Reinhart Hummel

Reinkarnation

Der Glaube an die Wiedergeburt

HERDER / SPEKTRUM

HERDER / SPEKTRUM
Band 4799

Das Buch

Ist mit dem Tod alles aus, oder gibt es ein Danach? Selbst unter den Europäern glaubt, wie neuere Umfragen gezeigt haben, ein wachsender Teil an eine Wiedergeburt nach dem Tod. Was ist von diesem Glauben zu halten? Was spricht dafür? Was spricht dagegen? Gibt es Beweise? Läßt sich der Reinkarnationsglaube mit dem christlichen Auferstehungsglauben vereinbaren? Ist er gar, wie manche sagen, eine Bereicherung und Ergänzung dazu? Mit all diesen heute wieder aufbrechenden Fragen setzt sich Reinhart Hummel fachkundig, aber ohne hermetisches Fachkauderwelsch gründlich auseinander. Der Autor stellt die verschiedenen Modelle in den wesentlichen Grundzügen vor, diskutiert sie und wägt kritisch, aber ohne Polemik, das Dafür und Dawider ab. Der Leser wird nicht vereinnahmt oder intellektuell bevormundet, sondern eingeladen, an diesem Prozeß der Auseinandersetzung teilzunehmen

Der Autor

Reinhart Hummel, geb. 1930; Dr. theol.; Gemeindepastor, ehemaliger Rektor eines theologischen College in Indien, danach langjähriger Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart. Zahlreiche Veröffentlichungen.

Reinhart Hummel

Reinkarnation

Der Glaube an die Wiedergeburt

Herder
Freiburg · Basel · Wien

PNFL 352

1999.36
(B 2471)

Gedruckt auf umweltfreundlichem,
chlorfrei gebleichtem Papier

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung der
Verlage Matthias Grünewald, Mainz, und Quell, Stuttgart.
Copyright © 1988 Matthias Grünewald, Mainz, und Quell, Stuttgart
Veröffentlicht als Herder Taschenbuch, Freiburg 1999
Satz: DTP-Studio Helmut Quilitz, Denzlingen
Druck und Bindung: Freiburger Graphische Betriebe 1999
Umschlaggestaltung: Joseph Pölzelbauer
Umschlagmotiv: © by Hartmut W. Schmidt Fotografie
ISBN 3-451-04799-3

Inhalt

Vorwort 7

I. Reinkarnation heute. Zur gegenwärtigen Debatte über Karma und Reinkarnation 9
Grenzerfahrungen – Deutungen – Systeme . . . 9
Zeugnisse des Reinkarnationsglaubens in Bibel und Religionsgeschichte 19
Die gegenwärtige Faszination der Reinkarnationsidee 26

II. Der Hinduismus 31
Wiedertod und Wiedergeburt 31
Das Menschenbild des Reinkarnationsglaubens: Die Leibhüllen 36
Karma 39
Wege der Befreiung und Karma-Tilgung 43
Hinduistische Zweifel an der traditionellen Karma-Lehre 46
Karma und Wiedergeburt nach der Bhagavadgītā 51

III. Der Buddhismus 53
Seelenwanderung ohne Seele 53
Das „Tibetische Totenbuch" (Bardo Thödol) . . 58
Individuelles und kollektives Karma 66
Moderne Deutungen von Karma und Wiedergeburt 70
Zwischenüberlegung: Differenzen zwischen Ost und West 73

IV. Der Spiritist: Allan Kardec 76
Fortschritt durch wiederholte Inkarnation der Geister 76
Reinkarnationshilfe für leidende Geister 80

V. Der Anthroposoph: Rudolf Steiner 84
Lebensdienliche Einsicht in karmische Zusammenhänge 84
Das Leben zwischen Tod und neuer Geburt . . 89
Die Wiederverkörperungen der Erde 94
Steiner zwischen Christentum und indischem Reinkarnationsglauben 96
Zwischenüberlegung: Lessing und die Krise des Fortschrittsglaubens 99

VI. Christentum und Reinkarnation 103
Vorbemerkung 103
Schöpfer der eigenen Lebensumstände? Zur Kosmologie 105
Karmaglaube nach dem Holocaust: Zum Problem der göttlichen Gerechtigkeit . . . 109
Ewiges Leben und Unsterblichkeit der Seele: Zur Eschatologie 114
Läuterung und Vollendung: Zur Soteriologie . . 122

Register
1. Personenregister 129
2. Sachregister 130

Anmerkungen 131

Vorwort

Nicht nur einmal leben, sondern viele Leben hinter sich und vielleicht noch mehr vor sich haben – das ist eine faszinierende Vorstellung. Sie kommt der uralten Sehnsucht des Menschen entgegen, die Grenzen der Vergänglichkeit zu sprengen und dem Leben Dauer, ja Ewigkeit zu verleihen. Im Zeitalter der Wissenschaft und Religionskritik steht sie freilich unter dem gleichen Verdacht wie andere Jenseitshoffnungen, nur eine weitere illusionäre Projektion menschlicher Wunschträume zu sein. Oder läßt sich der Glaube an Reinkarnation wissenschaftlich beweisen? Was können wir überhaupt über die jenseitige Welt wissen? Welche Bedeutung haben Geburt und Tod für uns? Woher kommen wir, und wohin gehen wir? Solche Fragen schwingen mit, wenn viele Zeitgenossen sich für Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt interessieren.

Aber soll man sich überhaupt eine schier endlose Verlängerung des Lebens und seines Elends wünschen? Soll sich das Rad von Geburt und Tod ewig drehen? Haben nicht die asiatischen Religionen recht, wenn sie Wege aufzeigen, wie das Rad zum Stillstand und das Feuer des Lebens zum Erlöschen gebracht werden können? Lassen sich solche pessimistischen Vorstellungen jedoch überhaupt aus Asien in den Westen verpflanzen? Oder gibt es eigenständige abendländische Formen des Reinkarnationsglaubens, die sich mit dem dynamischen Lebensgefühl der westlichen Kultur vereinen lassen, wie es sich auf dem Boden von Antike und Christentum entwickelt hat? Läßt sich der Reinkarnationsglaube so gestalten, daß er den christlichen Glauben nicht aus den Angeln hebt, sondern ihn bereichert oder ergänzt?

Dieses Buch stellt vier religiöse Entwürfe vor, in denen Reinkarnationsvorstellungen eine wichtige Rolle spielen. Von diesen Systemen des Reinkarnationsglaubens sind je zwei im Osten und im Westen entstanden. Alle vier sind heute noch lebendig und aktuell. [Weitere Systeme des Reinkarnationsglaubens aus dem Bereich neuer religiöser und weltanschaulicher Gruppierungen wie dem Universellen Leben und Scientology können hier nur erwähnt werden.] Sie geben auf wichtige Menschheitsfragen Antworten, die sich voneinander unterscheiden, wegen des Reinkarnationsglaubens aber auch Gemeinsamkeiten aufweisen. Ihnen werden jene Antworten gegenübergestellt, die der christliche Glaube auf diese Fragen gibt. So tritt deutlich hervor, was den Reinkarnationsglauben und den christlichen Glauben gegenüber dem Zweifel und der Diesseitsbezogenheit der Moderne miteinander verbindet und was sie voneinander trennt.

Das Buch wendet sich an eine breitere Leserschaft und vermeidet nach Möglichkeit die religionswissenschaftliche und theologische Fachsprache, ohne auf die Erkenntnisse beider Disziplinen zu verzichten. Den einzelnen Abschnitten wurde jeweils ein Zitat als Motto vorangestellt. Gelegentlich wurden diese Zitate gerafft, ohne jedoch ihren Sinn zu entstellen[1].

I.
Reinkarnation heute. Zur gegenwärtigen Debatte über Karma und Reinkarnation

Grenzerfahrungen – Deutungen – Systeme

> *„Die Weisheit aber, wo kommt sie her, und wo ist der Ort der Einsicht? Abgrund und Tod sagen: Unser Ohr vernahm von ihr nur ein Raunen." (Buch Ijob)*

Nicht alle, die gegenwärtig am Thema Reinkarnation interessiert sind oder meinen, daß „etwas dran sein muß"[2], glauben im strengen Sinn des Wortes, daß sie schon viele Erdenleben hinter sich und weitere vor sich haben. An Reinkarnation glauben würde bedeuten, daß man das gegenwärtige Leben ernsthaft danach ausrichtet, daß es das Ergebnis früherer Daseinsformen ist, und daß man dem eigenen Sterben in der Gewißheit entgegengeht, daß es nur einen Durchgang zu einer Abfolge weiterer Leben darstellt. Reinkarnationsglauben in diesem Sinne gibt es heute gewiß auch zunehmend im Westen. Häufiger findet sich ein modisches Interesse an diesem Thema oder ein experimenteller, spielerischer Umgang mit ihm. Der Reinkarnationsgedanke gehört zu den vielen religiösen Vorstellungen, die gegenwärtig im Gefolge der Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen im Raume schweben, sich mit anderen Elementen – Meditation, Astrologie usw. – verbinden können und gleichsam der Kontrolle der großen religiösen Traditionen entglitten sind. Die Reinkarnationsvorstellung wird heute auch – geglaubt oder nicht geglaubt – pragmatisch als Mittel der Therapie und Lebensberatung eingesetzt. Die Glaubensbereitschaft vieler Menschen

ist freilich so groß, daß aus dem Interesse und dem pragmatischen Umgang schnell eine Überzeugung werden kann.

Dann stellt sich die Frage, ob und wie der Glaube an Reinkarnation mit dem zusammenpaßt, was man sonst noch glaubt. Solche Bemühungen, aus verschiedenen Elementen eine Gesamtschau, ein religiöses Weltbild zusammenzustellen, führen häufig zu dem, was man einen individuellen Synkretismus nennen kann, ein Zusammenmischen von Elementen verschiedener Herkunft und Eigenart.

Meistens sind die Ansprüche an die innere Geschlossenheit dieser Gesamtschau gering. Es genügt, wenn die einzelnen Elemente gefühlsmäßig einigermaßen harmonieren und die eigenen Bedürfnisse befriedigen. Welche Bedürfnisse der Glaube an Reinkarnation zu erfüllen vermag oder zu erfüllen scheint und welchen Erwartungen er seine gegenwärtige Faszination verdankt, wird an späterer Stelle noch zu prüfen sein. Da die meisten Menschen hier in ihren religiösen Vorstellungen überwiegend vom Christentum geprägt sind, stellt sich immer wieder die Frage, ob und wie sich die Reinkarnationsvorstellung mit dem Christentum vereinbaren läßt. Ist sie ein Fremdkörper, der den ganzen Organismus aus dem Gleichgewicht bringt? J. M. Pryse, selbst ein Anhänger des Reinkarnationsglaubens, sieht in ihm „nicht nur eine Wahrheit, die zur Gesamtsumme der anderen hinzukommt, sondern einen neuen Faktor, der die ganze Gleichung ändert"[3].

Wichtiger noch als der grenzüberschreitende Verkehr freischwebender religiöser Elemente in der zeitgenössischen Kultur ist das Aufbrechen neuer und doch alter Erfahrungen, vor allem im Bereich von Sterben und Tod. Es gibt eine Fülle von Büchern über Erfahrungen Reanimierter[4]. Nach einem Unfall oder einer gesundheitlichen Krise aus dem Grenzbereich des Todes wieder zurückgekehrt, berichten sie nach dem Motto „Ich war klinisch tot" über Lichtvisionen, Erscheinungen Verstorbener und Seelenreisen in bislang unbekannten Räumen. Waren sie wirklich „drüben" und bringen Kunde von dort zurück in das Land der Lebenden? Auf der

gleichen Linie liegt das neu erwachte Interesse an vergleichbaren Erfahrungen aus der frühen Religionsgeschichte: an schamanistischen Ekstasen und den dazu führenden Praktiken, an meditativen Entrückungen und drogeninduzierten Bewußtseinszuständen.

Auch die Psychologie hat längst ihr Interesse an diesen „veränderten Bewußtseinszuständen" entdeckt. Die „transpersonale Psychologie" hat sich ihrer wissenschaftlichen Erforschung zugewendet, nachdem der Schweizer Arzt Carl Gustav Jung schon früher den Bereich religiöser Erfahrung als Thema der Psychologie entdeckt hatte. Nicht zuletzt unter seinem Einfluß ist alles das, was Wissenschaft und Christentum im vorigen Jahrhundert in schöner Einhelligkeit als Aberglauben verdammt hatten, rehabilitiert worden. Man kann wieder unbefangener über Erfahrungen reden, deren man sich unter dem allmächtigen Herrschaftsanspruch der wissenschaftlichen Weltdeutung geschämt hätte. Ein Lieblingsthema der transpersonalen Psychologie sind Erlebnisse der eigenen Geburt und des eigenen Sterbens unter dem Einfluß von LSD oder von bewußtseinsverändernden Meditations- und Psychotechniken[5]. In diesen Bereich gehören auch in einem tranceartigen Zustand durchgeführte Rückführungen, die über Geburt und Mutterleib zurück in frühere Leben zu führen scheinen.

Die Grenze zwischen wissenschaftlicher Hypothese und Glaubensgewißheit verschwimmt oft, und der Therapeut oder Sterbeforscher wird selbst zum Künder des Reinkarnationsglaubens. Es liegt teilweise in der Natur solch eines wissenschaftlichen Grenzbereichs, daß diese Grenze verschwimmt und daß der Forscher den ständigen Umgang mit Krankheit, Sterben und Tod nur schwer erträgt, ohne eine eigene, ihn entlastende religiöse Überzeugung zu entwikkeln. Das ist aber nicht alles. Der Forscher, der im Namen der Wissenschaft über ein Gebiet spricht, das in die traditionelle Zuständigkeit der Religionen fällt, wird in die Rolle des Künders und Propheten geradezu gedrängt. Die Kirchen haben in

ihrer seelsorgerlichen und theologischen Arbeit der letzten Jahrzehnte dieses Feld nur mit mäßigem Eifer beackert. Sterben und Tod sind weitgehend säkularisiert worden in dem Sinn, daß sie der religiösen Zuständigkeit entzogen wurden. In den achtziger Jahren sind diese Themen neu entdeckt worden. Das darf nicht einfach als Flucht in die private Innerlichkeit diffamiert werden, auch wenn sie damit Hand in Hand gehen kann. Sterben und Tod sind stets wichtige Themen gewesen, und die Scheu innerhalb der Kirchen, darüber klare Auskunft des Glaubens zu geben, rächt sich nun. Umso begieriger wird auf jene gehört, die im Namen der Wissenschaft sprechen und den Anspruch erheben „Wissen" zu vermitteln, nicht Glauben. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß viele Wissenschaftler, die in diesem Bereich arbeiten, mit dem Anspruch auf Beweisbarkeit vorsichtig sind und Rückführungserfahrungen keineswegs als Beweis für die Wahrheit des Reinkarnationsglaubens ausgeben. Aber schon bei C. G. Jung war die Grenze zwischen dem Wissenschaftler und dem Künder schwer zu ziehen, und viele Glaubenswillige kümmern sich überhaupt nicht um methodische Bedenken. Als Ergebnis dieses Vorgangs muß man feststellen, daß der Bereich von Sterben und Tod, zunächst der Säkularisierung anheimgegeben, nun neureligiös besetzt wird, und dabei spielt der Reinkarnationsglauben eine wichtige Rolle.

Vorstellungen von Karma und Reinkarnation haben sich mit der Welle der neuen Religiosität verbreitet, die seit Anfang der siebziger Jahre um sich greift, und von dem Traditionsabbruch profitiert, der durch die Unruhen von 1968 und danach ausgelöst wurde. Er brachte zunächst ein starkes Interesse an östlicher Religiosität[6]. Indische Gurus, japanische Zen-Meister und tibetische Lamas gewannen Anhänger, Formen östlicher Meditation wurden populär. Damit aber kamen Systeme des Reinkarnationsglaubens in den Westen, das heißt umfassende Weltdeutungen, in denen Vorstellungen von Karma und Reinkarnation eine wichtige Rolle spielen. Gewiß geschah das in mehr oder weniger abgeschwächter und verwestlichter Form. Trotzdem haben hinduistische, buddhistische und neuerdings auch taoistische Formen des Reinkarnationsglaubens seitdem an Boden gewonnen. In historischer Perspektive gesehen, handelte es sich um eine neue Welle organisierter und unorganisierter Ausbreitung dieser Religionen im Westen, deren Beginn man mit dem Jahr 1893 ansetzen kann. Damals fand auf Einladung liberaler christlicher Kreise der USA das sogenannte Weltparlament der Religionen in Chicago statt. Verschiedene Traditionen und Erneuerungsbewegungen aus den Weltreligionen fanden dort ein Forum zur Selbstdarstellung und eine Chance, im Westen Anhänger zu sammeln, Organisationen zu gründen und Fuß zu fassen.

In den achtziger Jahren hatte diese Welle ihren Höhepunkt überschritten, und stärker in der westlichen Kultur verwurzelte religiöse und esoterische Bewegungen erhielten einen neuen Auftrieb. Dazu gehören vor allem der moderne Spiritismus, dessen Beginn man mit 1848 ansetzen kann, sowie die 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft und die 1913 aus ihr hervorgegangene Anthroposophie. In ihnen spielen Vorstellungen von Karma und Reinkarnation, verbunden mit westlichem Evolutionsdenken, eine entscheidende Rolle, nicht zuletzt dank asiatischer Einflüsse, die im vorigen Jahrhundert durch die Übersetzung heiliger Schriften des Ostens in Europa und Amerika wirksam wurden. Östliche und westliche Elemente der neuen Religiosität sind in der New Age-Bewegung zusammengeflossen. Eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den recht unterschiedlichen Elementen dieser Bewegung stellt die Überzeugung dar, daß der Mensch nicht nur einmal lebt, sondern sich auf dem Weg durch viele Wiederverkörperungen immer neue Erfahrungen und Aspekte des gesamten Kosmos aneignet und sein eigenes Potential immer stärker ausschöpft, eben der Reinkarnationsglaube.

In diesem Buch werden alle drei genannten Faktoren eine Rolle spielen: Erfahrungen, genauer: Grenzerfahrungen, ihre Deutungen und schließlich Systeme des Reinkarnationsglaubens. Im Mittelpunkt stehen vier heute noch aktuelle

Systeme, zwei aus dem Bereich asiatischer Religionen, Hinduismus und Buddhismus, und zwei moderne Reinkarnationsentwürfe, der Spiritismus und die Anthroposophie. Die Konzentration auf Systeme des Reinkarnationsglaubens bedarf einer Erklärung. Im Kopf des Individuums reimt sich manches zusammen, ohne daß die Widersprüche deutlich zutage treten. In den Systemen des Reinkarnationsglaubens sind, von verschiedenen Voraussetzungen her, die Implikationen der Vorstellung von Karma und Reinkarnation deutlicher zu Ende gedacht als im individuellen Synkretismus. An ihnen kann man studieren, was Reinkarnation wirklich bedeutet. Auf den ersten Blick erscheint es gleichgültig, ob ein Mensch einmal 90 oder dreimal 30 Jahre lebt. Aber in Wirklichkeit verändert die Vorstellung wiederholter Erdenleben, wie die Anthroposophie das nennt, das Verständnis von Welt und Mensch, von Leben und Tod grundlegend, vor allem, wenn sie mit dem Gedanken verbunden ist, daß der Lauf der vielen Wiederverkörperungen vom Karma bestimmt wird. Untersucht man die Funktionen dieser Vorstellungen, so bemerkt man bald, daß sie Fragen beantworten, die im Christentum vom Schöpfungsglauben, vom Gottes- und Menschenbild und von der Eschatologie (von der Lehre von den letzten Dingen) her eine andere Antwort erfahren. Dabei muß freilich Gerhard Adlers[7] Warnung davor beherzigt werden, den Reinkarnationsglauben einfach mit dem ihn umgebenden Glaubenssystem in eins zu setzen und damit abzuwehren. Die geschichtlichen und kulturellen Vorgaben, unter denen sich Weltbilder des Reinkarnationsglaubens entwickelt haben, müssen berücksichtigt werden. Die in diesem Buch vorgestellten Entwürfe sind in Indien, Sri Lanka, Tibet, Frankreich (mit einem Abstecher nach Brasilien) und Deutschland (mit Einflüssen aus den USA) in zeitlichen Abständen von mehr als zweitausendfünfhundert Jahren entstanden. Gemeinsamkeiten zwischen ihnen sagen etwas über Möglichkeiten und Grenzen der Lehre von Karma und Reinkarnation aus, das auch heute Aufmerksamkeit verdient.

Die neu erwachte Faszination der Reinkarnationsvorstellung hängt, wie erwähnt, mit dem Interesse an Grenzerfahrungen zusammen. Überwiegend handelt es sich dabei nicht um Erfahrungen, die frühere oder spätere Leben zum Inhalt haben. Allerdings legen sie den Gedanken an eine selbständige, vom Leib unabhängige Existenz der Seele nahe, also die Vorstellung einer „anima separata". Von dort ist der Weg zum Reinkarnationsglauben freilich oft nur kurz, kürzer als dem kritisch fragenden Geist recht sein kann. In welchem Verhältnis stehen solche Grenzerfahrungen und das System des Reinkarnationsglaubens zueinander? Machen die Erfahrungen das System plausibel oder bringt umgekehrt das System die Erfahrungen hervor? Die einschlägige Reinkarnationsliteratur verhält sich in dieser Frage weitgehend apologetisch: Sie betont die Spontaneität und Unabhängigkeit solcher Erfahrungen vom Glauben an Reinkarnation. Bei näherem Zusehen stellen sich allerdings Zweifel daran ein.

Ein typisches Beispiel ist der 1944 verstorbene Edgar Cayce, der „schlafende Prophet". Dieser Amerikaner wurde durch seine hellscherischen Diagnosen und Heilungsanweisungen bekannt. In einem orthodox-christlichen Elternhaus aufgewachsen, hatte er zunächst ernsthafte Hemmungen, sich auf den Reinkarnationsglauben einzulassen. Trotzdem begann er eines Tages mit karmischen „readings", in Trance geäußerten Botschaften, die Krankheiten und Lebensprobleme auf Erlebnisse und Handlungen in früheren Leben zurückführten. Freilich begannen die „readings" erst, nachdem Cayce als Gast in das Haus von Arthur Lammers eingezogen war, einem überzeugten Theosophen und Anhänger von Astrologie und Reinkarnation. In dieser Atmosphäre, inspiriert von Gesprächen über esoterische Themen, reproduzierte Cayce nach und nach wesentliche Züge des theosophischen Weltbildes, wie man in Gina Cerminaras[8] begeisterter Biographie Cayces nachlesen kann: Daß der Mensch nur als Mensch, nicht aber als Tier wiedergeboren wird, daß der Lauf der Welt mit allen seinen Ereignissen in der „Akasha-Chro-

nik" aufgezeichnet ist, daß die Menschen früher auf Atlantis gelebt hätten usw. Anfangs hatte Cayce noch gefürchtet, dem Einfluß von Lammers Suggestionen erlegen zu sein. Die Gründe, mit denen er sich, laut Cerminara (44), vom Gegenteil überzeugte, sind aber nicht zwingend. Cayce war unzweifelhaft ein Mann von besonderen parapsychischen Fähigkeiten. Wie immer man sich den Ursprung seiner „Botschaften" erklären mag – sie begannen erst im Haus von Lammers von Karma und Reinkarnation zu handeln. Bei „Rückführungen" ist das Element der Suggestion unübersehbar, wie man den Protokollen von Dethlefsen und anderen entnehmen kann[9]. Das Weltbild des Reinkarnationsglaubens bringt in dem Maße entsprechende Erfahrungen hervor oder begünstigt sie zumindest, wie es an Einfluß in der Öffentlichkeit und vor allem im persönlichen Umkreis gewinnt.

Damit soll nicht unterstellt werden, daß Suggestion eine hinreichende Erklärung für alle Erfahrungen im Zusammenhang mit Reinkarnation sind. Dazu kommen als weitere Faktoren: Der Rapport zwischen Therapeut und Klient, der überhaupt erst die Suggestion möglich macht; Konfabulation: Die Fantasie geht auf Suggestionen ein und konstruiert Geschichten, die subjektiv als selbsterlebt empfunden werden; Kryptomnesie: Das unbewußte Gedächtnis wird angezapft. Wir wissen mehr, als uns bewußt ist; möglicherweise auch Formen außersinnlicher Wahrnehmung.

Bei Reanimierten erscheint das Thema Reinkarnation durchweg nicht im ersten Stadium. Ihre Todesnähe-Erlebnisse beschränken sich im allgemeinen auf Lichtvisionen, Erscheinungen Verstorbener oder religiöser Gestalten sowie auf Gefühle des Schwebens über dem Krankenlager oder Operationstisch. Berichte über Reinkarnationserfahrungen sind durchweg das Ergebnis späterer Bekanntschaft mit esoterischer Literatur. Erlebnisse in Todesnähe stärken allerdings die Bereitschaft, an Reinkarnation zu glauben, weil sie mit der Vorstellung einer „anima separata" verbunden sind. Sie können so machtvoll sein, daß sie die Betroffenen aus der bis-

herigen beschränkten Welt der Alltagserfahrung herausreißen und zur Suche nach einem umfassenderen Weltbild veranlassen, in dem ihre Erfahrungen sinnvoll und religiös bedeutungsvoll erscheinen. Das ist häufig ein Weltbild des Reinkarnationsglaubens. Hat man sich einmal auf solch ein Weltbild eingelassen, „entdeckt" man nicht selten, daß man früher ein Fischer an der Adria oder ein Opfer nordamerikanischer Indianerkriege war. Es kann geradezu eine Sucht nach „übernatürlichen" Bestätigungen des eigenen Weltbildes entstehen, das sich ja ständig gegen den Druck einer rationalistischen Lebensdeutung behaupten muß. In den folgenden Darstellungen der Systeme des Reinkarnationsglaubens soll auch die Frage untersucht werden, welche Erfahrungen zu ihrer Entstehung beigetragen haben. An dieser Stelle geht es um den umgekehrten Vorgang: jedes religiöse System produziert die ihm entsprechenden Erfahrungen. Das Wunder ist auch des Reinkarnationsglaubens liebstes Kind.

Dieser verständliche Zug läßt ein gewisses Maß an Skepsis gegenüber einer allzu wundergläubigen Reinkarnationsliteratur angebracht erscheinen. Allzu viele zunächst überzeugende Berichte haben sich bei genauerer Nachprüfung als nicht beweiskräftig enthüllt. Und der harte Kern an Belegen[10] läßt nach Überzeugung der meisten Reinkarnationsforscher verschiedene Deutungen zu und erlaubt nicht den Schluß, daß die Reinkarnationshypothese als wissenschaftlich bewiesen gelten kann. Auch mit Berichten über Erfahrungen in Todesnähe sollte man vorsichtiger umgehen, als es häufig geschieht. Karlis Osis und Erlunder Haraldsson[11] haben zahlreiche Berichte über solche und ähnliche Erfahrungen gesammelt und untersucht: über außersinnliche Wahrnehmungen, Erscheinungen Verstorbener oder religiöser Gestalten, die den Sterbenden in die jenseitige Welt „wegholen" wollen oder gelegentlich auch zurückschicken, Visionen von Schönheit, Frieden und Harmonie usw. Zweifellos sind das, was die Forscher beschreiben, echte Erfahrungen in Todesnähe.

Gegen Ende des Buches sprechen sie freilich von „Beschreibungen der Anfangszustände einer Nach-Tod-Existenz" (232). Unter der Hand haben sich die vortodlichen Endzustände des Leben in Anfangszustände einer nachtodlichen Existenz verwandelt – ein weitreichender Unterschied und eine wissenschaftlich unverantwortliche Grenzüberschreitung. Der Hermann Bauer Verlag hat ein übriges getan, indem er den unverfänglichen amerikanischen Originaltitel „At the hour of death" in der deutschen Fassung durch einen weltanschaulich aufgeladenen ersetzte: „Der Tod – ein neuer Anfang". Solchen Mogeleien begegnet man in einem bestimmten Teil der Reinkarnationsliteratur auf Schritt und Tritt.

Man kann sich die Lektüre vieler Bücher über Erfahrungen in Todesnähe ersparen, wenn man sich klarmacht, daß sie keine Kunde aus dem Bereich jenseits der Todesgrenze bringen, sondern bestenfalls Schwellenerfahrungen. Diese sind keineswegs wertlos, solange sie nicht als Offenbarungen aus der jenseitigen Welt ausgegeben werden. Menschliche Neugier, Todesängste und Trostbedürfnis sind aber nur selten bereit, diese Grenze zu respektieren und sich einzugestehen, daß eine schöne Sterbevision noch kein schönes Jenseits garantiert. Darum wächst der Sterbeforschung gewollt oder ungewollt eine ersatzreligiöse Funktion zu. Oft trägt der Sterbeforscher selbst dazu bei, wenn er das ungeheure Trostpotential von Sterbevisionen entdeckt hat und sich zum Künder des schönen Sterbens berufen fühlt.

Auch von anthroposophischer Seite[12] ist Widerspruch dagegen angemeldet worden. „Zu einem wirklichen Todeserlebnis gehört eben nicht nur das Glücksgefühl, das von Jankovich beschreibt (gemeint ist: in einer Fernsehdiskussion), dazu gehören auch die ungeheuren Schmerz- und Ohnmachtserlebnisse, wenn man auf das zurückschaut, was man in seinem Leben angerichtet hat." „Das was er (Jankovich) für Erfahrungen des Nachtodlichen hält, sind ja eigentlich noch gar keine Todeserlebnisse. Das gilt auch für die Berichte von Sterbenden, die uns Moody und Elisabeth Kübler-Ross mitgeteilt haben."

Sterbeforschung vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen wissenschaftlicher Selbstbescheidung und Verkündigung eines religiösen Weltbildes. In diesem Bereich gedeiht auch, ja wuchert geradezu, der Reinkarnationsglaube. Trotzdem bleiben die Ergebnisse der Sterbeforschung wichtig. Sie haben das Tor zu einer neuen Beschäftigung mit dem Thema Sterben, Tod und dem Leben danach wieder aufgestoßen, es enttabuisiert und auf die kirchlich-theologische Tagesordnung zurückgebracht. Das Tor zur jenseitigen Welt selbst aber bleibt menschlicher Neugier und wissenschaftlichem Zugriff verschlossen. Grenzerfahrungen in Todesnähe sind keine Offenbarungen der jenseitigen Welt. Sie sind aber auch nicht wertlos. Was das Wissen um die letzten Dinge betrifft, so dürfte das eingangs zitierte Wort aus dem Buch Hiob den Wert von Grenzerfahrungen richtig eingeschätzt haben. Abgrund und Tod haben von diesem Wissen nur ein Raunen, ein Flüstern gehört. Nicht weniger, aber auch nicht mehr.

Zeugnisse des Reinkarnationsglaubens in Bibel und Religionsgeschichte

> *„... als ob die Reinkarnationsidee selbst eine Art Drang entwickelt, sich in allen möglichen Religionen zu reinkarnieren und zu diesem Zweck selbst die listigsten Anknüpfungspunkte in der Überlieferung der betreffenden Religionen benutzt, um sich in sie einzuschmuggeln, sich in ihnen auszubreiten und sie letzthin nach ihrer eigenen inneren Logik umzugestalten." (Ernst Benz)*

Die Religions- und Geistesgeschichte ist reich an Zeugnissen des Reinkarnationsglaubens, nicht nur im Bereich der asiatischen Religionen. Im Westen finden sie sich in der orphisch-

pythagoreischen Tradition, die bei Platon ihren Niederschlag gefunden hat; in den mystischen Seitenlinien des Judentums (Kabbala) und des Islam, dort vor allem im schiitischen Bereich; in der neueren Geistesgeschichte bei Lessing, Goethe und etlichen ihrer Zeitgenossen. Aus Raumgründen müssen wir uns mit einem Verweis auf Publikationen von Ernst Benz, Gerhard Adler, Emil Bock (aus Sicht der Christengemeinschaft) und anderen begnügen[13]. Es gibt aber auch Bücher, die sich mit einer unkritischen und einebnenden Sammlung von Belegstellen, wirklichen und vermeintlichen, begnügen und dabei auch die Bibel und andere christliche Schriften einbeziehen. Viele dieser Bücher haben einen theosophischen Hintergrund, so zum Beispiel das über 600 Seiten umfassende Werk „Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery". Das Buch von Geddes MacGregor „Reinkarnation und Karma im Christentum" ist in seiner amerikanischen Originalausgabe in einem theosophischen Verlag erschienen; James Morgan Pryse, der Autor von „Reinkarnation im Neuen Testament", war ein Mitarbeiter der Theosophie-Gründerin H. P. Blavatsky[14]. Es sind immer die gleichen Bibelstellen, die von den Autoren für eine Deutung im Sinne des Reinkarnationsglaubens in Anspruch genommen werden. Ein Streit über Auslegungsfragen erscheint wenig sinnvoll. Ausgesprochen oder unausgesprochen steht als Auslegungsprinzip der Reinkarnationsanhänger die Vorstellung im Hintergrund, daß die Idee der Seelenwanderung ein Urbesitz der Menschheit ist, der oft verloren ging oder unterdrückt wurde, jedoch überall seine Spuren hinterlassen hat. Die geschilderte Art von Literatur stellt eine Art Spurensuche dar und geht entsprechend vor.

Dabei gehen Unterschiede zwischen verschiedenen Formen des Reinkarnationsglaubens sowie zwischen diesem und verwandten Vorstellungen verloren. Der Zusammenhang, in dem die jeweilige Belegstelle steht, wird ebenso außer acht gelassen, wie die Frage nach dem Stellenwert, den sie im ganzen hat. Der griechische Philosoph Platon zum Beispiel vertritt in etlichen Dialogen, überwiegend ziemlich unverbindlich, den Gedanken, daß Menschen, die noch nicht zum wahren Philosophen gereift sind, in großen Abständen zum Zweck der Läuterung einen neuen Leib annehmen, Gefräßige den eines Esels, Räuber den eines Wolfes oder Geiers usw. Der letzte Punkt wird häufig unterschlagen, da die Wiederverkörperung in einem Tierleib mit dem theosophischen Verständnis von Reinkarnation unvereinbar ist, und der Stellenwert im ganzen der platonischen Philosophie wird überschätzt.

Verwandt mit der Reinkarnationsauffassung, aber von ihr zu unterscheiden ist der weit verbreitete Glaube, daß die Seele im Tod den Leib, zum Beispiel in Gestalt eines Vogels, verläßt. Das gleiche gilt für das zyklische Denken, den „Mythos der ewigen Wiederkehr". Viele Religionen haben diese Vorstellung aus der Beobachtung der Natur und ihres „Stirb und Werde" gewonnen. Jahreszeiten, der Lauf der Sonne und des Mondes wiederholen sich periodisch, ebenso Saat und Ernte, Ebbe und Flut. Warum nicht auch die Daseinsformen des Individuums im ewigen Kreislauf der Wiedergeburten? Aber auch andere, ja gegenteilige Folgerungen können daraus gezogen werden: daß das Individuum sterblich ist und wie das fallende Blatt wieder zur Erde zurückkehrt, während allein die Gattung Mensch bzw. der Klan oder Stamm überdauern. Unter den biblischen Schriften vertritt das Buch Kohelet (der Prediger Salomo) das Kreislaufdenken, verbindet es aber mit einem skeptischen Bekenntnis zur Sterblichkeit des Menschen (3, 19–21). Ewige Wiederkehr bedeutet in den Religionen nicht notwendig Wiederkehr des Individuums zu neuen Geburten, eher das Gegenteil. Beides kann aber auch mit demselben Begriff bezeichnet werden. Das griechische Wort „Palingensia" ist in der stoischen Philosophie der Begriff für die ständige Wiederkehr neuer Weltperioden, wird aber auch für die Seelenwanderung gebraucht. Im Neuen Testament wird dieses Wort für Wiedergeburt im Sinne der Erneuerung des Menschen und der Welt verwendet. Als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist"

(Titus 3,5) hat es einen deutlichen Bezug zur Taufe und mit der Idee der Seelenwanderung nichts zu tun. In Matthäus 19,28 wird es für die endzeitliche Erneuerung der Welt verwendet. Es sollte zu denken geben, daß die gebräuchlichsten griechischen Termini für Seelenwanderung, nämlich „Metempsychosis" und „Metemsomatosis" (wörtlich: Wieder-Einseelung bzw. Wieder-Einkörperung) im Neuen Testament nicht vorkommen.

In Afrika[15] werden Enkel häufig als eine Art von Wiederverkörperungen aus der großelterlichen Generation betrachtet. Dahinter steht jedoch nicht die bekannte Vorstellung von Reinkarnation und Karma, sondern das Wissen um die Einheit des Klans und seine Verbundenheit mit den Ahnen. Die Yorubas glauben, daß sich ein Verstorbener zur gleichen Zeit in verschiedenen Leibern wiederverkörpern kann. Die eigentliche Reinkarnationslehre setzt die Entdeckung des Individuums und das Interesse an seinem Fortleben voraus und stellt deshalb eine relativ späte Weiterbildung alter Seelenvorstellungen dar, keinen Urbesitz der Menschheit. Sie hat sich in Indien um 800 vor Christus, in jener Phase des Umbruchs entwickelt, die Karl Jaspers als „Achsenzeit" bezeichnet hat, in Griechenland zwischen 500 (Pythagoras) und 400 (Platon).

„Anklänge an die Seelenwanderung, nicht diese selbst"[16], liegen bei den berühmt gewordenen Worten des islamischen Mystikers Dschalal ad-Din Rumi vor: „Ich sterbe als Stein und werde zur Pflanze ... ich sterbe als Pflanze und steige zum Tier auf ... ich sterbe als Tier und werde als Mensch wiedergeboren ... ich werde selbst über den Engel hinauskommen, um etwas zu werden, was kein Mensch gesehen, und dann werde ich das Nichts sein ..." Analog dem mystischen Prozeß der Vereinigung mit Gott durchläuft der Mensch nach Rumi alle Seinsstufen der Natur bis zur höchsten Vollendung. Er identifiziert sich in mystischer Weise mit den Wandlungen des All-Einen, das sich im Spiel der Erscheinungen offenbart. Die Seelenwanderung hat Rumi ausdrücklich

abgelehnt – ob nur aus Rücksicht auf die islamische Orthodoxie, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Eine ähnliche mystische Identifizierung kommt im Gedicht „Im Beginenhof" von Albrecht Goes zum Ausdruck, dessen zweite Strophe lautet: „Und eingedenk, daß ich hier vor vielen Jahren, vielen Leben schon gewesen, mit Franziskus und Clarissa ..."

Auch in einem anderen Zusammenhang kommt Rumi in die Nähe der Reinkarnationsvorstellung. Für ihn sind die vom Islam anerkannten göttlichen Gesandten von Adam über Abraham und Jesus bis zu Mohammed eine Abfolge von Manifestationen des präexistenten „Lichtes Mohammeds", des „göttlichen Geliebten". Rumi läßt die Frage offen, ob man dabei an Seelenwanderung (tanāsoch) denken könnte. In bestimmten schiitischen Kreisen hat man sich die Lehre vom wiederkehrenden Iman in diesem Sinne zurechtgelegt. Im Neuen Testament wird Johannes der Täufer als wiedergekehrter Elia bezeichnet, und auch an Jesus wird die Frage herangetragen, ob er Elia sei. In der Reinkarnationsliteratur wird diese Wiederkehr gern im Sinne der Wiederverkörperung gedeutet. Das scheitert aber daran, daß in der Bibel Elia nicht als gestorben, sondern als in den Himmel entrückt gilt und sich deshalb überhaupt nicht reinkarnieren könnte. Die den Täufer und Jesus umgebenden volkstümlichen Erwartungen speisten sich aus der Verheißung in Maleachi 3,23: „Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elia." Persönlichkeiten der Vorzeit wurden in der Endzeit, von der hier die Rede ist, zurückerwartet. Alle diese Stellen gehen von der Vorstellung aus, daß Elia entrückt wurde und für eine weitere Sendung vom Himmel zur Verfügung steht. Etwas anders liegt es, wenn in Markus 6,14 f. und Matthäus 16,14 an Jesus die Frage herangetragen wird, ob er Elia oder einer der (ganz normal verstorbenen) Propheten sei (bei Matthäus wird Jeremia speziell genannt). Eine Deutung im Sinne der Reinkarnationslehre scheitert hier aber daran, daß auch der erst zu Lebzeiten Jesu verstorbene Täufer Johannes im gleichen

Atemzug genannt wird. Daran wird jedenfalls deutlich, daß man sich in biblischen Zeiten die Wiederkehr einer großen religiösen Persönlichkeit vorstellen konnte, ohne die Reinkarnationsvorstellung zu Hilfe zu nehmen. Welche Idee dabei zugrunde lag, kann man am ehesten Lukas 1, 17 entnehmen, wo vom Täufer geweissagt wird, er werde „mit dem Geist und mit der Kraft des Elia dem Herrn vorangehen". Diese Art, Personen miteinander zu identifizieren, ist dem modernen individualistischen Denken fremd. Es bedarf aber nicht der Reinkarnationsvorstellung, um ihre Bedeutung für die biblische Zeit verständlich zu machen. In Lukas 9, 7–9 wird das Wirken Jesu von seiten des Herodes und anderer mit der Vermutung erklärt, der Täufer sei von den Toten auferweckt worden oder einer der alten Propheten sei auferstanden. Vom (entrückten) Elia wird das Gerücht berichtet, er sei (im Täufer) „erschienen". Im Falle der endzeitlichen Wiederkehr eines verstorbenen Propheten lag die Vorstellung der Auferstehung offensichtlich am nächsten, wie ja überhaupt die Endzeit als Zeit der Auferstehung galt.

Die Liste von Bibelstellen, die gewaltsam im Sinne der Reinkarnationslehre gedeutet werden, ließe sich beliebig verlängern. In der typischen Reinkarnationsliteratur werden die Leser kaum mit alternativen Deutungen und Deutungsmöglichkeiten und mit dem Zusammenhang, aus dem die Stelle zu verstehen ist, vertraut gemacht. (Das Buch von G. MacGregor ist eine Ausnahme.) Die Bibel ist in einer Umwelt entstanden, in der die Reinkarnationslehre keine wesentliche Rolle spielte, und setzt sich darum mit ihr weder positiv noch negativ auseinander. Die einzige Stelle, in der man eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre vermuten kann, ist die Geschichte vom Blindgeborenen in Johannes 9. Wenn die Unterstellung der Jünger, die Blindheit des Mannes sei eine Folge seiner Sünden oder der seiner Eltern, tatsächlich im Sinne von Karma und – im Fall seiner Eltern – Reinkarnation gemeint sein sollte, so kann die Antwort Jesu „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt..." nur als Ablehnung

dieser Lehre gedeutet werden. Dann läge im Neuen Testament eine eindeutige Absage von Karma und Reinkarnation vor[17]. Dieser Streit über die Auslegung einzelner Bibelstellen ist jedoch ziemlich fruchtlos, solange tiefgreifende hermeneutische Meinungsverschiedenheiten nicht geklärt sind: Wird man den Texten der Religionsgeschichte, speziell des Christentums, gerecht, wenn man sie von der stillschweigenden Voraussetzung her liest, daß sich in ihnen Spuren verlorengegangenen Urwissens um Karma und Reinkarnation wiederfinden lassen? Diese in der Reinkarnationsliteratur weithin vorherrschende Hermeneutik nimmt das Resultat bereits vorweg. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß ihre Voraussetzung historisch unhaltbar ist: Die Reinkarnationslehre ist in der Form, wie man sie aus den Texten der Religionen belegt sehen möchte, ein vergleichsweise spätes Produkt der Religionsgeschichte.

Sollten Reinkarnationsanhänger dieser Argumentation soweit gefolgt sein, werden sie freilich einwenden, daß zumindest die Hoffnung auf ein Überleben oder das Wissen um die Weiterexistenz der Seele als des Lebensprinzips des Menschen über den Tod hinaus sich in vielen, wenn nicht fast allen frühen Kulturen der Menschheit wiederfindet, im Gegensatz zur Hypothese, daß mit dem Tod alles aus sei. In der Tat ist der Glaube daran, daß die Seele den Körper im Tod (und im Schlaf) verläßt, in ferne Regionen oder in das Totenreich wandert, in Menschen- oder Tiergestalt nach dem Tod zur alten Heimstatt zurückkehrt oder im Großvater weiterlebt, weit verbreitet. Nicht der Glaube an die Seelenwanderung, wohl aber das, was man den Seelenglauben nennen könnte, ist sehr alt und weit verbreitet, und mit ihm die Idee, daß die Seele den leiblichen Tod überdauern kann. Aber dieser Seelenglaube und der Seelenwanderungsglaube sind keineswegs identisch. Das ist gerade in der Auseinandersetzung zwischen Reinkarnationsglauben und christlichem Glauben von einiger Tragweite.

Die gegenwärtige Faszination der Reinkarnationsidee

„War ich Schauspielerin, weil ich dadurch einigen Rollen, die ich in früheren Leben gespielt hatte, näher war!"
(Shirley MacLaine)

Die gegenwärtige Faszination der Reinkarnationsthematik hat eine Reihe von Gründen, die über modisches Interesse hinausgehen, das natürlich, angeheizt von Medien und esoterischem Buchmarkt, auch eine Rolle spielt. Der Reinkarnationsglaube hat mit beiden Grundfragen des Menschseins zu tun: Wo komme ich her? Und wohin gehe ich? Die erste Frage dominiert in der Reinkarnationstherapie, die zweite in der Sterbeforschung.

1. Die erste erhält gegenwärtig ihre besondere Bedeutung durch die weit verbreitete Identitätssuche. Je mehr die orientierende Kraft allgemein verbindlicher Maßstäbe nachläßt, umso stärker wird der einzelne auf sich selbst zurückgeworfen und muß nach seinem eigenen ganz persönlichen Weg fragen. Heute wird weithin nicht mehr gefragt „Was ist richtig?", sondern „Was ist für mich richtig?" Die Antwort setzt ein gewisses Maß an Selbstfindung voraus. Die individuelle Lebensberatung und Selbsthilfe greift überwiegend auf das Instrumentarium der Psychologie zurück. Wo das nicht auszureichen scheint, werden esoterische Praktiken in Anspruch genommen: Astrologie, Tarot-Karten oder, auf dem Weg über „Rückführungen", die Identifikationsangebote früherer Existenzen.

Elisabeth Kübler-Ross[18] hat in ihrem Playboy-Interview geäußert: „Diese Arbeit mit sterbenden Patienten hat mir geholfen, meine eigene religiöse Identität zu finden, zu wissen, daß es ein Leben nach dem Tod gibt, und zu wissen, daß wir eines Tages wiedergeboren werden, um die Aufgabe zu erfüllen, die wir in diesem Leben nicht erfüllen konnten oder

wollten." Dieser oft übersehene Zusammenhang zwischen Reinkarnationsglaube und Identitätsfindung trägt zweifellos zur Faszination des Themas bei. Ihm verdankt auch die Reinkarnationstherapie mit ihrer Vielfalt an „vorgeburtlichen" Identifikationsangeboten viel von ihrem Reiz.

2. Das neuzeitliche Persönlichkeitsideal läßt, ohne Zuflucht beim Reinkarnationsglauben zu nehmen, auch etliche Fragen offen. Wie kann die Persönlichkeit Frühverstorbener reifen und sich vollenden? Woher kommt plötzlich ein Genie als Sproß einer mäßig begabten Familie? Und wo bleibt sein Potential, wenn er gestorben ist? „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" fragt Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts". Ähnliches gilt für den neuzeitlichen Fortschrittsglauben. Je mehr er in die Krise gerät, desto stärker wird seine Tendenz, sich in die Unsichtbarkeit einer Menschheitsevolution via Reinkarnation zurückzuziehen. Der Tod als unerbittliche Grenze des individuellen und menschheitlichen Fortschritts ist mit dem modernen Bewußtsein schwer in Einklang zu bringen. Der westliche Reinkarnationsglaube erlaubt es dem modernen Bewußtsein, die beiden Linien des Fortschritts in die Unendlichkeit hinein auszuziehen. Er stellt ein Ventil dar, durch das der Überdruck neuzeitlicher Fortschrittshoffnungen entweichen kann. In der facettenreichen Darstellung Rudolf Steiners tritt dieser Charakter des modernen Reinkarnationsglaubens als eines Postulats des neuzeitlichen Persönlichkeitsideals und Evolutionismus deutlich hervor [Kapitel V].

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man, wenn man Marianne Gronemeyers Überlegungen zur modernen Zeitverknappung und Versäumnisangst zugrundelegt. Wenn nach dem Verlust der mittelalterlichen Ewigkeitshoffnung das Leben für den in die Diesseitigkeit gebannten Menschen „die letzte Gelegenheit"[19] ist, dann erscheint, neben der Lebensverlängerung, das Angebot weiterer Leben als ein attraktives Angebot.

3. Ein weiterer Grund für das Interesse an Reinkarnation dürfte der Wunsch nach einer Entkonfessionalisierung der

Problematik von Sterben und Tod sein, nach einem „non-sectarian approach". Die moderne Sterbeforschung ist nicht zuletzt aus dem Wunsch entstanden, Ärzte und Pflegepersonal in nichtkonfessionellen Krankenhäusern zu einem menschlichen, über das Medizinisch-Technische hinausgehenden Umgang mit Sterbenden anzuleiten. In Wirklichkeit ist das Reinkarnationsmodell natürlich auch „sektarisch". Es wird gegenwärtig aber weithin als universal dargestellt, besonders die von Kübler-Ross propagierte Metapher des aus dem Kokon schlüpfenden Schmetterlings. Und es tritt mit dem Anspruch auf, Ergebnis wissenschaftlicher Forschung und darum über religiöse und konfessionelle Grenzen hinweg akzeptabel zu sein[20].

4. Als Trost für Sterbende in einem säkularen, konfessionell ungebundenen Klima eignet sich nur eine entlastende, positive Sicht von Sterben und Tod, eine Botschaft vom schönen Sterben, und als solche stellt sich das Reinkarnationsmodell im Zusammenhang der Sterbeforschung dar. In Wirklichkeit ist es in dieser Hinsicht ambivalent. In den östlichen Religionen ist der Gedanke an Wiederverkörperung überwiegend negativ besetzt (siehe Kapitel II und III). Osis/Haraldsson[21] haben bei ihren Untersuchungen Sterbender festgestellt, daß sich indische Patienten, im Vergleich mit amerikanischen, weniger gern von Erscheinungen Verstorbener oder religiöser Persönlichkeiten „wegholen" ließen. Auch das christliche Verständnis von Sterben und Tod (siehe Kapitel VI) enthält nicht nur beruhigende, entlastende Elemente. E. Kübler-Ross' Arbeit hatte die Wirkung, daß „der Qualm von Höllenpredigten fortwehte"[22]. Darin kommt ein wichtiges Anliegen der spiritistischen und theosophischen Traditionen mit ihrer anticalvinistischen Tendenz zum Ausdruck. Der Reinkarnationsglaube in seiner modernen Gestalt kommt dem verständlichen menschlichen Bedürfnis entgegen, dem Sterbenden gut zuzureden, läuft aber nur allzu leicht auf eine Verharmlosung von Sterben und Tod hinaus.

5. G. Greshake[23] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Reinkarnationsvorstellung mit ihren langen Zeiträumen und ihrem Glauben an die Revidierbarkeit falscher Lebensentscheidungen in späteren Daseinsformen der modernen Haltung religiöser Unverbindlichkeit und Entscheidungsscheu entgegenkommt. Ihre Faszination besteht auch darin, daß sie eine Alternative zur weniger gefälligen christlichen Kunst des Sterbens darstellt.

6. Schließlich ist das Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung zu nennen, das heißt nach Einordnung des Unberechenbaren und Unvorhersehbaren in einsehbare Gesetzmäßigkeiten. Solch eine Einordnung läßt den Menschen weniger als ohnmächtigen Spielball überlegener Mächte, sondern als Herrn des eigenen Schicksals erscheinen. Das ist eine wichtige Funktion der Karmalehre in ihrer modernen Gestalt. Sie verleiht dem heutigen, an das Denken in naturwissenschaftlichen Kategorien gewöhnten Menschen das Gefühl, die Widerfahrnisse seines Lebens als Ergebnis einsehbarer kosmischer Gesetzmäßigkeit verstehen und sein zukünftiges Geschick selbst gestalten zu können, indem er sich die Einsicht in diese Gesetzmäßigkeit zunutze macht.

7. In ähnlicher Weise ist die Fragestellung der Reinkarnationstherapie für den modernen Menschen nachvollziehbar. Die Psychoanalyse hatte bereits seelische Konflikte auf frühe Kindheitserlebnisse zurückgeführt. Andere Therapien gingen noch weiter zurück zum Geburtstrauma und in die Zeit der Schwangerschaft. Die Reinkarnationstherapie zieht die Linie noch weiter rückwärts aus in frühere Leben. Sie beantwortet die gängige Frage „Woher kommt es, daß ich Migräne habe?" mit dem Hinweis auf Indianerkriege, in denen „mir" mein Schädel gespalten wurde. Das Denken in den Kategorien von Ursache und Wirkung, das auch der Karmavorstellung zugrundeliegt, ist dem heutigen Menschen vertraut. Das Beispiel der Reinkarnationstherapie macht aber auch Reibungsflächen zwischen dem Reinkarnationsglauben und dem modernen Bewußtsein offenbar. Werden die Linien kausaler

Verknüpfung über den Bereich des empirisch Nachprüfbaren hinaus ausgezogen, ist der Bereich der Wissenschaft verlassen und der des Glaubens betreten worden, und das entgeht vielen aufmerksamen Zeitgenossen nicht. Andere trösten sich mit der Hoffnung, daß die Reinkarnationsforschung den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis erweitern und Geglaubtes auf diese Weise in Gewußtes und Bewiesenes verwandeln wird.

8. Das weitgehende Verstummen der kirchlichen Verkündigung über das Thema Leben nach dem Tod, die „Schließung ihres eschatologischen Büros" (Ernst Troeltsch) hat dem Reinkarnationsglauben Freiräume geöffnet, die er in geschickter Anpassung an das moderne Bewußtsein nutzen konnte.

Die derzeitige Faszination der Reinkarnationsthematik kann also nicht einfach als ein Rückfall in primitives Denken erklärt werden. Sie hängt vielmehr mit dem modernen Bewußtsein selbst, mit seinen ungelösten Problemen und unerfüllten Hoffnungen zusammen. Es hat allerdings einer langen Geschichte und vieler Wandlungen des Reinkarnationsglaubens bedurft, um auf moderne Fragestellungen und Bedürfnisse eingehen zu können. Als die indischen Seher der upanischadischen Zeit die ersten Ansätze einer Lehre von Karma und Reinkarnation entwickelten, hatten sie es mit den Problemen ihrer Zeit zu tun.

II.
Der Hinduismus

Wiedertod und Wiedergeburt

„Wer ohne dem Tod entronnen zu sein stirbt, wird im Jenseits immer wieder sterben."
(Satapatha Brâhmana)

Am Anfang der indischen Vorstellung von der Wiedergeburt oder Wiederverkörperung steht, neben anderen Faktoren, ein Zweifel, der tiefe religiöse Einsicht verrät. Es war der Zweifel an der Dauerhaftigkeit des Lebens nach dem Tod in der himmlischen Welt. In den älteren Schichten der vedischen Schriften herrscht noch der Gedanke vor, daß die Toten in einen Lohn- oder Strafort, volkstümlich ausgedrückt: in den Himmel oder in die Hölle kommen. Das entschied sich nicht nur an der persönlichen Lebensführung, sondern noch mehr an der Wirksamkeit der priesterlichen Zeremonien und Opferriten. Konnten sie einen andauernden Aufenthalt in der himmlischen Welt gewährleisten? Wie stand es um die Ewigkeit dessen, was „ewiges Leben" genannt wird? Der Zweifel daran setzte sich durch und führte zur Lehre vom Wiedertod im Jenseits. Die Furcht vor ihm wurde zu einem beherrschenden Thema, bis eine neue Antwort auf sie gefunden wurde. Sie kündigt sich in den Brahmanas an, wie das obige Zitat zeigt, und tritt in den frühen Upanischaden, also in der Zeit um 800 vor Christus, klar hervor.

Es ist eine doppelte Antwort. Sie besagt einerseits, daß die Seele oder das Selbst nach dem Tod immer wieder zurückkehren muß. Dabei spielt es keine entscheidende Rolle, ob sich eine irdische Existenz, als Mensch oder Tier, lückenlos an die andere anschließt oder Zwischenaufenthalte in himmlischen und höllischen Welten angenommen wurden. Auf

diese Frage hat es in verschiedenen hinduistischen und buddhistischen Traditionen unterschiedliche Antworten gegeben. Entscheidend war der Glaube, daß die Wirksamkeit religiöser Verdienste und priesterlicher Rituale von der Zeit aufgezehrt wird und daß der Mensch sich nicht so einfach von der „Fessel der Geburt" und aus der Gefangenschaft des Daseinskreislaufs, des Samsāra, wie er seit der upanischadischen Zeit genannt wird, befreien kann. Damit war andererseits auch ein neues Heilsziel formuliert: Der Mensch mußte ein Anāgâmin, ein Nichtwiederkehrender, werden; er mußte Moksha, Befreiung, erlangen. Die Furcht vor dem Wiedertod (Punarmrityu) führte zur Lehre von der ständigen Wiedergeburt (Punarjanma) im Daseinskreislauf und gab der indischen Religionsgeschichte und ihren verschiedenen Traditionen ihr entscheidendes, gemeinsames Thema vor: die Frage nach der Befreiung daraus.

Natürlich dürfen andere Faktoren für die Entstehung dieser Vorstellung nicht außer acht bleiben. Wichtig waren vor allem, auch in den frühen Upanischaden, Überlegungen zur Frage nach dem Träger des Lebens[24]. Diese Frage ist in allen Philosophien, nicht nur in Indien gestellt worden; und auch die Antworten ähneln einander. Auch in Indien versuchte man es zunächst mit einzelnen Elementen. War Wasser, Feuer oder Luft (bzw. der Lebensodem) der Grundbaustein des Kosmos und des menschlichen Lebens? Frühe Spekulationen über das nachtodliche Geschick des Menschen haben sich in Zusammenhang mit diesen Überlegungen entwickelt. Man hat sich zum Beispiel dieses Geschick in Parallele zum Kreislauf des Wassers vorgestellt, das nach oben verdunstet, zur Erde zurückkehrt und Nahrung sowie neues Leben hervorbringt. Aber die endgültige Antwort ging tiefer: Der Grund der Wirklichkeit, aus dem die Elemente überhaupt erst hervorgegangen sind, ist etwas Geistiges, kleiner als ein Reiskorn und größer als alle Himmel, unfaßbar und unzerstörbar, nämlich der Ātman, das „Selbst". „Das ist mein Ātman im Inneren des Herzens, das ist das Brahman. Zu ihm werde ich,

wenn ich aus diesem Leben scheide, eingehen", heißt es in der Chāndogya Upanishad (3, 14, 4). Und an anderer Stelle belehrt der Weise Uddālaka Āruni seinen Sohn Svetaketu: „Was jene feine Wesenheit ist, aus dem besteht dieses Weltall, das ist das einzig Wahre, das ist der Ātman, das bist du, Svetaketu" (6, 8, 7). Der Urgrund des Seins und der individuelle Personkern, Weltengrund und Seelengrund, Brahman und Ātman, sind identisch. Im intuitiven Nachvollzug dieser Erkenntnis liegt für die upanischadischen Seher Befreiung und Erlösung beschlossen. In der Brihadāranyaka Upanishad (2, 4, 5 ff.) belehrt der Weise Yājñavalkya nach einigem Widerstreben seine Frau Maitreyī: „Den Ātman soll man sehen, hören, denken und erkennen, Maitreyī. Wahrlich, wer den Ātman gesehen, gehört, gedacht und erkannt hat, der hat die ganze Welt erkannt... Wo eine Zweiheit vorhanden ist, da hört einer den andern, da riecht einer den anderen... Wenn aber alles zum Ātman geworden ist, wie sollte er da irgend jemand sehen, wie sollte er da irgend jemand riechen... Wie sollte er den Erkenner erkennen? Nun kennst du die Lehre, Maitreyī. Das, fürwahr, reicht hin zur Unsterblichkeit."

Damit ist auch eine Antwort auf die Frage angedeutet, was eigentlich die „Seele" ist, die nach der indischen Lehre von der „Seelenwanderung" von einer Existenz zur anderen wandert. Die frühen Upanischaden sagen mit einer gewissen Unbefangenheit: der Ātman, das Selbst. Wie eine Raupe an einem Halm herunter- und am nächsten wieder hochkriecht, so wandert er von einer Geburt zur nächsten. In Wirklichkeit ist die Sache natürlich komplizierter. Denn nach indischem Verständnis ist der Ātman jenseits des welthaften Geschehens. Er ist unberührt von Sterben und Tod, Zeit und Veränderung. Er ist der völlig passive „Zeuge" des Geschehens und tut selbst nichts. In diesem Sinne „wandert" er auch nicht. Zudem haftet ihm keinerlei Individualität an. Den Ātman erkennen heißt, die Begrenzungen der Individualität ablegen und das Gefühl für „Ich" und „mein" hinter sich lassen. Der indischen „Seelenwanderungslehre" geht es, im Unterschied

zu ihren westlichen Varianten, gerade nicht um die Entfaltung und vollkommene Ausbildung der Individualität. Wie ist dann aber die Identität der Person von einem Leben zum anderen gewährleistet? Diese Frage stellt sich im Buddhismus mit noch größerer Schärfe, wie noch zu zeigen sein wird, weil er nicht nur die Personhaftigkeit, sondern sogar die Existenz des Âtman leugnet.

Die unterschiedlichen Antworten, die der Hinduismus auf diese Fragen im Laufe seiner Geschichte gegeben hat, verdeutlichen die Spannungen im hinduistischen Menschenbild. Nach ihm ist der Mensch in seinem Innersten, nämlich als Ātman, göttlich, transzendent, und das heißt zugleich: ohne Personalität und Individualität. Dieser Personkern findet sich jedoch in einer sterblichen Hülle vor, ja „wandert" von einer individuellen Existenz zur anderen. „Wie ein Mann abgetragene Kleider ablegt und andere, neue anzieht, so legt auch die Seele die abgetragenen Körper ab und geht in andere, neue, ein", heißt es in der Bhagavadgītā (2, 22). Das Sanskritwort „Dehin", das hier mit „Seele" übersetzt worden ist, heißt eigentlich „der (oder die) Verkörperte", der Besitzer eines Körpers (Deha). Eine andere gängige Bezeichnung ist „Samsārīn", der im Samsāra, dem Geburtenkreislauf Wandernde und an ihn Gebundene. Das sind unpräzise Begriffe, die eine Antwort auf die Frage, wer oder was da wandert, offen lassen. Als Antwort wurde häufig der Begriff Jiva, individuelle Seele, verwendet. Man lernte, den Jiva als Inbegriff der individuellen Person vom Ātman zu unterschieden. Aber wie hat man sich die „individuelle Seele" vorzustellen? Eine Antwort gab die noch zu beschreibende Lehre von den „Leibhüllen".

In den späteren philosophischen Systemen hat man intensiver über diese Frage nachgedacht. Die dualistische Sāmkhya-Philosophie geht von zwei Urprinzipien aus: Die Urmaterie repräsentiert das Element des Dynamischen, der Bewegung und Veränderung; ihr steht eine Vielzahl von passiven, geistig verstandenen „Seelen" gegenüber, die als Ātman oder

Purusha bezeichnet werden. Der Weltprozeß kommt durch eine Interaktion beider Prinzipien in Gang. Das Heilsziel besteht darin, daß die Einzelseelen sich aus der Umklammerung durch die Materie befreien, indem sie ihre eigene unvergängliche Natur erkennen und diese vom Bereich des Welthaften und Materiellen zu unterscheiden lernen. Auf diesem Hintergrund mußte auch der Prozeß der „Seelenwanderung" als etwas Welthaftes erscheinen. Deshalb formulierte die Sāmkhya-Philosophie in paradoxer Schärfe: „Die Seele wird weder gebunden noch erlöst, noch wandert sie im Wesenskreislauf. Was wandert, gebunden und erlöst wird, ist nur die in mannigfaltigen Gestalten erscheinende Urmaterie."[25]. Nur ein Tor glaube an eine wirkliche Bindung und Erlösung der Seele. Anders stellt sich das Problem auf dem Hintergrund der monistischen Philosophie des großen Denkers Shankara dar. Sie gesteht der Vielfalt der empirischen Welt keine eigene Wirklichkeit zu. Die sichtbare Welt ist nur ein Produkt der Illusion, der Māyā, wie sie von Shankara gedeutet wird. Der Erleuchtete durchschaut den Trug und kommt zur intuitiven Erkenntnis der wesenhaften Einheit. Er nimmt in allem die eine göttliche Wirklichkeit wahr. Auf diesem Hintergrund kommt Shankara zu dem Schluß: Der Samsārīn" ist Gott selbst. „In Wahrheit wandert kein anderer als Gott im Kreislauf der Geburten."[26] Alle diese Überlegungen machen einen ausgesprochen spekulativen Eindruck. Sie sind hier kurz referiert worden, weil sie eins verdeutlichen: Die auf den ersten Blick einfach anmutende indische Seelenwanderungslehre wirft in Wirklichkeit eine Fülle schwieriger Probleme auf, auf die selbst die großen Denker des Hinduismus keine klare und einhellige Antwort haben geben können.

Das Menschenbild des Reinkarnationsglaubens: Die Leibhüllen

„Sterblich ist der Körper, aber er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst." (Chāndogya Upanishad)

Eine andere Antwort auf die Frage, wer oder was durch den Geburtenkreislauf wandert, haben die indischen Denker mit Hilfe der Lehre von den verschiedenen – meistens sind es fünf – Leibhüllen (Koshas) gegeben. Sie waren sich darüber klar, daß die Vorstellung eines von Körper zu Körper wandernden Selbst zu einfach war. So entwickelten sie die Auffassung, daß der Ātman von verschiedenen Hüllen umgeben ist oder daß er selbst aus verschiedenen Schichten besteht. Die äußerste Schicht wird vom physischen oder „grobstofflichen" Körper (Sthūlasharīra) gebildet. Im Tod zerfällt er und wird bei der Geburt durch einen neuen ersetzt. Die mittlere Schicht ist der „feinstoffliche" Körper (Sūkshmasharīra). Er ist der Träger der vitalen, seelischen und geistigen Kräfte des Individuums. Es ist für das indische Denken bezeichnend, daß es diese Kräfte nicht dem physischen Körper zurechnet und im Tod vergehen läßt. Vielmehr begleiten sie bzw. der feinstoffliche Leib als ihr Träger den Ātman auf seiner Wanderung im Geburtenkreislauf. Damit ist zweierlei gewonnen. Das Wandern des feinstofflichen Leibes garantiert die bleibende Identität des einzelnen auf dem Weg von Dasein zu Dasein. (Freilich reißt diese Vorstellung zwischen Körper und Geist/Seele eine Kluft auf.) Außerdem bekommt die noch zu behandelnde Karma-Lehre damit eine anthropologische Basis: Was die Gene für die Vererbung bedeuten, leistet der feinstoffliche Körper für die Taten und ihre karmischen Nachwirkungen. Diese prägen sich dem feinstofflichen Körper ein, der die Kontinuität der vitalen, seelischen und geistigen Kräfte einer Person garantiert. Sie haften an ihm, wie noch zu zeigen sein wird. Wie ein Fischernetz voller Knoten, so ist die

psychische Struktur voller Erinnerungseindrücke aus früheren Leben, sagt der Sāmkhya-Philosoph Vyāsa.

Zu dem grob- und dem feinstofflichen Körper kommt noch der Kausalkörper (Kāranasharīra), der gleichsam die innere Hülle um den Ātman bildet. Um ein Bild zu verwenden, mit dem einer der Präsidenten der Theosophischen Gesellschaft, Adyar, C. Jinarajadasa, die theosophische Anthropologie illustriert hat: Der Ātman ist wie eine Hand, über die man zuerst einen Glacéhandschuh gezogen hat (das wäre der Kausalkörper), dann einen feinen Wollhandschuh (den feinstofflichen Körper) und darüber noch einen großen Fäustling (den Leib). Im Sterben wird der Fäustling abgestreift, die anderen beiden Handschuhe umkleiden weiter die Hand, und in der Wiedergeburt wird ein neuer Fäustling angezogen.

Der feinstoffliche Körper, also der mittlere Wollhandschuh, ist in den meisten indischen Schriften seinerseits in drei „Hüllen" unterteilt, nämlich den Vitalkörper (Prānamaya Kosha), den Geistkörper (Manomaya Kosha) und Erkenntnis- oder Bewußtseinskörper (Vijñānamaya Kosha). Der letztere gilt meistens als die wichtigste Dimension des Menschseins. Nach buddhistischem Verständnis bildet er das Kontinuum in der Abfolge der Existenzen. Die drei Hüllen des mittleren „Wollhandschuhs" bilden mit dem Glacéhandschuh und dem Fäustling zusammen fünf. Diese Fünfzahl findet sich in den meisten hinduistischen Denksystemen, freilich mit Abweichungen. Auch über die Dauerhaftigkeit des feinstofflichen Körpers gibt es unterschiedliche Meinungen, zum Beispiel die, daß er sich erst unmittelbar vor dem Sterben bildet, um den Übergang in die nächste Daseinsform zu ermöglichen.

Wie ist man auf diese originelle Anthropologie gekommen? Ihre Voraussetzung ist die Vorstellung, die sich ähnlich auch in der Stoa findet, daß geistige Vorgänge materiell-substanzhaft gedacht werden müssen, als „Körper" oder „Leibhüllen". Vor allem ist diese Anthropologie ein Ergebnis intensiver Selbstbeobachtung und Erforschung verschiedener Bewußtseinszustände. Man unterschied deren vier: Wach-

bewußtsein, Traum, Tiefschlaf und ein meditativer Bewußtseinszustand, der als Turīya bezeichnet wird. Im normalen Wachzustand sind wir unseres Körpers bewußt. Mit dem Traum hatte sich schon sehr früh die Vorstellung verbunden, daß die Seele selbständig den Körper verläßt und in anderen Regionen umherwandert. Im Traum steigen Erinnerungen an vergangene Ereignisse und Taten auf – ein ausreichender Grund, den Traumzustand mit der Vorstellung eines eigenständigen Seelenkörpers zu verbinden und in diesem den Speicher karmischer Erinnerungen aus früheren Daseinsformen zu sehen. Anders der traumlose Tiefschlaf, der wegen seiner absoluten Ruhe schon früh mit dem Tod in Verbindung gebracht worden ist. In diesem Zustand wird der Mensch des Kausalkörpers gewahr, und die Meditation erschließt einen vierten Bewußtseinszustand, in dem er seines eigentlichen Personkerns, des Ātman, innewird.

Diese Zusammenhänge können kein Zufall sein. Wo immer man sich mit der Praxis der Meditation und den Gedanken an Reinkarnation beschäftigt hat, taucht auch dieses Menschenbild mit seinen Leibhüllen und mit den entsprechenden Bewußtseinszuständen auf. Dabei kann man eine Tendenz zu wachsender Kompliziertheit und Vielfalt feststellen. Die Zahl der Leibhüllen vermehrt sich auf sieben, neun und mehr. Darin spiegelt sich die wachsende Vielfalt von Meditationsformen und den von ihnen ausgelösten Erfahrungen. Das läßt sich bereits im Theravāda-Buddhismus feststellen und setzt sich in theosophischen und anthroposophischen Kreisen des Westens fort. Auf der Basis dieser Anthropologie lassen sich Vorstellungen von Karma und Reinkarnation entfalten und erscheinen plausibel.

Karma

„Wie man handelt, so wird man nach dem Tode." (Brihadāranyaka Upanishad)
„Wenn man Korn stiehlt, wird man eine Ratte." (Gesetzbuch des Manu)

Die Lehre vom Karma (Sanskrit: Karman) bildete sich, wie die Vorstellung vom Geburtenkreislauf und zusammen mit ihr, in der Zeit der frühen Upanischaden aus. Karma heißt eigentlich „Tat", „Werk", meint dann aber auch die Frucht oder Folge der Tat oder gar den Bedingungszusammenhang zwischen der Tat und ihren Folgen. Helmut von Glasenapp hat die Karmalehre als Lehre von der „automatisch funktionierenden Vergeltungskausalität der Taten" definiert. Freilich handelt es sich bei der Rede von „Vergeltungskausalität" und „Karmagesetz" um moderne Begriffe. Die ursprünglichen Vorstellungen waren stärker von einem feinstofflichen Substanzdenken geprägt: Man dachte sich das Karma als eine feinstoffliche Potenz, die sich an den Ātman bzw. an den ihn umgebenden feinstofflichen Körper haftet und ihn über den Tod hinaus in weitere Daseinsformen begleitet und gleichermaßen Wesen bzw. Charakter und Los bzw. Status der betreffenden Person bestimmt. Zuerst tauchte diese Vorstellung in esoterischer Geheimlehre über den nachtodlichen Zustand auf und stand in einem deutlichen Konkurrenzverhältnis zum offiziellen Glauben an die Wirksamkeit priesterlicher Opferrituale, die ja bis heute für die Verstorbenen zelebriert werden. Dieser Glaube war freilich durch die wachsende Furcht vor dem „Wiedertod" im Jenseits ins Wanken geraten. Der Begriff „Karma" für den neuen Glauben an die „Vergeltungskausalität der Taten" war seit langem der Fachterminus für das priesterliche Opferritual. Der „Weg des Werkes" (Karma Margā) bezeichnete damals diese Methode, mit Hilfe priesterlicher Zeremonien Segen, Heil und eine „neue Geburt" in der jenseitigen Welt zu erlangen.

Der Zusammenhang zwischen Karma und Kastenzugehörigkeit war von Anfang an ein wichtiges Thema. Ein erfreulicher Lebenswandel wird nach der Chādogya Upanishad (5, 10, 7) mit dem „Eingehen in einen Brahmanenschoß" oder der Geburt in eine andere der drei oberen Kasten belohnt, ein „stinkender Wandel" dagegen mit der Geburt aus einem „stinkenden Mutterschoß" einer Hündin, eines Schweines oder einer Kastenlosen. Ähnliche Aussagen finden sich vermehrt in der hinduistischen Dharma-Literatur, d.h. den Gesetzbüchern wie dem des Manu. Das Verhalten in früheren Daseinsformen bestimmt aber nicht nur den Status und die Umstände des derzeitigen Lebens, sondern auch die Neigungen und Wünsche. H. von Stietencron[27] hat diesen Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Determiniertheit durch das eigene frühere Tun so ausgedrückt: „Das Wort: ‚Jeder ist seines Glückes Schmied' ist somit in Indien bis in die letzten Konsequenzen gültig. Hier wirkt sich mit der Konsequenz eines Naturgesetzes ein kosmisches Vergeltungsprinzip aus, das menschlicher, auf begrenzter Erkenntnis beruhender Gerechtigkeit weit überlegen ist. Das Ergebnis ist Ungleichheit: aber eine Ungleichheit, bei der die äußere Situation der inneren genau entspricht." Die Plausibilität der Karma-Lehre beruht nicht zuletzt auf dem Glauben an diesen Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Determiniertheit, d.h. zwischen gesellschaftlichem Status und menschlicher Qualität, und an die ihm innewaltende Gerechtigkeit. Ob sich dieser Glaube angesichts der gesellschaftlichen Wirklichkeit durchhalten läßt, ist freilich eine andere Frage.

Der moderne Hinduismus hat, wie noch zu zeigen sein wird, den determinierenden Charakter der Karma-Lehre so weit wie möglich abgeschwächt und neigt dazu, auch frühere Quellen in diesem Licht zu deuten. Viele von diesen sprechen aber eine harte und deutliche Sprache, indem sie jeden Menschen zum alleinigen Verursacher und Verantwortlichen für sein eigenes Geschick erklären. „Kein Mensch kann je

Glück oder Unglück eines anderen verursachen. Einzig das Karma, das wir selbst in der Vergangenheit angehäuft haben, ist die Ursache von Glück und Unglück... Es ist also eitel, sich über ein glückliches oder unseliges Ereignis zu freuen oder zu betrüben, denn der Ratschluß der Vorsehung ist selbst für Dämonen und Götter unabwendbar", heißt es in einer um 1500 n.Chr. entstandenen Schrift[28]. Im täglichen Leben der Hindus spielt der Glaube an die Allmacht des Karma freilich eine wesentlich geringere Rolle. Hinduistische Frömmigkeit besteht zu einem erheblichen Teil aus Bemühungen, die karmischen Folgen früheren Handelns abzuschwächen und zunichte zu machen. Schicksalsschläge werden häufig nicht dem Karma, sondern dem Wirken von Göttern und Geistern zugeschrieben. Erst im Westen, wo die Karma-Lehre von der übrigen hinduistischen Glaubenswelt isoliert aufgenommen und leicht verabsolutiert wird, stellt sich dieses Mißverständnis ein.

Andererseits werden die kosmologischen und psychologischen Motive der Karma-Lehre im Westen gern übersehen. In ihrer frühen Form besagte die Karma-Lehre, daß die guten und bösen Werke des Menschen die inneren und äußeren Umstände seiner Wiedergeburt bestimmen. Mehr und mehr setzte sich jedoch die Auffassung durch, daß die Wirksamkeit des Karma, weit darüber hinausgehend, die Wiedergeburt selbst herbeiführt, ja das gesamte Weltgeschehen in Gang hält. Solange der Ātman noch nicht die Befreiung erlangt hat, benötigt der Mensch weitere Leben, damit sein angesammeltes Karma (Sañcita Karma) Gelegenheit bekommt, sich auszuwirken, und die karmische Dynamik sich erschöpfen kann. Letzten Endes ist es das Karma, das das Karussell zwingt, sich immer weiter zu drehen. In diesem Sinn ist das Karma der Brennstoff des Samsāra, des Geburtenkreislaufs, und die ganze Mühe des Frommen zielt darauf, überhaupt kein Karma mehr zu produzieren und damit das Weltgeschehen überhaupt zum Stillstand zu bringen. „Geröstet auf den schauerlichen Kohlen des zeitlosen Kreislaufs durch Geburten und

Tode und umgetrieben in seinem Dunkel, habe ich mit Mühe die Leuchte des Yoga erlangt... Wie könnte ich, von der Fata Morgana der Dinge verführt, mich dazu hergeben, Brennholz zu sein für die von neuem entflammten Gluten des Lebenskreislaufs?"[29]

Das Karma wird schließlich zur Ursache der Weltentstehung überhaupt, zumal der Schöpfungsglaube in Indien immer nur eine geringe Rolle gespielt hat. Wenn man die karmische Ursachenkette immer weiter zurückverfolgt, stellt sich schließlich die Frage nach der Erstursache. Sie wurde häufig dahingehend beantwortet, daß die karmische Ursachenkette schlechterdings ohne Anfang ist, oder man nahm zur Annahme eines Urkarma (Ādikarma) Zuflucht, das den gesamten Prozeß überhaupt erst in Gang gesetzt hat. In beiden Fällen wurde das Karma zu einer kosmologischen Größe ersten Ranges, die weit über den empirischen Bereich des menschlichen Handelns hinausging. Die karmische Wirksamkeit nahm Züge eines kosmischen Verhängnisses an. Nicht mehr die Todesfurcht beherrschte den Menschen, sondern die Angst vor der Endlosigkeit eines sich ständig wiederholenden Daseins, vor der Gefangenschaft in einer end- und sinnlosen Wiederkehrlichkeit.

Wege der Befreiung und Karma-Tilgung

„Wie eine Seidenraupe, die liebevoll ihr Haus
spinnt für ihr ‚Morgen' und dann stirbt in
den Fäden ihres Leibes, die eng sich winden
um und um, so brenne ich, wünschend,
was das Herz wünscht.
Zerschneide, o Herr, die Gier meines Herzens
und zeige mir Deinen Weg heraus!"
(Gebet an Shiva)

Letztlich ging es bei diesen Überlegungen über das Karma nicht um eine spekulative, sondern um die Heilsfrage. Unter diesem Gesichtspunkt wurde die Frage nach der Ursache des Geburtenkreislaufs in einer Weise beantwortet, die den Hindu nicht der Verzweiflung überließ, sondern ihm konkrete Heils- oder Befreiungswege zeigte. Er sollte und konnte die beiden Ursachen, nämlich das Begehren und die Unwissenheit, durch Entsagung und Erkenntnis überwinden und damit den Kreislauf zum Stillstand bringen, die Kette der Wiedergeburten abzubrechen und Befreiung (Moksha) erlangen.

An dieser Stelle kommen die psychologischen Aspekte der Karma-Lehre zur Geltung, die im Buddhismus noch stärker hervortreten. Nach dem Verständnis beider Religionen entstehen Taten, also Karma, aus Wünschen. Sie sind das Ergebnis menschlichen Begehrens oder „Durstes", wie vor allem der Buddhismus es bezeichnet. Das gilt auch für gute Taten. Auch hinter ihnen steht ein Begehren, nämlich der Wunsch nach dem, was in vielen Hindu-Schriften die „Frucht" der Tat genannt wird, das Verlangen nach Ergebnissen und Erfolg. Das Begehren verursacht also Handeln, Handeln läßt gutes oder schlechtes Karma entstehen, und beides erfordert neue Existenzen, um sich auswirken und aufgearbeitet werden zu können. Solange ein Individuum Karma produziert, gutes oder schlechtes, ist es genötigt, in dieser vergänglichen und darum leidvollen Erscheinungswelt zu leben. Also muß das

Begehren überwunden werden, das wiederum mit der Unwissenheit zusammenhängt. Unwissenheit kann verschieden definiert werden, bezeichnet aber im wesentlichen die Unfähigkeit, Ewiges und Zeitlich-Vergängliches voneinander zu unterscheiden und den Trug des letzteren zu durchschauen. Das bedeutet konkret, daß der Mensch aufhören muß, sich mit seiner empirischen Person zu identifizieren, um statt dessen den unvergänglichen Personkern in sich, den Ātman, zu realisieren. Auf die Überwindung dieser Unwissenheit legt der „Weg der Erkenntnis" (Jñāna Mārga) das Hauptgewicht. Oft verbindet er sich mit der einen oder anderen Form der Yoga-Praxis, weil die wesenhafte Einheit mit dem Göttlichen nicht nur intellektuell gedacht, sondern intuitiv vollzogen werden soll. Unter dem „Weg des Werkes" (Karma Mārga) wird heute zumeist das verstanden, was die Bhagavadgītā das „leidenschaftslose Handeln" nennt, ein Handeln aus Pflicht und als Opfer, das an Erfolg oder Mißerfolg uninteressiert ist. Damit hat die Bhagavadgītā das hinduistische Dilemma aufgelöst, wie man das Produzieren von Karma vermeiden kann, ohne das Handeln in der Welt aufzugeben. Ist das Handeln frei von Wünschen und wird es als Opfer dargebracht, so verbrennen die Werke im Feuer der Weisheit, und das Karma löst sich auf, heißt es im 4. Kapitel. In der Bhagavadgītā schlägt auch der dritte „Weg" kräftig durch, der „Weg der hingebenden Gottesliebe" (Bhakti Margā). In ihm spielen die gläubige Verehrung des persönlichen Gottes und dessen gnädige Hilfe eine entscheidende Rolle. Sogar die zufällige Nennung des Gottesnamen in der Todesstunde kann das Karma vernichten und aus dem Geburtenkreislauf befreien.

Die praktische Volksfrömmigkeit ist in ihren Zielen oft bescheidener und begnügt sich mit Bemühungen, karmische Wirkungen zu beeinflussen und zu mildern. Karma hinterläßt, wie bereits erwähnt, „Eindrücke" und „Wirkfaktoren" (Vāsanās und Samskāras) im feinstofflichen Leib, die sich wie Knoten im Netz der psychischen Struktur vorfinden. Sie bewirken eine neue Geburt und begleiten die Seele in die neue

Existenz, um sich darin auszuwirken. Von dem in früheren Existenzen „angesammelten Karma" (Sañcita Karma) ist ein Teil dazu bestimmt, im gegenwärtigen Leben zur Reife (Vipāka) zu gelangen. (Das hat mit westlichen Vorstellungen über das Reifen der Persönlichkeit nur wenig zu tun.) Dieser Teil wird als „begonnenes Karma" (Prārabdha Karma) bezeichnet, weil es sich bereits auszuwirken begonnen hat. Wichtig ist natürlich, daß kein neues Karma durch falsches Begehren oder Handeln entsteht (Āgāmi Karma, d. h. zukünftiges Karma).

Wer darüber bestimmt, welches Karma wann zur Reife zu gelangen hat, ist eine schwierige Frage. Diese Funktion, sozusagen die karmischen Konten zu verwalten, kann einer Gottheit oder einem Guru zufallen. An dieser Stelle ist die Vorstellung einer reinen karmischen Automatik durchlöchert oder zumindest aufgeweicht. Die Folgen des „begonnenen Karma" lassen sich nach verbreiteter Ansicht nicht vermeiden. Das aus früheren Existenzen stammende Karma, das sich nicht bereits in diesem Leben auszuwirken hat, sondern erst in späteren, kann jedoch getilgt oder durch Überwindung von Unwissenheit und Begehren seiner Kraft beraubt werden, wie ein Same, der seine Keimkraft verloren hat. Hierbei spielen Riten eine wichtige Rolle. Auch die karmische Last Verstorbener kann erleichtert werden, wenn die männlichen Nachkommen die vorgeschriebenen Totenriten vollziehen. Als Zerstörer und Verwalter des Karma seiner Schüler hat der Guru eine besondere Funktion. Verehrung des Guru und die Initiation durch ihn werden auch in dieser Hinsicht hoch geschätzt. Im Leben der meisten Hindus sind Karma und Wiedergeburt aber keineswegs der einzige oder gar dominierende Faktor, der in der frommen Praxis zu berücksichtigen ist. Vorwiegend geht es um die Bewältigung konkreter Lebensprobleme, nicht zuletzt um Geld und Gut. Das Gefühl der Abhängigkeit ist häufig überwältigend, aber nicht nur wegen des Karma-Glaubens, sondern aus handfesten sozialen und materiellen Gründen. Der oft beanstandete Fatalismus

ist zumeist in den äußeren Verhältnissen begründet; der Karma-Glaube spielt weniger als Motivation denn als religiöse Legitimierung einer resignativen Lebenshaltung seine Rolle.

Wohl wird der Schüler angeleitet, seinen Guru zu bitten: „Errette mich vom Tode, der ich ergriffen bin von dem Feuer, das heftig lodert unter dem Wind der bösen Taten, die ich in meinen früheren Leben vollbracht habe. Rette mich!" Aber auch die in der tröstenden Gemeinschaft der Gläubigen (Satsang) verbrachte irdische Gegenwart hat ihr Gewicht, wie das Wort des berühmten Dichter-Mystikers Tukarām zeigt: „Ich will nicht Erlösung noch Geld und Wohlstand. Gib mir die Gesellschaft der Heiligen! Tuka sagt: Ich werde glücklich sein über die neue Geburt."

Hinduistische Zweifel an der traditionellen Karma-Lehre

„Betrachte ich dein Unglück, so tadle ich den Ordner der Welt dafür, daß er diese Ungerechtigkeit duldet... Wenn die getane Tat dem Täter folgt und auf keinen anderen denn ihn zurückfällt, befleckt sich da der Herr nicht selbst, wenn er Böses tut!" (Mahābhārata)

Es wäre verwunderlich, wenn sich innerhalb des Hinduismus nicht Zweifel am gerechten Wirken des Karma-Gesetzes und Auflehnung dagegen erhoben hätte. Als theoretisches Konzept mag es plausibel erscheinen, weil es jedes Unglück und jede vermeintliche Ungerechtigkeit als letzten Endes selbstverschuldet erklärt und die Theodizeefrage – wie Gott das alles zulassen kann – gar nicht erst aufkommen läßt. Aber weite Teile des Hinduismus haben ja nicht nur an die karmische Wirksamkeit, sondern auch an das Walten Gottes oder

der Götter geglaubt und von diesen Gerechtigkeit erwartet. Und das menschliche Verlangen, die Rechnung des Lebens in dieser einen Existenz aufgehen zu sehen, läßt sich auch im Herrschaftsbereich des Hinduismus nicht ausrotten. Eine Stimme des Zweifels und Aufbegehrens kommt im Mahābhārata zu Wort, jenem großen Epos, das den Kampf zwischen den Kauravas und Pāndavas schildert, der schließlich – nach dem Einschub der Bhagavadgītā, die ja auch auf diesen Krieg Bezug nimmt – in einem allgemeinen Blutbad endet. Nach der Niederlage des Pāndavas erzählt das Mahābhārata (3.30)[30] von einem Gespräch zwischen dem König Yuddhishthira und Draupadī, der gemeinsamen Gattin der fünf Pāndavas.

Das Mahābhārata läßt sie das Problem formulieren, das überall entstehen muß, wo man gleichzeitig an einen göttlichen Herrn der Welt und an das Karma-Gesetz glaubt: „Der Ordner und Meister der Welt hat das Glück und das Unglück der Wesen eingerichtet, ihre Freude und ihr Leid, wobei er sich nach ihrem Vorleben richtet... Die Geschöpfe gleichen Holzpuppen, die man als Frauen zurechtmacht und sich Glied um Glied bewegen läßt... Der Herr spannt die Wesen vor die Tat, vor die gute wie vor die schlechte, der Herr kreist durch die Wesen, ohne daß man dessen gewahr würde und sagen könnte: das ist Er! ... Sieh, wie der Herr die Kraft der Täuschung geschaffen hat, die die Wesen verblendet und sie so durch sich selbst tötet." Schließlich folgt der oben zitierte Tadel an den Ordner der Welt und die Frage, ob das Karma-Gesetz nicht auf Gott selbst anzuwenden ist, wenn er den Menschen durch Menschen Böses zufügt. Die Alternative dazu ist in Draupadīs Augen freilich der Zusammenbruch der Normen überhaupt: „Wenn aber das durch die Tat verursachte Böse nicht auf den Täter zurückfällt, dann ist Gewalt hienieden die einzig treibende Kraft, und ich beklage die Menschen, die keine Gewalt ausüben können!"

Dieses Problem kann, zugegeben, dort nicht entstehen, wo das Karma-Gesetz im Kontext eines theoretischen oder zu-

mindest praktischen Atheismus ernstgenommen wird. Auch dort bleibt freilich das elementare Gefühl für Gerechtigkeit eine nicht zu unterdrückende und durch die Karma-Theorie schwer zu befriedigende Macht. Es ist aufschlußreich, daß Yuddhishthiras Antwort, ähnlich wie das Buch Hiob, mit einem Bekenntnis zur Verborgenheit des göttlichen bzw. karmischen Waltens endet. Zunächst betont er, wie ein Anhänger des kategorischen Imperativs Kants, daß er nicht zu dem Zweck handelt, für seine Taten belohnt zu werden. Dann fährt er fort: „Die Früchte der frommen, dem Veda gemäßen Taten und der bösen Taten, ihr Ursprung und ihr Verschwinden – das sind Dinge, die selbst den Göttern verborgen bleiben ... So sollst du also, auch wenn du die Belohnung nicht siehst, weder an der Tugend noch an den Göttern zweifeln ... Die Taten auf Erden tragen ihre Frucht, das ist ein ewiges Gesetz."

Kritik am traditionellen Verständnis der Karma-Lehre ist vor allem im modernen Hinduismus laut geworden. S. Radhakrishnan[31] hat beklagt, daß sie zu einer Botschaft der Verzweiflung statt der Hoffnung geworden sei und zum Fatalismus geführt habe. Dagegen stellt er die These: „Das Karma kann durch Freiheit besiegt werden." Im Spiel des Lebens sind uns die Karten gegeben, aber wir sind frei, sie falsch oder richtig auszuspielen. Zugleich hält Radhakrishnan an der ethischen Bedeutung des Karma-Gesetzes fest. Als „Verkörperung von Geist und Willen Gottes" ist es zwar kein mechanisches Prinzip, wohl aber ein „geistiger Zwang". Schuld ist zu büßen, sie ist nicht übertragbar.

Der entscheidende Umbruch im Verständnis der Lehre von Karma und Wiedergeburt wurde durch die evolutionistische Neuinterpretation des hinduistischen Erbes ausgelöst. Schon Swami Vivekananda hatte 1896 in einer Rede in den USA verkündet: „Zu dem Brahman, aus dem wir ja gekommen sind, zurückzukehren, ist das große Bemühen des Lebens ... Alles was wir im Universum an Bewegung, an Bemühungen in Steinen, Pflanzen oder Tieren sehen, ist eine

Anstrengung, um zur „Mitte" zurückzukommen und Ruhe zu finden ... Alle Kämpfe und Wettbewerbe im tierischen und pflanzlichen Leben und überall sonst, alle sozialen Kämpfe und Kriege sind nur Ausdruck jenes ewigen Bemühens, zu jenem Gleichgewichtszustand zurückzugelangen. Dieses Gehen von Geburt zum Tod, diese Lebenswanderung heißt im Sanskrit Samsāra ... Die ganze Schöpfung, die diesen Kreislauf durchmacht, wird früher oder später frei werden."[32]

Hier klingen wichtige Motive des Neohinduismus zum erstenmal an: Das traditionelle Kreislaufdenken wird durch Aufnahme des modernen Evolutionismus nach vorn aufgebrochen – wenngleich nicht grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, daß sich der gesamte Weltprozeß, den Vivekananda beschreibt, ständig wiederholen wird. Aus der Synthese des östlichen Kreises und des westlichen Pfeils entsteht das Modell der Spirale. Befreiung, Moksha, wird zum Ziel der gesamten Schöpfung und die Wiedergeburt wird zum Mittel des evolutionären Aufstiegs vom pflanzlichen über den tierischen und menschlichen Bereich hin zur Vergöttlichung. Das traditionelle Verständnis der Karma-Lehre erwies sich dabei als Hindernis, und das hat am deutlichsten Sri Aurobindo Ghosh[33] gesehen.

Für ihn ist „jede Geburt ein neuer Anfang". Sie ist Gelegenheit und Mittel der Evolution. „Wenn die fundamentale Wahrheit unseres Seins geistig und nicht mechanisch ist, dann muß es unser Selbst, unsere Seele sein, die fundamental ihre eigene Evolution bestimmen; das Karma-Gesetz kann dann nur einer der Prozesse sein, die unser Selbst für jenen Zweck benutzt: unser Geist, unser Selbst müssen größer sein als ihr Karma." Weil es Aurobindo um das Neue geht, wendet er sich auch gegen die Hochschätzung der Erinnerung an frühere Leben. „Eine beharrende oder vollständige Erinnerung an ein vergangenes Leben oder an vergangene Leben wäre eine Kette und ein schweres Hindernis. Es wäre ... eine fürchterliche Last, die die freie Entwicklung einer neuen Persönlichkeit und ihre Formulierung neuer Erfah-

rung beeinträchtigen würde." Er wendet sich ausdrücklich gegen ein Motiv, das seit Lessing und Goethe das westliche Reinkarnationsdenken beherrscht hat: „Es ist das Überleben der identischen Persönlichkeit, das heutzutage den europäischen Geist anzieht." Aber: „Sich selbst als die und die Persönlichkeit anzusehen, die eine neue fleischliche Hülle nimmt, das heißt nur in Unwissenheit umherzuirren." Diese Kritik liegt ganz auf der Linie der traditionell-hinduistischen Abwertung des Persönlichen und Individuellen. Sie hat aber andere Motive, weil es Aurobindo nicht um das mystische Aufgehen in einer statisch gedachten göttlichen Einheit geht, sondern um die „supramentale Transformation", aus der der Übermensch der Zukunft hervorgehen soll.

Am schärfsten kritisiert Aurobindo, im Gegensatz zu Radhakrishnan, die moralische Unerbittlichkeit des Karma-Gesetzes, die vom christlichen und buddhistischen Ideal des Mitleids und der Vergebung nichts wisse. Das Karma-Gesetz als gnadenlose, Auge um Auge, Zahn um Zahn fordernde lex talionis ist für ihn „ein ungöttlicher Kodex primitiver und barbarischer Justiz", „eine Konstruktion des niederen Teiles des vitalen menschlichen Geistes, der mit seinen kleinlichen Lebensregeln ... befaßt ist und deren kleine Maßstäbe als Gesetz und Ziel des Kosmos aufrichtet."

Diese Kritik hat mit dem Aufbegehren Draupadis gegen die persönlich empfundene Ungerechtigkeit des karmischen Geschicks kaum etwas zu tun. Hier weht ein neuer, in die Zukunft gerichteter Geist im Hinduismus. Dieser Geist kann sich der alten Wiedergeburtslehre in ihrer evolutionistischen Umdeutung bedienen. Aber an der Karma-Lehre reibt er sich, auch wenn er sie nicht völlig aufgeben möchte.

Karma und Wiedergeburt nach der Bhagavadgītā

Wer sich durch Lektüre eines klassischen hinduistischen Originaltextes einen Eindruck von der Art verschaffen möchte, wie viele Hindus über Karma und Wiedergeburt denken, kann das anhand der Kapitel 2, 4, 6, 8 und 16 der Bhagavadgītā tun. Wegen ihrer harmonisierenden Tendenz hat sie im modernen Hinduismus zu einer Art Hindu-Bibel werden können, die zwar unterschiedlich ausgelegt wird, zugleich aber ein Stück Gemeinsamkeit repräsentiert.

Im 2. Kapitel geht es um die Frage, ob Arjuna in dem bevorstehenden schrecklichen Bruderkrieg seiner Kriegerpflicht genügen darf. Die Antwort wird zunächst im Sinne der Sāmkhya-Philosophie gegeben und lautet: Der Mensch ist seinem Wesen nach „Seele" bzw. Selbst (Ātman oder Purusha), und dieses kann weder töten noch getötet werden (19). Nur der Leib, das austauschbare Kleid des Selbst (22), kann sterben. Entscheidend ist, auch für den Krieger, der Yoga als „Geschicklichkeit im Handeln" (50). Nicht die Tatenlosigkeit, sondern der Verzicht auf die Früchte des Tuns (Karmaphala) befreit von den „Fesseln der Geburt" (47 ff.). Die Bhagavadgītā lehrt hier das leidenschaftslose Handeln als Weg, das Produzieren von Karma zu vermeiden. Sie setzt sich damit ausdrücklich von der Hoffnung ab, durch priesterliche Rituale eine gute Wiedergeburt und Lebensgenuß zu erlangen (42 ff.).

Auch im 4. Kapitel geht es um das leidenschaftslose Handeln (16 ff.). Wer frei von Begehren und Verlangen handelt, dessen Werke verbrennen im Feuer des Wissens (19), dessen Karma löst sich völlig auf (23). Das lehrt Krishna, der Kenner aller (früheren) Geburten (5).

Am Ende des 6. Kapitels (37 f.) stellt Arjuna die Frage, ob alle Bemühungen vergeblich waren, wenn einer vom Yogapfad abgekommen ist. Arjuna wird, in einer optimistischen Anwendung der Wiedergeburtslehre, belehrt, daß solch ein Yogi in einem späteren Leben seine Bemühungen an der gleichen Stelle wieder aufnehmen, in eine günstige Familie ge-

boren werden und schließlich, „von allen Sünden gereinigt, in vielen Lebensläufen sich vollendend, das höchste Ziel erreichen" kann (45): Wiedergeburt als Chance zur Vollendung.

Im 8. Kapitel spielt das rechte Verhalten in der Todesstunde eine wichtige Rolle (2). Wer dann an Krishna denkt, gelangt zu ihm (5). Die rechte yogische Sterbekunst besteht darin, die Lebenskraft (im dritten Auge) zwischen den Augenbrauen zu sammeln, im Gedenken an Krishna die heilige Silbe Om zu rezitieren und die Seele (durch den Scheitel) zum höchsten Ziel gelangen zu lassen (10ff.), nämlich zu Krishna, von dem es keine Wiederkehr zu neuen Geburten gibt (15f.). Sogar der richtige Zeitpunkt zum Verlassen des Körpers zum Zweck der endgültigen Befreiung wird angegeben, aber auch die falsche Zeit, die zur Wiedergeburt nötigt (23ff.). Der Weg führt auf dem lichten oder dunklen Pfad entweder zur Befreiung oder zur Wiederkehr (26f.).

Das 16. Kapitel unterscheidet schließlich fast dualistisch zwischen dämonischen Menschen, die im Geburtenkreislauf bleibend, immer wieder in dämonische Leiber gebannt werden, und denen, die mit göttlicher Natur geboren, die drei Pforten der Hölle – Wollust, Zorn und Gier – meiden und dadurch das höchste Ziel erreichen.

Die Bhagavadgītā hat den Glauben an Karma und Wiedergeburt in eine theistische Gesamtkonzeption, nämlich in die Verehrung Krishnas als des höchsten Gottes, eingebettet und ihn mit den Erfordernissen des praktischen Lebens in einer Weise versöhnt, die dem christlichen Leser weniger fremdartig erscheint als in vielen anderen Hindu-Texten.

III.
Der Buddhismus

Seelenwanderung ohne Seele

„Bloß Taten gibt es, doch kein Täter findet sich." (Visuddhi-Magga)

Sollte der westliche Leser an buddhistische Texte mit der Erwartung herantreten, sie würden Karma und Seelenwanderung in einfachen Worten erklären, so sieht er sich bald enttäuscht. Viele Texte über dieses Thema sind ungewöhnlich kompliziert, weil sie zwei Dinge zur gleichen Zeit leisten müssen: Einerseits drücken sie die Lehre von Karma und Geburtenkreislauf aus, wie sie sich seit den frühen Upanischaden in Indien entwickelt hat; andererseits bringen sie an einer zentralen Stelle eine Korrektur an, die dieser Lehre etwas Paradoxes gibt. Vereinfacht gesagt, handelt es sich im Buddhismus um eine „Seelenwanderung" ohne Seele.

Der Buddhismus entstand einige Jahrhunderte nach den frühen Upanischaden und hat mit ihnen das pessimistische Lebensgefühl und das Erlösungsbedürfnis gemeinsam. Die „vier edlen Wahrheiten" beschreiben im Stil einer ärztlichen Diagnose und Therapieanweisung das Leiden, seine Ursache, die Überwindung des Leidens durch Beseitigung seiner Ursache und schließlich den Weg dahin. Die Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Leidens wird in der zweiten Wahrheit ganz im Sinne der im vorigen Kapitel beschriebenen Hindu-Traditionen gegeben:

„Es ist der Durst (die Gier), der die Wiedergeburt hervorruft ..., der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden, der Durst nach Entwerden."

Die Gier – oft ist von „Gier, Haß und Verblendung" die Rede – bringt Taten (Karma) hervor und schafft dadurch neu-

es Leben und Leiden. Mindestens gleichgewichtig wird als schlimme Ursache neben der Gier die Unwissenheit genannt, auch das in Übereinstimmung mit anderen indischen Traditionen. Wenn beides völlig überwunden und zum Erlöschen gebracht worden ist, ist das Nirvāna („Er- oder Verlöschen") erlangt, zunächst noch mitten im Leben. Wie die Töpferscheibe sich noch eine Weile weiterdreht, so lebt der Erlöste weiter, bis im Tod die Person zerfällt und es, in Ermangelung karmischer Rückstände, zu keiner Wiedergeburt mehr kommt.

Der Unterschied zum Hinduismus liegt darin, daß der Buddhismus die Existenz des Ātman, des göttlichen Personkerns, leugnet, damit die Identität der Person von einem Leben zum anderen in Frage stellt und die schon im Hinduismus schwierige Frage, was da eigentlich wandert, noch komplizierter macht.

„Ist wohl derjenige, der wiedergeboren wird, derselbe wie der Abscheidende, oder ist er ein anderer?" wird im Milinda-Pañhā gefragt. Die Antwort: „Weder derselbe noch ein anderer... Eine Erscheinung entsteht, eine andere schwindet, doch reihen sich alle ohne Unterschiede aneinander. Auf diese Weise langt man weder als dieselbe Person noch als eine andere bei der letzten Bewußtseinsverfassung an." Der aus früherer Gier und karmischer Nachwirkung entstandene neue Mensch steht nur in einem lockeren Verhältnis zu den früheren, vergleichbar einem Echo, einem Spiegelbild oder Siegelabdruck, sagen die Texte des Pāli-Kanons, die die Grundlage des Theravāda-Buddhismus bilden. Im späteren Mahāyāna-Buddhismus wird das allzu einfache Bild des Geburtenkreislaufs noch stärker in Frage gestellt: Er existiere nur in der Einbildung des Unerleuchteten.

Der Pāli-Kanon sieht das Leben als einen rastlos vorwärts drängenden Strom von einander bedingenden „Daseinsfaktoren", die in fünf Gruppen (Skandhas) aufgeteilt werden. Dieser Strom besitzt keine Personhaftigkeit und Substanz. Der Mensch soll die Illusion von „Ich" und „Mein" ablegen und

die Wirklichkeit als ein Spiel unpersönlicher Kräfte durchschauen. Nur so kann er sich vor weiteren Wiedergeburten bewahren. Das eigentliche buddhistische Interesse kreist um diesen Daseinsstrom und seine Analyse, nicht um die Frage nach dem individuellen Weiterleben. Das Ergebnis dieser Analyse liegt in der Lehre vom „Bedingten Entstehen" (Pratīyasamutpāda) vor. Sie braucht in ihrer ganzen Kompliziertheit hier nicht dargestellt zu werden. Ihr eigentlicher Sinn liegt in dem Nachweis, daß es in der sichtbaren Welt nichts Un-bedingtes gibt. Vielmehr ist eines immer durch das andere, letztlich alles durch alles bedingt. Gelingt es, aus diesem Kreislauf einen einzelnen Bedingungszusammenhang herauszulösen oder die Kausalitätskette an einer Stelle zu unterbrechen, so fällt er – für den betreffenden Menschen – zusammen, und das bedeutet für ihn Befreiung, Nirvāna.

In der zwölfgliedrigen Kette des „Bedingten Entstehens"[34] finden sich die bereits erwähnten Quellen des Übels an zwei entscheidenden Stellen. Die Aufzählung beginnt mit der Unwissenheit (1). Diese bedingt, wie schon im Zusammenhang mit dem Hinduismus erwähnt, die „Samskāras" oder „Karmaformationen" (2), heilsame oder unheilsame Willensimpulse, die neue Daseinsformen benötigen, um sich auswirken zu können. Konkret: Die Karmaformationen bedingen die Entstehung eines neuen Menschen, oder genauer im buddhistischen Sinne: die Entstehung jener unpersönlichen Faktoren, die allein das Menschsein ausmachen. (Wegen „meiner" früheren Unwissenheit [1] und „meines" früheren Karmas [2] werde „ich" jetzt geboren.) Dieser Prozeß beginnt mit dem Entstehen des Bewußtseins (Vijñāna, 3), das auch im Hinduismus eine besondere Bedeutung bei der Wiedergeburt hat. Im buddhistischen Wiedergeburtsdenken repräsentiert das Bewußtsein am ehesten die Kontinuität von Existenz zu Existenz. Das Bewußtsein wiederum bedingt die Entstehung der leib-seelischen Struktur (4) und, um eine komplizierte Sache kurz zu fassen, die Entstehung weiterer Faktoren (5–7), die den Kontakt der Sinne mit der Außenwelt ermöglichen. Da-

durch bedingt, bricht die zweite große Quelle des Übels auf, die Gier oder der Durst (8), der wiederum zum „Anhaften" an den Dingen (9) führt. Das Anhaften wiederum bedingt den karmischen Werdeprozeß (Bhava, 10), der zur nächsten Wiedergeburt (11) führt. (An dieser Stelle bin „ich" gerade gestorben, und das nächste Leben beginnt.) Die neue Geburt aber bedingt automatisch neues Leiden, insbesondere Altern und Sterben (12).

Das „Bedingte Entstehen" analysiert ein zugleich psychologisches und kosmologisches Drama, das, wie im Hinduismus, um Karma und Samsāra kreist. Auch hier ist Karma mehr als ein moralisches Prinzip, nach dem Gutes belohnt und Böses bestraft wird. Karma ist auch im buddhistischen Verständnis der Brennstoff des Samsāra, und die Vernichtung des Karma ist auch hier das Mittel, das Rad des Werdens und Vergehens zum Stillstand zu bringen. (Erst der Mahāyāna-Buddhismus hat klar formuliert, daß es auch menschliche Wesen geben kann, deren Dasein nicht die Folge unaufgearbeiteten Karmas ist. Es sind die „Erleuchtungswesen" [Bodhisattvas]. Sie kehren auf der Schwelle des Nirvāna freiwillig und allein aus großem Mitleid um, zurück in die Welt.) Noch schärfer als der Hinduismus betont der Buddhismus die totale Leidhaftigkeit des Daseins. Sie muß eingesehen werden, wenn der Mensch zur Leidlosigkeit und zum „Verlöschen" gelangen will. Auch die entscheidende Rolle des Bewußtseins beim Übergang von einer Existenz zur anderen hat Parallelen im Hinduismus. Lama Anagarika Govinda hat es auf die Formel gebracht: „Der Körper ist seiner Natur nach materialisiertes Karma, das heißt sichtbar gemachtes Bewußtsein vergangener Daseinsmomente."[35] Im sogenannten tibetischen Totenbuch wird sogar gesagt, das Bewußtsein verlasse beim Sterben den Körper. Nach buddhistischer Auffassung ist das Bewußtsein eine der fünf unpersönlichen Daseinsgruppen (Skandhas), aus denen das Menschsein besteht. Die neue Person konstituiert sich vom Bewußtsein aus, und dieses funktioniert vom Augenblick der Empfängnis an. Ein

neuer Mensch entsteht dadurch, daß sich der Bewußtseinskeim aus der früheren Existenz mit dem Zeugungsvorgang durch Vater und Mutter verbindet. Das wird auch mit dem Pāli-Begriff „Wiederverbindung" (Patisandhi) bezeichnet. Die Geburt in die Menschenwelt ist nach buddhistischer Vorstellung freilich nur eine unter sechs Möglichkeiten. Dazu kommen Himmel und Hölle sowie die Welt der Tiere, Gespenster und Dämonen. Aber die Welt der Menschen ist diejenige, in der man durch Betreten des Buddha-Pfades die Kette der karmischen Kausalität durchbrechen und das Nirvāna erlangen kann.

Mit dem komplizierten zwölfgliedrigen Schema des „Bedingten Entstehens" haben die buddhistischen Gelehrten nachgewiesen, daß man sich den Prozeß von Sterben und Wiedergeburt durch eine Kette von Existenzen vorstellen kann, ohne die Idee eines „Ich" bzw. einer sich durchhaltenden „Persönlichkeit" zu Hilfe nehmen zu müssen. „Kein Wesen und keine Seele ist aus dem früheren Dasein in dieses Dasein übergegangen, aber dennoch konnte dieser Embryo hier nicht ohne frühere Ursache zur Entstehung kommen" (Visuddhi-Magga). Zugleich haben die Gelehrten deutlich gemacht, wo das Streben nach Erlösung einsetzen und die Kausalkette durchbrochen werden kann: Aus den Sinneskontakten mit der Außenwelt, insbesondere aus dem daraus entstehenden „Gefühl" (7), darf kein Begehren (8) werden. Hier ist Entsagung gefordert, vor allem Überwindung des „Anhaftens" (9). Und die Unwissenheit (1) muß überwunden werden, damit es nicht zur Bildung neuen Karmas (2) und zur Entstehung eines neuen Bewußtseinskeims (3) kommt. Das „Bedingte Entstehen" ist zugleich psychologisch, kosmologisch und soteriologisch interessiert, das heißt es befaßt sich mit seelischen Vorgängen, behandelt Fragen der Welt- und Menschenentstehung und zeigt einen Heilsweg auf.

Moderne Autoren legen die Anatta-Lehre und die Theorie des Bedingten Entstehens gern im Sinne eines ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnisses aus. Der Buddhismus habe – so

Lama Govinda – eine Philosophie des Werdens entwickelt. Er habe den Schritt getan vom Begriff eines beharrenden „Ich" zur Erkenntnis der gegenseitigen Bezogenheit und bedingten Entstehung aller Lebenserscheinungen. Das entspricht vor allem den monistischen Tendenzen des Großen Fahrzeugs.

Das „Tibetische Totenbuch" (Bardo Thödol)

„Da ich nun tot bin, was ist zu tun!"
(Bardo Thödol)

Das sogenannte „Tibetische Totenbuch"[36] erschien im Westen zum erstenmal 1927 in der englischen Übersetzung von W. Y. Evans-Wentz mit einem „psychologischen Kommentar" von C. G. Jung und ist seitdem vielleicht zum populärsten Stück buddhistischer Literatur im Westen geworden, aber auch zu dem am meisten mißverstandenen. Dazu hat das Buch der drei LSD-Apostel der sechziger und siebziger Jahre T. Leary, R. Metzner und R. Alpert (Psychodelische Erfahrungen. Ein Handbuch nach den Weisungen des Tibetanischen Totenbuchs) wesentlich beigetragen. Bereits der Titel ist mißverständlich, weil es sich nur um ein Totenbuch neben anderen handelt, und zwar um eins aus der „Schule der Alten" (Nyingmapa) und weil es nicht nur der Rezitierung am Sterbebett und später neben dem Leichnam Verstorbener diente, sondern auch von Lebenden gehört und gelernt werden sollte. Die Rezitierung am Sterbebett und Leichnam soll vor allem die Erinnerung an bereits Gehörtes und Bekanntes wecken. Trotzdem dient das Buch primär dazu, die Seele des Sterbenden und Verstorbenen auf dem Weg ins bzw. durch das Jenseits zu begleiten – von dieser Art gibt es viele Bücher, auch im hinduistischen Bereich – und sie möglichst vor dem schlimmen Schicksal der Wiedergeburt in einer der dafür vor-

gesehenen Welten zu bewahren. Das kommt auch im tibetischen Titel zum Ausdruck. „Bardo Thödol" heißt wörtlich „Befreiung durch das Hören im Zwischenzustand". Bardo heißt „Zwischenzustand".

Der schamanistische Hintergrund tibetischer Volksfrömmigkeit ist im Bardo Thödol deutlich spürbar. Es war eine der Aufgaben des Schamanen, Sterbenden dadurch beizustehen, daß er sich durch Trommeln und ähnliche Mittel in Trance versetzte und mit seiner eigenen Seele der entweichenden Seele folgte, um sie entweder ins Leben zurückzuholen oder sicher in die Welt der Toten zu geleiten. Die Rolle des tibetischen Lamas bei der Rezitierung des Bardo Thödol ähnelt derjenigen des Schamanen, wenn er die Seele des Verstorbenen in die jenseitige Welt geleitet. (Auch für das Zurückholen der Seele eines Kranken gibt es lamaistische Parallelen zum schamanistischen Ritual.) Die Rezitierung des Bardo Thödol kann also als lamaistischer Ersatz für das schamanistische Ritual betrachtet werden. Trotz des schamanistischen Hintergrundes ist der buddhistische Charakter des Bardo Thödol unübersehbar. Es ist freilich nicht der „Weg der Alten" (Thervāda), sondern der Buddhismus des „Großen Fahrzeugs" (Mahāyāna). Er entwickelte sich noch in Indien und gewann, in verschiedene Richtungen und Schulen aufgespalten, die Vorherrschaft in Tibet, China und Japan. Im Bardo Thödol kommt eine Richtung des Großen Fahrzeugs zur Geltung, die in der Außenwelt nur die unwirkliche Spiegelung und Projektion eines universalen Bewußtseins sieht. Diese Vorstellung kommt vor allem im letzten Teil des Bardo Thödol zum Zuge. Wenn die Seele des Toten den zornigen Gottheiten begegnet, die Tiergesichter tragen und sie mit aufgerissenen Augen anstarren, Menschenblut aus Totenschädeln saufen und ihre Zähne in Menschenfleisch schlagen, so ist das vor allem eine Probe auf die Reife ihrer Einsicht: Die Seele kann sich der Schreckgespenster sofort entledigen, wenn sie sie als trügerische Projektion des eigenen Bewußtseins durchschaut. Auch Karma und Wieder-

geburt werden im Großen Fahrzeug anders bewertet als im Theravāda: Das Nirvāna steht nicht am Ende eines langen Weges, der aus dem Samsāra, dem Geburtenkreislauf, herausführt. Das Große Fahrzeug will vielmehr den Dualismus von Nirvāna und Samsāra durch eine Einheitsschau überwinden. Die erlösende Erkenntnis besteht in der Einsicht, daß Samsāra und Nirvāna letztlich ein und dasselbe sind. Der Geburtenkreislauf existiert nämlich nur in der Phantasie des Unerleuchteten und solange dieser Zustand anhält. Den Erleuchtungswesen dagegen, „den Bodhisattvas, erscheint die Welt wie eine Vision und ein Traum, wie Geburt und Tod des Kindes einer Unfruchtbaren; für diese gibt es nichts Entstehendes und Vergehendes", wie das mahāyānistische Lankāvatāra-Sutra mit einem eindrucksvollen Bild formuliert. An anderer Stelle sagt es: „Wenn man erkennt, daß daselbst nichts geboren wird und nichts vergeht, dann gibt es keine Möglichkeit, Sein und Nichtsein anzunehmen, und der Geist beruhigt sich." Dieser Glaube bestimmt auch, bei aller Realistik der Jenseitsbilder und -vorstellungen, die Anleitung der Seele durch den rezitierten Bardo Thödol. Nur wenn die Seele sich nicht zu dieser Einsicht aufraffen kann, weil sie durch zu viele karmische Rückstände daran gehindert wird, ist der Weg in eine neue Wiedergeburt unumgänglich.

Der Bardo Thödol ist das Gegenteil einer Zwei-Wege-Lehre, die nur die Entscheidung zwischen Heil und Unheil offen läßt. Er zeigt vielmehr eine reiche Abstufung von Heils- und Unheilsmöglichkeiten auf, und zwar in absteigender Linie. In einem etwas gewagten Bild ausgedrückt: Das Buch beschreibt so etwas wie eine Autobahn mit verschiedenen Ausfahrten. Vom karmischen Schwung angetrieben, bleibt der Mensch auf dieser Bahn, die zu neuer Geburt führt. Es sei denn, er läßt sich vom Lama, der das Buch rezitiert, auf eine ganze Reihe von Ausfahrten hinweisen, die im Laufe der Zeit immer kümmerlicher werden und zu unansehnlicheren Heilszielen führen. Die beste Chance liegt am Anfang, vor Eintritt des Todes, im „Bardo beim Sterben" (Chikhai Bardo).

Schwieriger ist es schon nach dem Augenblick des Todes, im „Bardo der Allgesetzlichkeit" (Chönyid Bardo). Im „Bardo des Werdens" (Sidpa Bardo) – man könnte sinngemäß auch übersetzen: „Bardo der Wiedergeburt" – gibt es zwar auch noch etliche „Ausfahrten", aber auch ein immer stärkeres Gefälle in Richtung Wiedergeburt. Diese drei „Zwischenzustände" werden jeweils einem der drei „Buddha-Leiber" zugeordnet, die hier nicht erläutert werden können. Nur soviel sei erwähnt: Im „Bardo beim Sterben" kann der Mensch seine eigene Geist-Natur oder Buddha-Natur noch in ihrer höchsten Form (Dharma-Leib) realisieren, im „Bardo der Allgesetzlichkeit" nur noch in ihrer mittleren Form (Sambhoga-Leib), und im „Bardo des Werdens" ist nur noch der „Nirmāna-Leib" erreichbar, falls es nicht überhaupt zur Wiedergeburt in der einen oder anderen Form kommt. Auch hier gibt es Abstufungen: Die Wiedergeburt kann in den erwähnten sechs Bereichen erfolgen, und auch die Geburt als Mensch kann günstig oder ungünstig erfolgen.

Den Sterbenden ruft der Bardo Thödol eingangs auf, eine Gesinnung der Liebe, des Mitleids und der Erleuchtung hervorzubringen. (Das entspricht dem im Mahāyāna entwickelten Bodhisattva-Ideal.) Er soll sich fest vornehmen, zum Wohl aller Lebewesen ein vollendeter Buddha zu werden. Er schaut das helle, klare Licht der Buddhaschaft in ihrer höchsten Form und findet Befreiung, indem er mit ihm eins wird. Auch an dieser Stelle ist es – wie in der Bhagavadgītā – wichtig, daß das Bewußtsein (Vijñāna) den Körper an der richtigen Stelle, der Fontanelle, verläßt. Werden diese ersten „Ausfahrten" versäumt, wird es für den jetzt Verstorbenen im „Bardo der Allgesetzlichkeit" bereits schwerer. Er weiß zunächst nicht, daß er tot ist, und gerät in Angst und Schrecken. Der rezitierende Lama redet ihm gut zu und macht ihm begreiflich, daß er jetzt einen Geistkörper besitzt, der aus karmischen Einflüssen (Vāsanās) gebildet und darum nicht sterblich ist. Sieben Tage lang begegnen ihm friedvolle göttliche Gestalten, die Manifestationen des „Gesetzkörpers"

darstellen. Danach wird er sieben Tage lang vom Anblick der bereits erwähnten zornigen Gottheiten gequält, ohne zu wissen, daß sie nur andere Erscheinungsformen der gleichen Gottheiten sind. In diesen beiden Phasen gibt es für den Menschen verschiedene Heilsmöglichkeiten. Er muß die Erscheinungen als Spiegelungen seines eigenen Bewußtseins durchschauen, um Befreiung zu erlangen. Oder er kann in bestimmte Paradiese gelangen.

Mißlingt das, so tritt er in den „Zwischenzustand des Werdens" ein, in dem der Sog zur neuen Geburt immer stärker wird. Er kann 49 Tage währen, je nach dem Einfluß des Karma. Der „rote, heftige Wind des Karma" wirbelt den Menschen herum. Er erblickt seine hinterbliebenen Verwandten und seinen eigenen Leichnam und begreift, daß er gestorben ist. Der Lama spricht: „Du denkst: ‚Da ich nun tot bin, was ist zu tun?' Du bist auch deines Geistkörpers überdrüssig. Du denkst: ‚Könnte ich doch jetzt in einen Leib gelangen!' Dadurch kommt dir die Vorstellung, daß du überall auf der Suche nach einem neuen Leib bist."

Nun folgt ein Motiv, das in vielen Religionen eine zentrale Rolle spielt: das Totengericht. Weiße und schwarze Steinchen symbolisieren gute und schlechte Taten. Der Totengott Yama blickt „in den Spiegel des Karma", in dem er die Wahrheit über das Leben des Verstorbenen abliest. Er schlingt dem Toten ein Seil um den Hals, schneidet ihm den Hals ab, reißt ihm Herz und Eingeweide heraus, leckt sein Gehirn, trinkt sein Blut, ißt sein Fleisch und zernagt seine Knochen. Aber der rezitierende Lama tröstet: „In Wirklichkeit ist deine Gestalt vom Wesen der Leere (Sanskrit: Shünyatä), deshalb brauchst du keine Angst zu haben. Die Todesgötter, Truggebilde deiner Einbildungskraft, sind deine eigene Gestalt, die vom Wesen der Leere ist. Dein Geistkörper, gebildet aus früheren (karmischen) Eindrücken, ist leer. Leere kann Leere kein Leid zufügen." Das erinnert an die Aussage der Bhagavadgītā, daß der Ātman weder tötet noch getötet wird. Was auf den ersten Blick wie ein Totengericht aussieht und es im

Volksglauben ursprünglich auch war, wird in einen buddhistischen Rahmen gestellt und entmythologisiert. Die zunächst ausgemalten Schreckensvisionen werden mit Hilfe des buddhistischen Wirklichkeitsverständnisses wieder zurückgenommen und als illusionäre Projektionen des Bewußtseins gedeutet. War in vergleichbaren indischen Rezitationsbüchern für Verstorbene Yama noch der wirkliche Totenrichter, der das endgültige Urteil spricht, so ist er im Bardo Thödol nur noch der Künder des Karma. Das alles macht dieses Buch besonders geeignet für psychologische Interpretationen, die die Horrorvisionen und die Gestalt des Totenrichters als Bilder des Unbewußten deuten.

Der Tote wird vom rezitierenden Lama angewiesen, sich nicht über seine Verwandten zu ärgern, falls sie die Totenriten für ihn schludrig vollziehen, falsche, nämlich blutige Opferriten abhalten oder seinen Nachlaß an sich reißen. Sonst würde er gewiß „einen Schoß betreten" und in der Hölle enden. (Das dürfte auch ein Wink an die Hinterbliebenen sein.) Gier und Haß können auch im Zwischenzustand empfunden und zur Gefahr werden. – Immer noch kann der Tote die Geburt verhindern und die Buddhaschaft erreichen. Aber sein künftiger Geburtsort kündigt sich bereits an. Er erblickt seine potentiellen Eltern in sexueller Vereinigung, erhält aber noch eine Chance. Er erfährt, wie er den „Schoß verschließen" und die Empfängnis verhindern kann. Er soll sich zum Beispiel das Elternpaar als seinen Lama unter dem Aspekt der polaren Vereinigung des Männlichen und Weiblichen vorstellen, wie sie auf vielen buddhistischen Darstellungen zu finden ist. Dieser Akt der Vergeistigung der geschlechtlichen Vereinigung würde ihn vor der Geburt bewahren.

Mißlingt auch das, so erfährt er, wie er sich zumindest den Bereich seiner Wiedergeburt aussuchen kann: Unter Göttern, Tieren, Hungergespenstern usw. oder auch in einem Paradies wie dem „westlichen Reich des Glücks". Aber er wird von Unwettern und von den „Rächern des Karma" bedrängt und

ist versucht, in irgendeinem Schoß Zuflucht zu suchen. Hat er auch die letzte Chance verstreichen lassen, so tritt er nach dem ungenutzten Aufenthalt im Bardo, dem Zwischenzustand, wieder den Weg zurück in den Geburtenkreislauf an. Er hat die „Befreiung durch Hören" nicht erlangt.

Nach diesem schnellen Durchgang durch das umfangreiche Werk, der unter dem Gesichtspunkt von Karma und Reinkarnation erfolgte, lassen sich einige Ergebnisse festhalten:

1. Im Bardo Thödol kommen elementare Probleme des Menschen im Umgang mit dem Tod zur Sprache. Was können wir noch für unsere Toten tun? Können wir ihr jenseitiges Geschick noch beeinflussen? Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten? Daß die Lebenden sich vor den Toten schützen müssen, indem sie sie in angemessener Weise auf ihre letzte Reise schicken und sie dafür ausrüsten, ist eine uralte Menschensorge. Auch der Wunsch, noch etwas für die Toten zu tun – nachdem man im Leben manches versäumt hat –, entspricht einem elementaren Bedürfnis. Die Mischung aus Volksglauben, Schamanismus und geistig anspruchsvollem Mahāyāna-Buddhismus im Bardo Thödol ist offensichtlich besonders geeignet, auf diese Bedürfnisse einzugehen.

2. Im Bardo Thödol sind alte mythische Stoffe im Sinne einer Hochreligion, nämlich des Mahāyāna-Buddhismus, gedeutet und umgedeutet worden. C. G. Jung dürfte mit seiner Vermutung Recht haben, daß in diesen Stoffen Urängste und -hoffnungen zur Sprache kommen, die aus dem Unbewußten stammen. Dieser Schluß wird auch durch die Ähnlichkeit mit Erfahrungen Sterbender und mit Drogenerlebnissen nahegelegt. Die im „Bardo der Allgesetzlichkeit" erwähnten Licht- und Farbvisionen deuten ebenso wie die Schreckensvisionen im „Bardo des Werdens" in diese Richtung. Diese Erfahrungen werden im buddhistischen Sinn als illusionäre Spiegelungen der Psyche gedeutet. Gerade das Durchschauen ihrer Irrealität öffnet den Weg zur Befreiung. Das ist eine typisch buddhistische Bewältigung solcher Erfahrungen.

3. Der Bardo Thödol demonstriert eindrucksvoll das, was in der zweiten edlen Wahrheit der „Durst nach Werden", die Werdelust, genannt wird. Das Buch beginnt bei denen, die aufgrund einer geringen karmischen Last schon im Sterben oder kurz danach ihre eigene Geist- bzw. Buddha-Natur realisieren. Danach macht sich zunehmend das Bedürfnis nach einer neuen Verkörperung bemerkbar. Der Weg führt ins Materielle zurück. Oder in der Sprache des „Bedingten Entstehens" ausgedrückt: Das Verharren in der Unwissenheit – trotz aller Ermahnungen des rezitierenden Lamas – und die „Samskāras", die karmischen Potenzen, bewirken zusammen, daß eine neue leib-seelische Struktur entsteht; der Werdedurst kommt in einem neuen Werdeprozeß zur Auswirkung.

4. C. G. Jungs Bemerkung, daß der Bardo Thödol eigentlich rückwärts gelesen werden müßte, hat darin ihre Berechtigung, daß das Buch den Befreiungsweg des Yogi in umgekehrter Richtung beschreibt. Der Yogi hinduistischer oder buddhistischer Prägung durchschreitet zunächst die niederen Bereiche mit ihren zuerst bedrohlichen und dann beglückenden Erscheinungen, läßt sie dann aber hinter sich, um mit dem eigentlichen Urgrund des Seins eins zu werden. Sein Weg führt aus der Materie heraus. Der Bardo Thödol beschreibt den umgekehrten Unheilsprozeß, der ins Materielle, Vergängliche und damit ins Leidhafte hineinführt. Der tantrische Yogi, das sei hier unerläutert erwähnt, beherrscht in seiner yogischen Meditation beide Wege.

5. Karma erweist sich im Bardo Thödol einmal mehr als eine fast materiell gedachte Potenz. Es bewirkt das Entstehen des Geistkörpers im Zwischenzustand, es verdunkelt das Erkenntnisvermögen. Trotzdem bleibt im Verhältnis zwischen karmischer Determiniertheit und rettender Einsicht eine Unklarheit, die den Kommentatoren des Bardo Thödol aufgefallen ist. Am Ende hat immer die Macht buddhistischer Erkenntnis, das aus früheren Existenzen stammende Karma zu vernichten oder seine Auswirkungen zu mildern, das letzte Wort. Der Bardo Thödol ist kein Zeugnis für die Allmacht des Karma.

Individuelles und kollektives Karma

„Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an."
(Majjhima Nikāya)

Die Begriffe des individuellen und des kollektiven Karma sind natürlich moderne Neubildungen und finden sich im traditionellen Buddhismus nicht. Der im „Bedingten Entstehen" beschriebene Vorgang ist ein umfassender karmischer Prozeß. Die Frage nach dem individuellen Karma tritt ihm gegenüber im buddhistischen Interesse zurück. Es hat aber schon immer die Gewißheit gegeben, daß man aus dem umfassenden karmischen Prozeß so etwas wie eine individuelle Wiedergeburtslinie, einen Reinkarnationsstammbaum isolieren kann. Dieser Zug gehört schon zur Geschichte des Buddha.

Nach den alten Quellen hatte er, freilich erst unter dem Bodhi-Baum im Zustand der Erleuchtung, seine karmische Vorgeschichte durchschaut: „Ich erinnerte mich an vielfältige Vorexistenzen... Dort war ich, das war meine Kaste, das mein Lebensunterhalt, solches Wohl und Leid habe ich erfahren, so war mein Lebensende; abgeschieden, trat ich dort wieder ins Leben: Dort war ich, jenen Namen hatte ich..." (Majjhima Nikāya). Das Durchschauen karmischer Zusammenhänge bei sich und anderen gehörte im Hinduismus und Buddhismus zu den anerkannten yogischen Fähigkeiten. „Mit dem Himmlischen Auge sieht er die Wesen abscheiden und wiedererscheinen..., sieht wie die Wesen ihren Taten entsprechend wiedererscheinen: Diese Wesen sind behaftet mit bösem Wandel... Jene Wesen aber sind ausgestattet mit gutem Wandel..." Diese Fähigkeit gehört zu den „sechs höheren Geisteskräften", die durch innere Sammlung erlangt werden.

Im tibetischen Buddhismus ist das Wesen um Wiedergeburtslinien am besten ausgebildet und zur Neubesetzung

wichtiger religiöser Positionen benutzt worden. Das ist durch die Lebensgeschichte des gegenwärtigen Dalai Lama weithin bekannt geworden. In der Kagyüdpa-Richtung des tibetischen Buddhismus sucht man schon seit Jahrhunderten Nachfolger verstorbener Würdenträger in einem Kind aufzufinden. Es muß bestimmte Anzeichen dafür aufweisen, daß es die Reinkarnation des Verstorbenen ist. Es wird auf bestimmte Körpermerkmale und auf sein Verhalten hin überprüft: Ob es etwa nach Gegenständen greift, die dem Verstorbenen gehört haben usw. Die so entstandenen Sukzessionen werden oft auf einen bestimmten Bodhisattva zurückgeführt. Der jeweilige Amtsinhaber gilt als dessen Inkarnation. Der Dalai Lama zum Beispiel als Inkarnation des Bodhisattva Avalokitesvara.

Solche reinkarnierten Lamas heißen Tulkus. Gegenwärtig schließen tibetische Würdenträger die Möglichkeit westlicher Tulkus nicht mehr aus. Osel Hita, ein spanisches Kind aus der Sierra Nevada, wurde als Wiedergeburt des 1984 in Los Angeles verstorbenen Lama Thubten Yeshe identifiziert und soll entsprechend erzogen werden. Es signalisiert die wachsende Bedeutung des Westens für den tibetischen Buddhismus, daß man die Nachfolge eines Weißen in einer verantwortlichen Stellung nicht ausschließt, sofern die Anzeichen darauf hindeuten, daß sich ein verstorbener tibetischer Würdenträger in ihm reinkarniert hat. Solch eine Reinkarnation darf man sich natürlich nicht als Reproduktion ein- und derselben Individualität im westlichen Sinne vorstellen. Sie verkörpert eher eine spirituelle Tradition, ihre Eigenart und Mächtigkeit.

Das Tulku-Motiv ist auch vom Film entdeckt worden. Bertoluccis „Little Buddha", Kubys „Living Buddha" sowie „Die Reinkarnation des Khensur Rinpoche" stellen mit filmischen Mitteln die Suche nach der Wiedergeburt eines verstorbenen Würdenträgers dar. Bei Bertolucci kommt sogar ein neunjähriger amerikanischer Junge ins Spiel: Eine Wiedergeburt führt in den Westen. 1994 kam es zu einem Streit

um die Nachfolge des in den USA verstorbenen 16. Karmapa. Dem von China als Tulku anerkannten tibetischen Jungen wurde ein Konkurrent gegenübergestellt, der auch aus dem Westen unterstützt worden ist.

Das Thema des kollektiven Karmas wird in einem aus dem Chinesischen übersetzten Artikel von Garma C. C. Chang behandelt, der in der Zeitschrift Bodhi-Baum (4/86) abgedruckt wurde. Der Mensch lebt nach Chang in mehreren „Karmakreisen" mit verschiedenen Identitäten: als Individuum, Mitglied einer Familie, Gruppe, Nation, Rasse usw. In diesen Karmakreisen sitzt der Mensch wie eine Spinne in ihrem Netz. Die Menschheit bildet, unzähligen Spinnen gleich, einen komplexen Karmakreis im Kosmos. Chang definiert Karma als „die ursprüngliche Antriebskraft, die das Leben aller Lebewesen und der Welt vorantriebt, schafft und zerstört". Dafür beruft er sich auf A. Schopenhauers Satz, „daß der Lebenswille die Urkraft aller lebenden Erscheinungen ist". Karma wird nicht nur als Kraft, sondern auch als Geheimnis, Schicksal, Beziehungsgeflecht, Gesetz der Gerechtigkeit und als charakterformende Kraft erfahren. Faktisch übernimmt bei Chang der Karma-Begriff die Funktion der Evolutionsvorstellung in vielen modernen Denksystemen. Karma erklärt die Entstehung funktionierender, sinnvoller Lebensformen, aber auch Leiden und Tod im Walten der Natur.

Das kollektive Karma ist für Chang „die Kraft, die das gemeinsame Schicksal erzeugt". Zum Karma-bedingten gemeinsamen Schicksal gehören vor allem Kriege. „Das heißt, daß die Kriege zwischen verschiedenen Völkern aus dem kollektiven Karma resultieren, das eine dunkle, unfaßbare, gewaltige Kraft ist, die diejenigen Menschen, in denen das kollektive Karma wirksam wird, auf den Weg des Krieges oder der Ausrottung führen kann und es keine Möglichkeit gibt, den Lauf der Dinge aufzuhalten oder in eine andere Richtung zu lenken." „Juden, die im Europa der Jahre 1930 bis 1945 gelebt haben, konnten, egal welche Verdienste sie aufzuweisen hatten, dem kollektiven Schicksal der jüdischen Rasse nur sehr schwer entkommen." Freilich: „Der Strom des kollektiven Karmas kann vielleicht meinen Körper und meine gesamte Habe vernichten, aber er kann nicht meinen Geist und meine innere Wahl vernichten. So kann inmitten der unfreiesten Umgebung die Menschheit das Feuer der Freiheit des Geistes und des Herzens entzünden." „Der orthodoxe Buddhismus sieht in Kriegen nichts als die Wirkung des kollektiven Karmas, auf das Buddhas und Bodhisattvas keinen Einfluß haben. (R. Steiner hat die Unvermeidlichkeit des 1. Weltkriegs mit dem „europäischen Karma" begründet[37].

Das Karma hat bei Chang eher einen numinosen als einen sittlichen Charakter angenommen. Es ist zur Chiffre des Unausweichlichen und Unerklärlichen geworden. Das wird auch daran deutlich, daß das Karma bei ihm in funktionaler Entsprechung zur göttlichen Vorsehung gesehen wird, wie sie von Christen geglaubt wird. Was den Christen als von Gott gelenkt erscheint, sei für den Buddhisten Ausdruck des Karmas, und darin liege wohl der wesentlichste Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus. – In Wirklichkeit hängt das Gefühl, der Mensch sei ein hilfloses Opfer karmischer Prozesse, vor allem mit der Vorstellung des kollektiven Karmas zusammen. Chang sieht selbst, daß individuelles Karma noch am ehesten zu beeinflussen ist, „während das große gemeinsame Karma oder das einer großen Gruppe von Menschen extrem schwer zu verändern ist".

Moderne Deutungen von Karma und Wiedergeburt

„Selbsterlösung ist für jeden die unmittelbare Aufgabe."
(Zwölf Grundsätze des Buddhismus)

Im allgemeinen bemühen sich moderne Buddhisten bei ihren Deutungen der Karma- und Wiedergeburtslehre, den Eindruck fatalistischer Schicksalsgegebenheit zu vermeiden und die Eigenverantwortlichkeit des Menschen positiv darzustellen.

In den „Zwölf Grundsätzen"[38] wird der Mensch als „alleiniger Schöpfer seiner Lebensumstände" herausgestellt. Die „Zwölf Grundsätze" gehen auf die Bemühungen des prominenten britischen Buddhisten und Theosophen Christmas Humphreys zurück, nach 1945 eine moderne, von allen buddhistischen Schulrichtungen gebilligte Zusammenfassung der Prinzipien des Buddhismus zu formulieren. Auch die „Zwölf Grundsätze" gehen vom allgemeinen „Gesetz des ewigen Werdens" aus: Alle Dinge machen den gleichen Daseinszyklus von Geburt, Wachstum, Verfall und Tod durch. „Des Menschen Seele oder Charakter ist die Gesamtsumme seiner früheren Gedanken und Handlungen. Karma, d. h. Aktion-Reaktion, beherrscht jegliche Existenz. Der Mensch ist der alleinige Schöpfer seiner Lebensumstände und seiner Reaktion auf diese, seiner zukünftigen Situation und seiner endgültigen Bestimmung. Durch rechtes Denken und Handeln kann er ... schließlich die Befreiung von der Wiedergeburt erreichen... Aber am Ende wird jede Lebensform die Erleuchtung erlangen." Hier macht sich der Einfluß des modernen Evolutionismus bemerkbar, der schon bei Swami Vivekananda zu spüren war. In seiner eigenen Buddhismus-Darstellung[39] hat Humphreys die „Lehre von der Hinnahme" in dem Rat zusammengefaßt, „die Dinge so zu nehmen wie sie sind, weil du selbst sie so gemacht hast, und dir selbst ohne Selbstmitleid oder falsche Reue die Schuld zu geben für alles um dich her, was dir mißfällt".

Moderne japanische Buddhisten äußern sich weniger konservativ zu diesem Punkt. In Japan hat die Reinkarnationslehre nie eine so wichtige Rolle gespielt wie in Indien, und das Interesse der Zen-Meister richtet sich primär auf den Durchbruch zur Erleuchtung, nicht auf die langsame Selbstvervollkommnung durch viele Geburten hindurch. Außerdem wird natürlich auch die Reinkarnationsvorstellung im modernen Japan vom Zweifel in Frage gestellt. D. T. Suzuki[40], der große alte Mann des westlichen Zen, hat denn auch die Seelenwanderung nur als „eine inspirierende Theorie voll poetischer Anregungen" bezeichnet, ohne sich deutlich zum Glauben an sie zu bekennen. Auch er setzt beim „Durst" als der Erstursache, als dem „Schöpfer des Universums" ein. Aber er versteht diesen Begriff nicht im Sinne des Schopenhauerschen „Willens zum Leben" oder der traditionellen Vorstellung vom „Bedingten Entstehen". Diese sind ihm zu negativ. Er stellt fest: „Die späteren Buddhisten begriffen, daß trisna [der Durst] identisch war mit der menschlichen Natur, ja mit allem ... und daß trisna verleugnen hieße, Selbstmord zu begehen." Suzuki sieht im Wunsch, den Durst zu überwinden, eine Äußerung eben dieses Durstes. Von allem gereinigt, muß der Lebensdurst letzten Endes zur großen Barmherzigkeit werden. Dafür beruft sich Suzuki auf Äußerungen von Zen-Meistern: „Buddha ist Buddha durch trisna." Oder: „Buddha ist trisna." Das ist auf dem monistischen Hintergrund des Großen Fahrzeugs nur konsequent.

Bei Suzuki findet sich auch die typisch modern-buddhistische Idee, daß Seelenwanderung sich im Grunde ständig vollzieht, nicht erst nach dem Tod. Für Lama Anagarika Govinda ist es klar, „daß Geburt und Tod nicht einmalige Phänomene des menschlichen Lebens sind, sondern etwas, das sich ununterbrochen in uns vollzieht". Der thailändische Mönch Bhikku Buddhadasa[41], ein bekannter Reformdenker, hat sich ähnlich geäußert: Im religiösen Sinn, in der „Dhamma-Spra-

che", sei jedes Aufsteigen des Gefühls von „Ich" und „Mein" eine Geburt. Das könne sich am gleichen Tag mehrmals wiederholen. In diesem Sinn werde ein gewöhnlicher Mensch sehr häufig „geboren", ein entwickelter Mensch schon seltener, und schließlich höre er ganz damit auf. Aber mit der Geburt aus dem Mutterschoß habe die „Wiedergeburt" nichts zu tun.

Hier wird die buddhistische Lehre von Karma und Wiedergeburt „entmythologisiert". Die traditionelle Analyse psychologischer Vorgänge wird beibehalten, jedoch werden diese ihrer kosmologischen Auswirkungen beraubt. Die reale Geburt wird nicht mehr als Folge von Unwissenheit, Lebensdurst und Karma verstanden. Solche modernen Tendenzen müssen mit den traditionell-volkstümlichen Vorstellungen in Konflikt geraten, können aber zu einer Versöhnung mit dem Geist der Moderne beitragen. Ohne Schwierigkeiten geht das freilich nicht ab. Denn die Lehre von der Wiedergeburt ist im Buddhismus, wie Humphreys mit Recht festgestellt hat, der notwendige Folgesatz aus der Karma-Doktrin. Wie soll sich das Karma auswirken, wenn es dazu nicht in weiteren Leben Gelegenheit erhält? Wenn aber ein einzelnes Leben zum karmischen Ausgleich ausreichen soll, so gerät der Karma-Glaube in Konflikt mit der Lebenserfahrung und damit selbst in eine Krise. So hält denn auch Lama Anagarika Govinda trotz seiner modernen Auslegung am realen Faktum der Wiedergeburt fest. „Ohne diese Überzeugung wird die buddhistische Lehre sinnlos, weil der Tod dann automatisch die völlige Auslöschung und Vernichtung bedeuten würde, wodurch alles strebende Bemühen zwecklos wäre."[42]

Zwischenüberlegung: Differenzen zwischen Ost und West

Es ist in den vergangenen Jahren oft festgestellt worden, daß die hinduistischen und buddhistischen Reinkarnationsvorstellungen im Unterschied zu den westlichen pessimistisch sind. Seelenwanderung als Fluch, nicht als Segen, als Alptraum, nicht als Hoffnung – das ist in der Tat ein Kennzeichen des östlichen Reinkarnationsglaubens in seiner traditionellen Gestalt. Freilich nur in dieser, muß hinzugefügt werden. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hat der optimistische Evolutionismus auch auf die östlichen Religionen übergegriffen und ihre Reinkarnationsvorstellungen beeinflußt. Der moderne Hinduismus konnte dabei auf Stellen in der Bhagavadgitā zurückgreifen, die den Kreislauf der Wiedergeburten als Chance für die Vervollkommnung des Yogi verstehen[43]. Umgekehrt sind alte westliche Konzepte der Seelenwanderung, zum Beispiel die pythagoreischen, die von Platon aufgenommen wurden, keineswegs optimistisch. Der Unterschied zwischen optimistischen und pessimistischen Reinkarnationsvorstellungen ist weniger geographisch als zeitlich bedingt. Im Zusammenhang mit dem modernen westlichen Reinkarnationsglauben werden wir auf dieses Thema zurückkommen.

Theologisch bedeutsam ist die Tatsache, daß die klassischen östlichen Religionen den Kreislauf der Wiedergeburten vor allem als Analyse des menschlichen Daseins, nicht als Heilsweg begriffen haben. Der Mensch bedarf in ihrer Sicht der Befreiung daraus, und dieser dienen die unterschiedlichen Befreiungswege. Ihre Vielfalt hängt auch damit zusammen, daß sie Befreiung nicht nur negativ, als Befreiung aus dem Geburtenkreislauf definieren, sondern ihr einen positiven Sinn zu geben verstanden haben: als Einswerden mit dem Göttlichen, Erfassen der eigenen Buddhanatur usw. Die Vielfalt der östlichen Religionen läßt sich nicht auf die Befreiung

aus dem karmischen Verhängnis reduzieren, obgleich darin ihre wesentliche Gemeinsamkeit liegt. Für das Christentum ist wichtig, daß die östlichen Religionen auf ihre Weise, nämlich mit Hilfe der Reinkarnationsvorstellung, das Elend und die Verlorenheit des Menschen artikulieren und seine Erlösungsbedürftigkeit herausstellen. Diese Gemeinsamkeit findet allerdings da ihr Ende, wo in den östlichen Religionen faktisch Selbsterlösung gelehrt wird, und das geschieht mit Notwendigkeit überall da, wo das Göttliche seiner Natur nach als passiv, ohne handelnde Dynamik verstanden oder gar seine Existenz geleugnet wird. Das ist aber keineswegs immer der Fall.

Die Analyse hinduistischer und buddhistischer Reinkarnationsvorstellungen hat ferner den Zusammenhang zwischen Reinkarnations- bzw. Karmaglauben und mystischer bzw. meditativer Einkehr nach innen erhellt. Dieser Zusammenhang wird auch durch die Tatsache belegt, daß Reinkarnationsvorstellungen in die mystischen Seitenlinien jener Religionen eingesickert sind (oder sich dort entwickelt haben), denen der Glaube an Seelenwanderung sonst fremd ist. Das gilt für die jüdische Kabbala und die mystischen Traditionen des Islam. Am esoterischen Menschenbild des Hinduismus ließ sich aufzeigen, daß sich der Glaube an Reinkarnation und Karma im Zusammenhang mit intensiver Selbsterforschung und Untersuchung veränderter Bewußtseinszustände entwickelt hat. (Daß noch andere Faktoren dazu gekommen sind, ist oben erwähnt worden.) Eine Gemeinsamkeit von Hinduismus und Buddhismus liegt darin, daß beide eine Begegnung mit der – wie immer verstandenen – Transzendenz auf dem Weg nach innen suchen. Durch den Abbau falscher Identifikationen und Abstraktionen von körperlichen und seelischen Vorgängen soll der Mensch zu seiner wahren, transzendenten Natur erwachen. Der auf diese Weise herausisolierte Personkern wird als eine von der übrigen Person unabhängige Größe verstanden und erfahren. Auf der Basis dieses Leib-Seele-Dualismus erscheint Reinkarnation möglich und sinnvoll. Durch Selbstbeobachtung dieser Art entsteht auch ein Bild des Kosmos. Der Glaube, daß der ganze Kosmos letztlich im menschlichen Körper wohnt, wird in vielen hinduistischen und buddhistischen Traditionen deutlich ausgesprochen. Meditative Selbsterfahrung ist also eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung des Reinkarnationsglaubens und des entsprechenden, überwiegend gnostischen Weltbilds. Dazu gehört auch das Bild des Göttlichen bzw. der Transzendenz, das von solchen Erfahrungen geprägt oder zumindest mitgeprägt wurde. In den semitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) entstand stets eine Spannung zwischen diesem Gottesbild und dem, das sich auf Erfahrungen mit dem in der Geschichte handelnden und sich offenbarenden Gott gründet.

Die Untersuchung hinduistischer und buddhistischer Reinkarnationsvorstellungen hat auch deren Dilemma aufgezeigt. Gehört das, was da von Existenz zu Existenz wandert, zum Vergänglichen oder zum Unvergänglichen? Behält oder verliert es dabei seine Identität? Die verschiedenen hinduistischen und buddhistischen Schulrichtungen haben diese Fragen unterschiedlich beantwortet. Sie alle haben sich dafür entschieden, daß das Ziel der Wanderung die Überwindung der Ichhaftigkeit und das Ablegen der Individualität ist. In ihren Augen trägt Individualität das Stigma des Begrenzten und Endlichen. Das triumphierende westliche Reinkarnationsbekenntnis „Ich werde wiedergeboren werden" muß aus dieser Sicht als eine Orgie unerleuchteter Ichsucht und Ichgebundenheit erscheinen. Dieser moderne westliche Reinkarnationsglaube hat sich im Spiritismus sowie in der Theosophie und Anthroposophie des 19. Jahrhunderts entwickelt und ist ein Kind dieser Zeit, wie im ersten Kapitel bereits angedeutet wurde. Er entstand in einer doppelten Frontstellung gegen die materialistische Weltdeutung und gegen das Christentum, vor allem in seiner calvinistischen Ausprägung. Das wird sich in der Darstellung der Systeme von Allan Kardec und Rudolf Steiner zeigen

IV.
Der Spiritist: Allan Kardec

Fortschritt durch wiederholte Inkarnation der Götter

„Was man in einer Existenz nicht tun konnte, tut man in einer anderen. So entgeht niemand dem Gesetze des Fortschrittes, jeder wird nach seinem wirklichen Verdienst belohnt." (Allan Kardec)

Der Spiritismus und sein Reinkarnationsverständnis haben in den vergangenen Jahren aufs Neue an Einfluß gewonnen, wie man an Shirley MacLaines „Zwischen leben" und einer Fülle anderer Bücher ablesen kann. Die Bücher der Schauspielerin MacLaine enthalten ausgedehnte Beschreibungen ihrer Channeling-Sitzungen mit verschiedenen prominenten Medien. Diese Sitzungen machten sie mit den wesentlichen Elementen ihrer New Age-Überzeugungen bekannt[41]. Channeling ist eine zeitgenössische Spielart des Spiritismus. Während der eigentliche Spiritismus vor allem Kontakte mit Verstorbenen vermittelt, dienen die Medien im Channeling als „Kanäle" höherer „Wesenheiten" (unter ihnen auch Jesus) und ihrer Mitteilungen. Solche Mitteilungen bzw. Offenbarungen über die jenseitige Welt spielten allerdings schon in der klassischen Gestalt des modernen Offenbarungsspiritismus eine wichtige Rolle, wie man auch und gerade an den Büchern A. Kardecs erkennen kann.

Allan Kardec – mit bürgerlichem Namen Hippolyte Denizard Rivail – hat mit seinen Büchern vor allem den Spiritismus in Lateinamerika geprägt, der dort fast eine dritte Konfession geworden ist. Hundert Jahre nach Erscheinen seines „Buches der Geister"[45] hat der brasilianische Staat zu Kardecs Ehren 1957 eine Briefmarke herausgebracht. Da in der

gebotenen Kürze nicht den vielfältigen Verästelungen des Spiritismus nachgegangen werden kann, beschränken wir uns auf den Kardecismus und seine Reinkarnationsvorstellungen als dem Urmodell und auf eine kardecistisch geprägte spiritistische Praxis aus Brasilien. (Auch bei der Anthroposophie werden wir uns auf den Gründer Rudolf Steiner beschränken und die Vielfalt anthroposophischer Lebensäußerungen und Denkanstöße außer acht lassen müssen.)

Das spiritistische bzw. spiritualistische Weltbild, wie manche es lieber nennen, hat von Hause aus mit dem Reinkarnationsglauben nichts zu tun. Der moderne Spiritismus, der 1848 von den USA seinen Ausgang nahm und sich wie ein Präriebrand über mehrere Kontinente ausbreitete, hat sich ihm, teilweise unter heftigen Auseinandersetzungen, geöffnet. Der stärker am Christentum orientierte Teil des nordamerikanischen Spiritismus widersetzte sich der Aufnahme des Reinkarnationsglaubens. Heute gehört dort jedoch der größere Teil zu dessen Anhängern. Kardec, dem der Spiritismus die geschlossenste Darstellung verdankt, räumt dem Reinkarnationsglauben einen wichtigen Platz in seinem System ein. Für ihn ist das Gesetz von Karma und Reinkarnation der Weg zum individuellen und kollektiven Fortschritt und befindet sich deshalb in völliger Übereinstimmung mit dem Fortschrittspathos des 19. Jahrhunderts. Hierin ist er ein Vorläufer der später entstandenen Theosophie und Anthroposophie.

Verglichen mit diesen ist sein Bild der Welt und des Menschen einfach und unkompliziert. Sein „Buch der Geister" hat die katechismusartige Gestalt von Frage und Antworten. Die Antworten kommen bei ihm jedoch aus der Geisterwelt, nur gelegentlich unterbrochen durch eigene Erwägungen. Das Buch ist eine Zusammenfassung von Kundgaben, die Kardec in seinem spiritistischen Zirkel durch drei weibliche Medien erhalten hatte. Welt und Mensch werden bei Kardec dualistisch auf zwei Prinzipien zurückgeführt: Geist und Stoff. Mit seiner Seele hat der Mensch Anteil an der früher

entstandenen Geisterwelt, mit seinem Körper an der niederen stofflichen Welt samt ihren tierischen Instinkten. Statt der vielen Leibhüllen, die in den östlichen Religionen sowie in der Theosophie und Anthroposophie zwischen Seele und Körper vermitteln, gibt es bei Kardec nur eine astrale Zwischenschicht, die er als Perispirit bezeichnet. Im Kosmos existiert diese Zwischenschicht zwischen den beiden Welten als eine Art Fluidum. Die Seele ist nichts anderes als ein unsterblicher Geist, von Gott gut, aber unwissend geschaffen und dazu bestimmt, sich in einer Folge von „Inkarnationen" zu vervollkommnen. Kardec lehnt die traditionelle Lehre der Seelenwanderung ab, weil sie die Einkörperung der Seele in Tierleibern für möglich hält und damit gegen das „Gesetz des Fortschritts" verstößt. Für Kardec inkarnieren sich die Geister nur als Menschen. „Nach und nach erheben sie sich und steigen auf der Leiter des Fortschritts immer mehr empor. Diese Besserung findet durch die Inkarnationen als Mensch statt, die auch als Sühne oder als Mission auferlegt sein kann. Das materielle Leben ist eine Prüfung, welche die Geister zu wiederholten Malen zu bestehen haben, um einen gewissen Grad der Vollkommenheit zu erlangen" (22).

Die Geister sind bei der Auswahl eines passenden Leibes zum Zweck der Sühnung und Besserung in gewissen Grenzen frei. Die Inkarnation muß jedoch dem Grad des eigenen Fortschritts entsprechen und erfolgt auf Planeten mit unterschiedlichem Niveau. „Da unsere Erde eine der am wenigsten fortgeschrittenen Welten ist, gibt es hier mehr böse als gute Geister" (264). Die Inkarnation mit allen ihren Prüfungen gleicht einer gefährlichen Schiffsreise mit ungewissem Ausgang, einer Verbannung oder Einkerkerung. Ihr Herannahen ist „ein Todeskampf des Geistes". Der Augenblick des Todes kann verschieden erlebt werden. Der Böse ist beschämt, der Gerechte erleichtert, weil kein forschender Blick mehr auf ihm ruht. Die früher verstorbenen Verwandten kommen häufig zu Hilfe, um den Geist aus den „Wickelbändern des Stoffes" zu befreien. Oft ist der Tote verwirrt und

glaubt nicht, daß er tot ist, obwohl er seinen toten Leib sieht. Er erblickt sich in seinem neuen ätherischen Leib, sieht ihn aber fälschlich als stofflich an (78). Solche spiritistischen Gedanken finden sich bereits im Tibetischen Totenbuch. Ihr Einfluß auf die moderne Sterbeforschung ist bei vielen ihrer Autoren zu finden.

Die traditionelle Höllenvorstellung wird von Kardec mit Pathos abgelehnt. Es gibt keine Fehltritte, die nicht gesühnt werden könnten. „Den Weg zur Sühne findet der Mensch in den verschiedenen Existenzen, die ihm je nach Wunsch und Anstrengung das Fortschreiten zur Vollkommenheit ermöglichen, seinem Endziele" (25). „Behaupten, daß sie sich nie bessern, hieße das Gesetz des Fortschritts leugnen" (295). Es ist nur konsequent, daß Kardec bzw. die Geister, die er zitiert, auf die Frage nach dem Fegefeuer antworten: „Fast immer macht ihr euer Fegefeuer auf Erden durch, wo Gott euch eure Fehltritte sühnen läßt" (298). Die Vorstellung einer von Gott verhängten ewigen Strafe widerspricht in seiner Sicht gleichermaßen der Vernunft wie dem optimistischen Fortschrittsglauben. Kardec hat das Element der Strafe jedoch nicht abgeschafft. Er hat nur die Hölle in das irdische Leben und in die Zwischenzustände in der Welt der Geister hineingeholt: Das Leben ist selbst „eine Art Leidens- und Reinigungsschule", der man auch durch frühen Tod nicht entgehen kann. Die Gerechtigkeit Gottes erfordert, daß das Leidenspensum in weiteren Leben nachgeholt wird. Kardec hat es verstanden, uralte animistische Vorstellungen mit den modernen Idealen des 19. Jahrhunderts zu verbinden und sie in das Gewand eines aufklärerischen Supranaturalismus nach dem Motto „Gott, Geister, Tugend und Unsterblichkeit" zu hüllen. „Der Spiritismus ist stark, weil er sich auf die Grundlagen der Religion selbst stützt: auf Gott, die Seele, die künftigen Strafen und Belohnungen, hauptsächlich aber weil er diese Strafen und Belohnungen als natürliche Folgen des irdischen Lebens nachweist und weil von dem Bilde, das er von dem Zukünftigen entwirft, nichts – selbst nicht von der an-

spruchsvollsten Vernunft – in Abrede gestellt werden kann." Die Brücke zwischen Animismus und Fortschrittsglauben im modernen Spiritismus ist die Lehre von Karma und Reinkarnation.

Reinkarnationshilfe für leidende Geister

> *„Herr! Wir danken Dir, daß die notleidenden Geister hier durchgegangen sind, indem Du ihnen die Weiterleitung zu den vorübergehenden Wohnungen auf der Suche nach ihrer Evolution ermöglicht hast. Wir danken den Entitäten und den verantwortlichen Mentoren für diese spezielle Inkorporationsarbeit."*
> *(Spiritistisches Gebet aus Brasilien)*

Dieses Gebet bildet den Abschluß des Ritus „am Evangelischen Tisch", wie er im „Spiritualistisch-christlichen Orden" im Tal der Morgenröte in der Hauptstadt Brasilia durchgeführt wird. Dieser von Ingo Wulfhorst[46] untersuchte Orden ist kardecistisch geprägt und gehört zu den etwa eine Million brasilianischen Kardecisten, zu denen noch mehrere Millionen Anhänger afro-brasilianischer Kulte wie Umbanda und Candomblé kommen[47]. Von ihnen hat der „Spiritualistisch-christliche Orden" manche Elemente übernommen, ohne seine kardecistische Grundlage zu verlassen.

Der jeden Morgen im Tal der Morgenröte durchgeführte Ritus „am Evangelischen Tisch" (Wulfhorst, 146ff.) dient der weiterführenden Hilfe für Verstorbene, für sogenannte desinkarnierte Geister, die aufgrund mangelnder Bemühung zu Lebzeiten jetzt in der Finsternis verweilen und den Lebenden gefährlich sind, weil sie Besessenheit hervorrufen.

Zu Beginn des Ritus lassen sich die Inkorporationsmedien, die um den Tisch herumsitzen, von Lichtgeistern in Besitz

nehmen. Deren erste Arbeit ist jetzt der „Durchgang der Leidenden Geister", ein Ritus zur Befreiung der Geister der Finsternis. Jesus wird um Hilfe angerufen für den Dienst „zum Nutzen unserer (verstorbenen) Brüder, die unter ihrem Karma trostlos leiden müssen, damit sie in Deiner Lehre Erleichterung für ihre spirituellen Leiden finden können". Sodann werden die „Kräfte des Indischen Stromes des Weltalls" angerufen. Das „Lied des Leidenden Geistes" wird gesungen: „Komm mein guter Bruder... Dein Unverständnis hat dir Dunkelheit verursacht... Geh weiter, sündige nicht mehr ... geh weiter mit Gott." Der leidende Geist wird im Inkorporationsmedium inkorporiert und dann von den Lehrmedien aufgerufen, diese „Universale Ersthilfe" zu nützen, zu verstehen, daß er schon desinkarniert, d. h. tot ist und nun mittels Liebe und Vergebung, Harmonie des Herzens finden soll. Nun übernimmt der (inkorporierte) Lichtgeist den leidenden Geist und bringt ihn zur „Rettungsstation" des Tales der Morgenröte, in die „Schule des Heiligen St. Franziskus" in der Astralwelt, wo er nach dem „christlichen Gesetz" unterrichtet werden kann. Nach einer Reihe weiterer Handlungen schließt der Ritus mit dem oben zitierten Dankgebet für die „Weiterleitung der Leidenden Geister zu der nächsten Zwischenstation auf dem Weg der Evolution".

Der „Spiritualistisch-christliche Orden" glaubt (204ff.), daß der Tod nur ein Übergang von einer „Vibrationsebene" zur anderen ist. Nach der „Desinkarnation" erfolgt der Aufbau eines „ätherischen Körpers", der 24 Stunden in Anspruch nimmt. Der im Leben erreichte Grad des spirituellen Fortschritts äußert sich in einer höheren oder niederen Vibrationsfrequenz und führt den Geist zur entsprechenden Vibrationsebene der geistigen Welt. Von seinem Geistführer geleitet, gelangt der Desinkarnierte zum „Weißen Stein" und erlebt da eine Rückschau auf sein vergangenes Leben. Nutzt er diese letzte Chance nicht, sich selbst zu erkennen, sein Karma zu bejahen und sich zu seiner Abtragung in einer weiteren Wiedergeburt zu entschließen, verliert er seinen Beglei-

ter und muß als leidender Geist in der Finsternis verharren. Inmitten grauenvoller Bilder bleibt ihm aber noch eine Chance der Rettung, nämlich der geschilderte Ritus des Durchgangs der leidenden Geister. Mit seiner Hilfe kann er zur „Rettungsstation der ätherischen Ebene" gelangen, um dort eine bis zu sieben Jahren währende Lehrzeit durchzumachen. Dort angekommen, leidet er darunter, auf Erden sein Karma nicht abgetragen zu haben, und begegnet den Menschen, denen er auf Erden großes Unrecht getan hat, bis er sich schließlich für den Erlösungsweg des „Evangeliums" entschließt. So bereitet er sich auf die nächste Inkarnation vor und plant die Wiedergutmachung seiner Schuld. Er muß sich ein Leben mit einer ausreichenden Menge von Leid und Krankheit aussuchen. Diese Planung bzw. „Umstrukturierung des Karma" muß von den spirituellen Führern bewilligt werden, bevor die Reinkarnation beginnen kann. Auf Erden trifft er jene wieder, denen er Unrecht getan hat. Diese Gedanken finden sich in ähnlicher Weise bei Rudolf Steiner wieder.

Positiv gestaltet sich der Weg, wenn der desinkarnierte Geist sein Karma auf Erden erfüllt und am „Weißen Stein" den richtigen Entschluß gefaßt hat. Von dort zu den „vorübergehenden Wohnungen" geleitet, bereitet er die weitere Reise zu seinem „Ursprungsplaneten" Kapella vor, wo er in die göttliche Einheit reintegriert wird. Damit ist er an das Ziel seiner Evolution gelangt.

Dieses spiritistische Weltbild, das von Kardec nach Brasilien wanderte und sich in den afro-brasilianischen Kulten weitergebildet hat, besitzt eine klar erkennbare Grundstruktur, die auch in einem umbandischen Glaubensbekenntnis (Wulfhorst, 66) zum Ausdruck kommt: „Ich glaube an Gott, den Allmächtigen und Höchsten, an die Orixás und die Göttlichen Geister, die uns das Leben brachten nach göttlichem Willen; ich glaube an die Wiedergeburt der Seele und an die göttliche Gerechtigkeit nach dem Gesetz der Wiederkehr; ich glaube an die Kommunikation mit den Führern, die uns auf den Weg der Nächstenliebe der Praxis des Guten leiten; ich

glaube an die Invokation, an das Bittgebet, an das Opfer wie auch an die Akte des Glaubens, ich glaube an die Umbanda als Erlösungsreligion, die fähig ist, uns auf dem Weg der Entwicklung bis zum Vater Orixá mitzunehmen."

Der moderne Spiritismus in seiner kardecistischen Gestalt ist zweifellos ein umfassendes System des Reinkarnationsglaubens, das, je nach den kulturellen Voraussetzungen, mehr karg-rationalistisch oder überquellend-phantastisch ausgearbeitet ist.

Gemessen an seiner reichhaltigen rituellen Fürsorge für die Toten ist das Gebet für die Toten in vielen großen Religionen nur ein kümmerlicher Notbehelf. Auch an Kontakten der Geister mit den Erdenbewohnern fehlt es nicht. Kardec hat sich in seinem „Buch der Geister" auf wenige Andeutungen beschränkt: „Die Möglichkeit, mit den Geistern in Verkehr zu treten, ist ein herrlicher Trost, weil sie uns das Mittel verschafft, uns mit jenen Verwandten und Freunden zu unterhalten, die vor uns die Erde verließen. Durch die Anrufung ziehen wir sie näher zu uns ... sie unterstützten uns mit ihrem Rat, bezeugen uns ihre Liebe und freuen sich, daß wir uns ihrer erinnern. Und für uns ist es eine Befriedigung, sie glücklich zu wissen" (280). Als Schutzgeister und -engel umgeben sie den Menschen, und dieser hat nach seinem Abscheiden Gelegenheit, bei der Testamentseröffnung anwesend zu sein. „Die Enttäuschung, die er beim Anblick der Habgier derer empfindet, die sein Erbe teilen, klärt ihn über ihre Gesinnungen auf" (127). Wie in archaischen Kulturen ist die Scheidewand zwischen den Lebenden und den Toten dünn. Die Sehnsucht nach gerechter Vergeltung kommt zu ihrem Recht, wird aber durch die Forderung der Nächstenliebe und durch den rituellen Dienst für die Toten in Grenzen gehalten. Armut, Elend und Krankheit lassen sich leichter ertragen im Glauben, daß sie dem Abtragen karmischer Lasten und der Läuterung auf dem Weg in eine bessere Welt dienen. Und schließlich ist die Aussicht, daß jeder Fehltritt gesühnt werden muß, ein kräftiger Antrieb zu moralischem Handeln.

V.
Der Anthroposoph: Rudolf Steiner

Lebensdienliche Einsicht in karmische Zusammenhänge

„Da liest er dann aus seinem Karma die Aufgabe für sein Erdenleben ab."
(Rudolf Steiner)

Rudolf Steiner, von 1902–12 Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft (Adyar) und danach Gründer und Leiter der Anthroposophischen Gesellschaft, war eine vielschichtige, unterschiedliche Einflüsse verarbeitende Persönlichkeit, und das merkt man auch seiner Lehre von Karma und Reinkarnation an. Von Autoren, die der Anthroposophie nahestehen, wird diese Lehre gern in einer abgemilderten Form dargestellt, indem man ihre Verbindung mit der deutschen Aufklärung und Klassik, mit Lessing und Goethe herausstellt und die theosophischen Elemente herunterspielt. In Wirklichkeit sind die okkulten Vorstellungen, die Steiner vor allem in seinen Vorträgen in kleinem Kreis zu diesem Thema entwickelt hat, recht massiv. Das gilt vor allem für die Vorträge, die er 1907 in Wien gehalten hat und die 1911 unter dem Titel „Die Theosophie des Rosenkreuzers"[48] herausgebracht wurden. Aber auch in späteren Jahren kreisen seine Gedanken weithin um die Frage, wie der Mensch in jenem Zwischenzustand, den Steiner „das Leben zwischen Tod und neuer Geburt" nennt, seine kommende irdische Existenz im Sinne seines Karmas im voraus gestalten kann.

Steiner verzichtet freilich nicht darauf, seine Lehre von Karma und Reinkarnation als „vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen" zu bezeichnen und sie in der Auseinandersetzung mit den Evolutionsvorstellungen von Charles Darwin und Ernst Haeckel zu begründen. Man hat freilich nicht den Eindruck, daß seine eigene Auffassung sich allein als Ergebnis dieser Auseinandersetzung entwickelt hat. Er legt aber Wert darauf, daß Anthroposophen sich die Reinkarnationslehre auch denkend aneignen können. Seine diesbezüglichen Äußerungen fallen in die Zeit, in der er schon Generalsekretär der deutschen Theosophen war.

Steiner war nicht der erste, der zwischen dem modernen Evolutionismus, besonders der Darwinschen Abstammungslehre, und dem Reinkarnationsglauben eine Verbindung hergestellt hat. Das geschah, wie bereits erwähnt, schon bei Swami Vivekananda und seinen Nachfolgern, und auch Theosophen[49] wie Helena P. Blavatsky und Annie Besant sahen in der Kette der Wiedergeburten ein Mittel zum evolutionären Aufstieg der Menschheit zu immer größeren Höhen. Ähnliche Gedanken fanden sich schon in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts", natürlich ohne Bezug auf den späteren Darwinismus. Der Mensch als Mitarbeiter der Evolution – diese Vorstellung ist dem Bereich entstanden, in dem östliche und westliche Ideen einander begegneten und befruchteten.

Steiner[50] bemängelte an Darwin und Haeckel, daß ihre Evolutionsvorstellungen, zu Ende gedacht, nicht ohne das Element des Wunders und der göttlichen Setzung auskommen. Wie soll Seelisch-Geistiges ohne solch ein Wunder aus Leiblich-Materiellem entstanden sein? Schillers Nase läßt sich auf Vererbung zurückführen, nicht aber sein Genie. „Seelisches kann nur aus Seelischem entstehen", und das heißt aus einer Biographie, die über die Grenzen dieses einen Lebens hinausreicht. Die Anthroposophie gibt dem Menschen, so Steiner, Auskunft über „das Woher und Wohin über Geburt und Tod hinaus" und gliedert ihn ein in den Strom der Evolution. Unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten ist diese These, daß Seelisches nur aus Seelischem

entstehen kann, seit Steiner eher noch fragwürdiger geworden. Wichtiger ist Steiners Absicht, die Würde des Menschen als eines geistigen Wesens aus der Diskussion über seine Abstammung vom Affen herauszuhalten, ohne andererseits den Entwicklungsgedanken an den Schöpfer- und Wunderglauben zu „verraten".

Wo Steiners eigentliche Interessen liegen, wird bei seinen Gedanken von 1924 über die Waldorf-Pädagogik und die Rolle deutlich, die das Karma-Konzept dabei spielt. Natürlich könne man noch nicht mit voller Offenheit „für das Bewußtsein in wiederholten Erdenleben" erziehen. Wohl aber müsse man in einer Schulklasse erkennen, „was da für merkwürdige karmische Fäden von dem einen zu dem anderen gesponnen sind durch frühere Leben". Karmische Strömungen müssen durchschaut und reguliert werden. Der Lehrer muß auch zu dem befähigt sein, was man eine karmische Diagnose nennen könnte: „Ein wenig begabtes Kind geht zurück auf frühere Erdenleben, in denen es viel gehaßt hat, und man wird dann an der Hand der Geisteswissenschaft aufsuchen, wen es gehaßt haben könnte. Denn die müssen sich in irgendwelcher Umgebung wiederfinden..."[51] Steiner hat karmische Wirkungsketten beschrieben, die sich gesetzmäßig über mehrere Erdenleben erstrecken: Liebe zum Beispiel führt im nächsten Leben zu Freude, im übernächsten zu einem offenen Herzen; Haß zunächst zu Leid und schließlich zu Torheit, die sich dann im Klassenzimmer bemerkbar macht. Die „Lebensdienlichkeit" dieser Erkenntnis karmischer Zusammenhänge sieht Steiner darin, daß der Lehrer das unbegabte Kind mit den „karmisch verwandten Kindern" aus früheren Erdenleben zusammenbringt, so daß es durch Liebe ein Gegengewicht zur Antipathie schaffen und damit eine bessere Inkarnation vorbereiten kann. Vor allem muß herausgefunden werden, was im Leben zwischen Tod und neuer Geburt solch eines Kindes geschehen ist und sich nun in einer „Metamorphose des Unverstandes auslebt". In diesen – meisten sehr langen – Zwischenzuständen fallen in der

geistigen Welt in Steiners Sicht die Würfel für die vergleichsweise kurzen irdischen Existenzen. Auch in der Heilkunde und -pädagogik spielt die Erkenntnis karmischer Zusammenhänge eine wesentliche Rolle. „So gibt es eine gewisse Form von Bazillen als Träger von Infektionskrankheiten, die von den Lügen der Menschheit herstammen. Sie sind nichts anderes als physisch verkörperte Lügendämonen" (Rosenkreuzer, 72). Der Klassenhaß des Industrieproletariats sitzt im Astralleib und wirkt sich als Lungentuberkulose aus (60).

Woher weiß Steiner das alles so genau? Er nimmt für sich in Anspruch, „Erkenntnisse der höheren Welten" erlangt zu haben und hat den Weg dahin für andere beschrieben. In der hier gebotenen Kürze müssen Andeutungen darüber genügen. Steiner setzt sich deutlich vom „Mediumismus" und vom „atavistischen Hellsehen" ab, wie er es bei den Spiritisten und Theosophen seiner Zeit am Werke sieht. Seine „geisteswissenschaftliche" oder „initiationswissenschaftliche" Methode beruht auf der systematischen Schulung von Fähigkeiten der Imagination und Intuition. Auch er sieht im Schlaf einen Verwandten des Todes: In beiden Zuständen löst sich der Astralkörper vom Ätherleib und physischen Leib und steigt in höhere Welten auf. Darum richtet Steiner besondere Aufmerksamkeit auf Gedanken beim Aufwachen, der Zeit der Rückkehr der Seele samt ihren Erfahrungen höherer Sphären in den Körper. Meditationsformen spielen auch eine Rolle. Der Schulungsweg, den er auch als „Rosenkreuzer-Weg" bezeichnet, gilt Steiner als „ein für moderne Verhältnisse eingerichteter christlicher Weg, der zwischen dem eigentlichen christlichen Weg und dem Yogaweg liegt" (Rosenkreuzer 153). Da er, wie alle Esoteriker, von der Entsprechung von Makrokosmos (der äußeren Welt) und Mikrokosmos (dem Menschen) ausgeht, kann er empfehlen: „Lernen Sie den Makrokosmos kennen durch die Versetzung in Ihren eigenen Leib". Die so gewonnenen Einsichten haben für Steiner den Charakter empirischer Forschungsergebnisse, obgleich sie gegenüber konventioneller wissenschaftlicher

Forschung einen erweiterten Bereich gesicherter Erfahrung voraussetzen. Trotz seines Anspruchs auf Eigenständigkeit bestreitet Steiner nicht, daß sich in den Erfahrungen der Spiritisten und Theosophen die geistige Welt kundtut, freilich nur deren untere Sphären und in unreiner Form. Steiner leugnet nicht die Wirksamkeit solcher „atavistischer", aus der Frühzeit der Menschheit auf uns gekommener Methoden, wohl aber ihre Zeitgemäßheit in einer Kultur, die von einer höheren Form von Geistigkeit geprägt ist.

Im Bereich von Karma und Reinkarnation hat Steiner sich nicht auf die Feststellung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten beschränkt, sondern sich ausführlich über die karmische Vorgeschichte bekannter historischer Persönlichkeiten geäußert, wie man es auch aus dem hinduistischen und buddhistischen Bereich kennt. Steiner rechnete mit dem „Zusammenwirken verschiedener Karmen". Nicht nur das jeweilige Karma der beteiligten Personen, sondern persönliches Karma, Volkskarma, Menschheitskarma, Erdenkarma, Weltenkarma usw. „kreuzen sich". Steiner zweifelt dennoch nicht daran, „daß uns gerade dadurch die Aufschlüsse werden, die wir brauchen, um das Leben zu verstehen" (Wiederverkörperung, 54). Aus der Erkenntnis karmischer Zusammenhänge erwächst dem Menschen das Wissen um seine Lebensaufgabe.

Das Leben zwischen Tod und neuer Geburt

„Der Mensch bestimmt sich seine Zukunft durch seine Vergangenheit." (Rudolf Steiner)

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle die Einzelheiten der anthroposophischen Anthropologie und Kosmologie mit ihrem komplizierten Wortschatz zu erläutern, obgleich sie bei der Vorstellung von Karma und Reinkarnation eine wichtige Rolle spielen. Beide, Menschenbild und Weltbild, hängen bei Steiner gemäß der Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos eng zusammen. Den kosmischen Sphären entsprechen die verschiedenen Leibhüllen, die den Personkern, die „Individualität"[52] umgeben. Die anthroposophische Terminologie ähnelt weitgehend derjenigen der Theosophie, die ihrerseits indische und andere Bezeichnungen übernommen und teilweise selbstgeprägte hinzugefügt hat. Für Steiners Vorstellung von „wiederholten Erdenleben" sind drei Leibhüllen wichtig, die das Ich umgeben. Zuerst der Astralleib, dann der Ätherleib und schließlich der physische Leib. Von dieser Anthropologie sind auch seine pädagogischen Vorstellungen geprägt: In den ersten sieben Lebensjahren steht die Entwicklung des physischen Leibes im Vordergrund, vom 7. bis 14. Lebensjahr diejenige des Ätherleibes und vom 14. bis 21. Jahr die des Astralleibes.

Nach dem Tod erfolgt nach Steiners Auffassung – hier hauptsächlich anhand der „Theosophie des Rosenkreuzers" (37ff.) dargestellt – die sukzessive Auflösung aller Leibhüllen. Eine Lebensrückschau von der Art, wie sie aus Berichten Reanimierter bekannt ist, wird ausgelöst. (Beim Prozeß der neuen Inkarnierung wiederum löst die Vereinigung des Astral- mit dem Ätherleib eine Vorschau auf das kommende Erdendasein aus.) Die Lebensrückschau, auch „Erinnerungstableau" genannt, konfrontiert die Verstorbenen mit der „Beurteilung ihres Tuns und Denkens vom Gesichtspunkt der Geisterwelt aus" – eine Einsicht, zu der übersinnlich Geschulte schon im irdischen Leben Zugang haben. Im „Kama-

loka" geht der Mensch durch eine Art Fegefeuer, das man mit einer Entziehungskur vergleichen könnte, die umso schlimmer ausfällt, je größer die Sucht war. Außerdem durchlebt der Mensch im Kamaloka alles Leid, das er anderen zugefügt hat, selbst in sich. Dieses Spiegelerleben löst den Impuls zur Wiedergutmachung aus.

Schließlich löst sich auch der Astralleib in die Astralwelt hinein auf. Jetzt ist der Mensch im „Geisterreich" (Devachan). Er bekommt Einblick in die Akasha-Chronik, in der alle Handlungs-, Willens- und Gefühlsimpulse aufgezeichnet sind. (Die Akasha-Chronik, eine Art Weltbiographie, spielt auch in der Theosophie eine wichtige Rolle.) „Im Devachan arbeiten die Dinge, die uns umgeben, an unserer seelischen Wesenheit, so daß alles das, was der Mensch sich hier angeeignet hat an guten und schlechten Gefühlen, sich dort in seiner Umgebung befindet, an seiner Seele arbeitet und so die seelischen Organe schafft... Diese Organe dienen als Architekten, als Bildner für den neuen Aufbau des physischen Leibes bei einer neuen Geburt. So arbeitet das, was der Mensch im Innern hatte, ... für die nächste Geburt vor. Es bereitet vor die Kräfte, die den Menschenleib neu aufbauen" (Rosenkreuzer 47). Zugleich arbeitet der Mensch im Devachan, „unter der Anleitung höherer Wesenheiten, an der Umgestaltung der Erde". In Steiners Augen ist das Leben zwischen Tod und neuer Geburt kein „untätiges Ruhen". „Es ist nicht, wie oftmals gesagt wird, als ob die Menschen in seliger Ruhe, im Traume dahinlebten; das Leben dort ist vielmehr ein ebenso tätiges wie hier auf der Erde" (48 f.).

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß das „Leben zwischen Tod und neuer Geburt", nicht allein wegen seiner größeren zeitlichen Ausdehnung, bei Steiner die entscheidende Phase darstellt. Hier, im „Geisterreich", ist die Stelle, an der sich das Karma auswirkt, nämlich in „Arbeit" an der zukünftigen Existenzform und am nächsten Leben. Zu dieser Existenzform gehört nicht nur das Individuum mit seiner leiblichen, emotionalen und geistigen Wirklichkeit, sondern

auch seine Umgebung, worauf noch zurückzukommen sein wird. Das alles ist karmisch geprägt, aber nicht determiniert, weil es aufgearbeitet werden kann. Das gilt bereits für das irdische Leben, in dem der Mensch „möglichst günstige Posten ins Lebensbuch eintragen" soll. „Wir sind Sklaven der Vergangenheit, aber die Herren der Zukunft" (Rosenkreuzer 78). Die „Anthroposophischen Leitsätze" (in GA 26 zusammengestellt) drücken das so aus: Im Geisterreich „gestaltet sich der Mensch selber zwischen dem Tode und der neuen Geburt; er wird *wesenhaft* ein Abbild dessen, was er im Erdenleben *getan* hat. Aus diesem seinem Wesenhaften heraus gestaltet er dann beim Wieder-Betreten der Erde sein physisches Leben." (Leitsatz 43). Oder es wird (in Leitsatz 55) gesagt, daß „die Menschenseele mit anderen mit ihr karmisch verbundenen Menschenseelen und mit Wesenheiten der höheren Hierarchien das kommende Erdenleben im Sinne des Karma gestaltet". Das sind weiträumige Sätze, die das Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren zum Ausdruck bringen. Steiner kann aber auch einfach formulieren: „Diese Leben zwischen dem Tod und einer neuen Geburt, die ändern manches, was sich nicht ändern würde, wenn das Erdenleben sich in gleichartiger Weise fortsetzte" (Wiederverkörperung 179). Steiner geht davon aus, daß „ich mir selbst sozusagen hier das Bett zubereitet habe, in das ich geboren bin"[53]. Das ist aber nicht im Sinne einer simplen karmischen Vergeltungskausalität gemeint. Vielmehr ist das Karma ein Faktor unter anderen bei dem geheimnisvollen Geschehen zwischen Tod und neuer Geburt, aus dem die Neugestaltung des jeweils nächsten Lebens hervorgeht, einem Prozeß, bei dem für Steiner der Mensch das Subjekt bleibt.

Erst wenn im „Geisterreich" das Karma in Impulse für das zukünftige Leben umgesetzt worden ist, wird eine neue Geburt möglich. Steiner beschreibt, wie sich sukzessive die neuen Leibhüllen bilden, wörtlich: „wie der Mensch bei seinem Herunterstieg zur neuen Verkörperung wieder seinen Astralleib zusammensetzt und sich angliedert... Was er ein-

gegliedert hat ... als sein Temperament und so weiter, das setzt den neuen Ätherleib zusammen, und was er vollbracht hat an Taten, wirkt mit ... auf die Stationierung und Lokalisierung des physischen Leibes. Hier liegen die Kräfte, die einen Menschen an einen bestimmten Ort hinbringen" (Rosenkreuzer 65). „Wir leben von innen nach außen: Was im Astralleibe lebt als Freude, Schmerz, Lust und Leid, erscheint wieder im Ätherleibe, was im Ätherleibe wurzelt an bleibenden Trieben und Leidenschaften, erscheint im physischen Leibe als Disposition, was man aber hier tut, so daß man den physischen Leib dazu gebraucht, das erscheint als äußeres Schicksal in der nächsten Verkörperung" (68).

Damit steht Steiner vor dem Problem, das ihn stark beschäftigt hat, wie er die doppelte Prägung des neuen Menschenwesens durch Vererbung und Karma ausgleichen und die beiden Stammbäume, den der Familie und den Reinkarnationsstammbaum, miteinander versöhnen kann. Er löst dieses Problem teilweise durch die Vorstellung, daß sich das reinkarnierende Ich eine passende Geburt aussucht bzw. wählt. Nach seinem Grundsatz „von innen nach außen", vom Geist ins Materielle hinein, mißt er dem „Reinkarnationsstammbaum" die entscheidende Bedeutung zu und wagt es auch, das zu konkretisieren. Während sich nach der Empfängnis „der ätherische Leib des mütterlichen Organismus allmählich von dem physischen Menschenkeim zurückzieht" (Wiederverkörperung, 186), das heißt während die ererbten Charaktereigenschaften an Einfluß verlieren, „fängt dieser Astral- und Ätherleib gleichsam den Menschenkeim ab und beginnt nun mitzuarbeiten an dem Menschen", und zwar etwa in der dritten Woche (Rosenkreuzer 55). Je später, desto schlechter. In ihrer okkulten Entwicklung Fortgeschrittene sind in der Lage, den Keim schon früher „abzufangen", unter Umständen schon bei der Empfängnis. „Für sie geht nichts ohne ihr Zutun" (56), auch nicht die Formung des physischen Leibes in den ersten sieben und die Formung des Ätherleibes in den zweiten sieben Lebensjahren. Steiner

führt Disharmonie und Unzufriedenheit auch darauf zurück, daß die drei Leiber (Astral-, Äther- und physischer Leib) nicht richtig zueinander passen (50). Andererseits besitzt der Mensch die Möglichkeit, sich schon jetzt „einen guten, kräftigen Körper für das nächste Leben vorzubereiten" (66). Steiner glaubt auch, daß kleine Kinder im Schlaf die Tageseindrücke aussortieren und einen Teil davon in die ätherische Welt hinausstoßen können, „so daß das Kind nur dasjenige in seine Körperlichkeit aufnimmt, wozu es schicksalsmäßig vorbestimmt ist durch sein Karma, durch sein Schicksal" (Wiederverkörperung 138).

Steiner hat gelegentlich darüber spekuliert, warum er nicht als ein Zeitgenosse des von ihm verehrten Goethe geboren worden ist (Wiederverkörperung, 199). Die Antwort: „Er gehört zu einem anderen Schub von Menschen." Für Steiner gibt es Rhythmen und Schübe von Reinkarnationen, die für ein bestimmtes Zeitalter bestimmt sind, und „Anziehungskräfte, die beim Wiedererscheinen auf der Erde die Personen zusammenbringen, so daß das Karmagesetz sich vollziehen kann" (Rosenkreuzer, 76). Immer wieder findet der Mensch seine alten Zeitgenossen vor, eine Umwelt, die dem Ergebnis seiner Taten in dem vorhergehenden Leben entspricht. Freundschaften und Seelenverwandtschaften „setzen sich fort bis hinauf in das Devachan. Und daraus entwickeln sich für das nächste Leben die sozialen Zusammenhänge" (Rosenkreuzer 53). Wenn jemand einen anderen verprügelt hat, so ist er mit ihm verbunden, weil er danach mit ihm im Kamaloka (dem oben erwähnten Fegefeuer) gelebt hat. Und wenn es zur neuen Geburt kommt, so findet sein Astralleib das, was ihn mit diesem Menschen zusammenbringt (75). Steiners Lehre von Karma und Reinkarnation besitzt eine soziale und mitmenschliche Dimension. Seine Theorie hat einen negativen und einen positiven Aspekt. Sie besagt zunächst, daß man aus schwierigen menschlichen Beziehungen nicht aussteigen kann, sondern immer wieder im Diesseits und Jenseits mit ihnen konfrontiert wird, und daß man, modern-

salopp ausgedrückt, der „Beziehungskiste" nicht einmal durch den Tod entkommen kann. Andererseits erlaubt sie, „Seelenverwandtschaften" auf frühere Leben zurückzuführen, wie Goethe es mit seiner Beziehung zu Frau von Stein tat, als er die Hypothese aussprach: „Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau ... und von allem dem schwebt ein Erinnern nur noch um das ungewisse Herz..."

Die Wiederverkörperungen der Erde

„Der Mensch selbst ist es, der die zukünftige Gestalt seines Leibes herbeiführen wird."
(Rudolf Steiner)

Steiners Konzept individueller Wiederverkörperung ist eingebettet in eine Gesamtschau der kosmischen und Menschheitsevolution. Auch diese stellt er sich als eine Abfolge von „Wiederverkörperungen unserer Erde" vor. „Unsere Erde ist in ihrer heutigen Gestalt die Wiederverkörperung früherer Planeten" (Rosenkreuzer, 79), genau genommen: des Saturn, der Sonne und des Mondes; und sie wird sich weiter verkörpern, zunächst im Jupiter, dann in der Venus, dem Vulkan und, nach Steiners späteren Äußerungen, noch weiteren. Dabei denkt er weniger an konkrete Himmelskörper als an astrale Symbole, die sich noch in den Bezeichnungen der Wochentage widerspiegeln. In dieser Abfolge von sieben oder mehr planetarischen Verkörperungen oder Metamorphosen liegt eine tiefe Absicht. Sie dient der stufenweisen Entwicklung von sieben menschlichen Bewußtseinszuständen, vom dumpfen Bewußtsein des Anfangs bis hin zum höchsten Allbewußtsein. Sie dient auch der Entwicklung des menschlichen Körpers: Laut Steiner sind die Nerven, zusammen mit dem Astralleib, erst nachträglich, in der Mondepoche, dem Leib eingefügt worden, das Blut, zusammen mit dem Ich, in

der Erdenepoche. Diese physiologischen Spekulationen mögen abstrus wirken. Für Steiner war es aber wichtig, daß der Mensch im Verlauf der Evolution mit anderen Planeten und dem Kosmos insgesamt in eine enge Verbindung gekommen ist. Die Lehre von den wiederholten Erdenleben ist ihm auch deswegen wichtig, weil sie den Menschen in kosmische Zusammenhänge einzubinden vermag. Zwischen Tod und neuer Geburt erlebt der Mensch das Frühstadium seiner vorindividuellen Existenz; es ist als „kosmische Erinnerung" in ihm gegenwärtig (Leitsätze 144–146).

Was Steiner vorschwebt, wird noch deutlicher, wenn man seine Hoffnungen für die weitere Zukunftsentwicklung berücksichtigt: Am Ende der Evolution (auf der letzten Verkörperung der Erde, dem Vulkan) wird der Mensch nicht mehr in seinem Leib wohnen, sondern über ihm schweben. Der Kehlkopf wird zum Fortpflanzungsorgan werden. „Der Mensch wird aus dem Menschen hervorgehen, der Mensch wird den Menschen aussprechen. Und das wird zukünftig die Geburt eines neuen Menschen sein, daß er ausgesprochen wird von einem anderen Menschen" (Rosenkreuzer 147). Dann ist für Steiner der Sinn der Evolution vollendet, dann ist das Wort aus der biblischen Schöpfungsgeschichte für ihn erfüllt: „Lasset uns Menschen schaffen..." (149). Das wäre die Überwindung der natürlichen Fortpflanzung und Vererbung zugunsten einer alchimistischen Erschaffung des Menschen aus dem Geist des Menschen. Es ist unverkennbar, daß Steiners Lehre von Karma und Reinkarnation (wie auch Aurobindos Evolutionismus) letztlich darauf, d. h. auf menschliche Selbsterschaffung und auf die Überwindung der Grenzen der Geschöpflichkeit hinausläuft[54]. Damit ist dann auch die Feindschaft zwischen der astralen und der physischen Welt überwunden. „In der Zukunft wird die Erde sich verkörpern in einem neuen Planeten... Dann (genauer gesagt: in der Jupiterphase, R. H.) wird der Astralleib so weit sein, daß er sich nicht mehr wie ein Feind dem physischen Leib entgegenstellt, wie es heute der Fall ist" (83).

Steiner zwischen Christentum und indischem Reinkarnationsglauben

„Wer wirklich das Entwicklungsgesetz begreift, der kann gar nicht anders als Christ sein, sei er Hindu oder Mohammedaner."
(Rudolf Steiner)

In die Erdengeschichte fällt für Steiner der entscheidende „Christusimpuls". Die „Christus-Individualität wurde auf diesen (d. h. den irdischen) Plan heruntersetzt"; der Kreuzestod des Erlösers war „die Hilfe, die eingriff in das Karma von Unzähligen" (79). In Christus soll sich die Menschheit zur Weiterentwicklung von der Erde zum Jupiter sammeln. Darin kommt Steiners Ablehnung der buddhistischen Wiedergeburtslehre zum Ausdruck, die er freilich vor allem in ihrer theosophischen Umformung kennengelernt hatte. Dabei hat er vor allem das Buch des englischen Theosophen A. P. Sinnet „Esoterischer Buddhismus"[55] im Auge. (In seiner Kenntnis der östlichen Religionen zeigt Steiner deutliche Schwächen.) Am Buddhismus schätzt er, daß er die Lehre von Karma und Reinkarnation vertritt, lehnt aber seine Tendenz ab, „den Menschen so schnell wie möglich aus dem Leben herauszubringen". Das ist in seinen Augen eine Vorstellung für schwache Seelen und darum für den Westen nicht geeignet. „Überall, wo der Buddhismus auftreten könnte in irgendeiner Form im Abendlande, würde das ein Beweis sein dafür, daß die Seelen so schnell wie möglich hinaus wollen aus der Erdenmission" (Wiederverkörperung, 113). Der Buddha habe triumphierend festgestellt: „Zerbrochen sind die Balken, verfallen die Pfosten... Getötet ist Wunsch und Begierde, in einen solchen Leib zurückzukehren." Jesus aber habe gesagt: „Reißet nieder den Tempel meines Leibes, und ich will ihn in drei Tagen wiederum aufbauen." Damit habe er, in Steiners Auslegung dieser Stelle aus dem Johannesevangelium, dazu aufgefordert, „wiederum zurückzukehren in diesen Erdentempel von Inkarnation zu Inkarnation, um in einer jeden den Christus-Impuls größer, intensiver zu machen" (Wiederverkörperung, 129).

Steiner stand, wie viele spirituell interessierte Menschen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, im Spannungsfeld zwischen dem christlichen Erbe und den östlichen Religionen. Dabei spielte die Stellung zur Reinkarnationslehre eine besondere Rolle. Für Steiner waren das heikle Probleme, die sich in seinem Verhältnis zur Theosophie, besonders zu deren Schlüsselfigur H. P. Blavatsky, der Autorin der „Entschleierten Isis" und der „Geheimlehre", zuspitzten. Es ist hier nicht der Ort, auf die damit verbundenen biographischen Einzelheiten einzugehen. Es sei aber auf den Rückblick hingewiesen, den Steiner in seinen Vorträgen von 1915 in Dornach gegeben hat. Sie sind 1969 unter dem Titel „Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur"[56] veröffentlicht worden. Steiner beschreibt die Vorgänge aus der Anfangszeit der Theosophischen Gesellschaft in geradezu abenteuerlicher Weise als eine okkulte Geisterschlacht. In ihr geht es darum, daß Madame Blavatsky von amerikanischen Okkultisten in „okkulte Gefangenschaft gesetzt", von indischen Okkultisten aber mit den gleichen magischen Methoden aus ihr befreit worden sie. Dafür habe sie freilich einen Preis zahlen müssen: „Sie wurde den Indern in die Hände getrieben... Es kam zu einem Kampf zwischen dem Amerikanismus und dem Indeanismus in bezug auf den Okkultismus. Auf der einen Seite hatte man die absolute Tendenz, die Lehre von den wiederholten Erdenleben verschwinden zu lassen, und auf der anderen Seite hatte man die Tendenz, diese Lehre in die Welt zu bringen..." (68). Um der indischen Seite entgegenzukommen, habe Blavatsky „ein wüstes Geschimpfe erhoben über alles, was Judentum und Christentum ist" (69). Aus okkulten Gründen mußte sie „zu einem Christus-Jahve-Hasser präpariert werden". „Indische Sonderinteressen", so Steiner, „hatten im Auge, über die Erde

hin ein Weisheitssystem zu begründen, aus dem Christus ausgeschlossen war" (96). Zwischen diesen feindlichen Positionen fühlte Steiner sich „eingekeilt". Daß er sich auf das ihm selbst fragwürdige theosophische Kraftfeld einließ, konnte er der Öffentlichkeit und seinen Anhängern im Rückblick nur schwer erklären. In den Dornacher Vorträgen rechtfertigte er es mit einem „deutlichen Wink des Karma" (46).

Man kann diese merkwürdigen Vorträge, die zwei bis drei Jahre nach seinem Bruch mit der Theosophischen Gesellschaft gehalten wurden, aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten. Zunächst verdeutlichen sie die Tatsache, daß Steiners Lehre von den wiederholten Erdenleben nicht nur als Fortbildung von Ansätzen zu sehen ist, die sich seit Lessing in der deutschen Geistesgeschichte entwickelt hatten. Steiner verstand die Anthroposophie als Teil der okkulten Bewegung, die im 19. Jahrhundert mit dem Spiritismus und der Theosophie begonnen hatte. Er machte sich auch über die starken indischen Elemente in der Theosophie und deren Reinkarnationsvorstellung keine Illusionen. Trotzdem wollte er die Lehre von den wiederholten Erdenleben nicht preisgeben. Zugleich aber wollte er verhindern, daß das christliche Erbe in der vom „Indeanismus" beeinflußten Theosophie und ihren antikirchlichen Affekten unterging. (Immerhin hatten Blavatsky und Olcott in Indien anfangs mit dem hindunationalistischen Arya Samaj zusammengehen wollen.) Er wollte Christus vor dem Haß der damaligen Theosophen retten.

Diese Position hat Steiner auf beiden Seiten Gegner eingebracht. Die Theosophen waren nicht glücklich über die Stellung, die er Christus im kosmischen Drama einräumt; das Christentum konnte seine völlig unorthodoxe Deutung des Erlösungswerkes Christi, seine Lehre von Karma und Reinkarnation und manches andere nicht akzeptieren. Die Vorträge verraten auch etwas von dem Druck, unter dem Steiner seinen eigenen Weg finden und seine Entscheidungen treffen mußte. Für ihn handelte es sich um einen Geisterkampf, der

in der jenseitigen Welt ausgetragen wurde. Die Bedeutung der Entscheidung für die wiederholten Erdenleben für Steiners weitere Entwicklung kann kaum überschätzt werden. „Aus einer gewissen intimen Erkenntnis des Karmagesetzes ist überhaupt die geisteswissenschaftliche Bewegung hervorgegangen" (Rosenkreuzer 72).

Zwischenüberlegung: Lessing und die Krise des Fortschrittsglaubens

„In der Regel macht der Mensch zum zweitenmal ein jedes Ding besser als beim ersten Versuch." (Rudolf Steiner)

Der moderne westliche Reinkarnationsglaube ist ein Kind des 19. Jahrhunderts und teilt dessen Fortschrittsoptimismus. Daß der Mensch in seiner Höherentwicklung wieder auf eine niedere Stufe oder gar, wie die östlichen Reinkarnationsvorstellungen es für möglich halten, auf diejenige eines Tieres zurücksinken könnte, ist für ihn unvorstellbar. „Einmal ein Mensch, immer ein Mensch", lautet ein theosophischer Grundsatz, der allen modernen Reinkarnationsvorstellungen des Westens gemeinsam ist. Dieser pädagogische Optimismus liegt ganz auf der Linie von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts"[57]. In den letzten zehn Paragraphen dieser 1780 erschienen Schrift kommt Lessing auf die Unmerklichkeit zu sprechen, mit der die Vorsehung ihre Schritte zu gehen scheint. Er mahnt die Schwärmer zur Geduld: Wird nicht das große Rad des allgemeinen Fortschritts von vielen kleinen Rädern in Bewegung gesetzt? „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben ... Warum könnte auch Ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervoll-

kommnung getan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? ... Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? ... Was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" In diesem Erziehungsprozeß haben auch die Religionen ihren Platz, denn „Offenbarung ist Erziehung". Dieses Denkmodell: Menschheitsfortschritt durch individuellen Fortschritt – individueller Fortschritt durch Seelenwanderung – Seelenwanderung als kosmischer Lernprozeß, hat Schule gemacht.

Bei A. Kardec sieht man den unerbittlichen göttlichen Lehrmeister geradezu den Rohrstock schwingen: Unterlassener Fortschritt muß durch Leiden gesühnt werden. R. Steiner behandelt das Thema des Karma weitgehend unter dem Gesichtspunkt, daß Mensch und Menschheit das einmal Gelernte nicht wieder vergessen können, sondern für ihre Höherentwicklung fruchtbar machen werden. Er nahm für sich in Anspruch, Darwin und Haeckel zu Ende zu denken, und der Theosoph William Judge behauptete: „Ohne Karma und Reinkarnation ist die Evolution nur ein Fragment." Je stärker der Fortschrittsglaube gegenwärtig in eine Krise gerät, desto plausibler erscheint seine esoterische Form, der moderne Reinkarnationsglaube. Die Rückfälle der heutigen Menschheit in die Barbarei demonstrieren ja ihre geringe Lernfähigkeit. Der zweite Versuch gerät keineswegs immer besser als der erste. Der optimistische Glaube an die unaufhaltsame Höherentwicklung der Menschheit läßt sich eigentlich nur noch durch die zweifelhafte Hoffnung aufrechterhalten, daß eine verborgene Alchimie am Werk ist, um den individuellen und kollektiven Lernprozeß auf dem Weg von Karma und Reinkarnation in der unsichtbaren Welt voranzutreiben. Theologisch drückt sich das darin aus, daß die modernen Reinkarnationsweltbilder den Sündenfall eliminiert oder zu einem überholten mythischen Ereignis der frühen Menschheitsevolution gemacht haben. Die christliche Tradition hat dagegen durchweg daran festgehalten, daß die Geschichte vom Fall und von der Vertreibung aus dem Paradies aus Genesis 3 eine Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Versagens zum Ausdruck bringt, die weder der einzelne noch die Menschheit ein für allemal hinter sich bringen können. Daß beide am glatten Mast der Höherentwicklung nicht mehr herunterrutschen können, ist kein christlicher Glaubenssatz. In dieser Hinsicht steht das christliche Menschenbild den traditionellen östlichen Religionen näher als den modernen Reinkarnationsvorstellungen und ihrem prometheischen Unterton.

Dieser kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Mensch, laut R. Steiner, auf seiner langen Pilgerfahrt durch die Verkörperungen hindurch immer mehr zum Herrn seines Schicksals wird und, nach Meinung der Theosophiegründerin H. P. Blavatsky, selbst sein eigener Retter und Zerstörer ist. Die meisten modernen Systeme des Reinkarnationsglaubens, von Kardec bis zu Aurobindo, drücken das prometheische Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Menschen mit den Mitteln der Esoterik aus und stabilisieren es, wo es angesichts der trüben individuellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit ins Wanken gerät. Einschränkend muß freilich hinzugefügt werden, daß der Karma-Glaube, auch in seiner modernen Gestalt, der menschlichen Selbstherrlichkeit, jedenfalls für die gegenwärtige Zeit, Grenzen setzt und Ohnmachtserfahrungen deuten hilft. Er macht diese aber durch die Hoffnung erträglich, daß die weitere Höherentwicklung solche Grenzen schließlich beseitigen wird. In der Spannung zwischen Pessimismus und Optimismus, zwischen Fatalismus und Hoffnung betonen die traditionellen östlichen Religionen das erstere, die modernen Reinkarnationssysteme das letztere. Daran zeigt sich, daß Vorstellungen von Reinkarnation und Karma keineswegs ein fatalistisches Lebensgefühl hervorbringen müssen. Sie können auch zum Vehikel optimistischer Hoffnungen auf menschliche Selbstbestimmung und totale Freiheit werden. In der gegenwärtigen Krisensituation bieten sie sich jedenfalls dem Fortschrittsglauben und dem

Ideal individueller Selbstverwirklichung, wie sie sich in den vergangenen 200 Jahren entwickelt haben, als Zuflucht an.

Einschränkend muß auf westliche Reinkarnationsentwürfe hingewiesen werden, die den modernen Fortschrittsoptimismus nicht oder nur eingeschränkt zum Ausdruck bringen, beispielsweise A. Schopenhauer und der Scientology-Gründer L. Ron Hubbard[58]. In der New Age-Bewegung[59] finden sich unterschiedliche Reinkarnationsvorstellungen aus westlichen wie östlichen Quellen.

VI. Christentum und Reinkarnation

Vorbemerkung

Das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Reinkarnationsglauben ist schwerer zu bestimmen, als es den Anschein hat.

1. Der Reinkarnationsglaube ist meistens vom jeweiligen Weltbild bzw. Glaubenssystem geprägt; er begegnet uns als ein Baustein in unterschiedlichen Baukästen. Wenn die Frage nach der Vereinbarkeit des Christentums mit der Reinkarnationslehre gestellt wird, muß zunächst stets zurückgefragt werden: Mit welcher Reinkarnationslehre? Erst danach sollte die generelle Vereinbarkeitsfrage gestellt werden. Je nach Baukasten stellt sich beispielsweise die Frage nach dem Erlösungsverständnis unterschiedlich, ja gegensätzlich: Geht es um Erlösung *von* der Reinkarnation bzw. vom Rad der Wiedergeburten (beispielsweise in der Bhagavadgītā), oder geht es um Erlösung *durch* bzw. mit Hilfe von Reinkarnation? Im ersteren Fall kann Erlösung gnadenhaft gedacht sein, im letzteren wird es sich in der Regel um ein Modell der Selbsterlösung oder um ein pelagianisches Modell (Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Leistung) handeln. Das hängt also nicht mit dem Baustein, sondern mit dem jeweiligen Baukasten zusammen. Manchen Baukästen mit dem Baustein Reinkarnation geht es überhaupt nicht um Erlösung.

2. Der Reinkarnationsglaube rechnet mit zukünftigen, aber auch mit früheren Leben, mit einer Vielzahl von nachtodlichen und vorgeburtlichen Daseinsformen. Er prägt gleichermaßen die Protologie und die Eschatologie, d.h. die Lehre von den ersten und den letzten Dingen. (Von den vier Abschnitten dieses abschließenden Teils beschäftigen sich zwei mit protologischen, zwei mit eschatologischen The-

men.) Das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Reinkarnationsglauben läßt sich also nicht auf Einzelprobleme der Eschatologie wie „Reinkarnation oder Auferstehung" bzw. „Reinkarnation und Fegefeuer" reduzieren. Wer sein gegenwärtiges Dasein im Licht des Reinkarnationsglaubens deutet, muß es sowohl als Ergebnis früherer Leben wie auch als Ursache bzw. determinierenden Faktor späterer Leben verstehen. Läuterung im Kreislauf der Geburten beispielsweise kann bedeuten, daß ich nachtodliche Läuterungsprozesse noch vor mir sehe, aber auch, daß ich mein gegenwärtiges Dasein als ein läuterndes Fegefeuer verstehe. Die Idee einer nachtodlichen Läuterung läßt sich auch ohne Reinkarnationsvorstellung denken und ist tatsächlich oft so gedacht worden. Wer von ihr fasziniert ist, kann sich beispielsweise auch Swedenborg und der „Neuen Kirche" statt dem Reinkarnationsglauben zuwenden.

Als Maßstäbe des Christlichen verweise ich im folgenden vor allem auf Aussagen der Bibel als des christlichen Urdokuments. Es kann und soll nicht geleugnet werden, daß damit weitergehende Fragen der Bibelhermeneutik und -auslegung gestellt sind und daß heutzutage biblische Aussagen (zumindest in ihrer traditionellen Form) in eine Plausibilitätskrise geraten sind. Sie bilden aber immer noch den Ausgangspunkt theologischer Überlegungen und sollten nicht verschwiegen werden, nur weil es Vermittlungsprobleme gibt.

Schöpfer der eigenen Lebensumstände? Zur Kosmologie

> *„Sage mir, Gott, ob ich nicht irgendein Leben schon gelebt habe, auf welches mein Kindesanfang erst folgte ... Was aber war noch vor dieser Zeit? War ich da irgendwo, und war ich irgendwer? Ich habe ja niemand, der mir darüber etwas sagen könnte ... Woher so ein Lebewesen, wenn nicht von Dir, Herr? Oder sollte einer die Kunst besitzen, sich selbst zu schaffen?" (Augustinus)*

Dieses Zitat aus den „Bekenntnissen" (1, 6, 9) des Kirchenvaters Augustinus fand ich unter den „patristischen Belegstellen zur Wiederverkörperung der Seele" im Buch eines Reinkarnationsanhängers.[60] Die beiden letzten Sätze, in denen Augustinus die selbstgestellte Frage vom Schöpfungsglauben her, gegen den Reinkarnationsglauben, beantwortet, waren verständlicherweise weggelassen. Der durch den Manichäismus und Neuplatonismus hindurchgegangene Kirchenvater war sich der Möglichkeit bewußt, das eigene Leben als Fortsetzung einer Kette von Wiederverkörperungen zu verstehen, verwarf sie jedoch zugunsten der Vorstellung, daß, durch die Eltern, „Du mich gestaltet hast in der Zeit". „Oder bewegt sich sonstwoher ein Quell, mit dem sich Sein und Leben in uns ergösse, also daß nicht du allein uns schüfest, Herr?" Diese individuelle Dimension des Schöpfungsglaubens kommt auch in M. Luthers Erklärung zum 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck, „daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen".

Die Lehre von Karma und Reinkarnation hat, wie oben gezeigt wurde, auch eine wichtige kosmologische Funktion. Durch das Produzieren von Karma hält der Mensch nach hinduistischer und buddhistischer Ansicht den Weltprozeß in Gang. In bestimmten hinduistischen Traditionen wird dieser

überhaupt erst durch ein „Urkarma" in Gang gesetzt. Die Lehre R. Steiners zielt letztlich auf die Selbsterschaffung des Menschen. In allen diesen Traditionen wird der Mensch mehr oder weniger als „alleiniger Schöpfer seiner Lebensumstände" definiert, wie es in den „Zwölf Grundsätzen des Buddhismus" heißt[61]. Die Karma-Lehre steht in einem deutlichen Konkurrenzverhältnis zum Schöpfungsglauben, wie er im Christentum verstanden wird – übrigens auch im Judentum und Islam. Je geringer die Rolle des Schöpfungsglaubens, desto mehr Raum für die Entfaltung einer Lehre von Karma und Reinkarnation. Von den beschriebenen Traditionen hat nur der moderne Spiritismus eine fest umrissene Schöpfungsvorstellung, aber eben nicht die gleiche wie das Christentum.

Es gibt zu denken, daß in der Literatur des Reinkarnationsglaubens eigentlich nur eine einzige kirchliche Lehrentscheidung zur Kenntnis genommen und mit Erbitterung bekämpft wird, nämlich die Verwerfung einiger Sätze des griechischen Kirchenvaters Origenes auf dem 5. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel von 553. In der Reinkarnationsliteratur wird diese Verwerfung im allgemeinen als Entscheidung gegen die Reinkarnationsvorstellung mißdeutet. Die Verwunderung über diese Deutung in Büchern, die doch um kirchliche Sympathien für den Reinkarnationsglauben werben, löst sich bei näherem Zusehen freilich schnell auf. Diese Deutung verfolgt den Zweck, das Fehlen von Belegstellen des Reinkarnationsglaubens zu erklären: Nach 553 seien diese Belege aus der Bibel und der frühchristlichen Literatur entfernt worden. In Wirklichkeit ist der Wortlaut der verurteilten Sätze des Origenes (bzw. der Origenisten jener Zeit) eindeutig[62]: Verworfen wurde die Präexistenz der Seelen, d. h. die Vorstellung, daß menschliche Seelen eine Präexistenz, ein Vorleben, als Geister hatten und zur Strafe für ihre Abwendung von Gott in Leiber gebannt worden sind; ferner die Vorstellung, daß die gefallenen Seelen und Dämonen schließlich zu irgendeiner Zeit zu ihrer ursprünglichen Reinheit „wiederhergestellt" werden. Die Reinkarnations- oder Metempsychose-Vorstellung spielt bei den Auseinandersetzungen von 553 und 543 (Synode der konstantinopolitanischen Kirchenprovinz) keine Rolle. Auch die Äußerungen des etwa 300 Jahre zuvor verstorbenen Origenes über diese Thematik waren dabei bedeutungslos. Sie werden in der Reinkarnationsliteratur ebenfalls kontrovers behandelt. Klar ist, daß Origenes den Menschen als ein in einen Körper „inkarniertes" präexistentes Geistwesen betrachtete, das auch nach dem leiblichen Tod noch einen langen Läuterungspfad vor sich haben kann. In der Auseinandersetzung mit Kelsos hat er deutlich gemacht, daß die Wiederverkörperungslehre für ihn mit der Schrift und dem Glauben der Kirche unvereinbar war. Wohl aber nahm er an, daß sich der Prozeß von Schöpfung, Fall und „Wiederherstellung" in neuen Weltepochen wiederholen kann und gefallene präexistente Geister sich dann aufs Neue „inkarnieren" müssen. Es gibt bei Origenes aber keine Belegstelle für die Ansicht, daß es innerhalb einer Weltepoche zu wiederholten Inkarnierungen, also zur Reinkarnation kommt.

In den Auseinandersetzungen des 6. Jahrhunderts um Origenes ging es demnach nicht um den Reinkarnationsglauben, wohl aber um dessen Voraussetzungen. Die wichtigste von ihnen ist die Präexistenz der Seelen, ohne die der Gedanke der Seelenwanderung hinfällig wäre. Er besagt ja, daß das gegenwärtige Leben weder das erste noch das letzte ist. Darüber hinaus hatte Origenes sich tief auf die hellenistischen und gnostischen Zeitströmungen eingelassen und versucht, sie in einen christlichen Weltentwurf zu integrieren, der auch für nichtchristliche Gebildete akzeptabel war. Dabei kam eine Lehre von den ersten und letzten Dingen, von Schöpfung und Erlösung, heraus, die in manchen Zügen eher gnostisch-neuplatonisch als christlich ist.

Dieses Weltbild mit seiner doppelten oder abgestuften Schöpfung ist dem der meisten Reinkarnationsanhänger nahe verwandt und läßt wiederholte Erdenleben möglich

oder gar sinnvoll erscheinen, auch wenn Origenes selbst diese Konsequenz nicht gezogen hat. Insofern ist die Heftigkeit der Auseinandersetzung über ihn in der Reinkarnationslehre durchaus verständlich. Die 553 abgelehnte – mit Recht abgelehnte – Kosmologie ist die Basis, auf der sich der Reinkarnationsglaube entfalten und ohne die er nicht kraftvoll leben kann. Sie ermöglicht auch die alte Gleichsetzung von (griechisch) Soma (Leib) und Sema (Grab), durch die Leib und Seele auseinandergerissen und zu Feinden gemacht werden, wie es auch noch bei R. Steiner durchklingt.

Nach christlichem Schöpfungsglauben verdankt der Mensch sich selbst und seine Lebensumstände, unbeschadet der dabei mitwirkenden Faktoren, Gott und empfängt sie als Ort seiner Berufung und Bewährung aus seiner Hand. Wird der Mensch aufgrund seines Karma als sein eigener Schöpfer oder Mitschöpfer und derjenige seiner eigenen Lebensumstände gedacht, so hat er es in allen Lebenslagen letztlich nur oder weitgehend mit sich selbst und mit seinen selbstbewirkten karmischen Lasten und Chancen zu tun. Das ganze Leben kann zu einem Hantieren mit vermeintlichen karmischen Bedingtheiten des eigenen Daseins und dem anderer Menschen werden. Die in vernünftigen Grenzen sinnvolle Forderung moderner Psychotherapien, die Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen, kann mit Hilfe der Karma-Lehre untermauert, der Mensch zum alleinigen Subjekt seiner Geschichte erhöht werden. Das alles entspricht zwar gewissen Bedürfnissen der Gegenwart, verführt den Menschen aber zur Überschätzung seiner eigenen Rolle und macht, in der theologischen Konsequenz, Gott arbeitslos. Die manchmal vernehmbare Kritik, die Lehre von Karma und Reinkarnation sei atheistisch, stellt gewiß eine Übertreibung dar und läßt sich weder mit der Mehrzahl hinduistischer Traditionen – schon gar nicht mit der Bhagavadgītā – noch mit dem modernen Spiritismus in Einklang bringen. Trotzdem trifft es zu, daß eine konsequent gedachte karmische Allkausalität Gott aus der konkreten Lebenswirklichkeit verbannt und den Menschen letztlich mit seinem Karma allein läßt. Von buddhistischer Seite wird die Konkurrenz zwischen karmischer Kausalität und göttlicher Vorsehung natürlich auch betont, wie die zitierten Äußerungen von Garma C. C. Chang beweisen. Beim Buddhismus gehört die Ablehnung des Schöpfungsglaubens zum Grundbestand der Lehre. Der Konflikt mit dem Schöpfungsglauben entsteht aber bei allen Weltbildern des Reinkarnationsglaubens, wenngleich in unterschiedlicher Weise und Schärfe. Überhaupt sind in der Spannung zwischen Christentum und Reinkarnationsglauben die Leben vor diesem gegenwärtigen Leben der größte Konfliktstoff, weil die Präexistenz der Seele und die karmische Bedingtheit des gegenwärtigen Daseins unlösbar damit verbunden sind.

Karmaglaube nach dem Holocaust: Zum Problem der göttlichen Gerechtigkeit

> *„Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unheil sät, der erntet es auch."*
> *(Elifas von Teman im Buch Ijob)*

Der Glaube, daß der Mensch erntet, was er sät, und daß die Folgen seiner eigenen Taten auf ihn selbst zurückschlagen, findet sich in der einen oder anderen Weise in allen Religionen und hat in der Volksweisheit einen vielfältigen Ausdruck gefunden. Gerhard von Rad hat auf den Gedanken der „schicksalswirkenden Tatsphäre" hingewiesen, der im Alten Testament erst bestätigt, schließlich aber zerbrochen wird. Große Teile des Alten Testaments sind von der Vorstellung geprägt, „daß das von dem Menschen in Bewegung gebrachte Böse von Jahwe selbst in einer strengen Entsprechung auf sein Haupt zurückgelenkt wird"[63]. Zugleich geriet dieser

Glaube stets in Konflikt mit der Lebenserfahrung. Man versuchte, das Wirken der in einer Lebensspanne oft verborgenen göttlichen Gerechtigkeit zumindest über mehrere Generationen hinweg nachzuweisen, ohne daß das Gerechtigkeitsempfinden davon befriedigt worden wäre: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf" (Jeremia 31, 29).

In den späten Teilen des Alten Testaments hat sich schließlich die Überzeugung entwickelt, daß der endgültige Ausgleich der Lebenskonten erst im göttlichen Endgericht stattfinden wird, zu dem die Guten und Bösen von Gott aus dem Tod auferweckt werden sollen. Darauf wird an spätere Stelle noch zurückzukommen sein. Auch die neutestamentliche Stelle, auf die sich Reinkarnationsanhänger gern berufen: „Was der Mensch sät, wird er ernten" (Galater 6, 7), versteht unter der „Ernte" das göttliche Endgericht, nicht eine Abfolge weiterer Leben. Der Christ kann also mit dem Karmaglauben ein ganzes Stück des Weges gemeinsam gehen. Die Kontroverse beginnt bei der Verbindung des Karmaglaubens mit der Reinkarnationsvorstellung und vor allem bei der Frage nach der Umkehrbarkeit des Satzes von Saat und Ernte.

Für den Karmaglauben gilt: Was der Mensch erntet, hat er zuvor selbst gesät. Unglück und Krankheit des gegenwärtigen Daseins sind Folge früheren Verhaltens. Um diese Frage geht es im Buch Ijob. Ijobs Freunde sind die typischen Vertreter der traditionellen Form religiöser Kontingenzbewältigung. Für sie bleibt kontingentes, das heißt unberechenbares und unvorhersehbares Geschehen insoweit berechenbar, daß es die göttliche Gerechtigkeit nicht in Frage stellt. Keiner geht, wie das vorangestellte Zitat sagt, ohne Schuld zugrunde. Das Buch Ijob mündet jedoch in der Erkenntnis, daß diese Art, wie Ijobs Freunde Schicksal und Schuld miteinander verknüpfen, abzulehnen ist. Ijobs Rebellion gegen diese Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit bekommt recht. Im Neuen Testament wird diese Einsicht durchgehalten: Die Theorie, daß das Geschick des Blindgeborenen selbstverschuldet oder

von seinen Eltern verursacht worden sei, wird in Johannes 9, 3 ausdrücklich abgelehnt.

Diese innerbiblische Kontroverse wiederholt sich in der Auseinandersetzung mit der Karmalehre in leicht geänderter Gestalt. Die drei Freunde Ijobs würden heute anders argumentieren. Ein Astrologe würde Ijob anhand seines Horoskops erklären, warum alles so kommen mußte; ein Reinkarnationstherapeut würde auf die schlimme Saat früherer Daseinsformen hinweisen, die jetzt aufgeht; und ein Esoteriker würde Demut vor den unwandelbaren Gesetzmäßigkeiten des Kosmos fordern. Damit aber wird – aus christlicher Sicht – die Verborgenheit und Souveränität des göttlichen Handelns angetastet.

Der Holocaust ist auch für den Karma- und Reinkarnationsglauben ein kaum zu bewältigendes Problem. Alle Versuche, ihn aus individuellen oder kollektiven karmischen Zusammenhängen zu erklären – wie der bereits erwähnte von Garma C. C. Chang –, wirken peinlich. An der Holocaustthematik wird deutlich, daß dieser Glaube zu fiktiven Schuldzuweisungen verleitet, die das moralische Empfinden gerade nicht befriedigen können, sondern empören müssen. Das gilt natürlich für alle Versuche, Schreckliches im Rahmen eines rational einsehbaren Systems verständlich und sinnvoll erscheinen zu lassen. In einer Publikation des „Heimholungswerkes Jesu Christi" (heute: „Universelles Leben") werden Verkrüppelungen bei Neugeborenen auf karmische Lasten, auf die „Seelenschuld" der sich inkarnierenden Seele und die der Mutter zurückgeführt.[44]. Edgar Cayce war überzeugt, „daß die Leiden jener Juden, welche die Opfer der sadistischen Naziherrschaft waren, mit Bestimmtheit die karmischen Folgen der Grausamkeit und Roheit seien, die sie sich vor Jahrhunderten als Volk hätten zuschulden kommen lassen". Die Diskriminierung Farbiger in den USA und Südafrika führte er darauf zurück, daß sie eine karmische Schuld für eigene Unduldsamkeit oder für die Versklavung anderer in einem weit zurückliegenden Leben zu zahlen hät-

ten. Solche Ansichten waren zu Cayces Lebzeiten auch ohne den Karmaglauben in christlicher Version verbreitet. Es ist aber bisher nicht zu sehen, daß der Karmaglauben Mittel und Wege wüßte, solchen gefährlichen Konsequenzen zu entgehen. Vor allem sind seine Schuldzuweisungen nicht falsifizierbar.

Eine Möglichkeit dazu liegt in der Vorstellung des stellvertretenden Leidens. Im Kreuz Jesu Christi, der die „karmische" Last der Menschheit trug, erweist sich die göttliche Gerechtigkeit nicht mehr als fordernd, sondern als schenkend und begnadigend. Der Römerbrief (1, 17 u. ö.), in dem Paulus das deutlich macht, hat in der Kirchengeschichte immer wieder eine befreiende Kraft an Menschen erwiesen, die mit ihren Schuldgefühlen und ihrer Angst vor der fordernden göttlichen Gerechtigkeit nicht fertig wurden. Dieser Gedanke setzt freilich voraus, daß die Vorstellung des Leidens und Gott selbst miteinander in Verbindung gebracht werden, und diese Verbindung ist in weiten Teilen des Hinduismus und des modernen Reinkarnationsglaubens undenkbar und unakzeptabel. In modernen indischen Gurubewegungen, vor allem den Gruppen der Radhasoami-Bewegung, wird dem Meister freilich eine christusähnliche Funktion zugeschrieben: Er verbrennt das im früheren Leben angesammelte (sañcita) Karma, mildert die Last des in diesem Leben bereits wirksamen (prārabdha) Karma und hilft dem Menschen, kein neues (kriyamān oder āgāmi) Karma zu produzieren, freilich nur für seine eigenen, von ihm initiierten Jünger. Krankheiten des Guru werden oft damit begründet, daß er stellvertretend Karma seiner Anhänger übernimmt. Je unerträglicher die karmische Last empfunden wird, umso mehr wächst eine Ahnung davon, daß sie nur durch stellvertretendes Leiden überwunden werden kann. Ähnliche Aussagen werden im Buddhismus von den Bodhisattvas gemacht.

Die biblische Einsicht, daß Gerechtigkeit und Liebe zusammengehören, zeigt sich auch in den Worten Jesu, daß die Ersten die Letzten sein und daß Prostituierte vor den Frommen ins Reich Gottes kommen werden. Sie drückt sich darin aus, daß er schuldbelastete Außenseiter in seine Gemeinschaft aufnahm, statt sie darauf hinzuweisen, daß jeder die selbst eingebrockte Suppe auslöffeln muß. Auf diesem Boden wächst ein anderes Bild von Gesellschaft und gesellschaftlichem Zusammenleben als auf dem Boden einer alles durchdringenden Karmavorstellung, die zumindest stets der Versuchung ausgesetzt ist, Karma und Kaste miteinander in Verbindung zu bringen statt Gerechtigkeit und Liebe. Auch der Glaube an die gleichmachende Kraft des Todes, wie er sich in den mittelalterlichen Darstellungen des Totentanzes zeigt, in denen Bettler und Könige, Schurken und Priester vereint sind, steht in einem deutlichen Widerspruch zum Karmaglauben. Dieser geht von einer wesenhaften, selbstverursachten Ungleichheit der Menschen aus, die sich auch über den Tod hinaus fortsetzt und auswirkt.

Der Karmaglaube mißt dem menschlichen Handeln großes Gewicht bei, vor allem der Rückwirkung des Handelns auf den Täter selbst. Die unmittelbare Auswirkung eines Mordes betrifft allerdings den Ermordeten; Handeln hat soziale Auswirkungen. Das wird im Christentum betont. Das Karma dagegen wirkt, wie der indische Christ Sadhu Sundar Singh[65] gesagt hat, wie das Kohlepapier: Die Tat färbt auf den Täter ab und prägt sich ihm ein. Charakter wird durch Handeln geformt. Das ist ein wichtiger Aspekt, aber nicht der einzige und dominierende. Sadhu Sundar Singh war auch wichtig, daß letztlich nur der Mensch sich selbst verdammen kann: Gott verdammt niemanden, aber unsere Sünden können uns durch einen karmischen Prozeß dahin bringen, wenn wir uns nicht zu Christus wenden. Die indische Karmalehre bringt schließlich auf ihre Art das zum Ausdruck, was die christliche Tradition mit dem Wort „Erbsünde" meint, daß nämlich der Mensch sich in einer Unheilssituation vorfindet, aus der er Befreiung suchen muß. Das Gespräch des Christentums mit der Karmalehre in ihrer vielfältigen Gestalt ist durchaus interessant und lohnend, auch wenn es sich

weithin in traditionellen Bahnen bewegt. Überwindung von Ungerechtigkeit und Leid auf dem Weg der Weltveränderung und des Kampfes spielt im Rahmen des Karmaglaubens keine Rolle.

Ewiges Leben und Unsterblichkeit der Seele: Zur Eschatologie

„Es gibt ein ewiges Leben vor dem Tode."
(Jürgen Moltmann)

In der Reinkarnationsdiskussion wird gern Ernst Benz' Kritik an der protestantischen Jenseitsvorstellung zitiert, „daß der Mensch, wenn er stirbt, mausetot ist und dann vielleicht nach einem Zeitraum von unbestimmter Länge am ‚Jüngsten Tag', an den auch niemand mehr glaubt, wieder durch einen Akt der Neuschöpfung aufgeweckt wird, um dann gerichtet zu werden. Das ist alles so absurd wie nur möglich..."[66] Benz wendet sich damit vor allem gegen die sogenannte Ganztodtheorie, die in der Tat einseitig ist, wie an späterer Stelle noch dargelegt werden soll. Es trifft auch zu, daß die biblischen Aussagen über nachtodliche Zustände sich schwer in ein klares System bringen lassen, wie sich aus der Bibel ja auch kein Fahrplan endzeitlicher Ereignisse ableiten läßt. Freilich fehlt es in den verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen auch nicht an Unklarheiten, wie sich bei ihrer Analyse gezeigt hat. Beide, der Reinkarnationsglaube und der christliche Glaube an die Auferstehung der Toten, sprengen überdies die Grenzen des naturwissenschaftlichen Weltbildes und wagen sich in Bereiche vor, über die nur der Glaube Aussagen machen kann. Gegenüber den Versuchen, den Reinkarnationsglauben als „wissenschaftlich" auszugeben, hat die christliche Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen, den Vorzug, daß sie diese Tatsache offen ausspricht. Daß der Reinkarnationsglaube vor ähnlichen „Entmythologisierungsproblemen" wie das Christentum steht, kann man der Diskussion im modernen Buddhismus entnehmen (Kapitel III).

Die biblische Eschatologie erscheint durchaus nicht absurd, wenn man ihre beiden Grundlinien und die damit verbundenen Intentionen aus historischer Perspektive betrachtet. Das kann hier natürlich nur in groben Umrissen geschehen. Eine der beiden Grundlinien nimmt ihren Anfang in den späten Teilen des Alten Testaments. Dessen frühe Teile halten sich in ihren Aussagen über ein Weiterleben nach dem Tod deutlich zurück und setzen sich damit von umgebenden Religionen ab, in denen Sterben und Auferstehen des Menschen oft in Analogie zum Naturgeschehen betrachtet werden. In den späten Teilen bricht immer stärker die Hoffnung durch, daß am Ende die göttliche Gerechtigkeit triumphieren wird und die Guten belohnt, die Bösen dagegen bestraft werden. Die Vorstellung einer doppelten Auferstehung – entweder zum Leben oder zum zweiten, nun endgültigen Tod bzw. zum Verderben – entwickelt sich. Es entsteht eine besondere Literaturgattung, die Apokalypsen („Offenbarungen"), in denen der göttliche Plan für das Kommen des messianischen Reiches und für die vorausgehenden endzeitlichen Katastrophen, die messianischen Wehen, enthüllt wird. Die jüdische und frühchristliche Apokalyptik blickt aus der Situation der Unterdrückung und Verfolgung (Makkabäerkriege, Christenverfolgung) nach vorn auf den kommenden Aon der Totenauferstehung und des Gerichts und auf die Erschaffung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnen" (2 Petrus 3, 13). Auf diesem Hintergrund sind auch die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und die ersten Bitten des Vaterunsers zu verstehen.

In dieser ersten Grundlinie christlicher Eschatologie kommen Motive zur Geltung, die auch bei der Entwicklung der indischen Karmalehre eine Rolle spielten: Die Sehnsucht nach einem gerechten Ausgleich jenseits der engen Grenzen dieses irdischen Lebens und die Hoffnung auf ein individuel-

les Weiterleben nach dem Tod. Gegenüber der individualistischen Engführung der indischen Karmalehre geht es der Apokalyptik jedoch um ein kollektives, ja kosmisches Geschehen, um den globalen Triumph Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die Apokalyptik „verrät ein primär geschichtlich-gesellschaftliches, auf die gerechte Ordnung der Dinge zielendes Gesamtinteresse“[67]. Es geht ihr um die Sehnsucht, „daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“ (Horkheimer). Vielleicht hängt das zunehmende Interesse an Karma und Reinkarnation auch damit zusammen, daß die Hoffnung auf eine gerechte Ordnung der Dinge weitgehend säkularisiert ist und ihre Verwirklichung von der Politik erwartet wird. Die dann noch verbleibenden individuellen Hoffnungen können vom Reinkarnationsglauben befriedigt werden[68]. Beide, Reinkarnationsglauben und Hoffnung auf den Äon der (doppelten) Totenauferstehung, stehen gleichermaßen unter dem Verdacht, nichts als Projektionen menschlicher Hoffnungen zu sein.

Im Neuen Testament[69] kommt eine zweite Grundlinie hinzu, nämlich die Hoffnung, daß die individuelle Gemeinschaft mit Christus den Tod überdauern wird. Christus ist auferstanden und der „Erstgeborene der Toten“ geworden. Auf seine Auferstehung gründet sich die Hoffnung der an ihn Glaubenden. Wie durch Adam das Todesschicksal über die Menschheit gekommen ist, so kommen durch Christus Gerechtigkeit und ewiges Leben. Vor allem im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen ist das ewige Leben nicht nur ein Hoffnungsgut, sondern gegenwärtige Wirklichkeit. Im Glauben an Christus hat der Mensch ewiges Leben; wer Liebe praktiziert, ist bereits aus dem Tod ins Leben hinübergegangen. Auch in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur vollzieht sich dieser Übergang nicht erst nach dem leiblichen Sterben, sondern im „Bad der Wiedergeburt“ (Palingenesia, Titus 3,5), im geistlichen Sterben und Auferstehen mit Christus. Bei Johannes wird dieser Vorgang vor allem als „Geburt von oben“ beschrieben, im 1. Petrusbrief

(1,3) als Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Das ist der biblische Sinn des Wortes „Wiedergeburt“, der nicht in Vergessenheit geraten sollte: Nicht die Fortsetzung des Geburtenkreislaufs, sondern die qualitative Erneuerung, die Wende vom Tod zum Leben, die für den einzelnen in der Taufe ihren Anfang nimmt. Christlich verstandenes ewiges Leben beginnt in der Tat vor dem Tod, vollendet sich aber danach. Die Hoffnung auf Vollendung ist „Zwischenstation einer Beziehungsgeschichte“ (H. Zander, 318).

Auf diese Weise wird das irdische Dasein selbst zur Einübung ins Sterben. Denn die Wende vom Tod zum Leben vollzieht sich in vielfältiger Gestalt schon jetzt: in der Überwindung von Krisen, beim Überleben in Gefahren, in der Abwendung von sich selbst. In solchen Ereignissen werden Sterben und Auferstehen Christi als gegenwärtige Kraft erfahrbar, und das Vertrauen auf seine todesüberwindende Macht wächst. Gemessen an der sich mitten im irdischen Dasein vollziehenden Wende vom Tod zum Leben verliert das leibliche Sterben an Gewicht; es wird nun wirklich zu einem Übergang, der den Kern des Gottesverhältnisses nicht mehr berührt.

In der Ausgestaltung der Hoffnung auf die Vollendung jenseits der Todesgrenze macht das Neue Testament Aussagen, die an solche des Reinkarnationsglaubens erinnern, sich aber doch von diesen unterschieden. Das beliebte Bild von Saat und Ernte dient im Zusammenhang mit dem Auferstehungsglauben dazu, Kontinuität und Diskontinuität der Person auszudrücken: „Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich.“ „Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib“ (1 Korinther 15,42 und 44). Mit dem Auferstehungsleib wird der Mensch – so Paulus – „umkleidet“. Das Sterbliche muß vom Leben „verschlungen“ und mit Unsterblichkeit „bekleidet“ werden, nicht umgekehrt, wie in den Reinkarnationsvorstellungen, nach denen der unsterbliche Personkern mit immer neuen sterb-

lichen Hüllen umkleidet wird. In diesen biblischen Bildern kommt zum Ausdruck, daß das ewige Leben dem Menschen nur als Geschenk zuteil werden kann. Damit unterliegt es nicht der Gefahr des „Wiedertodes", die bei der Entstehung des indischen Reinkarnationsglaubens eine wichtige Rolle spielte. Menschliche Leistung und rituelle Vollzüge können als solche nicht Ewigkeit garantieren. Hans Torwesten[70] hat gemeint, die Christen zur Einsicht mahnen zu müssen, daß das Trachten nach endlichen himmlischen Gütern nur endliche Früchte hervorbringen kann. Doch richtet sich diese Argumentation in Wirklichkeit gegen eine Reinkarnationsvorstellung, die den großen qualitativen Sprung ins ewige Leben als Ergebnis unzähliger quantitativer Fortschritte im Geburtenkreislauf betrachtet. Aus der Sicht des Neuen Testaments besitzt allein Gott Unsterblichkeit (1 Tim 6, 16). Unvergängliches Leben ist auf diesem Hintergrund nur denkbar als im Glauben empfangene und in der Liebe verwirklichte Gabe Gottes, nicht als Endergebnis menschlichen Strebens.

Am Ende der Bibel heißt es: „Der Tod wird nicht mehr sein" (Offenb. 21, 4). Hier ist die Todesüberwindung ein Teil des umfassenden endzeitlichen Heilsgeschehens: Das Reich Gottes und der neue Äon der Totenauferstehung, der mit der Auferstehung Jesu begonnen hat, brechen herein. Die alte Todeswelt wird in eine Welt des Lebens verwandelt; die Lebenden und Toten sind gerufen, daran teilzuhaben. Es ist die Stärke und zugleich die Grenze dieser Sicht, daß sie kein allgemein einsichtiges philosophisches Konzept zu sein vorgibt, sondern Teil einer religiösen Botschaft ist, auf die man sich einlassen muß und von der her sie ihre Plausibilität erhält. – Diese Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus vermißt man in den modernen Versionen des Reinkarnationsglaubens. Nicht Todesüberwindung und Todlosigkeit sind dort gefragt, sondern endlose Verlängerung der Normalität, Versetzung von einer Schulklasse in die andere im endlosen kosmischen Lernprozeß, so daß sich unwillkürlich die Frage stellt: Muß man denn ewig nachsitzen?

Das Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele, von der römisch-katholischen Kirche 1513 dogmatisiert und im Weltkatechismus (Nr. 366) bestätigt, war in der Geschichte der Christenheit bis heute häufig ein Ausdruck des Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tod in der Verbundenheit mit Christus, wie sie beschrieben worden ist. (Unsterblichkeit ist von Präexistenz bzw. Ewigkeit der Seele deutlich zu unterscheiden, die eine wichtige Voraussetzung des Reinkarnationsglaubens ist.)

In der griechischen Philosophie war das Verhältnis zwischen Leib und Seele unterschiedlich bestimmt worden. Platons Verhältnisbestimmung war dualistisch geprägt: Im Tod befreit sich die unsterbliche Seele aus der Gefangenschaft des sterblichen Leibes. In der Gnosis und im Neuplatonismus trat der Leib-Seele-Dualismus noch deutlicher hervor. (Nachwirkungen lassen sich noch bei Rudolf Steiner feststellen.) Aristoteles hatte Leib und Seele wesentlich enger miteinander verbunden, obgleich nicht so eng wie das Alte Testament, das das Menschenbild des Urchristentums wesentlich bestimmt hat.

Die Spannung zwischen Eigenständigkeit und Leibbezogenheit der Seele läßt sich im Neuen Testament am deutlichsten bei Paulus beobachten, der in dieser Frage gelegentlich „in die Nähe zum gnostischen Dualismus kommt"[71]. „Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?" (Römer 7, 24). Paulus möchte nach dem „Abbruch dieses irdischen Zeltes" nicht nackt erscheinen, sondern mit einem „ewigen Haus im Himmel" überkleidet werden, „damit dieses Sterbliche vom Leben verschlungen werde". Im Leib sein heißt in der Fremde leben, noch nicht „daheim beim Herrn" (2 Korinther 5, 1 ff.). Vergleichbare Erwägungen über ein eigenständiges, von Gehirnfunktionen unabhängiges Ich des Menschen finden sich auch in den modernen Naturwissenschaften, vor allem bei John Eccles.[72]

Die Theologie sollte sich also in ihrer Auseinandersetzung mit dem Reinkarnationsglauben nicht vorschnell auf die

gängige Theorie einlassen, daß die Seele bzw. der Geist oder das Ich nur in Einheit mit dem Körper existieren kann und mit diesem zusammen stirbt. Es gibt Phänomene, die ein komplizierteres Verhältnis zwischen Personkern, Sinneswahrnehmungen und Körperfunktionen nahelegen. Die von E. Benz verspottete Ganztodtheorie, nach der der ganze Mensch zwischen Tod und Auferstehung schläft, hat aber ein berechtigtes theologisches Anliegen. Es liegt in der deutlichen Ablehnung des platonischen Unsterblichkeitsglaubens in seinen vielen Gestalten bis in die Neuzeit hinein. Ihm gegenüber stellt die Ganztodtheorie mit Recht fest, daß der Mensch seine Todesverfallenheit nicht aufgrund einer ihm innewohnenden, unabhängig von Gott ihm eignenden Unsterblichkeit überwinden kann.

Karl Rahner[73] hat dafür ein Gespür gehabt und aus theologischer Sicht gegen die Vorstellung Bedenken erhoben, daß sich im Tod einfach eine Trennung von Leib und Seele ereignet. Dabei werde übersehen, daß der Mensch nach christlichem Verständnis als Ganzes stirbt; „d. h. für ihn als Ganzes, also auch für seine ‚Seele', geschieht beim Tode etwas Wesentliches". Nach biblischem Verständnis betrifft der Tod als „letzter Feind" und als „der Sünde Sold" nicht nur das äußere Gefäß des Menschseins, sondern er trifft den Menschen selbst mitten ins Herz.

Diese Überlegungen lassen viele Fragen offen, stecken aber einen Rahmen ab, in dem christliche Hoffnung angesichts des Todes sich sinnvoll artikulieren kann. Sie unterscheidet sich von der Hoffnung auf Wiederverkörperung und ähnliche Hoffnungen dadurch, daß sie dem gefallenen Menschen keine von Gott losgelöste Qualität der Unsterblichkeit zuschreibt. Vielmehr handelt es sich um eine dialogisch begründete Unsterblichkeit, wie sie in dem Lutherwort zum Ausdruck kommt: „Wo aber und mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiß unsterblich."[74] Das bedeutet andererseits aber nicht, daß der christliche Auferstehungsglaube sich mit dem skeptischen Satz verbünden müßte, daß mit dem Tod (zunächst) alles aus ist, und nur die Hoffnung auf das Wunder am Jüngsten Tag bleibt. Die anthropologischen Aussagen der Bibel eignen sich nicht zur Systematisierung und Kanonisierung, wie man an den gegensätzlichen Ergebnissen sehen kann, zu denen solche Versuche führen.[75] In der christlichen Hoffnung geht es eben vor allem um das Zutrauen zu Gott, der seiner Gerechtigkeit zum Siege verhelfen und seine Gläubigen nicht im Tode lassen wird. Viele Christen haben sich unter dem Eindruck rationalistischer, psychologischer und gesellschaftspolitischer Kritik an menschlichen Unsterblichkeitshoffnungen freilich dafür entschieden, ihr gegenwärtiges Leben als einzige Bewährungsstätte ihres Glaubens zu betrachten und mit Fragen und Antworten über das „Danach" zurückhaltend zu sein. In den so entstandenen Hohlraum strömen Reinkarnationshoffnungen ein – eine Konkurrenz christlicher Eschatologie, aber auch eine Herausforderung an sie. Christliche Hoffnung weiß, daß das ewige Leben vor dem Tod beginnt, aber nicht mit ihm endet.

Läuterung und Vollendung. Zur Soteriologie

> *„Wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen; beim zweitenmal wird er nicht wegen der Sünde erscheinen, sondern um die zu retten, die ihn erwarten."*
> *(Hebräerbrief)*

Bilder des Jenseits sind zeitgebunden und spiegeln die jeweilige zeitgenössische Kultur wider. Im Neuen Testament wird der Zustand der Vollendung häufig in den Farben einer himmlischen Liturgie gemalt: Christus wird als das Lamm Gottes angebetet, der Lobpreis Gottes ertönt usw. Die Neuzeit bevorzugt Bilder eines tätigen Lebens: Auch nach dem Tod möchte der Mensch weiter wirken (Fichte), ins Unendliche fortschreiten (Kant), neue Aufgaben und Schwierigkeiten bewältigen (Goethe) und an sich und seiner Selbstvervollkommnung arbeiten. Darin kommt freilich nicht nur der kulturelle Wandel, sondern auch eine religiöse Akzentverschiebung zum Ausdruck. Die himmlische Liturgie illustriert, daß Gott alles in allem sein wird, die neuzeitlichen Aussagen kreisen um den Menschen.

Das Mittelalter brachte eine Fülle von literarischen Höllenvisionen hervor und führte zur detaillierten Ausbildung der Vorstellung vom Purgatorium oder Fegefeuer. Ausführliche Topographien des Jenseits finden sich später auch im protestantischen Raum bei dem schwedischen Naturforscher und Seher Emanuel Swedenborg (1688–1772), bei den schwäbischen Theosophen des 18. Jahrhunderts (Oetinger usw.), auch bei dem elsässischen Pfarrer J. F. Oberlin. Alfons Rosenberg[76] hat solche und ähnliche Bilder des Jenseits und des nachtodlichen Fortschreitens unter dem Stichwort der „Seelenreise" zusammengestellt und dem stärker östlich geprägten Motiv der „Seelenwanderung" an die Seite und zugleich gegenübergestellt. Gebhard Frei hat in seinem Vorwort zu Rosenbergs Buch das „ernste Anliegen" der Reinkarnationslehre gewürdigt, nämlich die „Ahnung vom großen Reifeprozeß, zu dem jede geistige Seele berufen ist. Nichts Unreines und Unreifes kann in die letzte Vollendung bei Gott eingehen" (10).

Die meisten Versöhnungsversuche zwischen Christentum und Reinkarnationsglauben setzen an dieser Stelle ein. Häufig machen sie geltend, Christus habe nur das Weltkarma getragen, das individuelle Karma aber müsse in weiteren Daseinsformen individuell abgegolten werden; der Weg der Läuterung und Vervollkommnung sei lang und keineswegs in einer Lebensspanne zu bewältigen; Frühverstorbene bedürften weiterer Leben, um reifen zu können; die Menschheit bzw. Christenheit müßte als ganze durch alle Epochen der Entwicklung hindurchgehen, sich ihren Prüfungen unterwerfen und an ihren Errungenschaften teilhaben. Man mag darüber streiten, ob ein Steinzeitmensch unbedingt auf dem Weg der Reinkarnation ins Kino gehen können muß. Aber das Pathos der Läuterung und Weiterentwicklung ist echt und findet sich überdies durch den Verdacht bestätigt, daß die christliche Betonung der Gnade zur Trägheit führen könnte. Dagegen wird wiederum geltend gemacht, daß der Reinkarnationsgedanke dazu verführt, notwendige Schritte aufzuschieben.

In Rosenbergs Augen (23) meinen sowohl die östlich geprägte Seelenwanderung als auch die christlich verstandene Seelenreise „eine Weise der Entschlackung, Reifung und Vollendung der Seele auf dem Wege zu ihrem eigentlichen, gottgesetzten Ziel", unterschieden vor allem durch die jeweilige Formulierung des Ziels: entweder Aufgehen im Göttlichen wie der Wassertropfen im Meer oder personal geprägte „Liebesspannung zu Gott hin". Der Swedenborgianer Friedemann Horn[77] hat die theologischen Bedenken gegen derartige Versuche auf die treffende Formel gebracht: Man mochte

nicht den Teufel der Reinkarnationslehren durch den Beelzebub einer pseudo-christlichen Jenseits- und Geisterkunde austreiben. Horn selbst sieht freilich in Swedenborgs Lehre vom „Großmenschen", dem Homo Maximus, eine positive Alternative zur Reinkarnationslehre.

Der entscheidende Gesichtspunkt gegenüber den Entwürfen von Seelenwanderung und Seelenreise ist das, was G. Greshake in der Auseinandersetzung mit dem ersteren das „Prinzip Gnade" genannt hat. Dem christlichen Glauben „ist das Postulat, sich in einer Abfolge vieler Reinkarnationen zur Reife und Vollendung des Lebens emporzuarbeiten, von Grund auf fremd, ja widersprechend ... Allein der Gnadenruf Gottes und die entsprechende menschliche Antwort – für beides reicht ein Leben aus – bringen die ‚schlummernden Potentialitäten' des Menschen im Auferstehungsleben bei Gott zur Verwirklichung." Das besagt für die (von evangelischer Seite abgelehnte) Lehre vom Fegefeuer, „daß die Reinigung nach dem Tod *nicht* bedeutet, daß der Mensch noch etwas *tun* muß (oder auch nur: tun kann)... Gott ist es, der das Geschöpf läutert, nicht der Mensch sich selbst."[78] Damit sind alle Hoffnungen, das eigene jenseitige Geschick durch nachtodliche Leistungen entscheidend verbessern zu können, ausgeschlossen[79]. Christliche Hoffnung gründet sich auf die Gewißheit, daß Gott in der Auferstehung aus dem Bruchstückhaften des Menschenlebens etwas Rundes und Ganzes machen kann. An dem so verstandenen Prinzip Gnade scheitern die Versuche, der Reinkarnationslehre einen legitimen Platz im Bereich des Strebens nach christlicher Heiligkeit und Vollkommenheit zu verschaffen. (Die in diesem Zusammenhang gern zitierte Vollkommenheitsforderung von Matthäus 5,48 ist aus dem Kontext der Bergpredigt und ihres radikalen Gesetzesverständnisses zu verstehen und besagt nicht, daß der Zustand absoluter Sündlosigkeit verwirklicht werden muß. Dazu kommen die erwähnten, noch schwerwiegenderen Bedenken im Zusammenhang mit der Karmalehre und der Präexistenz der Seele. Das bedeutet aber auch,

daß allen Versuchen, die Lehre von der nachtodlichen Seelenreise bzw. vom Fegefeuer zu einem vollwertigen Ersatz der Reinkarnationshoffnung aufzubauen, deutliche Grenzen gesetzt sind.

Die eingangs zitierte Stelle aus dem Hebräerbrief (9,27) nennt die Grunddaten für das Woher und Wohin des christlichen Lebens: Es kommt von dem einmaligen versöhnenden Opfer Christi her und geht auf seine rettende und vollendende Wiederkunft zu. In der Spanne dazwischen spielt sich der Ernstfall des menschlichen Lebens in seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit ab. Es geht bei der Frage nach dem wiederholten Erdenleben um diese Qualifizierung des Lebens, nicht so sehr um die Quantität von Lebensspannen, auch wenn beides miteinander verbunden ist. H. Torwesten hat die strittige Frage auf die knappe Formel gebracht, „ob der christlichen Heilsbotschaft Wesentliches verlorengeht, wenn man an mehr als ein Menschenleben glaubt" (12). Torwesten selbst gibt schon indirekt und ungewollt eine Antwort, wenn er als Alternative zur Einmaligkeit des Lebens und Sterbens die Überzeugung nennt, „daß der Mensch sich solange entwickeln muß, bis er Gott und seine eigene Natur voll und ganz verwirklicht hat". Denn in diesen Worten steckt das ganze Heilsziel des Neohinduismus. Welche wesentlichen Dinge könnten der christlichen Heilsbotschaft dadurch verlorengehen? Meistens handelt es sich bei diesen Integrationsversuchen um eine moderne Form des Reinkarnationsglaubens, die vom Fortschrittsglauben und Evolutionismus geprägt ist.

Versucht man, einige Punkte der vorangegangenen Überlegungen kurz zusammenzufassen, so muß man folgende Inhalte nennen, die nicht verloren gehen sollten:

1. Ich verstehe mein Leben als personal geprägte Geschichte mit Gott (als Schöpfer, Erhalter und Erlöser) und in Beziehung zu ihm. Ich habe es nicht nur mit mir selbst, mit den Folgen meines früheren Handelns und mit karmischen Gesetzmäßigkeiten zu tun, wie viele (nicht alle) Formen des

Reinkarnations- und Karmaglaubens meinen – auch wenn diese Vorstellung besser mit einer säkularen Lebensdeutung zu harmonieren scheint.

2. Ich respektiere die Grenzen menschlichen Wissens und die Freiheit bzw. Kontingenz des göttlichen Handelns und verzichte auf ungerechtfertigte Schuldzuweisungen an mich und andere, wie sie leider immer noch mit dem Karmaglauben verbunden sind.

3. Ich hoffe auf die endgültige Überwindung des Todes, auf „des Todes Tod", und auf Teilhabe an Gottes ewigem Leben, nicht nur auf weitere Wiederholungen von Geburt und Tod, wie es der Reinkarnationsglaube durchweg tut. Christliche Sterbebegleitung kann darum nicht als Reinkarnationshilfe verstanden werden.

4. Ich rechne mit der biblisch verstandenen Wiedergeburt, d. h. mit der erneuernden Kraft Gottes im Leben der Menschen und der Welt, nicht mit einer individuellen und kollektiven Höherentwicklung durch wiederholte Erdenleben, wie viele neuzeitliche Modelle es tun. Aus der Einmaligkeit des göttlichen Handelns folgt die Einmaligkeit des Menschenlebens und seiner Vollendung über den Tod hinaus.

5. Ich verstehe den Menschen als von Gott gewollte und geschaffene Einheit von Leib, Seele und Geist, nicht als wandernde Seele in wechselnden irdischen Hüllen, wie es das Menschenbild des Reinkarnationsglaubens tut.

6. Ich verstehe den Sündenfall als gegenwärtige und zukünftige Realität, rechne mit der Anfälligkeit und Rückfälligkeit der menschlichen Natur und setze nicht auf überoptimistische Fortschrittshoffnungen und auf Wege menschlicher Selbstvervollkommnung in diesem oder späteren Leben, wie es viele neuzeitliche Formen des Reinkarnationsglaubens tun.

7. Ich erwarte das Kommen des Reiches Gottes als Hoffnung für die Welt, nicht nur für das Individuum. Das schließt die individualistische Engführung aus, die häufig (nicht immer) mit dem Reinkarnationsglauben verbunden ist.

Damit sind einige der christlichen „Bausteine" genannt, die nicht aus dem christlichen „Baukasten" verdrängt werden sollten, um dem Baustein „Reinkarnation" Platz zu machen: Leben in einer Gottesbeziehung, Ernstnehmen von Kontingenz, Hoffnung auf endgültige Todesüberwindung, christlich verstandene Wiedergeburt und geistliche Erneuerung und deren Einmaligkeit, Einheit der Person, ein realistisches, die Sünde ernstnehmendes Menschenbild, Reichgotteshoffnung. Diese „Verlustliste"[80] ließe sich verlängern, wenn man auf spezielle „Baukästen", d. h. Modelle des Reinkarnationsglaubens eingehen würde. In der Auseinandersetzung mit solchen Modellen haben gängige Themen wie Selbsterlösung ihren legitimen, freilich begrenzten Platz. Aufs Ganze gesehen erscheinen mir die Harmonisierungsversuche zwischen einem an Bibel und christlicher Tradition orientierten christlichen Glauben und dem Reinkarnationsglauben wenig erfolgversprechend. Man müßte den einen oder anderen oder gar beide zu sehr zurechtstutzen, um sie kompatibel erscheinen zu lassen. Sinnvoller ist es, die Fragen neu zu bedenken, auf die der Glaube an Reinkarnation und Karma Antworten zu geben versucht, und innerhalb der christlichen Tradition nach christlichen Antworten zu suchen. Dabei wird auch die Liste der Gemeinsamkeiten gegenüber einer rein säkularen Lebensdeutung unübersehbar.

Wichtig ist die Einsicht, daß das gegenwärtige Interesse am Reinkarnationsglauben auch eine positive Funktion hat. Es stellt ein Memento mori dar, eine notwendige Erinnerung an die Sterblichkeit des Menschen, und trägt zur Enttabuisierung der Todesthematik bei. Meistens tut der Reinkarnationsglaube das allerdings in einer Weise, die auf eine Verharmlosung des Todes hinausläuft. Zugleich stellt er Theologie und Kirche vor die Notwendigkeit, ihre eigene Position in der Frage des ewigen Lebens zu klären. Dabei wird der vorsichtige Rückzug auf das, was im Rahmen des modernen Weltbildes gesagt oder belegt werden kann, nicht ausreichen. Aussagen über den Tod und das Leben danach sind immer

gewagte – im doppelten Sinn des Wortes „gewagte" – Glaubensaussagen, auf welchem Boden sie auch immer gewachsen sein mögen. Das gilt auch für den Reinkarnationsglauben. Eine wissenschaftlich gesicherte Auskunft über die Frage: „Leben wir nur einmal auf Erden?" (oder wie immer die volkstümliche Form der Frage lauten mag) kann es nicht geben. Es wird stets auf die „Plausibilität" des Reinkarnationsglaubens in seinen unterschiedlichen Formen ankommen, das heißt darauf, ob und wie man mit ihm leben und sterben kann; ob und wie er das eigene Dasein sinnvoll erscheinen läßt und Wirklichkeit erfahrbar macht.

Je länger desto weniger wird die Akzeptanz der Reinkarnationsvorstellungen von der kirchlichen Zustimmung abhängen. Die zunehmende religiöse Pluralisierung wird dazu führen, daß christliche Vorstellungen sich vermehrt mit außerchristlichen Alternativen werden auseinandersetzen und in einen Dialog treten müssen. Dabei wird man Gemeinsames und Trennendes entdecken. Beides hat sich auch im Verhältnis zwischen Reinkarnationsvorstellungen und christlichen Hoffnungen gezeigt. Zur Frage der religiösen kommt die der kulturellen Akzeptanz. In diesem Bereich zeichnen sich die deutlichsten Änderungen ab. Das wachsende Interesse am Reinkarnationsglauben signalisiert wohl kaum einen dauerhaften Wechsel religiöser Überzeugungen. Wohl aber läßt sich daran feststellen, daß Karma und Reinkarnation immer weniger als kulturell fremd empfunden werden und daß sie darum gleichsam in die engere religiöse Wahl kommen oder zumindest modisches Interesse finden. Die Zeit, in der man diese Vorstellungen als östlich, asiatisch und damit als fremd und unverpflanzbar erklären konnte, scheint vorbei zu sein. Der Prozeß der Inkulturation religiöser Vorstellungen, die nicht auf christlichem Boden gewachsen sind, schreitet fort. Damit wachsen aber auch die Anforderungen an die Kunst, das Christliche vom Nichtchristlichen zu unterscheiden.

Register

Personenregister

Adler, G. 14, 20
Augustin, A. 105
Aurobindo, Sri 49, 101, 136

Benz, E. 19f., 114, 120, 135
Blavatzky, H. P. 20, 85, 97ff.
Bock, E. 20
Buddhadasa, Bhikku 71

Cayce, E. 15f., 111
Chang, G. C. C. 68f., 109, 111

Dalai Lama 67, 137
Dethlefsen, T. 16
Dschalal ad-Din Rumi 22

Elia 23

Goethe, J. W. von 20, 84, 122
Govinda, Lama A. 56, 71f.
Greshake, G. 29, 124

Haraldsson, E. 17, 28
Horkheimer, M. 116
Horn, F. 123f.
Humphreys, C. 70, 72

Ijob (Hiob) 19, 48, 109, 111

Jankovich, S. von 18
Jesus Christus 23f., 81, 96ff., 109ff., 112f., 115, 125
Jung, C. G. 12, 58, 65

Kardec, A. 76ff., 101
Köberle, A. 142
Kübler-Ross, E. 18, 26

Lessing, G. E. 20, 27, 98f., 138, 140
Luther, M. 105, 120

MacGregor, G. 20, 24
MacLaine, S. 26, 76

Origenes 106ff.
Osis, K. 17, 28

Platon 20f., 73, 119
Pryse, J. M. 10, 20

Rad, G. von 109
Radhakrishnan, S. 48, 50
Rahner, K. 120, 141
Rosenberg, A. 123

Sachan, R. 138
Schmidt-Lenkel, P. 141
Schopenhauer, A. 71, 102
Sinnet, A. P. 96
Sogyal, Rinpoche 135, 137
Steiner, R. 82, 84ff., 100, 119
Stiefencron, H. von 40
Sundar Singh, Sadhu 113
Suzuki, D. T. 71
Swedenborg, E. 104, 122, 124

Torwesten, H. 118, 125, 136

Vivekananda, Swami 48, 70, 136

Waldenfels, H. 142
Wulfhorst, Ingo 80f.

Zander, H. 138

Sachregister

Anthroposophie 13, 18, 38, 77f., 84–99
Auferstehung, Auferweckung 114ff., 124

Bhagavadgītā 34, 44, 51f., 61f., 73, 138
Befreiung 32f., 43f., 49, 51
Buddhismus 53–75, 109, 137f.

Evolution, Evolutionismus 49, 68, 70, 73, 81, 85, 100, 125, 136

Fegefeuer 79, 122, 124f.

Ganztodtheorie 114, 120
Gerechtigkeit 79, 82f., 109f., 112, 121
Gott 44, 46ff., 69, 78, 82, 105f., 108, 110ff., 115, 118, 120f.

Heimholungswerk/ Universelles Leben 111
Hinduismus 31–52, 73f.
Hölle 28, 31, 79, 122

Islam 20, 22, 74

Judentum 20, 74

Karma (Auswahl) 6, 37ff., 55ff., 63, 65f., 68ff., 72, 81f., 84, 86, 88, 100f., 105f., 108ff., 123
Kaste 40, 66, 113
Krankheit 15, 82, 112
Kreislauf, Geburtenkreislauf 21, 32, 34, 36, 39, 41, 43f., 53ff., 60, 73, 138

Leibhüllen 34, 36ff., 78, 89

Meditation 9, 38, 65, 74f., 87

New Age-Bewegung 13, 102, 139
Nirvāna 54ff., 60

Palingenesia (Wiedergeburt im NT) 21, 116, 126
Präexistenz der Seele 106f., 109

Radhasoami-Bewegung 112
Reinkarnationstherapie/ Rückführung 11f., 26f., 29

Schöpfungsglaube 71, 105f., 108f., 139
Seele (Auswahl) 16, 33f., 36, 53–58, 74, 106f., 114–121, 141
Spiritismus 13f., 28, 76f., 78, 80, 87f., 98
Sterbeforschung 10, 17ff., 26, 28, 79
Synkretismus 10, 14

Theosophie, Theosophische Gesellschaft 13, 28, 37f., 77f., 84f., 87ff., 96ff.
Tibetisches Totenbuch 58–65, 79, 137
Tod (Auswahl) 11f., 18f., 26ff., 31, 33, 89, 113ff., 126f.
Todesnähe-Erfahrungen 11, 16ff., 28
Tulku 67

Umbanda 82

Waldorf-Pädagogik 86

Yoga 42, 44, 51, 66, 87

Anmerkungen

[1] *Literatur:* Mehrere Sammelbände und Einzeldarstellungen behandeln das Thema Reinkarnation in größerer oder geringerer Breite: Reinkarnation in Religionen, Religionsgemeinschaften und anderen Kontexten, in der empirischen und parapsychologischen Forschung, im Verhältnis zum Christentum:
- Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht (mit Beträgen von C.-A. Keller, H. Hänggi, H.-J. Ruppert, C. Schönborn), Freiburg/Schweiz u. Zürich 1987;
- Reinkarnation oder Auferstehung, hg. v. H. Kochanek, Freiburg i. Br. 1992;
- Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, hg. v. P. Schmidt-Leukel, München 1996;
- K. Koch, Leben wir nur einmal auf Erden?, Freiburg/Schweiz 1985;
- R. Friedli, Zwischen Himmel und Hölle – die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg/Schweiz 1986;
- J. Badewien, Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen?, Konstanz 1994;
- R. Sachau, Weiterleben nach dem Tod? Warum immer mehr Menschen an Reinkarnation glauben, Gütersloh 1998.

[2] Umfragen, wie immer mit Vorsicht zu genießen, belegen das wachsende Interesse. Laut EMNID-Umfrage von 1997 stimmten 8 % der Deutschen dem Glauben an Seelenwanderung sehr zu, weitere 18 % „eher"; 21 % stimmten ihm eher nicht zu, weitere 50 % überhaupt nicht. Die entsprechenden Zahlen für den Auferstehungsglauben sind anders, aber ähnlich: 14 % sehr dafür, 15 % eher dafür; 17 % eher nicht, 52 % überhaupt nicht. Für eine Mehrheit von 53 % ist mit dem Tod höchstwahrscheinlich alles aus. Auferstehungs- und Reinkarnationsglauben konkurrieren um die andere Hälfte der Bevölkerung. Jenseitshoffnungen finden sich wider Erwarten eher bei Jüngeren, vor allem unter 30jährigen, so daß man nicht von einer kontinuierlichen Abnahme sprechen kann.

[3] Zitiert nach K. Hoheisel, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 27/28, 1984/85, 24–46 (Zitat: 46); vom gleichen Autor: Glaube an Seelenwanderung im frühen Christentum; in: Materialdienst der EZW 49/1986, 188–196.

[4] Neben den Arbeiten von E. Kübler-Ross sei besonders erwähnt: K. Osis/E. Haraldsson, Der Tod – ein neuer Anfang. Visionen und Erfahrungen an der Schwelle des Seins, Freiburg i. B. 1978.

[5] Vgl. S. Grof, Geburt, Tod und Transzendenz. Neue Dimensionen der Psychologie, München 1985.

[6] R. Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart 1980; ders., Gurus, Meister, Scharlatane, Freiburg i. Br. 1996.

[7] G. Adler, Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation, Frankfurt/M. 1977, 86; vom gleichen Autor: Seelenwanderung und Wiedergeburt, Freiburg i. Br. 1980.

[8] G. Cerminara, Erregende Zeugnisse von Karma und Wiedergeburt, Freiburg i. Br. o. J.

[9] T. Dethlefsen, Das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen, München u. a. 1974; ders., Das Erlebnis der Wiedergeburt. Heilung durch Reinkarnation, München u. a. 1976; auch erschienen als Goldmann-Taschenbuch. M. Netherton/N. Shiffrin, Bericht vom Leben nach dem Leben. Reinkarnationstherapie, München o. J. Zu Dethlefsen vgl. R. Sachau, Weiterleben nach dem Tod? (Anm. 1), 66ff.; ders., Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh 1996, 161ff. Kritisch: H. Hemminger, Reinkarnationstherapie – kritisch betrachtet, in: Reinkarnation oder Auferstehung (Anm. 1), 119ff. Im gleichen Band S. 134ff.: J. Mischo, Methodenprobleme der empirischen Reinkarnationsforschung; E. Bauer, Läßt sich Reinkarnation wissenschaftlich beweisen? In: Die Idee der Reinkarnation in Ost und West (s. Anm. 1) 152ff.; W. Thiede, Die mit dem Tod spielen. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung, Gütersloh 1994.

[10] Eine Zusammenstellung und Diskussion findet sich bei I. Stevenson, Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt, Freiburg i. Br. 1976.

[11] Siehe Anm. 4.

[12] Ein Interview mit E. Schuberth, in: „Info 3" Nr. 2, 1986, 5ff. Der erwähnte S. von Jankovich ist Autor des Buches „Ich war klinisch tot", München 1984.

[13] E. Benz, Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik, in: Imago mundi Bd. VII, hg. v. A. Resch, Fortleben nach dem Tode, Innsbruck 1980. Vgl. auch Benz' Beitrag in dem von ihm herausgegebenen Themenheft der Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte 9/1957, H. 2.

[14] Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery, ed. by J. Head & S. L. Cranston, New York 1977; J. M. Pryse, Reinkarnation im Neuen Testament, mit Erläuterungen von A. Klein, Interlaken ^{2}1981; G. MacGregor, Reinkarnation und Karma im Christentum Bd. 1, Grafing/München 1985. Eine sorgfältige, wissenschaftliche Literatur aufarbeitende Arbeit ist der in Anm. 3 genannte Aufsatz von K. Hoheisel.

[15] Afrika wird einbezogen von R. Friedli, Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation, Freiburg/Schweiz 1986.

[16] E. L. Dietrich, Die Lehre von der Reinkarnation im Islam, in: Themenheft der ZRGG (s. Anm. 13), 129–149 (Zitat: 140).

[17] So K. Hoheisel, aaO. 37f.

[18] E. Kübler-Ross, Über den Tod und das Leben danach, Melsbach ^{7}1987.

[19] M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnis und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.

[20] Ein energischer Versuch, das tibetische Totenbuch für die Hospizbewegung und für eine transreligiöse Sterbebegleitung fruchtbar zu machen, liegt vor in dem Buch von Sogyal Rinpoche, Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben, O. W. Barth Verlag ^{17}1996. Diese Sterbebegleitung hat letztlich die Funktion einer Reinkarnationshilfe oder Reinkarnationsvermeidungshilfe und erweist sich dadurch als vom buddhistischen Heilsziel geprägt.

[21] K. Osis/E. Haraldsson, aaO. 217f.

[22] D. Gill, Elisabeth Kübler-Ross. Wie sie wurde wer sie ist, Stuttgart 1980.

[23] G. Greshake, Gottes Heil – Glück der Menschen, Freiburg i. Br. 1983, 229f. (Im Kap. 8 über „Seelenwanderung oder Auferstehung?" 226ff.)

[24] Im folgenden stütze ich mich, neben anderem, auf: E. Frauwallner,

Geschichte der indischen Philosophie, 1. Bd., Salzburg 1953. Zum Hinduismus und Buddhismus vgl. die Beiträge in den in Anm. 1 genannten Sammelbänden „Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht", „Die Idee der Reinkarnation in Ost und West" sowie „Reinkarnation oder Auferstehung". Ferner Michael von Brück im „Lexikon der Religionen", 525ff., und W. D. O'Flaherty (ed.), Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions, Berkeley 1980.

[25] Sāmkhyākarikā v. 62, Frauwallner, aaO. 379.

[26] Brahma Sūtra Bhāshya 1, 1, 5.

[27] H. von Stietencron, Moral im zyklischen Denken: Die Auswirkungen der Wiedergeburtslehre auf soziale Werte und Normen, in: B. Gladigow (Hg.), Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 118–135, 123. Vgl. auch G.-D. Sontheimer, Die Ethik im Hinduismus, in: Ethik der Religionen, hg. von C. H. Ratschow, Stuttgart u. a. 1980, 349–436.

[28] Adhyātma-Rāmāyāna 2. 6, 14ff., zitiert nach L. Renou, Der Hinduismus, Genf 1972, 237.

[29] Vgl. H. Zimmer, Yoga und Buddhismus, Frankfurt/M. 1973, 171.

[30] Zitiert nach L. Renou (s. Anm. 28), 172ff.

[31] S. Radhakrishnan, Erneuerung des Glaubens aus dem Geist, Frankfurt/M. 1955, 15; ders., Weltanschauung der Hindu, Baden-Baden 1961, 78ff.

[32] Selections from Vivekananda, Calcutta, 155. Zitiert nach: K. Bätz (Hg.), Hinduismus, Zürich-Köln-Lahr 1979, 52. Von diesem Reinkarnationsverständnis Swami Vivekanandas und der von ihm gegründeten Ramakrishna-Mission ist Hans Torwestens Buch „Sind wir nur einmal auf Erden" (Freiburg u. a. 1983) geprägt. Es ist das vom modernen Evolutionismus bestimmte Reinkarnationsverständnis des Neohinduismus.

[33] O. Wolff, Das Problem der Wiedergeburt nach Sri Aurobindo, in ZRGG 9/1957, 116–129. Dort auch die zitierten Aurobindo-Äußerungen, die aus verschiedenen Schriften stammen, vor allem aus „The Problem of Rebirth", Pondicherry 1952.

[34] Dieser und andere zitierte Texte des Theravāda-Buddhismus sind abgedruckt und kommentiert bei: Nyanatiloka, Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz [2]1976.. Zum buddhistischen Verständnis von Wiedergeburt siehe auch J. Hick, Death and Eternal Life, Houndmills/London 1985, 332ff. Hicks Darstellung der hinduistischen Wiedergeburtslehre beschränkt sich auf die vedantische Theorie. Ferner die Beiträge in den oben genannten Sammelbänden. Vgl. auch die Darstellung des Daseinskreislaufs und des „Bedingten Entstehens" in: Dalai Lama, Einführung in den Buddhismus. Die Harvard-Vorlesungen, Freiburg u. a. [3]1993, 61ff., 106ff. („Unsere Person basiert auf einem Kontinuum von körperlichen und geistigen Aggregaten, die unter dem Einfluß von befleckten Taten und Leidenschaften stehen und eine Grundlage für Leid bilden. Das ist der Daseinskreislauf... Sind die befleckten Taten beseitigt, wird die Wiedergeburt im Daseinskreislauf beendet", S. 61f.)

[35] Lama Govinda, Schöpferische Meditation und multidimensionales Bewußtsein, Freiburg i. Br. 1975, 283.

[36] Das Tibetische Buch der Toten, hg. v. Eva K. Dargyay, Bern/München/Wien [4]1984. Ich habe mich weitgehend an die Übersetzung und Analyse gehalten von D. M. Back, Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter" aus philologischer Sicht, Wiesbaden 1979. Die Entstehung des Bardo Thödol fällt in die Zeit zwischen dem 8. und 14. Jh. Sogyal Rinpoche („Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben", O. W. Barth Verlag 1996) hat sich bemüht, wesentliche Elemente der tibetischen Totenbuch-Literatur in zeitgemäßer Form dem Westen zu vermitteln und für eine buddhistische Form der Sterbebegleitung fruchtbar zu machen. Vgl. R. Hummel in „Materialdienst der EZW" 1996, 321ff. S. o. Anm. 20.

[37] H. Zander, Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie, Paderborn u. a. 1995, 295.

[38] Abgedruckt in: H. Rzepkowski, Buddhismus in geistiger Auseinandersetzung mit der modernen Welt, Arbeitstext Nr. 12 der EZW, Stuttgart 1973, 12–14.

[39] Christmas Humphreys, Buddhismus als Lebensweise, Stuttgart-Wien 1975, 97.

[40] D. T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, München 1974, 109ff.

[41] Buddhadasa, Toward the Truth, Philadelphia 1972, 68.

[42] Lama Anagarika Govinda, Lebendiger Buddhismus im Abendland, München 1986, 78.

[43] Z.B. Bhagavadgītā 6, 37ff. Vergleichbare buddhistische Belege bei: Perry Schmidt-Leukel, Reinkarnation und spiritueller Fortschritt im traditionellen Buddhismus, in: Die Idee der Reinkarnation in Ost und West (s. Anm. 1), 29–56. Diese Stellen beziehen sich jedoch primär auf den individuellen, nicht auf den kollektiven Fortschritt, also nicht auf das, was Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" (s.u.) „das große Rad des allgemeinen Fortschritts" nennt, das von den vielen kleinen Rädern des individuellen Fortschritts angetrieben werde. Im Westen wiederum gelten, anders als im Osten, Nichtwiederkehr und Erlösung aus dem Geburtenkreislauf nicht als höchstes Heilsziel. – H. Zander (s. Anm. 37), 314, unterscheidet zwischen der „eschatologischen Selbstverwirklichung des Menschen" in den westlichen Reinkarnationskonzepten und dem „Selbstaufhebungsprogramm" der asiatischen.

[44] So Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture, Leiden 1996, 41. Rüdiger Sachau betont, im Anschluß an K.-F. Daiber, bei MacLaine stärker das Moment der individuellen Sinnsuche und Erfahrung abseits der Institutionen. (R. Sachau, Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh 1996, 178ff.; ders.; Weiterleben nach dem Tod? Gütersloh 1998, 82ff.)

[45] Allan Kardec, Das Buch der Geister, Freiburg i. Br. 1987.

[46] Ingo Wulfhorst, Der spiritualistisch-christliche Orden. Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien, Erlangen 1985.

[47] Die Neuausgabe des „Lexikons für Theologie und Kirche" zählt unter dem Stichwort „Brasilien" zusammen 7,85 Millionen Anhänger afrobrasilianischer Kulte und Spiritisten.

[48] Rudolf Steiner, Die Theosophie des Rosenkreuzers, Dornach ^{6}1979 (GA 99; 1. Aufl. Berlin 1911). Im Text abgekürzt mit „Rosenkreuzer". Zum anthroposophischen Reinkarnationsverständnis siehe ferner: Rudolf Frieling, Christentum und Wiederverkörperung, Stuttgart 1974; Rudolf Bubner, Evolution – Reinkarnation – Christentum, Frankfurt/M. 1984; Walter Donat, Die Reinkarnationsidee in der Anthroposophie, in: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 9, 1957, 175–191; Helmut Zander, Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie, Paderborn 1995; Hans-Jürgen Ruppert, Reinkarnation in neugnostischen Bewegungen. Anthroposophie – Theosophie – New Age, in: Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht (s. Anm. 1), 65–125; Klaus von Stieglitz, Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie, Stuttgart 1996; Richard Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus, Paderborn 1992. Stieglitz (a.a.O. 103ff.) macht darauf aufmerksam, daß Steiner in seiner (anfänglich „christuslosen") Karma-Darstellung Christus zunehmend Raum schafft.

[49] Norbert Bischofberger, Der Reinkarnationsgedanke in der europäischen Antike und Neuzeit, in: Die Idee der Reinkarnation in Ost und West (s. Anm. 1), 76–94, bes. 87ff; H.-J. Ruppert in: Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht, 103ff; ders., Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen, Konstanz 1993, 61ff.

[50] In seinem Aufsatz „Reinkarnation und Karma, vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen", abgedruckt in: R. Steiner, Reinkarnation und Karma. Gesammelte Aufsätze 1903–1923, Dornach 1961, 54–75.

[51] Zitiert nach dem Themenband 9: Wiederverkörperung. Zur Idee von Reinkarnation und Karma. Vorträge, ausgewählt und hg. von Clara Kreutzer, Stuttgart 1982, 196f.

[52] H. Zander, a.a.O. 163.

[53] Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis (GA 100), 66. Die „Anthroposophischen Leitsätze" sind in der Steiner-GA 26 zusammengestellt.

[54] Reinhart Hummel: Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen, in: Reinkarnation oder Auferstehung (s. Anm. 1), 100–118. Begriffe wie Selbsterschaffung und Selbsterlösung treffen verständlicherweise auf anthroposophische Empfindlichkeiten. Zu Steiners Auffassung von „subjektiver Selbsterlösung" im Unterschied zur „objektiven Erlösung" vgl. H. Zander, a.a.O. 246ff. Mit Bezug auf die hier interessierende Frage der Selbsterschaffung verweist Zander (299) darauf, daß sich das personal geprägte jüdisch-christliche Verständnis von Geschichte und von göttlicher Vorsehung grundsätzlich unterscheidet von Steiners Karma-Begriff, der naturgesetzlichen Vorstellungen nahesteht, und von

seinem apersonalen Gottesbegriff. Mir geht es hier vor allem um den Aufweis, daß der Glaube an Reinkarnation und Karma, auch in Steiners Fassung, den christlichen Schöpfungsglauben tangiert (vgl. Kap. VI).

[55] A. P. Sinnet, „Esoteric Buddhism". 1884 unter dem Titel „Die esoterische Lehre – oder Geheimbuddhismus" in deutscher Übersetzung in Leipzig erschienen.

[56] Rudolf Steiner, Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur. Dreizehn Vorträge gehalten in Dornach 1915, Dornach ^{3}1969 (GA 254, 1. Aufl. 1931).

[57] Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" war von Charles Bonnet (1720–93) beeinflußt, einem Vorkämpfer des biologischen Evolutionismus. (Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture, Leiden 1996, 476f.) Hanegraaff (473ff.) weist darauf hin, daß neben der Seelenwanderung durch eine Abfolge irdischer Existenzen auch andere Formen eines nachtodlichen spirituellen Fortschritts im 18. Jhdt. diskutiert wurden: Reinkarnation auf verschiedenen Planeten, die Vorstellung einer „aufsteigenden Metempsychose" usw.

[58] Zu Schopenhauer vgl. Rüdiger Sachau: Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh 1996, 85ff. Zu Hubbard vgl. meinen Aufsatz (s. Anm. 54).

[59] Vgl. Angela Feder, Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung, Nettetal 1991. Christoph Bochinger („New Age" und andere Religionen, Gütersloh 1994, 531f.) bestreitet (m. E. zu einseitig), daß Reinkarnation im New Age-Denken eine wichtige Rolle spielt.

[60] Hermann Bauer, Wiedergeburt. Du warst schon öfters auf dieser Erde. Du wirst wiederkommen. Heimholungswerk Jesu Christi, o. J., 74.

[61] Zu den „Zwölf Grundsätzen" vgl. Anm. 38.

[62] K. Hoheisel (s. Anm. 3), 42. Eine ausführliche Darstellung der Origenes-Problematik findet sich bei G. MacGregor (s. Anm. 14), 68ff.

[63] G. von Rad, Theologie des AT, Bd. 2, München 1965, 83.

[64] Heimholungswerk Jesu Christi, Jg. 4, vom 15. 12. 80, Offenbarung aus dem geistigen Reich. „Das Gesetz von Ursache und Wirkung" (Karmagesetz) (durch G. W.). – Die Äußerungen von E. Cayce sind zitiert nach Kurt Hutten, Seher Grübler, Enthusiasten, ^{12}1982, 734f.

[65] Robin, Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology, Madras 1975, S. 244. Zur Auseinandersetzung mit der indischen Karmalehre ist immer noch lesenswert: A. G. Hogg, Karma and Redemption, Madras 1923.

[66] Zitiert nach: Ernst Schringer, Reinkarnation *und* Erlösung, 10.

[67] T. R. Peters, Artikel „Tod" (Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von Peter Eicher, Bd. 4, 212–221) 213.

[68] Etwas anders Kurt Koch (s. Anm. 1), 54: „... legt sich der Verdacht nahe, daß die Seelenwanderungslehre überall dort Eingang in den Lebensraum des christlichen Glaubens finden konnte und auch heute findet, wo die politische Dimension der christlichen Hoffnung in Vergessenheit geraten ist."

[69] Die wichtigsten Abschnitte des NT in diesem Zusammenhang: Joh 3, 1ff.; 5, 21ff.; 11, 21ff.; 1 Joh 1, 1ff.; 3, 13ff.; Röm 5, 12ff.; 1 Kor 15; 2 Kor 5, 11ff.; 1 Petr 1, 3ff.; Offenb 20, 4ff.

[70] H. Torwesten (s. Anm. 32), 41.

[71] R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1953, 196.

[72] John C. Eccles, Die menschliche Persönlichkeit: ein wissenschaftliches und ein philosophisches Problem, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 34/1981, 227–237.

[73] K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Freiburg i. Br. 1958, 19.

[74] WA 43, 481; vgl. Helmut Thielicke, Leben mit dem Tod, Tübingen 1980, 273f.

[75] Fritz Heidler, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Göttingen 1983, kommt zu völlig entgegengesetzten Ergebnissen wie Oscar Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten, Neuauflage Stuttgart 1986.

[76] Alfons Rosenberg, Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären, Bietigheim 1971.

[77] F. Horn, Reinkarnation und christlicher Glaube (in: Leben nach dem Sterben, hg. von A. Rosenberg, Stuttgart 1974, 99–121), 100, 118.

[78] G. Greshake (s. Anm. 23), 241f. Ähnlich Kurt Koch (s. Anm. 1) 43f.

[79] Über weniger ablehnende Auffassungen referiert Perry Schmidt-Leu-

kel („Die Idee der Reinkarnation in Ost und West", s. Anm. 1, 192ff., 234ff.) mit Verweis auf Karl Rahner, der über Möglichkeiten nachgedacht hat, die Fegefeuer-Lehre mit Vorstellungen aus anderen Religionen auszufüllen. Versuche, Reinkarnationsauffassungen (und ähnliche Modelle einer nachtodlichen Weiterentwicklung) ins Christentum zu integrieren, verweisen häufig auf die „prozessuale Dimension" des christlichen Heilsverständnisses (Schmidt-Leukel) oder auf die Möglichkeit einer „entwicklungsorientierten Interpretation" des christlichen Glaubens (N. Bischofberger). H. Waldenfels macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Reinkarnation und Auferstehung nicht als Alternative angesehen werden können, weil Reinkarnation nur einen „Aufschub der endgültigen Vollendung" und, in der westlichen Situation, eine „Flucht vor der Endgültigkeit" des Todes darstellt (H. Waldenfels, Reinkarnation und Auferstehung. Hermeneutische Überlegungen, in seinem Sammelband „Gottes Wort in der Fremde", Bonn 1997, 335–360, bes. 354f. Vgl. auch Waldenfels' Aufsatz „Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft", in: Reinkarnation oder Auferstehung (s. Anm. 1), 248–262. Adolf Köberle will es nicht von vornherein ausschließen, „daß der Herr des Alls auch ein verstorbenes Leben zu neuem Auftrag auf die Erde senden kann ... Daraus die Allgemeingültigkeit der Reinkarnation abzuleiten oder darüber das Mysterium der erbarmenden Liebe abzubauen oder auch nur zu schmälern, dazu kann sich christliche Verkündigung und Seelsorge nicht bereit finden." (A. Köberle, Wiederverkörperungslehre und biblischer Glaube, Materialdienst der EZW 39/1976, 306–313, hier: 313). Vgl. auch Werner Thiede, Warum ich nicht an Reinkarnation glaube, EZW-Texte 136, Stuttgart, 1997.

[80] Eine ähnliche „Verlustliste" findet sich bei Franz-Josef Nocke, „Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung?" (Reinkarnation oder Auferstehung, s. A. 1, 263–284), 278ff.

Reise durch Zeiten und Kulturen

Menschen im Jahr 1000
Ein Lesebuch hrsg. von Franz-Josef Brüggemeier
und Gerhard Hoffmann
Band 5514

Zur Jahrtausendwende ein Blick zurück – in das Herz und das Bewußtsein der Menschen, die zur ersten millenarischen Wende lebten, vor 1000 Jahren.

Margo Westrheim
Kalender der Welt
Eine Reise durch Zeiten und Kulturen
Band 4780

Erstaunliche Fakten – von Stonehenge bis zu den Azteken, von den Navahos bis zu unserer modernen Zeitrechnung. Mit einem Überblick, wie die ‚heiligen" Zeiten in den verschiedenen Kulturen gefeiert werden.

Hans Maier
Welt ohne Christentum – was wäre anders?
Band 4721

Vor 2000 Jahren kam das Christentum in die Welt. Es hat die Gesellschaften des Abendlands geprägt. Welche Rolle wird es in Zukunft spielen?

Frederik Hetmann
Jenseitsreisen
Rituale und Mythen amerikanischer Schamanen, Heiler und Zauberer
Band 4717

Ein Buch, das dem Geheimnis indianischer Schamanen auf der Reise in die Anderswelt näherkommt.

Peter Dinzelbacher
Die letzten Dinge
Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter
Band 4715

Ein Buch über kollektive Vorstellungen, Schrecken und Hoffnungen.

HERDER / SPEKTRUM

Norman Cohn
Die Sehnsucht nach dem Millennium
Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter
Band 4638

Endzeitfieber gibt es nicht nur heute, angesichts der Jahrtausendwende. Immer wieder folgten Menschen ihren Propheten. Eine Fundgrube für alle am Mittelalter Interessierten.

Dalai Lama
Tod und Unsterblichkeit im Buddhismus
Über die Buddha-Natur
Vorwort von Václav Havel
Band 4555

Wegweisende und grundsätzliche Antworten auf Kernfragen menschlichen Lebens.

Hans Gasper/Friederike Valentin (Hrsg.)
Endzeitfieber
Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten
Band 4522

Die Jahrtausendwende naht – okkulte Voraussagen und Angstbeschwörer haben Hochkonjunktur. Fakten und Hintergründe.

Geshe Rabten
Das Buch vom heilsamen Leben, vom Tod und der Wiedergeburt
Der Befreiungsweg im tibetischen Buddhismus
Vorwort Dalai Lama
Band 4335

Eine durch Jahrtausende erprobte Art, mit dem Tod umzugehen und die Sicht des Lebens zum Positiven zu verändern.

Hans Gasper/Joachim Müller/Friederike Valentin
Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen
Fakten, Hintergründe, Klärungen
Band 4271

Mit mehr als 300 Artikeln: das Informationswerk über die religiöse und weltanschauliche „Szene" des gesamten deutschsprachigen Raums.

HERDER / SPEKTRUM

Die uralte Sehnsucht des Menschen: die Grenzen der Vergänglichkeit zu sprengen. Nicht nur einmal zu leben, sondern viele Leben hinter sich und vielleicht vor sich zu haben – das gehört zur Vorstellung einer Wiedergeburt nach dem Tod. Sie ist nicht nur für Hinduismus und Buddhismus wichtig, sondern auch für Spiritismus und Anthroposophie. Was verbindet diese Konzepte? Wie unterscheiden sie sich von christlichen Erlösungsvorstellungen? Das umfassende Sachbuch zu einem Phänomen, das viele fasziniert.

Reinhart Hummel, geb. 1930; Dr. theol., war lange Jahre Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen EZW. Zahlreiche Veröffentlichungen.

9 783451 047992 01480

ISBN 3-451-04799-3 DM 14.80