

Die Religionskritik der Religionen

A-Theismus im buddhistisch-christlichen Dialog

von Johann Figl

Zusammenfassung

Es geht – wie einleitend terminologisch erfasst wird – im *Unterschied zu einer externen (säkularen) Religionskritik* um jene Kritik, die von einer *Religion ausgeht*, und sich entweder gegen Fehlformen der eigenen Religion (*innerreligiös*) oder gegen eine andere Religion (*interreligiös*) richtet. Im exemplarischen Schwerpunkt des Beitrags wird zunächst *die Kritik des Buddhismus an der brahmanischen Vorstellung des »höchsten Gottes«* dargestellt, wie diese Texte im Kontext des modernen Atheismus interpretiert und zur Kritik der *christlichen Gottesvorstellung* herangezogen wurden. Angesichts dieser Problemkonstellation wird auf weiterführende Perspektiven des *Verhältnisses von religiöser und säkularer Religionskritik* innerhalb des christlich-buddhistischen Dialogs hingewiesen, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zum neuzeitlichen Atheismus.

Schlüsselbegriffe

- Religionskritik
- Gottesvorstellung
- A-theismus/Atheismus
- buddhistisch-christlicher Dialog
- Helmut von Glasenapp
- Nyānaponika Mahāthera

Abstract

In contrast to an external (secular) critique of religion, the article, as is outlined in the introduction with respect to terminology, concerns itself with that critique which *comes from within a religion* and is directed either at irregular forms in one's own religion (*inner-religious*) or at another religion (*inter-religious*). By way of example, the contribution focuses on *Buddhism's critique of the Brahmanic notion of the »highest God.«* This critique is first of all described. Then the author shows how these texts were interpreted in the context of modern atheism and recruited for criticizing the *Christian concept of God*. In light of this set of problems, the article points out further perspectives of the *relationship between a religious and a secular critique of religion* within the Christian-Buddhist dialogue, in particular regarding the relationship to the atheism of the modern era.

Keywords

- Critique of religion
- Ideas of God
- A-theism/Atheism
- Christian-Buddhist dialogue
- Helmut von Glasenapp
- Nyānaponika Mahāthera

Sumario

A diferencia de la crítica de la religión externa (secular), se trata aquí – como se precisa terminológicamente en la introducción – de aquella crítica, que *parte de una religión* y se dirige o bien contra falsas formas de la misma religión (*intra-religioso*) o bien contra otra religión (*interreligioso*). En la parte ejemplar del artículo se presenta primero la *crítica del Budismo a la representación brahmanítica de un »Dios supremo«*, y se muestra después cómo dichos textos fueron interpretados en el contexto del ateísmo moderno y utilizados también para la crítica de *representaciones cristianas de Dios*. Frente a esta problemática se hace referencia a perspectivas de más alcance para *la relación entre la crítica de la religión religiosa y secular* dentro del diálogo cristiano-budista, sobre todo por lo que se refiere a la relación con el ateísmo moderno.

Conceptos claves

- Crítica de la religión
- Ideas de Dios
- A-teísmo/Ateísmo
- Diálogo budista-cristiano
- Helmut von Glasenapp
- Nyānaponika Mahāthera

Vorbemerkung zur Intention und Eingrenzung der Themenstellung

Die hier leitende Fragestellung ist primär eine *religionswissenschaftliche*, wobei sich allerdings zeigen wird, dass in diesem Themenbereich viele Überschneidungen und Überlappungen mit philosophischen und theologischen Fragestellungen gegeben sind. Zugleich geht es, wie der Titel besagt, um jene Kritik, die von einer *Religion* ausgeht, und sich entweder gegen Fehlformen der eigenen Religion oder gegen eine andere Religion richtet – es ist somit eine religiös begründete Kritik *an* Religionen bzw. Formen des Religiösen. Um das Spezifische solcher *religiösen* Religionskritik gegenüber einer *nicht-religiösen* Religionskritik (die primär unter diesem Terminus verstanden wird) aufzuzeigen, ist es in einem *ersten Abschnitt* angezeigt, zunächst den allgemeinen *Begriff* von Religionskritik generell (anhand von lexikalischen Beschreibungen) zu erfassen – wobei auch die Beziehung und Differenz zum Begriff *Atheismus* zur Sprache kommen wird –, und danach die Formen *religiöser* Religionskritik herauszustellen.

Im *zweiten Abschnitt* des Beitrags wird zunächst *religiös* begründete Kritik an einer *anderen* Religion *exemplarisch an der Kritik des Buddhismus an brahmanischen* Grundvorstellungen (besonders des »höchsten Gottes«) anhand einiger Texte (besonders des Pāli-Kanons) aufgezeigt, und anschließend herausgestellt, wie diese Texte in einer früheren Phase der Begegnung von Buddhismus und Christentum zur direkten Kritik der *christlichen* Vorstellung des *Schöpfergottes* herangezogen wurden, und zwar unter Bezugnahme auf den säkularen Atheismus.

Angesichts dieser überwiegend antithetischen Problemkonstellation, ist dann im *dritten Abschnitt* das *Verhältnis von religiöser und säkularer Religionskritik* innerhalb des interreligiösen Begegnung *neu* zu bestimmen, wodurch der christlich-buddhistische Dialog gewissermaßen zu einem *Trialog* mit dem *Atheismus* ausgeweitet werden könnte.

1 Der Begriff der Religionskritik

1.1 Lexikalische Erfassungen des Terminus

In *religionswissenschaftlichen Lexika* bzw. *entsprechenden* Einträgen in theologischen Nachschlagewerken wird die Religionskritik meist in einem eigenen Eintrag behandelt, und wenn dies nicht der Fall ist, in verwandten thematischen Kontexten, wobei der Bezug zum *Atheismus*-Begriff wichtig ist. So findet sich im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* zwar kein eigener Eintrag zu »*Religionskritik*«, doch wird sie unter anderen Begriffen subsumiert, wie insbesondere jenem des »*Atheismus*«. Darin werden die entscheidenden Positionen des Atheismus in der Religionsgeschichte – von der griechischen Antike an – darstellt, wobei auch die wichtige Frage sogenannter »*atheistischer Religionen*« und die damit gegebene Religionskritik thematisiert werden¹. Die Frage der *Religionskritik* wird in diesem Handbuch ferner z. T. im Artikel »*Agnostizismus*« angeschnitten, jedoch vor allem im europäischen Kontext zu Ende des 19. Jahrhunderts², sowie explizit im Beitrag »*Apologetik/Polemik*« behandelt, und zwar anhand von »*Materialien aus der antiken Religionsgeschichte*«, mit Schwerpunkt auf dem Judentum³.

¹ Vgl. Hartmut ZINSER, Art. Atheismus, in: *HrwG*, Bd. 2, 97–103, bes. 98f.: *Atheismus in der Religionsgeschichte*.

² Vgl. Karl-Dieter ULKE, Art. Agnostizismus, in: *HrwG*, Bd. 1, 407–414.

³ H. CANGIK, Art. Apologetik, in: *HrwG*, Bd. 2, 29–37.

Im *Lexikon der Religionen*⁴ wird in einem eigenen Beitrag »Religionskritik« behandelt, wobei *religionsimmanente und -externe* Formen unterschieden werden, und deren bekannteste Formen zur Sprache kommen; der *Atheismus* wird aber zudem eigens behandelt.⁵

Das 4-bändige *Metzler-Lexikon der Religionen* führt den Artikel »Religionskritik« an, beginnend mit der Kritik der frühen griechischen Philosophie von religiösen Vorstellungen und Praxis bis hin zu Levinas und dem »klassischen« Atheismus der Neuzeit, wie insbesondere Nietzsche, zu dem aber interessanterweise festgestellt wird, dass »Nietzsche einer der größten Anreger neuer Mythologie, aber auch der Mythologie-Forschung und der Religionswissenschaft gewesen (ist)«⁶. Hier wird *externe* Religionskritik zum Anreger *neuer religiöser* Formen (was in gewisser Hinsicht z. T. Nietzsches Selbstverständnis entsprechen würde)⁷. In weiteren Lexika, sowohl mit religionswissenschaftlicher⁸ als auch primär theologischer Ausrichtung⁹, wird sehr stark die *religionsinterne* Kritik thematisiert.

In den genannten Lexika werden somit die wohl wichtigsten Typen einer *externen* (von außerhalb der Religion kommenden, einschließlich der atheistischen) und einer *internen* Religionskritik vorausgesetzt. Dies ist eine grundlegende und wichtige Unterscheidung. Doch bedarf es innerhalb der beiden Grundtypen noch weiterer Differenzierungen, deren wichtigste Formen nun hinsichtlich der »Kritik der Religionen« kurz skizziert werden sollen.

1.2 Formen der »Religionskritik der Religionen«

1.2.1 Innerreligiöse Kritik – Kritik an der eigenen Religion

Damit ist jene Art *religionsintern* bzw. *-immanent* motivierter Kritik gemeint, die sich gegen Fehlformen und -entwicklungen der »eigenen« Religion wendet. Sie kann sich in verschiedenen Formen – in Abhängigkeit von der Struktur und dem geschichtlichen Kontext der betreffenden Religion(en) – ausgestalten. Die ältesten Formen solcher Infragestellung meinen aber *nicht* die Auseinandersetzung mit gewissen religiösen oder theologischen *Vorstellungen*, sondern sind elementarer: sie richten sich direkt gegen die *Wirkmächtigkeit bzw. Unwirksamkeit der Götter* oder *eines Gottes*, und zwar aufgrund belastender existenzieller Erfahrungen oder wegen ihrer Unerkennbarkeit. Die Geschichte der Religionen ist von Beginn der schriftlich fixierten Überlieferung an auch von einer nicht unbedeutenden Tendenz des Pessimismus, der Skepsis und des Zweifels begleitet, angefangen bei frühesten Texten der alten Stromkulturen, worauf hier nur hingewiesen werden kann.¹⁰ Solche Formen des Zweifels begleiten die Religionsgeschichte in den verschiedenen Kulturen.¹¹

4 Vgl. *Lexikon der Religionen*. begr. von Franz König. Unter Mitw. zahlr. Fachgelehrter, hg. von Hans WALDENFELS, Freiburg i. Br./Wien 1987.

5 Vgl. Johann FIGL, Art. Religionskritik, a. a. O., 545–546; DERS., Art. Atheismus, a. a. O., 35–37.

6 Stephan GRÄTZEL, Art. Religionskritik, in: Christoph AUFFARTH (Hg.), *Metzler-Lexikon*, Bd. 3, Stuttgart 2000, 176–179, (Zitat ebd., 178).

7 Vgl. Johann FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, Berlin/New York 2007, bes. 318ff.: Wiederkehrlehre als »Religion der Religionen«.

8 Z. B. in C. AUFFARTH/H. G. KIPPENBERG/A. MICHAELS (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Darmstadt 2006.

9 Wie insbes. RGG⁴, LThK³ und in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München³ 2005, siehe dazu näher im Folgenden unter 1.2.1.

10 Vgl. die Texte bei Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3, Freiburg i. Br./Wien 1983, 418ff., und Hermann LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 1/1, Berlin 1966. Die Texte aus der ägyptischen Pharaonenzeit (»Rede Ipus des Edlen«, ca. 2200 v. Chr., bes. »Gespräch des Lebensmüden mit

seiner Seele«) und Babyloniens (u. a. »Gedicht vom leidenden Gerechten«, ca. 1700 v. Chr.) drücken Zweifel an der Gerechtigkeit der Götter und ihren Wirkmöglichkeiten aus und verweisen z. T. auf innerweltlichen Genuss angesichts des düsteren Schicksals nach dem Tode; vgl. Johann FIGL, *Körperlichkeit und Vergänglichkeit – eine interdisziplinäre Perspektive*, in: Theresia HEIMERL/Karl PRENNER (Hg.), *Vergänglichkeit*. Religionswissenschaftliche Perspektiven und Thesen zu einer anthropologischen Konstante, Graz 2011, 9–18 (bes. 17f.: zum Gilgamesch-Epos).

Ein weiterer Typ von interner Kritik ist jene an *Fehlentwicklungen* und *Misständen*; sie zeigt sich besonders deutlich im Protest der atl. Propheten (insbesondere am Abfall vom Jahwe-Glauben, etc.). Es sind hier vielfach moralische, soziale und politische Bereiche der *Praxis* gemeint, die den religiösen Geboten oder Gesetzen nicht entsprechen.

Eine andere Art der innerreligiösen Auseinandersetzung hängt mit den *pluralistischen Tendenzen* zusammen, die die Geschichte der institutionalisierten Religionen von Beginn an kennzeichnen. Wenn sich nun eine Gruppierung gegen andere Verständnisweisen derselben gemeinsamen Religion wendet, dann kann es sich ebenfalls um interne Kritik handeln. Es ist somit oft eine innerreligiöse Kritik, die der Pluralität religiöser Verzweigungen entstammt, und diese nicht selten vertieft. Die Entstehung von Konfessionen, Richtungen, der Vorwurf der »Sekte«, die Ausklammerung von »Häretikern« waren vielfach begleitet von einer massiven wechselseitigen Kritik, die gelegentlich polemisch so zugespitzt war, dass dem »Gegner« die Zugehörigkeit zur eigenen Religion abgesprochen wurde.

Eine *generelle religionskritische Ausrichtung* in dem Sinn, dass christlicher Glaube im Ansatz in seiner Differenz zu »Religion« gesehen wird, prägt wichtige Entwicklungen der Theologie im 20. Jahrhundert. Es wird sogar gesagt, dass sich Theologie »als eine Institution der R[eligion] verstehen läßt, insofern sie die Rel[igion] säubern und nach einer plausiblen Norm bewahren will«¹². Dieser purifikatorische Aspekt wird auch in dem einschlägigen *Lexikon für Theologie und Kirche* im Eintrag »Religionskritik« erwähnt, und zwar schon mit religionskritischen Formulierungen: es geht darum, »den biblischen Charakter von der Überformung durch religiöse Bedürfnisse zu befreien«¹³ (!). Pointiert kommt dieses Anliegen in der Position Karl Barths zum Ausdruck, dessen »Auseinandersetzung mit Religion« »offenbarungstheologisch begründet (ist)«: Christus ist die »Kritik aller R[eligion]«, wodurch partiell die Rezeption atheistischer Religionskritik möglich ist, ohne dass der christliche Glaube im Sinne Bonhoeffers »religionslos«¹⁴ würde. Die genannten Intentionen zusammenfassend kann die Aussage von Gregor Maria Hoff angeführt werden, »dass Kritik bereits konstitutives Moment des Religiösen selbst ist«.¹⁵ – Von daher ist es verstehbar, dass gesagt wird: »Kritik an Erscheinungen der Rel[igion], die den einen oder den anderen Grundsatz verletzen, gehört zum Profil der Theol[ogie] der Gegenwart.«¹⁶ Mehrere aktuelle Publikationen versuchen diesem Selbstverständnis gerecht zu werden.¹⁷ Aus religionswissenschaftlicher Sicht wäre es von besonderem Interesse, würden die der innerchristlichen (theologischen) Selbstkritik vergleichbaren Formen komparativ auch in anderen Religionen sowie in deren wechselseitigem Verhältnis zum Gegenstand der Forschung werden.

11 Vgl. dazu näher Johann FIGL, Art. Atheismus, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg i. Br. 2005, 93-99, bes. 94 (Atheismus in außereuropäischen Kulturen); DERS., Art. Atheismus. Religionswissenschaftlich, in: *RGG*⁴, Bd. 1, 873-875.

12 H. KREUZMANN, Art. Religionskritik, in: *WdR* (wie Anm. 8), 437-438, (Zitat ebd., 437).

13 J. WERBICK, *LThK*³, Bd. 8 (1999), 1059-1061, (Zitat ebd., 1060).

14 W. KRÖTKE, Art. Religionskritik, in: *RGG*⁴, Bd. 7 (2004), 337-341, (II. Fundamentaltheologisch, 339f.).

15 Gregor Maria HOFF, Art. Religionskritik, in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München Neuausgabe 2005, 40-51, (Zitat ebd., 40); vgl. hier auch Helmuth ROLFES, Art. Atheismus/Theismus, in: *NHThG*, Bd. 1, 100-116, und schon J. FIGL, *Atheismus als theologisches Problem*. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977, bes. Teil 4: A-theismus als Voraussetzung der Theologie, 208-265 (zu H. Braun, D. Sölle, J. Moltmann).

16 W. KRÖTKE, Religionskritik (wie Anm. 14), 340.

17 Vgl. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Gottesglaube und Religionskritik*, Leipzig 2014; Wolf KRÖTKE, *Provokierende Begleiterin*. Theologische Ansätze der Religionskritik (siehe Beitrag in Herder Korrespondenz Spezial, 2014, auch im Internet: URL: <http://wolfkroetke.de/ansicht/eintrag/122.html> [Stand: 3.8.14]); Marco HOFHEINZ/Raphaella J. MEYER zu HÖRSTEBÜHRER (Hg.), *Theologische Religionskritik*. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014; Ulrike BECHMANN/Joachim KÜGLER (Hg.), *Biblische Religionskritik*, Münster 2009.

1.2.2 Interreligiöse Kritik – Kritik an anderen Religionen

Die Bezeichnung »interreligiöse Kritik« ist von sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Standpunkten aus, wie z. B. von freidenkerischen¹⁸ oder von theologischen¹⁹ Autoren, verwendet worden. Darunter ist wohl am ehesten eine Religionskritik in *interreligiöser Perspektive* zu verstehen, wie es treffend im Buchtitel eines von Heinz Robert Schlette herausgegebenen Sammelbandes heißt²⁰; eine solche Darstellung bezieht sich ausdrücklich auf den Kontext des Pluralismus²¹. Sie richtet sich gegen andere Religionen, im Regelfall gegen gleichzeitig bestehende, aber auch gegen »vergangene«, die als überwunden oder »überholt« betrachtet werden²², ebenso gegen neu entstehende. Als historische Beispiele können die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Polytheismus der Griechen und Römer²³ genannt werden, ebenso jene des Judentums, denn der Jahwe-Glaube Israels »(war) inmitten polytheistischer Religionen von heftiger inner- und interreligiöser Polemik begleitet«; exemplarisch lässt sich diese Polemik am Traktat des Talmud »Abodáh zorah« – »Fremder Kult« aufzeigen.²⁴ Hier ist ausdrücklich eine *religiös* motivierte Kritik und zwar an *anderen* Kulturen und Religionen gegeben, in deren Umwelt man in der Diaspora lebte – in diesem Fall an der hellenistischen und römischen Kultur.

Doch wäre es verfehlt, nur den in der Geschichte vielfach (jedoch nicht immer²⁵) anzutreffenden Aspekt der Polemik gegen andere Religionen zu sehen; vielmehr kann es sich einfach um Antworten auf die faktisch gegebenen Differenzen zwischen den Religionen handeln und um den Versuch, diese aus der Perspektive der jeweiligen »eigenen« Religion zu interpretieren. Diesem Anliegen will auch der vorliegende Beitrag entsprechen, wobei der *Schwerpunkt auf der Kritik des Buddhismus an anderen Religionen* liegt, und zwar in seiner Entstehungssituation (*brahmanisch-vedische Religion*) und in der Moderne – hier als Kritik am *christlichen Gottesglauben* aus der Perspektive buddhistischer Konvertiten der westlichen Kultur.

2 Spezifischer Schwerpunkt: Aspekte der Religionskritik des Buddhismus

2.1 Buddhismus im Kontext a-theistischer Tendenzen seiner Entstehungszeit

Die Infragestellung der Gottheiten war eine Möglichkeit, die zur Minderung der Bedeutung des (Poly-)Theismus führen konnte, hin zu *nicht-theistischen Religionen und Philosophien*. Solche Tendenzen traten in verschiedenen Kulturräumen etwa vom 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert an in Erscheinung²⁶; der erste Beleg für das Wort »átheos« im Sinne der Leugnung Gottes, das auch als Vorwurf gegen Sokrates verwendet wurde, entstammt solchen Kontroversen in Griechenland.²⁷ Innerhalb der Religionen und Philosophien *Indiens* gab

18 Vgl. Michael SCHMIDT-SALOMON, Was ist Religionskritik?, in: *MIZ* (Materialien und Informationen zur Zeit), Heft 2 (2004), URL: <http://www.schmidt-salomon.de/relkritik.htm> [Stand: 3. 8. 14].

19 Vgl. Klaus VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, 28.

20 Vgl. Heinz-Robert SCHLETTE (Hg.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht*. Dokumentation des Symposiums des Graduierten-

kollegs »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« vom 20.-23. 11. 1996 an der Universität Bonn, Bonn 1998.

21 Vgl. mein 2012 erschienenes Buch *Philosophie der Religionen*, in dem es um *Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens* (Untertitel) geht und in dem auch religionstheologische Positionen behandelt werden: J. FIGL, *Philosophie der Religionen*, Paderborn/Wien [u. a.] 2012.

22 Vgl. Mohammeds Auseinandersetzung mit der vorislamischen altarabischen Religion sowie mit Judentum und Christentum: Hinweis darauf bei J. FIGL, Art. Religionskritik (wie Anm. 5), 545.

23 FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), 87–103.

24 Hubert CANKIC, Art. Apologetik/Polemik, in: *HrwGB*, Bd. 2, 39–37, (Zitate ebd., 34 und 35).

25 Vgl. z. B. die Deutung der Vielfalt der Religionen von der Logos-Theologie her bei Clemens von Alexandrien,

es ebenfalls »atheistische« Tendenzen in dem Sinn, dass sie die Existenz eines höchsten göttlichen Schöpfers und Weltenlenkers verneinten bzw. die Gottheiten selbst als einem übergeordneten Gesetz unterworfen betrachteten, wie in einigen klassischen orthodoxen hinduistischen Richtungen (z. B. Mīmāṃsā und Sāṃkhya, die beide als atheistisch gelten), als auch in heterodoxen (d. h. die Autorität des Veda leugnenden) Religionen.

In diesem Kontext werden mehrfach Buddhismus (und Jainismus) als solche Religionen genannt, die einen *nicht-theistischen* Charakter haben, und gelegentlich wurde und wird der Buddhismus im Fremd- und teils auch im Selbstverständnis als »atheistische« Religion bezeichnet²⁸. Diese Charakterisierung resultiert aus seiner *Kritik*, die sich vorwiegend gegen Göttervorstellungen der vedisch-brahmanischen Religion in der religiösen Umwelt richtete. Einige Aspekte dieser Auseinandersetzung sollen im folgenden Schwerpunkt des Beitrags exemplarisch hervorgehoben werden, wobei insbesondere solche Argumentationen herangezogen werden, auf die in der Neuzeit (bis in die Gegenwart) im Kontext europäischer Begegnung mit dem Buddhismus von Wissenschaftlern und auch von Konvertiten ausdrücklich zurückgegriffen wurde und wird.

2.2 Exemplarische Texte der religiösen Kritik an der Gottesvorstellung

Aus dem kaum überschaubaren Gebiet der buddhistischen Kritik an alternativen religiösen Anschauungen sollen hier exemplarisch einige wenige Texte – und zwar primär aus dem *Pāli-Kanon* – herangezogen werden, um den Charakter solcher Religionskritik in einigen spezifischen Aspekten zu erfassen. An verschiedenen thematischen Punkten möchte ich dies darstellen und dafür großteils Texte aus dem Pāli-Kanon, besonders aus der Sammlung der *Lehrreden*, heranziehen. In den verschiedenen Aspekten zeigt sich jedoch darin eine innere Verbindung, dass sie aus der Auseinandersetzung mit zentralen Auffassungen der vedisch-brahmanischen Religion stammen, wie insbesondere der Frage nach dem höchsten Gott (Brahmā), die aber vor dem Hintergrund der – aus buddhistischer Sicht – grundlegenden Frage nach dem Weg zur Befreiung gestellt wird.

Eine relativ begrenzte Zusammenstellung einschlägiger ausgewählter Texte stammt von Nyānaponika Mahāthera mit dem Titel *Buddhism and the God-Idea*.²⁹ Die Texte sind größtenteils dem Pāli-Kanon entnommen; es werden auch einige Passagen aus späteren Kommentar-Werken abgedruckt (z.B. von Vasubandhu, *Abhidharmakośa*; die Zurückweisung eines absoluten Schöpfers durch logische Gründe aus *Vijñaptimatratā-siddhi śāstra*; etwas zahlreicher sind kurze Extrakte aus dem Werk *Tattvasaṃgraha tantra* [mit dem Kommentar von Kamalaśīla] von Śāntarakṣita, und einige Stellen aus dem *Bodhicaryāvatāra* von Śāntideva). Eine etwas umfangreichere Auswahl von einschlägigen Texten, die Heinz Bechert zusammengestellt hat, findet sich im Anhang des Werkes *Der Buddhismus – eine*

dazu FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), 93ff.

²⁶ Vgl. FIGL, Art. Atheismus (wie Anm. 11), 873–875.

²⁷ Vgl. FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), bes. 47ff.

²⁸ Am bekanntesten ist wohl Helmuth VON GLASENAPPS Buch *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*. Mit einer Auswahl buddhistischer Texte, zusammengestellt von Heinz Bechert, München 1966. In der ersten Veröffentlichung dieser Schrift (in den Abhandlungen der

geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Heft 8, 1954) hat er den allgemeinen Begriff »Gottesidee«, und nicht »Atheismus«, verwendet: *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen* (im Folgenden zitiert als »B«).

²⁹ Nyānaponika Thera (Hg.), *Buddhism and the God-Idea*. Selected Texts. Edited and introduced by Nyānaponika Thera, Kandy/Sri Lanka 1962 (BPS Online Edition 2008, URL: <http://www.bps.lk/olib/wh/who47.pdf> [Stand: 3. 8. 14]). Eine deutsche Übersetzung der Einleitung ist u. d. T. *Buddhismus und Gottesidee* erschienen, in: *Buddhistische Monatsblätter* 31, Heft 7/8 (1985) 156–162 (im Folgenden zitiert als »BG«).

atheistische Religion von H. von Glasenapp. In beiden Werken ist der Bezug auf die zur Zeit des Erscheinens gebräuchliche Terminologie der »Gottesidee« gegeben. Die Interpretationen dieser Texte, von denen hier drei ausgewählt werden, waren (und sind z.T. noch) auch aus der Sicht des Buddhismus in der Moderne sowie hinsichtlich des neuzeitlichen Atheismus und der damit verbundenen Kritik am Christentum von Relevanz, wie im Anschluss an die kurze Wiedergabe der Texte aufgezeigt werden soll (2.3.).

2.2.1 Die Entstehung des Glaubens an Gott (Brahmā) – eine genealogische Kritik

Die *erste Rede* im ersten Teil der *Längeren Sammlung* (*dīgha-nikāya*) beinhaltet die Aufzählung von 62 Auffassungen (»Ansichten«), mit denen sich Buddha auseinandersetzt (*Brahmajāla Sutta*)³⁰. Einen einschlägigen Ausschnitt daraus hat Nyānaponika in seiner Auswahl mit der Überschrift versehen: *Die Entstehung des Glaubens an einen Schöpfergott*. Dieser Textabschnitt ist den Darlegungen entnommen, in denen sich Buddha auf verschiedene Ansichten der Priester und Asketen über Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt und der Seele bezieht. Bei der Darstellung einer der Positionen wird die Entstehung des Glaubens an Brahmā als höchsten Gott geschildert, und zwar im Kontext von Weltuntergang und Weltentstehung, also einer »Weltperiode«, die ein »unendlich großer Zeitabschnitt, ein Äon, eine sogenannte Ewigkeit« ist³¹.

In der Phase der »abnehmenden« Welt, der »Entropie«³², also wenn die Welt vergeht, verflüchtigen sich auch die Wesen, sie gehen gemeinhin über zu »strahlenden« Geistwesen, die »selbstleuchtend« sind und »lange, lange Zeit bestehen«. Wenn »nach Ablauf langer Zeiträume diese Welt erblüht [...], dann tut ein leerer Brahmahimmel sich auf.« Eines dieser strahlenden Wesen, sinkt dann – z. B. sobald das gute Karma aufgebraucht ist – in den leeren Brahmähimmel hinab. Es hat in seiner Unruhe und im Unbehagen den Wunsch, dass auch andere Wesen dort erscheinen mögen, was nach und nach geschieht: sie fallen aus dem Kreis der Strahlenden und tauchen in der Gemeinschaft des ersten Wesens auf, wo sie sehr lange Zeit existieren. Da kommt dem Wesen, das zuerst herabgesunken ist, der Gedanke: »Ich bin Brahmā, der große Brahmā, der Allüberwinder, [...] der Schaffer, der Höchste, [...] der Vater des Gewordenen und des Werdenden. Von mir sind diese Wesen erschaffen.« Und dann kommt den später hinzugekommenen Wesen der korrespondierende Gedanke, dass der »große Brahmā« der Schöpfer, der Allsehende, der Höchste, der Regierer, usw. ist. Als Grund nennen sie für sich, dass dieser dort früher aufgetaucht ist und als solcher »langlebiger, mächtiger und schöner sei.« Es sei nun möglich – so fährt Buddha fort – dass eines dieser Wesen in die irdische Welt gelangt, und sich seiner (unmittelbar

30 Früher übersetzt als *Das Priester-netz* (Neumann) oder *Das Prachtnetz* (Dahlke); heute wird der Titel sachgemäß wiedergegeben als *Netz*, das alle Ansichten umfasst; englische Bezeichnung z. B. »All-Embracing Net of Views« (zit. n. NYĀNATILOKA, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines. Fourth Revised Edition* edited by Nyānaponika, Kandy/Sri Lanka 1980, 238).

31 Siehe Art. Kappa, in: NYĀNATILOKA, *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz 1983, 97.

32 Vgl. auch Erläuterungen zu diesem Text in: BUDDHA/Paul DAHLKE (Hg.), *Buddha*. Die Lehre des Erhabenen, aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke, eingeleitet von Martin Steinke-Tao Chan, Augsburg 1989, 45f; diese Übersetzung (ebd., 140–173) bildet die Grundlage der Wiedergabe des Inhalts dieses Sutta.

33 Helmuth VON GLASENAPP, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden 1946, 24.

34 Vgl. FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), 165ff. (zu Feuerbach); vgl. ebd., 44ff. (zu Xenophanes).

35 Vgl. auch schon im Vorwort die kritische Auseinandersetzung mit W. Schmidt: VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 13f.

36 Walter KARWATH, *Buddhismus für das Abendland*. Bd. 3. *Buddhismus und Christentum*. 2. verbesserte Auflage, Wien 1983, 512 und 513.

37 Ebd., 513, vgl. 519.

früheren Existenz erinnert, jedoch nicht der anderen, vorausgehenden himmlischen Daseinsformen, so dass es auch auf Erden glaubt, dass Brahmā ewig gleich bleibe, während die Menschen, die von diesem Brahmā geschaffen wurden, als »vergängliche, dauerlose, kurzlebige« in diese Welt hier gelangt seien.

Helmuth von Glasenapp interpretiert die Schlusspassage dieses mythischen Textes dahingehend, dass der Glaube an einen Weltenschöpfer »letzten Endes darauf (beruht), daß weder Brahmā noch die anderen Lebewesen sich ihrer früheren Existenzen [...] erinnern, und deshalb einen absoluten Uranfang ihrer selbst und des ganzen Kosmos für möglich halten.«³³

Für von Glasenapp hat dieser Text aber vor allem deshalb eine besondere Bedeutung, weil er zeige, dass der Buddhismus sich »nicht damit begnügt, die Lehren der Theisten zu widerlegen, er hat auch eine Theorie darüber entwickelt, wie der irrige Glaube an einen Gott (Brahmā), der die Welt geschaffen hat, entstanden ist.« (B 51)

In dieser Beurteilung der Funktion klassischer buddhistischer Texte kann erkannt werden, dass das wichtige Motiv genealogischer Religionskritik, das charakteristisch für die europäische Moderne ist (und auch schon in der Antike in anderer Form anzutreffen war)³⁴, eine leitende Perspektive dieser Wertung war.

Zugleich ist mit einer solchen Rezeption klassischer buddhistischer Texte wiederholt eine Christentums-kritische Komponente verbunden, sowohl in der religionswissenschaftlichen (und -philosophischen) Sicht von Glasenapps als auch in der religiösen Sicht westlicher Konvertiten.

So interpretiert auch von Glasenapp die Erklärung der Entstehung des Brahmāglaubens in *Dīgha-Nikāya 1* als eine Art des »Urmonotheismus«, freilich in kritischer Entgegensetzung zu dem Verständnis von Wilhelm Schmidt.³⁵ Denn im Gegensatz zur Auffassung des Steyler Missionars führe die zitierte Stelle »den Eingottglauben nicht auf eine Uroffenbarung zurück, sondern auf einen Irrtum, dem gleicherweise Gott wie auch die Menschen unterlagen.« (B 53)

Diese Orientierung an europäischer Religionskritik und seiner genealogischen Interpretation des Gottesglaubens mag auch mitgewirkt haben (abgesehen von der Tatsache, dass dieses Sutta überhaupt das erste der Lehrreden ist), dass Nyānaponika in seiner Auswahl jenen Text gleich zu Beginn eingeordnet hat. In Anspielung auf diesen Text sagt er in seiner Einleitung, dass in solchen höheren Existenzbereichen auch solche langlebigere und mächtigere Wesen, als es der Mensch ist, ihre Herrscher haben mögen, »bis ein Grösserer kommt und ihn auf seinen Irrtum hinweist, wie es in den Texten des Buddha berichtet wird.« (B 161)

Die Überlagerung des Verständnisses des zitierten Textes dieses Sutta *Brahmajāla* durch westlich inspirierte Christentums-Kritik zeigt sich in dem umfassenden Werk *Buddhismus für das Abendland* des österreichischen Buddhisten Walter Karwath; in dessen drittem Teil mit dem Titel *Buddhismus und Christentum* geht er ebenfalls von dieser ersten Rede des *Dīgha-Nikāya* aus. Darin würde Buddha jene »Art der Entstehung der Gottesvorstellung« veranschaulichen, in der der Daseinsdurst des wollenden Ich immer wieder ein Ich erschafft, und infolge davon »der dementsprechende Gott als Schöpfer und Vater vorgestellt (wird)«, wie es dieses Sūtra beschreibe: »So könnte man z. B. Jesu Vorstellung vom ›Vater im Himmel‹ erklären«. Das Christentum hafte »vor allem an der Vorstellung eines persönlichen Gottes, eines sozusagen ins Gigantische vergrößerten ›Ich‹ schlechthin«; und die jeweilige Gottesvorstellung entspreche immer dem jeweiligen Ich-Bild; und da das Christentum (im Unterschied zum buddhistischen Erlösungsweg) nicht vermag, »die Ich-Illusion aufzulösen«, so »personifiziert es instinktiv seinen Drang nach Dasein als ›Gott‹«, wie er in einer schopenhauerianisch klingenden Formulierung meint.³⁶ Für die Richtigkeit der christlichen Gottesvorstellung gebe es »daher keinen Beweis«.³⁷

2.2.2 Die vedischen Priester als eine »Reihe Blinder« – Traditionskritik am Brahmā-Glauben

Ebenfalls in einer Rede der *Längeren Sammlung* wird in einem weiteren Sutta (*Tevijja Sutta – Die dreifache Weisheit*) in einer eher *indirekten* Weise der Glaube an *Brahmā* in Frage gestellt. Dabei wird die Kritik von Buddha in Form von *Gleichnissen* vorgetragen. In einer neueren Interpretation dieses Sutta meint der Verfasser, dass Buddha nirgendwo eine systematische Widerlegung des Theismus gegeben habe, doch eine Reihe von Gleichnissen und Analogien, die er in diesem Sutta vorbringt, erhelle uns Buddhas Ansichten über diesen Gegenstand.³⁸

In diesem Sutta³⁹ wird erzählt, wie zwei junge vedische Priester über zwei verschiedene Wege diskutieren, die von bedeutenden Brahmanen gelehrt werden, um in die *brahmanische Gemeinschaft* einzugehen, das heißt, die Vereinigung mit *Brahmā*, also die Erlösung, zu erreichen; da jedoch keiner den anderen überzeugen kann, wendet man sich an Buddha, der damals in dieser Gegend war.

Buddhas erste Gegenfrage an Vāsettho, einen der Kontrahenten, lautet, ob es unter den Dreivedenpriestern »[...] auch nur einen einzigen Meister [...] (gibt), der Brahmā selber gesehen hätte?«, dann fragt er, ob die Verfasser der uralten Spruchlieder und jene, die diese überliefert haben, sagten, dass sie Brahmā gesehen hätten, was jeweils von Vāsettho verneint wird, denn diese selbst »[...] haben nicht gesagt: ›Wir wissen es, wir sehn es, wo Brahmā ist, wie Brahmā ist, wann Brahmā ist‹; jene vedischen Priester haben nur gesagt: ›Den wir nicht kennen, den wir nicht sehn, zur Einkehr bei ihm weisen wir den Weg [...], der ausreichend ist, [...] um in brahmanische Gemeinschaft einzugehen.« Angesichts dieses Sachverhalts meint Buddha, ob diese damit nicht etwas Unbegreifliches ausgesagt hätten, und er vergleicht sie mit einer Reihe von Blinden:

»Gleichwie etwa, Vāsettho, eine Reihe Blinder, einer dem anderen angeschlossen, und kein vorderer sieht, und kein mittlerer sieht, und kein letzterer sieht: ebenso nun auch, Vāsettho, als eine Reihe Blinder will mir das Reden der Dreivedenpriester erscheinen, wo kein vorderer sieht, und kein mittlerer sieht, und kein letzterer sieht; denen gereicht, den Dreivedenpriestern, jene Rede nur zum Spotte, zum bloßen Namen, erweist sich ganz eitel und nichtig.«

Die Unmöglichkeit und Grundlosigkeit solchen Glaubens illustriert Buddha an weiteren anschaulichen Vergleichen, die allesamt zum Ausdruck bringen, dass auf die darin beschriebene Weise nicht das Ziel erreicht werden kann: in einem ersten Vergleich stellt er einen Mann vor Augen, der die schönste Frau im Lande sucht und Sehnsucht nach ihr hat, aber nicht weiß, wie sie heiße und aussehe, wo sie wohne, etc. Ähnlich ist es mit einem Mann, der auf dem Marktplatz eine Leiter errichtet, um einen Turm zu ersteigen, aber nicht

38 Vgl. Glenn WALLIS, *The Buddha counsels a theist: A reading of the Tevijjasutta (Dighanikaya 13)*, in: *Religion* 38 (2008) 54–67, bes. 54.

39 Die Inhaltswiedergabe folgt der Übersetzung von Karl Eugen NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Bd. II. aus der *Längeren Sammlung Dighanikāyo* des Pāli-Kanons, Zürich/Wien 1957, 167–180 (wo der Titel des Sutta als *Dreiveden* übersetzt ist), und zwar in der redigierten Form, in der einige Worte nach Nyānaponikas

Vorschlägen neu übersetzt worden sind: BUDDHA, *Digha Nikāya*, Dreizehnte Rede. *Tevijja Sutta/Die dreifache Weisheit*, in: *Tripitaka – Der Pālikanon des Theravāda Buddhismus*, URL: <http://www.palikanon.com/digha/d13.htm> [Stand: 4.8.14].

40 SANGHARAKSHITA, *The Eternal Legacy*. An introduction to the Canonical Literature of Buddhism, London 1985, 30.

41 WALLIS, *The Buddha counsels a theist* (wie Anm. 38), 56f.; vgl. ebd., 66.

42 Ebd., 54; vgl. ebd., 57.

43 Zit. n. ebd., 55; F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* (Nr. 52), in: Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI (Hg.), *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 3, Berlin 1969, 231.

weiß, in welcher Himmelsrichtung er ist, wie hoch er ist, etc. Dieser Mann werde ebenso wenig das Ziel erreichen, wie einer, der am Ufer eines Flusses steht und ans andere Ufer möchte, und diesem zuruft, es möge herüber kommen, was unmöglich ist.

Ebenso ist es unmöglich, wie Buddha schließlich kritisiert, dass die Priester, die von den ihnen eigenen ursprünglichen Aufgaben abgekommen sind, deswegen »weil sie da rufen, weil sie da flehen, weil sie bitten und schmeicheln, bei der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, zu Brahmā gemeinsam eingehen könnten«. Denn diese gleichen einem Mann, der an einem Ufer mit einer starken Kette gefesselt ist und hinüber wollte, aber deshalb nicht kann. Denn an die Kette der Fesseln, die den fünf Begehungen und fünf Hemmnissen entspricht, ist man so lange gebunden, als diese nicht erkannt werden – und darum kann man nach dem Tode nicht zu Brahmā eingehen.

Mit dieser Argumentation wird abschließend der buddhistische Weg der Befreiung angesprochen und darauf hingewiesen, wie man das Ziel, die Überwindung der »Fesseln«, erreichen kann, durch die die Brahmanen noch gebunden seien. Buddhas zentrales Anliegen ist es, die Überwindung des Leidens aufzuzeigen, die nicht durch spekulative Fragen erreicht werden könne, zu denen auch die Idee eines Schöpfergottes gehöre.

So ist es daher fraglich, ob man sagen kann, dass dieses Sutta der *Längeren Lehrreden* mit einer »milden, jedoch tödlichen Ironie die sozialen und religiösen Ansprüche der Brahmanen lächerlich machen, und die Absurdität ihres Glaubens und ihrer Praxis entblößen« (nämlich im Vergleich zu den gesünderen und mehr spirituellen Idealen, die Buddha empfohlen hat), wie der britische, in verschiedene buddhistische Traditionen initiierte Autor Sangharakshita meint.⁴⁰ Eher verfolgt Buddha mit diesen – gewiss sehr pointierten Gleichnissen – eine Technik, die dem Fragenden hilft, zu sehen, wie gewisse Annahmen durch einen gewissen Sprachgebrauch unreflektiert aufgrund der Tradition akzeptiert werden, zu denen zuerst die Prämisse gehört, dass es Gott (Brahmā) gibt, wie Glenn Wallis aufzeigt.⁴¹ Es ist jedoch m. E. fraglich, ob die Parameter in diesem Sutta wirklich weit genug angesetzt sind, dass sie für die zeitgenössischen Debatten über den Theismus in dem Sinn von Relevanz sind, dass dieses Sutta also nicht nur hinsichtlich der eingeschränkten lokalen Kennzeichen der Gottheit, sondern als solches über *Gott*, in einem weiten Sinn verstanden und gelesen werden könne, wobei vor allem der christliche Gottesglaube gemeint sei.⁴² Dies zeigt sich indirekt auch daran, dass dem einleitenden Abschnitt, der mit *God?* überschrieben ist, ein Wort aus Nietzsches *Antichrist* als Motto vorangestellt ist, nämlich: »*Glaube*« *heisst Nicht-wissen-wollen, was wahr ist.*«⁴³

2.2.3 Annahme einer Schöpfung Gottes – moralische Kritik (Theodizee-Problematik)

In der kritischen Auseinandersetzung mit drei Auffassungen der Asketen und Priester zeigt Buddha in einem Disput in den *Angereichten Lehrreden* (*Āṅguttara-Nikāya*: Sutta *Die drei Glaubensstandpunkte*) auf, dass sie – wenn sie aus bloßer Tradition befolgt werden – zu Untätigkeit führen. Die erste Auffassung ist, dass alles auf das Karma in früheren Geburten zurückzuführen sei (dies ist die Lehre der *Jainas*), die zweite jene, dass alles durch Gottes Schöpfung bedingt sei, und die dritte, dafür keinen Grund und keine Ursache anzunehmen.

Die Auseinandersetzung mit der zweiten Position, um die es hier geht, richtet sich gegen jene, »die da behaupten und der Ansicht sind, daß, was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, daß dies alles bedingt sei durch Gottes Schöpfung.« Ihnen macht Buddha – wie auch in ähnlicher Weise den beiden anderen Standpunkten – folgenden Vorwurf:

»Demnach also, Verehrte, würden die Menschen infolge von Gottes Schöpfung zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen!« Wahrlich, ihr Mönche, denjenigen, die sich auf Gottes Schöpfung als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und [an einem Anlaß], dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiß keine Notwendigkeit ergibt für ein [bestimmtes] Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklare und unbeherrscht Lebende nicht die Bezeichnung als Asketen.«⁴⁴

Die Annahme Gottes (*śvara*) als Schöpfer wird hier als Gefahr für das autonome ethische Verhalten des Menschen betrachtet. Von Glasenapp erblickt in diesem Text »Erwägungen der Theodizee«, die ebenfalls »Buddhas Stellungnahme gegen den Theismus« bestimmt hätten, da »die Existenz einer leidvollen Welt, in welcher es so viele schlechte Menschen gibt, unvereinbar mit der Vorstellung von einem allwissenden, allgütigen und allmächtigen Wesen« sei, weil bei dieser Annahme das Böse auf den Schöpferwillen Gottes zurückgeführt werde. Er meint: »Es hat daher mehr für sich, daß die Welt nicht von einem gütigen Gott gemacht wird, sondern daß ein unpersönliches, unerbittliches Gesetz in ihr herrscht.«⁴⁵ Diese weltanschauliche Aussage und Deutung richtet sich im Horizont der europäischen Tradition der Theodizee-Problematik vor allem gegen das Christentum.

Zusammenfassend kann im Hinblick auf die *Funktion der Kritik Buddhas an der Vorgängerreligion* gesagt werden, dass in ihr sowohl eine *explizite* als auch eine *implizite* Kritik an Inhalten der vedisch-brahmanischen Religion gegeben ist. Die zitierten Stellen bringen die deutliche Kritik des frühen Buddhismus an der Vorstellung eines höchsten Gottes, insbesondere an Brahmā als Schöpfer der Welt, zum Ausdruck. Doch nicht nur die Gottesidee wird kritisiert, sondern auch der Weg der brahmanischen Lehrer, der zur Brahmāwelt führen soll, sowie die Auswirkungen dieses Glaubens auf die Frage nach Moral und autonomen Entscheidungen des Menschen. Es kann aber festgehalten werden, dass in allen angeführten Argumenten die *Funktion* der Kritik an der Vorgängerreligion nicht primär in der Ablehnung von deren »theologischen« und spekulativ-metaphysischen Inhalten beruht, sondern in der *Ermöglichung* der Überwindung des Leidens, die durch diese Inhalte nicht nur nicht erreicht werden kann, sondern sogar gefährdet werden kann.

2.3 Religiöser A-Theismus und neuzeitlicher Atheismus – Ähnlichkeiten und Differenzen

Die hier angeführten Stellen finden sich größtenteils in den Texten, die in der erwähnte Auswahl von Nyānaponika bzw. von Bechert/Glasenapp aufgenommen wurden. Diese Zusammenstellung erfolgte in beiden Fällen im Horizont des neuzeitlichen Atheismus, wie aus den Kom-

44 Zit. n. BUDDHA, *Anguttara Nikaya*, 3. Buch. 7. Kapitel. 2. Mahā Vagga, A. III. 62 Die drei Glaubensstandpunkte – Titthāyatanādi Sutta, in: *Tripitaka* – Dreikorb der Befreiungslehre – Der Pālikanon des Theravāda Buddhismus, URL: http://www.palikanon.com/angutt/ao3_062o66.html [Stand: 4.8.14], nach der Übersetzung Nyānatilokas: NYĀNATILOKA (Übs.)/NYĀNAPONIKA (Hg.), *Die Lehren des Buddha aus der Angereiheten Sammlung Anguttara-Nikaya*, Bd. 1, Einer-bis Dreier-Buch, Köln 1984, 156–159, (Zitate ebd., 156f.).

45 Helmuth VON GLASENAPP, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden 1946, 24. Der zitierte Text ist im Anhang zu Glasenapps Werk B (wie Anm. 28), 184f., abgedruckt.

46 NYĀNAPONIKA, *Buddhism and the God-idea* (wie Anm. 29), 58 (Introduction).

47 Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Introduction, in: DERS. (Hg.), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?*, Aldershot 2006, bes. 1f.; vgl. Richard P. HAYES, Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition, in: *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988) 5–28.

48 Die deutsche Übersetzung ist entnommen: *Visuddhi Magga*. Der Weg zur Reinheit, aus dem Pali übers. von Nyānatiloka MAHĀTHERA, Uttenbühl 1997, 721 (XIX 603).

mentaren und Interpretationen der genannten Autoren deutlich hervorgeht. Zugleich mit den *Ähnlichkeiten* werden die *Differenzen zum Atheismus der Moderne* betont. Dadurch ergibt sich ein partieller Bezug des »religiösen« buddhistischen A-theismus zum säkular(istisch)en Atheismus, der sich auch im Verhältnis zum Christentum auswirkt: einerseits werden a) die angenommenen Ähnlichkeiten im neuzeitlichen Kontext als Kritik am christlichen Theismus verstanden; andererseits wird b) der Unterschied des Buddhismus *als Religion* zur Religionslosigkeit bzw. -feindschaft des klassischen Atheismus betont, wie nun herausgestellt werden soll.

Ad a) In der Einleitung zur Textauswahl stellt Nyānaponika fest, nachdem er darauf hingewiesen hat, dass in der westlichen Literatur höchst widersprüchliche Auffassungen über die Einstellung des Buddhismus zum Begriff Gottes und der Götter vertreten werden, dass »die Idee einer personalen Gottheit, eines Schöpfer-Gottes, der als ewig und allmächtig aufgefaßt wird, mit den Lehren Buddhas unvereinbar ist.«⁴⁶ In diesem Resümee erblickt Perry Schmidt-Leukel den Widerhall einer langen buddhistischen Tradition,⁴⁷ deren zentrale Aussage – in ähnlicher Kürze – schon bei Buddhaghosa (5. Jhdt.), dem großen Systematiker, anzutreffen sei, der in seinem Werk *Visuddhi Magga* sagt:

»Da gibt es weder Gott noch Brahmā,
Der dieses Daseinsrad erschuf:
Nur leere Dinge zieh'n vorüber,
Durch viele Ursachen bedingt.«⁴⁸

In ähnlicher Weise meint auch Nyānaponika, dass die Gottesidee bei den »frühen buddhistischen Denkern als absolut nicht überzeugend bewertet worden (ist).« (BG 157) Des Näheren erläutert er generell (und ohne sich direkt auf einzelne Textstellen zu beziehen) das Verhältnis Buddhas zur Gottesidee. Dabei schließt er an traditionelle innerbuddhistische Interpretationen dieses Bezugs an, aber andererseits geschieht dies vielfach mit Argumenten der »westlichen« (atheistischen) Religionskritik. In beiden Arten der Kritik ist aber offensichtlich, dass der Gottesglaube der jüdisch-christlichen Tradition (mit)gemeint ist, z. B. bei der Darstellung der Ansicht, dass »der Theismus [...] als eine Art ›Karmlehre‹ (*kammavada*) angesehen (wird), insoweit er moralische Auswirkungen der Handlungen vertritt. Deshalb kann ein Theist, wenn er ein moralisches Leben führt [...] eine günstige Wiedergeburt erwarten, und zwar wahrscheinlich in einer himmlischen Welt, die seinen eigenen Vorstellungen darüber entspricht, doch wird sie nicht von ewiger Dauer sein, wie er es erwartet haben mag.« (BG 156) Die Auseinandersetzung mit der Gottesidee ist grundlegend von Argumenten westlicher Religionskritik durchdrungen. So bedürfe z. B. dieser Gottesglaube, wenn er als eine »innere Erfahrung« verstanden wird, die »ein starkes Gefühl der Gewißheit [...] auch im Hinblick auf Gottes tröstende Gegenwart und Nähe« vermittelt, einer »genauen Untersuchung«, die zeige, dass »diese Projektionen zum grossen Teil durch den Einfluß der Kindheitseindrücke, der Erziehung, des sozialen Umfeldes usw. konditioniert (sind)«, und auch bei den überzeugendsten Gläubigen »wird eine gründliche Selbstanalyse zeigen, daß ihre ›Gottese Erfahrung‹ keinen fundierteren Inhalt hat als diesen.« (BG 157) Die Terminologie und Argumentation ist hier offenbar von Motiven der westlichen Religionskritik (z. B. jener Sigmund Freuds) mitgeprägt. Ferner werden Argumente genannt, die vielfach in der Christentums-Kritik der Moderne anzutreffen sind, z. B. »daß die Gottesverehrung nur allzu oft als Deckmantel für menschliches Machtstreben« und dessen Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit gedient habe, damit aber das Elend dieser Welt vergrößert hat, »von der angenommen wird, sie sei eine Schöpfung eines allerbarmenden Gottes.« (BG 160)

Ad b) *Partielle Bejahung a-theistischer Aussagen des Buddhismus bei gleichzeitiger Abgrenzung vom (westlichen) Atheismus.* Mit Bezug auf die genealogische Deutung wie auch auf die anderen in den ausgewählten Texten angeführten inhaltlichen Argumente fasst

von Glasenapp seine Interpretation mit den Worten zusammen, »daß der Buddhismus in seinen maßgebenden indischen Texten der Gottesidee gegenüber eine festumrissene und eingehend begründete negative Haltung einnimmt. Mit seiner klaren Ablehnung der Vorstellung von einem göttlichen Welterschöpfer und Weltenlenker ist er unzweifelhaft atheistisch.« (B 53)⁴⁹ Hier nennt er diese Religion – wie schon im Titel dieses Buches – ausdrücklich (und ohne Anführungszeichen!) *atheistisch*. Doch verwendet von Glasenapp in diesem Buch auch eine modifizierte Terminologie, wenn es z. B. heißt, »daß der Buddhismus von Anfang an eine ›a-theistische‹ Religion gewesen ist (...)« (B 54) – unter Anführungszeichen gesetzt und mit Bindestrich geschrieben, wodurch der theismus-kritische Charakter stärker betont wird.

Eine solche Schreibweise findet sich auch schon in dem 1946 erschienenen Buch *Die Weisheit des Buddha*, in dem er sagt, dass »gegenüber den beiden anderen Weltreligionen (Christentum und Islam), die ausgesprochen ›theistisch‹ sind, der Buddhismus ›a-theistisch‹ (ist)«; und hinzufügt, dass »das Wort ›Atheismus‹ [unter Anführungszeichen! J. F.] hierbei eine besondere Färbung (hat), weil der Buddhismus weder die Existenz einer Vielheit von in ihrer Lebensdauer und ihren Machtbefugnissen begrenzten Gottheiten, noch das Vorhandensein von einem göttlichen Heilszustand (Nirvana) und von heiligen Personen leugnet, welche diesen erfahren haben.«⁵⁰

In einem ähnlichen Sinn grenzt sich Nyānaponika vom »Atheismus« als weltanschaulich, polemisch verwendeten Wort ab, »das häufig eine ganze Reihe herabsetzender Untertöne oder Tendenzen (hat), welche in keiner Weise auf Buddhas Lehre zutreffen«. Doch meint er – diese Stellungnahme präzisierend – zugleich: »Nur in einer Hinsicht kann der Buddhismus als atheistisch bezeichnet werden, nämlich insofern er die Existenz eines Gottes oder einer Gottheit bestreitet, die ewig und allmächtig und Schöpfer und Gestalter der Welt ist.« (BG 159) Damit ist offenkundig im Besonderen der Monotheismus der jüdisch-christlichen Tradition gemeint, von dem er sich schon als junger Mensch abgewendet hat.⁵¹ Im Unterschied zu dieser Gottesvorstellung wird die Existenz höherer Wesen, wie Götter, Gottheiten, Devas, anerkannt, die entsprechend der buddhistischen Lehren der Unbeständigkeit und der Veränderung unterliegen, eben dem »Kreislauf der Existenz«. (BG 161)

Abzulehnen sind daher Vorstellungen, die oft mit dem Wort »Atheismus« verbunden werden, wie der Materialismus, denn eine solche Philosophie lehre die Vernichtung nach dem Tod, eine Anschauung, die von Buddha durch Karma-Lehre, nicht durch Vernichtung beantwortet wird; ebenso wenig sei der Buddhismus ein Nihilismus, der als Ziel

49 VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 53; vgl. H. VON GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, (erste Auflage 1965), Stuttgart 41985, 383–385: *Das Göttliche in den atheistischen Systemen*.

50 Zit. n. VON GLASENAPP, *Weisheit* (wie Anm. 33), 25; vgl. auch VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 14, wo er betont, dass »der Buddhismus nie das Dasein persönlicher Götter (deva) gelehrt [hat]«. Er richtet sich hier gegen W. Schmidt, der diesen »Irrtum« vertreten habe.

51 Vgl. die kurze biographische Darstellung Nyānaponikas (mit bürgerlichem Namen Siegmund Feniger, 1901–1994), der wohl der bedeutendste Schüler Nyānatilokas war, in:

Hellmuth HECKER (Hg.), *Der erste deutsche Bhikku*: Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878–1957) und seine Schüler, Konstanz 1995, 206–212, bes. 206: »Schon früh religiös interessiert, lernte er bei einem Rabbi Hebräisch, bekam aber bald Zweifel am Schöpfergott-Dogma. Unmerklich löste er sich vom Glauben seines Elternhauses ab.«

52 H. von Glasenapp bezeichnet jedoch auch Schopenhauers »metaphysisches System durchaus als eine besondere Ausprägung von religiösem Atheismus«, zit. n. H. VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 61.

53 Michael VON BRÜCK/Lai WHALEN, *Buddhismus und Christentum*: Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997. Die

Differenzen zeigen anschaulich buddhistisch-christliche Debatten seit Ende des 19. Jahrhunderts, z. B. in Japan und Sri Lanka; er geht auf die Debatten in Sri Lanka ein: 88f., bes. 94ff.: *Der Streit um die Existenz Gottes*, u. ö., und er fasst die Themen in Japan in einem schematischen Überblick zusammen (ebd., 162).

54 Vgl. dazu näher J. FIGL, *Dialogue with Buddhism in the West: Concerning the Interreligious Meeting in a Secular Culture*, in: Sadanada DAS/Ernst FÜRLINGER (Hg.), *Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*. In honour of Bettina Bäumer, New Delhi 2005, 403–412.

der Menschheit ein »letztendliches, kaltes Nichts« annehme; zudem weist Nyānaponika darauf hin, dass der Buddhismus kein »Feind der Religion« (ist), wie es dem Atheismus unterstellt wird«. (BG 160)

Insofern führt der Buddhismus und seine a-theistische Dimension – wie zusammenfassend gesagt werden kann – zu einer gegenüber dem neuzeitlichen Atheismus, dessen Kritik an Religionen tendenziell eine totale ist, zu einer *partiellen* Religionskritik, die auch anders begründet ist: sie ist eine *religiöse* Religionskritik, und somit ist es ein »religiöser Atheismus« (B 59)⁵², wie von Glasenapp feststellt. Dieser »Atheismus« gehört in den Rahmen religiös fundierter Religionskritik, und er bildet in einigen der »(fern)östlichen« Traditionen eine spezifische Ausprägung des eigenen Selbstverständnisses – in Abgrenzung zu anderen Religionen. In der Neuzeit allerdings hat diese Religion vor allem innerhalb der westlichen Kultur Elemente der atheistischen Religionskritik übernommen und partiell integriert, insbesondere was die Infragestellung der Vorstellung eines Gottes als Erschaffer und Lenker der Welt betrifft. So werden Texte, die sich ursprünglich vor allem gegen die Vorstellung Brahmās als höchsten Gottes gerichtet hatten, im kulturell veränderten Kontext zur Kritik des christlichen Gottesglaubens bzw. der »Idee« eines monotheistischen Gottes interpretiert und rezipiert. Zugleich wird in diesem Prozess deutlich, dass Buddhismus und (genereller) Atheismus – trotz partieller Konvergenzen – in ihren wesentlichen Intentionen verschieden sind, vor allem deswegen, weil der Buddhismus als Religion zentrale Auffassungen hat, die in einer atheistischen Weltsicht abgelehnt werden.

3 Weiterführung des buddhistisch-christlichen Dialogs zu einem Trialog im Gespräch mit dem Atheismus

3.1 Von der antithetischen Begegnung zum interreligiösen Dialog

Die aufgezeigte Kritik des *Buddhismus* am Gottesglauben des *Christentums* unter partieller Einbeziehung von Motiven des *modernen Atheismus* spiegelt an sich schon eine Kontroverse wider, an der *drei* Kontrahenten beteiligt sind. Doch diese drei Positionen stehen in einem überwiegend *kritisch-negativen* Verhältnis zueinander, das eine frühere und lange Phase der Begegnungen zwischen Buddhismus und Christentum vom 19. Jahrhundert an bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt hatte. Global kann gesagt werden, dass in diesem Zeitraum die Beziehungen vielfach *antithetisch* waren, und zwar nicht nur im europäischen Raum, sondern ebenso in einer Reihe von Ländern Asiens, gerade was die Gottesfrage betrifft, wie Michael von Brück ausführlich dargestellt hat.⁵³ In Europa war diese konfrontative Auseinandersetzung vieler bedeutender Konvertiten bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts besonders dadurch mitgeprägt, dass sie den Buddhismus als »Religion der Vernunft«, der Autonomie und des Anti-Dogmatismus im Gegensatz zur »irrationalen« Glaubensreligion des Christentums sahen, wodurch oft ein direkter Anschluss an die neuzeitliche europäische Religionskritik gegeben war. Erst in einer weiteren Phase wurde der Buddhismus primär in seinen meditativ-spirituellen Aspekten rezipiert, wodurch sich auch die Art der buddhistisch-christlichen Begegnung änderte.⁵⁴ Denn auch die *christliche* Antwort auf den Buddhismus war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wesentlich antithetisch geprägt. Die theologischen Sichtweisen waren stark von Apologetik geprägt, die ihrerseits den Buddhismus polemisch als »Atheismus« bezeichnete, abgesehen davon, dass weithin Schopenhauers Deutung als Nihilismus dieser Religion übergestülpt wurde.

Unter gegenwärtigen Bedingungen jedoch müsste die nicht selten apologetische Form solcher Auseinandersetzung in der Vergangenheit in eine dialogoffene Begegnung münden,

die heute generell für interreligiöse Themen maßgeblich ist. Diese postulierte religionsdialogische Ausrichtung, die wesentlich eine *wechselseitige* ist⁵⁵, ist zweifellos in den letzten Jahrzehnten die maßgebende Form interreligiöser Begegnungen geworden, innerhalb deren auch die Religionskritik unter neuen Aspekten zur Sprache kommen sollte. Dabei werden die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche nicht nivelliert, sondern in ihren Differenzen gesehen.

Durch solche Entwicklungen ist es zu einer dialogoffenen Begegnung zwischen Gesprächspartnern aus verschiedenen christlichen Kirchen und buddhistischen Richtungen gekommen, die auch zu einer Revision bzw. Neuformulierung der wechselseitigen Kritik geführt haben, im Buddhismus auch zu einer Neubestimmung des Stellenwertes des A-Theismus.

Michael von Brück hat 1997 davon gesprochen, dass die »jüngeren Diskussionen und Dialoge« – im Unterschied zu früheren antithetischen Gegenüberstellungen von christlichem Gottesglauben und dem a-theistischen Aspekt des Buddhismus – »zu einer ›Theo-Ontologie‹ und der ›Atheo-Dekonstruktion‹ vorzudringen scheinen, die zu einer Überwindung der »bloßen Entgegensetzung konzeptioneller Antinomien (Theismus – Atheismus, usw.)« bei wichtigen Vertretern des Dialogs geführt hat.⁵⁶ Dies bedeutet freilich nicht, dass die Atheismus-Thematik ausgeklammert werden sollte, sondern dass sie in neuer Weise in den buddhistisch-christlichen Dialog einzubinden wäre, wie es tatsächlich in wichtigen Richtungen dieser erwähnten neueren Diskussionen geschieht, wie vor allem in der Kyōto-Schule, in der sich die »Zen-Philosophie als religiöse Antwort auf den europäischen Nihilismus und Existenzialismus« präsentiert und die auf »Fragestellungen des modernen Atheismus und Nihilismus« aus buddhistischer Sicht reagierte.⁵⁷

Eine weitere Ebene für diese weltanschauliche Begegnung mit religiösen sowie areligiösen Positionen und Themen scheint mir die Konzentration auf die Mystik zu sein.⁵⁸ Bei einer Spiritualität im Horizont der Säkularität kann auf die Ähnlichkeit der Motive der mystischen Tradition und mancher Texte atheistischer Philosophen hingewiesen werden.⁵⁹

In dieser Richtung ist auch das Werk von Nyānaponika Thera zu verstehen, der hier vor allem aufgrund seiner Zusammenstellung von Texten zur »Gottes-Idee« und deren Interpretation zur Sprache kam – sein zentrales Anliegen war aber wohl die Adaption und der Transfer der *theravāda*-buddhistischen Achtsamkeitsmeditation für Menschen der säkularen, westlichen Kultur. Treffend hat dies Erich Fromm in seiner Würdigung zum Ausdruck gebracht: »Ich kenne kein anderes Buch über Buddhismus wie sein *Geiststraining durch Achtsamkeit* (1970), das mit solcher Klarheit die wesentlichen Gedanken des Systems dieser für den Europäer so paradoxen ›atheistischen Religion‹ für die westliche Welt darstellt.«⁶⁰

55 Vgl. Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Die Religionen und wie sie sich gegenseitig sehen*, Darmstadt 2008, bes. 9f.: Interreligiöser Dialog und wechselseitiger Blick, dort auch J. FIGL, u. a., *Der katholische Blick auf andere Religionen*, bes. 27ff.: »Apersonale« Alternative oder Dialogpartner christlicher Spiritualität? *Der Blick auf den Buddhismus*.

56 VON BRÜCK/WHALEN, *Buddhismus und Christentum* (wie Anm. 53), 162, und 173 (zu Ueda); gegen diesen Kontrast von atheistischem Buddhismus und theistischem Christentum wendet sich auch SCHMIDT-LEUKEL, *Creation* (wie Anm. 47), 2.

57 VON BRÜCK/WHALEN, *Buddhismus und Christentum* (wie Anm. 53), 197 und 167.

58 Sie wurde innerhalb der Kyōto-Schule insbesondere durch Shizuteru Ueda und seine Auseinandersetzung mit der Mystik Meister Eckharts angeregt; durch andere bedeutende Vertreter des Dialogs (wie insbes. von Hugo Enomiya-Lasalle) wurde die christliche Rezeption der Zen-Praxis realisiert; vgl. BRÜCK/WHALEN, *Buddhismus und Christentum* (wie Anm. 53), 173f. und 164ff. – Zur grundlegenden Bedeutung des Bezugs von *Mystik und interreligiösem Dialog* vgl. das gleichnamige Themenheft der *ZMR* 97 (2013), bes. die Beiträge von

Mariano DELGADO (163-166) und Hans WALDENFELS (167-180); vgl. ferner J. FIGL, *Mystik und Dialog der Weltreligionen*, in: *ZMR* 73 (1989), 14-27.

59 Vgl. Johann FIGL, *Spiritualität als Thema des interreligiösen Dialogs*, in: Paul M. ZULEHNER (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 129-138, bes. 135: Leerheit, »dunkle Nacht«, »Nichts« bei christlichen Mystikern im Vergleich mit analogen Bildern bei Nietzsche (z. B. in der Parabel vom »Tod Gottes«).

3.2 Zur Bedeutung atheistischer Religionskritik im christlich-buddhistischen Dialog

Es ist m. E. bei der Behandlung der Thematik der *religiösen* Religionskritik in der heutigen kulturellen und religiösen Situation weiterführend, in neuer Weise die *säkulare*, im besonderen die atheistische *Religionskritik* auch im buddhistisch-christlichen Dialog zu thematisieren, mit ihr ins Gespräch zu kommen und dadurch gewissermaßen *den Dialog zu einem Trialog auszuweiten*.⁶¹ Die kritische Berücksichtigung dieses »stummen« Gesprächspartners, der säkularen Welt, ist umso mehr berechtigt, wenn es um Religionskritik geht, denn hier ist vom Thema her ein enger Bezug zum Atheismus der Moderne gegeben. Im Kontext des *interreligiösen Dialogs* kommt der – religiösen wie auch der nicht-religiösen – *Kritik* zwar nur eine *subsidiäre Funktion* zu, doch wenn sie überhaupt ausgeklammert würde, dann wäre ein echter Dialog unter den Bedingungen einer säkularen Welt gefährdet. Es ginge vielmehr darum, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Atheismus, Buddhismus und Christentum stärker zu beachten und deren konvergierende und divergierende Tendenzen herauszuarbeiten. Wenn die Thematik des Atheismus sachgemäß zur Sprache kommt, dann kann sich z. B. zeigen, dass der religiöse A-Theismus (wie der aufgezeigte buddhistische) von der Sache und der Intention her doch sehr verschieden vom europäischen Atheismus und dessen Religionskritik ist. Buddhismus und Christentum begegnen sich dann auf einer Ebene, die die europäische Alternative von Religion und Atheismus (und damit auch dessen Religionskritik) relativiert, und es beginnt ein Gespräch, in dem außerreligiöse Religionskritik einen wichtigen Bezugspunkt des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum bildet, und in diesem Sinn wird auch das Gespräch mit dem Atheismus weitergeführt.

Die Sinnhaftigkeit, Positionen der europäischen atheistischen Religionskritik in den christlich-buddhistischen Dialog mit einzubeziehen, hat sich mir sowohl in gemeinsamen Treffen mit Vertretern des *Theravāda*-Buddhismus⁶² als auch in Begegnungen mit bedeutenden Repräsentanten des *Mahāyāna*-Buddhismus gezeigt, sowohl des *Zen*-⁶³ als auch des *Tibetischen Buddhismus (Vajrayāna)*. Bei einer Tagung mit buddhistischen, hinduistischen und christlichen Teilnehmern zu dem Thema »Leere und Fülle« waren zusätzlich zu den Vorträgen und Diskussionen gemeinsame Meditationen, Hymnengesang und Lesungen aus den heiligen Schriften der drei Religionen integriert. In einem Beitrag zum Tagungsband habe ich auch einige Auffassungen Nietzsches zur Sprache gebracht (nicht nur das Wort vom »Tod Gottes«, sondern z. B. sein Verständnis von Ruhe, das Bewusstsein des Nichts, u. a.), die thematische Parallelen zwischen diesem Religionskritiker

60 Erich FROMM, Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahāthera für die westliche Welt, zuerst erschienen in: K. ONKEN (Hg.), *Des Geistes Gleichmaß*, Festschrift zum 75. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahāthera, Konstanz 1976, 35–38, wieder abgedruckt in: Erich FROMM, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, Band VI, München 1999, 359–361, (Zitat ebd., 360).

61 In dem erwähnten Beitrag FIGL, Spiritualität (wie Anm. 59), habe ich vorgeschlagen, den interreligiösen Dialog über die Spiritualität zu einem *Dialog mit einem säkularen Selbstverständnis* auszuweiten (ebd. 134); ein wichtiger Aspekt scheint mir da-

bei der Vergleich von religiöser und säkularer Spiritualität zu sein (siehe oben Anm. 59).

62 Über viele Jahre habe ich mit dem buddhistischen Mönch Dr. Bhante Seelawansa, der zugleich Abt eines Klosters in Sri Lanka ist, zahlreiche interreligiöse Dialog-Veranstaltungen und gemeinsame Seminare zu komparativen Themen gehalten, auch zur Frage nach Gott bzw. dem religiösen Nicht-Theismus.

63 Bei einem Zen-Symposium der Kyōto-Schule in Kyōto habe ich mit Bezug auf Nietzsche drei verschiedene Arten von Kulturen und ihr Verhältnis zueinander vor Augen gestellt: die kritisierte europäisch-christliche Her-

kunstkultur, die alternative asiatisch-buddhistische Kultur und drittens Nietzsches intendierte kosmopolitische neue Kultur der Zukunft; also bei Nietzsche zeigt sich schon eine Trias von Christentum, Buddhismus und Kosmopolitismus (der einen Atheismus im Sinne von »Gott ist tot« impliziert): siehe dazu J. FIGL, Kultur, Kunst, Religion. Transkulturelle Perspektiven angesichts des Buddhismus-Verständnisses in Nietzsches »Geburt der Tragödie«, in: *Zen Buddhism Today*, Nr. 9 (Nov. 1992), 46–60, vgl. zu diesem »Dreierschema« die entsprechende Tabelle (ebd., 55).

und dem Buddhismus darstellen; es konnte in diesem Zusammenhang auf Nishitanis Aussage verwiesen werden, dass es nicht die nihilistische Sicht Nietzsches ist, durch die Nietzsche dem Buddhismus, insbesondere dem *Mahāyāna*, partiell nahe kommt, sondern durch Ideen wie Amor fati oder das Dionysische als Überwindung des Nihilismus.⁶⁴

3.3 Verhältnis von religiöser und säkularer Religionskritik – weiterführende Perspektiven

Wenn zu dem Dialog zwischen Buddhismus und Christentum der Atheismus als konstitutiver Bestandteil einer *säkularen* Welt als dritter Partner hinzukommt, dann ändert sich das interreligiöse Gesamtgefüge und das Verständnis sowohl der *säkularen als auch der religiösen Religionskritik*.

Aus *säkular-religionskritischer Sicht* vermag man dann vielleicht an den Religionen auch deren *positive* und *humanisierende* Aspekte wahr zu nehmen. Es ist gleichsam eine partielle Kehrtwende radikaler Religionskritik. Wer zu radikal Religionen verneint, wird vielleicht bald selbst spüren, dass etwas abgeht, bzw. diese Werte nun neu zurückzugewinnen versuchen, außerhalb der traditionellen Religionen.⁶⁵ Tritt hier die religionslose Welt das Erbe der Religionen an, weil die religiösen Denker keinen richtigen Umgang damit mehr haben? In dieser Situation sollten die Religionen selbst ihr Potential entdecken, um Menschen bei Problemen in einer Welt permanenter Veränderungen, bei unvorhergesehenen Schicksalsschlägen sowie bei alltäglichen Problemen Orientierung geben zu können.

Angesichts dieser Probleme ist das Gespräch mit atheistischen Religionskritikern erforderlich, gerade in einer säkularisierten Welt. Christoph Elsas sagt in seinem Beitrag »Atheismus, Polytheismus und Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht« zutreffend, dass »im Zuge der Säkularisierung sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an(nähern), nicht zuletzt in Fragen der Leidbewältigung.«⁶⁶ In der interkulturellen Perspektive verschieben sich die Abgrenzungen zwischen Monotheismus und Atheismus so sehr, dass Religionslose und religiöse Menschen darüber im Gespräch bleiben sollen, was sie weltanschaulich trennt und was sie verbindet. Eine analoge Forderung hat Wolfgang Gantke ausgesprochen und gesagt, dass sich »die ›Diskussion um das Heilige‹ heute im interkulturellen Kontext in einen ›Dialog um das Heilige‹ verwandeln (müsste), an dem sich neben den Religionen auch innerweltliche (atheistische und agnostische) Weltanschauungen und alle mit Religion befassten Disziplinen beteiligen sollten und bei der auch die Wahrheit des eigenen mitgebrachten Vorverständnisses problematisiert werden kann.«⁶⁷

Die Beteiligung innerweltlicher Weltanschauungen am interreligiösen Gespräch lässt das Verhältnis zwischen Religion und Religionskritik in einer neuen Weise sehen, in der nicht primär der antithetische Bezug, sondern eine dialogische Offenheit maßgebend ist. ◆

64 Diese Tagung fand 1999 als »interreligious retreat seminar« am Central Institute of Higher Tibetan Studies in Sarnath, Varanasi, statt; siehe das Vorwort der Herausgeber zum Tagungsband: Bettina BÄUMER/John R. DEPUCHÉ (Hg.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions*, with a Concluding Speech by His Holiness the Dalai Lama, Delhi 2005, V-VI; vgl.

J. FIGL, *Nietzsche's Encounter with Buddhism*, ebd., 225-237; bes. 234f. werden einige der Motive Nietzsches genannt, die in Bezug auf den Buddhismus relevant sind.

65 Vgl. z. B. Alain DE BOTTON, *Religion für Atheisten*, Frankfurt a. M. 2013, bes. 300ff.

66 Christoph ELSAS, *Atheismus, Polytheismus und Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, Heft 1-2 (2013), 69.

67 Zit. nach ELSAS, ebd., 69f.; siehe Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998, 91 und 145.