum Pantheismus neigende Typus ist eher an der Natur (in einem weiten Sinn) als an der Geschichte orientiert, versteht das Göttliche stärker apersonal als den all-einen immanent-transzendenten Seinsgrund und erstrebt Ganzheit durch das entgrenzende Einswerden mit ihm. Der monotheistische Typus hingegen wendet sich der Geschichte zu, erklärt das historisch Besondere – bestimmte Ereignisse, einzelne Personen, konkrete Handlungen – für theologisch relevant, ist sowohl in der Gottesvorstellung wie in der Anthropologie an personalen und personal-relationalen Kategorien ausgerichtet, führt zu einer hohen Wertschätzung für Gemeinschaftsbildungen, betont die Dimension des Ethischen und der verantwortlichen Weltgestaltung und erwartet eine Erlösung *der* Welt (nicht *von der* Welt) durch ein eschatologisches Geschichtshandeln Gottes.

Kann das in diesem Bezugsrahmen geprägte Christentum ohne Identitätsverlust einen Paradigmenwechsel von einer Historio- zu einer Kosmozentrik vollziehen? Werden dabei die Dimensionen des Geschöpflichen, des Personalen, des Ethischen, des Gemeinschaftlichen und des Eschatologischen nicht verkürzt? Alles scheint sich an der Antwort auf die Frage zu entscheiden, ob das Denken im Bezugsrahmen der Geschichte konstitutiv oder kontextuell für

<sup>9</sup> F. HEILER, *Das Gebet*. München <sup>5</sup>1923, 255-258.

<sup>10</sup> K.-H. OHLIG, *Fundamentaltheologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München 1986, 22-25; siehe auch: ders., *Gibt es eine Einbeit der multikulturellen Christologien?*. In: H. Dembowski, W. Greive (Hgg), *Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt*. Erlangen 1991, 186-205.

die christliche Überlieferung ist: Betrifft es das Identitätszentrum oder nur die jeweilige Ausprägung in einem spezifischen kulturellem Umfeld?

Die Antwort auf diese Frage wird nur lauten können: Der Bezugsrahmen der Geschichte ist nicht bloß akzidentiell, sondern substantiell für die christliche Tradition. Diese Feststellung darf aber nicht im Sinne des neuzeitlichen positivistischen Geschichtsverständnisses interpretiert werden. Vielmehr ist der weitere Horizont des biblischen Verständnisses der Geschichte als transzendenzoffener Ereignungsraum in Anschlag zu bringen, in dem der Schöpfer in letztlich heilshafter Absicht mit den Eigendynamiken des Geschaffenen zusammen- und oft genug auch gegen sie wirkt. Von der so aufgefassten Wirklichkeit ist dann allerdings zu sagen, dass sie nicht bloß Geschichte *hat*, sondern konstitutiv Geschichte *ist*.

Gottes Selbstmitteilung vollzieht sich geschichtlich-dynamisch, die glaubende Partizipation daran kann nur im „Hineinschlüpfen“ in die Geschichte Gottes mit den Menschen erfolgen.<sup>11</sup> Wenn auch diese Geschichte nicht einlinig und schon gar nicht nach einer rational rekonstruierbaren Entwicklungslogik verläuft, sondern sich aus einer Vielzahl von „stories“ zusammensetzt, so kann es doch nach christlichen Verständnis keine Gottesbegegnung im geschichtslosen Raum reiner Geistigkeit geben. So sehr Wahrheit letztlich durch Universalität charakterisiert ist (worauf Panikkar den Akzent setzt), so sehr ereignet sie sich nach biblischem Verständnis doch am Kontingenten und Einmaligen. Damit kann nicht gemeint sein, dass sie mit einzelnen Geschichtsereignissen schlechthin identisch ist. Vielmehr tritt sie an ihnen und in ihnen zu Tage. Sie ist „empirical and more“ (Ian Ramsey), wobei sich der Mehrwert zum empirischen Geschehen nicht wie die Substanz zu ihrem materiellen Träger verhält, sondern wie der verheißende Zuspruch einer neuen Qualität zu einer im Licht dieses Zuspruchs neu aufscheinenden Wirklichkeit.

<sup>11</sup> D. RITSCHI, *Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott*. In: Deuser, H. u.a. (Hgg), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt* (FS Jürgen Moltmann). München 1986, 251.