

RHYTHMEN DES DENKENS

Raimon Panikkar's 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 eindrücklich 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 zutiefst 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 Panikkars

Ich komme zu meinem *zweiten Teil*, den ich *Reflexionen zum Denken Panikkars* 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 Panikkars 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 Denkrahmen 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 aufwuchsen. 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 wiedergespiegelt 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 *Anschaung*, heißt auf etwas hinschauen. Und *Anschaung* 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 Avatamsaka-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 Panikkars 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 Naturwissenschaftlern gegenüber zu einseitig argumentiert. Vielleicht hängt das nicht nur mit denkerischen Ergebnissen, sondern mit persönlichen Erfahrungen zusam-

18 Raymond Panikkar, *The Unkown 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 Forschungsverbände, 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 Gegenwärtssprache 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.⁴²⁴

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!

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 *prattayasamutpada*-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.