

Reinkarnation

I. Im Hinduismus. – II. Im Buddhismus. – III. In Griechenland. – IV. Stellung des Christentums zur Reinkarnation

R.s-Vorstellungen (Wiedergeburt, Seelenwanderung, Transmigration, Palingenese, Metempsychose) trifft man auf

unterschiedlichen theoretischen Reflexionsstufen in vielen Kulturen (in Verbindung mit animistischen Vorstellungen, Totemglaube) an, systematisch durchdacht vor allem im Hinduismus, Buddhismus und in Griechenland.

I. Im Hinduismus. 1. Reinkarnation (*punarjanman*) gehört nicht zum Glaubensgut der \nearrow Arier. Erst im *Satapatha Brāhmaṇa*, den *Upaniṣaden*, im Gesetzbuch des Manu und den *Purāṇas*, also in spätvedischer Zeit, ist die Lehre im Zusammenhang mit der *Karman*-Theorie formuliert worden (\nearrow Karma). Vermutlich ist R. also Substrat aus vorarischen Kulturen Indiens, seither populärer Volksglaube, der philos. unterschiedlich interpretiert (z. B. in der Frage, was eigentlich von Leben zu Leben weitergegeben wird) und in jüngster Zeit auch angefochten, z. T. aufgegeben wurde. Zweifel an der Wirkkraft des vedischen Opfers, das Bedürfnis, die Ungleichheit der Menschen (bes. unverschuldetes Leiden) zu erklären, sowie die Deutung spezifischer Bewußtseinserfahrungen haben für die Entstehung der R.s-Lehre ebenso eine Rolle gespielt wie die Übertragung des in der Natur beobachteten Kausalzusammenhangs auf die moralische Ordnung. Bereits in einem frühen Text (*Bṛhadāraṇyaka Up.* 4, 4, 5) wird der Zusammenhang von Wünschen/Wollen, der Tat des Menschen, ihrer karmischen Folge und der daraus abzuleitenden Bedingtheit der menschlichen Existenz bewußt.

2. Populartheorie. Drei Elemente aus dem Volksglauben verbinden sich mit der *Karman*-Lehre: a) die Geister der Verstorbenen existieren als Abgeschiedene (*preta*) im quasi-materiellen Zustand; b) die Vorstellung eines Gerichts im Reich des Gottes Yama (auch *dharmarāja*, König des Rechts); c) der Aufstieg der Seele in den Himmel. Die Seele geht als *preta* in ein Zwischenreich (*pretyabhāva*) ein, in dem sie erneut sterben kann (*punarmṛtya*), was rituell verhindert werden muß. Andere Vorstellungen lassen die *pretas* als „arme Seelen“ im Hause der Hinterbliebenen spuken, wenn sie nicht angemessen versorgt werden. Gemäß der alten „Fünf-Feuer-Lehre“ wird der Mensch in den fünf Opferfeuern der Götter gereinigt, um über die Nah-

ringkette, Sperma und Blut wieder auf die Erde zurückzukehren (*Bṛhad. Up.* 6, 2, 14). Später glaubt man, daß die Seele entweder in ein himmlisches Paradies (*brahmaloka*) eingeht (*devayāna*), falls sie vollkommen gereinigt ist, oder aber auf dem „Weg der Väter“ (*pitriyāna*) zunächst im Bereich des Mondes (*candraloka*) die Früchte der guten Werke genießt, um wiedergeboren zu werden, wenn diese aufgebraucht sind. Schlechtes *karman* muß in Höllenbereichen getilgt werden. Die Lebenszeiten in Zwischenzuständen sind Reinigungsphasen. Die nach dem Tod vollzogenen *śrāddha*-Zeremonien für den Verstorbenen helfen ihm auf dem Weg durch das Zwischenreich (beugen dem Wiedertod vor) und beeinflussen die karmische Ordnung. Im Gesetzbuch des Manu wird genau aufgerechnet, daß ein Golddieb als Ratte, ein Mörder als Tiger usw. reinkarniert wird. Der lange Kreislauf der Geburten (\nearrow *Samsāra*, wörtlich: „Zusammenfließen“) ist ein Läuterungsweg, der in Indien sowohl als hartes Schicksal als auch als Chance zur Reifung empfunden wurde/wird. Widersprüche zwischen *karman*-Gesetz und Einflußnahme durch das rituell korrekte Opfer, zwischen Glaube an *karman* und/oder göttliche Prädestination (*vidhi*) sowie planetarische Einflüsse, zwischen ewiger Verdammnis und läuternder R. stehen nebeneinander. Im neueren Hinduismus wird R. häufiger als Chance zur Befreiung sowie zum fortgesetzten Dienst an den Mitmenschen interpretiert. Die Mittel zur Befreiung aus dem *samsāra* sind die verschiedenen Heilswege (*mārga*), der Weg des Handelns (*karma mārga*: urspr. Opfer, dann das Tun des Guten überhaupt), der Weg der Gottesliebe und Hingabe (*bhakti mārga*) und der Weg spiritueller Erkenntnis (*jñāna mārga*) der Nichtdualität von \nearrow *Atman* (individuelles Selbst) und \nearrow *Brahman* (kosmisches Absolutes).

3. \nearrow *Sāṃkhya*. Wiedergeboren wird hier nicht ein bewußtes Ich oder Selbst, sondern ein vom geistigen Prinzip (*puruṣa*) im Tode sich ablösender subtiler Körper (*sūkṣma śarīra*), ein Muster von individuellen Dispositionen, die Möglichkeiten sind und in der Verbindung mit einem physischen Körper aktualisiert

(„fähig zum Genuß“) werden. Dies ist Grundlage für die Theorie des:

4. Advaita \nearrow Vedānta. Hier ist nur das Absolute (\nearrow *brahman*) wirklich. Die Welt der Erscheinungen ist Illusion, die dem falsch wahrnehmenden Bewußtsein durch die Kraft der \nearrow *Māyā* (göttliche Schöpferkraft und kosmische Illusion) erscheint. Der gesamte *samsāra* fällt unter dieses Verdikt, so daß Śāṅkara urteilt, daß in Wahrheit kein anderer als der Herr wiedergeboren wird (*satyaṃ neśvarād anyah samsāri: Brahma Sūtra Bhāṣya* 1, 1, 5). Er widerspricht damit der Vorstellung, daß der Kreislauf vieler voneinander unabhängiger Einzelseelen letztgültig wahr sei. Vom absoluten Standpunkt her geurteilt (*pāramārthika*) ist nur das Absolute wirklich, *samsāra* erscheint nur dem relativen Standpunkt (*vyāvahārika*) als real. Auf der relativen Ebene ist die Kontinuität von einer Manifestation des mit Attributen erscheinenden Gottes (*īśvara*) zur nächsten durch den subtilen Körper (*sūkṣma śarīra*), der vor allem die psychischen Kräfte in feinstofflicher Form darstellt, gegeben: Durch menschliche Aktivität (Denken und Handeln) entstehen Eindrücke und Dispositionen (*samskāra*), die den subtilen Körper formen, der über den Tod hinaus fortbesteht, um sich erneut formend auf kommende Manifestationen des *īśvara* aufzuprägen. Die Bhagavadgītā (15, 8) gebraucht den Vergleich: „Wenn sich der Herr körperlich manifestiert und den Körper wieder verläßt, dann nimmt er diese (subtilen Dispositionen) mit sich und geht weiter, so wie der Wind den Duft (der Blumen) mit sich fortträgt.“ Dabei sind die Bewußtseinszustände des Menschen unmittelbar vor dem Tod für die karmische Gesamtkonstellation entscheidend. Das eigentliche Selbst des Menschen (\nearrow *Ātman*) bleibt von diesen Prägungen und Bewegungen in der illusionären individuellen Existenz (*jīva*) völlig unberührt. Solange aber der *ātman* fälschlich mit dem *jīva* identifiziert wird, unterliegt der Mensch dem *samsāra*. Durch Meditation und Erkenntnis (\nearrow *Jñāna*) ist es möglich, die subtilen Bereiche zu erfahren, durch sie hindurchzugehen, den *ātman* zu erkennen und vom absoluten Standpunkt aus das Eine (*ekam*) hinter den Erschei-

nungen zu erblicken. Man erkennt dann die raumzeitliche Wirklichkeit als gleichzeitige Einheit, erinnert also nicht frühere Existenzen, sondern wird der transtemporalen Einheit gewahr. Die karmische Interdependenz ist erst dann vollkommen erkannt, wenn sie überschritten ist. Nur der Befreite (*jīvanmukta*) kennt das Eine, weil er mit dem Bewußtsein des Absoluten schaut. Der karmische Kreislauf (*samsāra*) erweist sich als Illusion, die nur für den Verblendeten real ist, insofern aber fortgesetzt reales Leid verursacht.

II. Im Buddhismus. In dem auf der Analyse des Leidens beruhenden Buddhismus ist R. sowohl der eigentliche Ausdruck des Leidens als auch die Chance zu seiner Überwindung. Die Begierde (Durst) nach Sein und Werden (Skt. *trṣṇa*, P. *tanha*) läßt immer neues *karman* entstehen, was der Grund für die Kette von Impulsen ist, die zur R. führen. Die subtilste und alles durchdringende Form der Begierde ist das Anhaften an einem autonomen individuellen Ich, das folglich überwunden werden muß, wenn Befreiung erlangt werden soll. Im Buddhismus gibt es folgerichtig kein inhärent existierendes Ich, das wiedergeboren wird, sondern es ist ein im Zusammenwirken der Daseinselemente (*skandha*) geformter Komplex psychischer und geistiger Energien, der als Matrix dem Bewußtseinskontinuum aufgeprägt wird und somit die Kontinuität zwischen den einzelnen Existenzmomenten, die in der Verbindung jener Matrix mit dem Körperlichen bestehen, aufrechterhält. Die \nearrow *Anattā*-Lehre (Nicht-Ich) hatte von Anfang an zu Schwierigkeiten beim Verständnis des buddh. R.s-Glaubens geführt. Da Ich und „Seele“ gezeugnet werden, wird die Frage nach der Kontinuität von Existenz zu Existenz oft mit dem Bild des Entzündens einer Flamme an der anderen erläutert: keinerlei Substanz, sondern ein Energiepotential wird weitergegeben. Schon unter den achtzehn traditionellen Schulen gab es die Sammitīyas, die als *pudgalavādins*, d. h. als solche, die an die Person glauben, bekannt wurden. Sie lehrten ein personales Prinzip (*pudgala*), das von den fünf *skandhas* weder verschieden noch nicht-verschie-

den war, den Gedanken an ein Selbst aber nahelegte und somit der orth. *anattā*-Lehre widersprach. Im späteren \nearrow Mahāyāna entwickelte sich die Lehre vom unzerstörbaren Bewußtseinskontinuum, spezifiziert in der Yogācāra-Schule durch die Lehre vom Speicherbewußtsein (*ālaya-vijñāna*), in dem die karmischen Eindrücke aufgehoben und somit die Kontinuität im R.s-Kreislauf gesichert war. Auch diese Lehren wurden von den Orthodoxen als der *anattā*-Doktrin widersprechend abgelehnt; dennoch entwickelten auch die Theravādins den Begriff *bhavanga*, der ein unterbewußtes Lebenskontinuum über den Tod hinweg bezeichnet.

Der \nearrow Buddha selbst gilt als Vollendeter, der durch kontinuierlichen spirituellen Aufstieg nach vielen R.en schließlich ins \nearrow Nirvāna eingehen konnte. Die *Jātaka*-Geschichten erzählen Legenden aus seinen früheren R.en. Da nur ein Vollendeter Erinnerung an alle früheren R.en hat, mußte man die Legenden dem Buddha selbst in den Mund legen. In späteren buddh. Texten wird die *Karman*- und R.s-Lehre pedantisch ausformuliert, wobei jedes einzelne Ungemach (das auch dem Buddha selbst widerfuhr) auf einen spezifischen karmischen Impuls in vorigen Leben zurückgeführt wurde. Im frühen Buddhismus galten Pflanzen nicht als Lebewesen, wohl aber im späteren Mahāyāna (*Avatamsaka-Sūtra*) und in der jap. Shingon-Schule, die von Allbe-seelung (auch Steine usw.) spricht. Außer diesen Gesichtspunkten gibt es weitere Aspekte der R.s-Lehre im Buddhismus:

1. Auch der Buddhist teilt die allg. ind. Anschauung von verschiedenen Zeitaltern (*yuga*), die sukzessive den Verfall der Sitten, der äußeren Lebensumstände, der Lebenserwartung sowie des \nearrow Dharma überhaupt mit sich bringen. Ungünstige politische und ökonomische Verhältnisse trugen dazu bei, daß man auf R. in besseren Zeiten unter der Ägide des künftigen Buddhas *Maitreya* hoffte. Der *Maitreya*-Mythos verband sich im Mahāyāna mit der Lehre vom *Reinen Land* (*sukhāvātī*), das von Buddha *Amitābha* beherrscht wird und in das man durch gutes *karman* wiedergeboren werden konnte, um einen günstigen Ausgangspunkt der Praxis für

die Erlangung der Buddhaschaft zu gewinnen. *Hōnen* begründete um 1200 n. Chr. in Japan die Einführung seines auf Glauben an \nearrow *Amida* basierenden Systems damit, daß die Menschen zur anspruchsvollen Praxis des frühen Buddhismus nicht mehr fähig seien.

2. Im Mahāyāna (\nearrow Buddhismus III 2) wird das Ideal der selbstgewirkten individuellen Vollendung durch das Bodhi-sattva-Ideal ersetzt: den Stufenweg zur Buddhaschaft durch Einheit von Weisheit (*prajñā*) und heilender Hinwendung (*karuṇā*) zu allen Wesen, wobei der altruistische Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) zur unablässigen R. inmitten der leidenden Wesen treibt, bis alle Welt erlöst ist, d. h., R. wird ein Akt der Liebe zu allen Wesen.

3. Im Kreislauf der unzähligen R.en sind alle Wesen einander Mutter und Vater gewesen, worauf sich zusätzlich die moralische Notwendigkeit zur Hinwendung zu allen Wesen gründet.

4. Bes. im tantrischen Buddhismus mit seiner Lehre von Bewußtseinsebenen, mentalen Faktoren (Skt. *caitta*, tibetisch *sems byung*), Trägerenergien für Bewußtseinsimpulse (Skt. *prāṇa*, tibetisch *rlung*) und Kraftkonzentrationen (Skt. *bindu*, tibetisch *thig le*) im subtil-physischen Bereich ist eine detaillierte Lehre von den Stadien des Sterbeprozesses, dem Zwischenzustand (Skt. *antarābhava*, tibetisch *bar do*) und der R. entwickelt worden (vgl. das „tibetische Totenbuch“ *bar do thos grol*). Der Tod ist die Trennung des Bewußtseins vom grobstofflichen Körper, wobei sich die subtilen Bewußtseinskräfte nicht von den äußerst subtilen Ebenen des Materiellen trennen, sondern bis zur nächsten Existenz fortbestehen. Die Art und Weise des Wärmeverlustes beim Sterben gilt als Anzeichen für die Art der späteren R. Die fünf Aggregate (*skandha*): körperliche Formen, Empfindung, Wahrnehmung, karmische Bildkräfte und Bewußtseinskräfte zerfallen nacheinander, bis der Sterbende im Bewußtseinszustand des weißen, dann des roten und schließlich des schwarzen Spektrums angelangt ist. Am Ende manifestiert sich die subtilste Bewußtseinsebene, der Geist des Klaren Lichtes (Skt. *ābhāsvara*, tibetisch *'od gsal*), der als Geistgrund oder Wurzel aller Be-

wußtseinsebenen bezeichnet wird. Wer diese Stadien bewußt erlebt und ohne jede Unruhe im Geist des Klaren Lichtes verweilen kann, was durch Meditation und günstige karmische Bedingungen möglich ist, vermag bis zu drei Tagen in diesem Zustand zu verweilen. Tritt aber die kleinste von karmischen Eindrücken verursachte Unruhe auf, verläßt das Bewußtsein diesen Zustand und verbindet sich mit neuen materiellen Funktionen, was zum umgekehrten Ablauf des gesamten Prozesses führt. Der Zwischenzustand (tibetisch *bar do*) ist erreicht, wenn der Bewußtseinszustand des schwarzen Spektrums eintritt. R. im formlosen Bereich erfordert keinen Zwischenzustand, ansonsten endet derselbe mit der Verbindung des Bewußtseinskomplexes mit einer eben befruchteten Eizelle im Leib der neuen Mutter. Diese Verbindung wird durch karmische Affinität gesteuert. Der Zwischenzustand gilt als Ebene mittlerer geistiger und körperlicher Subtilität, während R. die grobstoffliche Manifestation darstellt. Die R. ist normalerweise nach 49 Tagen abgeschlossen.

Im gesamten Buddhismus gab es im Zusammenhang mit der allg.-ind. Lehre von der Verdienstübertragung (Skt. *prāptidāna*, *pattidāna*) Tendenzen zur Veräußerlichung, so daß nicht ein *Bewußtseins*-Impuls und dessen Veränderung, sondern eine bloß äußere Tat, vor allem die Spende für die Mönchsgemeinde, als hinreichend für die Verbesserung der karmischen Bedingungen angesehen werden konnte. Diese Entwicklungen sowie die Eindrücke westlicher Evolutionstheorien und Psychologien haben in jüngster Zeit zu einer „Entmythologisierung“ von R. vor allem in Japan, wo R. niemals sehr tief verwurzelt war, geführt, die den traditionellen Glauben entweder modifiziert (R. im Tierreich wird abgelehnt oder symbolisch interpretiert), relativiert (Unterscheidung von kollektivem und individuellem *karman* verblaßt) oder aufgibt. Der R.s-Glaube verbindet sich aber auch neu mit Vorstellungen von Ganzheit und Totalität (bes. aus dem chin. Hua-Yen-Buddhismus) zu Lehrformen, die subtile psychisch-geistige Wirklichkeitsebenen mit der karmischen Matrix so kombinieren, daß ein kohärentes Weltbild unter

Einbeziehung von R. angestrebt werden kann.

III. In Griechenland. Herodot (2, 123) behauptet fälschlich, die R.s-Lehre stamme aus Ägypten. Die *Orphiker* haben R. gelehrt, es sind aber nur späte Quellen bekannt, die platonische und pythagoreische Einflüsse erkennen lassen.

1. Pythagoras (um 600 v. Chr.) ist die älteste Quelle für eine ausgeformte R.s-Lehre. Die Seelen sind unsterblich und gehen mit Notwendigkeit durch einen Kreislauf, der auch das Tierreich umfaßt. Zwischen den Geburten fliegen sie in der Luft umher, um bei der Zeugung (oder Geburt?) in den neuen Leib einzugehen. Die Allbeseelung der Welt ist das Motiv für R. Sie begründet den Vegetarismus, kann aber von Pythagoreern auch zur Begründung der Tötung von Tieren herangezogen werden, da so der Kreislauf beschleunigt und die R. als Mensch eher herbeigeführt würde. Außergewöhnliche Menschen wie Pythagoras können sich an ihre früheren Geburten erinnern. Die Zahl der Seelen bleibt immer gleich. Die Verwandtschaft aller Wesen führte bei Pythagoras zur Freundlichkeit gegenüber Sklaven, Frauen und der gesamten Kreatur. Mit diesem Kreislaufdenken verbindet sich bereits bei *Pindar* (476 v. Chr.) der Gerichtsgedanke, durch den R. als Strafe für eine Schuld der Seele angesehen wird: der Körper wird zum Gefängnis der Seele, eine Anschauung, die dem Platonismus zugrunde liegt, Pythagoras aber fremd war. Die späten Pythagoreer kennen ein Verweilen der Seelen in der \nearrow Unterwelt und deuten auch sonst gelegentlich die Lehren des Pythagoras um. Es tauchen Zweifel an der \nearrow Unsterblichkeit der Seele auf.

2. Empedokles lehrt nicht R. der Seele, sondern des „Daimon“, dem aber dasselbe Schicksal beschieden ist. Er selbst sei schon Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und Fisch gewesen (Fr 117). Er dehnt R. also auch auf die Pflanzenwelt aus, womit er an der Einheit der belebten Welt, die sich aus seinen naturwiss. Betrachtungen ergab, festhält. Einerseits ist R. Strafe für die Schuld des Daimon, der nun den Geburtenkreislauf zur moralischen Läuterung durchlaufen muß, andererseits steht fest, daß nach

30 000 Horen die Rückkehr in die himmlische Heimat gewiß erfolgen wird (Fr 115). Pythagoras' Zahlenspekulation und die Aufforderung zu moralischer Anstrengung werden so widerspruchsvoll zusammengebracht. Wer tötet, findet schlechte R., weshalb Vegetarismus gefordert wird.

3. Platon. Man hat vermutet, daß ihn die ungerechte Hinrichtung seines Lehrers Sokrates zum Glauben an die Notwendigkeit ausgleichender Gerechtigkeit geführt habe. Seine R.s-Lehre deutet sich zögernd im „Gorgias“ an, begründet im „Menon“ die Anamnesis-Lehre, wird in „Phaidon“, „Staat“ und „Phaidros“ voll entfaltet und findet sich in den späten Dialogen nur marginal. Die Seele weilt urspr. in göttl. Sphären, verstrickt sich aber in eine falsche geistige Grundhaltung, die schuldhaft ist, indem das sinnliche Begehren über das reine Denken triumphiert, was zur Inkarnation führt. Je nach geistiger Verfassung der Seele ist die erste Inkarnation als Mensch verschieden. Im Gegensatz zu Pythagoras, Pindar und Empedokles, nach denen es einen notwendigen R.s-Kreislauf auch durch das Tierreich gibt, lehrt Platon (Phaidon 81 e) die R. nach rein moralischen Kriterien: Wie man sich verhalten hat, wird man wiedergeboren, d. h., Habierige werden zu Wölfen oder Geiern, Rechtschaffene zu Ameisen, Bienen oder auch Menschen, ohne daß niedere Tierformen notwendig durchlaufen werden müssen. Nur von der menschlichen Existenz aus ist Erlösung möglich, wenn sich der Mensch dreimal nacheinander bewährt, d. h. vor allem in philos. Einsicht und maßvoll gelebt hat (Phaidros 249 a). Die anderen gehen durch ein Gericht, verbüßen in Zwischenzuständen ihre Strafen, um nach tausend Jahren erneut eine Chance zur Bewährung im neuen Leben zu erhalten, das sie in Wahlfreiheit aussuchen können. Im „Timaios“ verbindet sich die R.s-Lehre mit der Kosmogonie, wobei pythagoreische Gedanken aufgenommen werden: kein Zwischenreich, sondern direkter Übergang vom Menschen zum Tier, wobei für die ernsthaft nach dem Guten Strebenden Erlösung von R. erhofft wird.

4. Hellenismus. R.s-Lehren sind be-

kannt, werden aber auch verspottet (*Lukian*). Unter dem Einfluß von \nearrow Neuplatonismus und Neupythagoreismus wird R. allgemein akzeptiert, man streitet aber um Einzelheiten, vor allem, ob die Einkörperung in Tiere wörtlich (*Plotin*) oder metaphorisch (*Porphyrios*) zu verstehen sei. R. mit moralischer Tendenz wird vor allem von *Vergil* und *Plutarch* vertreten. Im ideologischen Gewand tritt R. im röm. Kaiserkult auf: Caracalla und Julian hielten sich für R. Alexanders des Großen. R. spielt im \nearrow *Manichäismus* eine bedeutende Rolle und ist auch in die *jüd.* und *islam.* \nearrow *Mystik* eingedrungen.

IV. Stellung des Christentums zur Reinkarnation. Weder das AT noch das NT lehren R. in irgendeiner Form. Gelegentlich für R. angeführte Texte (Mt 11, 14; 17, 12f.; Joh 3, 1 ff.; 9, 1 ff.) sprechen lediglich dafür, daß man die Lehre kannte. Der Apologet *Justin* lehnt R. ab, weil sich die Wiedergeborenen weder an ihr voriges Leben noch an Gott erinnern, weshalb das moralische Argument, sie würden durch R. geläutert werden, nichtig sei (Dial. cum Tryph. 4, 5–6). Ähnlich argumentiert *Irenäus* (Adv. haer. II 33, 1) und fügt hinzu, daß die christl. Lehre von der personalen Einzigartigkeit des Menschen R. ausschließe (II 33, 5). *Tertullian* lehrt, daß die Wesenseinheit von Leib und Seele R. widerspreche (Apol. 48), außerdem müßte bei R. die Zahl der Menschen immer gleich bleiben (De anima 29), ferner widerspreche R. der Auferstehung des Leibes (De anima 33; De carne Christi 24). *Origenes* lehrte zwar die Präexistenz der Seelen, nicht aber R. (De princ. I 8, 4). Er denkt vielmehr an eine (gnost. beeinflusste) Seelenreise im Jenseits, die Ansätze für die spätere Fegfeuerlehre aufweist (In Ex. hom. 6, 4). Die Synode von Konstantinopel 543 und das Fünfte Allg. Konzil daselbst 553 verurteilten *Origenes* und damit künftige Ansätze zur R.s-Lehre. Am Rande der offiziellen Kirche(n) und in Sondergemeinschaften war die R.s-Lehre auch in Europa immer verbreitet. So lehrten die *Katharer* R. auf dem Hintergrund ihres gnost.-dualistischen Systems. Viele europ. Denker (u. a. *G. Bruno*, *I. Kant*, *G. E. Lessing*, *G. Ch. Lichtenberg*, *J. K. Lavater*, *J. W. v. Goethe*, *W. v. Humboldt*, *D. Hume*) glaubten

an R. oder zeigten Sympathie dafür, um Leid, Ungleichheit, zwischenmenschliche Sympathie und vor allem die Möglichkeit zur Reifung des Menschen über den Tod hinaus zu erklären. In der *↗Theosophie* wurde R. im wesentlichen aus asiat. Quellen übernommen, die *↗Anthroposophie* hingegen versucht, R. wissenschaftlich zu begründen, indem die *karman*-Lehre mit dem Gedanken, daß jedes Seelische aus Seelischem entstehe, verbunden wird. In jüngster Zeit findet R. auch unter Christen zunehmend Anhänger, was auf Erlebnisse Reanimierter, parapsychologische Forschung, Einfluß ind. Religionen, Meditationserfahrungen sowie Probleme mit der christl. Eschatologie im Zusammenhang mit der neu dringlich gewordenen Theodizee-Problematik angesichts der möglichen Selbstvernichtung der Menschheit zurückzuführen ist. Die christl. Auseinandersetzung mit R. ermangelt oft der Differenzierung: östliche R.s-Theorien sind keineswegs einheitlich, und die einst gegen gnost.-dualistische Lehren vorgebrachten Argumente treffen die buddh. und vedantischen Konzepte nicht in gleicher Weise. Deshalb hat auch unter christl. Theologen (J. Hick, A. Köberle, M. v. Brück, H. Schwarz, O. V. Jathanna u. a.) ein neues Gespräch über R. begonnen.

Lit.: *W. Stettner*, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern. Stuttgart 1934; *H. v. Glasenapp*, Unsterblichkeit und Erlösung in den ind. Religionen. Halle 1938; *E. Benz* (Hg.), R.: ZRGG 9 (1957) Heft 2; *E. Conze*, Buddhist Thought in India. London 1962; *A. L. Herman*, The Problem of Evil and Indian Thought. Delhi 1976; *G. Adler*, Wiedergeboren nach dem Tode? Frankfurt 1977; *W. D. O'Flaherty* (Hg.), Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Berkeley 1980; *A. Ayrookuzhiel*, The Sacred in Popular Hinduism. Madras 1983; *L. Scheffczyk*, Der R.s-Gedanke in der altchristl. Literatur. München 1985; *R. Passian*, Wiedergeburt. München 1985; *Der XIV. Dalai Lama*, Logik der Liebe. München 1986.

M. v. Brück