

der verschiedenen Arten von Vollkommenheit nicht auch ein kirchenrechtliches Problem der Gleichheit von Sakramenten (*ordo* und Ehe) und ihrer gleichen Würde darstellt.

<sup>8</sup> Faes, *L'Eglise catholique*, aaO., 9.

<sup>9</sup> Ebd., 9-10.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## Die „Inkulturation“ des Buddhismus in traditionell christlichen Regionen

Dennis Gira

Es gibt viele Interpretationen des Begriffs der „Inkulturation“. Papst Johannes Paul II. zum Beispiel betrachtete sie als „die Inkarnation des Evangeliums in den einheimischen Kulturen – wie auch die Eingliederung dieser Kulturen in das Leben der Kirche“<sup>1</sup>. Für die meisten Theologen kann die Inkulturation nicht getrennt werden von einem intensiven Dialog zwischen den örtlichen christlichen Gemeinschaften und allen Akteuren im kulturellen und religiösen Kontext, in welchem sie existieren und sich entwickeln. Es sollte ein Prozess sein, der zu einer intelligenten Neuformulierung des christlichen Glaubens führt. Dies wird sich natürlich auf die Art und Weise auswirken, wie das Evangelium verkündet, erläutert und gelebt wird. Die Bemerkungen Johannes Pauls II. zur Katechese in seinem ersten Apostolischen Schreiben helfen, einen wichtigen Teil dieser Dynamik zu verstehen: „[D]ie Katechese [wird sich] bemühen, diese Kulturen und ihre wesentlichen Elemente kennenzulernen; sie wird deren bezeichnendste Ausdrucksformen erlernen; sie wird ihre eigenen Werte und Reichtümer achten. Auf diese Weise kann sie diesen Kulturen die Erkenntnis des verborgenen Geheimnisses nahe bringen und ihnen helfen, aus ihrer eigenen lebendigen Überlieferung heraus originelle Ausdrucksformen christlichen Lebens, Feierns und Denkens hervorzubringen.“<sup>2</sup> In gewisser Weise dreht sich ein beträchtlicher Teil dieser CONCILIUM-Ausgabe über Ozeanien und seine indigenen Theologien genau um diesen Prozess der Inkulturation. Interessant und herausfordernd für die Kirche im Westen und in anderen Teilen der Welt ist dabei, dass es außer den christlichen Gruppierungen in den einst so genannten „Missionsländern“ noch andere Glaubensgemeinschaften gibt, die sich einem Prozess verschrieben haben, den

man aus katholischer Perspektive „Inkulturation“ nennen würde. Und die anderen tun dies in kulturell „christlich“ geprägten Gegenden.<sup>3</sup>

Die deutlichsten Beispiele dafür sind die in jüngerer Zeit in Nordamerika, Europa, Ozeanien (insbesondere in Australien) und zu einem geringeren Teil auch in Lateinamerika und Afrika etablierten buddhistischen Gemeinschaften. Sie bemühen sich gegenwärtig darum, den Kern der buddhistischen Erfahrung in Begriffen auszudrücken, die von den Völkern dieser Regionen verstanden werden können.<sup>4</sup> Diese bislang beispiellose Situation verlangt eine sehr luzide, großzügige und phantasievolle pastorale Antwort auf der Seite der Kirchen in den betreffenden Regionen, auch wenn die Kirchen im Allgemeinen sehr wenig über den Buddhismus wissen - und noch weniger über die Kulturen, innerhalb derer der Buddhismus sich über Jahrhunderte entwickelt hat, bevor er sich in anderen Teilen der Welt - und vor allem im Westen - auszubreiten begann.<sup>5</sup>

Hier beschränken wir uns auf eine knappe Darstellung, wie der Buddhismus in ganz Asien seit gut 2000 Jahren etwas praktiziert hat, das gewisse Analogien zu einigen Aspekten dessen aufweist, was wir Inkulturation nennen. (Gerade weil es sich um einen analogen Prozess handelt, wird der Begriff „Inkulturation“ ab hier in Anführungszeichen gesetzt, wenn er in einem buddhistischen Kontext gebraucht wird.) Vor diesem Hintergrund erfolgen dann einige Bemerkungen über das, was heute in Frankreich geschieht, d.h. in einem traditionell katholischen Land, in dem der Buddhismus mit einer Million Gläubiger<sup>6</sup> zu einer der vier Religionen wurde, denen die Regierung gestattete, jeden Sonntagmorgen im nationalen Fernsehprogramm zu erscheinen (die drei anderen sind Christentum, Islam und Judentum).<sup>7</sup>

Das Beispiel der buddhistischen „Inkulturation“ kann uns darüber hinaus helfen, nicht nur die positiven Aspekte des Prozesses der Inkulturation klarer zu sehen, sondern auch dessen negative Aspekte, die bislang in der westlichen Kirche weitgehend unbekannt sind. Denn tatsächlich können nur Menschen diese negative Seite der Inkulturation verstehen, wenn sie selbst einer Religion angehören, die nahezu untrennbar ist von der Kultur, in der sie sich über viele Jahrhunderte entwickelt hat (gemeint ist hier das Christentum): Diese Menschen erleben, was es heißt, wenn eine völlig neue religiöse Tradition (der Buddhismus) mitten unter ihnen ankommt - eine Tradition, die alles tut, was ihr möglich ist, um sich in ihrer Kultur einzuführen und um diese Kultur in ihr eigenes Leben aufzunehmen, damit Konvertiten aus ihrer eigenen lebendigen Überlieferung heraus originelle Ausdrucksformen des (buddhistischen) Lebens, Feierns und Denkens hervorbringen können (vgl. die oben zitierten Worte Johannes Pauls II., jetzt angewandt auf das, was Buddhisten logischerweise im Westen tun wollen).

## Historische Vorläufer

Der Buddhismus nahm seinen Anfang vor etwa 25 Jahrhunderten im nördlichen Indien. Er wurde natürlich in hohem Maße vom sozio-religiösen Kontext seiner

Zeit und ganz allgemein von der indischen Kultur geprägt. Die Form, die der Buddhismus in seinen ersten Jahrhunderten annahm, ist ziemlich leicht zu erkennen, denn für ihn bestand ja keine Notwendigkeit, sich selbst einer völlig neuen und radikal anderen Kultur anzupassen. Die Sache wurde komplizierter, als spätere buddhistische Missionare die Erfahrung machten, dass der indische Buddhismus als solcher in anderen kulturellen Milieus nicht leicht würde überleben können. So wussten etwa die buddhistischen Missionare, die kurz vor dem Beginn unserer Zeitrechnung nach China kamen, dass sie die buddhistische Erfahrung auf eine Weise ausdrücken mussten, die die Chinesen verstehen konnten. Deshalb experimentierten sie über einen längeren Zeitraum damit, Anleihen bei zahlreichen taoistischen und konfuzianistischen Begriffen zu machen, um die buddhistischen Lehren zu übersetzen. Zudem veränderten sie den buddhistischen „mönchischen“ Lebensstil radikal, um ihn mit dem neuen Milieu kompatibel zu machen (z.B. mussten die Klöster Selbstversorger werden, u.a. deshalb, weil die chinesische Haltung gegenüber Bettelmönchen sich von jener in Indien sehr unterschied). Dieser Prozess der „Inkulturation“ führte schrittweise zur Herausbildung dessen, was die Fachleute „chinesischen Buddhismus“ nennen. Das ist ein Begriff, der in der buddhistischen Literatur den Ausdruck „Buddhismus in China“ ersetzt, der verwendet wird, um die Präsenz des Buddhismus im Land vor der „Vollendung“<sup>8</sup> des „Inkulturations“-Prozesses zu bezeichnen. Dieses Szenario wiederholte sich in Japan, wo der Buddhismus in der Mitte des 6. Jahrhunderts eingeführt wurde. Um dem japanischen Volk zu helfen, Buddhas Lehre zu verstehen, musste der Buddhismus sich an die japanische Kultur und vor allem an den Shintoismus, die indigene Religion Japans, anpassen. Wieder können wir sehen, wie sich, dank der „Inkulturation“, der „Buddhismus in Japan“ schrittweise zu einem „japanischen Buddhismus“ entwickelte.<sup>9</sup> Diese Beispiele mögen genügen, uns klarer vor Augen zu führen, was heute in den christlichen Gegenden der Welt geschieht - oder zumindest, was dort sehr wahrscheinlich geschieht.

Bevor wir uns der Situation in Frankreich zuwenden (und in gewissem Ausmaß in anderen traditionell christlichen Ländern), könnte ein Blick auf manche Konsequenzen der „Inkulturation“ des Buddhismus in China und Japan hilfreich sein. Dabei sind nicht nur die Konsequenzen für den Buddhismus selbst gemeint,

*Dennis Gira, geb. 1943 in Chicago, USA, studierte Philosophie und Theologie, bevor er 1969 nach Japan ging. Er studierte Japanisch und betrieb Ostasienforschung an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1977 lebt er in Frankreich, wo er an der Universität Paris VII für seine Ostasienstudien (mit Schwerpunkt Buddhismus) promoviert wurde und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes ein Diplom in Religionswissenschaft erhielt. Von 1985 bis 2007 gab er Kurse über Buddhismus, interreligiösen Dialog und japanische Religionen am Institut catholique, der katholischen Universität von Paris. Über viele Jahre war er stellvertretender Direktor des dortigen Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR). Im Ruhestand unterrichtet er weiter an verschiedenen Universitäten und Seminaren Frankreichs. Veröffentlichungen u.a.: Au-delà de la tolerance: la rencontre des religions (2001); Le Lotus ou la Croix: les raisons d'un choix (2003); Le bouddhisme en cinquante clés (2009). Anschrift: Dennis Gira, 73 ter rue Saint François, 37520 La Riche, Frankreich. E-Mail: dennis.gira@orange.fr.*

sondern auch jene für die Religionen, die in diesen Ländern vorherrschten, als die neue Tradition die Szene betrat.

Auf der positiven Seite war der Prozess erfolgreich in der Herausbildung eines „chinesischen Buddhismus“ und eines „japanischen Buddhismus“, die beide für die Entwicklung des religiösen Bewusstseins dieser zwei Völker eine sehr wichtige Rolle spielten. Jedoch hat sich der Buddhismus in diesem Prozess beträchtlich verändert. Manche würden sagen, dass die Veränderungen erfreulich waren, andere halten sie für schädlich. In jedem Fall führten sie zu so bedeutenden Unterschieden, dass es manchmal schwierig ist zu sagen, worin die Quelle der buddhistischen Einheit bestehen könnte. Deshalb ziehen es einige Fachleute vor, das Wort Buddhismus in den Plural zu setzen.<sup>10</sup>

Derselbe Prozess der „Inkulturation“ schuf auch ein gewisses Maß an Verwirrung in den Ländern, die den Buddhismus „empfangen“. So wurden beispielsweise dieselben chinesischen oder japanischen Worte verwendet, um grundlegend verschiedene religiöse Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Einige sehr wichtige taoistische Begriffe, wie z.B. *Ziran* („Natürlichkeit“ oder „Spontaneität“), wurden grundlegend für den Chan- (Zen-) Buddhismus und sogar für den Reines-Land-Buddhismus. In Japan wurden die Shintō-Götter (*Kami*) von den Buddhisten als Avatare der vielen verschiedenen Buddhas betrachtet, die in den Augen mancher einen „buddhistischen Pantheon“ bilden; andere hielten sie sogar für Bodhisattvas, die in der Gestalt der *Kami* den Weg für den Buddhismus in Japan bereiteten. In dem Maße, wie all dies dem Buddhismus zu einer Blüte in Kulturen verhalf, die bis dahin nicht vom Taoismus, Konfuzianismus und vom Shintō zu trennen waren, entstand dadurch auch eine sehr reale Feindschaft in den Herzen vieler Taoisten, Konfuzianer und Shintoisten, die ihren kulturellen und religiösen Wurzeln tief verbunden waren. Letztendlich führte dies zu sehr ernsten Verfolgungen in China und zur Zurückweisung des Buddhismus in Japan. In beiden Fällen war das Argument, der Buddhismus sei eine ausländische Religion, die einfach neutralisiert werden musste. Die Shintoisten sahen sich veranlasst, ihre eigene Tradition neu zu durchdenken, damit diese sich besser als die einzig wahre Religion gegen den Buddhismus Japans behaupten konnte. Die Auswirkungen davon und der Nationalismus, der daraus entstand, waren verheerend für Japan und die Welt.

## Buddhismus in Frankreich

In Frankreich ist der Buddhismus als eine lebendige Form des Glaubens in vielen Ausprägungen (Zen, tibetischer Buddhismus, Soka Gakkai, die verschiedenen Formen, die die Flüchtlinge aus Südostasien mitbrachten ...) seit den 1960er Jahren präsent. Selbst wenn die Statistiken des Innenministeriums übertrieben sein sollten (sie überraschten die „Union Bouddhiste de France“, einen Zusammenschluss der Mehrheit aller buddhistischen Vereinigungen des Landes), spiegeln sie dennoch die Tatsache wider, dass der Buddhismus definitiv in Frankreich Wurzeln geschlagen hat. Und es gibt keinen Grund zur Annahme, dass die

französischen Buddhisten weniger willens seien, den Zugang zum Buddhismus für ihre Zeitgenossen zu erleichtern, als es die Buddhisten in China und Japan in der Vergangenheit waren. Am liebsten sähen sie es, wenn aus dem „Buddhismus in Frankreich“, der noch eng mit dem japanischen, tibetischen, vietnamesischen ... Brauchtum und Denken verbunden ist, ein authentischer „französischer Buddhismus“ würde. Und wenn die Buddhisten in China und Japan oftmals konfuzianistische, taoistische und Shintō-Begriffe verwendeten, werden die französischen Buddhisten logischerweise eine Reihe von Ausdrücken verwenden, die Teil des „christlichen“ Vokabulars sind, um in ihrem Land denselben Wandel zuwege zu bringen.<sup>11</sup>

Deshalb machen viele französische Buddhisten in Frankreich geltend, dass Jesus Christus ein Bodhisattva sei (ein zur Erleuchtung bestimmtes Wesen). Das sollte niemanden überraschen, denn er offenbarte die Tugenden eines Bodhisattvas sein ganzes Leben hindurch. Und das ist natürlich auch der Grund, warum einer der bekanntesten buddhistischen Meister in Frankreich eine Ikone von Jesus Christus in seinem Tempel aufgestellt hat, gleich neben einem Bildnis von Buddha. Es ist verständlich, dass viele Christen, die davon hören, perplex sind - so wie es viele Japaner waren, als sie lernten, dass ihre *Kami* Bodhisattvas seien (was genau der buddhistischen Weltanschauung entsprach). Die französischen Entsprechungen zu Liebe, Glaube, Vergebung, Hoffnung, dem Göttlichen, dem Bösen<sup>12</sup>, Priester, Weihe, Mönch, Gebet, Offenbarung, Gelübde, Heilige ... - die Liste würde sehr lang sein - sind allesamt Wörter, die Buddhisten in Frankreich verwenden, um den einen oder anderen Aspekt der buddhistischen Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Aber was sie bezeichnen, kann sich etwas oder sehr von dem unterscheiden, was dieselben Worte in einem christlichen Kontext bedeuten. Auch das schafft Verwirrung, nicht nur für die Christen, sondern auch für die französischen Buddhisten, die ja oft auch einmal - und sei es nur für kurze Zeit - christlichen Religionsunterricht erhalten haben. Selbst jene, die nie christlich unterwiesen wurden, können durcheinander geraten, denn die erste Definition der genannten Wörter, die man in französischen Wörterbüchern findet, liegt näher bei ihrer „christlichen Bedeutung“ als bei ihrer „buddhistischen Bedeutung“.

## Eine pastorale Reflexion

Wie sollte die pastorale Antwort der Kirche auf die oben beschriebene Situation aussehen? Zuallererst sollte die Kirche alles tun, um die Fallstricke zu vermeiden, die in asiatischen Ländern wie China und Japan zu Spannungen führten zwischen den Buddhisten und den eng mit der Kultur verknüpften Religionen. Das bedeutet, es muss alles Anwendung finden, was die Kirche seit dem Konzil über den interreligiösen Dialog gesagt hat, und es muss Zeit und Energie in die sehr schwierige Arbeit investiert werden, zu unterscheiden, wo die „Samen des Wortes“ im Buddhismus zu finden sind und wo der Heilige Geist gegenwärtig und

aktiv war und ist.<sup>13</sup> Es bedeutet auch, Buddhisten mit einem tiefen Respekt willkommen zu heißen und anzuerkennen, dass sie uns etwas zu sagen haben über das Mysterium, das sich an der Quelle allen Lebens befindet, und natürlich mit ihnen zu teilen, was unser Glaube über dasselbe Mysterium sagt, aber in einer Sprache, die sie verstehen können. Dieses Willkommen-Heißen sollte auch die Bereitschaft enthalten, Buddhisten zu helfen, ihre innere Erfahrung mit adäquaten Worten auszudrücken<sup>14</sup>, und dazu gehört auch die Ausbildung von Fachleuten für Buddhismus und Theologie, die dem systematisch und intelligent nachgehen können. Diese Arbeit ist grundlegend, denn weder Christen noch Buddhisten haben etwas von der Unklarheit der Begriffe, die sie verwenden, wenn sie darüber reden, was in ihren jeweiligen Traditionen fundamental ist. Die Kirche sollte so demütig sein zu erkennen, dass niemand ein Monopol auf religiöses Vokabular beanspruchen kann. Und Theologinnen und Theologen sollten in der Lage sein, zu sehen und zu erläutern, was in diesen Begriffen analog ist und was unterschiedlich (und oft radikal unterschiedlich) bleibt.

Derselbe Prozess könnte auch den Christen helfen, ihr eigenes Vokabular neu zu durchdenken. Dafür könnte der direkte Kontakt mit Buddhisten eine große Hilfe sein. Westliche Buddhisten sind gemeinhin nicht beladen mit Jahrhunderten von Übergepäck (anders als Buddhisten in buddhistischen Ländern!), das so oft selbst die entschlossensten Gläubigen auf ihrer spirituellen Reise nicht vorankommen lässt. Das Nachdenken über die „Inkulturation“ des Buddhismus im Westen könnte auch westliche Christen zu der Einsicht führen, dass sie dasselbe in ihren eigenen Ländern tun sollten, wo das christliche Vokabular nicht mehr wirklich vermittelt, was das Evangelium in seinem Kern ausmacht.

Schließlich sollten missionierende christliche Kirchen des Westens – gerade aufgrund ihrer Erfahrung mit dem sich in ihren Ländern „inkulturierenden“ Buddhismus – darüber nachdenken, wie die Inkulturation des Evangeliums z.B. in buddhistischen Ländern vonstatten geht. Tun wir das Nötige, um dort Verwirrung zu vermeiden? Respektieren wir das Vokabular der Religionen, die in diesen Ländern bereits präsent sind? Suchen wir den Rat von „Theologen“ und religiösen Führungsgestalten, die uns in diesem Prozess möglicherweise helfen könnten?

Die Fragen, die die buddhistische „Inkulturation“ in traditionell christlichen Regionen aufwirft, sind gewaltig und komplex. Es ist zu hoffen, dass sie die Leserinnen und Leser des *Theologischen Forums* von CONCILIUM anregen, über die Implikationen für die Verkündigung des Evangeliums heute und über eine Pastoraltheologie, die wahrhaft offen für den Dialog ist, intensiv nachzudenken.

<sup>1</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Slavorum apostoli*, 2. Juni 1985, Nr. 21.

<sup>2</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Catechesi tradendae*, 16. Oktober 1979, Nr. 53.

<sup>3</sup> Die komplexe und sehr alte Beziehung zwischen dem Islam und dem Christentum kann in diesem Artikel nicht betrachtet werden.

<sup>4</sup> Das *World Buddhist Directory* informiert über die verschiedenen Tempel und Zentren in allen Ländern der Welt; siehe im Internet unter [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net).

<sup>5</sup> In *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* analysiert Henri de Lubac die Geschichte der

Begegnungen zwischen dem Buddhismus und der westlichen Kultur von der ersten Erwähnung in der Antike bis ins 20. Jahrhundert (Henri de Lubac, *Oeuvres Complètes*, Bd. XXII, Paris 2000 [Erstausgabe 1952]). Vgl. auch Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: the Encounter of Buddhism and Western Culture*, London 1994.

<sup>6</sup> Nach Angaben des französischen Innenministeriums von 2009.

<sup>7</sup> *Sagesses bouddhistes* (früher unter dem Titel *Voix bouddhistes*) erscheint wöchentlich seit 1997. Herausgeber ist die „Union bouddhiste de France“, ein Zusammenschluss der Mehrheit aller buddhistischen Vereinigungen des Landes.

<sup>8</sup> In der Realität ist Inkulturation ein fortlaufender Prozess, denn jede Kultur entwickelt sich unaufhörlich weiter. Es ist zu hoffen, dass der kürzlich eingerichtete Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung sich dieser Realität stellt und allen Katholiken hilft, über ihre Art der Verkündigung des Evangeliums in einer sich verändernden Welt neu nachzudenken.

<sup>9</sup> Im vorliegenden Essay beschränken wir uns auf Überlegungen zur buddhistischen „Inkulturation“ in China und in Japan. Ein ähnlicher Prozess fand in Tibet statt sowie in den meisten anderen asiatischen Ländern, in denen der Buddhismus zu einer beherrschenden Kraft wurde.

<sup>10</sup> Aufgrund dieser Frage kam es zu Büchern wie: Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris 2000; Dalai Lama/Sheng-yen, *Au Coeur de l'éveil, dialogue sur les bouddhismes tibétain et chinois*, Paris 2006; sowie etwas zurückhaltender: Paul Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité: Expériences de libération*, Paris 2003.

<sup>11</sup> Man sollte nicht übersehen, dass Buddhisten im „Inkulturations“-Prozess auch Begriffe aus anderen Quellen nutzen: aus der Psychologie (insbesondere der Psychoanalyse) und der Philosophie des Westens, aus den Naturwissenschaften usw. – und mit ähnlichen Ergebnissen.

<sup>12</sup> Um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie komplex dieses Problem sein kann, wäre eine detaillierte Analyse des Gebrauchs eines jeden dieser Begriffe nötig. Vgl. den CONCILIUM-Artikel über die Bedeutung des Ausdrucks „das Böse“ im buddhistischen Kontext: Dennis Gira, *Die Frage nach dem „Bösen“ – ein buddhistischer Ansatz*, in: CONCILIUM 45 (2009/1), 94–101.

<sup>13</sup> Vgl. vor allem Johannes Pauls II. Enzyklika *Redemptoris missio*, 7. Dezember 1990, 28: „Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit. Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert an das Wirken des Geistes im Herzen jedes Menschen, durch ‚die Samen des Wortes‘, auch durch religiöse Anregungen, durch Anstrengungen allen menschlichen Handelns, sofern es auf die Wahrheit, auf das Gute, auf Gott ausgerichtet ist.

Der Geist gibt dem Menschen ‚Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten‘; durch den Geist ‚kann der Mensch im Glauben zum Betrachten und Verkosten des Geheimnisses des Göttlichen Heilsplanes gelangen‘; überdies ‚müssen wir annehmen, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt‘; in jedem Fall weiß die Kirche, ‚dass der Mensch, vom Geist Gottes angespornt, vom Problem der Religion nicht völlig unberührt bleiben‘ und ‚dass er immer den Wunsch haben wird, wenigstens in Umrissen zu erkennen, was der Sinn seines Lebens, seines Tuns, seines Todes sei‘. Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt.

Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege: ‚In wunderbarer Vorsehung lenkt er den Weg der Zeiten und erneuert er das Gesicht der Erde‘.“

<sup>14</sup> Solche Arbeit wird bereits im Forschungszentrum für zeitgenössischen Buddhismus am Institut catholique in Paris (mit christlichen und buddhistischen Professoren) geleistet.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

## In memoriam Raimon Panikkar (1918–2010)

Xabier Pikaza

Aufgrund seines Lebenslaufes, seines Denkens und seines Einflusses ist Raimon Panikkar Alemany († 26. 8. 2010) einer der bedeutendsten katholischen Denker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

### I. Lebenslauf

Er wurde in Barcelona (Katalonien, Spanien) geboren. Sein Vater war Hindu, seine Mutter Katholikin. Er war ein Mann der Wissenschaft (Doktor der Chemie mit einer Arbeit über die Ontonomie der Wissenschaft) und schrieb über den wissenschaftlichen Indeterminismus (*El indeterminismo científico*, Madrid 1945) und den Begriff der Natur (*El concepto de la naturaleza*, Madrid 1951). Er promovierte auch in Philosophie, mit einer Arbeit über Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie des Gefühls (*Jacobi y la filosofía del sentimiento*, Buenos Aires 1948). Zu dieser Zeit trat er der Priestergemeinschaft (heute Personalprälatur) Opus Dei bei, wurde zum Priester geweiht und entfaltete eine intensive pastorale Tätigkeit im Dienst des kulturellen und gesellschaftlichen Wiedererstarkens des Christentums von traditionellen katholischen Grundsätzen her. Er war einer der Impulsgeber einer kirchlichen Erneuerung im organischen Sinne, im Dialog mit den strukturellen Werten der Kirche.

Doch er reiste nach Indien (1955), und die Begegnung mit Indiens Religion und Kultur ließ ihn andere kulturelle und religiöse Dimensionen entdecken, die es ihm ermöglichten, seine Sichtweise des Christentums neu zu entwerfen. Er promovierte in Theologie mit einer Arbeit zum Thema *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Mainz 1986), während er weiterhin eine Reihe von Büchern schrieb, die traditionell anmuten, wie etwa *Patriotismo y cristiandad* (Madrid 1961), *Humanismo y cruz* (Madrid 1963), *Religión y religiones* (Madrid 1963). Doch seine