

Aloysius Pieris

Reinkarnation im Buddhismus

Eine christliche Bewertung

1. Das Spezifikum der buddhistischen Theorie

Der Buddhismus kennt keine Seelenwanderung von Körper zu Körper. Was zwei Leben miteinander verbindet, ist *viññāna* oder das Bewußtsein, ein mentaler Prozeß. Die Seele ist nicht unsterblich, sondern fortbestehend, aber *nicht ganz und gar identisch* mit dem, was im früheren Leben existierte, so daß Reinkarnation genau genommen «Wieder-Werden» (*punabbhava*) bedeutet. Daher ist, was wiedergeboren wird, weder dasselbe noch etwas anderes als vorher (*na ca so na ca añño*).

Angenommen, es ist der Hellenismus, der in unsere Theologie das Postulat einer unsterblichen Seele eingebracht hat, damit es ein Weiterleben des Individuums nach dem Tode gibt, wäre es erhellend, miteinander zu vergleichen, wie einerseits der heilige Paulus seiner griechischen Gemeinde in Korinth¹ die «Auferstehung» erklärt, und wie andererseits vor hundert oder mehr Jahren der buddhistische Apologet Nagasena den Begriff des Wieder-Werdens seinem griechischen Gesprächspartner Milinda (Menander) erklärt².

Beide beziehen sich auf das Gleichnis vom Samen, der stirbt, und vom Baum, der aus ihm entsteht. Das eine steht mit dem anderen in Zusammenhang, und doch sind sie nicht identisch. Weder Paulus noch Nagasena sprechen von einer bleibenden, nicht-körperlichen Entität, die als Garant einer personalen Identität fortbesteht, und einem anderen körperlichen Element, das sich mit diesem im zukünftigen Le-

ben verbindet. Eine solche These findet sich in keiner der beiden Anthropologien.

Offensichtlich gehören die «Auferstehung von den Toten» und die Reinkarnation nicht derselben soteriologischen Ordnung an. Die Auferstehung meint die endgültige und vollkommene Erlösung, die ultimative Verwirklichung des Reiches Gottes; die Wieder-Werdung dagegen verweist auf das tatsächliche Fehlen einer «endgültigen Erlösung». Denn das Nirwana ist das Ende sowohl des Todes als auch der Wiedergeburt; es bedeutet Befreiung vom Wieder-Werden.

Darüber hinaus stirbt der Körper bei der Wiedergeburt, während das Bewußtsein in einer Folge von psychischen Momenten in einem anderen Körper fortbesteht. Für Paulus ist Auferstehung aber der Tod der *sárx*, des vergänglichen Leibes (d. h. der vergänglichen *Person*), und das Aufsteigen des *sōma pneumatikón*, eines spirituell verwandelten Leibes (d. h. einer unvergänglichen *Person*).

2. Wiedergeburt und Zwischenexistenz

Die römisch-katholische Theologie beruft sich in ihrer Lehre von einer Zwischenexistenz zwischen Tod und Auferstehung auf die Bibel (Lk 23,43; Offb 6,9; 20,4) und besonders auf Paulus (Phil 1,21 und 2 Kor 5,6-8); es handelt sich dabei um ein Stadium, in dem die unsterbliche Seele in einer Seinsart des mit Christus «Zuhause-Seins» lebt³. Dies führt uns zu der Lehre vom Fegefeuer.

Einige katholische und nicht-katholische Christen, die im Gespräch mit Buddhisten stehen, haben diese Lehre vom Fegefeuer in der Begrifflichkeit der buddhistischen Theorie vom Wieder-Werden neu zu interpretieren versucht⁴. Für den Buddhisten bedeutet die Wiedergeburt ein vielmaliges Eintauchen in den Ozean der kosmischen Erfahrung, bevor der meta-kosmische Zustand des Nirwana erreicht wird. Daher die Frage an den Christen: Was also, wenn man mehr als ein Leben braucht, um zur vollen christlichen Reife zu gelangen, die in der Auferstehung gipfelt? Könnte die reinigende Wirkung des Fegefeuers nicht eher als die schmerzhaft Erfahrung spirituellen Reifens statt als bloße Bestrafung betrachtet werden?

In den meisten asiatischen Seminaren wurde uns gelehrt, daß die Reinkarnation vom kirchli-

chen Lehramt verurteilt wird. Aber die hier zitierten Dokumente lehren nur, daß dem Tod unmittelbar ewige Belohnung und ewige Strafe folgen — ausgenommen bei den Seelen, die außerdem noch einer Reinigung bedürfen⁵. Die Art und Weise dieser Reinigung wird jedoch nicht weiter erklärt. Reinkarnation kann daher kein direkt in diesen lehramtlichen Äußerungen angesprochenes Problem sein.

In den Anathemen gegen Origines, über deren autoritativen Charakter kein Zweifel besteht⁶, wird der Glaube an die Präexistenz der menschlichen Seelen⁷ direkt angegriffen, nicht aber die Theorie einer Reinkarnation *an sich*. Buddhisten werden diesem Anathem rückhaltlos zustimmen!

3. Eine theologische Aneignung der Theorie von der Wiedergeburt?

Unter den vielen gegen die Theorie der Reinkarnation erhobenen theologischen Einwänden verdient aus buddhistischer Sicht nur einer Beachtung und Beantwortung: Wie könnte ich, oder warum sollte ich Verantwortung für die Folgen vergangener Taten, deren ich mir nicht bewußt bin, tragen?

Grundlage dieses Einwandes ist die minimalistische Theorie von der Zuschreibbarkeit (Imputabilität), die auf die römische Rechtstheologie von Schuld und Rechtfertigung zurückzuführen ist: Sie besagt, daß nur ein *actus humanus* (eine in vollem Bewußtsein und mit ganzem Einverständnis der Person vollzogene Handlung) Sünde sein kann. Eine so minimalistisch angelegte Theorie erklärt nicht das ganze Mysterium der Sünde, vor allem nicht die Last, an der wir Menschen tragen, die als Folge dessen entsteht, was wir in den tiefsten Bereichen unseres Unbewußten haben geschehen lassen.

Im Buddhismus ist die Unwissenheit (*avidya*) der Nährboden unseres sündigen Verhaltens. Die Wirklichkeit der Sünde reicht bis tief in den Bereich des Unterbewußtseins, wo unser wirkliches Selbst versklavt und gefangengehalten ist. Unwissenheit, die nicht zur Rechtfertigung eines Menschen dienen kann, verlangt nach Befreiung durch authentisches Wissen, das die buddhistische Spiritualität den Gläubigen darbietet. Auch die Bibel sagt von unbewußt begangenen Sünden, daß sie vergeben werden müssen⁸. Wie aber soll mit der Empfänglich-

keit des Menschen für die Verführungs- und Verlockungsdimension der Sünde, die in den Tiefen des menschlichen Seins verborgen liegt, bevor es zu einem konkreten Sündenfall kommt (Gen 3,1ff), umgegangen werden?

Darum muß in einer asiatischen Theologie die Wiedergeburt ernstgenommen werden, wenn kein Dogma durch sie beeinträchtigt scheint. Also würde unsere Lehre vom Fegefeuer auf ein Zwischenstadium reinigender Reife, die durch viele Leben vermittelt wird, hinweisen. Teilhard de Chardins Aufnahme der Hypothese einer kosmischen Evolution in die Schöpfungs- und Erlösungstheologie innerhalb des Systems einer Christogenese erscheint hier als hilfreiches Beispiel. Wenn der Kosmos der sich entfaltende Leib Christi ist — erfordert dann die Verwandlung seines vergänglichen Leibes in den verklärten Leib nicht die volle menschliche Teilhabe an der Erfahrung des Umfangs, Atems, der Höhe und Tiefe dieses sich entfaltenden Christus (seines kosmischen Leibes)?

Doch wie ergiebig ist solch eine Spekulation, wenn die wissenschaftliche Basis und rationale Schlüssigkeit der Theorie von der Wiedergeburt schwach ausgebildet sind?

Der verstorbene Geistliche Lynn A de Silva — ein methodistischer Theologe und Wegbereiter des buddhistisch-christlichen Dialogs, der die theologische Kluft zwischen den Lehren von Fegefeuer und Wiedergeburt zu überbrücken versuchte — untersuchte mit viel Sorgfalt die bis dahin von Hindus und Buddhisten vorgestellten Fälle von Reinkarnation und kam zu dem Schluß, daß die meisten dieser Fallstudien einer streng wissenschaftlichen Analyse nicht standhalten können — entweder aufgrund der Unzulänglichkeit der Untersuchungsmethoden oder der Unfähigkeit, andere mögliche Erklärungen für dieses Phänomen auszuschließen — vor allem aber aufgrund der Nichtwiederholbarkeit solcher Untersuchungen⁹.

Mit de Silva ziehen wir den vorläufigen Schluß, daß die Reinkarnation ebensosehr eine Sache des Glaubens für Buddhisten ist wie das Fegefeuer für Katholiken.

Dennoch gibt es einen empirisch verifizierbaren Aspekt der Reinkarnation, der bisher von der Theologie nicht angemessen berücksichtigt wurde, und zwar den Zusammenhang, in dem die buddhistische Vorstellung von der Wieder-

geburt entstand. Hier könnte sich unsere Reflexion fruchtbarer und weniger spekulativ gestalten.

4. Der Kontext: Das Streben nach Unsterblichkeit

Der Buddhismus entstand im mittelasiatischen Raum (im heutigen Bihar) in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus, als die alte Ordnung von einer neuen abgelöst wurde¹⁰. Die alte Ordnung war von den arischen Einwanderern geschaffen worden, die seit dem zweiten Jahrtausend vor Christus durch die Indus-Ganges-Ebenen heruntergezogen waren. In der Mitte des sechsten Jahrhunderts hatten sich diese nomadischen, viehzüchtenden Stämme allmählich in von ihnen selbst gegründeten Dörfern angesiedelt. Ihre Weltanschauung war bäuerlich und vom Stammesdenken geprägt, was eine kosmische Religiosität begünstigte. Damit meine ich, daß ihre spirituelle Erfahrung durch eine heilige Bezogenheit auf diese Welt charakterisiert war.

Der erste Teil der hinduistischen Schriften — die *Veden* und die damit korrespondierende *brahmanische* Literatur — spiegeln diese kosmische Religiosität wider. Ihr hervorstechendes Merkmal war die zentrale Bedeutung des Haushaltes — eines heiligen Raumes, in dem Ehe und Opfer der kultische Brennpunkt sozio-kultureller und politisch-ökonomischer Organisation wurden. Die ganze Schöpfung war aus Prajapatis uranfänglichem Opfer entstanden; die Ehe wurde daher das höchste Opferritual, das die Schöpfung durch Zeugung fortsetzt. In dieser Weltsicht war deshalb *Unsterblichkeit das physische Fortbestehen des Vaters in seiner eigenen Nachkommenschaft*: «In deiner Nachkommenschaft wirst du wiedergeboren; das, o Sterblicher, ist deine Unsterblichkeit»¹¹, sagen die brahmanischen Texte immer wieder¹².

Diese Weltsicht beinhaltet viele Konsequenzen. Erstens die, daß Unsterblichkeit *kosmischer Natur* ist, denn sie bedeutet das Fortbestehen eines Menschen nach seinem Tode durch seine Nachkommen hier auf Erden. Unsterblichkeit ist, anders ausgedrückt, die wiederholte *Wiedergeburt* eines Menschen in dieser Welt und in seiner eigenen Nachkommenschaft. Der Zeugungsakt ist der Opferritus (*karma*), der diese kosmische Unsterblichkeit bewirkt. Was stirbt,

ist sozusagen das Individuum, aber was wiedergeboren wird, setzt den Haushalt, die Familie, die Gesellschaft fort. Diese konstituieren ein fest verbundenes gesellschaftliches Gefüge, das durch einen Kodex von Kastenverpflichtungen aufrechterhalten wird. Das Individuum geht in der Kollektivität der Gruppe auf.

Die *Upanischaden* — der letzte Teil der hinduistischen Schriften — offenbaren das neue Paradigma, das sich allmählich, vermutlich unter dem Einfluß einer städtischen Oberschicht als Herausforderung dieser vedischen Weltsicht im sechsten vorchristlichen Jahrhundert gebildet hatte. Der besonders fruchtbare mittelasiatische Raum (das heutige Bihar), in dem ungefähr zur gleichen Zeit der Buddhismus entstand, war durch einen Überschuß in der landwirtschaftlichen Produktion, einen Anstieg der Bevölkerungszahlen, ein Aufblühen des Handels, das Entstehen rivalisierender Königreiche (was zu Krieg und Gewalt führte) und vor allem durch eine Vergrößerung der Städte gekennzeichnet, was unvorhersehbare Probleme, wie z.B. Epidemien, mit sich brachte.

Diese Veränderungen erzeugten auch gewaltige spirituelle Unruhen, die nach einem drastischen «Paradigmenwechsel» verlangten und ihn vielleicht auch erzeugten.

Zahlreiche neue religiöse Strömungen kamen in schneller, verwirrender Aufeinanderfolge in den Städten zum Vorschein; doch die Quelle dieser neuen Bewegungen innerhalb der städtischen Oberschicht war der Wald (*aranya*), als Gegengewicht zum Dorf (*grama*), wo die alte vedische Ordnung noch vorherrschte. Viele Städter gingen in den Wald, um nach *Befreiung von der Welt* zu streben — Befreiung von der wirklichen Welt, in der die Dorfkultur Unsterblichkeit erlangte. Aber die im Wald gesuchte und gefundene Unsterblichkeit war *meta-kosmisch*, d.h. jenseits dieser Welt. Dies hatte zur Folge, daß alle kosmischen Mächte (Götter) entmachtet wurden. Die meta-kosmische Ordnung ist gleichzeitig meta-theistisch.

Zweitens garantierte dieses neue Streben die *Individualität* des Menschen gegenüber der Kollektivität einer Gruppe. Indem sie das kastengebundene Gesellschaftssystem ablehnten und sich in den Wald begaben, konnten diese Menschen — Männer, aber auch Frauen — zu freien Individuen werden. Selbst die Wiedergeburt war jetzt das Wandern eines Individuums in der Welt

und nicht mehr die biologische Kontinuität des Mannes durch seine Nachkommenschaft. Paradoxerweise wurde jedoch der eigentliche Grund der Unsterblichkeit als das eine Absolute und wahre Selbst verstanden, in welchem das Individuum mit seiner scheinhaften Existenz sich aufzulösen schien.

Drittens würden diejenigen, die diesen Status der Unsterblichkeit erreichen, nicht auf Erden wiedergeboren werden! Denn dieses geschaffene Universum — in dem die *Wiedergeburt* eines Menschen das gewünschte Ergebnis des vedischen *karma* (ehelicher Akt) war — wird jetzt als *samsara*, als schrecklicher Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt gefürchtet.

Letzteres bedingt die vierte größere Abweichung vom alten System: Die Ehe, von der man glaubte, daß sie Unsterblichkeit (durch Nachkommenschaft) bewirke, weicht nun der Ehelosigkeit als Garant der Unsterblichkeit. Weniger ernsthaft ausgedrückt machte die «Unsterblichkeit unter dem Nabel» Platz für die «Unsterblichkeit über dem Nabel»! So wurde der Boden bereitet für die Entstehung des asiatischen Mönchtums, das bis heute ungemindert fortbesteht.

Ein letzter bemerkenswerter Aspekt ist die Bedeutungsveränderung des Begriffs *Karma*: die rituelle Handlung, welche die kosmische Spiritualität des vedischen Dorfes durchdrang. Kontinuität in dieser Welt — mit anderen Worten: kosmische Unsterblichkeit — war abhängig von diesem rituellen Vollzug. Jetzt wird Karma eher zur moralischen und weniger rituellen Handlung, die darüber entscheidet, ob ein Mensch wiedergeboren wird oder nicht. Jedoch selbst die moralische Handlung muß transzendiert werden. Was endgültig eine Befreiung sicherstellt, ist das erlösende Wissen um die befreiende Wahrheit. Der Pfad der mystischen Erkenntnis (*jñāna-mārga*) führt zur Unsterblichkeit, nicht der Pfad des Ritualismus (*karma-mārga*).

5. Wiedergeburt als kosmische Erfahrung mit meta-kosmischem Horizont

Die vedische und brahmanische Literatur mit ihrer vorherrschend kosmischen Religiosität und ebenso die aranyakischen und upanischadischen Schriften, die ein gnostisches Streben nach meta-kosmischer Unsterblichkeit erzeugen, sind auf geschickte Weise zu einem einzigen Textkorpus heiliger Schriften zusammengestellt

worden. Der Hinduismus in all seinen verschiedenen Erscheinungsformen hält auch heute noch dieses Gleichgewicht zwischen den kosmischen und meta-kosmischen Polen asiatischer Religiosität aufrecht.

Auch der Buddhismus entwickelte seine eigene Symbiose dieser zwei Tendenzen, sowohl in seinen Schriften wie auch in den volksreligiösen Traditionen in allen Teilen Asiens¹³. Ebenso wird die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt verständlich, wenn man die kosmische und meta-kosmische Ordnung ihrem jeweils eigenen Sinn oder ihrer Bedeutungsebene entsprechend darin wahrnimmt.

Absolut betrachtet (*paramatthato*) gibt es im Menschen keine individuelle Seele, und es gibt auch keine absolute Seele, die eine letztgültige Wirklichkeit konstituiert. In einem absoluten Sinne ist Nirwana die Erlösung selbst. Das Nirwana wird weder «Erlöser» (was eine absolute Seele implizieren würde) noch «Zustand der Erlösung» (was eine befreite Seele implizieren würde) genannt. Die Psalmen der Mystiker offenbaren nur das *Ergebnis* der Erlösung¹⁴.

Doch in herkömmlichem Sinn (*vyavahārika*) spricht man von der empirischen Person mit einem empirischen Selbst, die folgerichtig nach größerer Freiheit in der kosmischen Ordnung von Geburt, Tod und Wiedergeburt strebt. Der Höhepunkt der kosmischen Evolution eines Menschen durch viele verschiedene Leben hindurch ist der menschliche Status, der allein den Bereich des Meta-kosmischen erreichen kann. Selbst Gottheiten (kosmische Mächte) müssen erst als Menschen wiedergeboren werden, um das Nirwana zu erreichen. Zusammenfassend gesagt wird der Mensch als ein kosmisches Wesen definiert, das zu meta-kosmischem (*lokottara*) befähigt ist. Wiedergeburt bedeutet daher den persönlichen und kosmischen Kampf um vollkommene Erlösung.

Der überwiegende Teil der Buddhisten ist mit dieser Heilslehre vertraut und von ihr durchdrungen, weil in den populären Medien die «fünfhundertfünfzig Reinkarnationen», die den zukünftigen Buddha auf seine endgültige Erlösung vorbereiteten, immer wieder neu inszeniert und dargestellt werden. In Südostasien schafft eine «aufsteigende Buddhologie», die den menschlichen Ursprung Buddhas betont, ein System der Volkskatechese, in dem die Wiedergeburt als eine Chance der spirituellen Vervoll-

kommung durch persönliche Bemühung dargestellt wird. Die Wiedergeburt-Erzählungen bewirken im Denken der Menschen nicht nur die personale Verehrung Buddhas, sondern auch den Glauben daran, daß alle kosmischen Wesen auf einen meta-kosmischen Horizont hin ausgerichtet sind.

Teilhard de Chardin, der, wie man weiß, unzugänglich für die asiatische Religiosität war, erfaßte das Wesentliche dieser populären buddhistischen Vision, als sich seine — wie er selbst zugab — blinde Unwissenheit und Vorurteilsver-

haftetheit erhellten durch die Begegnung mit einem erfahrenen Missionar. Hochachtungsvoll sprach er von «dem althergebrachten buddhistischen Anliegen, sich in die Erkundung des Rhythmus der Welt zu vertiefen, einen Ausblick auf ihre zahllosen Evolutionen zu schaffen und den erhöhten Buddha zu erwarten, der alle Dinge erlösen wird», und er erklärte enthusiastisch, daß wir Christen «buddhistischer» sein sollten, indem wir Christus als ein «übermenschliches Wesen» erkennen lernen, das «im Innersten der Welt» Gestalt annimmt¹⁵.

¹ 1 Kor 15,35-37

² Milinda's Questions (übers. v. I.B. Horner), Bd. 1 (London 1990) 64,98,106.

³ Siehe J. Schmidt, Auferstehung des Leibes, in: Sacramentum Mundi 3 (1970), 340.

⁴ Siehe Lynn A de Silva, Reincarnation in Buddhist and Christian Thought (Colombo 1968) 161-163.

⁵ Z.B. DS 854, 1000 etc. Was die Texte des Zweiten Vatikanums betrifft, siehe LG 49 und 51.

⁶ N. Tanner, Decrees of Ecumenical Councils (George Town 1990) Bd. 1, 105-106.

⁷ D.h. pro-hupárchein tás tōn anthrópōn psychás (DS 403).

⁸ Vgl. Ps 51,4-5; 19,12; Lk 23,34; 1 Tim 1,13; etc.

⁹ De Silva, aaO. 7-58.

¹⁰ In diesem Abschnitt habe ich mit einigen Zusätzen und Anmerkungen die bündige Darstellung zusammengefaßt von Patrick Olivelle, Samnyasa *Upanisads*. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation (New York 1992) 2-100.

¹¹ Taittiriya Brahmana, 1.5.5.6, zitiert in Olivelle, aaO., 27.

¹² In diesem patriarchalischen System war die Frau als solche keine rituelle Person; dies kam nur dem Ehemann zu — allerdings nicht ohne Ehefrau, die nur das Mittel im rituellen Akt der Ehe war, durch welchen Unsterblichkeit durch Nachkommenschaft erstrebt wurde.

¹³ Ich habe dies dargelegt in *Theology of Liberation* (New York 1988) 71-74.

¹⁴ Theragatha and Therigatha, zwei kanonische Bücher der buddhistischen Schriften.

¹⁵ Letters to Leontine Zanta, übers. v. Bernard Wall (London 1969) 57-58.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ALOYSIUS PIERIS

geboren 1934; ist Jesuit in Sri Lanka und Gründungsdirektor des Tulana Forschungszentrums in Kelaniya, in der Nähe von Colombo. Als klassischer Indologe, der sich auf buddhistische Philosophie spezialisiert hat, arbeitet er zur Zeit an einem groß angelegten Forschungsprogramm über die mittelalterliche Pali (buddhistische philosophische) Literatur, über die er schon einige Aufsätze veröffentlicht hat. Er ist Herausgeber des *Dialogue*, einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die vom ökumenischen Institut von Colombo veröffentlicht wird. Zahlreiche Veröffentlichungen in den Bereichen Missionswissenschaft, Religionswissenschaft, Asiatische Theologie der Befreiung und Buddhologie; in deutsch erschien u.a.: *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Freiburg i. Br. 1986). Gastprofessor für Asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Seit 1968 theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWF). Engagierter Einsatz für den Buddhistisch-Marxistisch-Christlichen Dialog. Anschrift: Tulana Research Centre. Kohalwila Road. Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.