

Die Bedeutung der Mystik im jüdisch-buddhistischen und islamisch-buddhistischen Dialog

von Perry Schmidt-Leukel

Interreligiösen Dialog gibt es nicht nur zwischen Christen und Mitgliedern jeweils anderer Religionen. Vielmehr haben sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts dialogische Beziehungen auch zwischen mehreren nicht-christlichen Religionen entwickelt. Teilweise haben diese Beziehungen eine weit zurück reichende Vorgeschichte.¹ Einige dieser Dialoge sind besonders schwierig, wie etwa der zwischen Juden und Muslimen,² andere kommen kaum oder nicht besonders gut voran, wie der zwischen Hindus und Muslimen³ oder der zwischen Buddhisten und Hindus.⁴ In den drei genannten Fällen hängen die Schwierigkeiten sowohl mit einer komplizierten und belasteten Geschichte als auch mit konkreten aktuellen politischen Problemen, insbesondere mit territorialen Konflikten zusammen (Israel/Palästina, Indien/Pakistan/Kaschmir, Sri Lanka/Tamil Eelam). Es gibt aber auch florierende und fruchtbare Dialoge wie beispielsweise zwischen Hindus und Juden,⁵ Buddhisten und Juden sowie – trotz großer Belastungen – zwischen Buddhisten und Muslimen. In den folgenden Ausführungen möchte ich einen kurzen Einblick in die beiden zuletzt genannten Dialoge geben und mich dabei insbesondere auf die Relevanz der Mystik konzentrieren.

¹ Einen Überblick über zahlreiche dialogische Beziehungen zwischen größeren und kleineren religiösen Traditionen vermittelt: Catherine CORNILLE (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester 2013.

² Vgl. Gary M. BRETON-GRANATOOR/Andrea L. WEISS (Hg.), *Shalom/Salaam: A Resource for Jewish-Muslim Dialogue*, New York 1993; Benjamin H. HARY/John L. HAYES/Fred ASTREN (Hg.), *Judaism and Islam. Boundaries, Communication, and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Boston 2000; Charles SELENGUT (Hg.), *Jewish-Muslim Encounters. History, Philosophy, and Culture*, St. Paul 2001; Jonathan MAGONET, *Talking to the Other. Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, New York 2003; Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, A Jewish View of Islam, in: Lloyd RIDGEON/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Islam and Inter-Faith Relations*, London 2007, 84–108; Alan BRILL, *Judaism and World Religions. Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions*, Basingstoke/New York 2012, 145–201. Vgl. auch die Texte in

Lloyd RIDGEON (Hg.), *Islam and Religious Diversity* (4 vols.), vol. 1: *Judaism*, London/New York 2012.

³ Vgl. Riffat HASSAN, The Basis for a Hindu-Muslim Dialogue and Steps in that Direction from a Muslim Perspective, in: Leonhard SWIDLER (Hg.), *Muslims in Dialogue. The Evolution of a Dialogue*, Lewiston 1992, 262–276; Chakravarthi RAM-PRASAD, Hindu Perspectives on Islam, in: J. D. GORT/H. JANSEN/H. M. VROOM (Hg.), *Religions View Religions. Explorations in Pursuit of Understanding*, Amsterdam/New York 2006, 177–196; Ashgar ALI ENGINEER, Muslims' Views of Hindus in the Past and Present, in: ebd., 197–208.

⁴ Zum Überblick über die Beziehungen zwischen Hinduismus und Buddhismus vgl. V. SUBRAMANIAN (Hg.), *Buddhist-Hindu Interactions from Śakyamuni to Śaṅkarācārya*, Delhi 1993; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Buddhist-Hindu Relations, in: DERS. (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008, 143–171, sowie die Texte in: Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity* (4 vols.). Vol. 1: *Eastern Religions*,

London/New York 2013, 15–170. Ein ausführlicher Dialog ist dokumentiert in: Karan SINGH/Daisaku IKEDA, *Humanity at the Crossroads. An Inter-cultural Dialogue*, Delhi 1988. Für einige neuere Dialog-Versuche siehe *Arsha Vidya Newsletter*, March 2009, 9–11, und July 2010, 22–24, online unter: <http://collections.arshavidya.in/index.php>.

⁵ Vgl. hierzu die Dokumentation: http://www.millenniumpeacesummit.com/Hindu-Jewish_Summit_Information.pdf. Siehe auch BRILL, *Judaism and World Religions* (wie Anm. 2), 203–233; Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, Encountering Hinduism: Thinking Through Avodah Zarah, in: DERS./E. KORN (Hg.), *Jewish Theology and World Religions*, Oxford/Portland 2012, 263–298; Yudit KORNBERG GREENBERG, Hindu-Jewish Dialogue: A New Tradition in the Making, in: Manfred HUTTER (Hg.), *Between Mumbai and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel*, Göttingen 2013, 211–224; Annette WILKE, The Hindu-Jewish Leadership Summits: New »Ground-breaking Strides« of Global Interfaith Cooperation?, in: ebd., 225–248.

1 Der jüdisch-buddhistische Dialog

Im jüdisch-buddhistischen Dialog, wie er sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt hat, gibt es zwei markante thematische Schwerpunkte: erstens, die erstaunlich starke Anziehungskraft des Buddhismus auf vor allem junge Juden und zweitens, das starke Interesse tibetischer Buddhisten an dem jüdischen »Geheimnis«, wie Juden ihre eigene Religion trotz des langen Exils bewahren konnten.

1.1 Die Anziehungskraft des Buddhismus auf Juden

Zahlreiche bekannte und einflussreiche buddhistische Meister westlicher Abstammung 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 Kapla (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.⁶ Es gibt Schätzungen, wonach der Anteil von Juden unter den amerikanischen Konvertiten zum Buddhismus bei ca. 30% liegen könnte. Selbst vorsichtigere, auf kleineren Stichproben basierende Schätzungen kommen immer noch auf Zahlen wie 16,5%. Damit liegt der Anteil von Juden unter den westlichen amerikanischen Buddhisten in jedem Fall weit über jenen 2%, die der jüdische Anteil an der amerikanischen Gesamtbevölkerung beträgt.⁷ 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.⁸ Das Phänomen von Buddhisten jüdischer Herkunft ist so verbreitet, dass sich in der wissenschaftlichen Literatur für diese Buddhisten inzwischen der Terminus »JuBus« fest eingebürgert hat.

Die vergleichsweise hohe Zahl von JuBus ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass sich die jüdische Gemeinschaft in der Vergangenheit trotz ihrer langen, weltweiten Exilsituation relativ standhaft vor Konversionen zu anderen Glaubensrichtungen zu bewahren wusste. Wenn jemand dennoch zu einer anderen Religion übertrat, so wurde er betrauert wie ein Verstorbener.⁹ In der Tat sind unter den JuBus etliche, die ihre Konversion zum Buddhismus als radikalen Bruch verstehen, so dass ihnen ihr Jüdesein nicht mehr bedeutet als ein Aspekt der persönlichen Vergangenheit. Viele andere hingegen sind gerade durch die buddhistische Praxis zu der Überzeugung gelangt, dass sich ihre jüdische Identität nicht einfach ablegen lässt.

⁶ Vgl. Nathan KATZ, Buddhist-Jewish Relations, in: SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhist Attitudes* (wie Anm. 4), 269–293, bes. 277–282; Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity* (4 vols.), vol. 3: *Islam and Judaism*, London/New York 2012, 162–361.

⁷ 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.

⁸ Dovid SEARS, The »Oy Vey« School of Buddhism. Online unter: http://www.nachalnovea.com/breslovcenter/articles/OY_VAY_School_of_Buddhism.pdf.

⁹ Vgl. Ruth LANGER, Jewish Understanding of the Religious Other, in: *Theological Studies* 64 (2003) 225–277, 260, Fn. 13.

¹⁰ Vgl. KATZ, Buddhist-Jewish Relations (wie Anm. 6), 280f.

¹¹ Z. B. SEARS, »Oy Vey« School (wie Anm. 8), 2–4.

¹² Vgl. Judith LINZER, *Thorah and Dharma. Jewish Seekers in Eastern Religions*, Northvale-London 1996, 280–287.

¹³ Richard L. RUBENSTEIN, Holocaust, Sunyata, and Holy Nothingness:

An Essay in Interreligious Dialogue, in: Christopher IVES (Hg.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge 1995, 93–112, 109.

Übersetzung aller Zitate aus dem Englischen von P. Schmidt-Leukel.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Peter GREGORY, The Problem of Theodicy in the »Awakening of Faith«, in: *Religious Studies* 22 (1986) 64–78. Speziell zu Masao Abe siehe: Annewieke VROOM, Emptying Good-and-Evil. Masao Abe's Approach to the Problem of Evil, in: J. GORT/H. JANSEN/H. VROOM (Hg.), *Probing the Depths of Evil and Good. Multi-religious Views and Case Studies*, Amsterdam/New York 2007, 187–200.

Diese Einsicht hat, grob gesagt, zu zwei Reaktionen geführt:¹⁰ Ein Teil der JuBus besteht darauf, dass sich jüdische und buddhistische Praxis nicht ausschließen und versteht die eigene religiöse Identität daher im Sinne einer mehr oder weniger stark ausgeprägten jüdisch-buddhistischen Doppelidentität. Ein anderer Teil hat sich nach oft langjähriger buddhistischer Praxis wieder dem Judentum zugewandt, nicht selten sogar in religiös leitender Funktion, dabei jedoch grundlegende Elemente buddhistischer Spiritualität und Praxis, wie z. B. die Zen-Meditation, quasi mitgenommen und an jüdische, insbesondere neo-kabbalistische Religiosität adaptiert. Für beide Richtungen spielt die jüdische Mystik eine zentrale Rolle in dem Versuch, entweder eine volle jüdisch-buddhistische Doppelidentität zu leben oder doch zumindest bestimmte Aspekte des Buddhismus in das Judentum zu integrieren.

Im Dialog über das Phänomen der JuBus stechen zwei Fragen hervor: Erstens, aus welchem Grund wenden sich so viele Juden dem Buddhismus zu? Zweitens, kann die jüdische Mystik tatsächlich eine tragfähige Brücke zwischen Judentum und Buddhismus bilden? Was die erste Frage betrifft, so werden immer wieder zahlreiche Motive präsentiert.¹¹ Meines Erachtens sind dabei zwei Motive besonders einleuchtend: Erstens, die Suche nach einem Weg spiritueller Erfahrung und Praxis, der weniger schwer zugänglich ist als traditionell jüdisch-kabbalistische Formen. Zweitens, die Suche nach einer Religiosität, die der jüdischen Erfahrung extremen Leids gerecht wird. 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.¹² Doch letztlich geht es hier um mehr als um Psychologie und Psychotherapie: Es geht um das theologische Problem der Theodizee, dem die nicht-theistische Religion des Buddhismus anscheinend entkommt.

»Es ist unmöglich, den traditionellen Gott von Bund und Erwählung zu bekennen, und diesen Gott somit zugleich als den letzten Urheber von Auschwitz zu betrachten.«¹³ So hat es der jüdische Theologe Richard Rubenstein in einem Dialog mit dem zen-buddhistischen Philosophen Masao Abe formuliert. 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 (*śūnyatā*) nahe kommt.¹⁴ Aber ist das Problem hiermit wirklich gelöst? Wenn der theistische Gott durch »Nichts« ersetzt wird, dann handelt es sich um Atheismus und das Theodizee Problem verschwindet in der Tat. Warum dann aber die Rede vom »Heiligen Nichts« (»the Holy Nothingness«)? Wenn hiermit der »Grund« und die »Quelle« unseres Seins als »heilig« bezeichnet werden, dann stellt sich immer noch die Frage, warum aus diesem heiligen Grund solches Leid hervorgehen kann, ja ob dieser Grund dann überhaupt noch das Prädikat »heilig« verdient. Dieses Problem betrifft auch bestimmte Formen des Buddhismus, nämlich jene, die eben einen letzten guten Grund allen Seins postulieren, wie zum Beispiel die universale Buddha-Natur, dann aber nicht mehr erklären können, wie und wieso aus diesem guten und erleuchteten Grund des Seins die Verblendung, die nach buddhistischer Auffassung die Wurzel allen Übels ist, entspringen kann.¹⁵ Wenn es um die Lösung des Theodizee-Problems geht, könnte es durchaus sein, dass hierfür die im Rahmen bestimmter Formen von Mystik bevorzugten nicht-theistischen oder impersonalen Transzendenzkonzepte nicht wirklich besser geeignet sind als theistische oder personale Konzeptionen. Oder anders gesagt, die Mystik vermag auch keine anderen oder besseren Lösungen des Theodizee-Problems zu bieten als der Theismus. In diesem Sinn hat denn auch ein anderer jüdischer Theologe, Eugene Borowitz, Richard Rubenstein widersprochen und im Dialog mit Masao Abe einen ganz anderen Argumentationsweg eingeschlagen:

»Soweit ich mich erinnere, gibt es keinen jüdischen Denker, der im Zusammenhang mit dem Theodizee Problem angesichts des Holocaust nicht zunächst mit einer energischen Bekräftigung der sogenannten Verteidigung auf der Basis der Willensfreiheit («free-will defense») einsetzt. [...] Dass Gott es zuließ, dass die menschliche Freiheit solch horrend böse Ausmaße annehmen konnte, mag Juden entsetzen. Aber niemand hat ernsthaft vertreten, ein guter Gott hätte den Menschen ihre Freiheit nehmen müssen oder, was fast auf das Gleiche hinausläuft, diese in ihrer Reichweite ernsthaft einschränken müssen. Eine heilige und gute Tat kann nur von einer freien Person vollbracht werden. Diese Überzeugung ist für das jüdische Verständnis einer letzten Wirklichkeit so zentral, dass es das Handeln und Wesen des Menschen ist, das hier primär zur Debatte steht, und nicht etwa dasjenige Gottes.«¹⁶

Wie aber steht es um die zweite Frage? Kann die Mystik die Möglichkeit jüdisch-buddhistischer Doppelidentität begründen? Meines Erachtens erweist sich die Mystik in dieser Hinsicht als deutlich tragfähiger. Zahlreiche Parallelen zwischen kabbalistischer, chassidischer und buddhistischer Spiritualität lassen sich benennen: Die Kontemplation der Vergänglichkeit, die Überwindung aller Selbstzentrierung, eine vergleichbare Analyse des spirituellen Übels, die positive Ausrichtung auf die Entfaltung von Mitgefühl und Gleichmut, die Bedeutung der Meister-Schüler Beziehung, ähnliche meditative Praktiken wie Formen schweigender Meditation oder auch Techniken der Visualisierung, die Betonung unmittelbarer Erfahrung und schließlich der Glaube an Reinkarnation und karmische Entsprechungen.¹⁷ Daneben und darüber hinaus aber stellt sich vor allem die Frage, ob sich der jüdische Monotheismus mit dem buddhistischen Nicht-Theismus nicht durch die kabbalistische Einsicht verbinden lässt, dass – wie es der im jüdisch-buddhistischen Dialog engagierte Rabbi Akiva Tatz ausdrückt – Gott »nicht etwas ist, das innerhalb eines größeren Rahmens lebt, sondern dass Er dieser größere Rahmen selber ist.«¹⁸ Der Umstand, dass die mystische Tradition des Judentums von Gott auch als »Nichts« (*ayin*) sprechen kann, weil Gott eben nicht irgendein Seiendes unter anderen oder neben anderen ist, hat auf buddhistischer Seite ein gewisses Interesse geweckt.¹⁹ Allerdings haben Buddhisten, wie der bereits erwähnte Masao Abe, angemahnt, die jüdische Mystik gehe in ihrer Überwindung der Subjekt-Objekt Unterscheidung nicht weit genug, da in der jüdischen Mystik die Ich-Du Beziehung im Verhältnis zum Grund aller Dinge nicht aufgegeben werde.²⁰ Für den Zen-Meister und JuBu Norman Fischer hingegen liegt gerade hierin ein Feld möglicher wechselseitiger Bereicherung. Das »Du« kann zum Namen für den oder das Namenlose werden, wie Fischer in der Einleitung zu seiner bemerkenswerten »zen-inspirierten

16 Eugene B. BOROWITZ, *Dynamic Sunyata and the God Whose Glory Fills the Universe*, in: John COBB / Christopher IVES (Hg.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll 1990, 79–90, 84f. Zur Bedeutung einer Theodizee auf der Basis der *free-will defense* im buddhistischen Kontext, siehe: P. SCHMIDT-LEUKEL, *The Unbridgeable Gulf? Towards a Buddhist-Christian Theology of Creation*, in: DERS. (Hg.), *Buddhism Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?*, Aldershot 2006, 108–178, bes. 143–155.

17 Vgl. auch SEARS, »Oy Vey« School (wie Anm. 8).

18 Vgl. Akiva TATZ / David GOTTLIEB, *Letters to a Buddhist Jew*, Southfield 2005, 172.

19 Vgl. den Bericht der entsprechenden Dialoge bei der buddhistisch-jüdischen Begegnung von Dharmasala (1990) in: Rodger KAMENETZ, *The Jew in the Lotus*, New York 1995, 86. Vgl. auch die 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.

20 Masao ABE, *Zen Buddhism and Hasidism*, in: DERS., *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Basingstoke 1995, 159–165, 164.

21 Vgl. Norman FISCHER, *Opening to You. Zen-Inspired Translations of the Psalms*, New York 2002, xxi.

22 Vgl. Norman FISCHER, *Calling, Being Called*, in: H. KASIMOW / J. P. KEENAN / L. KLEPINGER KEENAN (Hg.), *Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha*, Boston 2003, 251–260, 259.

23 Vgl. The DALAI LAMA, *Towards* (wie Anm. 19), 95.

Psalmenübersetzung« schreibt.²¹ Der Buddhismus, in dem nach Fischer das Bewusstsein für die Dimension der interpersonalen Beziehung nur schwach ausgebildet ist, könne besonders in dieser Hinsicht vom Judentum lernen.²²

1.2 Die Anziehungskraft des Judentums auf tibetische Buddhisten

Auf buddhistischer Seite hat allerdings etwas anderes als die jüdische Mystik ein weitaus größeres Interesse geweckt: die jüdische Erfahrung eines nahezu zweitausendjährigen Exils. Die erste offizielle Einladung zu einem buddhistisch-jüdischen Dialog durch den XIV. Dalai Lama erging, weil dieser das Geheimnis ergründen wollte, wie eine Religion so lange im Exil überleben kann. Noch heute bekennt er, dass es daraus für die tibetischen Buddhisten etwas zu lernen gibt, auch wenn er hoffe, dass das Exil seines Volkes nicht so lange währen möge wie das Israels.²³ Die jüdischen Teilnehmer des offiziellen buddhistisch-jüdischen Dialogs, der 1990 in Dharamsala stattfand,²⁴ waren denn auch ohne weiteres bereit, dieses Geheimnis zu lüften: Nach dem Verlust des Tempels sei es darum gegangen, die Religion transportabel zu machen. Das heißt, es bedurfte nicht nur der Bereitschaft zur Veränderung entsprechender Riten, sondern vor allem der Verlagerung des religiösen Zentrums in das Haus, in die Familie.²⁵ Aber die jüdischen Teilnehmer dieses bemerkenswerten Dialogs vermittelten ihren tibetisch-buddhistischen Partnern auch die jüdische Erfahrung einer spirituellen Interpretation des Exils im Sinne eines Real-Symbols weltlicher Existenz, in der wir prinzipiell fern der wahren Heimat sind.²⁶ Diese Form der Deutung des Exils stammt nun wiederum aus der jüdischen Mystik²⁷ – und aus der Sicht des Dalai Lamas zeigt sich darin, in jüdischem Gewand, eine Form des buddhistischen Grundprinzips des Nicht-Anhaftens.²⁸

2 Der islamisch-buddhistische Dialog

Im islamisch-buddhistischen Dialog²⁹ lassen sich zur Zeit drei große Linien identifizieren: (1) Dialoge zur Aussöhnung in Konflikt-Regionen;³⁰ (2) Dialoge zur globalen Relationierung beider Religionen angesichts weltweiter Herausforderungen; (3) Dialoge auf der Suche nach gemeinsamen theologischen bzw. spirituellen Grundlagen. Besonders in diesem dritten Bereich kommt den oft als »mystisch« bezeichneten Aspekten beider Religionen ein besonderes Gewicht zu. Zunächst möchte ich jedoch kurz auf die beiden zuerst genannten Linien des Dialogs eingehen.

²⁴ Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung dieser Begegnung in KAMENETZ, *The Jew* (wie Anm. 19) und in Nathan KATZ, *The Jewish Secret and the Dalai Lama. A Dharamsala Diary*, in: *Conservative Judaism* 43 (1991) 33–46.

²⁵ Vgl. KATZ, *The Jewish Secret* (wie Anm. 24), 39f.

²⁶ Vgl. KAMENETZ, *The Jew* (wie Anm. 19), 98f.

²⁷ Vgl. Jacob Yuroh TESHIMA, *Zen Buddhism and Hasidism. A Comparative Study*, Lanham/New York/London 1995, 141ff.

²⁸ Vgl. The DALAI LAMA, *Towards* (wie Anm. 19), 94.

²⁹ Zur buddhistisch-islamischen Begegnung vgl. die Übersichten in: Alexander Berzin, *A Buddhist View of Islam*, in: RIDGEON / SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Islam* (wie Anm. 2), 225–251; DERS., *Buddhist-Muslim Doctrinal Relations: Past, Present and Future*, in: SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhist Attitudes* (wie Anm. 3), 212–236; Johan ELVERSKOG, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, Philadelphia/Oxford 2010; Mohammad SELIM, *The Premises and Promises of the Buddhist-Muslim Dialogue*, in: *The Journal of Oriental Studies* 21 (2011) 178–188, sowie die Sondernummer »Islam und Buddhism« von *The Muslim World* 100 (nos. 2/3) (2010).

Siehe auch die Texte in RIDGEON (Hg.), *Islam* (wie Anm. 2), vol. 3: *Eastern Religions*; SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism* (wie Anm. 6), vol. 3: *Islam and Judaism*, 8–161.

³⁰ Dies sind momentan insbesondere Süd-Thailand, Ladakh (siehe dazu weiter unten) sowie Myanmar und inzwischen vermehrt auch Sri Lanka. Zu den Spannungen in Myanmar siehe den ausführlichen Report: HUMAN RIGHTS WATCH, »The Government Could Have Stopped This«. Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State, 2012. Online: http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/burma0812webwcover_0.pdf.

2.1 Dialoge zur Aussöhnung in Konflikt-Regionen

Im Süden Thailands, an der Grenze zu Malaysia, gibt es seit Beginn des 21. Jahrhunderts gewaltsame Zusammenstöße von Buddhisten und Muslimen, die inzwischen mehreren tausend Menschen das Leben gekostet und zu einer erheblichen Gewaltbereitschaft auf beiden Seiten geführt haben.³¹ Wie so oft hat auch dieser Konflikt zahlreiche unterschiedliche Wurzeln. Doch auch die religiöse Dimension spielt hierbei eine Rolle. Wie Charles Keys gezeigt hat, gab es eine buddhistische Dämonisierung von Muslimen in Südthailand bereits im 19. Jahrhundert. In einem aus dieser Zeit stammenden Tempelfresco werden Muslime als »Söhne Maras«, d. h. als Söhne einer Art buddhistischen »Teufels« dargestellt.³² Muslime bilden in diesem Gebiet, das einst zu einem eigenständigen muslimischen Königreich namens Patani gehörte, die Mehrheit der Bevölkerung und sehen sich von der den Buddhismus fördernden offiziellen Politik marginalisiert. Sporadische gewaltsame Aktionen muslimischer Separatisten sind bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts belegt, haben sich inzwischen jedoch extrem verschärft.³³

In den letzten Jahren hat es in Thailand mehrere dialogische Initiativen gegeben mit dem Ziel, einen Beitrag zur Versöhnung beider Seiten zu leisten.³⁴ Bei einem dieser Dialoge verabschiedeten die Beteiligten eine Erklärung, in der sie die gemeinsame Verantwortung von buddhistischen Mönchen und muslimischer Ulamā betonten. Es komme darauf an, dass beide jene Werte in ihren Religionen stärken, die einen Versöhnungsprozess befördern können. Zudem sei es wichtig, wechselseitige Vorurteile und Verzeichnungen zu korrigieren.³⁵ Einer der Teilnehmer, der thailändische buddhistische Mönch und Friedensaktivist Phra Paisan Visalo, ging in seiner Rede noch weiter: Religionen müssten die Tendenz überwinden, Abgrenzungen und Barrieren zwischen ihren Anhängern aufzurichten, und ihre jeweiligen Überlegenheitsansprüche aufgeben. An deren Stelle solle die Bereitschaft treten, einander zu schätzen und voneinander zu lernen. Buddhisten, so Visalo, könnten beispielsweise vom Islam lernen, wie wichtig es sei, einen starken Sinn für Gerechtigkeit zu kultivieren.³⁶

Weit weniger gewalttätig sind bisher die Konflikte zwischen Buddhisten und Muslimen in Ladakh verlaufen. Ladakh besteht aus den beiden Distrikten Kargil und Leh, wobei Leh eine starke buddhistische und Kargil eine ebenso starke islamische Bevölkerungsmehrheit hat mit der jeweils anderen Religionsgemeinschaft als Minderheit. Spannungen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften, die zum Teil in buddhistischen Bestrebungen nach größerer Autonomie wurzeln, erreichten einen Höhepunkt in den anti-muslimischen Boykott Aktionen der Jahre 1989-1992, die auf einen Abbruch aller sozialen und ökonomischen Beziehungen

31 Vgl. Michael K. JERRYSON, *Buddhist Fury. Religion and Violence in Southern Thailand*, Oxford 2011, 3. Jerryson nennt für den Zeitraum von 2004-2009, die Zahlen von 4.100 Todesopfern und 6.509 Verletzten. Vgl. ebd., 3f.

32 Vgl. Charles KEYS, Muslim »Others« in Buddhist Thailand, in: SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism* (wie Anm. 6), 59-80, 59ff. Das Motiv der Dämonisierung des religiös, ethnisch oder politisch Anderen durch seine Identifikation mit den »Söhnen Maras« ist innerhalb der buddhistischen Welt öfters belegt, auch

ikonographisch. Ein ikonographisches Beispiel für die Anwendung auf vietnamesische Kommunisten durch buddhistische Khmer findet sich in Ian HARRIS, *Buddhism under Pol Pot* (Documentation Series No. 13, Documentation Center of Cambodia), Phnom Penh 2007, 249.

33 Vgl. JERRYSON, *Buddhist Fury* (wie Anm. 31), 8.

34 Vgl. dazu neben KEYS, Muslim »Others« (Anm. 30) auch Parichart SUWANBUBBHA, *Moving Together Through Action and Dialogue*, in: Hans UCKO (Hg.), *Changing the Present, dreaming the Future. A*

Critical Moment in Interreligious Dialogue, Genf 2006, 46-53; sowie die verschiedenen Beiträge in *Seeds of Peace* 22, no. 3 (2006) und Anna YACOVONE, *Interfaith Dialogues: A Method to Promote Peace in Southern Thailand*, in: *Scientia et Humanitas: A Journal of Student Research* 2 (2012) 23-38. Online at: <http://capone.mtsu.edu/scientia/archives2.php>.

35 Vgl. Dusit Declaration, in: *Seeds of Peace* 22, no. 3 (2006) 22-25.

abzielten.³⁷ Auch danach ist es immer wieder zu teilweise gewaltsamen Auseinandersetzungen gekommen, vor allem aber zu nachhaltigen Friktionen in den Beziehungen beider Religionsgemeinschaften zueinander.³⁸ Im Juni 2010 fand in Leh im Rahmen der von Hsin Tao angestoßenen buddhistisch-islamischen Dialoge, von denen im nächsten Abschnitt noch die Rede sein wird, ein Dialog zum Thema Gewalt und Konfliktlösung statt.³⁹ In diesem Fall hatte man der ansonsten internationalen Ausrichtung dieser Dialoge gezielt eine deutlichere lokale Kontextualisierung verliehen. Doch trotz der intensiven Einbindung buddhistischer und muslimischer Ladhakis blieben die Analysen hinsichtlich der lokalen Spannungen zurückhaltend und die Impulse zur Konfliktlösung eher allgemein. Immer wieder wurde allerdings deutlich, dass es auch in Ladakh unter den beiden Bevölkerungsgruppen viel wechselseitige Unkenntnis gibt und Misstrauen herrscht, dem ein stärkeres Bewusstsein hinsichtlich der Gemeinsamkeiten beider Religionen entgegenwirken könnte.

2.2 Dialoge zur globalen Relationierung beider Religionen

Als Reaktion auf die Zerstörung des Buddhastatuen in Bamiyan durch die Taliban sowie die Anschläge des 11. Septembers (beides in 2001) initiierte der taiwanesisch-buddhistische Mönch Hsin Tao eine Serie breit angelegter internationaler buddhistisch-islamischer Dialoge, die seit 2002 stattfinden und vom »Museum of World Religions« in Taipei/Taiwan organisatorisch betreut werden.⁴⁰ Die Zerstörung der Buddhafiguren von Bamiyan richtete sich nicht gegen eine buddhistische Minderheit in Afghanistan, die es dort praktisch nicht gibt, sondern zielte auf die Weltöffentlichkeit.⁴¹ So dienen auch die von Hsin Tao initiierten Dialoge vor allem dem Zweck, Buddhismus und Islam auf quasi globaler Ebene einander näher zu bringen, ohne freilich die konkreten Kontexte lokaler Begegnungen zu vernachlässigen. Der thematische Rahmen ist dabei weniger durch theologische Fragen vorgegeben als vielmehr durch die primär ethischen und politischen Herausforderungen einer globalisierten Welt. Ähnliches trifft auch auf die vielbeachteten und in zehn Sprachen übersetzten Dialoge zu, die Daisaku Ikeda, der Leiter der buddhistischen Laienbewegung Soka Gakkai, und der iranisch-muslimische Politologe Majid Tehrani miteinander geführt haben.⁴²

Bei den vom Hsin Tao initiierten internationalen Dialogen gab es zwar wiederholt Momente, in denen auch die Frage nach theologischen Gemeinsamkeiten aufkeimte, doch wurde sie bisher nie wirklich weiter verfolgt. Bereits beim ersten Dialog der internationalen Dialog-Serie, der 2002 an der Columbia University in New York stattfand, unternahm Imam Feisal A. Rauf mehrere vergebliche Versuche, das Verhältnis von islamischem und

36 Vgl. Phra Paisan VISALO, *On the Path toward Peace and Justice: Challenges Confronting Buddhists and Muslims*, in: ebd., 15–20.

37 Zum historischen Hintergrund der Entwicklungen siehe Kristoffer Brix BERTELSEN, *Protestant Buddhism and Social Identification in Ladakh*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 99 (1997) 129–151.

38 Vgl. Sarah H. SMITH, *The Domestication of Geopolitics: Buddhist-Muslim Conflict and the Policing of Marriage and the Body in Ladakh, India*, in: *Geopolitics* 14 (2009) 197–218.

39 Die Referate und Diskussionen sind dokumentiert in: Bhikkhuni LIAO YI/Maria REIS HABITO (Hg.), *Heart to Heart. Buddhist-Muslim Encounters in Ladakh. Buddhist-Muslim Dialogue 2010*, Taipei 2012.

40 Die Dialoge von New York (2002), Kuala Lumpur (2002), Jakarta (2002), Paris (2003) und Barcelona (2004) sind publiziert in: Bhikkhuni LIAO YI/Maria REIS HABITO (Hg.), *Listening. Buddhist-Muslim Dialogues 2002–04*, Taipei 2005. Für die Dialoge von Marrakech/Morocco (2005), Taipei (2008), New York (2008) und Leh/Ladakh (2010) siehe: <http://www.gflp.org/Buddhist-Muslim.html> sowie die in Fn. 39 genannte Dokumentation.

41 Vgl. Finbarr Barry FLOOD, *Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum*, in: *The Art Bulletin* 84/4 (2002) 641–659.

42 Daisaku IKEDA/Majid TEHRANIAN, *Global Civilization. A Buddhist-Islamic Dialogue*, London/New York 2003.

buddhistischem Verständnis der letzten bzw. transzendenten Wirklichkeit auf die Agenda zu setzen.⁴³ Zwar verwies der Buddhist David W. Chappell (1940–2004) in seiner Reaktion kurz auf mögliche Parallelen zwischen Gott und Dharmakāya,⁴⁴ äußerte jedoch bei dem folgenden Dialog in Paris 2003 sein Unbehagen an solchen Vergleichen und gab zu, dass er eigentlich versucht habe, diese abzuwehren.⁴⁵

Ikeda und Tehranian beklagten in ihrem Dialog zwar wiederholt das Verblassen eines »religiösen Geistes«⁴⁶ in der Gegenwart und sprachen von den »Heilmitteln«⁴⁷, die Islam und Buddhismus hierfür bereithalten. Doch gelang es ihnen weder zu konkretisieren, wie denn »religiöser Geist« (»religious spirit«) aus buddhistischer und islamischer Sicht näher zu charakterisieren sei, noch, worin sie die entsprechenden Heilmittel für sein Verblassen erblicken. Auch hier blieb es vor allem bei der Formulierung gemeinsamer ethischer Werte und der Betonung, man brauche einen Geist wechselseitiger dialogischer Offenheit. In einem späteren Dialog, den Tehranian 2006 mit dem tibetischen Buddhisten und JuBu Alexander Berzin führte, äußerte Tehranian allerdings sehr deutlich seine Überzeugung, dass die islamische Mystik, der Sufismus, eine gute Brücke zum Buddhismus bilde.⁴⁸ Berzin hingegen reagierte darauf eher zurückhaltend bis skeptisch und empfahl die Konzentration auf gemeinsame ethische Werte.⁴⁹ Inzwischen ist Berzin jedoch ebenfalls geneigt, Parallelen zwischen dem Verständnis letzter Wirklichkeit im Sufismus und gewissen mahāyāna-buddhistischen Konzeptionen als tragfähigen »gemeinsamen Grund« (»common ground«) anzuerkennen.⁵⁰

2.3 Dialoge auf der Suche nach gemeinsamen spirituell-theologischen Grundlagen

Ein Problem der Ausklammerung von im engeren Sinn theologischen Fragen lässt sich anhand des internationalen buddhistisch-islamischen Dialogs von Paris 2003 verdeutlichen. Hier betonte der tibetische Buddhist Ven. Dago Rimpoche, dass der Gegensatz zwischen jenen, die wie die Muslime an einen Schöpfergott glauben, und jenen, die diesen – wie die Buddhisten – leugnen, unbestreitbar sei. Dennoch könnten Buddhisten den Glauben an einen göttlichen Schöpfer als »sehr wertvoll« (»very precious«)⁵¹ betrachten, da dieser Glaube nützlich (»useful«) sei, um Menschen zu einem moralischen Leben anzuspornen. Eine solche Position, auch wenn sie vor dem buddhistischen Hintergrund durchaus verständlich ist, ist allerdings höchst problematisch: Sie setzt voraus, dass der Glaube des anderen zwar nützlich, in zentraler Hinsicht jedoch falsch ist. Wenn nun aber die Suche nach Wahrheit als essentieller Bestandteil des religiösen Weges betrachtet wird, dann kann eine solche paternalistische

43 Vgl. LIAO YI/REIS HABITO, *Listening* (wie Anm. 40), 28–61.

44 Vgl. ebd., 45.

45 Vgl. ebd., 185.

46 IKEDA/TEHRANIAN, *Global Civilization* (wie Anm. 42), 51.

47 Ebd., 53.

48 Majid TEHRANIAN, A Buddhist View of Islam, in: RIDGEON/SCHMIDT-LEUKEL, *Islam* (wie Anm. 2), 213–224.

49 Vgl. Alexander BERZIN, Response to Tehranian, in: RIDGEON/SCHMIDT-LEUKEL, *Islam* (wie Anm. 2), 256–260.

50 Vgl. Alexander BERZIN, Elaboration on »Is There a Common Ground between Buddhism and Islam?« with Discussion, in: *The Berzin Archives*, online: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/study/islam/general/elab_common_ground_bsm_islam/transcript.html.

51 LIAO YI/REIS HABITO, *Listening* (wie Anm. 40), 312f.

52 Vgl. die website: <http://www.islambuddhism.com>.

53 Reza SHAH-KAZEMI, *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Louisville 2010, auch online verfügbar unter: <http://www.islambuddhism.com>.

54 Prince GHAZI BIN MUHAMMAD, Introduction to *Common Ground*, in: Reza SHAH-KAZEMI, *Common Ground* (wie Anm. 53), ix–xvi. Dieselbe gewollte Verbindung zu *A Common Word* stellt auch Mohammad Hashim Kamali her. Vgl. M. H. KAMALI, Preface, in: ebd., xvii–xxi.

55 *Common Ground* (wie Anm. 53), 2, 4.

56 Ebd., 5.

57 Ebd., 7.

58 Vgl. ebd., 5 und 29–78.

59 Vgl. ebd., 31f.

60 Ebd., 40.

61 Ebd., 43.

62 Vgl. ebd., 46f.

63 Vgl. ebd., 70f.

Haltung, die dem anderen seinen falschen Glauben zugesteht, solange sich dieser als nützlich erweist, kaum befriedigen – schon gar nicht den entsprechenden Dialogpartner. Ja auch die zuerkannte Nützlichkeit ist nur begrenzt. Denn als »nützlich« bei der Suche und dem Finden der befreienden Wahrheit wird der Glaube des anderen ja gerade nicht betrachtet.

Inzwischen hat der islamisch-buddhistische Dialog eine neue Phase erreicht. Am 12. Mai 2010 wurde offiziell das Projekt »Common Ground Between Islam and Buddhism« (»Grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Buddhismus«) gestartet.⁵² Das Projekt verdankt sich einer Initiative des jordanischen Prinz Ghazi bin Muhammad, der sich auch um den islamisch-christlichen Dialog außerordentlich verdient gemacht hat. Schon der Titel dieses neuen Projekts, *Common Ground*, erweckt gewollte Anklänge an *A Common Word*, den weithin beachteten offenen Brief von 138 islamischen Gelehrten an die christlichen Kirchen aus dem Jahre 2007, der ebenfalls von Prinz Ghazi mit initiiert wurde. Unterstützung fand *Common Ground* bereits im Planungsstadium durch den XIV. Dalai Lama, der auch an den Feierlichkeiten zur offiziellen Vorstellung der Initiative teilnahm. Im Zentrum von *Common Ground* steht ebenfalls ein Text, der jedoch mit seinen 112 Seiten weit umfangreicher ist als *A Common Word*.⁵³ Ausdrücklich verbindet Prinz Ghazi mit *Common Ground* die Hoffnung, der Text möge eine ähnlich positive Auswirkung auf die islamisch-buddhistischen Beziehungen haben wie *A Common Word* auf die islamisch-christlichen Beziehungen.⁵⁴

Gleich zu Beginn macht das Dokument *Common Ground* deutlich, dass es die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen beiden Religionen im Bereich »mystischer Theologie« bzw. auf der »transzendenten Ebene« sieht.⁵⁵ Kritisch (und wohl im Hinblick auf andere Dialog-Initiativen – auch wenn diese nicht genannt sind) vermerkt der Text: Wenn sich der Dialog zwischen Islam und Buddhismus allein auf die Affirmation gemeinsamer ethischer und sozialer Werte beschränke, dann bleibe dieser eventuell von einer herablassenden oder gar misstrauischen Einstellung begleitet: »Man geht dann möglicherweise davon aus, dass die Religion des anderen positive ethische Werte hervorbringt, obwohl sie falsch ist und nicht etwa weil sie wahr ist.«⁵⁶ Damit trifft das Dokument exakt das oben aufgezeigte Problem. Gegenüber einer solchen Verkürzung des Dialogs zielt die Initiative von *Common Ground* auf wechselseitige Anerkennung: Die Wahrnehmungen grundlegender Gemeinsamkeiten und Affinitäten »möge Muslimen helfen, den Buddhismus als eine wahre Religion oder *dīn* zu betrachten und Buddhisten helfen, den Islam als einen authentischen *dharma* zu sehen.«⁵⁷

Die zentrale These des Dokuments lautet, dass sich buddhistische Vorstellungen letzter Wirklichkeit und das muslimische Bekenntnis zu Gott auf dieselbe Wirklichkeit beziehen, näherhin auf das Wesen Gottes jenseits aller Attribute.⁵⁸ Der Buddhismus sei zwar nicht-theistisch, aber keineswegs atheistisch, da dieser deutlich die Existenz einer absoluten Wirklichkeit i. S. des *dharma*s oder *dharmakāyas* bekräftige. Nicht die letzte Wirklichkeit selbst werde geleugnet, sondern es werde systematisch Abstand gehalten von allen ihren Attributen.⁵⁹ Auch nach islamischer Auffassung, so bekräftigt das Dokument, »kann keine menschliche Vorstellung von Gott – selbst wenn sie von Ideen geprägt ist, die durch die Offenbarung empfangen wurden – mit der transzendenten Wirklichkeit des göttlichen Wesens identifiziert werden.«⁶⁰ Nach islamischer Auffassung »ist die letzte Wirklichkeit unbegreifbar; das, was begreifbar ist, kann nicht die letzte Wirklichkeit sein.«⁶¹ Zudem stehe die letzte Wirklichkeit in einem non-dualen Verhältnis zur Schöpfung. Denn alles, außer Gott, existiert nicht aus sich selbst heraus. In dieser Hinsicht ist alles, wie auch der Buddhismus bekräftige, »leer«. Was existiert, existiert allein in dem Sinn, dass es das »Antlitz Gottes« bildet (Koran 2:115) – so das Dokument im Rückgriff auf al-Ghazālīs mystischen Traktat *Die Nische der Lichte*.⁶² Die Non-Dualität oder Einheit (*tawhīd*) der Wirklichkeit erfährt der Heilige in Buddhismus und Islam, wenn sein eigenes Selbst so überwunden ist, dass es transparent wird für und als das »Antlitz Gottes«.⁶³

Entsprechend der zentralen These, dass sich Islam und Buddhismus auf dieselbe letzte Wirklichkeit beziehen, plädiert der Text dafür, den Buddha als einen göltigen »Gesandten«, einen Offenbarer, zu betrachten⁶⁴ und die Buddhisten als »Volk des Buches«, als eine »Heilsgemeinschaft«, anzuerkennen.⁶⁵

In seinem abschließenden Teil⁶⁶ geht auch *Common Ground* auf die Frage der ethischen Gemeinsamkeiten ein. Das Dokument versteht Ethik nicht als einen von den im engeren Sinn religiösen Grundlagen abgesonderten Bereich, sondern als integralen Bestandteil von Spiritualität. So konzentriert es sich auf die beiden zentralen Werte einer genuin buddhistischen Grundhaltung: Nicht-Anhaftung und Mitgefühl (»detachment«, »compassion«). Beides, so das Dokument, findet eine starke Bekräftigung auch im Islam: Nicht-Anhaftung (oder *zuhd*) kennzeichne auch im Islam die Grundhaltung gegenüber der Welt und ihrer Vergänglichkeit, womit das Dokument auf eine vor allem im Sufismus anzutreffende Deutung zurückgreift. Mitleid oder Mitgefühl⁶⁷ sei eine Haltung, die der Barmherzigkeit Gottes entspricht und aus ihr entspringt. Beide Religionen könnten einander in diesen zwei zentralen Haltungen bestärken und bereichern: der Buddhismus den Islam durch die Betonung der Nicht-Verhaftung und der Islam den Buddhismus durch die Betonung der transzendenten Quelle von Mitgefühl und Barmherzigkeit.

Es ist bemerkenswert, dass der bekannte islamische Theologe Tariq Ramadan zeitgleich mit *Common Ground* und scheinbar unabhängig davon eine islamische Philosophie des religiösen Pluralismus veröffentlicht hat, die ebenfalls in der Auffassung gipfelt, der Kern und Höhepunkt eines spirituellen Weges bestehe in der vom Buddhismus und vom Islam betonten Verbindung von Liebe und Nicht-Anhaftung. Es lohnt sich, diese Passage etwas ausführlicher zu zitieren:

»Lieben ohne anzuhaften und lieben ohne zum Objekt von Anhaftung zu werden – dies verlangt vom Menschen die Entwicklung eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögen und profunder Qualitäten wie Sein und Mut. Das Leben lieben und zugleich wahrzunehmen wie es verweht; sich selbst zu lieben ohne Illusionen über sich selbst; »diejenigen lieben, die einem nahestehen«, in dem Wissen, dass die Zeit sie hinweg nehmen wird; lieben ohne Idolatrie; zu lieben in dem Bewusstsein der Relativität aller Dinge. Das ist die tiefe Bedeutung jenes liebenden Mitgefühls, das uns, gemäß der buddhistischen Tradition, befreien soll. In den monotheistischen Religionen hat die Einheit Gottes die gleiche profunde Bedeutung. Wir müssen uns von unseren Illusionen befreien, von der falschen Anbetung unserer Begierden und der Idole unseres inneren Selbst, wenn wir zur Klarheit der Liebe vordringen wollen und jene Nähe suchen, die das Ausmaß der Ferne innerhalb des Absoluten wahrzunehmen versteht. Das ist die mystische Erfahrung, wie sie al-Jilāni (1077-1166) und Rūmi (1207-1273) zu vermitteln suchen, so wie es jede spirituelle und mystische Erfahrung versucht.«⁶⁸

64 Vgl. ebd., 14ff.

65 Vgl. ebd., 9f.

66 Vgl. ebd., 79-112.

67 Zum buddhistischen Verständnis des Mitleids siehe auch: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Compassion im Buddhismus, in: *Wege zum Menschen* 65 (2013) 127-144.

68 Tariq RAMADAN, *The Quest for Meaning. Developing a Philosophy of Pluralism*, London 2010, 205.

69 Siehe Harry OLDMEADOW, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, Bloomington 2010.

70 Vgl. Reza SHAH-KAZEMI, *The Other in the Light of the Qur'an. The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*, Cambridge 2006.

71 Vgl. z. B. Frithjof SCHUON, *Treasures of Buddhism*, Bloomington 1993.

72 Vgl. Toshihiko IZUTSU, *Creation and the Timeless Order of Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Ashland 1994.

73 Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, Concluding Reflections, in: DERS./KORN (Hg.), *Jewish Theology* (wie Anm. 5), 317-327, 324.

74 Vgl. Catherine CORNILLE, Conditions for Inter-Religious Dialogue, in: DIES. (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion* (wie Anm. 1), 20-33, 22.

Die überraschend starken Aussagen hinsichtlich spiritueller Gemeinsamkeiten von Buddhismus und Islam, wie wir sie in *Common Ground* und bei Tariq Ramadan finden, verdanken sich klar der islamisch-mystischen Tradition. Der Autor von *Common Ground*, Reza Shah-Kazemi, der zu den Mitherausgebern der *Encyclopaedia Islamica* gehört und am Institute of Ismaili Studies in London forscht, ist theologisch der sogenannten Traditionalen Schule⁶⁹ verpflichtet.⁷⁰ In dieser durch Namen wie René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998), Ananda Coomaraswamy (1877-1947), Marco Pallis (1895-1989), Titus Burckhardt (1908-1984), Martin Lings (1909-2005), Seyyed Hossein Nassr, William Chittick und zahlreiche weitere Gelehrte bekannt gewordenen Schule vollzieht sich bereits seit Jahrzehnten ein intensiver Austausch zwischen den mystischen Traditionen von Islam und Christentum auf der einen Seite und den Lehren des Advaita Vedānta und des Buddhismus auf der anderen. Ganz ähnlich wie dies nun in *Common Ground* geschieht, hatten bereits Frithjof Schuon⁷¹ und der der Traditionalen Schule nahestehende zen-buddhistische Philosoph und Islamwissenschaftler Toshihiko Izutsu (1914-1993)⁷² auf die vor allem durch die Mystik vermittelten Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Buddhismus aufmerksam gemacht.

3 Ein kurzes Resümee

Immer wieder – gerade auch in neuesten Publikationen – wird der Mystik eine besonders konstruktive Rolle für den interreligiösen Dialog zugeschrieben. So urteilt etwa Alon Goshen-Gottstein in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk zu jüdischen Ansätzen der Religionstheologie und des interreligiösen Dialogs »*Jewish Theology and World Religions*«:

»Es gibt etwas in der mystischen Weltanschauung oder mystischen Realität, das die Beheimatung des Anderen erleichtert. Vielleicht geht ja mit der Mystik eine gesunde Relativierung der jeweils eigenen religiösen Tradition einher, die die Pforten für eine größere Akzeptanz aller religiöser Traditionen öffnet, weil sie so als relative Ausdrucksformen eines größeren Wirklichkeitsverständnisses gesehen werden können.«⁷³

Ganz ähnlich schreibt Catherine Cornille, es seien vor allem die mystischen Traditionen, die innerhalb der verschiedenen Religionen das Bewusstsein dafür schärfen, dass sich die letzte Wirklichkeit einer vollen Beschreibbarkeit mittels unserer begrenzten Begriffe entzieht. Die Mystik wehre hierdurch einer theologischen Selbstgenügsamkeit und fördere somit jene »epistemologische Bescheidenheit«, die eine wesentliche Voraussetzung für interreligiöse Öffnung und Lernbereitschaft bilde.⁷⁴

Im Hinblick auf die in diesem Beitrag gestellte Frage nach der Bedeutung der Mystik im buddhistisch-jüdischen und im buddhistisch-islamischen Dialog bedürfen solche Urteile jedoch einer gewissen Präzisierung. Wenn es um die vor allem in *Common Ground* aufgeworfene und berechnete Frage geht, ob der Buddhismus und die theistischen Traditionen einander als gültige Religionen anerkennen können oder ob sie sich wechselseitig als falsche Wege betrachten müssen, dann hängt die Antwort auf diese Frage letztlich davon ab, ob man in den jeweiligen Religionen bereit und in der Lage ist, in der jeweils anderen Religion einen gültigen und heilsamen Bezug zu jener einen letzten Wirklichkeit zu erblicken, die in der eigenen Religion bekannt wird. Einer solchen Identifikation scheint *prima facie* jedoch vor allem der Umstand zu widersprechen, dass sich die dogmatischen Aussagen und Beschreibungen letzter Wirklichkeit durch die unterschiedlichen Religionen in Teilen widersprechen: Also etwa ihre

Beschreibung als personaler Schöpfer in Judentum und Islam und ihre Beschreibung mittels impersonaler Konzepte wie *nirvāṇa* oder *dharmakāya* im Buddhismus, denen hier in der Regel keine schöpferische Funktion zugeschrieben wird.⁷⁵ Im Hinblick auf solche dogmatischen Unterschiede bleibt die häufig in den mystischen Traditionen der theistischen Religionen anzutreffende Betonung der negativen Theologie – d.h. der Vorläufigkeit aller dogmatischen Aussagen gegenüber einer grundlegenden Apophatik – wichtig und hilfreich. Denn sie ist anschlussfähig an vergleichbare erkenntnistheoretische Positionen im Buddhismus, die ebenfalls den unzureichenden Charakter aller menschlichen Rede angesichts der Ineffabilität letzter Wirklichkeit betonen.

Anders verhält es sich jedoch mit der Frage, ob eine so verstandene Mystik zugleich so etwas wie interreligiöse Offenheit und Lernbereitschaft fördert. Blickt man auf die oben skizzierten Dialoge, so sind es hier vorwiegend die Gesprächspartner aus den theistischen Religionen, also Juden und Muslime, die auf die mystischen Traditionen in ihren Religionen rekurrieren, weil sie darin eine Anschlussmöglichkeit an den Buddhismus sehen. Dagegen ist das Interesse der buddhistischen Gesprächspartner an den mystischen Traditionen in Judentum und Islam zwar vorhanden, aber – zumindest bisher – eher begrenzt. Die mystischen Traditionen in Judentum und Islam wecken auf buddhistischer Seite durchaus eine gewisse Neugier. Es scheint dort aber eher der Eindruck vorzuherrschen, dass gerade in dieser (»mystischen«⁷⁶) Hinsicht die eigene, buddhistische Tradition den theistischen Traditionen deutlich überlegen ist und es daher für sie diesbezüglich von Judentum und Islam nicht wirklich etwas zu lernen gibt. Ein gutes Beispiel dafür ist etwa die oben erwähnte Kritik Masao Abes an der in seinen Augen unzureichenden Konsequenz chassidischer Mystik. Lernbereitschaft wird auf buddhistischer Seite, wenn auch nur punktuell, eher im Hinblick auf andere, quasi »nicht-mystische« Fragen bekundet, wie z. B. jüdische Strategien des Überlebens im Exil oder die islamische Betonung von Gerechtigkeit als eines auch religiös bedeutsamen Wertes. Nicht immer also vermag die Mystik dogmatischer Selbstgenügsamkeit entgegenzuwirken. Vielmehr kann sie diese, wie im Falle des Buddhismus, auf geradezu paradoxe Weise auch bekräftigen. Wie der Buddhist John Makransky es ausgedrückt hat: Die Überlegenheit des Mahāyāna-Buddhismus beruht (im Unterschied zu den theistischen Religionen) nicht etwa auf dem Anspruch, über die beste dogmatische Repräsentation der letzten Wirklichkeit zu verfügen, sondern darauf, auf die beste Weise jeder Verabsolutierung solcher Repräsentationen die Basis zu entziehen.⁷⁷ Möglicherweise bezeugt eine solche Selbsteinschätzung jedoch eine unzureichende Kenntnis der und Auseinandersetzung mit den apophatischen Traditionen innerhalb der theistischen Religionen, verbunden mit einer unzureichenden Berücksichtigung jener Bedeutung, die auch innerhalb des Buddhismus den positiven bzw. kataphatischen Ausdrucksformen auf der Ebene der sogenannten »relativen Wahrheit« (*saṃvṛti satya*) zukommt. Denn von einer gemeinsam geteilten apophatischen Grundhaltung her ließen sich gerade die Unterschiede im kataphatischen Bereich neu einschätzen und bewerten.

⁷⁵ Vgl. Zu diesem Problem auch Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation*. Karmic or Divine?, Aldershot 2006.

⁷⁶ Auch wenn dieser Terminus kaum oder nur zurückhaltend zur buddhistischen Selbstbeschreibung verwendet wird.

⁷⁷ Vgl. John MAKRANSKY, Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present, in *Theological Studies* 64 (2003) 334–361, bes. 358ff.

Zusammenfassung

Die Mystik wird häufig als ideale Grundlage für harmonische interreligiöse Beziehungen betrachtet. Der vorliegende Beitrag untersucht verschiedene jüdisch-buddhistische und islamisch-buddhistische Dialoge hinsichtlich der Rolle, die die Mystik in diesen Dialogen spielt. Während es dabei deutlich ist, dass Juden und Muslime als Mitglieder theistischer Religionen in der Tat stark auf die mystischen Zweige ihrer jeweiligen Traditionen zurückgreifen, um so eine gemeinsame Basis mit den nicht-theistischen Konzeptionen von letzter Wirklichkeit innerhalb des Buddhismus zu finden, ist das Interesse von Buddhisten an jüdischer oder islamischer Mystik zwar nicht abwesend, aber doch vergleichsweise gering. Es scheint, dass Buddhisten den Eindruck haben, in dieser Hinsicht wenig von Judentum oder Islam lernen zu können, wohingegen sie ein ernsthafteres Interesse zeigen, wenn es um praktische Fragen geht, beispielsweise um die jüdische Erfahrung, wie man die eigene Religion im Exil praktiziert und bewahrt, oder um das islamische Verständnis von sozialer Gerechtigkeit als eines integralen Bestandteils religiöser Praxis.

Abstract

Mysticism is frequently regarded as offering the ideal foundation for harmonious interreligious relations. This essay surveys various Jewish-Buddhist and Muslim-Buddhist dialogues with respect to the role played by mysticism in the context of these dialogues. While it is evident that Jews and Muslims as members of theistic religions do indeed draw heavily on the mystic strands of their respective traditions in order to find common ground with the non-theistic concepts of ultimate reality in Buddhism, Buddhists have comparatively little interest in Jewish or Muslim mysticism, although this interest is not completely absent. It seems that Buddhists feel that there is little for them to learn from Judaism or Islam in this regard, whereas they show a more sincere interest in practical issues, for example, in the Jewish experience of how to practice and preserve one's religion in exile or in the Muslim understanding of social justice as an integral feature of religious practice.

Sumario

La mística es vista frecuentemente como un fundamento ideal para relaciones interreligiosas armoniosas. El artículo analiza diferentes diálogos judéo-budistas e islamo-budistas sobre el papel que en ellos representa la mística. Mientras que queda claro que los judíos y los musulmanes como miembros de religiones teístas se refieren realmente a las ramas místicas de sus respectivas tradiciones para encontrar una base común con las concepciones no-teístas de una realidad última en el budismo, el interés de los budistas por la mística judía o islámica no está ausente, pero es relativamente pequeño. Parece que los budistas tienen la impresión de que en ese aspecto pueden aprender poco del judaísmo y del islam, mientras que muestran un vivo interés cuando se trata de cuestiones prácticas, como por ejemplo de la experiencia judía de practicar y conservar una religión en el exilio, o de la comprensión islámica de la justicia social como un elemento integral de la praxis religiosa.