KLEINE BEITRÄGE

INTERPRETATION UND „BENUTZUNG“ *

von Paul Hacker

Der Verf. fragt: „Wo liegt der Treffpunkt für ein fruchtbares Gespräch zwischen Hinduismus und Christentum?“ (S. 17) Er antwortet: „Christentum und Hinduismus begegnen einander in Christus“ (23). Das ist möglich, meint PANIKKAR, denn „das Christentum findet... Christus im Hinduismus schon vor, soweit dieser eine wahre Religion ist; Christus wirkt bereits in jedem Gebet eines Hindu, soweit es ein wirkliches Gebet ist; Christus steht hinter jeder Form der Anbetung, soweit diese Gott dargebracht wird“ (35).

In P.s Begründung dieser Ansicht ist eine Berührung mit Lehren, die KARL RAHNER in seinen Schriften vorgetragen hat, an mehreren Stellen unverkennbar, besonders S. 22, 54, 68 und 103 ff. Hervorgehoben sei die Ansicht, daß die Institutionen des Hinduismus heilswirksam seien: „Der gute und *aufrichtige* Hindu wird durch Christus und nicht durch den Hinduismus gerettet, aber seine Erlösung durch *Christus* vollzieht sich in der Regel durch die Sakramente des Hinduismus, durch die Botschaft von der Sittlichkeit und vom guten Leben und durch das *Mysterion*, das über den Hinduismus auf ihn herabkommt“ (68). „Hierin steht der Hinduismus im göttlichen Heilsplan stellvertretend für das Christentum“ (69). Das klingt wie eine konkrete Anwendung der „Zweiten These“ K. RAHNER'S (*Schriften zur Theol.* V 143 ff.).

Im zweiten Teil des Buches (S. 77 bis Schluß) gibt der Verf. einen Kommentar zu Brahmasūtra 1, 1, 2 *janmādy asya yatah*, „(Dasjenige,) von dem her der Ursprung, (das Wachstum, das Bleiben, der Untergang) usw. dieses (Weltalls ist, das ist das Brahman)“. Der Kommentar mündet in eine „christologische“ Auslegung (S. 140 ff.): der im Sūtra gemeinte Weltursprung sei Christus — natürlich ohne daß das dem Sūtraverfasser bekannt gewesen sei. Aus dem beziehungslosen, wandellosen Brahman könne nur dann die vielfältige, veränderliche Welt hervorgehen, wenn es zwischen beiden einen Mittler gebe; dieser aber sei Christus, welcher göttliche und menschliche Natur in sich vereine.

PANIKKAR ist sich bewußt, daß ein Hindu seine Behauptung, eine Begegnung der beiden Religionen sei „in Christus“ möglich, lächerlich finden und daß ihm die Identifikation Christi, des Logos, mit Jesus, dem Sohn Mariens, ein „Stein des Anstoßes“ sein werde (42, vgl. 56 und 73). Diese Reaktion ist tatsächlich eingetreten. In der Wochenzeitschrift „Mātrbhūmi“ (in der Malayālam-Sprache) hat in der Ausgabe vom 13. Februar 1966 ein keralesischer Hindu, Dr. E. G. KRISHNAVARIAR, Panikkars Buch scharf kritisiert¹. Diese Kritik beweist, wie recht PANIKKAR mit seiner Kennzeichnung des Hinduismus hat: dessen „scheinbare Toleranz“ erweist sich als „die höchste Form der Intoleranz: andern nur jenen Platz zu gewähren, den man ihnen zuerkannt hat“; der Hinduismus „glaubt,

* RAYMONDO PANIKKAR: *Christus der Unbekannte im Hinduismus (The Unknown Christ of Hinduism)*, deutsch von Paul K r e t z). Mit einem Geleitwort von Otto K a r r e r. Luzern und Stuttgart: Räber Verlag 1965. (Begegnung. Eine ökumenische Schriftenreihe, hrsg. v. M. L ö h r e r und H. O t t, Bd. 11) 171 S. Kl.-8°.

¹ Auf diese Kritik hat mich Herr Dr. PANIKKAR freundlicherweise aufmerksam gemacht; er hat mir auch die betr. Nummer der Zeitschrift zur Verfügung gestellt.

zumindest in seiner höheren Form, der vollkommenste Ausdruck des *sanātana dharma*, der immerwährenden Religion, zu sein“ (32). KRISHNAVARIAR proklamiert zunächst das Prinzip, daß die Religionen in einem offenen „Dialog“² miteinander umgehen sollten und daß keine ein „Monopol“ habe — dann aber tadelt er PANIKKARS Glaubensstandpunkt, bezeichnet die Gotteslehre der Bhagavadgītā, wie er sie interpretiert — monistisch und akosmistisch —, als die allein wissenschaftlich haltbare und sieht nicht, daß es sich auch hier um eine Glaubensentscheidung handelt.

KRISHNAVARIAR weist aber auch darauf hin, daß zwischen der Hindu-Auffassung vom *īśvara* (Herr, persönlicher Gott) und dem, was der christliche Glaube von Christus aussagt, sowie auch zwischen der Avatāralehre des Hinduismus und dem christlichen Begriff der einmaligen Inkarnation erhebliche Unterschiede bestehen. Hier hat er unbestreitbar recht. PANIKKAR, der im Hinduismus ein (wie KARL RAHNER sagt:) „anonymes Christentum“ aufdecken will, überspielt wesentliche Differenzen. Auch philosophiegeschichtlich ist manches in seiner Darstellung anfechtbar. Um nur zwei Beispiele zu nennen:

1. P.s Auslegung des Begriffes *jijñāsā*³ (Erkennenwollen, Erforschen) geht nicht ein auf den Kontext, in dem dieses Wort (aus Brahmaśūtra 1, 1, 1) in der Vedāntatradition im allgemeinen und in ŚAṆKARAS Kommentar (dem P. doch hauptsächlich folgen will) im besonderen steht. Sie ist daher keine Aussage über indisches Denken. Wäre P. auf diese Zusammenhänge eingegangen, so hätte er allerdings seine Methode ändern müssen. Er erklärt *brahma-jijñāsā* als Transzendenzdrang und als „Weg zum eigentlichen Endpunkt dieses Verlangens, zur Wirklichkeit der Transzendenz“ (104). Aber in dem Kontext, in dem es steht, bedeutet das Wort etwas ganz anderes. Die Brahmaśūtras sind dazu bestimmt, vom Lehrer dem Schüler vorgesprochen zu werden, damit dieser sie auswendig lerne und dann die Erklärungen des Lehrers entgegennehme. Der Schüler muß vorher schon die Upaniṣaden auswendig gelernt haben. Die Brahmaśūtras nebst den Erklärungen des Lehrers bringen das Wissen, das der Schüler aus den Upaniṣaden geschöpft hat, in eine systematische Ordnung und erschließen so erst ein Verständnis. Daß Brahman existiere, steht dabei fest. Es handelt sich im Śūtra 1, 1, 1 nicht um die Feststellung eines Transzendenzdranges, sondern schlicht um die Ankündigung dessen, was die Śūtras behandeln sollen: *athāto brahmajijñāsā*, „Nun also die Untersuchung über das Brahman“. Die Untersuchung (so ist *jijñāsā* sachgemäß zu übersetzen) ist nach ŚAṆKARA notwendig, weil über die Natur des Brahman Meinungsverschiedenheiten bestehen — wobei er von vornherein voraussetzt, was das Śūtra nach P. gerade nicht bedeuten soll: während P. meint, „daß wir Brahman nicht begehren könnten, wenn wir es selber wären“ (105), sagt ŚAṆKARA: „Daß Brahman existiert, ist allgemein bekannt, weil es das Selbst eines jeden ist“ (*sarvasyātmatvāc ca brahmāstitva-prasiddhīḥ*). Einen Transzendenzdynamismus lehren K. RAHNER und J. MARÉCHAL, nicht aber die Brahmaśūtras oder ŚAṆKARA.

2. P. läßt in der Schwebe, ob der kosmologische Gottesbeweis im Hinduismus „überhaupt existiert“ (113). Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß dieser Beweis in mehreren Schulen ausführlich entfaltet worden ist, auch von ŚAṆKARA.

² Es ist interessant, daß dies Modewort schon bis in die malabarische Sprache (Malayālam) gedrungen ist; es erscheint dort unter der Hülle des aus dem Sanskrit entlehnten Wortes *samvādam*.

³ femininum. In der Übersetzung fälschlich neutrum. Auch sonst haben in dem Buch indische Wörter oft falsches Genus.

P. ist sich „völlig bewußt, daß“ sein „Kommentar sich nicht auf der ‚wissenschaftlich‘ exegetischen Ebene bewegt, sondern im christlichen Dynamismus, um ‚alles in Christus zusammenzufassen“ (150). Wären P.s Gedankengänge wirklich christlicher Dynamismus, so wäre es allerdings unangemessen, sie indologisch zu beurteilen. Aber ich fürchte, P. mißversteht seine eigene Methode. Diese scheint mir gerade nicht dynamisch, sondern statisch (das gleiche gilt von andern Versuchen einer „Religionstheologie“ heute). P. interpretiert einen Hindu-Text. Ein Text antwortet nicht wie ein Gesprächspartner. Er sagt, gleich mit welcher Frage der Ausleger an ihn herantritt, ständig dasselbe, und der Ausleger muß ihn *volens* mit seinen feststehenden Worten zu Wort kommen lassen. Darin ist Interpretation statisch, und sie ist um so bessere Interpretation, je williger sie den Text sagen läßt, was sein feststehender Wortlaut sagt. Dynamik kann mit dieser Statik verbunden werden, wenn der Ausleger zum Text Stellung nimmt. Aber PANIKKAR vermeidet gerade die Stellungnahme. Er läßt nicht zur Geltung kommen, was in dem Hindu-Text dem christlichen Glauben nicht entspricht. Seine Interpretation verzerrt nach beiden Richtungen: sie läßt weder das Hinduistische klar erkennen, noch wird sie dem christlichen Glauben gerecht.

Wenn es „Spuren“ des Christlichen im Hinduismus gibt (vgl. 62), so können diese nur dadurch enthüllt werden, daß sie von dem Nichtchristlichen klar getrennt werden, d. h. durch Stellungnahme. Wenn es „Samen“ des Christlichen im Hinduismus gibt (vgl. 72), so können diese nur dadurch zum Keimen gebracht werden, daß sie von ursprünglich christlicher Dynamik, die von der Offenbarung (und nicht von Hindu-Texten) ausgeht, aufgenommen werden.

Beide Methoden sind von den Kirchenvätern angewandt worden (P. beruft sich auf THOMAS VON AQUIN, doch kaum mit Recht; außerdem lebte nicht THOMAS, in dessen Umgebung es keine Nichtchristen mehr gab, in einer Situation, die der P.s vergleichbar wäre, wohl aber waren die Väter in solcher Lage). Wenn sie heidnische Texte interpretierten (wie beispielsweise CLEMENS ALEX. und THEODORET unzählige Textstücke aus heidnischen Autoren und wie AUGUSTIN VARRO und PORPHYRIUS interpretierte), dann haben sie nicht nur Übereinstimmungen, sondern auch Unterschiede klar herausgestellt. Zum gleichen Zweck ist heute eine philologisch-geistesgeschichtliche Methode erforderlich; es dient der Sache nicht, daß P. die „wissenschaftlich-exegetische Ebene“ vermeidet. Wenn die Väter aber christliche Lehre darlegten, *benutzten* sie Elemente des heidnischen Denkens. GREGOR NYSS.⁴ nannte das $\chi\omicron\eta\iota\sigma\iota\varsigma$, AUGUSTINUS⁵ *usus justus praedicandi evangelii*. Dieser Akt der *Chrêsis*, des *Usus* ist die Dynamik, die die Samenkörner des Logos dort einpflanzt, wo allein sie aufgehen und Frucht bringen können: im Garten der Kirche. Durch bloße positive Interpretation von Hindu-Texten kann aus diesen nie etwas anderes herauskommen als das, was darin ist: Hinduismus — sei es expliziter, sei es unausdrücklicher, „anonymer“ Hinduismus (denn anonymes Heidentum gibt es, anonymes Christentum dagegen ist ein Widerspruch in der Sache). Die Väter wußten nicht nur, warum solche „Benutzung“ legitim ist; sie wußten auch, daß die Samen der Wahrheit nur im aneignenden Akt aus der Verflechtung mit gottfeindlichen Tendenzen gelöst, geheiligt und fruchtbar werden. Die heidnische Weisheit kann den Christen zwar bilden und erziehen, wie die Tochter des Pharaos das Moseskind aufzog; an sich aber ist sie unfruchtbar, wie die Pharaotochter nicht die echte Mutter des

⁴ *Vita Moysis* (ed. Daniélou) II 112 ff.

⁵ *De doctrina christiana* II 40, 60.

Moses war. Nur *eine* Möglichkeit zu einer fruchtbaren „Ehe“ (*syzygia*) der heidnischen Weisheit gibt es: wenn diese nicht im heidnischen Bereich bleibt, sondern mit dem Evangelium vermählt wird, wie die Tochter des Midianiters Jethro mit Moses; aber die Früchte solcher Verbindung müssen gereinigt werden, wie Zippora das aus ihrer Ehe mit Moses hervorgegangene Kind beschneiden mußte (Ex 4, 24 f.). So deutet die Symboltheologie des hl. GREGOR VON NYSSA⁶, Gedanken von PHILON und ORIGENES aufnehmend, den Unwert und den Wert der heidnischen Weisheit. Das gleiche besagt das bekannte Bild vom *Aigyptios ploutos* oder von den *spolia Aegyptiorum*: die Schätze der Heiden sind nicht am rechten Ort, solange sie im heidnischen Bereich bleiben; erst wenn sie zur Ausschmückung des wahren Offenbarungszeltes, der Kirche, verwendet werden, erfüllen sie ihren Sinn⁷. Auf den Umgang mit Texten angewandt, bedeutet das: Solange diese in ihrem Kontext interpretiert werden, bleiben sie, was sie sind: heidnisch, und eine christlich-sachgemäße Interpretation muß gerade ihre dämonische Zweideutigkeit und Unfruchtbarkeit ans Licht bringen. Erfüllt die Interpretation diese kritische Funktion nicht, versucht sie statt dessen, in kurzschlüssigem Zugriff heidnische Texte direkt christlich auszulegen, so wird weder der Charakter der Texte klargestellt noch werden die Samen der Wahrheit in die befreiende Bindung geführt, in der allein sie fruchtbar werden können.

Dem christlichen Altertum, das noch unmittelbar wußte, was Heidentum ist, war daher auch eine Unterschiede überspielende christliche Interpretation heidnischer Texte fremd. Erst eine Zeit, der lebendes Heidentum fernergerückt war, hat additiv heidnische neben christliche Autoritäten gestellt und oft den Sinn für die Unterscheidung verloren — so daß dann heute solch additives Denken und solcher Mangel an Unterscheidungsvermögen manchen als spezifisch katholische Tugend erscheint, während doch der vorprotestantische LUTHER in seinem Aufbegehren gegen die „Blindheit“ des Aristoteles⁸ das ursprünglich katholische Gespür hatte: die „Blindheit“ des Aristoteles ist das gleiche wie die Unfruchtbarkeit, von der GREGOR VON NYSSA sprach. Das Überspielen der Unterschiede — das sich heute vielfach als „Religionstheologie“ systematisiert — ist genau so wenig dem katholischen Ursprung getreu wie jene (im Protestantismus verbreitete) Enge, die die Existenz von Samen der Wahrheit außerhalb des christlichen Bereiches leugnet.

Samen sind dazu da, eingepflanzt zu werden, damit sie aufkeimen können. Nur in kritischer Unterscheidung können sie aus dem Abfall aufgelesen und nur in der „Benutzung“ fruchtbar werden. Darum hat PAULUS keine Betrachtungen darüber angestellt, welch tiefsinnige Wahrheit in dem stoischen und dem gnostischen *sōma*-Begriff enthalten sei, sondern er hat den Wahrheitsgehalt dieser Begriffe dadurch sichtbar gemacht, daß er sie beide „benutzte“ zur Ausdeutung des Mysteriums der Kirche. Und der *Apg* 17 zu den Athenern redende PAULUS interpretiert nicht die Altaraufschrift „Dem unbekanntem Gott“ und den ARATOSVERS „Denn wir sind seines Geschlechtes“ für sich, sondern er bezieht beide ein in den Akt der Christusverkündigung, und in dieser Dynamik kommt die in ihnen eingeschlossene Wahrheit zum Leuchten. Würden diese Worte für sich betrachtet, so könnte ihre Zweideutigkeit und das Dämonische ihres Kon-

⁶ *Vita Moysis* (ed. Daniélou) II 11: "Αγονος γὰρ ἀληθῶς ἡ ἔξωθεν παιδευσίς ἀεὶ ὠδίνουσα καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. II 37: "Ἔστι γὰρ τι καὶ τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως πρὸς συζυγίαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον.

⁷ Ebendort II 112—116. AUGUSTINUS, op. cit. II 40, 60—61.

⁸ Vgl. etwa WA 56, 419; 1, 226 = Clemen 5, 279, 1 und 324, 8.

textes — Polytheismus, Idolatrie, Pantheismus — nicht verschwiegen werden. Bei den Vätern, die darin getreu die Linie des Neuen Testaments fortsetzen, findet sich beides: Unterscheidung und Benutzung, *Chrêsis*. Bei PANIKKAR fehlt beides.

In seinem Vorwort sagt PANIKKAR, er sei oft gebeten worden, ein Buch über Christus zu schreiben, „das den Hindus verständlich wäre“. Er fragt sich aber, „ob dieses Buch je geschrieben werden wird: denn *das* Buch über Christus liegt schon vor“ (S. 15). Aber müssen denn nicht, gerade weil dieses eine „Buch“ unerschöpflich ist, immer neue Bücher über Christus geschrieben werden? Was wäre aus dem Christentum geworden, wenn die Theologen des Altertums, statt in kritischer Unterscheidung vom Heidentum dessen Wahrheit in der Dynamik der Auslegung des Evangeliums fruchtbar zu machen, sich mit paganologisch-theologischen Zirkelquadraturen abgemüht hätten wie PANIKKAR?⁹

⁹ Vgl. auch meine Besprechung von PANIKKARS *Kultmysterium* ..., demnächst in der *Theologischen Revue*.

UT OMNES ERRANTES ...

von Fritz Bornemann SVD

Die Fürbitte ‚Ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris ...‘ wurde auf den Vorschlag eines China-Missionars hin in die Allerheiligen-Litanei aufgenommen.

Frühjahr 1920 fragte P. Josef Hesser aus der Süd-Shantungmission in Steyl an: „Ob die hl. Kirche auch geneigt wäre, in die Allerheiligenlitanei neue Anrufungen einzufügen z. B.: Ut omnes paganos ad fidem catholicam convertere digneris; Te rogamus audi nos. — Ut omnes peccatores convertere digneris; Te rogamus audi nos“¹.

Der römische Generalprokurator P. Karl Friedrich ging auf das ‚Ut omnes peccatores ...‘ nicht ein, wohl auf das ‚Ut omnes paganos ...‘, bearbeitete aber den Text sehr selbständig. Anstelle von ‚paganos‘ setzte er ‚gentes paganas‘; das ‚ad fidem catholicam convertere‘ erweiterte er in ‚ad agnitionem veritatis perducere et Ecclesiae tuae coadunare digneris‘. — Außerdem fügte er noch eine zweite, ganz neue Bitte, nämlich um Vermehrung der Missionsberufe, hinzu: Ut operarios apostolicos in messem tuam mittere digneris ...

Zur Begründung seines Antrages wies er darauf hin, daß der Hl. Vater in seiner jüngst veröffentlichten Missionszyklika ‚Maximum illud‘ die Gläubigen auffordere, die Missionsarbeit durch Gebet zu unterstützen. Die christliche Heimat aber würde durch die Einfügung einer solchen Bitte in die Litanei stets daran erinnert, daß die Heiden Erben Christi sind.

Den eigentlichen Antragsteller, P. Jos. Hesser, nannte er in dem Gesuch nicht, dafür aber alle Steyler Missionare der Shantung- und Togo-Mission; alle Togomissionare und ein Teil der Shantungmissionare waren durch den Krieg aus ihren Missionsgebieten ausgewiesen worden. Um beide Missionsgebiete be-

¹ J. HESSER, Taikia, 9. März 1920 an J. Bodems, Steyl.