

HORST BÜRKLE · MÜNCHEN

»Dies ist die letzte Geburt ...«

Hoffnung in anderen Religionen

1. Im Horizont der Zeitgeschichte

Seit Hegel die Vollendung der Menschheit und des Kosmos zu einem innergeschichtlichen Prozeß reduzierte, haben im Abendland die Investitionen in's eindimensionale Diesseitige weiter zugenommen. Bei Ernst Bloch erreicht mit seinem »Prinzip Hoffnung« in einer faszinierenden Gesamtdeutung der Kultur- und Geistesgeschichte diese säkulare Vision »von den letzten Dingen« im Rahmen seiner marxistischen Erfüllungserwartung noch einmal einen Gipfelpunkt. Nicht erst mit dem Ende der real-existierenden kommunistischen Gesellschaften wich das utopisch beflügelte Hoffnungsprinzip neuer Ernüchterung. Unter den Zwängen, mit denen der Prozeß auf die Vollendung dieser Hoffnung hin vorangetrieben wurde, wurden für viele schon vorzeitig die geschichtlichen Maßstäbe wieder zu rechtgerückt. In den Gulags des Systems endeten die Geschichtsentstellungen falscher Eschatologieansprüche.

Die Überhöhung des »Traumes vom Reich«, wie sie im Mythos des 20. Jahrhunderts A. Rosenbergs beschworen worden war, erschien demgegenüber als kleinformatige Nationalhoffnung. Ihr Erfüllungsrahmen beschränkte sich auf die völkische Identität, erweitert um die »artverwandten« Ethnien und deren staatliche Interessenverbände. Entsprechend kürzer währte die Tragfähigkeit dieses »Prinzips Hoffnung«. Waren es hier zwölf Jahre opfervoller Fehlinvestitionen in dieses Prinzip, so behauptete sich der marxistische Hoffnungshorizont mit weltweitem Geltungsanspruch durch zwei Generationen. In beiden Fällen war es die Hybris, die es sich anmaßte, nicht nur »Geschichte zu machen«, sondern sie im selbstbestimmten Zweck und Ziel mit allen Mitteln zu ihrer Erfüllung zu zwingen.

HORST BÜRKLE, Jahrgang 1925, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. 1965–68 Gastdozent an der Universität Kampala/Uganda. 1968–91 Ordinarius für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

Beide Zugriffe auf das Ganze von Geschichte nahmen ihren Ursprung in Europa, genauer in dem Lande, in dem 400 Jahre zuvor die Reform seiner christlichen Grundlagen angekündigt worden war. Beide hatten sie zur Voraussetzung den totalen Anspruch auf eine Hoffnung, deren legitime Begründung gerade nicht in dem durch den Menschen und seine Gesellschaftsordnung, sondern in dem durch Gott garantierten Ende aller Dinge lag. Aus der Umpolung der Hoffnung folgte eine Verwandlung des Menschenbildes. Es trug nicht mehr länger die Züge des Menschen, der, auf Gott hin geschaffen, der Offenbarung des in Christus Geschehenen entgegentartete. Der Verlust dieser Hoffnung verwandelte die Versprechungen im Blick auf die Zukunft in die Hinterlassenschaft unmenschlicher Ruinenfelder.

Auf's Ganze gesehen, hat diese göttliche Lektion in Sachen »Hoffnung« unsere Gesellschaft nicht davor zurückgehalten, ihre neuen Hoffnungsinvestitionen weiterhin im engen Rahmen zeitlicher und machbarer, jedenfalls selbst abgesteckter Horizonte unterzubringen. Die umfassende Korrektur des »Prinzips Hoffnung« blieb aus. Im biblischen Gleichnis gesprochen: Der erwartete Dieb in der Nacht ist nicht mehr länger Anlaß zu höchster Wachsamkeit (Mt 24,43 ff.). Er scheint längst dingfest gemacht. Die alles bestimmende Rolle des Zukünftigen hat den bescheidenen Optionen gegenwärtiger Erwartungen Platz gemacht. Die Frage, »worauf sollen wir hoffen«, ist auf die Ebene eines beliebigen »Paradigmenwechsels« hinabgestuft. Manche theologischen Stimmen beeilen sich, dem diesseitigen Horizont die ihm widersprechenden und ihn sprengenden Evangeliumsinhalte gefügig und passend zu machen. Ihre Sprache verrät sie. Sie ist nicht mehr nur i.S. notwendiger Vergegenwärtigung »angepaßt«, sondern eingepaßt. Sie wird zunehmend verwechselbar mit den Nahzielen einer sich selbst genügenden, ihre erwünschten Verbesserungen mehr beschwörenden als sie herbeiführenden säkularen Gesellschaft.

Wo es in Sachen christlicher Hoffnung dermaßen bestellt ist, wächst die Aufmerksamkeit auf die Hoffnungshorizonte in anderen Religionen. In ihnen begegnen dem seiner religiösen Hoffnung baren Zeitgenossen ihn faszinierende neue Möglichkeiten. Der Mensch ist ja von Natur aus der, dessen Suche nach dem göttlichen Grunde seines Hoffens auch in ihrer radikalen Diesseitigkeit nicht zur Ruhe kommt (vgl. Katechismus der katholischen Kirche, 27–35). Das läßt ihn aufmerken auf die perspektivischen Eröffnungen durch Menschen anderer Religionen, denen lebendige Hoffnung einzuwohnen scheint. Wie anders läßt es sich erklären, daß Menschen unserer Tage kein Vaterunser mehr kennen, ein hinduistisches Mantra aber wirkungskräftig über ihre Lippen bringen?

Der Faszination hoffungsstarker Beispiele in anderen Religionen entspricht nicht selten eine andere Voraussetzung. Der zuvor erwähnte Ver-

lust des christlichen Endzeithorizontes im Blick auf das Ende der Geschichte befördert in neuer Weise das Interesse an zyklisch orientierten, die Einmaligkeit des Geschichtsverlaufes und sein Ende aussparenden, dennoch durch Hoffnung bestimmten Wegen und Praktiken in anderen Religionen. Unter beiden Aspekten sollen die maßgebenden, Hoffnung stiftenden Impulse an Beispielen aus anderen Religionen im Folgenden beachtet werden.

2. Investitionen ins kosmische Geheimnis

Die Erwartungen der Menschen in Indien richten sich auf eine kaum überschaubare, langfristige Aufbesserung ihrer Lebensschicksale. Der Begriff »Schicksal« ist hier angebracht, weil die eigene Lebenssituation das Ergebnis zahlreicher früherer Daseinsweisen und damit selbstverursachtes »Erbe« ist. Über allem Sein – so auch über dem Dasein des Menschen – waltet das kosmische, universale Gesetz. Es ist der unaufhebbare Mechanismus von Ursache und Wirkung. Der »kosmische Reigen« ewiger Wiederkehr gibt den großen Rahmen ab auch für die auf allen nur möglichen Stufen des Seins sich ergebenden Reinkarnationsfolgen. Mikro- und Makrokosmos entsprechen einander. Im Weltmaßstab lösen sich die Weltperioden nach feststehenden Umlauffolgen ab. Dem Gesetz jahreszeitlicher Abläufe entsprechend lösen sich die alle Zeitvorstellungen sprengenden, unendlich sich wiederholenden kosmischen Weltentstehungen und Weltuntergänge ab. Wie es um die Lebensqualität einer geschichtlich erlebbaren Epoche steht, liegt nach dem jeweiligen Stand dieser »Weltzeituhr« längst fest. Ob eine Generation gute oder böse Zeit erlebt, liegt nicht in ihrer, den Lauf der Dinge verantwortenden und gestaltenden Hand. Unausweichlich sind die Bestimmungen einer Zeitepoche mit ihren glückhaften oder elenden Widerfahrnissen. Das Weltgesetz waltet unbeeinflussbar vom Menschen. Er selber und seine Zeitgenossenschaft sind integraler Bestandteil eines in seinen Funktionen präzise ablaufenden kosmischen Gesamtsystems (*dharma*).

Diesem kosmischen Funktionssystem entspricht der lebensbestimmende individuelle Vergeltungsmechanismus (*svadharma*). Auch die Irritierungen und Verfehlungen, die sich im Leben ereignen, haben ihren Grund im Zustand dieses Seins selber. Es ist eine verschleierte Wirklichkeit. Sie gibt allen Anlaß zu Täuschung und Desorientierung. Im *Veda* wird diese verhüllte Situation (*mâyâ*) mit einem Teich verglichen, der zu dicht mit Schilf bewachsen ist, um noch etwas vom Wasser erkennen zulassen. Vordergrund und Hintergrund, Oberfläche und Tiefe, Sichtbares und Unanschauliches bilden hier die Voraussetzungen für Wege, die die indischen Religio-

nen aus der »Verstrickung in das Gewebe des Karma« (H. Zimmer) und aus dem anhaltenden Nebel der *mâyâ*-verschleierten Wirklichkeit weisen.

Hoffnung richtet sich auf die Wege, die vom einzelnen zu gehen sind. Sie sind keineswegs einheitlich. Sie reichen von methodisch einzuübenden Fertigkeiten bis zu tiefenpsychologisch nicht mehr bestimmbar Stufen mystischer Einswerdung. Sie umschließen höhere Einsichten im Sinne gnostischer Wesensschau und sie kennen den exklusiven Kultdienst in der Beschränkung auf eine der vielen Gottheiten im hinduistischen Pantheon. Wer indische Menschen nach dem Grund ihrer Hoffnung befragt, erhält viele Antworten.

Entsprechend ist das heilige Schrifttum Indiens in unterschiedlicher Weise Begründungsurkunde für Hoffnung stiftende Wegweisung. Es versteht sich sowohl als Erklärung für die bestehenden kosmischen Zusammenhänge wie auch für den *status quo* der Menschheit und des Individuums. Mythisch deutet es die Anfänge und ordnet Götter und Menschen dem universalen Geschehenszusammenhang sinnvoll ein. Es ist Gesetzessammlung für das Leben des einzelnen und seiner Gemeinschaft und gewährt dieses Leben garantierende und die zukünftigen Daseinsformen verbessernde Lebensregeln. Es ist Leitfaden für körperliche und spirituelle Disziplinen und Einübungen ebenso wie kultisches Handbuch für den korrekten Vollzug der verschiedensten Riten. Es ist Mythos, Epos, Handlungsanweisung und Kultregel. Bestehende Zustände werden begründet und gerechtfertigt. Hoffnung richtet sich weniger auf die Veränderung der vorfindlichen Wirklichkeit als vielmehr auf Wege und Methoden, die in der gegebenen Situation die innere Freiheit von ihr erfahren lassen. Wer nach dem »Prinzip« der Hoffnung in den Religionen Indiens fragt, wird es hier finden.

Wie spiegelt sich dieses Prinzip in seinen markantesten Beispielen wider?

3. Unsterblichkeit – methodisch eingeübt

Die Menschen Indiens haben im Verlauf ihrer Geschichte eine Fülle von religiösen Praktiken entwickelt, mit denen sie eine wirkungsvolle Befreiung aus dem Ursache-Wirkungszusammenhang ihrer Daseinsbedingungen verbinden. Dabei richten sich die Erwartungen sowohl auf Gegenwärtiges wie auch auf die daseinsbedingten zukünftigen Wiedergeburtzustände. Schlechte Reinkarnationsbedingungen verursachendes *karma* kann methodisch verwandelt werden. Im Vordergrund aber steht eine realisierbare Hoffnung. Das Ziel der zu vollziehenden Praktiken ist die Beendigung des gegenwärtigen Daseinszustandes. Dieses angestrebte Ziel

kann unterschiedlich bezeichnet werden. Es erscheint als Erleuchtung in den *mâyâ*-bedingten Täuschungen der Scheinwelt, und es gilt als Befreiung aus den *dharm*a-bestimmten Lebensbedingungen.

In diesen »Hoffnungshorizont« gehören die verschiedenen Techniken des Yoga. Mircea Eliade hat sie als Wege zur »Freiheit«, ja – zur »Unsterblichkeit« gedeutet. Sie sind »Techniken der Autonomie«. ¹ Es ist der Mensch, der sich hier in lebenslanger Einübung auf den Weg macht, dessen Ziel er selber zu erreichen hat. Wiederholung und Vervollkommnung sind die Voraussetzungen, dem Angestrebten näherzukommen. Hoffnung gewinnt hier die Gestalt von Erwartungen an sich selbst. Sie richten sich an die eigene Ausdauer und Konzentrationsfähigkeit. Sie sind begleitet von der Gewißheit, daß die Bemühung ihre Wirkungen nach sich zieht. Von Stufe zu Stufe vollzieht sich die Loslösung vom Leben. Lebensgewohnheiten werden verabschiedet. Keine falschen Investitionen erfolgen länger in nunmehr Nichtiges, Verzicht und bewußte Ausblendung des bloß »Äußerlichen« ist angezeigt. Alles andere bedeutet Vergeudung von Zeit und Kräften auf den Wegen ins eigene Innere. Auf das »Verbinden«, »Zusammenfassen«, »Einen« im Sinne der Bedeutung der Wurzel *yuj* im Begriff »Yoga« kommt es an. »Die äußerste Vereinfachung des Lebens, Ruhe, Heiterkeit, die statische Körperstellung, die Rythmisierung der Atmung, die Konzentration auf einen Punkt – alle diese Übungen verfolgen dasselbe Ziel, nämlich Aufhebung des Vielfältigen und Fragmentarischen, Reintegration, Einigung, Zusammenfügung«. ²

In den verschiedenen Praktiken des Yoga kommt die Sehnsucht des indischen Menschen nach Wiederherstellung seiner ursprünglichen Einheit mit dem Urgrund des Seins selber zum Ausdruck. Die Feststellung der *Bhagavadgîtâ* »*Tat tvam asi*« (»du bist es«) will erschaut, eingeübt und erfahren werden. Solche Entdeckung der verborgenen Einheit mit allem Seienden im göttlichen Urgrund (*brahman*) ist nicht Hoffnung, sondern realisierbare Möglichkeit. Nicht Hoffnung auf Gott ist es, auf den sich diese Erwartung als Grund beziehen könnte. »Mit seinem Nein gegenüber dem profanen Leben ahmt der Yogin ein transzendentes Modell nach, *Ísvara*. Und wenn die Rolle Gottes in dem Ringen um die Befreiung auch sehr bescheiden bleibt, behält diese Nachahmung einer transzendenten Modalität doch ihre religiöse Geltung«. ³ Vergöttlichung des Menschen selber ist die Zielvorstellung.

Die indische Komponente religiöser Hoffnung kann aber auch Züge einer personalen Mystik annehmen. Rudolf Otto bezeichnete diese Frömmigkeitsform der *Bhakti* als indische »Gnadenreligion«. Er sah darin eine außerchristliche Parallele zur reformatorischen Gnadenlehre. Die hoffende Sehnsucht richtet sich hier auf die Einswerdung mit einer bestimmten Gottheit des indischen Götterhimmels. Der Adept will auf vielgestaltige

Weise sich mit der verehrten Gottheit vereinen. »Bhakti wird definiert als inbrünstige Liebe (*Preman*) zu Gott, die nicht von Hinneigung zu Werken oder Erkenntnis verdunkelt wird, keine anderen Objekte kennt und sich in Gedanken, Worten und Taten äußert – kurz, als die vollkommene Anhänglichkeit an Gott. Ihre Natur ist Unsterblichkeit; der Mensch, der sie erreicht, wird vollkommen und für immer befriedigt.«⁴

Die Hoffnung, die sich auf die mystische Vereinigung mit der Gottheit richtet, kann aber zugleich als Aufgipfelung der im Yoga zu erreichenden Identitätserfahrung mit dem absoluten Sein selbst (*brahman*) verstanden werden. In der wohl populärsten heiligen Schrift Indiens, der *Bhagavadgîtâ*, sind beide Erlösungswege in dieser Weise aufeinander bezogen. Krishna, der als eine der Manifestation (*avatâra*) des absoluten, göttlichen *brahman* gilt, bestimmt die *bhakti* als Vollendung der yogischen Disziplinen. »Ist er mit dem Brahman eins und ruhigen Geistes geworden, so trauert er nicht mehr und begehrt nicht. Alle Wesen als gleich betrachtend, erlangt er die höchste Hingabe an mich. Durch Hingabe [*bhakti*] erkennt er mich, meine GöÙe und wer ich bin. Nachdem er mich in Wahrheit erkannt hat, geht er alsbald in mich ein« (V. 54/55).

Die Gestalt Krishnas, auf die sich die Erlösung erhoffende Hingabe bezieht, ist eine der vielen Manifestationen, in denen das namenlose Absolute *brahman* erschienen ist und weiterhin erscheinen wird. Es ist der Mythos Indiens, der diese Erscheinungen erzählerisch nahebringt. Den geschichtsfernen zyklischen Geschehensabläufen entsprechen die sich wiederholenden Herabkünfte der Götter. So bewegt sich auch die Hingabe in der *Bhakti* an eine der göttlichen Erscheinungen auf dem Hintergrund zeitloser Identitätsmystik.

Hier liegt der wesentliche Unterschied zu den mystischen Traditionen im Christentum. Christusbhakti hat ihren Bezug in der geschichtlichen Einmaligkeit des Inkarnationsgeschehens. Die in ihr erfahrene Gleichzeitigkeit mit Christus und die Einswerdung der Seele mit ihm ist nicht nur Ausdruck allgemeiner mystischer Erfahrung eines Göttlichen. Der »Christus in uns« (Röm 8,10) bleibt identisch mit dem Menschgewordenen, mit Jesus von Nazareth und mit den durch ihn gewirkten geschichtlichen Ereignissen der Heilsgeschichte.

4. »Versiegt ist die Geburt ...«

In dieser Proklamation der Inauguralrede des Gautama im Tierpark von Benares gipfelt die Hoffnung buddhistischer Lehre. Nicht mehr in's unendliche Stirb und Werde ungewisser Daseinsformen, die vom Tierreich bis zum Götterhimmel reichen, wiederkehren zu müssen, das ist Ziel und

Lohn des achtfachen Pfades, den der Buddha weist. Der Weg, der hier gewiesen wird, ist die radikale Aufkündigung aller bisherigen religiösen Hoffnungen in Indien. »Die Frauen, die Zaubersprüche der Brahmanen und falsche Lehren hüllen sich in Geheimnisse. Die Sonne, der Mond und die Lehre des Vollendeten leuchten offen und nicht im geheimen« (*Anguttara-Nikâya* 3, 129). Hoffnung soll der Mensch nicht mehr länger in die Gunst der Götter investieren. Er selbst ist jetzt Garant seiner Befreiung. Der Streit der Brahmanen um die unterschiedlichen vedischen Traditionen hat ein Ende. »Nach droben ist die Aussicht uns verrannt, Tor, wer dorthin die Augen richtet«, so könnte man die von Gautama eröffnete Korrektur der Hoffnungshorizonte mit dem frühen Goethe benennen. Alle Erwartung richtet sich jetzt auf den selber zu begehenden Weg. Gradweise und in systematischer Abstufung muß er begangen werden. Alles ist zielorientiert. Hoffnung nimmt deshalb den Charakter von Entschlossenheit und Durchführung an. »Die Lehre führt zum Ziel und ist von den Einsichtigen aus eigener Kraft zu verstehen« (*Samyutta-Nikâya*, 20, 5). Aber auch die Lehre selber ist Mittel. Sie muß transparent bleiben für das Ziel. Sie ist wie eine »Arznei, die alles Leid und alle bösen Dinge heraustreibt« (*Anguttara-Nikâya* 10, 109). Wie eines Floßes soll der Mensch sich der Lehre Buddhas bedienen. Der Wechsel von der einen zur anderen Daseinsverfassung gleicht dem Übersetzen von dem einen Ufer zum anderen. Wem dieser Wechsel gelungen ist, der soll auch das »Floß« hinter sich lassen, d. h. sich nicht länger an die Lehre klammern. Die Unterwegssituation darf kein eigenes Gewicht behalten. Darum hat auch das Leben der Mönche in der klösterlichen Gemeinschaft (*sangha*) ausschließlich diesem Ziele zu dienen. Garant dafür, daß der Mensch sich auf der Zielgeraden in Richtung auf den erstrebten neuen Daseinszustand bewegt, ist er sich selber. Nichts und niemand außer ihm selbst vermag ihm dabei etwas abzunehmen. Der Hoffende allein wird zum Grund seiner Hoffnung. »Im Erlösten ist die Erlösung.«

Das Streben nach Erlösung bedeutet ein Sich-lösen. Es gilt, alle daseinsbedingten Bezüge und Abhängigkeiten hinter sich zu lassen. Je intensiver der innere und äußere Abschied vollzogen wird, desto näher rückt der Mensch seinem Ziel. Buddha wußte, daß die Stufen dieses Weges nicht ohne Rückfälle und Umwege zu erreichen sind. Die Tradition weiß davon zu berichten, daß er die Radikalität seiner Lehre für die Menschen als unzumutbar empfand. Die Götter mußten ihn bewegen, den Weg eines Buddha zu gehen und die Lehre zu verkünden. Er selber muß sich darüber klar gewesen sein: die Hoffnung, die es zu stiften galt, hatte ihre Grenzen. Sie liegen in der Natur des Menschen und seiner Unfähigkeit, selber Garant seiner Erlösung zu sein.

Um nichts weniger jedoch handelt es sich bei dem, was nur in einem

anderen, abgewandelten Sinne »Hoffnung« im Buddhismus genannt werden kann. Sie erfüllt sich, wo nach der Abwendung von allen Daseinsbezügen das Dasein selber im Ersterben des eigenen Selbst zum Erlöschen kommt. Hoffnung besteht allein darin, daß der Hoffende den Grund seiner Hoffnung in sich selbst aufhebt. »Es ist [*nirvâna*] der Bereich, wo nicht Erde, Wasser, Feuer, Luft ist, wo nicht der Bereich der Unendlichkeit des Raumes oder des Bewußtseins, nicht der Bereich der Nichtirgendetwasheit noch der Grenze der Unterscheidung, nicht diese Welt, nicht jene Welt, nicht Sonne und Mond ist. Das nenne ich nicht Kommen und Gehen, nicht Feststehen, nicht Vergehen und nicht Entstehen. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es. Dies ist das Ende des Leidens« (*Udâna* 8, 1).

Dieses »ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt« hat Ernst Bloch in der Optik seiner atheistisch-marxistisch bestimmten Geschichtsphilosophie präzise zur Sprache gebracht: »Bei alledem bleibt die Seligkeit Nirwana eine in sich freischwebende, eine zu sich selbst hypostasierte, ohne Träger noch Getragenes. Der Rest ist Schweigen oder Schlafkristall aus Nichts von allem, aus dem Alles wie Nichts, aus dem Nichts wie Alles. Bewußtlos-objektlose Verloschenheit, die von Bewußtsein und Objekt nur noch das Lächeln der Seligkeit übrigläßt, worin beide verschwunden sind, dies ist die Frohbotschaft des akosmischen Heils – als wäre schon Nichtwelt wie Himmel.«⁵

Aufhebung des Leidens wird in der eigenständigen Korrektur leidverursachender Abhängigkeiten und Daseinbedingungen vollzogen. Darin unterscheidet sie sich wesentlich von der in Christus begründeten »Hoffnung«, die »nicht zugrunde gehen läßt« (Röm 5,5). Diese Hoffnung bestimmt sich nicht aus einer stufenweise zu verwirklichenden Absage an das Dasein, ja – an das eigene Selbst. Sie speist sich vielmehr aus »Geduld« und »Bewährung« im Leiden und gründet sich auf die Liebe Gottes, die »ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist«. Hoffnung im neutestamentlichen Verständnis ist rückbezügliche Hoffnung. Sie kennt ihren Grund, dem sie entspringt: »Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben« (V. 6).

Keiji Nishitani, der letzte große Vertreter der buddhistischen Kyôto-Schule, hat es unternommen, die Selbstentäußerung Jesu Christi im Lichte der buddhistischen *sûnyatâ*-Lehre von der Nichtselbstheit zu deuten. Dies aber geht nur um den Preis, die in der Selbsthingabe des Sohnes manifest gewordene Liebe durch etwas »Fundamentaleres« überhöhen zu wollen. In der durch und durch personhaften Menschheit Jesu Christi spiegelt sich für Nishitani in noch bedingter Weise jene umfassendere, alles Personhafte hinter sich lassende buddhistische Zielvorstellung wieder, die »*anatman* oder *muga* genannt, d. h. *non-ego* oder Selbst-Losigkeit« ist.⁶ Im Gespräch

über die Hoffnung mit buddhistischen Religionsphilosophen wie Nishitani wird es darauf ankommen, die Voraussetzungen für das Christusverständnis im Geschichtlichen und im personhaften Ereignis nicht zu verwischen. Die Selbstentäußerung (*ekkenosis*) Jesu Christi im Sinne der von Nishitani dafür in Anspruch genommenen »Entleerung des Selbst« war dagegen ein personhaft gebundener Gehorsamsakt des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters. Er läßt sich nicht auflösen in eine von der buddhistischen *sūnyatā*-Vorstellung bestimmte, als allgemeine Mystik verstandene »Nichtung«. »Dieses Feld der Leere aber wird in uns als das absolute Diesseits realisiert. Es eröffnet sich da noch diesseitiger und in uns noch vertrauterer Weise als das, was jeder in seinem gewöhnlichen Bewußtsein als sein Selbst ansieht ... Mit anderen Worten: Indem wir uns von dem, was gewöhnlich ›Selbst‹ genannt wird, abwenden und uns dem Feld der Leere zukehren, werden wir wahrhaft wir selbst.«⁷ Das Wesen der christlichen Hoffnung liegt im Gegensatz dazu gerade nicht im Selbst und in der Möglichkeit der Selbstaufhebung. Sie hat ihren festen Grund in der Verlässlichkeit des geschichtlich Geschehenen und ist verbürgt in der Sendung des Sohnes durch den Vater.

Romano Guardini hat zutreffend darauf hingewiesen, daß vor und außer Christus keiner wie der Buddha es gewagt habe, Hand an das Sein selber zu legen. Die leiderfüllte Wirklichkeit scheint zu verschwinden. Aber die Leidenthebung erfordert nicht weniger als den Verlust des eigenen Selbst. Nicht um ein vertrauensvolles Sich-Verlassen auf die Zusage Gottes, die in der Sendung des Sohnes verbürgt ist, geht es. Christliches Hoffen ist zugleich immer Hoffnung im Blick auf das Ende. Sie ist Ausschau auf die Wiederkehr des schon Gekommenen. Im Zyklus ewiger Wiederkehren aber gibt es kein Ende der Geschichte. Nicht die Vollendung der Geschichte und des Kosmos sind im Blick, sondern die entschlossene Selbstentnahme, der innere Ausstieg aus dem ewigen Fluß eines verhangenen und leidträchtigen Daseinskontextes.

Wir wundern uns heute, daß im säkular gewordenen Westen zunehmend mehr Menschen Hoffnung in die Lehren Buddhas investieren. Sie erscheinen ihnen als Möglichkeit einer autonomen Selbsttranszendenz, die auf das *ego* konzentriert ist. Nicht gläubige Akzeptanz des von Gott in der Geschichte Gewirkten, nicht vertrauensvolles Sich-Verlassen auf eine in der Person Jesu Christi verbürgte Zusage Gottes und kein sehnsuchterfülltes Warten auf das endliche Inerscheintreten des Verheißenen und Gelaubten gelten als Bedingungen für begründetes Hoffen. Die Grundorientierung des abendländischen Welt- und Menschenbildes von Anfang, Mitte und Ende der Geschichte und des in ihr handelnden und sich offenbarenden Gottes aber ist mit dieser Orientierung an der buddhistischen »Hoffnung« zugleich in Frage gestellt. In einer ›splendid isolation‹ des sich

selbst Überlassenseins sucht das seiner transzendenten Bestimmung verlustig gegangene Ich neuen Trost und neue Hoffnung in seiner Subjektivität. Der ›mittlere Weg‹, wie ihn der Buddha im Unterschied zu rigorosen asketischen Disziplinen und zu den Götterkulten seiner Zeit gewiesen hat, bietet sich zeitgenössischem Individualismus heute als gangbare Alternative an.

Wer nach der Hoffnung in der buddhistischen Lehre fragt, darf etwas nicht übersehen: der die Befreiung Suchende und auf die Erlösung hoffende Mensch ließ sich auf Dauer auch im Buddhismus nicht allein auf sich selbst verweisen. Hoffend hielt er Ausschau nach Helfern, die ihm auf dem – wie Gautama selber meinte – unzumutbaren Pfad Hilfe zu leisten vermöchten. Er fand sie in Gestalt der vielen Bodhisattvas. Als die ans Ziel Gekommenen, als Buddhas, haben sie darauf verzichtet, ihre Buddhaschaft für sich in Anspruch zu nehmen. Selbstlos vom großen Mitleid mit der noch leiderfüllten Kreatur bewegt, lassen sie sich als Helfer anrufen und sind sie in kultischer Verehrung gegenwärtig. Die Erwartungen, die sich im ›Kleinen Fahrzeug‹ (*Hinayâna*) für die Wenigen immer nur annäherungsweise realisieren lassen, hier im ›Großen Fahrzeug‹ (*Mahâyâna*), gewinnen sie die Gestalt einer neuen Hoffnung für die Vielen. Hoffen richtet sich hier auf die vertrauensvolle Zuwendung zu dem namhaft Bekannten, zur Person dessen, mit dem der Mensch wieder in eine ›Ich-Du‹-Beziehung (M. Buber) zu treten vermag.

Im Verhältnis zum Bodhisattva schlägt sich eine religiöse Grunderfahrung des Menschen wieder: Er vermag seine Erlösung nicht selber zu bewirken. Hoffnungsvolle Ausschau nach dem Helfer, Anbetung und Dank, Verehrung im Kult und im Ritus lassen ihn in seiner Kreatürlichkeit erscheinen. Stellvertretung und Hilfe durch den Heiligen und Vollendeten wird begehrt. Was der gläubige Buddhist vom Bodhisattva erhofft, kommt in dessen Selbstverpflichtung zum Ausdruck:

»... Und ich nehme auf mich die Last aller Leiden ... Die Rettung aller Wesen ist mein Gelöbniß; von mir müssen alle Wesen befreit werden ... Aus allen Wildnissen muß ich alle Wesen erretten ... Ich bemühe mich nicht bloß um meine eigene Erlösung. Denn alle diese Wesen müssen von mir mit dem Boot des Gedankens an die Allwissenheit aus der Flut des Samsâra herausgeholt werden.«⁸

Darum wird es als Gnade empfunden, was sich dem Hoffenden durch den Bodhisattva erfüllt: »Wie könnte ich (aus eigener Kraft) Dein (rettendes) Dharma-Schiff erreichen! Reich' mir, o Jina, Deine Gnadenhand zur Hilfe!«⁹

Hoffnung richtet sich im *Mahâyâna*-Buddhismus wieder an eine jenseitige Zukunft. Es ist die Vorstellung vom »Reinen Land«, in dem die Erwartungen eines Befreitseins von Leid und Vergänglichkeit konkrete An-

schauungsformen annehmen. »Nun denn, Ânanda, die Welt Sûkharatî dieses erhabenen Amitâbha ist reich und blühend, behaglich, reichlich mit Nahrung versehen, lieblich und von zahlreichen Göttern und Menschen erfüllt. In dieser Welt, Ânanda, gibt es keine Höllen, keine Tiergeburt, kein Gespensterreich, keine Dämonenleiber und überhaupt keine unwillkommenen Daseinsformen.«¹⁰ Solche Hoffnung speist sich aus einem »Glauben«, der »Lust an der Weltentsagung schafft«, »Freude an der Religion der Überwinder«, »Auszeichnung in der Erkenntnis der Tugenden«. »Er ist der Wegweiser und Führer zur Buddhaschaft.«¹¹

Hoffnung, wo sie den Namen verdient, erwächst auch im Buddhismus wieder aus der gläubigen und verehrenden Zuwendung zur Gestalt des Helfers. Sie schaut auf das Zukünftige und sprengt damit den Rahmen der zeit- und raumlos gedachten Nichtung der Existenz. Anschauliche, dem konkreten Leben analoge Hoffnungsinhalte sind es wieder, denen sich das Auge hoffend zuwendet. Damit wandelt sich Buddhaschaft aus der Nichtigkeit des Nirvana in das Erlebbare und Bleibende einer neuen Daseinsform: »Zwischen Göttern und Menschen gibt es dort keinen Unterschied.«¹²

5. Die Erwartung an die ›Lebend-Toten‹

Anders als in den östlichen »Religionen des ewigen Weltgesetzes« (H. von Glasenapp) stellt sich die Frage nach dem ›Prinzip Hoffnung‹ bei den Menschen in den Natur- oder Stammesreligionen. Schon in den generalisierenden Bezeichnungen für diese ethnisch eingebundenen, auf Verwandtschaftssystemen basierenden Religionen zeigt sich die Problematik ihrer Bestimmung. Je nachdem, wo man bei ihnen das charakteristische, maßgebliche Phänomen im vielseitigen Ganzen dieser Religionen sieht, muß auch der Bezug auf dasjenige gesucht werden, was in ihnen als Hoffnung bezeichnet werden kann. Am umfassendsten und allgemeinsten hat der langjährige Kongo-Missionar und Religionsethnologe Placide Tempels unter unserer Fragestellung nach der Hoffnung das Strukturprinzip und Wesenselement dieser Religionen beschrieben. »Force vitale« nannte er dieses Prinzip. Es bezeichnet die in allen religiösen Bereichen und Verhaltensweisen dieser Menschen zum Ausdruck kommende Erwartung einer das Leben ermöglichenden und es erhaltenden höheren Kraft. Von der Nachkommenschaft bis zum Erntesegen, von der Bannung drohender Gefahren bis zum Sieg über die Feinde – alles ist abhängig von einer lebensenergetischen Versorgung, über die der Mensch selbst nicht verfügt. Seine religiösen Verrichtungen im Gebet, im Kult und in allen ritualisierten Formen des Lebens bringen eben dieses zum Ausdruck: Er ist in jeder Hin-

sicht der sich kreatürlich erfahrene, auf den Schutz und auf die Ermöglichung seines Lebens angewiesene Mensch.

Das Element des Hoffens besteht hier in der Erwartung auf Zuwendung dieser Lebenskräfte seitens derer, die als Ahnengötter und Geister über sie verfügen. Die verwandtschaftlich vergliederte Einheit von Lebenden und Verstorbenen wird durch einen lebendigen Kreislauf verbunden, durch den die zum Leben erforderlichen Kräfte zufließen.

Im Zentrum dieser Religionen stehen darum diejenigen, von denen als den »höheren Machtträgern« (E. Dammann) Wohl und Wehe des Einzelnen und der Gemeinschaft abhängen. Deshalb begleitet den Menschen bei seinem Tode die Hoffnung der Lebenden auf seine Wiederkehr als »Lebend-Toter« (J.M. Mbiti). Denn »der tote Mensch ist nicht ein von der Liste Gestrichener, nicht einmal ein Reinkarnierter ..., sondern ein Wiederkommender, in der Regel ein Gegenwärtiger«. ¹³

Furcht und Hoffnung liegen für den Menschen der Naturreligionen eng beieinander. Es ist keinesweges so, wie gelegentlich behauptet wird, daß für ihn der Tod das Allernatürlichste im Leben sei. Die Bitterkeit des Sterbens ist für ihn nicht schon dadurch eliminiert, daß dieses Leben seine potenzierte Fortsetzung in einem »Leben danach« findet, das die Toten mit den Lebenden weiterhin verbindet. Sonst wüßten die Ursprungsmythen in zahlreichen dieser Religionen nicht davon zu berichten, daß der Tod als etwas Fremdes, nicht Ursprüngliches zu den Menschen gekommen ist und ihr Leben bedroht.

Wichtiger und elementarer aber als die Todesfurcht und das Erschrecken vor dem Tode ist etwas anderes: Der Tod und der Tote stehen im Dienste des Lebens. Die Hoffnung richtet sich auf diejenigen, die von jenseits der Todesgrenze sich wieder einstellen. Auf sie kommt es an. Auf ihren Schutz und ihr Geleit richten sich die Hoffungen, aber auch das Fürchten der Lebenden; denn auch die Toten haben es weiterhin mit dieser Welt und mit ihren Menschen zu tun. Für sie gibt es kein Ausweichen in himmlische Orte. Das zeigt sich sowohl an der »Nähe« der Toten als auch an ihrer »Übermächtigkeit«. Der normale Platz für eine Bestattung ist deshalb in unmittelbarer Nähe der Wohnstatt der Lebenden. Es ist sozusagen eine Nähe auf Gegenseitigkeit. Größer als die Furcht vor dem Tode ist die Befürchtung, in fremder Erde bestattet werden zu müssen. Für den Verstorbenen bedeutet das, ohne die zu seinem Nachleben notwendigen kultischen Pflichten seitens der lebenden Familienangehörigen dem »wirklichen Tode« anheimzufallen. Die Lebenden aber wissen, daß ihr Schicksal von der Nähe der Ahnen, von ihrer Gunst oder Ungunst unmittelbar abhängt.

Hoffnung drückt sich in den Religionen der Naturvölker in den Erwartungen aus, die sie in den Vollzug der Riten und der kultischen Vollzüge setzen. Das betrifft insbesondere die verschiedenen Initiationsstufen, in

denen der Mensch lebensalterspezifisch in die größere Gemeinschaft der Lebenden und der Lebend-Toten eingegliedert wird. Bereits vorgeburtlich beginnen diese rituellen Versicherungen im Blick auf das beginnende Leben. Die die Geburt begleitenden Rituale, die Namensgebung, die die Pubertät begleitenden Initiationen und Heiratsrituale sind von der Erwartung getragen, daß sie die für den betreffenden Lebensabschnitt erforderlichen »höheren« Ermächtigungen und Kraftströme auslösen. Hoffnung hat hier die Gestalt des festen Rechnens mit den erwarteten Wirkungen, die diese *opera operata* nach sich ziehen.

Das wird insbesondere bei den den Tod und den Toten begleitenden Handlungen deutlich. Sie sind notwendig, um den Toten in den Status zu befördern, auf den sich die Hoffnung der Hinterbliebenen richtet. In den Gebeten für den Toten wird darum bereits das nun anhebende neue Verhältnis des Verstorbenen zu den noch Lebenden angesprochen. Er wird auf die Lebenden verpflichtet. Vom Toten wird in Zukunft mehr erwartet als zu seinen Lebzeiten. Das Gebet für den Toten geht über in das Gebet an den Toten. Es verweist im Bestattungsritus auf seine zukünftige Rolle im Ahnenkult. Es ist Ausdruck der Erwartung und Beschwörung der Hoffnung auf neue Nähe und mächtigen Geleitschutz für die Lebenden. Das belegt sehr schön ein aus dem Begräbnisritual der Lugbara in Ostafrika berichtetes Gebet. Es wendet sich von der Rückschau auf das Gewesene zur Vorschau auf die erwartete Zukunft des wiederkehrenden Ahnen:

»Jetzt bist du tot wie ein Topf, der zerbrochen ist. Vielleicht war dein Herz gut; vielleicht war es aber auch böse ... 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.«¹⁴ Der Eindruck, den das gelebte Leben, ja – die Person selber hinterlassen haben, verblaßt gegenüber dem, worauf sich nun die Hoffnungen richten. Wer er wirklich war, das liegt nicht einfach am Tage. Es wird sich zeigen in seinem zukünftigen Umgang mit diesen Lebenden. Dann wird es sich herausstellen, ob es sich um ein »gutes« oder um ein »böses« Herz bei ihm handelt.

Im Blick auf den Menschen in den Naturreligionen wird man feststellen müssen, daß seine Hoffnungen bestimmt sind durch den Horizont, den ihm das Leben und die Lebenserwartungen vorgeben. Die Zeit »danach«, auf die sich die Hoffnungen richten, ist verlängerte Gegenwart unter dem Vorzeichen einer erhöhten Lebensmächtigkeit. Darin zumindest liegt eine Parallele zu den Kriterien, die Hoffnung in den Religionen des Ostens bestimmen. Der Ausgriff ins Zukünftige mündet wieder ein in ein verändertes Heute. Der naturhafte Rhythmus des »Stirb und Werde« bringt den religiösen Ausgriff in's Gegenwärtige zurück. Man kann fragen, inwieweit

die außerchristlichen Religionen mit Ausnahme der »Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung« (H. von Glasenapp) wie des Judentums und des Islam alle diesem Grundprinzip unterliegen. Sie haben andere Voraussetzungen als die, die für den christlichen Glauben Hoffnung und Liebe begründen.

Diese Voraussetzungen sind in der Offenbarung der *trinitarischen* Gotteswirklichkeit grundgelegt. Der als der Sohn Menschgewordene und in der Zeit Erschienene ist Urheber und Vollender nicht allein der Geschichte und des Kosmos. In ihm hat das All seinen Bestand (Kol 1,16). In ihm und um seinetwillen ist alles geworden, durch ihn wird es erhalten und durch ihn zu seiner Vollendung gebracht. Darum geht es im Glauben an ihn nicht allein um ein verändertes Selbst- und Daseinsverständnis, nicht um eine allein auf diese Existenz bezogene Verwandlung des Menschen. »Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen« (1 Kor 15, 19). Christlicher Glaube ist Hoffnung in der Zeit, weil sie, auf das Ende der Zeit und Geschichte gerichtet, ein festes Sich-Verlassen auf den Grund dieser Hoffnung ist: Jesus Christus (1 Joh 3,2 f.). Damit gewinnt »Hoffnung« allererst die Bedeutung, die diesem Wort eigentlich zukommt. Sie lebt von der Verlässlichkeit dessen, worauf sie hofft. Sie ist Vertrauen auf den, dem sie sich glaubend verdankt. Sie zielt auf endgültig und bleibend Vollendetes. Sie läßt sich nicht am Menschen selber oder an seinen Daseinsumständen festmachen. Was immer Hoffnung genannt zu werden vermag unter den Menschen auf ihren mannigfaltigen religiösen Wegen, bleibt von daher noch vorläufiges und bedingtes Hoffen und bedarf der Überführung in seine Vollgestalt. Sie ist die »sichere Hoffnung«, die »Gott unser Vater, der uns seine Liebe zugewandt hat« in Jesus Christus »geschenkt hat« (2 Thess 2,16).

ANMERKUNGEN

1 M. Eliade, Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960, S. 55 ff.

2 Ebd., S. 106.

3 Ebd.

4 J. Gonda, Die Religionen Indiens II. Stuttgart 1963, S. 130.

5 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt 1959, S. 1482.

6 K. Nishitani, Was ist Religion?. Frankfurt 1982, S. 117.

7 Ebd., S. 241.

8 G. Mensching, Buddhistische Geisteswelt. Baden-Baden o.J., S. 260.

9 Ebd., S. 261.

10 Ebd., S. 279.

- 11 Aus dem Ratnolkâ-Dhârani in Siks 2 f. nach W. Winternitz, Der Mahâyâna-Buddhismus. Rel.-gesch. Lesebuch v. A. Bertholet. Tübingen 1930, S. 49.
- 12 H. von Glasenapp, Der Pfad der Erleuchtung. Buddhistische Texte. Düsseldorf 1956, S. 148.
- 13 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen ²1956, S. 234.
- 14 J. Middleton, Lugbara Religion. London ²1964, S. 201/202.