

Hoffnung bei fremden Religionen

Von Horst Bürkle

Wir müssen uns des denkerischen Risikos bewußt sein, wenn wir zentrale christliche Inhalte und deren Begriffe, wie sie uns im Neuen Testament begegnen, auch nur vergleichsweise auf andere Religionen übertragen. Aber damit stehen wir vor einem Grundproblem des Verstehens fremder Religionen. Sie stellen uns vor eine hermeneutische Aufgabe besonderer Art. Auf der einen Seite können wir nicht davon absehen, daß wir in der verstehenden Zuwendung zu den Ausdrucksformen anderer Religionen die uns eigenen christlichen Anschauungsweisen mitbringen. Das aber ist nicht ein »handicap«, als was es in der vergleichenden Religionswissenschaft lange Zeit angesehen worden ist. In ihm liegt vielmehr die einzige Möglichkeit, einer anderen Religion mit der in dieser Sache erforderten Voraussetzung zu begegnen. Sie liegt in der gleichen Betroffenheit, um die es in der Religion für den Menschen geht. Eine solche Voraussetzung wird durch die Zurückhaltung, die ein Forscher wie G. van der Leeuw für ein sachgemäßes Begreifen fremdreligiöser Inhalte fordert,¹ gerade nicht ausgeschlossen.

Zu welchen grundlegenden Verzerrungen der Hoffnungsthematik es im Blick auf die Religionen kommen kann, wenn diese Voraussetzung fehlt, zeigt E. Blochs Behandlung dieser Thematik bei den Religionen in seinem Werk »Das Prinzip Hoffnung«. Hier kommt unser Thema explizit vor, aber es fehlt »der liebevolle Blick des Liebhabers auf den geliebten Gegenstand. Denn alles Verstehen ruht in der hingebenden Liebe«.²

Blochs Interpretation der Hoffnung in den einzelnen Religionen kommt von einer anderen Voraussetzung, einer den Zugang zur Sache diametral versperrenden Betroffenheit her. Er verrechnet die Hoffnungshaltungen in den Religionen ins Diesseits, macht sie zu Vorläuferhaltungen einer sie überbietenden, ja – sie endgültig beseitigenden marxistischen Erfüllungs-ideologie.

1 »Wir würden weder von Religion noch von Glauben je etwas wissen können ohne das existentielle Verhalten. Es kann gut und nützlich sein, die *Epoché* methodisch voranzusetzen; es ist das auch darum ratsam, weil sich so leicht ein großes Vorurteil an die Stelle drängt, wo nur ein vorgegebenes existentielles Verhalten das Recht hätte, sich breitzumachen. Aber wie werden wir das Leben der Religion verstehen, wenn wir betrachtend aus der Ferne zusehen? Ja, wie werden wir verstehen können, was sich grundsätzlich unserem Verstehen entzieht?« (Phänomenologie der Religion, Tübingen ²1956, S. 782.) In diesem Zusammenhang ist G. van der Leeuws Bezug auf E. Przywara und die Gültigkeit des *duplex ordo* in seinem Werk: Die Problematik der Neuscholastik (Kantstudie 33, 1928) von Interesse.

2 Ebd., S. 783.

So interessant und in vieler Hinsicht auch glänzend nachempfunden bei ihm die einzelnen Passagen zu unserem Thema in den Religionen auch sind, das Ganze steht unter dem unglücklichen Vorzeichen eines das Wesen der Religion pervertierenden Grundansatzes. Die Art und Weise, wie E. Bloch das Hoffnungsthema in den Religionen umwendet in die reine Horizontale menschlicher und gesellschaftlicher Prospektiven und Sehnsuchthaltungen, hat deutliche Spuren in der zeitgenössischen Theologie hinterlassen. Es wäre einer eigenen Studie wert, diese »Wirkungsgeschichte« näher auszuleuchten. Wir finden sie in der Bereitschaft, das Thema »Hoffnung« theologisch eindimensional im gesellschaftlichen Horizont anzusiedeln. In der Preisgabe der Ewigkeitsdimension, im Verlust der eschatologischen Perspektive, im Verzicht auf das Mysterium des Glaubens und der Kirche begegnen wir einer theologisch verblasenen und ihres religiösen »Erstgeburtsrechts« beraubten Hoffnung. Den szenischen Hintergrund für diesen Auszehrungsprozeß christlicher *elpis* bildet freilich ein Zeitklima, das von dem Vorzeichen, das E. Blochs Denken und Deuten bestimmt, längst angegagt war. Darum ist er hier als der herausragende und geniale Antipode zu einer theologischen Behandlung des Themas »Hoffnung« zu nennen.

Das Gespräch mit anderen Religionen über die Hoffnung vermag uns wieder zu verdeutlichen, daß ihr Stellenwert jedenfalls nicht verrechenbar ist im Rahmen ihrer Rollenfunktion für die Gesellschaft und deren geschichtliche Entwicklung. Schon gar nicht läßt sie sich einsperren in das Ghetto, das eine säkulare und geschichtsimmanente Betrachtung der Religion zuzuweisen bereit ist. Bei aller grundlegenden Verschiedenheit zwischen der dem christlichen Glauben eigenen *elpis* und dem, was wir in den anderen Religionen – mit Ausnahme des Islam – sachgerechter eher als »Prinzip der Hoffnung« bezeichnen, bleibt hierin das Gemeinsame bestehen. Das Geheimnis ihrer Stiftung, das sich darin meldet und dessen man sich auch in den anderen Religionen sehr wohl bewußt ist, läßt sich nicht in das Kunstlicht autonomer Geschichtsentwürfe zerren. Beides wird uns darum im folgenden begleiten: Zum einen die *differentiae specificaе* der uns tragenden Hoffnung zu dem, was in anderen Religionen zu unserem Thema zu finden ist, zum anderen die Bedeutung, die diese Grundhaltungen haben sowohl im Blick auf Zugang und vertiefendes Verstehen christlicher Hoffnung als auch in der gemeinsamen Abwehr eines autonomen Menschenbildes. Wir beschränken uns dabei auf Hinweise und Beispiele aus dem Hinduismus, Buddhismus und aus den sog. Stammesreligionen. Im Falle des hier nicht behandelten Islam bleiben wir uns bewußt, daß diese Religion wie auch die Entwicklung der arabisch-islamischen Theologie – auch und gerade im Blick auf die Rolle der Hoffnung – nur im Traditionszusammenhang israelitisch-christlicher Glaubensgeschichte zu verstehen ist. Das macht ihre Sonderstellung gegenüber den anderen genannten Religionen aus.

Hinduismus

Sucht man nach der Grundverfassung, die im Hinduismus dem am nächsten kommt, was wir mit »Hoffnung« bezeichnen, so sieht man sich der Tatsache gegenüber, daß wir es hier mit höchst unterschiedlichen, z. T. gegensätzlichen religiösen Wegen zu tun haben. Auf dem Wege der *Pravrtti* gilt dem Menschen die Verheißung, daß er seinen *karma*-bedingten Lebenszustand durch entsprechende Verhaltensweisen aufzubessern vermag. Hierher gehören Opfer, Askese, aber auch schon die korrekte und pflichtgemäße Verrichtung der täglichen religiösen Observanzen. Es ist der Weg des anstrengenden Sichbemühens, der hier dem Adepten zumindest für die nachfolgenden Wiedergeburten die Hoffnung auf Änderung seiner Lebensumstände eröffnet. Dieser auf den kausalen Zusammenhang sich verlassenden Haltung steht eine andere gegenüber. Für sie geht es nicht so sehr um die Erwartung von Wirkungen, die in der Tatenfolge des eigenen Verhaltens ihre konsequenten Folgen zeitigen. Hoffen kann danach nur der, dem die Einsicht in die größeren Zusammenhänge zuteil wird, in denen sich solcher Wirkungszusammenhang vollzieht. Dieser Weg ist der Weg der Erkenntnis des göttlichen *Brahman*. Man muß also den Weg der Erkenntnis (*Jñāna*) gehen, der die Unwissenheit (*Avidyā*) beseitigt, die darin besteht, daß der Mensch sich an das vordergründig Sichtbare hält. Es ist diese die wahre Wirklichkeit verstellende *Māyā*-Welt, die dazu veranlaßt, seine Erwartungen immer wieder in die falsche Richtung zu lenken. Es geht um die neue Perspektive, die zur Korrektur dieser irreführenden Erwartungshaltung führt. Sie hat mit dem Streben nach »Erleuchtung«, nach der rechten Einsicht in die wirklichen Umstände und damit mit der anzustrebenden Durchsicht auf die verborgene Wirklichkeit des göttlichen Seins zu tun.

Anders erlebt der *Bhakti*-Fromme, was ihn hoffen läßt. Für ihn ist die hingebende Gottesliebe zu einer der im Hinduismus personal verehrten Gottheiten Inhalt und Ziel seiner Sehnsucht. Rudolf Otto hat diese Tradition im Hinduismus als die Form der »Gnadenreligion« in Indien bezeichnet, in der das mystische Erlebnis des »Ich bin nichts, Du bist alles« am deutlichsten zum Ausdruck kommt.³ Hoffnung erfüllt sich hier in der totalen Partizipation, ja – Identifikation des Menschen mit dem von ihm verehrten *Viṣṇu*, *Śiva* oder um welche Gottheit des Hindupantheon auch immer es sich handeln mag. »*Bhakti* ist . . . das auf Ehrfurcht gegründete ununterbrochene Gefühl höchster liebevoller Zuneigung zu *Viṣṇu* . . . Ohne *Bhakti* werden die verdienstvollen Handlungen zur Sünde . . . Die wahre *Bhakti* wird geradezu zum Selbstzweck, hinter dem sogar die Erlösung als Ideal zurücktritt.«⁴ Die

3 So in: Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung. München 1930.

4 J. Gonda, Die Religionen Indiens, Bd. II. Stuttgart 1963, S. 148/49.

für den heutigen Hinduismus mit Abstand wichtigste Heilige Schrift, die Bhagavadgita (6. Buch des Mahābhārata), ist eine Synthese der genannten Wege religiöser Hoffnungen in Indien. Sie will die sich widerstreitenden Systeme, vor allem das personalistische der Gottesverehrung, mit dem a-theistischen versöhnen. Zu dem letzteren gehört vor allem die in unseren Landen heute an Einfluß gewinnende Praxis des Yoga. Sieht man von den z. T. in sich sehr unterschiedlichen Yoga-Traditionen Indiens ab, so geht das »Prinzip Hoffnung« in ihnen über in die Zielvorstellung einer möglichen Verwandlung. M. Eliade hat ihn sicher aus westlicher Sicht überinterpretiert,⁵ wenn er ihn als mysterienhaften Vorgang des Sterbens und Wiedergeborenwerdens deutet. Aber so viel kann doch gesagt werden, daß es sich hier um eine autogene Praxis immer tiefer gesteigerter »Meditation« handelt, die eine sie tragende und beflügelnde Erwartungshaltung widerspiegelt. Dieses angestrenzte und im Kontext entsagungsvoller Begleiterscheinungen vollzogene »Training« wird deutlich von einem hoffnungsvollen Erwarten gespeist. Das Ziel heißt »Unsterblichkeit«. Gemeint ist damit ein Zustand des Lebens, in dem das »Gottsein« im eigenen Körper zu einer Art »Transsubstantiation« (J. Gonda) eben dieses Leibes führt. Fragen wir nach dem, was in den indischen Religionen – hier müssen wir sachgemäß im Plural sprechen – den Menschen hoffen läßt, so schält sich als das verbindende und charakteristische Gemeinsame folgendes heraus. Es ist kein Vorlauf zu einem Endgültigen, keine im Heideggerschen Sinne Vorwegnahme einer »Zukunft«.⁶ Es ist schon gar nicht die Antizipation eines Glaubens, der aus der Aussicht auf die ihm zugesagte, weil geschichtlich verbürgte, Zukunft Gottes lebt. Aber indisches Hoffen ist darin eine echte religiöse Haltung, daß es den immanenten Orientierungsrahmen des Menschen hinter sich läßt. Es geht um Wege in die Transzendenz, sei es in der Hoffnung auf eine Gottheit, sei es durch die Reintegration in die verborgenen kosmischen Dimensionen göttlichen Ursprungs. Hoffnung begegnet hier als Sehnsucht nach der Verwandlung des Menschen. Nie ist sie stillbar, denn die Wege, die zu ihrer Erfüllung führen, münden wieder ein in den großen, unendlichen Strom des ewigen Stirb und Werde indischer Wesensschau. Hoffnung ist hier nicht festzumachen, es sei denn im beseligenden Zwischenzustand auf Zeit. Aber in solchem »Zwischenzustand auf Zeit« bewegt sich das Geheimnis dieser Religion, in der entscheidende Zugangsvoraussetzungen für den christlichen Glauben liegen, dessen »gewisse Zuversicht« (Hebr 11,1) Hoffnung *contra speciem* schenkt.

5 Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960.

6 »Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein . . .« (Sein und Zeit. Tübingen 1949, S. 266).

Buddhismus

Man kann die Entstehung des Buddhismus durchaus als einen Aufbruch der Hoffnung verstehen. Ihn lediglich als eine Reformbewegung innerhalb der indischen religiösen Überlieferungen zu deuten, wie es gelegentlich geschehen ist, wird seiner Dynamik und religiösen Eigenständigkeit nicht gerecht. Zieht man den zeitgeschichtlichen Hintergrund der das Indien des 6. Jahrhunderts v. Chr. bestimmenden Erstarrung des Brahmanismus⁷ voll in Erwägung, so wird begreiflich, warum die Stiftung des Gautama einen hoffnungsvollen Aufbruch zu neuen Ufern bedeutet. Im hoffnungslosen Gewirr widersprüchlicher brahmanischer Lehrmeinungen lag der Ausweg, den der Gautama wies, in einer Perspektive, die diese ins unmaßgebliche Vorfeld menschlichen Meinungsstreites verwies. Buddha selber hatte einige von ihnen durchlaufen, aber er konnte sich in keiner von ihnen beheimaten. Worin bestand die Hoffnung, die er aus dem selbstgewonnenen religiösen Erfahrungspotential seines achtfachen Weges zur Erleuchtung schöpfte? Im Blick auf den hīnayānistischen älteren Buddhismus wird man die Antwort in folgendem zu suchen haben. Hoffnung heißt hier Abschiednehmen – innerlich vor allem, aber auch äußerlich. Äußerlich kommt dies im zentralen Begriff der »Hauslosigkeit« zum Ausdruck. Sie ist nicht nur wie später Symbol für eine von allen falschen, vorzeitigen Beheimatungen sich freihaltende Einstellung, sondern gelebtes Bettelmönchtum. Dem dient auch der Orden und der durch das Kloster (*saṅgha*) gewährte Rahmen für die zielorientierte Praxis jedes einzelnen. Das Ziel selber aber, das hier als Stimulanz die Funktion einer Hoffnung hat, bleibt erhalten. Es ist ein nur für wenige gänzlich einzuholender Zustand letzter Selbstbefreiung aus den Fesseln dieser welthaft eingebundenen Existenz. Insofern bleibt das Ziel wirksam. Das Leben sorgt dafür, daß das Element »Hoffnung« in der notwendigen Dynamik des zu gehenden Weges nie entfällt. Buddha selber scheute davor zurück, sein »Prinzip Hoffnung« bekannt zu machen. Er war zutiefst davon überzeugt, daß es die Menschen überfordert. Die Überlieferung weiß davon zu berichten, daß die Götter ihn mit Nachdruck an seine Bestimmung erinnern mußten. Grundlage der Hoffnung für andere aber ist ein Eigenerleben. Was der ins Nirvāṇa eingetretene Buddha im Tierpark von Benares »realisiert«,⁸ bleibt realisier-

7 Absagen an die brahmanischen Schulmeinungen kommen z. B. in dem folgenden Buddha-Wort zum Ausdruck: »Gleichwie etwa, Vasettha, eine Reihe von Blinden wäre, in welcher der eine an dem anderen hängt – weder sieht der erste noch sieht der in der Mitte, noch sieht der letzte –, genau so, Vasettha, sind die Worte der in den drei Veden bewanderten Brahmanen nur Worte einer Reihe von Blinden; weder sieht der erste, noch sieht der in der Mitte, noch sieht der letzte. Diese Worte der in den drei Veden bewanderten Brahmanen offenbaren sich also als lächerlich, offenbaren sich als inhaltlos, offenbaren sich als leer, offenbaren sich als eitel« (Dīgha-Nikāya XIII, 12-15. K. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, 1923, S. 228ff.).

8 »Nachdem aber jene vier edlen Wahrheiten in voller Reinheit mir zu eigen waren, erkannte ich, als ein solcher, dem es offenbar war, daß ich in dieser Welt samt ihren Göttern, ihren Māras

bare Möglichkeit auch für andere, aber es ist keine »Verheißung« als Hoffnung tragende und rechtfertigende göttliche Zusage. Wenn theologisch oft vom »Wagnis« des Glaubens gesprochen wurde – wie ich meine unzutreffend; denn er bleibt Niederschlag der Selbstkundgabe Christi – hier im Falle des risikvollen und abenteuerlichen Buddhaweges ist die Rede vom Wagen voll gerechtfertigt.

In diesem Wagnischarakter eines zwar nicht fernen, aber kaum erreichbaren Hoffnungszieles lag denn wohl auch das auslösende Motiv für die Entwicklung einer anderen Richtung des Buddhismus: des Mahāyāna mit seinem ausgeprägten Angebot an Hoffnung auf die persönliche Aushilfe eines *Bodhisattva*. Dieser durch unüberschaubare kosmische Zeitalter hindurch »Vollendete«, der in zahlreichen Wiedergeburten ein Potential an Erlösungskräften angesammelt hat, vermag anderen in ihrer Bedürftigkeit davon abzugeben. Es geht – will man das mahāyānistische Wesen der Hoffnung auf einen kurzen Nenner bringen – um Mitleid und Stellvertretung. Aber auch diese im persönlichen Vertrauen auf eine der vielen Bodhisattva-Gestalten gründende Hoffnung bleibt bezogen auf das Wesentliche und Charakteristische des buddhistischen Prinzips des Hoffens: Sie ist Anleihe und Hilfe im Verlaufe eines Prozesses im Annäherungsverfahren, Emanzipationshilfe für das Selbst vom Selbst.⁹

Angesichts der auch im Buddhismus höchst unterschiedlichen Erscheinungsformen und Entwicklungen wird man sich vor Verallgemeinerungen zu hüten haben. Nimmt man etwa eine Tradition wie die des Zen hinzu, wird sofort deutlich, daß wir uns mit dem auch nur annähernden und vergleichenden Umgang mit dem Begriff der Hoffnung schwer tun. Dennoch bleiben auch hier die genannten Grundbefindlichkeiten buddhistischer Frömmigkeit gültig, die uns Anlaß waren, die Funktion, die dem Hoffen im Buddhismus zukommt, aufzuspüren. Hoffen bleibt gerade auch hier an einen Imperativ gebunden, den es zu verwirklichen gilt. Kein indikatives »Du bist« und darum »Du kannst« ist hier der Grund eines neuen zugewandten Seins. Intention, nicht Glaube erschließt die Richtung, in der das Neue erhofft wird.¹⁰

und Brahmás, mit ihren Asketen und Brahmanen, ihren Göttern und Menschen der höchsten und völligen Erleuchtung teilhaftig geworden war.

Und es stieg mir die Erkenntnis und innere Schau auf: Unwandelbar ist für mich die Befreiung des Geistes. Dies ist die letzte Geburt, nicht gibt es nun ein Wiedersein« (Reden des Buddha, Stuttgart 1964. S. 37/38).

9 Wir sehen hier davon ab, daß sich im Mahāyāna, etwa in der Amitābha-Verehrung, für den Buddhismus gänzlich untypische Formen entwickelt haben, auf die diese Feststellung nicht mehr zutrifft. A. Bareau spricht mit Recht vom »Eindringen einer ganz anderen Religion in den Buddhismus« (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. C. M. Schröder, Bd. 13, S. 152).

10 Das kommt sehr schön bei D. T. Suzuki zum Ausdruck: »Richte Dein schlichtes Vertrauen auf dies, erziehe Dich selbst entsprechend; verwandle Leib und Geist in ein unbelebtes Stück

Dabei wird man nicht übersehen dürfen, was das buddhistische Prinzip in seiner ganz anderen Art prägt. Es bedingt eine höchst aktive, engagierte Gestalt der Religion. Auch ist es nicht zu übersehen, daß gerade japanische Buddhisten besonderen Zugang zu existentialphilosophischen Schriften eines M. Heidegger u. a. fanden. Diese auf die eigene Existenz bezogene Haltung mutet sich merklich und sichtbar einiges zu. Was sich von außen als *via negationis* darstellt, sind von Engagement und Vollzügen erfüllte dynamische Vorgänge, die es dem Menschen spürbar und erlebbar machen, daß er nicht nur eine Religion hat, sondern selber dieser *homo religiosus* ist. Die Aussagen des Neuen Testaments, die der christlichen Hoffnung auf Grund einer ganz anderen Voraussetzung Spannkraft und Wachheit verleihen, werden durch diese Beobachtungen auf buddhistischer Seite neu akzentuiert. Die gespannte Aufmerksamkeit, mit der christliches Hoffen auf die Erfüllung des Verheißenen harret,¹¹ die in die entscheidende Zielgerade eingemündete Existenz, die in voller Konzentration auf die verbleibende Strecke alles andere beiseite läßt,¹² die große Sehnsucht nicht mehr länger »im Leibe«, sondern »außerhalb des Leibes« und darin bei Christus zu sein¹³ – diese und andere Attribute christlicher *elpis* treten wieder heraus aus ihrem heute zeitbedingten theologischen Strafwinkel, wenn man ihnen die Wegweisung zur buddhistischen Befreiung an die Seite stellt. Dort gehen die Hoffnungsimpulse nicht in Nebenaffecten des Hoffens auf, die sich als erreichbare »Früchte« in Gestalt humanitärer, gesellschaftlicher, politischer Nahziele an ihre Stelle schieben. Primärziel und damit einziger und letzter Inhalt dieser Hoffnungsimpulse ist und bleibt die Religion selber. Sie läßt sich nicht neue und andere Motivationen unterschieben, um sich auf diese Weise überflüssig zu machen und sich in säkulare Zielkollektive einbinden, geschweige denn von ihnen sich auslösen zu lassen.

Stammesreligionen

Fragt man nach dem, was Hoffnung für den Menschen in einer Stammesreligion ausmacht, so ist man in das religiöse Geheimnis dieser Gemeinschaften selber verwiesen. Sozialanthropologen und Ethnologen haben hilfreich in die komplizierten Strukturen und gliedschaftlichen Zuordnungen dieser Ver-

Natur wie ein Stein oder ein Stück Holz; wenn der Zustand vollkommener Bewegungslosigkeit und In sichgekehrtheit erreicht ist, wird jedes Zeichen von Leben verschwinden und damit auch jede Spur von Grenzen« (Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Konstanz³1947, S. 64).

11 Darauf verweisen u. a. die Paränesen der Synoptiker im Blick auf die bevorstehende Endzeit, so vor allem die Gleichnisse von der Wachsamkeit (Mt 24,43f.), vom wachsamen Knecht (V 45-54), von den den Bräutigam erwartenden Jungfrauen (25, 1-13).

12 So das apostolische Beispiel vom Wettkampf in 1 Kor 9,24-27.

13 2 Kor 5,8.

bände eingeführt und damit Verstehensvoraussetzungen freigelegt. Aber auch hier gilt: Das Geheimnis liegt tiefer. Ihm nahezukommen, bedarf es des religiösen, ja – des theologischen Zuganges zum Phänomen. Erst so wird man auch dessen ansichtig, was hier Grund des Hoffens ist. Wir begegnen einem *corpus mysticum*, das Raum und Zeit übergreift und von dem die jetzt lebenden Zugehörigen nur die sichtbare Erscheinungsform darstellen. Die Einheit greift weit über die Generationen zurück in den allein im Mythos und im Kult noch gegenwärtigen Herkunftszusammenhang. Hinter dem mit dem Begriff »Ahnenkult« bezeichneten Verhalten verbirgt sich ein Bezugssystem, das für den afrikanischen Menschen einen universalen Rahmen in seiner Religion eröffnet. Er ist kein einzelner nicht nur in bezug auf sein soziales System, sondern auch in seiner Integration in die ihn umgebende Natur. Sie ist ein einziges von Kräften durchswaltetes Bezugfeld, von denen sein Leben in positiver wie in negativer Weise abhängt. Pl. Tempels hat darum mit seiner ontologischen Deutung afrikanischer Religionen ins Schwarze getroffen. Mit der Frage nach der hier alles entscheidenden *force vitale* hat er das Herzstück dieser Religionen angesprochen.¹⁴

Was »Hoffnung« genannt werden kann, bewegt sich und schöpft in diesem über- und umgreifenden Zusammenhang. Diejenigen, die als »Lebend-Tote«¹⁵ die raum-zeitlichen Grenzen der Gemeinschaft hinter sich gelassen haben, werden zu den eigentlichen Garanten solcher Hoffnung. Der gesamte Kult des Stammes ist Ausdruck solcher Erwartung an die wiederkehrenden »höheren Machtträger«¹⁶ in Gestalt der Ahnengeister. Alle konkreten Erwartungen im Blick auf Dieses oder Jenes wurzeln in solchem prinzipiellen Hoffen auf die bleibende Zugehörigkeit und damit auf die Wiederkehr derer, von denen die Lebenden hier zwar unterschieden, aber niemals geschieden sind. Alle die Lebensalterstufen begleitenden Rituale (keineswegs nur die Initiation selber) sind auf solche letzte »Vollendung« in der höheren Gemeinschaft in und mit den Ahnen ausgerichtet. Dort liegt die Bestimmung des Menschen, dann erst enthüllt sich sein wahres Wesen.¹⁷ Hoffnung, so läßt sich

14 Pl. Tempels, Bantu-Philosophie. Heidelberg 1956.

15 J. S. Mbiti, Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin 1974, S. 32ff.

16 E. Dammann, Die Religionen Afrikas. Die Religionen der Menschheit, hrsg. von Chr. M. Schröder, Bd. 6. Stuttgart 1963, S. 6ff.

17 Das kommt sehr schön in einer Grabrede der Lugbara zum Ausdruck, in der erst das zukünftige Verhalten des Ahnen Aufschluß über den wahren Charakter des Verstorbenen gibt: »Jetzt bist du tot, mein Bruder Ondua. Dein Körper verfällt im Grab. Jetzt bist du ein Nichts. Jetzt bist du fort, und jetzt hast du Furcht . . . Wir alle kennen deine Worte und vernahmen dich und die Worte deines Herzens. Jetzt bist du tot wie ein Topf, der zerbrochen ist. Vielleicht war dein Herz gut; vielleicht war es aber auch böse . . . (Es folgen Erinnerungen an den Vater des Verstorbenen) . . . Jetzt bist du tot. Es ist gut, daß du dich fürchtest. Ob dein Herz gut war, das werden wir morgen sehen. Dann werden wir dein Herz entdecken. Jetzt bist du tot. Deine Worte sind nichts. Du selbst bist nichts. Morgen aber werden wir alles wissen.« (J. Middleton, Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People. London ²1964, S. 201/202.)

sagen, gründet für den Stammesangehörigen in der Zuversicht, daß dieser übergreifende Zusammenhang »funktioniert« und ihm innerhalb desselben die Kräfte zufließen, deren es zu einem sinnerfüllten Leben immer wieder bedarf.

Natürlich haben wir damit abstrahiert von den vielfältigen Einzelakten, in denen sich religiöses Hoffen und Tun einer solchen Stammesreligion vollzieht. Den einzelnen rituellen und sonstigen Verhaltensweisen wohnt in sich ein spezifisches Element der »Hoffnung« ein, das für die theologische Deutung nicht unerheblich ist. Für den Angehörigen einer solchen Stammesreligion ist der vollzogene Ritus nicht bloß »Ritus«. Er bewirkt *ex opere operato*, was er soll und wozu er vollzogen wird. Das ungeteilte Vertrauen auf die Wirksamkeit dessen, was in sich die Verheißung auf das Erhoffte trägt, macht hier letzte Gewißheit aus. Das gilt auch für die Rolle des Symbols schlechthin. Es ist, darauf hat P. Tillich immer wieder nachdrücklich hingewiesen, nie *nur* Symbol. Mit ihm stellt sich ein, was es bezeichnet. Es wirkt repräsentativ und bewirkt als solches das Repräsentierte. Faßt man beide Beobachtungen zusammen, so läßt sich sagen, daß die Besonderheit des afrikanischen religiösen Hoffens in der hier beheimateten Fakultas »sakramentaler« Vergegenwärtigung liegt. Das gilt sowohl im Blick auf das Mystisch-Korporative des eigenen Seins wie auch hinsichtlich des konkreten Vollzuges der Religion.

Angesichts einer Verflachung des Kirchenverständnisses, das die paulinische sakramentale Wirklichkeit der Leibgestalt der Kirche zugunsten der soziologisch erhebbaren und gesellschaftlich verrechenbaren Gestalt vergessen läßt, bringt die afrikanische Kirche aus ihrer Stammesreligion entscheidende und unverzichtbare Verstehensvoraussetzungen für die Ekklesiologie mit. Die apostolische Feststellung, die dieser sakramentalen Dimension christlicher Leibgemeinschaft Rechnung trägt,¹⁸ gibt dem afrikanischen »Vertrauenszusammenhang« noch einmal eine ihn aufnehmende und zugleich in der universalen Christuswirklichkeit aufhebende neue Hoffnung. An die Stelle der begrenzten, vorläufigen Verläßlichkeit im Verbund des je eigenen und blutsmäßig Zugehörigen tritt hier das Neue Sein in der unbegrenzten Einheit mit dem, der in sich das Ganze göttlichen Seins ist.¹⁹ Der Hoffnungshorizont wird hier weit; denn er hat eine Gliedschaft zur Voraussetzung, die nicht mehr abstammungsbedingt ist.²⁰ Aber die Erfahrung, aus der sich auch diese Hoffnung immer wieder speist, ist nicht weniger sinnfällig, nicht weniger unmittelbar in ihrer Vermittlung und nicht weniger leibhaftig in ihrer

18 So die Identifikationsformel des *en Christo einai* (Gal 1,20) und die Heilsordnung des sakramentalen Geheimnisses der Kirche (Eph 3,9 u. 10).

19 *Ta panta* ist »In Christus« und »auf ihn hin« (*eis auton*) erschaffen: Kol 1, 16 u. 17.

20 Gal 3,28.

sakramentalen Vergegenwärtigung, als es das vorläufige Hoffen Afrikas in seinen traditionellen Religionen vermochte.

Fragen wir abschließend nach den Impulsen, die für die Kirche in dieser Zeit aus der Begegnung mit Elementen der Hoffnung in fremden Religionen zu erwarten sind. Angesichts der in vieler Hinsicht auf den zeitgeschichtlichen Horizont eingeengten Erwartungsinhalte wird christlicher Glaube in diesem Dialog an seine die Geschichte übergreifende endgültige Hoffnung verwiesen. Allein seine eschatologische Ausrichtung bewahrt die ihm eigene Qualität. Verliert er sich in seiner Thematik in die kurzfristigen Perspektiven vermeintlicher Tagesaktualitäten, büßt auch die Kirche als Hüter dieses *thesaurus fidei* Zugänge zum Verständnis und zur Erfahrung ihres mystisch-sakramentalen Seins ein. Ohne eine Hoffnung, die getragen ist vom Blick auf das Ende, verliert christlicher Glaube die Kraft, die verborgenen Geheimnisse zu schauen: im Zeugnis der vielen den Zusammenhang des Mysteriums ekklesialer Einheit, in Symbol, Ritus und Wort die Gegenwart des Herrn und in jedem einzelnen Akt des Christseins die Antizipation des Verheißenen. Das für den Christen konstitutive Element der Hoffnung verweist damit immer von neuem in den unverrechenbaren, Zeit und Raum übergreifenden Gesamtzusammenhang. Er allein bewahrt vor dem Verlust des inkarnatorischen Geheimnisses. Die »Attraktion« der Kirche wird nicht dadurch zunehmen, daß sich in ihr die mancherlei Erwartungen des Tages echohaft wiederfinden. Nur wo die Transparenz des Unzweideutigen ihres göttlichen Geheimnisses unverstellt und ohne Verfremdung durchzuleuchten vermag, wird sie als Ort des Heils in dieser Zeit wahrgenommen und gesucht werden.

Das hat auch seine Konsequenzen für den Weg zur Einheit der Kirche. Er kann nicht kurzfristig in Nebenzielen liegen, die leicht erreichbar scheinen, etwa durch eine summarische Bestandsaufnahme pluraler und divergierender kirchlicher Erscheinungsformen. Je mehr der Wunsch nach Einheit sich in Vereinbarungen und zu treffenden Maßnahmen im Stile von Fusionierungsstrategien zu erschöpfen droht, desto weniger bleibt er auf dem Wege, dem vertiefend und verwandelnd in das Geheimnis des Kircheseins hinein die Einheit verheißen ist. Hoffnung, die davor schützt, den Prozeß der Verwandlung aus dem Geheimnis des Leibes des Herrn durch Konstrukte schneller Manifestationen zu ersetzen, bleibt hier bewahrendes und den Weg garantierendes Element. Sie verleiht auf ihm jene Spannkraft, die den biblischen Gleichnissen des Harrens eigen ist. Sie trägt die Sehnsucht weit über das heute Mögliche hinaus. Sie macht das Leiden auf diesem Wege liebenswert, weil es die Gnade der Verwandlung in die Gabe des unteilbaren Leibes des Herrn begleitet. In der Begegnung christlichen Hoffens mit fremden Religionen erweist sich gerade auch in dieser Hinsicht seine göttliche Kraft, »die nicht zu Schanden werden läßt« (Röm 5,5).