

Unterschiedliche Vorstellungen von Reinkarnation

Wendy Doniger

Reinkarnation im Hinduismus

In der hinduistischen Tradition existieren viele verschiedene Zugänge zum Thema Tod und Wiedergeburt, die zahlreiche unbefriedigende Lösungen dieser unlösbaren Frage anbieten und viele unterschiedliche Beweise dafür darstellen, daß der quadratische Nagel des Faktums Tod nicht in das runde Loch des menschlichen Denkvermögens paßt. Diese Zugänge sind sich in den meisten Fällen der Existenz ihrer Alternativen bewußt; durch den Prozeß der Intertextualität wirken sie einander einerseits entgegen und schließen einander andererseits auch ein. Ein Überblick über die hinduistischen Ansätze zur Frage der Reinkarnation kann uns viele neue Denkanstöße bezüglich unserer eigenen Vorstellungen über den Tod im allgemeinen und auch über den Tod jedes einzelnen von uns selbst bieten.

1. Der Tod im *Rigweda*

Das älteste existierende indische Schriftstück, der *Rigweda*, um 1000 v. Chr. in Nordwestindien verfaßt, sieht den Tod als einen unaus-

weichlichen Teil des Chaos, etwas, dem man solange wie möglich aus dem Weg gehen sollte. Der Dichter sagt über den Schöpfer «sein Schatten ist Unsterblichkeit – und Tod»¹ und er betet, «erlöse mich vom Tod, nicht von der Unsterblichkeit.»² Unter «Unsterblichkeit» verstanden die Weisen des Altertums nicht die ewige Dauer des Lebens im wörtlichen Sinne, sondern vielmehr eine volle Lebensspanne, die im allgemeinen mit hundert Jahren berechnet wurde. Für das schließlich doch unumgängliche Ende dieser relativ kurzen Zeit zeichnet der *Rigweda* verschiedene, aber nicht unbedingt gegensätzliche Bilder von einem unbestimmten, aber angenehmen Leben nach dem Tod, in der Art einer gedämpften Version des irdischen Lebens.

Ein Beerdigungshymnus richtet sich mit folgenden Worten an den Verstorbenen: «Wandere, wandere auf den ehrwürdigen Pfaden, auf denen deine Vorfäter hinübergingen ... Vereinige dich mit den Vätern, mit Yama (König der Toten), mit dem Lohn für deine Opfer und guten Taten im höchsten Himmel. Lasse alle Unzulänglichkeiten hinter dir und kehre nach Hause zurück; verschmelze mit einem glorreichen Körper.»³ Aber, ungeachtet dieser Erwähnung des «glorreichen Körpers», mit dem sich die verstorbene Person vereinigt, äußert ein anderer Hymnus sowohl die Sorge, daß der alte Körper erhalten bleibe, als auch die Gewißheit, daß dem so sein wird. Der Hymnus wendet sich zunächst an das Bestattungsfeuer, Agni: «Verbrenne ihn nicht vollkommen, Agni, und verschlinge ihn nicht mit deinen Flammen. Verzehre nicht seine Haut oder sein Fleisch. Wenn du ihn genügend gekocht hast, erst dann schicke ihn von dannen zu den Vätern.»⁴ Das Feuer soll den Körper nicht nur nicht zerstören, sondern ihn auch noch beschützen. An den Verstorbenen gerichtet, sagt der Hymnus: «Was auch immer die Amsel aus dir heraus gefressen haben mag, oder die Ameise, die Schlange oder sogar ein Raubtier, möge Agni, der alles verschlingt, es heil machen ...»⁵ Aber er erwähnt auch, ebenfalls gerichtet an den Verstorbenen, die endgültige Auflösung des alten Körpers: «Möge dein Auge zur Sonne gehen, dein Lebensodem zum Wind. Gehe in den Himmel oder auf die Erde, wie es deiner Natur entspricht; oder gehe ins Wasser, wenn das deine Bestimmung ist. Schlage mit deinen Gliedern Wurzeln in den

Pflanzen.»⁶ Ein anderer Hymnus sagt zu dem Verstorbenen: «Krieche von dannen auf diese breite, weite Erde, die Mutter, die gütig und sanft ist.» Und zur Erde sagt er: «Öffne dich, Erde; zermalme ihn nicht. Mache es ihm leicht, in dich einzudringen und sich in dir zu vergraben. Erde, umhülle ihn, wie eine Mutter ihren Sohn mit dem Saum ihres Rockes umhüllt.»⁷ Somit existieren sogar in diesem relativ frühen Stadium einige ziemlich unterschiedliche Ansichten über das Schicksal der Verstorbenen, Ansichten, die verschiedene Stufen der Wiedergeburt darzustellen scheinen. Wir können diese Stufen auf einer Skala, die vom lebendigsten bis zum am wenigsten lebendigen Stadium reicht, einordnen: Der Verstorbene kann irgendwie mit einem glorreichen Körper verschmelzen, vermutlich (aber nicht notwendigerweise) im Himmel; seine sterbliche Hülle kann durch das Feuer irgendwie geläutert und wiederhergestellt und mit seinen Vorfahren (ebenfalls vermutlich im Himmel) zusammengeführt werden; sein Körper kann in seine Einzelteile zerlegt werden und auf die Elemente des Kosmos verteilt werden; oder er kann in den gütigen Schoß der Mutter Erde zurückkehren. Nirgends jedoch ist ausdrücklich die Rede davon, daß er in irgendeiner Form auf der Erde wiedergeboren werden soll.

2. Der «Wieder-Tod» in den Brahmanas

In den Texten, die auf den *Rigweda* folgen und ihn erläutern, den Brahmanas (ca. 900 v. Chr.) kommt einerseits eine weitaus stärkere Todesfurcht zum Ausdruck, andererseits wird der Tod jedoch auch ausdrücklicher transzendiert. Der «böse Tod» ist eine Klischeevorstellung, eine automatische Gleichung, die sich in den Texten insgesamt durchhält: Der Tod ist böse, und der Kern des Bösen ist der Tod. Die Angst vor dem Tod und die zwanghafte Suche nach Ritualen, mit deren Hilfe sie überwunden werden kann, bilden das zentrale Anliegen der Brahmanas⁸. Als erstes wird festgestellt, daß nur die Götter unsterblich werden können: «Die Götter wiesen das Böse von sich und sind so vom Tod befreit; auch wenn der Opfernde keine Unsterblichkeit erlangen kann, so erhält er doch die Fülle des Lebens.»⁹ Aber nachdem der Text fast den gleichen Gedankengang noch einmal wiederholt hat, fügt er plötzlich an, daß der Opfernde doch wirklich «unsterblich wird»¹⁰.

Wie wird der Opfernde unsterblich im wörtlichen Sinn? Ein Text dieser Gattung folgt einer offensichtlich kreisförmigen Logik des Ritualismus, geht aber auch darüber hinaus: «Als der Schöpfer die Lebewesen erschuf, überwältigte ihn der böse Tod. Von nun an führte der Schöpfer tausend Jahre lang ein asketisches Leben und versuchte, das Böse hinter sich zu lassen, und im tausendsten Jahr läuterte er sich selbst vollkommen; das Böse, von dem er sich reingewaschen hatte, war sein Körper. Aber welcher Mensch könnte ein tausendjähriges Leben erlangen? Der Mensch, der diese Wahrheit kennt, kann tausend Jahre leben.»¹¹ Dieser letzte Satz stellt eine Variante des grundlegenden Leitmotivs der Brahmanas dar: «Wer auch immer dieses weiß, siegt über den Tod.»

Ein anderer Brahmana beinhaltet einen sehr frühen Hinweis auf die Wiedergeburtstheorie, wobei hier sicher noch die Wiedergeburt in irgendeiner außerhalb der Erdatmosphäre gelegenen wedischen Welt gemeint ist und noch nicht die Wiedergeburt auf der Erde, die später die Innovation der Upanishaden ausmachen wird:

«Der Tod, das Jahr, ist der «Beender»; denn es bereitet den Menschen durch Tag und Nacht ein Ende, und sie sterben. Darum ist es der Beender. Wer in dem Jahr den Tod-Beender erkennt, dessen Leben beendet es durch Tag und Nacht nicht vor dem Alter. Er gelangt zu vollem Alter.

Die Götter waren in Furcht vor diesem Beender, dem Tode, dem Jahre, dem Herren der Geschöpfe; daß es uns nur nicht durch Tag und Nacht das Leben beende... Sie vollzogen die Opferrituale und erlangten Unsterblichkeit. Der Tod sprach zu den Göttern: «So werden alle Menschen unsterblich sein; aber was für ein Anteil wird mir sein?» Diese sagten: «Hinfort wird keiner mit seinem Körper zusammen unsterblich sein. Wenn du diesen Anteil dir nehmen willst, dann wird, abgesehen von seinem Körper, der unsterblich sein, welcher, sei es durch sein Wissen, sei es durch sein Werk unsterblich wird» (*karma*). Und alle Menschen, die im Besitz dieses Wissens sind oder diese Rituale ausüben, sie kommen wieder zum Leben, nachdem sie gestorben sind, und sobald sie wieder zum Leben erwacht sind, gelangen sie zum unsterblichen Leben. Aber alle, die dieses Wissen nicht besitzen oder diese Rituale nicht vollziehen, kommen, wenn sie gestorben sind, wieder zum Le-

ben, aber sie werden wieder und wieder die Speise des Todes sein.»¹²

Eine erweiterte Form der üblichen letzten Verheißung behauptet: «Wer auch immer dieses weiß, besiegt den *wiederkehrenden Tod* und erlangt sein volles Alter; dies bedeutet Befreiung vom Tod in der anderen Welt und Leben hier.»¹³ Der Ausdruck «wiederkehrender Tod» oder «Wieder-Tod» (*punarmyrtu*) ist ein unerläßlicher Schlüssel zu unserem Verständnis der hinduistischen Einstellung zur Reinkarnation. Für westliche Denker scheint die Reinkarnation eine potentielle Lösung für das Problem Tod darzustellen: Wenn das, wovor du Angst hast, die Beendigung des Lebens ist (wir wollen für eine Weile die Frage nach Himmel und Hölle außer acht lassen), dann mag der Glaube daran, daß du tatsächlich noch einmal leben wirst, nachdem du gestorben bist, tröstlich sein: wie nett, immer wieder herumlaufen zu können, ohne jemals vollständig ausgelöscht zu werden, immer mehr vom Leben zu haben, immer wieder ein anderes Leben führen zu können. Dieses vorausgesetzt, erscheint die Tatsache, daß, wie wir sehen werden, eine bedeutende Schule der hinduistischen (und buddhistischen) Philosophie danach strebt, *nicht* wiedergeboren zu werden, und statt dessen danach trachtet, sich davon zu befreien, immer wieder geboren zu werden, vielen westlichen Denkern wie eine pessimistische oder nihilistische Haltung: Solche Hindus (so die Annahme der westlichen Kritiker) werfen nicht nur ihr jetziges Leben, sondern auch all diese potentiellen zukünftigen Leben weg und begehen somit eine Art von mehrfachem Selbstmord.

Aber dieser Gedankengang verfehlt den eigentlichen Kern der hinduistischen Lehre. Was die Verfasser der Brahmanas fürchteten, war nicht das Leben, sondern der Tod — genauer gesagt, «das Alter und der Tod» (*jaramyrtu*). Und was sie am meisten fürchteten, war das, was sie den «wiederkehrenden Tod» nannten. Darunter mögen sie lediglich eine Folge von rituellen Toden innerhalb einer natürlichen Lebensspanne verstanden haben,¹⁴ oder das, was T. S. Eliot vor Augen hatte, als er sagte, «We die to each other each day» (Wir sterben einander täglich). Aber dieser Ausdruck mag auch eine tatsächliche Abfolge von Wiedergeburten und Wieder-Toden angedeutet haben. Wie der oben zitierte Text feststellt, «wenn sie gestorben sind, kommen sie wieder zum Leben, aber sie werden wieder und

wieder die Speise des Todes sein.» Und wenn es schon schrecklich ist, alt zu werden und sterben zu müssen, wieviel schrecklicher muß es dann sein, diesen Prozeß wieder und wieder durchmachen zu müssen.

3. Die Wiedergeburt in den Upanischaden

Die in den Brahmanas geäußerte Angst vor dem Tod, einmalig oder wiederholt, führte zu einem völlig anderen Zugang zum Tod in den Texten, die auf die Brahmanas folgten und sie erläuterten: den Upanischaden, die von ca. 700 v. Chr. an verfaßt wurden. Wie die Brahmanas sprechen die Upanischaden vom «Wieder-Tod» (*punarmyrtu*) lange bevor sie die Wiedergeburt (*punarjanma*) erwähnen. Buddha, der ungefähr zur selben Zeit predigte, lehrte, daß das Elend (*dubbkha*) nicht so sehr im Leiden an sich, sondern vielmehr im unvermeidlichen Verlust des Glücks besteht, in einem Chaos, für das *nirvana* (die buddhistische Entsprechung von *moksha*) die Erlösung bot. Dieser wiederkehrende Verlust des Glücks ist das Problem, mit dem sich die Upanischaden beschäftigen, das Problem des «Wieder-Todes». Die Upanischaden kehren die Gleichung des *Rigweda*, in der Tod mit Chaos, Leben mit Ordnung gleichgesetzt wird, um und behaupten stattdessen, daß das Leben (Sexualität, Geburt, was Kazantzakis' Zorbas «das ganze Unglück» nannte) Chaos, ein Traum oder vielmehr ein Alptraum ist, während der Tod (oder die endgültige Erlösung vom Leben, *moksha*) Ordnung bedeutet, ein traumloser Schlaf. Von Anfang an folgten auf die Vorstellung, daß ein Übergang stattfand, unmittelbar zwei weitere Gedanken: daß es für einige Menschen möglich war, sich von diesem Übergang frei zu machen, und daß es für einige Menschen erstrebenswert war, sich davon frei zu machen.

Obgleich die Brahmanas und sogar der *Rigweda*, wie wir gesehen haben, verblüffende Verbote der Lehre von der Wiedergeburt beinhalten, findet sich die erste explizite Diskussion der Wiedergeburtstheorie in indischer Literatur in den Upanischaden. Ein König fragt einen jungen Mann namens Gautama (nicht verwandt mit dem gleichnamigen Buddha), ob er die Antwort auf die folgenden Fragen kenne: «Weißt du, wie die Geschöpfe, wenn sie verscheiden, nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen?» — «Nein», sprach er. «Weißt du, wie sie wie-

der in diese Welt gelangen?» — «Nein», sprach er. «Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt von den vielen Geschöpfen, die so immer wieder vergehen, nicht voll wird?» — «Nein», sprach er. «Weißt du, nach der wievielten Darbringung die Wasser menschliche Stimmen annehmen, sich erheben und reden?» — «Nein», sprach er. «Weißt du den Zugang zu dem Götter- oder dem Väterweg und was man getan haben muß, um zu dem Götter- oder Väterweg zu gelangen?» — «Nicht kenne ich einen davon»,¹⁵ sprach er.» Und schließlich verrät der König dem Jüngling die Antworten:

«Die Leibesfrucht liegt zehn Monate oder wie lange es gerade dauert in ihrer Hülle verborgen und wird dann geboren. Ist einer geboren, so lebt er, solange er eben lebt. Wenn er gestorben ist, tragen sie ihn von hier zum Feuer, aus dem er gekommen ist, aus dem er entstanden ist. Die, welche so wissen und im Walde glauben und Kasteiung üben, die gehen in die Flamme (des Scheiterhäufens) ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in die sechs Monate, während denen die Sonne nordwärts geht. Aus den Monaten in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz. Da bringt sie ein geistiger Mann zum Brahman. Das ist der Pfad, auf dem die Götter gehen.

Die, welche im Dorf Opfer, fromme Werke, Spenden üben, diese gehen in den Rauch ein, aus dem Rauch in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunklen Hälfte des Monats in die sechs Monate, während denen die Sonne südwärts geht; diese erlangen nicht das Jahr. Aus den Monaten in die Welt der Manen, aus der Welt der Manen in den Äther; aus dem Äther in den Mond. Das ist König Soma. Das ist die Speise der Götter. Ihn essen die Götter. Wenn sie in ihm bis zum letzten Rest (ihrer früheren Werke) gewohnt haben, kehren sie auf demselben Wege, wie sie gekommen sind, wieder in den Äther zurück, aus dem Äther in den Wind; zu Wind geworden, werden sie zu Rauch; zu Rauch geworden, werden sie zu Nebel. Zu Nebel geworden, werden sie zur Wolke; zur Wolke geworden, regnen sie herab und werden als Reis oder Gerste, Pflanzen oder Bäume, Sesam oder Bohnen geboren. Daraus ist schwer zu entkommen. Wenn einer Speise ißt und Samen ergießt, dann entstehen sie aufs neue.

Die, welche hier lieblichen Wandels sind, haben die Aussicht, daß sie in einen lieblichen Schoß gelangen; in den Schoß eines Brahmanen, Kshatriya oder Vaishya. Die aber, die einen anrühigen Wandel führen, haben Aussicht, daß sie in einen anrühigen Schoß gelangen, den eines Hundes, Schweines oder Cāndālā.

Aber auf keinen dieser beiden Pfade gehen diese kleinen, oftmals wiederkehrenden Wesen. «Werde und stirb»: Das ist der dritte Ort. Darum wird jene Welt nicht voll. Darum soll man sich hüten.

Wer auch immer dieses weiß, wird rein, geläutert und gewinnt eine Welt der Werke, wenn er es wirklich weiß.»¹⁶

Nach diesem berühmten Text zu urteilen, sollte man meinen, daß jeder dieses «wissen» und «sich hüten» möchte. Aber tatsächlich existiert auch, wie eine weniger bekannte frühe Upanischade deutlich macht, die Möglichkeit, daß einige Menschen sich *nicht* davon befreien wollen: Sobald die Seele des Verstorbenen den Mond erreicht, wird er vielleicht vor die Wahl gestellt, mit dem Prozeß der Wiedergeburt fortzufahren oder ganz davon befreit zu werden (*moksha*), und der Text erklärt, daß einige Menschen es vorziehen, wiedergeboren zu werden¹⁷. Diese beiden Wege — der eine für Menschen, die vom Rad abspringen *wollen*, und der andere für solche, die dies nicht möchten — bilden bis zum heutigen Tag Optionen für die Bevölkerung Südasiens, die davon überzeugt ist, daß wir uns alle auf einem Rad des Wieder-Todes, der Transmigration (*samsara*) befinden, die sich aber nicht darüber einig ist, ob es gut oder schlecht ist, auf dem Rad zu sein, oder wie man am besten aus dem Kreislauf ausbricht, wenn man das möchte¹⁸.

4. Die Reinkarnation in den Puranas

In der mittelalterlichen Periode Indiens, die von ca. 500 bis 1000 n. Chr. reichte, wurde die in den Upanischaden entwickelte Vorstellung von der Reinkarnation in Erzählungen über die Reinkarnation sozusagen ausgeschmückt. Eine Gruppe von Mythen stellt dem Tod den völligen Rückzug vom Leben gegenüber und konzentriert sich auf den großen Gott der Asketen, Yogis und Propheten: Schiwa. Alle Spielarten dieser besonderen Verflechtung von Mythen setzen mit derselben Prämisse ein: Der Schöpfer

bittet Schiwa, lebende Wesen zu erschaffen. Die erste Textsammlung schildert, daß Schiwas Mitleid gegenüber den Geschöpfen, die letztendlich dem Wieder-Tod unterworfen wären, so groß ist, daß er sich weigert, überhaupt irgendwelche Geschöpfe zu erschaffen, und somit eine Art von prophylaktischer Euthanasie betreibt. Der Schöpfer wendet sich an einen anderen Gott, der unsere Vorfahren, die fehlerhaften Geschöpfe, erschaffen soll. In einer zweiten Sammlung von Varianten betreibt Schiwa Yoga, um Unsterbliche zu erschaffen¹⁹, aber entweder (Variante a) braucht er dafür zu lange, und in seiner Ungeduld erschafft uns der Schöpfer selbst; oder (Variante b) erweisen sich die zwölf Unsterblichen, die Schiwa in einer Art von Probeauf geschaffen hat, als dermaßen arrogant und zerstörerisch, daß der Schöpfer sich weigert, Schiwa weitermachen zu lassen und uns von jemand anderem erschaffen läßt²⁰.

Andere aus dieser Periode stammende Texte beschreiben die Implikationen der Theorie des *karma* (Aktion), die aussagt, daß die Taten, die ein Mensch innerhalb seines Lebens vollbringt, gute oder schlechte, Spuren auf seiner Seele hinterlassen, und daß die Beschaffenheit dieser Spuren die Art und Weise der Wiedergeburt dieser Personen bestimmen wird. Einige dieser Texte betonen die moralische Selbstverachtung der vor der Reinkarnation stehenden Seele:

«Im Mutterleib beginnt die Leibesfrucht, sich zu erinnern an ihre vielen früheren Leben im Kreislauf der Wiedergeburt, und diese Erinnerungen machen sie traurig, und sie wirft sich von einer Seite auf die andere und denkt, «Ich werde *das* niemals wieder tun, wenn ich aus diesem Schoß herauskomme. Ich werde tun, was ich kann, damit ich niemals wieder zu einer Leibesfrucht werde.» Sie denkt so, denn sie erinnert sich an die Hunderte von elenden Geburten, die sie bereits erlebt hat, durch die Macht des Schicksals.

Dann, wenn die Zeit vergeht, dreht sich die Leibesfrucht herum, den Kopf nach unten, und im neunten oder zehnten Monat wird sie geboren. Wenn sie den Körper der Mutter verläßt, schmerzt sie der Wind der Hervorbringung; sie kommt schreiend heraus, weil sie der Jammer in ihrem Herzen schmerzt. Nachdem das Neugeborene aus dem Leib der Mutter herausgekommen ist, fällt es in eine unerträgliche Ohnmacht, aber es kommt wieder zu Bewußtsein,

wenn es von der Luft berührt wird. Dann überfällt es Vischnus verwirrende Macht der Illusion, und wenn seine Seele von ihr getäuscht worden ist, verliert es sein Wissen. Sobald das lebende Wesen sein Wissen verloren hat, wird es ein Säugling.

Danach wird es ein kleiner Junge, dann ein junger Mann und dann ein alter Mann. Und dann stirbt er, und dann wird er als ein Mensch wiedergeboren. So wandert er auf dem Rad der Wiedergeburt, wie die Schaufel auf dem Rad eines Brunnens.»²¹ Und als ob das alles noch nicht schlimm genug sei, stellt sich außerdem noch die Frage nach der Hölle. Wie wir gesehen haben, kennt bereits der *Rigweda* eine vage Vorstellung vom Himmel; ebenso hat er eine (unklare) Vorstellung von der Hölle. Die spätere hinduistische Mythologie mit ihrer unvermeidlichen Vorliebe für das Rokoko verkomplizierte diese relativ einfachen Kosmologien kunstvoll und setzte viele Himmel und viele Höllen ein, ein *mandala* der Vergeltung, das Dantes Welt als Kinderspiel erscheinen läßt. Als westlicher Denker mag man meinen, daß das zyklische Konzept der Reinkarnation jeglichen Bedarf an, oder eigentlich jeglichen Nutzen von Himmel und Hölle, in dem bzw. in der man für alle Ewigkeit belohnt oder bestraft wird, überflüssig macht, aber so ist es nicht. Die ältere vedische Vorstellung von Himmel und Hölle ging einfach in die neuere upanischadische Vorstellung von der Wiedergeburt ein, so ähnlich wie die ältere, indoeuropäische lineare Zeitauffassung (die vier Zeitalter der ständig abnehmenden Tugend) in die spätere hinduistische zyklische Zeitauffassung (Schöpfung gefolgt von Weltuntergang gefolgt von Schöpfung etc.) einging: Es wurde einfach behauptet, daß nach dem vierten Zeitalter der Weltuntergang kommen werde, dann die Schöpfung, dann das erste Zeitalter, ... dann das vierte Zeitalter, etc.

Und so funktionierte die Kombination aus beiden Elementen: Wir haben bereits in den Upanischaden eine Aufspaltung oder Dichotomie im Kreislauf der Reinkarnation gesehen: Reinkarnierende Seelen gehen entweder in die Flammen, die Sonne und schließlich in die Freiheit oder endgültige Wirklichkeit (Brahman); oder in den Rauch, den Mond und den Kreislauf der Wiedergeburt. Was Himmel bzw. Hölle und Wiedergeburt betrifft, so wurde einfach behauptet, daß die reinkarnierende Seele nach

dem Tod einen der beiden Pfade nimmt: Wenn ein gutes *karma* über ein schlechtes *karma* siegt, geht die Seele zunächst für eine relativ kurze Zeit in die Hölle, wo sie ihr schlechtes *karma* verarbeitet oder verzehrt, da sie gemartert wird, und dann für eine lange Zeit in den Himmel, wo sie die Früchte ihres guten *karma* genießt. Wenn das schlechte *karma* dominiert, geht die Seele zunächst für kurze Zeit in den Himmel und dann für einen längeren Aufenthalt in die Hölle. Auf jeden Fall wird die Seele, nachdem beide Arten des *karma* aufgebraucht sind, in eine Lebenssituation wiedergeboren, die von dem ursprünglichen Verhältnis zwischen gutem und schlechtem *karma* bestimmt wird.

5. Die Reinkarnation in der späteren hinduistischen Mythologie und Philosophie

Hindus erdachten auch weiterhin Geschichten und Theorien über die Reinkarnation, die zum großen Teil gattungsmäßig in einer Mischform, der philosophischen Erzählung, Ausdruck fanden. Der *Yogavasishta*, ein Text, der im 10. Jh. unserer Zeitrechnung in Kaschmir in Sanskrit verfaßt wurde, stellt das Meisterwerk dieser Gattung dar²². In diesem Text finden sich viele Geschichten über die Reinkarnation, und eine der besten (ein sehr langer Text, den ich hier nur grob skizzieren kann) beinhaltet viele detaillierte Vermutungen über die Mechanismen, die die genaue Art und Weise, wie wir wiedergeboren werden, bestimmen:

«Es war einmal, vor langer, langer Zeit, da lebte ein Mönch, der die Veranlagung hatte, viel zu träumen. Eines Tages passierte es, daß er sich einen Mann namens Jivata vorstellte, der zu viel getrunken hatte und in einen tiefen Schlaf fiel. Als Jivata träumte, sah er einen Brahmanen, der einschlief, und da seine täglichen Aktivitäten ihn noch im Schlaf beschäftigten, wie ein Baum in einem Samenkorn, träumte er, er sei ein Prinz. Eines Tages schlief dieser Prinz nach einem reichlichen Essen ein und träumte davon, ein großer König zu sein. Eines Tages schlief dieser König, nachdem er sich mit allem, was sein Herz begehrte, vollgestopft hatte, ein, und in seinem Traum sah er sich selbst als Chinesin. Die Frau fiel in einen tiefen Schlaf in der Mattigkeit, die auf den Liebesakt folgt, und sie sah sich selbst als Reh mit pfeilgleichen Augen. Dieses Reh schlief eines Tages ein und träumte, es sei

eine rankende Weinrebe, denn es war gewohnt, Weinreben zu fressen; denn Tiere träumen genauso wie Menschen, und sie erinnern sich immer an alles, was sie gesehen und gehört haben.

Die Weinrebe sah sich selbst als Biene, die immer um die Weinpflanzen herumflog; die Biene verliebte sich in eine Lotusblume und war so berauscht von dem Saft der Lotusblume, daß ihre Flügel taub wurden; ausgerechnet in diesem Moment kam ein Elefant zu dem Teich, an dem die Lotusblume stand, zertrampelte sie, und die Biene, die noch immer unbeweglich in der Blüte saß, wurde mit ihr auf den Stoßzähnen des Elefanten zermalmt. Als die Biene den Elefanten anschaute, sah sie sich selbst als einen brünftigen Elefanten. Dieser brünftige Elefant fiel in eine tiefe Grube und wurde der Lieblingselefant eines Königs. Eines Tages wurde der Elefant im Kampf von einem Schwert zerstückelt, auf dem Weg zu seiner letzten Ruhestätte sah er einen Schwarm Bienen über dem süßen Eiter, der aus seinen verwundeten Schläfen sickerte, schweben, und so wurde der Elefant wieder zu einer Biene. Die Biene kehrte zu dem Lotusteich zurück und wurde von dem Fuß eines anderen Elefanten zertrampelt, und genau in diesem Augenblick bemerkte sie eine Gans, die neben ihr im Teich stand, und so wurde sie zu einer Gans. Diese Gans durchlebte eine lange Zeit andere Geburten, andere Mutterschöße, bis sie eines Tages, als sie eine Gans in einer Schar anderer Gänse war, erkannte, daß eine Gans zu sein das gleiche bedeutete, wie ein Schwan des Schöpfers zu sein. Und gerade in dem Augenblick, als sie das gedacht hatte, wurde sie von einem Jäger erschossen und starb, und dann wurde sie als Schwan des Schöpfers wiedergeboren.

Eines Tages sah der Schwan Gott, und er dachte mit einer überraschenden Gewißheit: «Ich bin Gott.» Und augenblicklich wurde dieser Gedanke zurückgeworfen wie ein Bild in einem Spiegel, und er nahm die Gestalt Gottes an. Dann konnte er auf alle seine früheren Erfahrungen zurückblicken, und er verstand sie: «Weil Jivata die Brahmanen bewunderte, sah er sich selbst als einen Brahmanen; und weil der Brahmane ständig über Prinzen nachdachte, wurde er ein Prinz. Und diese wankelmütige Frau war so eifersüchtig auf die wunderschönen Augen eines Rehs, daß sie zu einem Reh wurde . . . Diese Geschöpfe sind meine eigenen Wiedergeburten.» Und, nach einer gewissen Zeit, werden der

Mönch und Jivata und all die anderen ihre Körper verschleifen und sich in der Welt Gottes vereinigen.»²³

In ihrem weiteren Verlauf bringt die Geschichte noch andere metaphysische Probleme zur Sprache, aber für unsere Zwecke werden bereits in dem hier skizzierten Teil einige bedeutende Aspekte vorgebracht. Der Übergang in ein neues Leben kann entweder dadurch, daß man etwas denkt oder dadurch, daß man eines gewaltsamen Todes stirbt, geschehen, denn Träumen und Sterben sind miteinander verwandt. Sowohl der Traum als auch der Tod wird durch eine übermäßige Nachgiebigkeit gegenüber den sinnlichen Freuden herbeigeführt, und genau die gleichen sinnlichen Genüsse bestimmen den Inhalt der Träume oder des neuen Lebens. Eigentlich sind es die sinnlichen Anziehungskräfte, die die Seele zum neuen Leben hinziehen: Liebe, Bewunderung (sogar manchmal in ihrer negativen Erscheinungsform des Neides), Besessenheit, Faszination. Gott selbst (die oberste Gottheit, deren Existenz hier, wie an vielen Stellen der hinduistischen Mythologie, auf einer Ebene angesiedelt wird, die die Aufgaben und Machtbefugnisse eines Schöpfers umfassen), ist in diesen Kreislauf der Attraktion eingebunden, aber er ist auch die Quelle unserer eigenen Anziehungskräfte, der Ursprung, zu dem wir zurückkehren, wenn der Kreislauf sich erschöpft hat.

6. Die Reinkarnation für Nicht-Hindus

Obwohl Vorstellungen von Reinkarnation in vielen Kulturen aufgetreten sind, wird für gewöhnlich die Bevölkerung Südasiens als Urheber dieser Überzeugung betrachtet. So machen etwa bis zum heutigen Tag Beispiele aus dem südasiatischen Raum in Ian Stevensons mehrbändiger, kulturübergreifender wissenschaftlicher Abhandlung zur Reinkarnation den größten Teil aus²⁴. Wie sollen wir hier im Westen mit dieser Überzeugung umgehen? Kommt sie nur für die anderen in Frage? Hat sie nicht auch uns etwas zu bieten?

Ich persönlich kam ganz allmählich dazu, mit der *karma*-Theorie zu denken und dann mit der *karma*-Theorie zu fühlen. Die *karma*-Theorie sagt uns, daß wir andere Leben gelebt haben, daß unsere Seelen andere Körper gehabt haben. Aber wie können wir die Realität dieser anderen

Leben *empfinden* und auch verstandesmäßig akzeptieren, wenn wir uns nicht an sie erinnern können? Für uns als Nicht-Hindus besitzt eine frühere von unserem Gedächtnis nicht abrufbare Inkarnation keine Existenz. Denn an einige Dinge im Leben können wir uns mit unserer Seele erinnern, aber an andere Dinge können wir uns nur mit unserem Körper erinnern.

Der Körper erinnert sich an einige Dinge und die Seele an andere. Aber die Erinnerung ist nicht alles; es gibt darüber hinaus eine Wirklichkeit von nicht wieder ins Gedächtnis gerufenen Erfahrungen, die unserer Verbundenheit mit Leben, an die wir uns nicht erinnern können, eine Art von Berechtigung verleiht. Die *karma*-Theorie erkennt die Parallelität zwischen Begebenheiten, die wir innerhalb eines einzigen Lebens vergessen haben — die Ereignisse der frühen Kindheit oder die Dinge, die wir unterdrücken, oder Dinge, die wir (gemäß der indischen Mythologie) als Ergebnis eines Fluches vergessen haben²⁵ — und den vergessenen Ereignissen aus einem früheren Leben. Sie erkennt ebenfalls eine Übereinstimmung zwischen den Formen an, auf die wir uns manchmal halbwegs an diese verschiedenen Arten von Ereignissen erinnern, oft mit einem Gefühl von *déjà vu*. Wir erinnern uns an etwas, an das wir uns nicht erinnern können, etwas aus einer verlorenen Vergangenheit, durch die Kraft der unsichtbaren Wege oder Spuren, die diese Ereignisse auf unserer Seele hinterlassen haben; diese Spuren nennen die Hindus «Düfte» (*rasanas*)²⁶.

Die *karma*-Theorie sagt uns, daß wir Leben gelebt haben, an die wir uns nicht erinnern und die wir deshalb nicht spüren können. Aber für diejenigen von uns, denen es an Vorstellungskraft mangelt, die zeitliche Unendlichkeit unseres Lebens nachvollziehen zu können, mag es dennoch möglich sein, sich die Unendlichkeit des Lebens im von Menschen bewohnten Raum vorzustellen. Wiederum berichten uns die indischen Texte, daß wir durch unser *karma* mit allen anderen Menschen auf der Welt verbunden sind; *sie sind wir*. Ich kenne und respektiere diese Theorie bereits seit langem, obwohl ich nicht immer daran geglaubt habe²⁷. Aber zu einem entscheidenden Zeitpunkt habe ich doch fest daran geglaubt. Es war in einer Zeit, in der ich recht viel Selbstmitleid für mich empfand, weil ich nur ein Kind hatte; ich wünschte mir ganz viele Kinder, und nun war es dafür zu spät. Ich

spürte, daß sechs Kinder zu haben bedeuten würde, ein vollkommen anderes Leben zu führen, nicht einfach sechsmal das Leben einer Frau mit einem Kind, und ich hätte solch ein Leben genauso gerne erlebt, wie das, was ich führte. Dieser Gedanke beschäftigte mich, als ich an einem Strand in Irland entlangspazierte und eine Frau mit sehr vielen Kindern sah, niedlichen Kindern zudem, die in Bestform waren, wie kleine Kinder es am Strand oft sind. Unter normalen Umständen hätte ich sie beneidet; aber diesmal erfreute ich mich an ihren Kindern. Ich war glücklich, ihnen zuschauen zu können. Und plötzlich fühlte ich, daß es meine Kinder waren, daß die Frau am Strand sie für mich bekommen hatte, damit sie für mich da waren, um ihnen zuschauen zu können, wie sie im Wasser spielten. Das Leben dieser Frau war auch mein Leben; so empfand ich damals; und ich erinnere mich nun daran. Was bis zu diesem Zeitpunkt nur ein Gedanke von mir gewesen war, die Vorstellung von meiner Identität mit anderen Menschen durch unser gemeinsames *karma*, wurde zu einer Erfahrung. Ich konnte ihr Leben in meiner Vorstellungskraft leben.

Eine Möglichkeit, meine Epiphanie der Frau am Strand zu interpretieren, bestand in dieser Erkenntnis, daß meine Verbundenheit zu ihr — und durch sie zu jeder Frau, die jemals Kinder hatte oder jemals Kinder haben wird — bedeutete, daß meine kurze Lebensspanne auf die Lebenszeit aller anderen Menschen auf der Welt ausgeweitet wurde. Dies ist eine ausgesprochen hinduistische Art und Weise, seine Beziehung zu allen anderen Menschen zu betrachten. Ge-

webt durch eine Reihe von einzelnen Leben, von denen jedes aus einer Menge von Erfahrungen besteht, war der Faden der Erfahrung selbst — in diesem Fall die Mutterschaft. Diese Erfahrung würde noch da sein, selbst wenn ihre und meine Kinder lange tot sein werden.

Damals spürte ich, daß alle Dinge, die man gerne tun und sein würde, in der Ewigkeit vorhanden sind; sie existieren da für immer, solange es auf dem Planeten Erde menschliches Leben geben wird. Sie ähneln wunderschönen Räumen, in die jeder hineingehen kann; und selbst, wenn ich nicht mehr in ihnen herumlaufen kann, würden sie dennoch weiterbestehen. Sie sind ein Teil der Zeit, und auch wenn sie nicht länger ein Teil von mir sein können, würde ein Teil von mir immer in ihnen sein. Etwas von mir würde immer noch in den Dingen, die ich geliebt hatte, verweilen, wie ein Parfum oder der Pfeifenduft, der dir sagt, daß schon eine andere Person vor dir in einem Raum gewesen ist. Dies ist der selbe «Duft», die gleiche *karma*-Spur der Erinnerung, die der transmigrierenden Seele anhaftet. Und durch meine Verbundenheit mit der Frau am Strand würde ich die zukünftigen Menschen sein, die in dem Raum den Duft, den ich hinterlassen hatte, spürten, obwohl ich (wenn ich nicht eine begnadete weise Frau wäre) ihn nicht als meinen Duft erkennen würde. Da ich keine Hindu bin, ist dies vielleicht die höchste Stufe, die ich bei der Annäherung an die Überzeugung, daß ich mich an meine anderen Leben erinnern kann, erreichen kann: mich an das Leben anderer Menschen als mein eigenes Leben zu erinnern. Und vielleicht ist das nah genug²⁷.

¹ Rigweda 10.121.2; vgl. die Übersetzung ins Englische von W. Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda: An Anthology* (Harmondsworth 1981) 27.

² Rigweda 7.59.12.

³ Rigweda 10.14.7-8; vgl. W. Doniger O'Flaherty aaO. 44.

⁴ Rigweda 10.16.1; vgl. W. Doniger O'Flaherty aaO. 49.

⁵ Rigweda 10.16.6; vgl. W. Doniger O'Flaherty, aaO. 50.

⁶ Rigweda 10.16.3; vgl. W. Doniger O'Flaherty, aaO. 49.

⁷ Rigweda 10.18.10-11; vgl. W. Doniger O'Flaherty, aaO. 53.

⁸ Vgl. W. Doniger O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminiya Brahmana* (Chicago 1985).

⁹ Satapatha Brahmana (Benares 1964), 2.1.3.4.

¹⁰ Satapatha Brahmana 2.2.2.14; vgl. W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley 1976) 215.

¹¹ Satapatha Brahmana 10.4.4.1-3; zitiert von W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil*, aaO. 217.

¹² Satapatha Brahmana 10.4.3.1-10; gekürzt; teilweise zitiert nach A. Hillebrandt, *Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder*. Aus dem Sanskrit übersetzt von Alfred Hillebrandt (München 1977) 37-38.

¹³ Satapatha Brahmana 10.2.6.19.

¹⁴ Vgl. H. Tull, *The Vedic Origins of Karma* (Albany 1989).

¹⁵ Brihadaranyaka Upanishad 4.4; zitiert nach Hillebrandt, *Upanishaden*, aaO. 93.

¹⁶ Chandogya Upanishad 5.3.1-10; zitiert nach Hillebrandt, *Upanishaden*, aaO. 96-97; vgl. W. Doniger O'Flaherty, *Textual Sources for the Study of Hinduism* (Chicago 1990) 35-37.

¹⁷ Kaushitaki Upanishad 1.1-7.

¹⁸ Dieser Artikel läßt eine Diskussion über die Probleme der Lösung der *karma*-Theorie zur Todesfrage nicht

zu. Für eine eingehendere Betrachtung der Probleme vgl. W. Doniger O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (Berkeley 1980).

¹⁹ Für eine Diskussion von Yoga als Mittel der Todesüberwindung vgl. M. Eliade, *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. (Frankfurt 1977).

²⁰ Vgl. W. Doniger O'Flaherty, *Siva: The Erotic Ascetic* (London 1973) 130-138.

²¹ *Markandeya Purana* (Bombay 1890), 10.1-7; 11.1-21; W. Doniger O'Flaherty, *Textual Sources*, aaO. 98.

²² Vgl. W. Doniger O'Flaherty, *Dreams, Illusion, and Other Realities* (Chicago 1984).

²³ W.L.S. Pansikar (Hg.), *Yogavisista-Maha-Ramayana* (Bombay 1918) 6.1.62-69; W. Doniger O'Flaherty, *Dreams*, aaO. 207-208; W. Doniger O'Flaherty, «The Dream Narrative and the Indian Doctrine of Illusion,» in: *Daedalus*, Sommer 1982, 93-113.

²⁴ I. Stevenson, *Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt*. 20 überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle (Freiburg 1979); ders., *Cases of the Reincarnation Type*, 4 Bde. (Charlottesville 1975-1983); ders., *Reinkarnation — Kinder erinnern sich an frühere Erdenleben* (Freiburg 1979).

²⁵ R. P. Goldman, *Karma, Guilt, and Buried Memories. Public Fantasy and Private Reality in Traditional India*, in: *Journal of the American Oriental Society* 105, 3 (1985) 413-425.

²⁶ Eine ähnliche Vorstellung von körperlichen Spuren auf der transmigrierenden Seele mag in Platos *Gorgias* (524) gesehen werden, wo ein Mann, der ausgepeitscht wurde, die Spuren der Peitschenhiebe auf seinem Rücken trägt, wenn nach seinem Tod über ihn gerichtet wird.

²⁷ Mein Glaube an die *karma*-Theorie wurde fälschlicherweise von Goldman in «Karma, Guilt, and Buried Memories» in Frage gestellt.

²⁷ Dieser Abschnitt ist in verkürzter Form übernommen aus W. Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes* (New York 1988) 14-15.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

WENDY DONIGER

Inhaberin der Mircea Eliade Professur für Religionsgeschichte an der Universität von Chicago; ehemalige Präsidentin der American Academy of Religion, Herausgeberin der Zeitschriften *History of Religion* und *Daedalus*, Mitglied des akademischen Rates des Einstein Forums (Potsdam) und der *Encyclopedia Britannica*, Mitglied der American Academy of Arts and Sciences und Empfängerin der Medaille des College de France. Zu ihren zahlreichen Büchern über vergleichende Religionswissenschaften und die antike indische Mythologie gehören: *Siva: The Erotic Ascetic* (1973); *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (1976); *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (1981); *Dreams, Illusion, and Other Realities* (1985); *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes* (1988); sowie drei in der Reihe der Penguin Classics erschienene Werke: *Hindu Myths* (1975); *The Rig Veda* (1980) und *The Laws of Manu* (1991). Sie hat darüber hinaus die englischsprachige Version von Yves Bonnefours *Dictionnaire des Mythologies* herausgegeben. Anschrift: The Divinity School, Swift Hall, University of Chicago, 1025 East 58th St., Chicago, IL 60637, USA.