

noch eher essayhaft an-gedacht als zu Ende geführt und ausgereift; es bedarf folglich der weiteren Nachfrage und Diskussion. Beides sollte entsprechend auch erfolgen. Die Grundthesen verdienen es. In der Literatur wie im Anmerkungsteil – zusammen über 80 der 201 Seiten! – fällt auf, daß die Benutzung konkreter religionswissenschaftlicher Daten und damit der unmittelbare Blick auf die Anderen eher hintergründig bleibt.

Bonn

Hans Waldenfels

Panikkar, Raimon: *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, hg. von Christoph Bochinger, München / Kösel 1991; 212 S.

»Der Weisheit eine Wohnung bereiten« – dies ist nicht nur der Titel eines der vier in diesem Buch versammelten Vortragstexte PANIKKARS, sondern zugleich das Motto, unter dem die religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Überlegungen des spanisch-indischen Autors zusammengefaßt werden können. Als Schlüssel zum Verständnis der hier z.T. erstveröffentlichten, z.T. in überarbeiteter Form wiederveröffentlichten Texte bietet sich der Abschnitt »Philosophie als Lebensstil« (III) an, der die biographische Verwurzelung der Kulturen und Religionen übergreifenden Denkweise PANIKKARS thematisiert. 1914 in Spanien geboren und dort aufgewachsen, über mehr als ein Jahrzehnt in Indien lebend und dann über lange Zeit zwischen den Universitäten von Santa Barbara/Kalifornien und Varanasi/Uttar Pradesh, Indien, »pendelnd«, gehört PANIKKAR mehreren Kulturen zugleich an: »Auf meine Weise habe ich mich nicht zwischen, sondern in der Mitte von Ost und West gefunden, und zwar jeweils in deren hinduistisch/buddhistischer und christlich/säkularer Version, die Teil meines persönlichen Universums geworden sind« (103).

Selbstfindung in der Begegnung dieser verschiedenen Kulturkreise und Religionen ist die Grundlage der Philosophie PANIKKARS, die sich in der vorliegenden Schrift ausdrücklich nicht als »akademische Arbeit«, sondern in ihrem »existentiellen Charakter« als »Einübung in die Weisheit« (8) darbietet. Sie verwirklicht sich in der Überwindung der Dichotomien von Erfahrung und Intellekt, Mythos und Logos, Theorie und Praxis, Immanenz und Transzendenz, unter dem »Dach« einer symbolisch-kosmologischen Weltansicht, die in der Idee vom »kosmotheandrischen Christus« bzw. in der »theanthropokosmischen Vision« als Symbol der Einheit von Gott, Mensch und Welt ihren konzentrierten Ausdruck findet. PANIKKARS Philosophie führt die Weisheitstraditionen der östlichen Religionen mit denen der abrahamitischen Ökumene zusammen – exemplarisch dargelegt in der Skizze zur Anthropologie im II. Kap.: »Quaternitas perfecta. Die vierfache Gestalt des Menschen«, deren Nachvollzug allerdings eine mit den östlichen Religionen weniger vertraute Leserschaft vor erhebliche Probleme stellen wird (trotz der Erklärung der Begriffe und Symbole im Glossar am Ende des Buches), insofern das symbolische Denken selbst uns fremd ist und das Verständnis fremder Symbole hier schon weitgehend vorausgesetzt wird.

Zugleich bietet das symbolische Denken den Ausgangspunkt für eine Kritik der vom neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Paradigma bestimmten westlichen Weltanschauung wie für eine kritische Sicht auf Geschichte und Zukunftsperspektiven der christlichen Religion. (Vgl. dazu vor allem Kap. IV: »Trisangam: Jordan, Tiber und Ganges«, wo PANIKKAR mit der Symbolik der drei Flüsse drei geschichtliche Gestaltungen des Christseins skizziert). Besonders letztere Thematik wird sich als Herausforderung für christlich-theologisches Bemühen erweisen. Denn mit der Reflexion auf die Möglichkeit authentischen Christseins im Pluralismus der Religionen stellt PANIKKAR nicht nur den bisherigen Eurozentrismus des Christentums zur Disposition (»Muß man spirituell semitisch und intellektuell westlich sein, um Christ sein zu können?« [133]),

sondern sucht nach einem Ausweg aus dem Dilemma zwischen der wesentlich universalen Dimension des Christlichen und der Einsicht, daß der Universalitätsanspruch des Christentums ein »imperialistisches Überbleibsel« ist (138). PANIKKARS Lösungsversuch weist in die Richtung einer »transzendente(n) Einheit aller Religionen«, ohne freilich deren konkrete kulturell, geschichtlich, geographisch sich artikulierende Verschiedenheit vorschnell überspringen zu wollen (vgl. 139). PANIKKAR unterscheidet deshalb zwischen »Christenheit« als Inbegriff der abendländischen Zivilisation bzw. der historischen Organisation der christlichen Religion (im Bild der drei Flüsse symbolisiert durch den Tiber), »Christentum« als Chiffre der auf jüdische Fundamente gegründeten Religion (symbolisiert durch den Jordan) und »Christlichkeit« als Inbegriff des persönlichen, jedoch nicht individualistischen, sondern ekklesial offenen Religiösseins (symbolisiert durch den Ganges): »Diese drei Geisteshaltungen symbolisieren zusammen das komplexe christliche Phänomen der Gegenwart«, wobei »das wachsende Bewußtsein um die Christlichkeit« der zukunftsweisende Faktor sei, von dem her das oben angedeutete »Dilemma des Exklusivismus oder Inklusivismus gelöst werden könnte zugunsten eines heilsamen Pluralismus der Religionen, der den einzelnen Beitrag einer jeden menschlichen Tradition jedoch in keiner Weise verdünnt« (169).

Angesichts eines solchen Plädoyers für den Pluralismus der Religionen stellen sich jedoch aus der Sicht christlicher Theologie einige grundlegende Fragen. Wenn PANIKKAR das »Prinzip des Christlichen« bzw. die »universale Vision des Christlichen« (139, 184f) aus der Religion des Christentums befreien will, damit es in seiner universalen Tragweite im Pluralismus der Religionen fruchtbar werden kann, so gilt es zum einen zu klären, was denn dieses Prinzip näherhin sei; mit dem Hinweis auf »die kenotische Erfahrung Christi [...], die die Annahme und Offenheit für den Geist mit sich bringt« (185), bietet sich hier ein gewisser Ansatzpunkt. Zum anderen ist mit der offenkundigen, weitreichenden Relativierung der kirchlichen Institutionalisierung des Christentums die Frage nach der künftigen Gestalt von »Christlichkeit« keineswegs beantwortet, sondern erst einmal neu gestellt, und zwar auch als Herausforderung an christliche Theologien. Die Dringlichkeit der Frage, die sich sowohl im Kontext christlich geprägter Kultur als auch und vor allem im Hinblick auf die Standortbestimmung und Identität des christlichen Glaubens in einem weltweiten interreligiösen Dialog stellt, wird durch PANIKKARS Überlegungen – explizit wie implizit – deutlich vor Augen geführt als Anfrage an eine zukunftsfähige authentisch christliche Spiritualität und in diesem Horizont zugleich als Anfrage an Gesprächsfähigkeit und Verantwortlichkeit christlicher Theologie.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Rosenbohm, Alexandra: *Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich* (Marburger Studien zur Völkerkunde 8) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1991; 178 S.

Als Halluzinogene sind jene Drogen zu verstehen, die aus Pflanzen gewonnen werden (14–17). Ihre Einnahme läßt Rausch-Erfahrungen entstehen und verändert das Wachbewußtsein. Im Aufarbeiten der entsprechenden Fachliteratur verschiedener Disziplinen (Medizin, Botanik, Ethnologie, Psychologie u.a.) schildert die Autorin den Gebrauch von Halluzinogenen bei sibirischen Völkern, den Huichol-Indianern und Mazateken Mexikos sowie bei den Tukano im Grenzgebiet von Kolumbien und Brasilien. Der besondere Wert der vorliegenden Studie liegt wohl darin, daß in den grundsätzlichen Darlegungen der Einführung und des Schlusses, vor