

Sterben und Tod. Fragen und Antworten im Hinduismus, Buddhismus und Christentum

Michael von Brück, München

Zusammenfassung: Obwohl Leiden und Tod als biologische Vorgänge anthropologische Konstanten sind, werden diese durch kulturelle Parameter gedeutet, die dem Wechsel der Geschichte unterliegen. Entsprechend werden Sterben und Tod in verschiedenen Religionen unterschiedlich erlebt, abhängig von deren Vorstellungen von Raum und Zeit sowie den sozialen Beziehungen. Bei aller sonstigen Verschiedenheit eignet den Antworten der Religionen auf Endlichkeit und Tod eine gemeinsame *Sehnsucht nach Vollendung*.

Schlüsselworte: Zeit, Sterben, Tod, Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Prana, Karman, Auferstehung, Phasen des Sterbens, Nah-Toderfahrungen, Sehnsucht nach Vollendung.

1. Zeit, Tod und Macht

Der Tod ist ein Phänomen in der Zeit, das gleichzeitig die Grenze der Zeit für den Menschen darstellt. Was aber ist Zeit? Ein Rätsel, denn einerseits wird alles, was wir denken, in der Zeit gedacht, andererseits können wir uns jedoch Räume der Zeitlosigkeit vorstellen, die auch die zeitliche Unterscheidung von Leben und Tod überwinden. Unterschiedliche Kulturen, verschiedene Sprachen thematisieren das Zeitproblem und damit auch die Frage nach dem Tod und dem, was danach kommt, in durchaus verschiedenen Sprachbildern und Metaphern.

Der Tod selbst ist das für uns einzig Gewisse. Über den Tod nachzudenken ist in unserer Kultur jedoch keineswegs populär, es sei denn, der Tod des anderen wird, spektakulär und medial aufbereitet, benutzt, um Sensation zu erzeugen. Das eigene Sterben, die Begrenztheit aller menschlichen Unternehmungen im individuellen wie im sozialen Bereich wird hingegen tunlichst verdrängt. In Amerika schminkt man sogar die Leichen und macht sie jung, damit sie wie Lebende aussehen.

In den letzten Jahren ist jedoch auch zu spüren, dass Sterben und Tod neue Aufmerksamkeit finden in der Palliativmedizin und vor allem in der Diskussion um humane Sterbebegleitung und der Hospizbewegung: Häuser der Sterbebegleitung werden gegründet, auch der Buddhismus entwickelt Möglichkeiten der Sterbebegleitung, und Bücher über Sterbebegleitung und Nah-Todeserfahrung finden reißenden Absatz, so dass vielleicht das Urteil von einer ganz allgemeinen Verdrängung des Todes so nicht zutrifft.

Der Tod ist einerseits etwas ganz Privates, das Ende unserer Zeit, jedenfalls der Zeit, wie wir sie erfahren: als einen mehr oder weniger gefüllten Ablauf von Ereignissen, die wir bewusst wahrnehmen, die uns widerfahren und die wir gestalten. Sie ist leere Zeit oder gefüllte Zeit. Manchmal ist die Zeit zäh, manchmal ist sie vollkommen im Hochgefühl des jetzigen Augenblicks. Auch der Tod kann diese Qualitäten haben.

Andererseits ist der Tod aber auch eine öffentliche Angelegenheit. Als ich das erste Mal in den 60er Jahren nach Bulgarien reiste und dort den aufgebahrten und einbalsamierten Revolutionsführer Georgi Dimitroff, später dann in Moskau Lenins Mausoleum sah, wurde mir bewusst, dass der Tote, die einbalsamierte Leiche, mehr ist als eine Erinnerung an einen großen Führer namens Lenin, Stalin oder Dimitroff. Der Anblick dieser Toten, auf die der ganze Inhalt der Revolution oder der Ideologie projiziert wird, legitimiert und zementiert die Macht seiner Erben. Auch im alten Ägypten war das wohl so ähnlich, obwohl der einbalsamierte Pharao dort im Verborgenen gehalten wurde. Verändern sich die Machtverhältnisse, werden die eingefrorenen oder einbalsamierten Leichname meist entfernt.

Gleichzeitig bedeutet der öffentlich Aspekt des Todes aber auch die Teilhabe an einem Mythos. Das gilt nicht nur für die Politik, sondern auch für Familien und andere dem oder der Toten Nahestehende. Im Tod wird das Leben in eine höhere Dimension gehoben, bekommt es eine überzeitliche Qualität. Der Tote nimmt unmittelbar nach seinem Tod eine mythische Rolle ein, eine Sinnfunktion, auf die man sich bezieht. Er ist jetzt nicht mehr Teil des Systems und nicht mehr der Veränderung, also der Zeit unterworfen, er bekommt durch seinen Tod eine der Zeit enthobene Stellung.

2. Schicksal, Tod und Schuld

Der deutsch-amerikanische Theologe und Kulturphilosoph Paul Tillich (1886–1965) unterschied in seinem Buch „Der Mut zum Sein“ drei Formen der Angst, die mit drei unterschiedlichen Dimensionen des Leidens verknüpft sind:

- das Problem von Schicksal und Tod,
- das Problem von Schuld und Verdammung,
- das Problem der Sinnlosigkeit.

Nach Tillich suchten und entwickelten die alten Griechen in ihren Religionen oder Philosophien Antworten auf das Leiden am Schicksal und am Tod, also der ersten Form der Angst. Das Paradigma für diese menschliche Leiderfahrung ist Ödipus. Er musste handeln, wie er handelte, denn das Orakel konnte nicht umgestimmt werden. Es war sein Schicksal. Ödipus war zu stolz, um die Warnung des blinden Sehers zu beherzigen, nicht zu suchen, was er nicht kannte. So gelobte er, den Schuldigen zu finden, als der er sich schließlich selbst entpuppte. Die Lektion, die er lernte, war die *tragische Erkenntnis*, dass der Mensch ihm unbekannte Grenzen nicht überschreiten dürfe. Da ihm aber die Grenzen unbekannt waren, wurde Ödipus tragisch schuldig nur in Bezug auf die Verletzung der Ordnung, nicht aber in Bezug auf eine Gesinnung, die ihn zur Tat motiviert hatte. So geht es in dieser Geschichte um Töten und Bestrafung, nicht jedoch um Schuld und Verdammung. Ödipus blendete sich selbst – die Götter hatten damit nichts zu tun.

In der griechischen Philosophie sucht vor allem die Stoa eine Antwort auf diese Form des Leidens am Schicksal. Die Stoiker als Pantheisten blickten dem Schicksal und dem Tod mit Entschlusskraft und Stolz ins Auge. Ihnen erschienen die griechischen Götter, die jenseits von Leiden existierten, unzulänglich, eben weil sie das Leiden nicht kannten. Die stoische Philosophie zielte darauf, durch das Leiden hindurchzugehen und über dem Tod zu stehen: tapfer und heroisch, durch eine einzigartige Anstrengung des moralischen Willens.

Die Ideenwelt eines Plato ist überzeitlich. Es ist eine Welt, in der es keine Entwicklung gibt, in der das Eine und ewig Gleiche, das eine Sein unveränderlich bleibt. Die Welt der Veränderung ist die Welt der gefallenen Seele, ist das Unvollkommene. Zeit wird empfunden als Abfall von dem Wahren, Guten und Schönen. Vergänglichkeit ist das Signum dieses Abfalls. In der christlichen Religions- und Kulturgeschichte finden sich viele der platonischen Einsichten und Erwartungen wieder.

Anders stellt sich die nächste Form der Angst und des damit verbundenen Leidens dar. Sie betrifft, so Paul Tillich, die Thematik von *Schuld und Verdammung*, und dies ist ein zentrales Problem im jüdisch-christlich-islamischen Kontext. Denn hier *kennt* der Mensch die Grenzen, die er nicht überschreiten darf - er hat schließlich die Gebote Gottes empfangen. Doch der Mensch übertritt das göttliche Gebot, und dieser Ungehorsam verlangt nach Bestrafung. Insofern sich der Mensch als radikal unfähig zum vollkommenen Guten erfährt, muss er der Gefahr zeitweiliger oder gar ewiger Verdammnis ins Auge sehen. Diese Form der Angst und des Leidens tauchte schon in den griechischen Mysterienreligionen auf, weil der Mensch sich aus seiner tragischen Verstrickung in Schuld nicht selbst befreien kann, und so boten die Mysterien Sühnerituale an. Doch erst im christlichen Mittelalter wurde diese Form der Angst so dominierend, dass sie die gesamte Kultur und alle sozialen Schichten durchtränkte.

Der Tod wurde, und das ist ein Paulus-Zitat, als der „Sünde Sold“ empfunden. Der Tod ist nicht eine gute Gabe, das Ende der Zeitlichkeit und eine Verwandlung des Lebens, sondern Strafe für die Fehlhaltungen des Menschen in seiner zeitlichen Existenz. Er ist zutiefst verbunden mit dem Abfall von Gott. Aber dieser Abfall von Gott, wie wir aus der Sündenfallgeschichte wissen, ist der Anfang der Geschichte des Menschen, die Geschichte der menschlichen Erkenntnis. Menschliches Erkennen ist Erkenntnis der Zeit und der eigenen Zeitlichkeit, der eigenen Sterblichkeit.

Damit wurde die Wurzel des Bösen in den *Willen* des Menschen verlagert, der sich als unfrei erwies. Denn der Mensch konnte trotz Erkenntnis der negativen Folgen das Gute nicht tun. Und dies bedeutet, dass auch die Vernunft (anders als bei den griechischen Philosophen) kein verlässlicher Anhaltspunkt mehr war, weshalb das stoische Vertrauen in die Möglichkeit zur Selbstvervollkommnung des Menschen nicht mehr genügte. Damit veränderte sich die Definition des Glaubens von dem alten hebräischen Sinn des Vertrauens auf die Treue Gottes (in seinem Handeln mit dem Volk Israel) hin zum christlichen Vertrauen auf die Rettung des Sünders aus der Verdammung. Unser heutiges Bild des Menschen und die psychischen Grundmuster, nach denen wir zum Beispiel Kinder erziehen, sind noch sehr stark von dieser Tradition geprägt.

Die *dritte Grundform* der Angst, die *Angst vor Leere und Sinnlosigkeit*, ist für Tillich charakteristisch für die Epoche seit dem Ende der Neuzeit, also auch für unsere

Zeit. Sie ist für ihn der Inbegriff des Leidens heute. Wir haben das geistige Zentrum unserer Kultur, Gott, verloren, der allem Stückwerk menschlichen Handelns und auch allem Scheitern einen Sinn geben konnte.

In der europäischen Kulturgeschichte sind alle drei Grundmuster in unterschiedlichem Maße noch präsent.

3. Sterben und Tod im Hinduismus

Im Hinduismus, in den indischen Kulturen überhaupt, stellt sich die Sache anders dar. Zunächst müssen wir sehen, dass nicht nur die großen Philosophien, die sich in den Schriften der Upanishaden, der Bhagavad Gita und der Kommentare dazu niedergeschlagen haben, für den Hinduismus charakteristisch sind, sondern auch die Rituale der Menschen in den Dörfern. Und diese stehen zum Teil, gerade was die Totenrituale betrifft, in einem starken Kontrast zu diesen Philosophien der All-Einheits-Lehre, der *Brahman-Atman*-Realität, die jenseits des Todes angenommen wird. Auf den Dörfern, und das finden wir auch in vielen Kulturen Afrikas, Ozeaniens, Lateinamerikas usw., zeigen die indischen Totenrituale zwei Aspekte des Verständnisses und des Umgangs mit dem Tod. Einerseits geht der Tote in die Welt der Ahnen ein, und in dieser Ahnenwelt, die eine Art Schattenexistenz oder eine Art gedoppelte, zusätzliche Existenz ist, erleben die Toten in anderer Weise Zeit und Zeitlichkeit – sie handeln und greifen in das Leben der Menschen ein. Die menschliche Gemeinschaft, die Dorfgemeinschaft etwa oder der Clan oder die jeweilige Kaste, besteht nicht nur aus den Lebenden, sondern die Toten gehören dazu und stehen in einem Verhältnis zu den Lebenden. Sie sind ambivalent, das heißt, sie sind nicht nur gut und als Helfer da, sondern sie können, wenn sie beleidigt sind, auch Krankheit und andere Übel schicken. Sie sind wie eine Parallelgesellschaft organisiert und müssen von daher rituell entsprechend befriedigt werden, damit sie freundlich gesinnt sind und nicht Unheil stiften. Gleichzeitig ist die Furcht vorhanden – und das kennen wir aus vielen Kulturen, auch in den germanischen und daher in vielen Volksbräuchen Europas bis heute –, dass die Toten wiederkehren können, und man muss Vorkehrungen treffen, um das zu verhindern. Denn Tote, die zurückkehren, sind gleichsam unerlöste Seelen. Sie haben das Zeitliche noch nicht gesegnet, wie wir sagen. Kübler-Ross nennt dies „unfinished business“, besonders wenn die Toten in Unfrieden sterben, wenn also noch eine Schuld-situation geklärt, eine Ausgleichssituation hergestellt werden muss. Ist also der Ausgleich noch nicht erledigt, so der Glaube, den wir in Indien, in China und eben auch in europäischen Kulturen finden, können die Toten zurückkehren und Unheil stiften. Ich möchte diese Dinge aber nicht weiter ausführen, sondern auf einen anderen Aspekt des Umgangs mit dem Tode und der Einheit von Tod und Leben in Indien hinweisen.

Prana: die Urenergie

Alles Sein wird auf *prana* zurückgeführt, die Urenergie alles Lebendigen. *Prana* ist das Grundprinzip der Welt überhaupt. Es ist der Lebensatem. Sprachlich abgeleitet ist *prana* interessanterweise von der indogermanischen Sprachwurzel ‚*pra*‘, die wir auch im lateinischen ‚*plenus*‘ haben. ‚*Plenus*‘, ‚*plenum*‘ ist die Fülle. Die Wurzel-

bedeutung stellt die Verbindung zur Erfahrung des Atemvorgangs her. Wo Energie ist, gibt es Wirkung, und wo Wirkung einer Ursache ist, wird Zeit konstituiert. Darum ist der *prana* in Indien die wirkende Kraft schlechthin.

Zunächst ist *prana* also eine Erfahrung des Leibes, die dann in ihrer Verallgemeinerung zur Vorstellung vom *prana* als letztem energetischen Prinzip der Welt geführt hat. *Prana* kann in den verschiedenen Energieformen vitaler körperlicher Kraft oder psychisch-mentaler Energie auftreten und auch umgewandelt werden. Dies ist der Grund für die Reduktion vitaler Funktionen und besonders für sexuelle Enthaltsamkeit im Yoga, denn es ist die *eine* Energie, die entweder für sexuelle Vitalität oder psychisch-geistige Prozesse verbraucht werden kann.

Mit der Erfahrung des *prana* als Lebensprinzip hat sich die philosophische Suche nach dem Urstoff der Welt verbunden. Die Suche nach dem Urstoff hat ihre Parallelen in anderen Kulturen, so in der chinesischen Philosophie und bei den griechischen Philosophen, den „Vorsokratikern“, wo man entweder das Wasser oder die Erde oder den Raum als Urstoff annahm. Für die indische Lösung, *prana*, ist charakteristisch, dass sie das Ergebnis introspektiver Schau und des Selbstexperiments mit *pranayama*, der Atemübung, ist.

Prana bezeichnet die „Organe“ des Selbst, nämlich Atem, Sprache, Sehen, Gehör und Denken, gilt aber zugleich als Ursprung all dieser Funktionen. Da auch alle geistigen Vorgänge auf *prana* beruhen, sind auch die Heiligen Schriften in ihrer Essenz *prana*. *Prana* ist das Wesen in allem und als solches über der Zeit. Aber es ist gleichzeitig auch die Kraft, die Zeit ermöglicht und als zeitliche Wirkung spürbar ist. Eine sehr frühe Upanishad (Chandogya, 6,12,2) bringt folgendes Argument für die Existenz dieser subtilen Energie vor: So wie in dem Samen die subtile Energie implizit ist, die den großen Baum hervorbringt, so ist es auch mit dem *prana*, dem subtilen Energieprinzip der Welt. Er selbst ist nur in seinen Wirkungen sichtbar. Die spätere systematische Philosophie in Indien unterscheidet im *prana*-Begriff drei Dimensionen: die Organe (Leber, Herz usw.), die Energie in diesen Organen und schließlich *prana* als das kosmische Prinzip, das Organe, Energie und Wirkungen in den Organen überhaupt möglich macht. Das heißt, auf unsere Frage nach der Zeit übertragen, dass die Zeitlichkeit eine jeweilige Erscheinungsform von der überzeitlichen Einheit des *prana* ist. Aus all dem folgt, dass es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen materiellen und geistigen Ereignissen gibt. Materielle Ereignisse sind Folge des *prana* in einer bestimmten Verdichtung, in einer bestimmten Form; geistige Ereignisse sind eine andere Folge des *prana*, in einer subtileren Form. Beide, Materie und Geist, sind der Zeit unterworfen, beide beruhen aber auf dem zeitlosen *prana*. Der Mensch ist ein lebendiges Wesen, in dem *prana* wirkt, und zwar in den materiellen wie in den geistigen Prozessen. Beide Prozesse sind der Zeit unterworfen. Mit seinem Tod verwandelt sich der Mensch materiell und auch geistig. Das Sterben ist eine Verwandlung oder eine Rückbindung in den Ursprung hinein und kein Aufhören. Alle diese Vorstellungen unterliegen in Indien der Struktur des *karman*. Dazu später.

Die kosmische Form des *prana* kann auch mit *hiranyagarbha*, der Goldenen Saat oder dem Goldenen Ei, identifiziert werden. Das „Goldene Ei“ ist die Vielfalt der Welt vor ihrer Entfaltung, wie der Same, insofern dieser alle Formen umfasst, die als individualisierte Explikationen der Energie (*shakti*) des *brahman* (das ungeteilte,

unwandelbare Absolute) aufgefasst werden können. *Prana* ist sowohl das *brahman* selbst als auch dessen Manifestation in allen Lebensenergien. *Prana* ist also nicht ein neben dem *brahman* existierendes Prinzip, sondern das Eine, das mit diesem Begriff als eine hinter allem Geschehen wirkende Energie aufgefasst wird.

Urtümliche Vorstellungen von einer Lebenskraft hatten schon früh in der Geschichte Indiens zu einer Philosophie der „Lebens-Materie“ geführt, die noch nichts Unsubstantielles kennt und der die Vorstellung von einem „substratlosen Geistigen“ ebenso fern liegt wie die einer „toten Materie.“ Dies schlägt sich noch in einigen Brahmanas nieder, in denen die Nahrung als Prinzip des Seins und letzter Grund der Wirklichkeit bezeichnet wird. Diese Vorstellungen haben zu philosophischen Systemen geführt, die die prinzipielle Einheit von Geist und Materie denken, allerdings in abgestuften Gestaltungsprozessen, die wir als „Schöpfung“ bezeichnen können.

Schöpfung

Für den bedeutenden Philosophen Shankara (um 800 n. Chr.), der das System des indischen Nicht-Dualismus (Advaita Vedanta) am umfassendsten durchdacht hat, hat das *brahman* zwei Aspekte – es ist völlig gestaltlos und ohne jede Bestimmungen (*nirguna*) und erscheint uns zugleich als Absolutes mit Bestimmungen und Eigenschaften (*saguna*). In letzterem Aspekt hat es drei Funktionen: 1. Schöpfung, 2. Erhaltung (*stbithi*) und 3. Auflösung (*samhara*) der Welt.

Schöpfung ist die Erscheinung (*maya*) des Einen als Vielheit. Sie ist nicht das objektive Resultat des Handelns eines absoluten Subjektes, und daher kommt ihr keine unabhängige Existenz zu. Der im Advaita Vedanta gebrauchte Begriff der Schöpfung unterscheidet sich dadurch von entsprechenden christlichen Vorstellungen.

Brahman gilt als Material- und Wirkursache der Welt zugleich. Wir können dem Kausalitätsbegriff Shankaras nicht im Einzelnen nachgehen, doch sei angemerkt, dass Gott mehr als Erster in einer Kette von Wesen ist. Da die Wirkung von der Ursache weder verschieden noch mit ihr identisch ist, ist für Shankara die Welt implizit im *brahman* enthalten. Manche Texte sprechen von einer universalen Energie: Gott ist in der Welt wie das Feuer im Holz (Shvetasvatara Upanishad 1,14). Die Welt ist keine reale Transformation des Einen, sondern Transfiguration des Einen in unserer Erkenntnis. Als solche ist sie aber durchaus wirklich. Dualistisch anmutende Schöpfungstexte interpretiert man figurativ, und sie haben weniger Gewicht als klar nicht-dualistische Texte. Demnach wäre das Eine Substrat einer illusorischen Erscheinung, die nur für den Unwissenden getrennt vom Einen erscheint.

Wir wollen versuchen, die Entfaltung des Absoluten kurz zu beschreiben: *Brahman* erscheint mittels der *maya* in drei kosmischen Formen, die als *ishvara*, *hiranyagarbha* und *viraj* bezeichnet werden. *Ishvara* ist der Herr, der Schöpfer. Als nächste und weniger subtile Form erscheint *hiranyagarbha*, die Goldene Saat, das Goldene Ei oder der Erstgeborene der Schöpfung. In ihm ist alles geschaffen. Er ist die Urpotenz, die bei Gott war, bevor die Welt geschaffen wurde. Als dritte und noch weniger subtile Form erscheint *viraj*, die Vielheit des Geschaffenen in allen materiellen und geistigen Formen. Von *ishvara* über *hiranyagarbha* bis zu *viraj* erscheint das *brahman* mehr und mehr bestimmt und bedingt. Diesen kosmischen Formen des *brahman* entsprechen die individuellen Formen: Der *turiya*-Zustand des Bewusstseins, der jenseits aller Differenzierung und darum unaussprechlich ist,

entspricht dem *nirguna brahman*. Die qualifizierten Erscheinungsformen des Bewusstseins – Tiefschlaf, Traum und Tagesbewusstsein – entsprechen in Subtilität dem *ishvara*, *hiranyagarbha* und *viraj*.

Ishvara ist der eine Schöpfer und Herr über allen himmlischen und weltlichen Wesen. Er ist die Potenz bzw. der Mutterschoß, aus dem alles hervorgeht.

Hiranyagarbha ist die erste subtile Verwirklichungsgestalt der Potenz. Er ist die „Goldene Saat“, der Spross oder Keim bzw. das Goldene Ei, aus dem sich alles entfaltet. Alles ist in ihm schon enthalten. Er gilt als der eine Gott, der viele Formen annehmen kann. So wird er auch mit der Urenergie (*prana*) identifiziert (Brhadaranyaka Upanishad 3,9, 9 und Shankaras Kommentar dazu). Er ist die Gesamtenergie, aus der sich alle Einzelenergien entfalten.

Viraj wird als kosmische Form des Selbst, als volle Entfaltung aller Wesen bezeichnet. *Viraj* ist die grobstoffliche Form der Wirklichkeit. Alle Dinge sind seine sichtbaren Formen. Jedes Wesen ist ein Teilstück seines kosmischen Gewandes. Darum kann man *viraj* als Materie bezeichnen (Brhadaranyaka Upanishad 4,2,3). Mythische Vorstellungen lassen *viraj* aus der Zerstückelung des personalen Urwesens (*purusha*) entstehen, und interessanterweise entsteht rückläufig auch der *purusha* aus *viraj* (Rigveda 10,90,5). Die unauflösliche Beziehung und letztliche Einheit beider ist damit mythisch geschaut. Nichts anderes als die philosophische Abstraktion dieses Bildes ist die Lehre der Upanishaden, dass *hiranyagarbha* und *viraj* zwei Formen desselben Wesens, des Höchsten Gottes, seien.

Gibt es einen Sinn in diesem Prozess der Schöpfung oder der graduellen Manifestation des Einen? Gelegentlich hört man das Urteil, für Shankara gäbe es keinen Sinn, was falsch ist. Das Spiel der *maya* ist das Spiel bzw. die Selbstdarstellung (*lila*) des Einen. Gäbe es die Vielheit der Welt nicht, könnte die Einheit des *brahman* nicht als Einheit erscheinen. In den Worten Shankaras: „Wären die vielfältigen Formen nicht manifest, könnte die transzendente Natur dieses Selbst als reines Bewusstsein nicht bekannt sein.“ (Shankaras Kommentar zu Brhadaranyaka Upanishad 2,5,19) Der Sinn der Welt besteht darin, dass sie Selbstdarstellung des absoluten Bewusstseins ist.

Alle diese Prozesse der Schöpfung oder der Manifestation des Einen sind von einem strukturierenden Prinzip gesteuert, nämlich *karman*.

Karman

Karman ist die Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung, bei der aber nicht nur eine Gesetzmäßigkeit so zeitlich wirkt, dass die Ursache vor der Wirkung läge und die Ursache eine Wirkung hervorbringt, die dann zeitlich danach ist, sondern *karman* bedeutet, dass die Wirkung rückgekoppelt ist an die Ursache. Bei jeder zeitlichen Erscheinung, bei jeder Tat, bei jeder Handlung, bei jedem Ereignis verändert sich also beides, verändert sich die Ursache und verändert sich die Wirkung. Das kann man sich an einem ganz einfachen Beispiel deutlich machen. Wenn zum Beispiel ein Mann einen Sohn zeugt, dann verändert sich der Mann, er wird Vater genau dadurch, dass er den Sohn zeugt. Es entsteht natürlich auch eine Wirkung nach außen, das ist der Sohn, aber der Mann ist dadurch auch nicht mehr derselbe, er ist Vater – die Wirkung nach innen. So hängen alle Erscheinungen miteinander zusammen. Die Gegenwart ist Folge des Vergangenen, und Zukunft ist nichts anderes als

Explication des gegenwärtigen *karman*. *Karman* ist unerschöpflich, und somit entsteht der Eindruck einer kreisförmigen Zeitbewegung. Auch der Tod ist in diese kreisförmige Zeitbewegung eingebunden.

Man kann den Tod von zwei Seiten betrachten. Er ist auf der einen Seite das Ende einer bestimmten körperlichen und geistigen Form. Aber indem er dieses Ende ist, ist er damit auch ein Anfang für eine weitere neue Form. Und das ist das Prinzip der Wiedergeburt, das in Indien dann in sehr unterschiedlicher Weise gedacht wird und eine große Rolle spielt.

Die *Karman*-Theorie besagt, dass jede Tat und ihre Wirkung einen unauflöselichen Zusammenhang bilden, dass also jede Tat ihre unvermeidliche Wirkung in sich trägt, so dass das gesamte Weltgeschehen als Netz von Beziehungen erscheint. Das karmische Netz hat keinen Anfang, wohl aber ein Ende. Die zeitliche Existenz geht dann ihrem Ende entgegen, wenn alles *karman* aufgebraucht ist. Die phänomenale Welt ist gekennzeichnet durch den kosmischen Zusammenhang aller Dinge im *karman*: Jede Wirkung, jedes Ereignis ist verwoben in den Gesamtzusammenhang.

Karman ist nun aber kein universales Gesetz, das immer dasselbe bliebe oder dessen Struktur statisch wäre, sondern es ist selbst Zeit und der Zeitlichkeit unterworfen. Es ist so etwas wie die akkumulierte Kraft von Gewohnheit, die ihre Eigengesetzlichkeit im Verlaufe ihrer Wirkung entwickelt. Wenn eine Handlung (z. B. das Rauchen) ständig wiederholt wird, ist die Folge davon, dass die Wahrscheinlichkeit zunimmt, mit der sich das Handlungsmuster entsprechend der Gewohnheit verstärkt – man wird dann das Rauchen immer schwerer aufgeben können. *Karman* prägt also sozusagen in ein diffuses Möglichkeitsfeld Muster ein, und dadurch entsteht die Kontur eines konkreten zeitlichen Lebens. Mit dem Tod verändert sich die Materie und verändert sich auch der Geist, aber die Strukturen, die geprägt worden sind, bleiben als Potential erhalten, und dann schafft sich sozusagen dieses Potential eine neue Gestalt, ein neues Leben, einen neuen Körper, einen neuen Geist, der in Kontinuität mit dem alten steht.

Der Tod ist ein Durchgangsstadium, ein zeitliches Ende der jeweiligen körperlichen Form des Menschen oder anderer Lebewesen, aber auch ein Ende der jeweiligen geistigen Form dieses Lebens. Aber die geprägten Strukturen, das Charakteristische, ist die Form oder ist das Prinzip für die Neuformung von neuem Leben, und das ist die Vorstellung von Wiedergeburt (Reinkarnation). Wenn wir diesen Gedanken nun in einen überzeitlichen Rahmen heben – und wir hatten ja gesehen, dass *prana* sich zwar zeitig und zeitlich auswirkt, dass er selbst aber eine überzeitliche Kraft ist –, dann kann man sagen (und das ist tatsächlich eine Aussage, die sich bei Shankara findet), dass letztlich nicht die einzelnen zeitlich gestückelten Wesen wiedergeboren werden, sondern dass es der eine *prana* ist oder der eine Gott, der sich in all diesen Wesen in zeitlicher Gestalt neu gebiert. So heißt es: „In Wahrheit wandert kein anderer als Gott im Kreislauf der Geburten.“ (*satyam neshvarad anyah samsari*, Shankaras Kommentar zu Brahma Sutra 1,1,5) Der überzeitliche, ewige Gott zeitigt sich in der Zeit, erscheint als die verschiedenen Wesen, die karmisch miteinander zusammenhängen, und genau das ist sein Leben. Die Zeit ist also das Leben des überzeitlichen Gottes. Der Tod ist der Übergang von einer Form in eine andere im Leben dieses überzeitlichen Gottes. So etwa kann man sich die Grundvorstellung im Hinduismus von Tod und Zeit und Ewigkeit vorstellen.

Wenn der Mensch über die karmischen Bindungen hinaus zur Erlösung (*moksha*) gelangt ist, hat die zeitliche Welt ein Ende, obwohl sie anfangslos ist. Die Erlösung des Menschen von der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit des Kreislaufs ist überzeitlich, da hier die quantitative Zeit transzendierte ist auf Grund der Erfahrung einer anderen Qualität. Der Gegensatz von Zeit und Nichtzeit ist dann überwunden, und diese Erfahrung schon hier und jetzt zu machen ist das Ziel der Meditation und des Yoga.

4. Vergänglichkeit und Tod im Buddhismus

Der Buddhismus beruht auf der gleichen Grundstruktur wie der Hinduismus und unterscheidet sich auch in der Deutung des *karman* nicht wesentlich von ihm. Das trifft auch für das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit als Grundspannung bei der Interpretation des Todes zu, wenngleich im Buddhismus nicht von einem persönlichen Ich oder Selbst gesprochen wird. Hier möchte ich zeigen, wie diese Form der Betrachtung des Todes und der Zeit praktisch fruchtbar gemacht wird für ein spezifisches Verständnis des Sterbeprozesses und des Todes.

Besonders deutlich wird das im Tibetischen Buddhismus, speziell in dem berühmten Bardo Thödol, *bar do thos grol*, dem Tibetischen Totenbuch. Es ist ein Buch nicht für die Toten, sondern für die Lebenden und dann auch für die Sterbenden. Es ist eine Anleitung, den Prozess des Sterbens systematisch zu üben und ihn so für die spirituelle Reifung fruchtbar zu machen. Sterben ist hier nicht einfach ein Schicksal, das einem geschieht, sondern etwas, das – wie alles im Leben – geübt werden kann und muss. So wie unser Denken, unsere Emotionen, unser Charakter, eigentlich alles, was wir an uns erleben und erfahren, nicht einfach schicksalhaft über uns kommt, sondern von uns gestaltet werden muss, so kann auch der Tod als Teil dieser Zeitlichkeit von uns gestaltet werden. Das ist der Höhepunkt des spirituellen Weges. Die Kunst des Sterbens zu lernen qualifiziert das Leben, ist Lebenskunst und der Höhepunkt des spirituellen Weges. Ich kann nicht auf alle Details eingehen, sondern möchte nur die sechs Stadien beschreiben, die sechs so genannten Bardos, die als Phasen der Bewusstseinsentwicklung und Phasen der Entwicklung im Sterbeprozess verstanden werden. Es wird unterschieden zwischen

- dem *Bardo zwischen Geburt und Tod* (*skye shi'i*, gesprochen: Sheshi), in dem das normale Tagesbewusstsein denkt, sich an bestimmte Bewusstseinsindrücke erinnern kann, meditiert, visualisiert, handelt usw. Das ist, was wir normalerweise Leben nennen. Für die tibetische Kultur ist es aber nur ein Zustand von sechsen.
- Dann kommt ein weiterer, der *Bardo des Traumes* (*rmi lam*, gespr.: Milam). Der Traum, in dem Projektionen auftreten, deren Inhalte sehr wohl aus dem Tagesbewusstsein stammen, deren Zuordnung aber nach strukturellen Gesetzen geschieht, die anders sind. Sie kommen nicht aus dem Bewusstsein des Tages, in dem wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft klar unterscheiden, sondern stammt aus den Tiefenschichten des Bewusstseins, in denen die drei Zeiten auch ineinander übergehen können.
- Der dritte Zustand, eine andere Erfahrung von Geist und Materie, nämlich der Einheit von beiden, ist der *Bardo der tieferen Meditation* (*bsam gtan*, gespr.: Samten), in dem das Bewusstsein, ohne an irgendeinem Objekt anzuhängen, Stabilität

und Durchlässigkeit erlangt und dadurch zu einer intensiveren Wahrnehmung kommt, als es im normalen Tagesbewusstsein, also im Sheshi-Bardo, möglich ist. Diese Meditation lässt kein Haften an einem Objekt zu, sondern ist die Aufmerksamkeit, die Konzentration auf das Bewusstsein selbst. Dadurch kann jedes Ereignis in das Bewusstsein eindringen, es wird nichts ausgefiltert, ohne doch die Einheit und Ruhe und Gleichzeitigkeit dieser Phänomene zu stören.

- Der vierte Bardo ist der *Bardo des Sterbens und des Todes* (*chos nyid*, gespr.: Chönyi),
- der fünfte ist der *Bardo des Wiedererwachens im Zwischenzustand* (*srid pa*, gespr.: Sipa), dem Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt,
- und schließlich ist der sechste der *Bardo der Wiedergeburt* (*skye gnas*, gespr.: Shene).

Für das „Totenbuch“ selbst sind nun besonders diese letzten drei Bardos, Sterben und Tod, Wiedererwachen und Wiedergeburt interessant. Sterben und Tod gehen über in einen Zwischenzustand, in dem Zeit anders erlebt wird, und dann in den Bardo der Wiedergeburt. Die einzelnen Bardos werden sogar mit Zeitmaßen benannt. Im *Bardo des Sterbens und des Todes*, so sagt man, der meist drei oder dreieinhalb Tage dauert, also eine zeitliche Bestimmung aufweist, wird das Bewusstsein allmählich vom Körper oder von den körperlichen Funktionen abgelöst. Dies ist der beobachtbare Prozess des Sterbens, wie er in Tibet beschrieben wird. Acht Phasen hat dieses Sterben, und sie werden ganz genau dargestellt. Allgemein möchte ich dazu nur sagen, dass bei diesem Prozess des Sterbens das Bewusstsein unwillkürlich in die tieferen Schichten seiner eigenen Natur sinkt. Dabei treten Farbvisionen auf, die – wie immer im tantrischen Buddhismus – eine Analogie von makrokosmischen Elementen/Formen und mikrokosmischen Wahrnehmungen darstellen: blaue Farbe entspricht zum Beispiel dem Raum, rote dem Feuer, gelbe der Erde, grüne dem Wind und weiße dem Wasser. Wenn wir bedenken, dass Farben Schwingungen sind und auch die unterschiedlichen Strukturen des Materiellen, also Erde, Wasser usw. durch verschiedene Ordnungsprinzipien (Dichte, Geschwindigkeit der Teilchen usw.), also auch durch zeitliche Schwingungen charakterisiert sind, dann ist diese Analogie, die man hier zwischen Farben und Elementen usw. herstellt, sicherlich nicht unverständlich. Die einzelnen Elemente dieses Materiellen bzw. diese Farbvisionen entsprechen dann Potentialen des Bewusstseins.

Im Verlauf dieses vierten Bardo des Sterbens jedenfalls gelangt das Bewusstsein an einen Scheidepunkt, der von Menschen, die während ihres Lebens mit dem „Totenbuch“ geübt haben, und solchen, die nicht damit geübt haben, verschieden erlebt wird:

Ein Bewusstsein, das in diesem Zustand ist und denselben nicht erkennt, also ein durch *Unwissenheit* verunreinigtes Bewusstsein, wie es im Tibetischen heißt, fällt, verursacht durch das Trauma des Todes, in eine Bewusstlosigkeit, die länger anhält, während ein Wissender, der den Zustand wiedererkennt und damit eine geistige Leistung in diesem Zustand vollbringt, nach nur kurzer Bewusstlosigkeit in einer ruhigen Bewusstheit verharren kann und in diesem Sterbeprozess erstmals ein „Aufschwimmen“ der grundlegenden Bewusstseinsstruktur, die jenseits der Zeit ist, wahrnimmt. Damit ist aber schon der Übergang vom vierten in den fünften Bardo, nämlich den Bardo des *Wiedererwachens* nach dem Tod markiert. Das

Wiedererwachen aus diesem Zustand der Bewusstlosigkeit oder der feinen Bewusstheit, je nachdem, kommt dadurch zustande, dass sich die diffusen Bewusstseinsenergien, die hier noch da sind, zu Lichtbündeln, zu Tropfen (*thig le*), sammeln und zu Wahrnehmungen verdichten, die nach dem Ordnungsprinzip des *karman*, also der karmischen Eindrücke, gestaltet werden. Die Qualität dieser Energiezentren oder Energiekonzentrationen entspricht den *cakras* entlang der Wirbelsäule, die man bereits während der Meditation, also im Leben hier und jetzt wahrnehmen kann. Man hat in diesem Stadium nach tibetischer Auffassung dualistische Erfahrungen der eigenen Bewusstseinspotentiale, und diese können friedvoll und hell wie das Sonnenlicht, aber auch dunkel, zornvoll oder bedrohlich sein, je nachdem, was Inhalt des Bewusstseins, also des karmischen Charakters gewesen ist. Im ersten Fall hat man in diesem Zustand Visionen der friedvollen, im zweiten Fall Visionen der zornvollen Gottheiten, die Sie auf den Thankas, den tibetischen Rollbildern, dargestellt finden. Diese Visionen lösen nun erneut Bewusstseinsreaktionen aus, die entweder, wenn sie positiv sind, als Annahme, als Freude, als Angenommensein empfunden werden oder als Abwehr, als Angst, wenn sie zornvoll sind. Das bedeutet: Das Bewusstsein verstrickt sich in der Reaktion auf seine eigenen Potentiale, auf seine eigenen Muster, erneut in die Unterscheidung von „Ich“ und „das Andere“, „angenehm“ und „unangenehm“ usw. Dabei wird es nun entsprechend seiner karmischen Dispositionen – seines „karmischen Erbes“, könnten wir vielleicht sagen – von entsprechenden materiellen Prozessen, materiellen Strahlungen aus niedrigeren Bereichen angezogen, so dass es allmählich zu einer Verdichtung von Materie um diesen Bewusstseinskern kommt – und so entsteht ein neues Wesen beziehungsweise wird „wiedergeboren“. Dies bedeutet also, dass sich aufgrund von karmischen Dispositionen ein neuer Körper entwickelt. Der (wiedergeborene) Körper ist also eine (scheinbar) feste, konkrete Projektion des Bewusstseins. Die Art der Wiedergeburt entspricht den karmischen Dispositionen, das heißt, sie erfolgt, wie die Buddhisten das ikonographisch auf Bildern schematisieren, in einem der sechs Daseinsbereiche: als Mensch, als Tier, als Halbgott, als Gott, als Hungergeist oder als Höllenwesen. Wenn aber, und dies ist entscheidend, während des Sterbeprozesses ein wissendes Bewusstsein da ist, wenn jemand also geübt und eine gewisse Erleuchtungsstufe erlangt hat, dann erkennt dieses wissende Bewusstsein, dass alle Erscheinungen, die ihm im Sterbeprozess und dann auch im Zwischenzustand begegnen, nur Projektionen des fundamentalen Bewusstseins sind, also nichts von außen Kommendes. Dann hat der Betreffende auch keine Angst, reagiert nicht und erzeugt folglich kein neues *karman*, sondern verbleibt vielmehr in der vollkommenen Einheit des Bewusstseins, philosophisch gesagt, der Einheit von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozess. Er verstrickt sich also nicht in Reaktionen auf diese Visionen und kann dadurch letztendlich den Geist des Klaren Lichtes (klares Licht ist der Begriff für die grundlegende Natur des Bewusstseins) erkennen.

Wer in der Meditation die einzelnen Stadien und die mit ihnen verbundenen Phänomene kennen gelernt hat, kann den gesamten Sterbevorgang mit bewusster Klarheit vorweg erleben und lenken. Dadurch schwindet die Angst. Wenn die Angst schwindet, gibt es keine neuen psychischen Reaktionen, und dies ist die Voraussetzung für ein gelöst-heiteres Bewusstsein, das sich dem Licht öffnen kann.

5. Erwägungen zu Tod und Auferstehung im Christentum

Im christlichen Mythos, in der Grundstruktur christlicher Welt- und Lebenserfahrung gibt es einen Unterschied zwischen dem Leben mit und in Gott und dem Leben in der Gottferne, in der Sünde. Sünde oder Schuld ist dabei nicht nur eine moralische Verfehlung, sondern ist das Getrenntsein von Gott, beziehungsweise die Vorstellung des Menschen, dass er ein von Gott getrenntes und sich selbst behauptendes, gegen Gott sich behauptendes Ich sein muss. Das Ausgestoßenwerden aus dem Garten Eden in der Schöpfungsgeschichte veranschaulicht diesen Zusammenhang.

Der christliche Glaube wurzelt in der Überzeugung, dass diese Trennung geheilt worden ist in Jesus Christus, und dass der Glaube, das Vertrauen auf Jesus Christus, die *imitatio*, das Sich-Hineinstellen in diese Lichtkraft Jesu Christi, diese Trennung von Gott heilt. Der christliche Glaube wurzelt in der Überzeugung, dass die Erfüllung mit Jesus von Nazareth angebrochen ist und mit seinem Wiederkommen vollendet wird. Denn das Leben Jesu erscheint in besonderer, für viele Christen einzigartiger Weise als ein Leben vollkommener Liebe und Hingabe an Gott und die Menschen, einer Hingabe, die jedes Leiden und den Tod für andere auf sich genommen hat. Genau dieses Aufnehmen des anderen, dieses Sich-vollkommen-in-Gott-Stellen, dieses Sich-selbst-Aufgeben, ist aber schon die Kraft oder die Qualität des Lebens in Gott und damit die Auferweckung.

Christliche Hoffnung begründet sich auf die Auferweckung Christi von den Toten durch Gott. Das, was im Christentum als Auferweckung bezeichnet wird, ist das neue Leben jenseits des alten, d. h. das Leben aus der Kraft Gottes und nicht das Leben des in sich selbst verstrickten und egozentrischen Menschen. Denn in der Kraft der Auferweckung wohnt Gott bei und in den Menschen so, wie er in Jesus gegenwärtig war. Dabei ist mit Auferweckung weder das bloße Fortleben der Seele nach dem Tode noch eine Rückkehr des Toten in das gewöhnliche Leben gemeint, sondern eine völlige Verwandlung der Qualität des Lebens, nämlich ein „Auferwecktwerden“ von Körper und Geist, der Einheit von beiden, zu einer neuen Existenz, die ganz und gar von Gott durchdrungen ist. Diese Vorstellung ist in der urchristlichen Geschichte nicht auf das Individuum beschränkt, sondern gipfelt in der Idee einer neuen Gemeinschaft aller, in der apokalyptischen Vollendung des Himmlichen Jerusalem:

„Und ich sah keinen Tempel darin; denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, und das Lamm. Und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, dass sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie.“ (Apokalypse des Johannes 21,21–22)

Die Hoffnung der Christen auf das Wiederkommen Christi ist verbunden mit einem Weltgericht, in dem Gutes und Böses klar unterschieden wird. Damit knüpft die christliche Tradition an das Weltmodell einer dualistischen Unterscheidung von göttlichen lebensfördernden und satanischen lebensverneinenden Kräften an. Gleichzeitig ist in der griechischen Bibel aber auch die Rede davon, dass Gott alle Wesen und Erscheinungen, auch das Widergöttliche, zu sich zurückholt (*apokatastasis panton*) und mit sich selbst versöhnt, weil er bedingungslose Liebe ist. So schreibt Paulus in 1 Korinther 15, 20–28, dass Gott alles Widergöttliche und als letzten Gegner auch den Tod besiegen wird, so dass die Welt völlig gotterfüllt ist:

„Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf dass Gott sei alles in allem.“ (1 Korinther 15,28)

Hier gelangt der gesamte Kosmos, also die Wirklichkeit überhaupt, zu einer allumfassenden Einheit in Gott, und diese Einheit ist nichts als Liebe. Diese Vorstellung ist eine starke Hoffnung auf ein völliges Neuwerden der Zeit, die in die Jenseitigkeit Gottes und damit auch in die Überzeitlichkeit Gottes aufgehoben wird. Damit ist auch der Tod aufgehoben, denn wir hatten ja gesehen, dass der Tod verstanden wird als eine Folge dieser Trennung des Menschen von Gott, der Sünde, wie es letztlich heißt.

Hoffnung im Christentum also ist begründet im Glauben an das sinnstiftende Handeln Gottes, das alle Sinnlosigkeit überwindet und den Tod besiegt. Diese Hoffnung ist es, die als Auferweckung oder Auferstehung von den Toten bezeichnet und letztlich zurückgeführt wird auf die allumfassende Liebe Gottes, denn „Liebe hofft alles“ (1 Korinther 13,7), das heißt, sie sieht das Gute in und hinter allem, auch im Widerständigen und Widerwärtigen. Sie kann darum zwar nicht das Böse, wohl aber den, der böse handelt, ohne jede Vorbedingung akzeptieren als den Menschen, der er/sie sein wird und durch Gottes Liebe verborgen schon jetzt ist, auch wenn das den Betreffenden oft selbst gar nicht bewusst ist. Dies bleibt dem aufrechnenden Verstand, der nach Ursachen und Wirkungen fragt, unverständlich. Denn Gottes Liebe als letzte Ursache allen Geschehens stellt die vorläufigen innerweltlichen Ursachen und ihre Wirkungen in das umgreifende Licht der Heilung und Versöhnung, das den Verstand verwirrt, das Herz berührt und damit zum Handeln befreit. Aus diesem Grunde ruht die Hoffnung im Christentum gerade auch auf dem Unscheinbaren, auf dem, was nach menschlichen Maßstäben schwach und noch nicht voll ans Tageslicht getreten ist.

Nicht nur die christliche, sondern wohl jede religiöse Sehnsucht des Menschen hat drei Aspekte:

- Sehnsucht nach einer Erfahrung von Geborgenheit und Zugehörigkeit,
- Sehnsucht nach einem erfüllten, guten Leben,
- Sehnsucht nach einer Verwandlung des Lebens.

Das heißt, dass wir unser gegenwärtiges Leben als unbefriedigend erleben, einmal, weil es endlich ist, weil alles vergeht, auch wir; zum andern aber auch, weil wir es nicht so erfüllt und gut erleben, wie wir es gern hätten. Und aus dieser Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte, der Spannung auch zwischen Sein und Sollen, entsteht die Sehnsucht nach Verwandlung, Verwandlung in eine Welt, in der die Zeitlichkeit nicht herrscht, in der der Tod besiegt ist, eine Welt, in der die Qualität, die wir suchen, gegeben ist. In der christlichen Tradition wird die Sehnsucht in allen drei Formen sehr deutlich ausgesprochen.

Abschließend möchte ich mich auf einige Bibeltexte beziehen, die in der Kunst eine große Rolle gespielt haben. Johannes Brahms hat sie seinem ‚Deutschen Requiem‘ zugrunde gelegt. Mir scheint, dass er mit dieser Auswahl und vor allem auch in der Art, wie er diese Texte vertont, die urreligiöse Sehnsucht nach Geborgenheit, gutem Leben und Verwandlung wunderbar beschreibt. Es ist der christliche Text, es ist der christliche Mythos, es ist die christliche Hoffnung, die sich aber in dieser Musik, wie mir scheint, in eine allgemein menschliche verwandelt,

weil auch das, was ich zu Buddhismus und Hinduismus sagte, hier seine Erfüllung finden kann:

Im fünften Satz singt die Sopranstimme zwei Sätze, einen aus dem Johannesevangelium genommen, den anderen aus dem Jesajabuch. Es ist eine sehr hohe Sopranstimme, sie ist obligat über einem Chor und entsprechendem Orchester angelegt und bekommt dadurch einen engelgleichen Charakter und eine Entrückung. Sie singt:

Ihr habt nun Traurigkeit; aber ich will euch wieder sehen und euer Herz soll sich freuen, und eure Freude soll niemand von euch nehmen. (Johannes 16,22)

Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet. (Jesaja 66,13)

Den ersten Satz aus dem Johannesevangelium spricht Christus in den Abschiedsreden zu seinen traurigen Schülern: Ihr habt nun Traurigkeit, aber ich will euch wieder sehen und euer Herz soll sich freuen, und eure Freude soll niemand von euch nehmen.

Dieser Satz des Johannes wird nun von Brahms auf die ganze Menschheit bezogen, er wird zu einem Spruch Gottes, der jede menschliche Existenz betrifft und jede Angst des Menschen heilen will. Hier haben wir das Element der Traurigkeit, der Zeitlichkeit, des Scheidens, der Vergänglichkeit, aber durch das Wiedersehen, durch das Anknüpfen, durch eine überzeitliche Struktur – „die Freude soll niemand von euch nehmen“ – wird diese Zeitlichkeit sozusagen in ein überirdisches Klang-Licht gehoben. Und dies wird dann mit der emotional weiblichen, barmherzigen Tröstung der Mutter verglichen, wie sie im Jesajabuch ausgedrückt wird. Übrigens interessant, dass dort der männliche Gott wie eine Mutter spricht.

Im Rhythmus des Wanderschritts, der unablässigen Bewegung, der zeitlichen Suche antwortet der Chor der pilgernden Menschen, die ihr Lebensziel suchen:

Denn wir haben hier keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir. (Hebräer 13,14)

Hier haben wir keinen bleibenden Ort, keine bleibende Stätte, weil alles vergänglich ist, und das Unvergängliche wird paradoxerweise als das Zukünftige betrachtet. Zukunft ist ja auch Zeit, aber diese wird hier aufgenommen in eine zeitliche Überzeitlichkeit.

Dann singt im aufgeregten Flimmern der Ahnung der triumphalen Herrlichkeit erst der Bariton, dann der ekstatisch jubelnde Chor der Erlösten:

Siehe, ich sage euch ein Geheimnis. Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden... die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. (1 Korinther 15, 51 ff.)

Im emotionalen Gestus der musikalischen Bewegung erlebt Brahms und wohl jeder seiner Hörer Trost, Geborgenheit und Verwandlung, eine Erhabenheit, die sich dann im letzten Satz „Selig sind die Toten“ in stillen überzeitlichen Frieden zurücknimmt, ein hoffendes Einverständnis mit dem Rhythmus des Lebens in der Zeit, der in Gott gründet und Geborgenheit gewährt. Dies darf als vollendeter Ausdruck christlicher Hoffnung gelten, geht aber weit darüber hinaus: Brahms lässt den Chor der Menschheit zu einem Einvernehmen gelangen, das die Grenzen formulierbarer Religiosität übersteigt.

Summary: Death and Dying. Questions and answers in Hinduism, Buddhism and Christendom. Though suffering and death as biological processes are anthropological constants, they are interpreted in the light of cultural parameters, which are subject to historical change. Accordingly dying and death are experienced differently in different religions, depending on their ideas of space and time and their social relations. However, with all those differences, the answers of religions to our mortality have in common a longing for completion.

Keywords: Time, dying, death, Hinduism, Buddhism, Christendom, Prana, Karman, resurrection, phases of dying, near-death-experiences, longing for completion.

Prof. Dr. Michael von Brück
Evang.-theologische Fakultät
der Universität München
Ludwigstr. 31/II
80349 München