

Bergunder, Michael: Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung. – Münster: Lit-Verlag 1994. XII, 514 S. (Hamburger Theologische Studien, 6), kart. DM 68,80 ISBN: 3-89473-800-6

Spätestens seit Lessing 1780 in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ behauptet hatte, die Seelenwanderung sei die älteste eschatologische Vorstellung der Menschen (§ 95), geistert diese These durch die europäische Esoterik. Bergunder hat sich der Mühe unterzogen, bei indigenen Kulturen die Gegenprobe zu machen und damit implizit auch derartigen Traditionsbehauptungen nachzugehen.

In den Prolegomena problematisiert B. u. a. die von ihm mitgetragene Voraussetzung der Einheitlichkeit indigener Kulturen. Er stellt sich sodann in den Kontext von Lévy-Bruhls mythischer Interpretation „primitiver“ Religionen und der religionsphänomenologischen Methode. Im Hauptteil, der „religionsethnographischen Übersicht“, führt B. eine Sekundäranalyse ethnologischer Literatur durch, in der er (wissenschaftliche) Veröffentlichungen zu Völkern in Afrika, Australien, Ozeanien, Sibirien und Amerika auf Reinkarnationsvorstellungen durchmustert. In diesem Kap. liegt quantitativ der Schwerpunkt der Arbeit, mit ihm ist ein Kompendium zu den außereuropäischen Reinkarnationsvorstellungen in den Augen europäischer Forscher entstanden.

B.s zentrale These lautet, Reinkarnation sei bei indigenen Völkern Ahnen- und Säuglingsreinkarnation (wobei er die Identifizierung des zweiten Typus als eigenes Forschungsergebnis ausweist [388]). Reinkarnation finde demzufolge immer im Clanverband statt, als Reinkarnation von Verwandten, und, bei der Säuglingsreinkarnation, als Wiederkehr eines gerade verstorbenen Kindes. Zu Recht grenzt er von diesen Vorstellungen die Konzepte einer „Seelenwanderung“ scharf ab (91), „die Wanderung eines Menschen durch die Existenzen“ (401). Damit ist ein signifikanter Unterschied zu einem beträchtlichen Teil der europäischen (und teilweise auch indischen) Vorstellungen benannt, wo Reinkarnation meist individualisiert und den Familienverband sprengend gedacht wird. B. kann eine Vielzahl weiterer Unterschiede aufzeigen: Die Anthropologien indigener Kulturen arbeiten oft mit beträchtlich von der europäischen Tradition abweichenden Modellen, wenn beispielsweise mit der „Mehrfachgegenwart“ eines Ahnen in vielen Personen gerechnet wird (362–366); Reinkarnation kann soziologisch im Kontext von Passageriten interpretiert werden, wenn der wiederkehrende Ahne als Schutzgeist verstanden wird (370–372), wobei dann die Bedeutung einer Reinkarnation mit der Aufnahme ins Erwachsenenalter verschwindet (368); wird die Säuglingsreinkarnation als Antwort auf die hohe Kindersterblichkeit gelesen (394), ist sie Teil medizinischer Erklärungsmuster. Mit diesen und anderen Thesen gelingt es B., die Eigenheiten indigener Vorstellungen deutlich zu machen. Die Arbeit leistet damit einen ausgezeichneten Beitrag zur Präzisierung der teilweise recht diffusen Diskussion über Reinkarnationsphänomene außerhalb Europas (und Indiens) und wehrt ihrer Vereinnahmung durch europäische Vorurteile.

Methodologisch hätte man sich allerdings einen kritischeren Zugriff auf B.s Quellen, die eben keine Selbstdarstellungen indigener Kulturen, sondern die Berichte europäischer und amerikanischer Forscher sind, gewünscht. B. gibt zwar Hinweise zur Quellenkritik (3–18), beleuchtet sein Verhältnis zur Religionsphänomenologie und ihrer Methodik (86–93, 343–355) oder nennt, affirmativ wie kritisch, traditionelle Interpretationsansätze mündlicher Religionen (319–342, also nachdem er sein Material ausbreitet hat), doch findet keine durchgängige Anwendung auf das Quellenmaterial statt. An manchen Stellen legt er zwar auf Seiten der Forscher Interpretationsinteressen offen, dokumentiert er auf Seiten der Befragten „sekundäre Rationalisierungen“, die etwa entstehen, wenn ein Befragter die Antwort ad hoc erfindet (103), aber in der Mehrzahl der Fälle bleibt es bei einer weitgehend unkritischen Übernahme der Deutungen der Forschungsliteratur, einschließlich der bis an den Anfang dieses Jh.s zurückreichenden und teilweise mit animistischen oder evolutionistischen Prämissen arbeitenden Darstellungen.

Nun scheint mir, daß B.s zentrale Thesen zur Ahnen- und Säuglingsreinkarnation oder überhaupt die Unterscheidungen zu individualistischen Seelenwanderungskonzeptionen westlichen Zuschnitts so eindeutig sind, daß sie auch eine prämissen- und kontextkritische Relecture der Forschungsliteratur überstehen würden. Aber in vielen Detailinterpretationen taucht dann doch die Frage auf, ob respektive wieweit B.s Deutung indigener Kulturen über die Analyse der Befragungen von Europäern diesen Kulturen selbst gerecht wird. Etwa: Das Konzept, Reinkarnation ganz oder teilweise als Weitergabe einer Lebenskraft oder *force vital* zu interpretieren, wie es von vielen Forschern favorisiert wird, lehnt B. weitgehend ab (364, 404) – m. E. ohne ausreichende Abwägung. Ob oder wieweit dieses oder andere Modelle aus dem europäischen Denkhorizont

dann letztlich adäquate Interpretationsmuster abgeben, bliebe im Einzelfall zu klären. Die Abkehr vom Postulat der Einheitlichkeit indigener Kulturen hätte allerdings eine beträchtliche Mehrarbeit bedeutet und den Rahmen der ohnehin umfangreichen Arbeit gesprengt, aber nur im Rahmen einer kritischen Hermeneutik ist der europäische Blick auf fremde Kulturen zu nutzen.

Bonn

Helmut Zander

Badewien, Jan: Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen? – Konstanz: Friedrich Bahn Verlag 1994. 136 S. (Reihe Apologetische Themen, 5), kart. DM 19,80 ISBN: 3-7621-7705-8

Badewiens Darstellung ist im wesentlichen eine Kritik an Reinkarnationsvorstellungen aus christlicher Perspektive und in dezidiert apologetischer Absicht. Darin werden die Differenzen zu christlichen Positionen sehr deutlich, die Attraktivität von Reinkarnationsvorstellungen verschwindet jedoch hinter der Abgrenzung.

Die Reinkarnationsvorstellungen werden relativ kurz und kursorisch dargestellt (21–62, 80–86), aber im Anhang durch instruktive Texte ergänzt. Den größten Umfang von B.s Text nimmt die Auseinandersetzung zwischen „Reinkarnation und christlichem Glauben“ ein, in historischer und systematischer Perspektive (63–116). B. stützt sich über weite Strecken auf Sekundärliteratur; dies ist in einer populären Darstellung legitim, nicht jedoch die Ausschaltung der Selbstdarstellung von Gruppen zugunsten kritischer Literatur an manchen Stellen (z. B. 16, Anm. 17; 27, Anm. 13).

Die Darstellung der christlichen Theologie, die im wesentlichen traditionellen protestantischen Positionen folgt, tendiert mehrfach zu Verkürzungen, die mir problematisch erscheinen, weil sie – so läßt sich nur vermuten – zur Profilierung der Abgrenzung pointiert wurden und die sich B. möglicherweise vom Gegner der Auseinandersetzung hat aufdrängen lassen. Ich belege dies an drei Beispielen:

(1.) Die christliche Anthropologie gehe „meist in der vorherrschenden christlichen Tradition“ von der „Zweiheit Leib und Seele“ aus, B. bezeichnet als „das ganze Menschsein: Leib und Seele“ (106). Reinkarnationsmodelle hingegen benutzen den Ternar Leib, Seele und Geist (59). Damit reproduziert B. einen anthropologischen Dualismus, mit dem sich unter genauer Angabe hermeneutischer Bedingungen zwar auch innerhalb christlicher Theologie arbeiten läßt, der aber sicher nicht biblisch ist, wie auch B. an anderer Stelle (102) durchblicken läßt. Pikanterweise geht es ihm um die Verteidigung der leiblichen Dimension, aber zugleich inkorporiert B. mit diesem dualistischen Modell körperdistanzierte Traditionen und einen zentralen problematischen Aspekt von Reinkarnationsvorstellungen in die christliche Theologie. Da ein Verweis auf die Problemfolgen des christlichen Leib-Seele-Modells unterbleibt (wie überhaupt die selbstkritische Kommentierung der christlichen Tradition weitgehend fehlt), erscheint die inakzeptable Fassung des Leib-Seele-(Geist-)Modells von Reinkarnationssystemen mit dem problematischen Leib-Seele-Modell der christlichen Tradition gekontert.

(2.) Die damit vorgenommene Marginalisierung des Geistes geschieht offenbar in antipantheistischer Absicht (59, 106f), arbeitet aber dem etwa in anthroposophischen Kreisen kursierenden Vorwurf christlicher Geistesvergessenheit zu. Die Betonung der Alterität Gottes gegenüber seiner Schöpfung ist so richtig wie die Relativierung von Zwischentönen einer radikalen schöpfungstheologischen Diastase zwischen Gott und Mensch (106) dem exegetischen Befund nur mühsam gerecht wird. Vom Geist etwa nur im Kontext der Seele zu reden, und selbst das nur, „sofern man hier unterscheiden will“ (107), nimmt einer Pneumatologie viele Chancen.

(3.) Die Gnadentheologie (96–99) expliziert B. als „Vorrang der Gnade vor Leistung und Vergeltung“ (96), gemeint sind Selbsterlösung und Karma in Reinkarnationssystemen. Dieser Vorrang ist, keine Frage, unersetzlicher christlicher Konsens. Allerdings wäre gerade gegenüber reinkarnatorischen Positionen deutlich zu machen, weshalb die christliche Gnadentheorie nicht im Determinismus endet, gerade wenn man mit Kurzformeln wie „Er agiert, wir reagieren“ arbeitet (106). Die Akzeptanz von Reinkarnationslehren hat m. E. eben auch mit gnadendeterministischen Fehlleistungen christlicher Theologie zu tun, wovon B. in seinen Überlegungen zur Attraktivität des Reinkarnationsglaubens (16–20) aber nicht spricht. Ich unterstelle B. keinen Determinismus, fürchte jedoch, daß genau diese Vorstellung bei Lesern ankommen kann.

Das Ziel dieses Buches ist offenbar die Stabilisierung von Christen gegenüber der Begegnung mit Reinkarnationsvorstellungen, so daß es nicht ganz fair wäre, Anforderungen für ein dialogorientiertes Werk anzulegen. Ich frage mich allerdings, was passiert, wenn einem Leser oder einer Leserin dieses Werkes begeisterte Reinkarnationsanhänger begegnen, die die Erklärungsleistungen reinkarnatorischer Systeme stark machen und zudem noch zielsicher auf die Problemstellen der christlichen Tradition weisen.

Bonn

Helmut Zander