

Literatur

- Deepak Chopra, *How to know God. The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*, New York 2000
- Mary N. Getui/Matthew M. Theuri (Hg.), *Quests for Abundant Life in Africa*, Nairobi 2002
- Letty M. Russell, *Church In The Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, KY 1993
- Dorothee Sölle, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Eine neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt

Perry Schmidt-Leukel

Es gab eine Zeit, in der die Mehrheit der Christen anderen Religionen keinerlei Beachtung schenkte. Selbst wenn Christen von deren Existenz wussten, hatte dieses Wissen keine Auswirkungen auf ihre Spiritualität. Die wenigen, die sich über Nichtchristen Gedanken machten, betrachteten andere Religionen in der Regel als mehr oder weniger dunkle und feindliche Mächte, als etwas, das durch christliche Mission überwunden werden sollte. Interreligiöse Begegnung wurde, wenn sie überhaupt stattfand, in erster Linie als Gelegenheit gesehen, das christliche Evangelium zu verkünden. Wie Karl Barth noch vor fünfzig Jahren formulierte, habe die Christenheit „und nur sie den Auftrag und die Vollmacht ... dazu, sich der Welt aller Religionen als die eine wahre Religion gegenüberzustellen, sie mit unbedingtem Selbstvertrauen zur Umkehr von ihren Wegen, zum Einlenken auf den christlichen Weg einzuladen und aufzufordern.“¹

Ich erinnere mich recht gut an eine Unterhaltung mit einem meiner früheren Theologieprofessoren. Zu dieser Zeit arbeitete ich gerade an meiner Dissertation über den buddhistisch-christlichen Dialog, und der Professor für Missionswissenschaft versuchte, mich von der Überlegenheit des Christentums zu überzeugen. Als Beleg führte er an, dass in keiner anderen Religion das hohe Ideal der Feindesliebe zu finden sei. Ich widersprach und erzählte ihm von Buddhas Parabel von der Säge, in der Buddha seine Schüler ermahnt, dass sie, selbst wenn jemand käme, um sie mit einer scharfen Säge in Stücke zu sägen, keinen Hass oder Feindseligkeit empfinden, sondern die Person mit unverminderter Liebe und Mitleid umfassen sollen (*Majjhima-Nikāya* 21). Der Professor war von meinem Einwand beeindruckt, antwortete aber dann: „Das macht den Dialog mit den

Buddhisten umso schwieriger.“ Offensichtlich bestand das einzige Ziel des interreligiösen Dialogs, das er sich vorstellen konnte, darin, den anderen die Überlegenheit des christlichen Evangeliums zu demonstrieren.

Ich muss zugeben, dass ich meinen Professor verstehen konnte, denn es hatte eine Zeit gegeben, in der ich ähnlich empfand. Doch durch meine Begegnung mit dem Buddhismus hatte sich meine Einstellung grundlegend geändert. Heute glaube ich, dass die Zeit für eine solche Mentalität vorbei ist. Ich bin mir wohl bewusst, dass diese Mentalität weit entfernt davon ist, ausgelöscht zu sein. Aber ich bin überzeugt davon, dass sie nicht länger angebracht ist. Oder, um es genauer zu sagen: Sie war niemals angebracht, aber heute tritt dies deutlicher zutage als jemals zuvor. Was wir nun entwickeln müssen, ist eine Grundhaltung, die uns erlaubt, Nichtchristen und ihre religiösen Traditionen zu einem positiven Bestandteil unseres eigenen religiösen Bewusstseins, das heißt, unserer Spiritualität, werden zu lassen. Die neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt muss eine interreligiöse Spiritualität sein. Im Folgenden möchte ich einige Hauptmerkmale dieser Spiritualität skizzieren, und zwar anhand dessen, was man als ihre *sieben Tugenden* bezeichnen könnte.

Zuversicht

Die erste Tugend ist Zuversicht: Zuversicht oder Vertrauen in die grundlegende Güte der tieferen Beschaffenheit oder Struktur der Wirklichkeit; die Zuversicht, dass es eine letzte Wirklichkeit gibt, die der Oberflächenwirklichkeit, die unter so vielen augenfälligen Beschränkungen und teilweise horrenden Übeln leidet, zugrunde liegt, sie transzendiert, zugleich aber auch durchdringt. Wenn diese Zuversicht gerechtfertigt ist, wenn diese letzte Wirklichkeit tatsächlich existiert, dann berechtigt das zu der Haltung, die John Hick als „kosmischen Optimismus“² bezeichnet. Als unser höchstes Gut ist die letzte Wirklichkeit der entscheidende Faktor für unser Verständnis der Realität im Allgemeinen und für unsere Auffassung von unseren Mitmenschen im Besonderen. Paulus formuliert dies in der Apostelgeschichte (Apg 17,27) so: „... denn keinem von uns ist er [Gott] fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir ...“ Wie Paulus einräumt, ist das nicht nur die Überzeugung der Christen. In der Tat besitzt das, was im christlichen Glauben als „universeller Heilswille Gottes“ bezeichnet wird (vgl. 1 Tim 2,4), viele Parallelen und funktionale Äquivalente in anderen Religionen. Im Islam verkündet der Heilige Koran (16,36): „Wir sandten jedem Volk schon einen Boten: Dient Gott und lasst das Irrsal ...“³ Im Hinduismus finden wir die tiefe Überzeugung, dass Gott im innersten Selbst aller Lebewesen präsent ist, und dass, wie Krishna in der *Bhagavadgîtâ* (9,23) sagt, „selbst jene, die anderen Göttern anhängen und sie gläubig verehren, auch sie ... keinem anderen als mir allein opfern ...“⁴ Im Buddhismus gibt es die weit verbreitete Lehre einer universellen Buddha-Natur, das ist die Ansicht, dass alle Lebewesen das Potential zur Verwirklichung der Erleuchtung und der endgültigen Erlösung in sich tragen,

und im berühmten Lotos-Sûtra (5,45f) ruft der überirdische Buddha aus: „Wie die Strahlen von Sonne und Mond auf alle gleichermaßen scheinen, Gute wie Böse, [...] / so scheint die Weisheit des Tathâgata [des Buddha] wie die Sonne und der Mond und leitet alle Lebewesen ohne eines zu bevorzugen.“

Die Güte der letzten Wirklichkeit ist von universaler Bedeutung, und daher finden wir in allen Religionen vielfältige Ausdrucksformen der Zuversicht, dass die rettende Gegenwart des Göttlichen sich nicht auf die eigene Religionsgemeinschaft beschränkt. Das ist auch der Tenor von biblischen Passagen wie Amos 9,7, wo wir die eindrucksvolle Botschaft lesen, dass Israel nicht das einzige auserwählte Volk ist, und dass Gott auch andere Völker aus ihren Gefangenschaften befreite, so wie er es mit Israel getan hat. Eine ähnliche Zuversicht drückt sich in Jesu Vision des großen eschatologischen Festes aus, eines Festmahls, das die „vielen, die von Osten und Westen kommen werden“ versammeln wird (Mt 8,5-11). Und schließlich gibt es die tiefgründige und gewagte Aussage im 1. Johannesbrief (1 Joh 4,7), dass „jeder, der liebt, von Gott stammt und Gott erkennt“. Die Zuversicht, dass die rettende Gegenwart der göttlichen Wirklichkeit nicht auf die eigene Glaubensgemeinschaft begrenzt ist, führt mich zur zweiten Tugend der interreligiösen Spiritualität, der Demut.

Demut

In diesem Kontext bedeutet Demut, die göttliche Realität nicht durch unsere menschliche Denkweise einzugrenzen. Gott - oder der/die/das Transzendente - ist unendlich größer als all unsere Gedanken, Vorstellungen und Begriffe. Für Anselm von Canterbury war Gott nicht nur das, „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“. Vielmehr, sagt Anselm, muss Gott hierzu notwendigerweise „etwas Größeres (sein), als gedacht werden kann“ (*Proslogion* 15)⁵. Thomas von Aquin stimmt dem zu, wenn er schreibt, dass „die Substanz Gottes jede Form, die unser Verstand erreicht, übersteigt ...“ (SCG I 14,3)⁶. Gottes Unbeschreiblichkeit zu ignorieren käme der Idolatrie, dem Götzendienst, gleich, das heißt der Anbetung eines Idols, das nach unseren eigenen Vorstellungen geschaffen wurde - warnt Nikolaus von Kues (*De docta ignorantia* I 26,86)⁷.

Das fundamentale Verständnis für die notwendige Unbegreiflichkeit und Unausprechlichkeit des Göttlichen findet sich nicht nur in den Schriften aller großen Theologen der christlichen Tradition⁸, sondern ist auch in anderen religiösen Traditionen häufig zum Ausdruck gebracht worden. Der muslimische Ausruf *Allâhu akbar* bedeutet nicht einfach „Gott ist groß“, sondern vielmehr und wörtlich übersetzt „Gott ist größer“, größer als alles, was wir uns vorstellen können. Deshalb sollten wir uns davor hüten, uns Bilder von Gott zu machen, weder mit unseren Händen, noch in unseren Köpfen. Die östlichen Religionen beteuern immer wieder die Begrenztheit der menschlichen Vorstellungen in Bezug auf die ultimative Wirklichkeit. „Es ist nicht dies, nicht das“ (*Brhadâranjaka Upanishad* IV, 5:15), „dorthin kann weder das Auge, noch die Sprache, noch der

Geist gelangen“ (*Kena Upanishad* 1:3), sagen die hinduistischen Upanishaden. Und das *Tao Te King* beginnt (1:1) mit den berühmten Worten:

„Das Tao, das beschrieben werden kann, ist nicht das ewige Tao.
Der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewige Name.“

Die Einsicht in das unaussprechliche Wesen der transzendenten Realität impliziert, dass die Glaubenssätze und Lehren keiner Religionsgemeinschaft die göttliche Wirklichkeit in ihrer Fülle ausschöpfen können. Das sollte uns vor jedem Absolutheitsanspruch für unsere eigene religiöse Tradition bewahren.

Transzendente Wirklichkeit ist nicht darauf beschränkt, transzendent zu sein. Sie ist auch immanent. Ihre Unvorstellbarkeit hält sie nicht davon ab, in der religiösen Erfahrung der Menschen gegenwärtig und erreichbar zu sein. Sie wird auf jene begrenzte und vielgestaltige Art und Weise erfasst, die unausweichlich unsere eigene Begrenztheit als endliche menschliche Wesen reflektiert, aber gleichzeitig auch Ausdruck der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Menschen ist. Aus diesem Grund ist die dritte Tugend der interreligiösen Spiritualität die Neugier.

Neugier

In der Tradition wurde die Neugier kaum als Tugend betrachtet, und besonders Augustinus sah sie eher als ein Laster. Ich meine hier aber gewiss nicht eine dreiste, unsensible oder ungehörige Art von Neugier, sondern eher die Neugier eines Forschers oder Wissenschaftlers. In einem interreligiösen Kontext kennzeichnet sie ein echtes Interesse daran, was Gott im Leben anderer Menschen bedeutet hat und immer noch bedeutet; den Wunsch, zu entdecken, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“, wie das Zweite Vatikanische Konzil es formulierte (*Ad Gentes* 11). Als Kardinal Ratzinger einmal in einem Interview gefragt wurde: „Wie viele Wege gibt es zu Gott?“, lautete seine Antwort: „So viele, wie es Menschen gibt“⁹. Neugier als interreligiöse Tugend bedeutet, das ernst zu nehmen. Es ist der Wunsch, mehr zu lernen über und von den vielfältigen Wegen der Menschheit zu Gott. Eine Bereitschaft, unseren eigenen spirituellen Horizont zu erweitern, indem wir uns ein besseres Verständnis unserer Nächsten in den anderen

Der Autor

Perry Schmidt-Leukel, Anglikaner, ist Professor für Systematische Theologie und Religionswissenschaften und Direktor des Zentrums für interreligiöse Studien an der Universität von Glasgow. Zahlreiche Publikationen im Bereich der Fundamentaltheologie, der Theologie der Religionen und des christlich-buddhistischen Dialogs, u.a.: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens* (München 1999); *Buddhist Perceptions of Jesus* (als Herausgeber, St. Ottilien 1999); *War and Peace in World Religions* (als Herausgeber, London 2004). Demnächst erscheint: *Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* (Gütersloh 2005). Anschrift: University of Glasgow, Department of Theology and Religious Studies, 4 The Square, Glasgow G12 8QQ, Großbritannien. E-Mail: P.Schmidt-Leukel@arts.gla.ac.uk.

Glaubensgemeinschaften, ihrer Erfahrungen, ihrer Weisheit, ihrer Wahrheit aneignen. Diese Art von Neugier wird automatisch zu einer dialogbereiten Einstellung führen, die uns zur nächsten und zentralen Tugend führt, der Freundschaft.

Freundschaft

Zu der Art von Neugier, über die ich gerade gesprochen habe, gehört die Lektüre und das Studium der Schriften anderer religiöser Traditionen, das Lernen über ihre kulturellen und kultischen Ausdrucksformen und zuweilen sogar die Teilnahme an anderen Formen der religiösen Praxis. Aber alles, was wir beobachten, studieren und erforschen können, ist nur Ausdruck von etwas Tiefergehendem, wenn auch weniger Objektivierbarem: dem Glauben der wirklichen Menschen. Wir sollten nicht vergessen, dass die sogenannten „Religionen“ keine abstrakten Gebilde sind. Wenn „eine Religion“ nicht die Religion von echten, lebenden Personen ist, existiert sie entweder nicht mehr oder hat noch nie existiert. Viel zu oft haben wir wahrscheinlich eine Vorstellung von der Religion anderer Menschen, die völlig fiktiv ist, weil die Religion, die wir uns vorstellen, nicht mit der übereinstimmt, die von diesen Menschen gelebt und erfahren wird. Wir können viele Fakten über andere religiöse Traditionen studieren, aber was diese Religionen wirklich für die Menschen bedeuten, die in ihnen leben, können wir letztendlich nur verstehen, wenn wir ihre Freunde werden – gute Freunde! Wilfred Cantwell Smith machte einmal die Bemerkung, dass das Verstehen einer anderen Religion, z.B. des Buddhismus, bedeute, die Welt „so weit wie möglich mit den Augen eines Buddhisten“ zu sehen.¹⁰ Freundschaft schließt eine Menge positiver Dinge ein, darunter das Bemühen und die Fähigkeit, unsere Freunde so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen. Nur wenn wir ihre Freuden und Leiden teilen, haben wir eine Chance zu verstehen, wie ihr Glaube ihnen hilft, mit ihrer Trauer fertig zu werden, und ihnen Anlass zur Hoffnung gibt. Das ist die Art von gegenseitigem Verstehen, die für eine interreligiöse Spiritualität entscheidend ist, und so wird Freundschaft zu einer Schlüssel-Tugend.

Ehrlichkeit

Freunde *können* ehrlich miteinander umgehen. Und sie *müssen* ehrlich sein, wenn sie wirklich wahre Freunde bleiben wollen. Interreligiöse Freundschaft bringt deshalb die Tugend der Ehrlichkeit mit sich – ehrlich zu sein in Bezug auf die Religion unseres Freundes sowie hinsichtlich unserer eigenen Religion. Es gibt keine Notwendigkeit zu prahlen und keinen Raum für Geringschätzung. Lasst uns versuchen, einfach ehrlich zu sein und zu vermeiden, mit zweierlei Maß zu messen. Zum Beispiel nicht all die hübschen Ideale in der Theorie unserer eigenen Religion mit all den schrecklichen Misserfolgen in der Praxis der anderen Religion zu vergleichen. Jesu Gleichnis von dem Splitter im Auge unseres Bru-

ders und dem Balken in unserem eigenen hat eine große Bedeutung für die interreligiösen Beziehungen. Wenn Kritik notwendig ist, sollte sie vorsichtig und mit viel Sensibilität geäußert werden. Im Christentum gab es die Tradition der *correctio fraterna*, der „brüderlichen Ermahnung“, und ich plädiere dafür, interreligiöse Kritik, falls und wenn sie nötig ist, in diesem Geist auszusprechen.

Wenn es interreligiöse Freundschaft und Ehrlichkeit gibt, werden wir nicht nur lernen, die Welt mit den Augen des Freundes zu sehen. Wir werden auch anfangen, uns selbst und die eigene Religion mit den Augen der anderen zu sehen. Ich denke, es ist ein klares Zeichen für eine reifende interreligiöse Beziehung, wenn wir als Christen anfangen, uns mit den Augen unserer nichtchristlichen Freunde zu betrachten.¹¹ Das ist sicherlich eine herausfordernde Erfahrung, aber sie hat auch das Potential dazu, eine verändernde und bereichernde Erfahrung zu werden. Die Tugend, die wir dazu brauchen, ist Mut.

Mut

Wir müssen mutig sein, um uns selbst und unseren eigenen religiösen Hintergrund den aus anderen Religionen stammenden Einsichten auszusetzen. Sich selbst mit den Augen des anderen zu sehen kann dazu beitragen, Missverständnisse und falsche Wahrnehmungen zu überwinden. Aber es wird uns auch aus unseren eingefahrenen Wegen herausrufen und kann zuweilen ziemlich irritierend sein. Nur ein Beispiel möchte ich hierfür geben: Der jüdische Theologe Michael Wyschogrod hat einmal darauf hingewiesen, dass bei allen Christen, unabhängig davon, ob sie konservativ oder liberal sind, der Name Jesus und das Symbol des Kreuzes erbauliche Gefühle auslösen; für Juden seien sie jedoch „nicht eine Quelle des Trostes, sondern der Angst“¹². Was bedeutet es für uns als Christen, wenn wir uns dessen bewusst werden, dass dieser Name und dieses Symbol, die wir lieben und die uns so viel bedeuten, für unsere Freunde aus anderen Religionen eine so gegensätzliche Bedeutung haben können beziehungsweise bisweilen tatsächlich haben? Indem wir uns selbst und unsere eigenen religiösen Traditionen mit den Augen anderer sehen, wird uns unausweichlich eine ganze Reihe von allzu menschlichen Fehlern und Beschränkungen bewusst, und das wird uns zu einem weit realistischeren Selbstverständnis verhelfen.

Wenn er ehrlich und ernst gemeint ist, führt der interreligiöse Dialog demnach zu einem „intrareligiösen Dialog“¹³. Der intrareligiöse Dialog beginnt, wenn wir uns selbst erlauben, uns von den Einsichten, die unsere Freunde aus ihrem religiösen Hintergrund mitbringen, herausfordern zu lassen. Erfordern ihre Überzeugungen eine Veränderung in meinem Denken, meinem Fühlen, meinem Glauben? Mut impliziert die Bereitschaft, jene spirituellen Konsequenzen zu ziehen, die sich ganz natürlich aus einer ehrlichen Auseinandersetzung mit einer religiösen Tradition ergeben, die nicht die eigene ist. Es ist der Mut zur Veränderung. Viele Menschen, die sich ernsthaft auf interreligiösen Dialog, interreligiöse Begegnung, interreligiöse Freundschaft eingelassen haben, mussten feststellen, dass sie nach

vielen Jahren einer solchen Erfahrung entscheidend verändert wurden – einige sogar in dem Maße, dass sie nun eine Art von „doppelter“ oder „mehrfacher Zugehörigkeit“ empfinden.¹⁴ Das heißt, ihre eigene persönliche Spiritualität wird nicht mehr nur von einer einzigen Religion gespeist. Dies ist zweifellos eine substantielle Veränderung, aber im Sinne einer existentiell oder spirituell entscheidenden Bereicherung, die diejenigen, die diese Erfahrung gemacht haben, mit dem Gefühl einer tiefen Dankbarkeit zurücklässt.

Dankbarkeit

Dankbarkeit ist die letzte auf meiner Liste der sieben Tugenden der interreligiösen Spiritualität. Dankbarkeit für die andere bzw. den anderen. Dankbarkeit für das, was uns verbindet, sowie für unsere Unterschiede. Ich erinnere mich daran, dass ich einmal eine Rezension gelesen habe, in der der Rezensent einen bestimmten Autor beschuldigte, „unsicher zu sein, ob das gute an den Weltreligionen nun sei, dass wir alle gleich sind oder dass wir alle unterschiedlich sind.“¹⁵ Was für eine falsche Alternative! Beides ist Grund zur Freude: unsere Einheit und unsere Verschiedenheit. Und beides ist Grund zur Dankbarkeit. Wenn die Dankbarkeit tief und grundlegend ist, dann schließt sie das ein, was deutsche Mystiker als *Gelassenheit* bezeichnet haben. Dieser Begriff umfasst Bedeutungen wie Ruhe, Gleichmut, loslassen können beziehungsweise nicht anzuhaften. Anhaftungslosigkeit ist freilich ein spirituelles Hauptmerkmal der östlichen Religionen, wohingegen die Religionen des Westens in erster Linie die liebende Verbundenheit betonen. Anhaftungslosigkeit und Verbundenheit sind zwar verschieden, schließen einander aber nicht aus. Ein näherer Blick auf die spirituellen Traditionen des Ostens und des Westens enthüllt, dass diese beiden Haltungen nicht nur kompatibel, sondern sogar komplementär sind. Ohne die liebende Verbundenheit verkehrt sich die Anhaftungslosigkeit in gleichgültige Selbstgenügsamkeit, ohne Anhaftungslosigkeit degeneriert die liebende Verbundenheit zu geistlosem Aktivismus oder sogar zu ideologischem Fanatismus. Interreligiöse Spiritualität kann uns helfen – nicht nur „uns Christen“, sondern uns allen –, besser zu lernen und zu verstehen, wie beides zusammengehalten werden kann. Zu unserem eigenen Wohl und zum Wohl der Welt.

¹ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd I/2, Zürich 1960, 392.

² Vgl. John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills 1989, 56–69 (deutsche Ausgabe: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996); ders., *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999, 47–73.

³ *Der Koran*, zit nach der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. von Hartmut Bobzin, Würzburg 1995, 191.

⁴ *Die Bhagavadgîtâ*, zit nach der Übersetzung von Siegfried Lienhard, hg. von S. Radhakrishnan, Wiesbaden o.J., 258.

⁵ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, zit. nach der Übersetzung von Johannes Brinktrine, Paderborn o.J., 23.

⁶ Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Übersetzung hg. von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt 1974, Bd 1, 59.

⁷ Ernst Hoffmann/Paul Wilpert/Karl Bormann (Hg.), *Schriften des Nikolaus von Kues*, Hamburg 1994, Buch I, 111.

⁸ Es ist deshalb umso überraschender und bedauerlicher, dass sie kürzlich von der Erklärung *Dominus Iesus*, Nr. 6, gelehnt wurde, um die Überlegenheitsansprüche des gegenwärtigen Lehramts der römisch-katholischen Kirche zu sichern.

⁹ Josef Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 35.

¹⁰ Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Maryknoll 1989, 82.

¹¹ Vgl. z.B. Paul Griffith (Hg.), *Christianity Through Non-Christian Eyes*, Maryknoll 1990; Ridgeon Lloyd (Hg.), *Islamic Interpretations of Christianity*, Richmond 2001; Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Buddhist Perceptions of Jesus: Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies*, St. Ottilien 1999.

¹² Michael Wyschogrod, *A Jewish Postscript*, in: St. Davis (Hg.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988, 179-187, hier 179.

¹³ Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978 (deutsche Ausgabe: *Der neue religiöse Weg*, München 1990).

¹⁴ Catherine Cornille (Hg.), *Many Mansions? Multiple Belonging and Christian Identity*, Maryknoll 2002; Harold Kasimow/John P. Keenan/Linda Klepinger Keenan (Hg.), *Beside Still Waters. Jews, Christians and the Way of the Buddha*, Boston 2003; Peter Phan, *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges für Theology and Church*, in: *Theological Studies* 64 (2003) 495-519. Während die mehrfache religiöse Zugehörigkeit in den westlichen religiösen Traditionen ein relativ neues Phänomen ist, ist sie natürlich im Osten wesentlich geläufiger. Daher überrascht es nicht, dass der Punkt hauptsächlich im Dialog mit den östlichen Religionen angesprochen wird. Vgl. z.B. John Berthrong, *All Under Heaven. Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*, New York 1994, 165-187.

¹⁵ Kelvin Holdsworth, *Songs Designed to Make You Think*, in: *The Scottish Episcopalian*, Juni 2003, Nr. 221, 6.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett