

Herausforderungen und Chancen multireligiöser Identität.

Perry Schmidt-Leukel

Vortrag bei der INTR^oA Jahresversammlung 2019, Münster.

1. Religionszugehörigkeit und Multireligiosität

Dass man nur einer einzigen Religion angehören könne, wird in unseren Breiten weithin als selbstverständlich vorausgesetzt. Selbst rechtlich ist es, meines Wissens, in jenen europäischen Ländern, die die Religionszugehörigkeit registrieren, nicht möglich, mehr als eine Religion anzugeben; nicht einmal mehr als eine Konfession – selbst dann nicht, wenn man bereit wäre, doppelt Kirchensteuer zu bezahlen – wie mir einst eine ökumenisch sehr engagierte Studentin erzählte, die mit genau diesem Ansinnen sowohl bei den kirchlichen als auch den staatlichen Behörden gescheitert war. Doch ist diese Auffassung eigentlich wirklich selbstverständlich?

Bekanntlich kommen bei Statistiken zur Religionszugehörigkeit der Japaner regelmäßig in der Summe deutlich mehr als 100% heraus. In 2005 gab es in Japan offiziell 83,9% Shintoisten, 71,4% Buddhisten, 2% Christen und 7,8% andere, was zusammen 165,1% der Gesamtbevölkerung ergibt, wobei die Religionslosen hier noch gar nicht mitgezählt sind.¹ Für 2008 liegen vergleichbare Zahlen vor.² Leider haben wir kaum belastbaren Angaben für die Volksrepublik China. Für Taiwan aber besitzen wir immerhin die Angabe, dass 93% der Bevölkerung einer Mischung aus Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus angehören,³ was vermutlich analoge Rückschlüsse auf Festland-China zulässt.⁴

Das Phänomen religiöser Mehrfachzugehörigkeit könnte sogar noch deutlich weiter verbreitet sein als es solche Statistiken erahnen lassen – weil es eben Staaten gibt, die anders als Japan, bei der Frage nach der Religionszugehörigkeit nur eine Antwort zulassen, oder auch solche, die statistisch nur engere Formen der Zugehörigkeit erfassen, die also beispielsweise nur die Kleriker oder Angestellten religiöser Institutionen zählen.

Hinter der Frage nach religiöser Mehrfachzugehörigkeit verbirgt sich eine fundamentale Unklarheit: Was heißt es eigentlich, einer Religion anzugehören?⁵ Meines Erachtens ist es hilfreich hierbei mindestens drei Ebenen zu unterscheiden:

Erstens die *politisch-legalistische* Ebene: Das heißt, ein Staat kann Gesetze oder Verwaltungsrichtlinien erlassen, durch die die Bürger und die religiösen Gemeinschaften gezwungen

¹ Siehe: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/166887/umfrage/religionen-in-japan/>

² Siehe: http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Grundbegriffe

³ Siehe: <http://www.lexas.de/asien/taiwan/index.aspx>

⁴ X. Yao und Y. Zhao verweisen auf eine offizielle Angabe der Volksrepublik China von 1995 wonach fast eine Milliarde Chinesen Formen von Religion praktizieren, bei denen sich Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus mischen (vgl. X. Yao, Y. Zhao, *Chinese Religion. A Contextual Approach*, London – New York: Continuum 2010, 9). Für einige aufschlussreiche Erhebungen zur religiösen Erfahrung in China vgl. Xinzhong Yao, Paul Badham, *Religious Experience in Contemporary China*, Cardiff: University of Wales Press 2007, bes. 28-49. Yao und Badham folgern: „Syncretism and diversity have not only characterized Chinese religiosity, but are also imbedded in the nature of their religious experience.“ Ebd. 46.

⁵ Für eine ausgezeichnete Problematisierung dieser Frage siehe auch: Thomas Tweed, “Who Is a Buddhist? Night-stand Buddhists and Other Creatures”, in: Charles S. Prebish, Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*, Berkeley 2002, 17-33.

werden, sich als einer bestimmten, vom Staat vorgegebenen Religion zugehörig zu definieren. Diese Art der Festlegung bestimmt vermutlich in ganz erheblichem Ausmaß die verbreitete Vorstellung einer säuberlichen Verteilung der Menschheit auf unterschiedliche Religionsgruppen.

Als zweite Ebene wäre die *Auto- und Hetero-Identifikation durch die Religionsgemeinschaften* selber zu benennen: Das heißt, Religionsgemeinschaften machen die Frage der Zugehörigkeit ihrer Mitglieder an von ihnen selber aufgestellten Kriterien fest. Eine solche Autoidentifikation der Religionszugehörigkeit durch die Religionsgemeinschaften wird sehr unterschiedlich praktiziert. Das heißt, nicht nur die Kriterien variieren, z.B. eine bestimmte Abstammung (z.B. im Judentum und Shintoismus), Initiationsrituale, Bekenntnisformeln, Partizipation an religiösen Vollzügen, usw. Es variiert auch, welche Kreise davon erfasst werden und welche Form der Zugehörigkeit von den Religionsgemeinschaften registriert wird. In vielen Spielarten des Buddhismus beispielsweise gibt es für die Mitgliedschaft in einem buddhistischen Orden sehr klare Kriterien, wohingegen der Status eines nicht-monastischen Buddhisten, quasi eines „Laien-Buddhisten“, oft weitaus weniger deutlich festgelegt ist und häufig auch nicht registriert wird. Ähnliches gilt übrigens auch für den Daoismus.

Auf derselben Ebene ist auch die Heteroidentifikation angesiedelt, bei der eine Religionsgemeinschaft Merkmale bestimmt, die als Identifikationsmarker religiöser Alterität dienen. Nicht selten dienen diese Kriterien der Exklusion, also einer negativen Bestimmung von Zugehörigkeit. Das heißt, eine Religionsgemeinschaft legt fest, dass, wer dies oder jenes tut oder glaubt, nicht mehr dieser Religionsgemeinschaft angehört, sondern einer anderen. So wurde z.B. die Spanische Inquisition ursprünglich wohl primär mit dem Ziel eingesetzt, herauszufinden, wer nach der katholischen Reconquista und den damit einhergehenden Zwangstaufen von Juden und Muslimen nach wie vor heimlich seine alte Religion praktizierte. Um diese Menschen zu identifizieren, zog die Inquisition beispielsweise mit Fragen über Land wie, ob jemand dadurch auffalle, dass er am Samstag nicht arbeite, Fleisch von Blut reinige oder kein Schweinefleisch esse.⁶

Es wäre allerdings kurzschlüssig zu meinen, dass auf der Ebene der Auto- oder Heteroidentifikation jeder latente oder auch manifeste Einfluss von außerhalb bereits zwangsläufig als exkludierendes Merkmal fungieren müsse. So hatte beispielsweise ein Bekenntnis zur Philosophie des Plato oder Aristoteles in weiten Teilen des Christentums, Judentums und Islams keineswegs exkludierenden Charakter. Teilweise war dieses geradezu Bestandteil kollektiver Identitäten. Analog dazu wurde es ab einem bestimmten Zeitpunkt in der Religionsgeschichte Chinas mehr und mehr üblich, die Aufnahme buddhistischer, konfuzianischer und daoistischer Ideen und Praktiken in jeder dieser drei Religionen nicht mehr als exkludierendes, sondern als positiv identifizierendes Merkmal anzusehen.

Die Verbindung von Elementen unterschiedlicher religiöser Herkunft ist nun aber alles andere als ungewöhnlich. Religionsgeschichtlich lässt sich durchaus sagen, dass jede Religion aus synkretistischen Prozessen, also aus bestimmten Formen der Religionsmischung hervorgegangen ist und sich im Laufe der Geschichte durch weitere synkretistische Vorgänge verändert und entwickelt hat.⁷ Bis zu einem gewissen Grad ist also die Integration ursprünglich fremdreligiöser Elemente immer auch Bestandteil der positiven Autoidentifikation einer Religion.

⁶ Vgl. Henry Charles Lea, *Geschichte der Spanischen Inquisition*, 3 Bde., Nachdruck, Nördlingen 1988

⁷ Mit Recht urteilt Peter van der Veer, dass „jede Religion synkretistisch ist, da sie beständig heterogene Elemente einbezieht und zwar in einem solchen Ausmaß, dass es dem Historiker vielfach nicht mehr möglich ist, noch genau

Jede Religion hat eine hybride religiöse Identität. Und wer Synkretismus grundsätzlich ablehnt, sollte sich besser von allen Religionen fernhalten.

Neben der Ebene der Auto- und Heteroidentifikation durch die Religionsgemeinschaften wäre *drittens* schließlich noch die Ebene der *persönlichen Identifikation und Praxis* zu nennen. Das heißt, welcher Religion oder religiösen Tradition fühlt sich der einzelne Mensch, jenseits der von Staat und Religionsgemeinschaft festgelegten Identitätsmarker, zugehörig? Nehmen Menschen in ihrem persönlichen Glauben und in ihrer persönlichen religiösen Praxis bewusst Elemente aus unterschiedlichen Religionen auf? In dieser Hinsicht liefert die in 21 Ländern der Erde durchgeführte Erhebung „Religionsmonitor 2008“ einige aufschlussreiche Zahlen. Hinsichtlich der Frage, ob man dem Satz zustimme: „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück“, finden sich unter anderem folgende Ergebnisse: In Indien stimmten dem Satz 71% zu (36% „voll und ganz“ und 35% stimmten „eher“ zu). In Indonesien, dem Staat mit der größten muslimischen Bevölkerung weltweit, stimmten dem Satz insgesamt 23% zu („voll und ganz“: 7%; „eher“: 16%). In Israel stimmten 32% („voll und ganz“: 18%; „eher“: 14%) zu; in den USA ebenfalls 32% („voll und ganz“: 11%; „eher“: 21%), in Großbritannien 27% („voll und ganz“: 10%; „eher“: 17%) und in Deutschland 22% („voll und ganz“: 7%; „eher“: 15%).⁸ Wir sprechen also, was den Westen betrifft, über ein Phänomen, das rund ein Viertel der Bevölkerung betrifft.

Wie lässt sich eine solche Offenheit auf der individuellen, persönlichen Ebene erklären? Zweifellos sind dabei unterschiedliche Faktoren relevant: Vermutlich dürfe es eine wichtige Rolle spielen, wie stark in der jeweiligen Kultur religiöse Pluralität überhaupt ausgeprägt und erlebbar ist. Zudem ist sicherlich wichtig, wie weit die dominante religiöse Prägung eine solche Offenheit fördert oder ihr eher ablehnend gegenübersteht. Ich möchte jedoch noch einen weiteren Gesichtspunkt zu bedenken geben, der sich auf die Struktur individueller Religiosität bezieht.

Im Kontext der Diskussionen über die New Age Bewegung und eine frei-flottierende, keiner religiösen Institution zugeordneten Spiritualität ist häufig und mit eher abschätzigem Klang von „Patchwork-Religiosität“ die Rede. Gemeint ist damit eine Religiosität, die sich aus Versatzstücken unterschiedlicher religiöser Herkunft zusammensetzt, ähnlich den „Patches“ eines Flickenteppichs. Meines Erachtens gibt es jedoch gute Gründe für die Annahme, dass Religiosität auf der individuellen Ebene immer den Charakter von „Patchwork-Religiosität“ trägt. Niemand, so meine These⁹, kann in seiner persönlichen Religiosität alles umsetzen, was große und alte religiöse Traditionen enthalten. Selbst ein Papst wird als Individuum niemals den gesamten Katholizismus leben können. Der einzelne religiöse Mensch lebt vielmehr immer nur mit gewissen Aspekten oder Patches aus einer religiösen Tradition, nämlich solchen, die für den betreffenden Menschen im Laufe des Lebens persönliche Bedeutung gewonnen haben. Das können einzelne Glaubensvorstellungen, bestimmte rituelle Praktiken, einzelne Gebete,

zu entflechten, was woher stammt.“ Vgl. Peter van der Veer, „Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance“, in: Charles Stewart, Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London – New York 1994, 196-201, 208. Übersetzung aller Zitate aus dem Englischen (wenn nicht anders angegeben) von Perry Schmidt-Leukel.

⁸ Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009. Zahlenmaterial auf der beigelegten CD.

⁹ Vgl. hierzu die ausführlichere Darstellung in: Perry Schmidt-Leukel, „Multireligiöse Identität. Anmerkungen aus pluralistischer Sicht“, in: Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008, 243-265.

religiöse Gewohnheiten, Worte, Lieder, Bilder, was auch immer sein. Was jeweils an Bedeutung gewinnt und wieder verliert, mag sich im Laufe des Lebens durchaus auch ändern. Die Kohärenz dieser Patches liegt dabei vermutlich weniger in einer diesen Patches selbst inhärenten kognitiven Dimension, als vielmehr in ihren facettenreichen Beziehungen zu den Lebenserfahrungen und Orientierungen des jeweiligen Individuums.

Wenn meine These zutrifft, dann heißt dies, dass in stark monoreligiös geprägten Kontexten diese Patches unmittelbar alle aus einer einzigen religiösen Tradition stammen – auch wenn sie ursprünglich durchaus anderer Herkunft gewesen sein mögen, wie beispielsweise der im Katholizismus einst so beliebte, ursprünglich aber wohl aus Asien stammende Rosenkranz. Wenn jedoch der jeweilige Kontext, in dem der Einzelne lebt, nicht monoreligiös, sondern eher religiös plural geprägt ist, dann nimmt auch die Wahrscheinlichkeit zu, mit den Ausdrucksformen anderer Religionen in engere Berührung zu kommen. Dadurch können sich zu den Patches, die für die individuelle Religiosität bedeutsam sind, auch zunehmend solche hinzugesellen, die *unmittelbar* aus anderen religiösen Traditionen stammen – gleich ob dieser Vorgang sich nun bewusst und gewollt oder eher unbewusst und unabsichtlich vollzieht. Besonders deutlich wird dies etwa bei Kindern aus religionsverschiedenen Ehen, die in der Regel Einflüsse aus den Religionen beider Elternteile integrieren. Während nun die westlichen Gesellschaften in der Vergangenheit weitgehend monoreligiös geprägt waren, nehmen sie inzwischen zunehmend multireligiöse Gestalt an. Zudem stehen heute schriftliche Quellen unterschiedlichster Religionen zahlreichen Menschen zur Verfügung. Für viele protestantische oder katholische Christen sind etwa die Publikationen des Dalai Lama ebenso sehr eine spirituelle Quelle wie die Schriften eines Pater Anselm Grün oder einer Margot Käsmann. Multi-religiöse Identitätsbildungen sind daher keine Seltenheit mehr.

In den beiden folgenden Punkten befasse ich mich mit zwei heute häufiger anzutreffenden Formen religiöser Bi-Identität: der buddhistisch-christlichen und der buddhistisch-jüdischen.¹⁰

2. Buddhistische Christen

Inzwischen gibt es eine gewisse Anzahl an Christen, die für ihre persönliche Religiosität eine unterschiedlich starke Beeinflussung durch den Buddhismus bekennen. Dies hängt zunächst einfach damit zusammen, dass der Buddhismus seit dem 19. Jahrhundert zunehmend in Europa und Amerika bekannt und seit dem 20. Jahrhundert auch in Form buddhistischer Religionsgemeinschaften präsent wurde. Hinzu kommt, dass diese Religion – etwa im Vergleich mit dem Islam – im Westen eine unvergleichlich bessere Reputation besitzt, ob nun zu Recht oder zu Unrecht. Buddhistischen Einfluss auf christlich sozialisierte Menschen gibt es in unterschiedlich starker Ausprägung. An dem einem Ende des Spektrums finden sich jene, die der amerikanische Religionswissenschaftler Thomas Tweed als „Nachtisch Buddhisten“ bezeichnet hat. Er meint damit Menschen, die sich als Christen, Juden oder anderes bezeichnen, aber dennoch auf ihrem Nachtisch ein Buch über Buddhismus liegen haben und sich davon inspirieren lassen.¹¹ Eher in der Mitte des Spektrums finden sich Menschen, die relativ regelmäßig Formen

¹⁰ Für eine Reihe von Selbstzeugnissen buddhistischer Christen und buddhistischer Juden siehe: H. Kasimow, J.P. Keenan, L. Klepinger-Keenan (eds.), *Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha*, Boston 2003

¹¹ Vgl. Tweed, „Who Is a Buddhist?“, 20ff.

buddhistischer Meditation praktizieren, wie etwa Zen-Meditation oder heute auch Achtsamkeitsübungen bzw. mindfulness-training, sich zugleich jedoch als Christen verstehen. Unter dieser zahlenmäßig nicht ganz unbeträchtlichen Gruppe finden sich auch ordinierte Geistliche christlicher Kirchen, Theologieprofessoren,¹² und zahlreiche christliche Ordensleute.¹³ Darüber hinaus gibt es jene, die aus einem christlichen Hintergrund kommen, irgendwann zu einer bestimmten Richtung des Buddhismus konvertiert sind, im Laufe der Zeit jedoch – unter Umständen unter dem Einfluss buddhistischer Meditationspraxis – sich ihrer früheren christlichen Prägung erneut bewusst werden und dann versuchen, diese mit ihrer neuen buddhistischen Identität in Einklang zu bringen.¹⁴ Schließlich findet sich noch eine kleine Gruppe jener, die ganz bewusst und gezielt eine buddhistisch-christliche Doppelidentität leben. Ein Teil dieser Gruppe ist institutionell nach wie vor nur im Christentum verankert (etwa als Mönch, Nonne oder Kleriker), in Denken und religiöser Praxis jedoch erheblich buddhistisch geprägt, wie beispielsweise der 1968 verstorbene Trappist Thomas Merton¹⁵, der Jesuit Aloysius Pieris¹⁶, die anglikanische Nonne Sr. Ruth Furneaux oder die beiden anglikanischen Geistlichen John Keenan¹⁷ und Ross Thompson.¹⁸ Doch es gibt auch jene „Double Belonger“, die nicht nur in beiden Religionen praktizieren, sondern auch Wert darauf legen, von den entsprechenden Religionsgemeinschaften als Mitglieder anerkannt zu sein, wie beispielsweise der 2007 verstorbene Religionswissenschaftler Roger Corless, der sowohl römisch-katholischer Benediktiner als auch Mitglied des tibetischen Gelugpa Ordens war und kurz vor seinem Tod noch die Ordination in einer Freikirche erhielt. Weitere Beispiele wären der Katholik und ehemalige Jesuit Ruben Habito, der zugleich Zen-Meister der japanischen Sanbo Kyodan Schule ist; die Religionswissenschaftlerin Sally King, die sowohl Zen-Buddhistin als auch praktizierendes Mitglied der Quaker ist,¹⁹ oder die beiden katholischen Theologie Professoren Fabrice Blée und Paul Knitter, die zugleich auch offiziell die Gelübde tibetisch-buddhistischer Gemeinschaften abgelegt haben.²⁰

Wenn wir nach den Motiven fragen, die Menschen dazu bewegen, solch intensive Formen buddhistisch-christlicher Doppeltidentität zu leben, so fällt die Antwort nicht unbedingt leicht. Ein wichtiges Motiv ist jedoch zweifellos das Gefühl, dass der Buddhismus ein reichhaltiges Repertoire an *Meditationsformen* bewahrt habe, während dem Christentum seine eigene kon-

¹² Aus der Vielzahl an Literatur sei hier nur genannt: Michael Seitlinger, Jutta Höcht-Stöhr (Hg.), *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*, Freiburg i.Br. 2004.

¹³ Zum christlich-buddhistischen intermonastischen Dialog siehe: Fabrice Blée, *The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue*, Colledgeville 2011.

¹⁴ Vgl. beispielsweise Eva-Maria Koch, „Kann man gleichzeitig Buddhist und Christ sein?“, in: Carola Roloff, Wolfram Weiße, Michael Zimmermann (Hg.), *Buddhismus im Westen. Ein Dialog zwischen Religion und Wissenschaft*, Münster 2011, 93-98; Christof Spitz, „Eine Wahrheit, eine Religion?“, in: ebd. 105-108. Vgl. hierzu auch Michael von Brück, „A Theology of Multiple Identity“, in: John D’Arcy May (ed.), *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, St. Ottilien 2007, 181-206

¹⁵ Zu Merton siehe Bonnie Bowman Thurston (ed.), *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness, and Everyday Mind*, Louisville 2007.

¹⁶ Zu Pieris siehe seine autobiographischen Reflexionen in Aloysius Pieris, S.J., *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity. Doing Inter-Religious Studies in the Reverential Mode*, Colombo 2005 (= Dialogue, NS, vol. 31, 2004), 3-21.

¹⁷ Zu Furneaux und Keenan siehe Rose Drew, *Buddhist and Christian? An exploration in dual belonging*, London – New York 2011, 23-25, 28-31.

¹⁸ Vgl. Ross Thompson, *Buddhist Christianity. A Passionate Openness*, Winchester – Washington 2010.

¹⁹ Zu Corless, Habito und King siehe Drew, *Buddhist and Christian?*, 21-23, 25-28, 31-35.

²⁰ Zu Blée vgl. die Angaben in Drew, *Buddhist and Christian?*, 5f. Zu Knitter siehe Paul Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2009, 216.

templative und mystische Tradition unter den Umbrüchen von Neuzeit und Moderne weitgehend abhandengekommen sei. Pioniere der christlichen Zen-Bewegung²¹ machten vor allem dieses Motiv stark. Der besonders im deutschsprachigen Raum einflussreiche, und in Münster verstorbene, Jesuit, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, hatte als Missionar in Japan die Zen-Meditation ursprünglich deshalb erlernt, um das Christentum besser an die japanische Kultur anpassen zu können. Doch bald gelangte er zu der Überzeugung, dass die Zen Praxis Christen dazu verhelfen könne, sich die mystischen Dimensionen ihres eigenen Glaubens neu und vertieft zu eigen zu machen.²² In den USA verfolgte der Jesuit William Johnston ein ähnliches Programm und war damit gleichfalls recht erfolgreich.²³ „Die Begegnung mit den im Osten gewachsenen religiösen Praktiken wie Zen und Yoga hat viel dazu beigetragen, das im Westen schlummernde Erbe der mystischen Traditionen wieder ans Licht zu bringen“²⁴ – so resümierte es 2005 der ehemalige Münsteraner Theologie Professor Peter Lengsfeld, der mit dieser Aussage zugleich auch auf seinen eigenen Lebensweg rekurriert.

Die Vertreter der christlichen Zen-Bewegung argumentierten zunächst häufig, dass die Zen-Praxis sich von allen buddhistischen Inhalten loslösen lasse und daher für eine Übernahme durch Christen keine theologischen Probleme bereite. Doch diese Auffassung erschien je länger desto mehr als fraglich. Folglich wurden die christlichen Experimente mit Zen-Praxis zunehmend auch als eine Form des *interreligiösen Dialogs* verstanden, für den auf katholischer Seite das Zweite Vatikanische Konzil bekanntlich grünes Licht gegeben hatte.

Viele unter jenen, die heute eine buddhistisch-christliche Doppelidentität leben, sind von beidem geprägt: einer oft langjährigen Erfahrung mit buddhistischer Meditation und einer mindestens ebenso langen intensiven dialogischen Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehren.²⁵ Sich im Dialog um ein vertieftes Verständnis des religiös anderen zu bemühen, bedeutet – mit Wilfred Cantwell Smith gesprochen – zu lernen, die Welt durch die Augen des anderen zu sehen.²⁶ Viele Christen, die sich darauf eingelassen haben, machten die Erfahrung, dass sie durch die buddhistischen Augen neue Wahrheiten erkannten und alte Wahrheiten in neuem Licht sahen. Ihre christlich-buddhistische Doppelidentität ist daher in aller Regel nicht etwas, das sie gezielt gesucht und gewollt hätten, sondern etwas, das sich in langer und intensiver Dialogpraxis quasi entwickelt hat und das sie dann an sich selber festgestellt haben. Das heißt, das zunehmende Verstehen buddhistischer Innenperspektiven hat ihre christliche Identität so sehr verändert, dass sie sich selbst ab einem bestimmten Zeitpunkt als buddhistische Christen erlebten. Einen lebendigen, häufig aus Tagebuchaufzeichnungen schöpfenden Bericht einer solchen inneren Entwicklung hat vor wenigen Jahren der katholische Theologe Paul Knitter vorgelegt. Bezeichnender Weise gab er diesem autobiographischen Buch den Titel: „Without Buddha I Could not be a Christian“ („Ohne Buddha könnte ich kein Christ sein“).

²¹ Vgl. Dom Aelred Graham, *Zen Catholicism*, New York 1994.

²² Vgl. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, München 1988. Zur Bedeutung Enomiya-Lassalles für westliche Meditationsbewegungen siehe Karl Baier, *Meditation und Moderne*, Bd. 2, Würzburg 2009, 871-940.

²³ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören...“. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992, 248-256.

²⁴ Peter Lengsfeld, „Vorwort“, in: ders. (Hg.), *Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen*. P. Willigis Jäger OSB zum 80. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2005, 9-12, 10.

²⁵ Den differenzierten Überblick zum christlich-buddhistischen Dialog bietet nach wie vor: Micheal von Brück, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.

²⁶ Diesen Grundsatz hat Smith wiederholt in seinen Schriften artikuliert, siehe beispielsweise W.C. Smith, *Towards a World Theology*, Maryknoll 1989, 47, 82; ders., *The Meaning and End of Religion*, San Francisco 1978, 138. Mit Recht verweist Drew auf die Bedeutung dieses Grundsatzes für die Entwicklung religiöser Doppelidentität; vgl. Drew, *Buddhist and Christian?*, 4.

Dieser Titel verweist uns auf ein neben Meditation und Dialog weiteres wichtiges Motiv, das sich als die Erfahrung von *Komplementarität und Konsonanz* beschreiben lässt. Wie Rose Drew, der wir die bislang beste Studie zum Phänomen buddhistisch-christlicher Doppelidentität verdanken, wiederholt betont hat, streben die von ihr untersuchten Personen keine Fusion buddhistischer und christlicher Elemente an, sondern deren spannungsvolle Integration. Drew beschreibt diesen Weg als den Prozess einer anhaltenden Oszillation zwischen buddhistischer und christlicher Perspektive, als den Versuch, sowohl die Unterschiedenheit beider Perspektiven zu bewahren wie auch ihre Kompatibilität existenziell auszuloten.²⁷

Wie sie eine solche Komplementarität buddhistischer und christlicher Perspektiven jeweils verstehen, wird von den buddhistischen Christen unterschiedlich beschrieben bzw. akzentuiert. Der srilankische Jesuit Aloysius Pieris sieht darin die grundsätzliche Komplementarität von Weisheit und Liebe. Weisheit und Liebe bzw. „Gnosis und Agape“, schreibt Pieris, sind beide gleichermaßen notwendig, „weil jedes für sich genommen nicht nur als Erfahrungsweg, sondern auch als Ausdrucksmittel (...) *unzulänglich* ist.“²⁸ Christentum und Buddhismus bezeugen nach Pieris beide, dass sich Weisheit nicht ohne Liebe und Liebe nicht ohne Weisheit verwirklichen kann. In diesem Sinn, so Pieris, lebt „(t)ief in einem *jeden* von uns (...) ein Buddhist und ein Christ, die dort immer schon in einem tiefgehenden Austausch miteinander stehen...“²⁹ Sally King beschreibt die Verschiedenheit und Komplementarität von Buddhismus und Christentum als diejenige von Nicht-Anhaftung und Liebe. Für King enthält beides eine profunde Wahrheit, ohne dass sich diese beiden Haltungen immer leicht miteinander versöhnen lassen. Und doch stellt sie für sich selber fest: „Ich brauche beide.“³⁰ Typisch ist also das sowohl bei Pieris wie auch bei King zum Ausdruck gebrachte Gefühl, dass Buddhismus und Christentum einander zu ihrer eigenen Komplementierung und wechselseitigen Korrektur benötigen.

Menschen mit buddhistisch-christlicher Doppelidentität bezeugen zudem, dass gerade die Integration buddhistischer Perspektiven sie zu einem neuen und vertieften Verständnis Jesu geführt habe. So schreibt Ross Thompson über die Passion Christi, dass er in Christus die Gestalt eines im buddhistischen Sinn völlig von seiner Ich-Verhaftung befreiten Menschen erblicke und fragt, ob Christen nicht einiger zentraler Aspekte des Buddhismus bedürfen, „um Jesus Christus in einem volleren Sinn lieben und verstehen zu können.“³¹ Schon 1926 hatte Alfred North Whitehead, der Begründer der Prozessphilosophie und der modernen Mathematik, eine ganz ähnliche Aussage getroffen: „Buddha gab seine Lehre, um die Welt zu erleuchten; Christus gab sein Leben. Es ist an den Christen, die Lehre klar zu erkennen. Am Ende ist der wertvollste Teil der Lehre des Buddhas vielleicht ihre Interpretation seines Lebens.“³²

Dies wirft natürlich die Frage auf, ob es auch Buddhisten gibt, die, von einer buddhistischen Prägung herkommend, eine christlich-buddhistische Doppelidentität entwickeln. Wenn ich richtig sehe, gibt es sie durchaus, scheinbar jedoch bisher deutlich seltener als buddhistische Christen. Ein besonders prominentes Beispiel etwa ist der vietnamesische Buddhist Thich

²⁷ Vgl. Drew, *Buddhist and Christian?*, 8-13, 209ff, und Rose Drew, „Christliches Selbstverständnis und die Frage der doppelten Religionszugehörigkeit, in: Roloff, Weiße, Zimmermann (Hg.), *Buddhismus im Westen*, 109-122.

²⁸ Aloysius Pieris, *Weisheit und Liebe. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 158.

²⁹ Ebd. 162.

³⁰ Sally King, „The Mommy and the Yogi“, in: Kasimow et. al., *Beside Still Waters*, 157-170, 170.

³¹ Thompson, *Buddhist Christianity*, 15.

³² Alfred North Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt a.M. 1990 (deutsche Übersetzung von *Religion in the Making*, 1926), 45

Nhat Hanh, der Buddha im religiösen Sinn als seinen natürlichen Ahnen und Jesus Christus als seinen „adoptierten Ahn“ bezeichnet hat.³³ Doch anstatt der Frage nach christlichen Buddhisten weiter nachzugehen, wende ich mich abschließend einem anderen Beispiel religiöser Doppeltidentität zu, dem der buddhistischen Juden.

3. Buddhistische Juden

Zahlreiche bekannte und einflussreiche buddhistische Meister westlicher Abstammung waren bzw. sind jüdischer Herkunft wie beispielsweise die Theravāda Buddhisten Nyanaponika (1901-94), Bikkhu Bodhi, Ayya Khemma (1923-97), Sylvia Boorstein, Harvey Aronson, Sharon Salzberg und Jack Kornfield; die Zen-Buddhisten: Philip Kaplau (1912-2004), Bernie Glassman und Norman Fischer; die tibetischen Buddhisten Alexander Berzin, Surya Das, John Makransky und Thubten Chodron, um nur einige prominente Namen zu nennen.³⁴ Dass der Anteil von Juden unter den amerikanischen Konvertiten zum Buddhismus erstaunlich hoch ist, ist unbestritten. Die Schätzungen schwanken allerdings zwischen 30% und 5-6%.³⁵ Schätzungen, die auf kleineren Stichproben basieren, kommen auf Zahlen wie 16,5%. In jedem Fall liegt der Anteil von Juden unter den westlichen amerikanischen Buddhisten deutlich über jenen 2%, die der jüdische Anteil an der amerikanischen Gesamtbevölkerung beträgt.³⁶ Der bekannte tibetische Lehrer Chogyam Trungpa (1939-1987) urteilte einst im Scherz, die Zahl der Juden unter seinen Schülern sei so groß, dass sie eine neue buddhistische Richtung bilden, nämlich die „Oy Vey“ („Oh Weh“) – Schule des Buddhismus.³⁷ Auch in Israel ist trotz der ausgesprochen restriktiven Bedingungen für nicht-jüdische Religionen innerhalb der letzten zwanzig Jahre ein deutliches Anwachsen buddhistischer Zentren und Gemeinschaften festzustellen.³⁸

Das Phänomen westlicher Buddhisten jüdischer Herkunft ist inzwischen so verbreitet, dass sich in der wissenschaftlichen Literatur hierfür der Terminus „JuBus“ (auch „JewBus“ oder „BuJews“) fest eingebürgert hat. Allerdings wird der Begriff „JuBus“ auf mindestens fünf verschiedene Gruppen bezogen: (1) Jüdische Konvertiten zum Buddhismus, die alle Verbindungen zum Judentum hinter sich gelassen haben. (2) Jüdische Konvertiten zum Buddhismus, die sich ihrer jüdischen Wurzeln bewusst bleiben und versuchen, diese in ihre primär buddhistisch bestimmte Identität zu integrieren. (3) Jüdische Konvertiten, die versuchen, eine volle jüdisch-buddhistische Doppelidentität zu leben und in beiden Religionen praktizieren. (4) Jü-

³³ Vgl. Thich Nhat Hanh, „Jesus and Buddha as Brothers“, in: Gregory A. Barker (ed.), *Jesus in the World's Faiths*, Maryknoll 2005, 38-45, 41.

³⁴ Vgl. Nathan Katz, „Buddhist-Jewish Relations“, in: Perry Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008, 269-293, bes. 277-282. Für buddhistische Perspektiven auf das Judentum vgl. Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity* (4 vols.), vol. 3: *Islam and Judaism*, London – New York 2012, 162-361.

³⁵ Vgl. Lionel Obadia, „Buddha in the Promised Land. Outlines of the Buddhist Settlement in Israel“, in: C.S. Prebish, M. Baumann (eds.), *Westward Dharma*, 177-188, 179.

³⁶ Vgl. Yonatan N. Gez, „The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering“, in: *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15 (2011) 44-68, 51f.

³⁷ Dovid Sears, „The ‘Oy Vey’ School of Buddhism“. Online unter: http://www.nachalnovea.com/breslovcenter/articles/OY_VAY_School_of_Buddhism.pdf

³⁸ Vgl. L. Obadia, „Buddha in the Promised Land“. Das *Buddhanet's World Buddhist Directory* verzeichnet für Israel 31 offiziell angegebene Gruppen. Siehe: http://www.buddhanet.info/wbd/country.php?country_id=25&offset=0

dische Konvertiten zum Buddhismus, die nach einer bestimmten Zeit zum Judentum zurückkehren, sich nun primär als Juden verstehen, aber einige buddhistische Vorstellungen und Praktiken beibehalten und in ihr jüdisches Leben integrieren.³⁹ (5) Juden, die sich als Juden verstehen und im Judentum praktizieren, zugleich jedoch in ihr persönliches Leben auch Elemente aus dem Buddhismus, zumeist buddhistische Meditationsformen, aufnehmen, ohne jedoch zum Buddhismus zu konvertieren.

Die letzte Gruppe hat eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen zahlreichen Christen, die ebenfalls buddhistische Meditationsformen in ihre persönliche spirituelle Praxis aufgenommen haben. Und so wie heute christliche Bildungseinrichtungen durchaus auch Kurse in Zen, Yoga oder Achtsamkeitsübung anbieten, so gibt es dies inzwischen auch bei einer Anzahl von Synagogen, besonders in den USA.⁴⁰ Ähnlich wie in der frühen Phase der christlichen Rezeption asiatischer Meditationsformen werden diese dabei oft ihres religiösen Hintergrundes entkleidet, um ihre Ausübung durch Juden als theologisch unproblematisch zu rechtfertigen. Zudem stoßen wir hier auch auf eine ähnliche Motivation: So wie etliche christliche Theologen sich von der Rezeption buddhistischer Meditation eine Wiederbelebung der mystischen Traditionen des Christentums erhoffen, stellen auch jüdische Theologen häufig enge Bezüge zwischen Buddhismus und jüdischer Mystik her. Dies gilt auch für jene JuBus, die intensivere Formen der Doppelidentität praktizieren. In der Tat lassen sich etliche Parallelen zwischen kabbalistischer, chassidischer und buddhistischer Spiritualität benennen: Die Kontemplation der Vergänglichkeit des Lebens, die Überwindung menschlicher Selbstzentrierung, die Entfaltung von Mitgefühl und Gleichmut, der Glaube an Reinkarnation und karmische Entsprechungen, die Bedeutung der Meister-Schüler Beziehung und natürlich die Ähnlichkeit bestimmter meditativer Praktiken wie Formen der schweigenden Meditation oder auch Techniken der Visualisierung.⁴¹

Von besonderer Bedeutung aber ist für etliche JuBus die in Teilen der jüdischen Mystik anzutreffende Kritik eines zu personalistisch geprägten Gottesbildes, so dass sich hierdurch der Gegensatz zwischen einer jüdisch theistischen Spiritualität und einer buddhistisch nicht-theistischen Spiritualität relativiert. In dem unter JuBus viel beachteten Buch „Letters to a Buddhist Jew“ (2004) geht Rabbi Akiva Tatz auf eine ganze Reihe von echten oder vermeintlichen Spannungen zwischen Buddhismus und Judentum ein. So stellt er sich der Frage, ob die buddhistische Philosophie der Leerheit bzw. Substanzlosigkeit aller Dinge nicht radikal dem jüdischen Personalismus und dem traditionellen jüdischen Gottesbild widerspreche. In seiner Antwort verweist Rabbi Tatz darauf, dass nach der Kabbala ebenfalls alle Dinge leer seien. Kein Ding verfüge über ein Eigensein, sondern in Wahrheit sei Gott selbst das einzige und alleinige Sein aller Dinge. Gott selbst aber dürfe nicht nach dem Muster eines einzelnen konkreten Seienden verstanden werden. „Er ist nicht etwas, das innerhalb eines größeren Rahmens lebt. Vielmehr *ist* er dieser größere Rahmen.“⁴² Der Umstand, dass die mystische Tradition

³⁹ Das prominenteste Beispiel hierfür ist Rabbi Alan Lew (1944-2009). Siehe hierzu Alan Brill, *Judaism and World Religions. Encountering Christianity, Islam and Eastern Tradition*, New York – Houndmills 2012, 247-250. Vgl. Auch den autobiographischen Essay: Alan Lew, „Becoming Who You Always Were: The Story of a Zen Rabbi“, in: Kasimow et. al. (eds.), *Beside Still Waters*, 45-60.

⁴⁰ Vgl. Mira Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist. Multi-religious Belonging As Inner discourse“, in: *Crosscurrents* 62:3 (2012) 350-359, 355. Norman Fischer berichtet zudem von einem Zen-Zentrum in New York, das spezielle jüdische Retreats anbietet mit integrierten jüdischen Gottesdiensten und Shabbat Feier. Vgl. N. Fischer, *Jerusalem Moonlight. An American Zen teacher walks the path of his ancestors*, San Francisco 1995, 141.

⁴¹ Vgl. auch D. Sears, „Oy-Vey“ School.

⁴² Vgl. Akiva Tatz, David Gottlieb, *Letters to a Buddhist Jew*, Southfield 2005, 172.

des Judentums daher von Gott auch als „Nichts“ (*ayin*) sprechen kann, hat im Übrigen auch auf buddhistischer Seite ein gewisses Interesse geweckt.⁴³

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischem Gottesverständnis und buddhistischer Lehre verweist auf eine Problematik, in der einige Autoren den eigentlichen Grund dafür erblicken, warum der Buddhismus scheinbar gerade auf Juden so anziehend wirkt. In einer Bestandsaufnahme zum Phänomen der JuBus kommt Yonatan N. Gez zu dem Ergebnis, dass dies nur auf dem Hintergrund der im Holocaust gipfelnden jüdischen Leidensgeschichte verstanden werden kann. Zum einen sei das Verhältnis zwischen Judentum und Buddhismus geschichtlich wesentlich weniger belastet als das zwischen Judentum und den beiden anderen abrahamitischen Religionen. Zum anderen biete der Buddhismus mit seiner Fokussierung auf das Thema Leid für viele Juden eine echte Hilfe.⁴⁴ Nach Auffassung der jüdischen Psychologin Judith Linzer leidet das jüdische Volk seit Ende des Zweiten Weltkriegs quasi kollektiv an post-traumatischem Stress Syndrom, für das die buddhistische Praxis eine therapeutische Funktion erfülle.⁴⁵ Letztlich aber geht es hierbei um mehr als Psychologie und Psychotherapie: Es geht um das theologische Problem der Theodizee.

In einem Dialog mit dem zen-buddhistischen Philosophen Masao Abe formulierte der jüdische Theologe Richard Rubenstein: „Es ist unmöglich, den traditionellen Gott von Bund und Erwählung zu bekennen, und diesen Gott zugleich als den letzten Urheber von Auschwitz zu betrachten.“⁴⁶ Daher, so Rubenstein weiter, spreche er nicht länger vom Gott der biblischen Überlieferung, sondern von Gott als „‘dem Heiligen Nichts’, als dem Grund und der Quelle unseres Seins“ – ein Bekenntnis, das nach Rubenstein sowohl der jüdischen Mystik als auch dem buddhistischen Verständnis der universalen Leerheit nahe kommt.⁴⁷

Doch nicht alle JuBus schlagen diesen Weg ein. Norman Fischer, Jude und zugleich renommierter Sōtō-Zen-Roshi, der von 1995-2000 Ko-Abt des San Francisco Zen Centers war, denkt stärker im Sinne einer Komplementarität. 2003 hat er seine „zen-inspirierte Übersetzung der Psalmen“ publiziert.⁴⁸ In der bemerkenswerten Einleitung zu diesem Buch kommt Fischer auch auf den Unterschied des Umgangs mit dem Leid im Buddhismus und in den Psalmen zu sprechen. Die „Vier Edlen Wahrheiten“ des Buddhismus, so Fischer, bieten eine gültige Analyse des Leids und einen Weg zur Überwindung des Leids. Doch nach seiner eigenen Erfahrung führe der Versuch, nach den „Vier Edlen Wahrheiten“ zu leben, bei vielen westlichen Buddhisten nicht wirklich zu einer Befreiung vom Leid, sondern zu seiner Verdrängung, so als sei – schreibt Fischer – das Leid etwas, „das man vermeiden, verhüten, dem man entfliehen und ausweichen soll.“⁴⁹ Leid, das nur verdrängt wurde, breche aber irgendwann hinter dem vermeintlich erreichten inneren Frieden umso stärker wieder hervor. Genau hierin erkennt Fischer eine konkrete und konstruktive Herausforderung durch die Psalmen, in

⁴³ Vgl. den Bericht der entsprechenden Dialoge bei der buddhistisch-jüdischen Begegnung von Dharamsala (1990) in: Rodger Kamenetz, *The Jew in the Lotus*, New York 1995, 86. Vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen des Dalai Lama in: The Dalai Lama, *Towards the True Kinship of Faiths. How the World's Religions Can Come Together*, London 2010, 100f.

⁴⁴ Vgl. Yonatan N. Gez, „The Phenomenon of Jewish Buddhists...“.

⁴⁵ Vgl. Judith Linzer, *Thorah and Dharma. Jewish Seekers in Eastern Religions*, Northvale-London 1996, 280-287.

⁴⁶ Richard L. Rubenstein, „Holocaust, Sunyata, and Holy Nothingness: An Essay in Interreligious Dialogue“, in: Christopher Ives (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge 1995, 93-112, 109.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Norman Fischer, *Opening to You. Zen-Inspired Translations of the Psalms*, New York 2003.

⁴⁹ Fischer, *Opening to You*, Introduction, xvi.

denen häufig das Leid in lauter Klage und Anklage herausgerufen wird: „Die Psalmen“, so Fischer, „machen klar, dass man vor dem Leid nicht fliehen und es nicht umgehen kann. Ganz im Gegenteil, Leid kommt immer wieder, es ist selbst ein Weg, und gerade durch das Leid, durch das Zulassen des Leids, durch ein Loslassen in das Leid hinein und ein Herausrufen aus dem Leid, können Barmherzigkeit und Friede kommen“ – „etwas“, wie Fischer hinzufügt, „das natürlich auf äußerst deutliche Weise durch das Beispiel Jesu ausgedrückt ist“. ⁵⁰ Nach Fischer ist es für westliche Buddhisten geradezu eine „Notwendigkeit“, sich für einen solchen Umgang mit problematischen Themen zu öffnen, wie er sich in den Psalmen findet. ⁵¹

In diesem Zusammenhang geht Fischer auch auf den Gebetscharakter der Psalmen ein. Die Stärken des Buddhismus, so Fischer, liegen im Bereich der Befreiung und Selbst-Erkenntnis; das Bewusstsein für die Dimension der interpersonalen Beziehung sei jedoch nur schwach ausgebildet. Gerade im Gebet aber finde das Bedürfnis nach Beziehung einen besonders starken Ausdruck. ⁵² Und so wie für die buddhistische Meditation das Schweigen charakteristisch ist, ist nach Fischer jedes Sprechen ein Ausgreifen und Ausstrecken, ein In-Beziehung treten und somit implizit bereits Gebet. Letztlich aber, so Fischer, greifen wir immer über das Konkrete hinaus: „Das, wonach wir uns ausstrecken und in das hinein wir uns ausstrecken – auch wenn wir nicht wissen, dass wir es tun – ist das/der grenzenlos Unbegreifbare, das/der Unnennbare.“ ⁵³ Daher gibt Fischer seiner buddhistisch inspirierten Psalmenübersetzung den Titel „Opening to You“. Als er die Klagemauer in Jerusalem besuchte, so Fischer, habe er dort in diesem Sinn gebetet. ⁵⁴

Neben Schweigen und Beten, Impersonalität und Personalität, zeigen sich für Fischer weitere spannungsvolle Kontraste, in denen Judentum und Buddhismus einander bereichern und korrigieren können, wie etwa in der Fokussierung auf das Leben im Judentum und auf das Sterben im Buddhismus. ⁵⁵ Sehr konkret wird gerade diese Spannung mit Blick auf Israel, wo sich der religiöse Anspruch auf den Besitz des Landes und die buddhistische Lehre vom Nicht-Besitzen, vom Loslassen, entgegenstehen. ⁵⁶ Eine Lösung, so deutet Fischer zumindest an, könnte in der jüdischen Mystik liegen, wo „Zion“ zunehmend die Bedeutung eines konkreten Landes verloren habe und statt dessen zum Symbol eines spirituellen Ortes oder Zustands geworden sei, der mit dem beständigen Wandel von Zeit und Raum im Einklang steht. ⁵⁷ Ganz ähnlich wie bei jenen buddhistischen Christen, die auf intensive Weise ihre Doppelidentität leben, wird also auch bei Norman Fischer das Gefühl für ein Aufeinander-Angewiesen-Sein beider Traditionen greifbar, das heißt, für ihre Begrenztheit und zugleich spannungsreiche Komplementarität. So ist es denn auch nicht überraschend, wenn Mira Niculescu jüngst für buddhisti-

⁵⁰ Ebd. xvi: “The Psalms make it clear that suffering is not to be escaped or bypassed. Much to the contrary, suffering returns again and again, a path in itself, and through the very suffering and the admission of suffering, the letting go into suffering and the calling out from it, mercy and peace can come (this is most poignantly expressed, of course, in the example of Jesus).”

⁵¹ Ebd. XVII

⁵² Vgl. Norman Fischer, “Calling, Being Called”, in: Kasimow et. al. (eds.), *Beside Still Waters*, 251-260, 259.

⁵³ Fischer, *Opening to You*, xviii: „What we’re always reaching out and into, even when we don’t know that we are, is the boundless unknowable, the unnameable.“

⁵⁴ Fischer, ebd. Vgl. Hierzu auch seine Schilderung dieses Gebets in Fischer, *Jerusalem Moonlight*, 13.

⁵⁵ Fischer, *Jerusalem Moonlight*, 125f, 143f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 113.

⁵⁷ Vgl. Ebd. 83.

sche Juden postulierte, dass deren religiöse Identität in einem beständigen inneren Dialog bestehe⁵⁸ – ein Urteil, das der Beschreibung buddhistischer Christen bei Rose Drew im Sinne eines inneren Oszillierens erstaunlich gleicht.

4. Schlussbemerkung

Raimondo Panikkar (1918-2010), Sohn einer katalanischen Katholikin und eines indischen Hindus, gehört zu den großen Pionieren des interreligiösen Dialogs. Bereits 1970 bekannte der katholische Priester und Theologieprofessor Panikkar von sich eine religiöse Dreifach-Identität: „Ich ‚brach auf‘ als Christ, ‚fand‘ mich als Hindu und ‚kehre zurück‘ als Buddhist, ohne dass ich je aufgehört hätte, ein Christ ‚zu sein‘.“⁵⁹ Nach Panikkar gewinnt der interreligiöse Dialog erst dann eine wahrhaft religiöse Dimension, wenn er zu einem „intra-religiösen Dialog“ wird, einem Dialog in der Tiefe des eigenen Herzens, bei dem man sich durch andere Religionen herausfordern und bereichern lässt.⁶⁰

Ich denke, dass diese Auffassung für das Verständnis und die Bewertung multireligiöser Identitätsbildungen hilfreich ist. Menschen, die – wie es im Religionsmonitor heißt – „für sich selbst auf die Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurückgreifen“, vollziehen eine Art von interreligiösem Dialog in ihrem eigenen inneren spirituellen Leben. Dies vermag sich eher oberflächlich und ohne viel Nachdenken ereignen oder auch mit großem Ernst und reflektierter Tiefe. In jedem Fall aber repräsentieren solche Menschen jedoch quasi mikrokosmisch⁶¹, worum es in der globalen dialogischen Begegnung der Religionen geht. Denn wir leben heute unverkennbar in einer Zeit, in der – wie es Wilfred Cantwell Smith beschrieben hat – das Bewusstsein einer Vielfalt von Religionen immer mehr zum festen Bestandteil des Bewusstseins einer jeden einzelnen unter ihnen wird.⁶²

⁵⁸ Mira Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“.

⁵⁹ Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, 2 (das Zitat stammt aus einem ursprünglich 1970 erschienenen Aufsatz).

⁶⁰ Vgl. ebd. 40ff.

⁶¹ Vgl. Drew, *Buddhist and Christian?*, 224ff.

⁶² Vgl. Smith, *Towards a World Theology*.