

**Person und Wiedergeburt.  
Was reinkarniert, und was reinkarniert nicht?**

von Robert Spaemann

[23] (1) Es gibt drei Ansichten über die Zukunft des Menschen jenseits des Todes:

- a) die materialistische, nach welcher der Tod das definitive Ende jedes einzelnen Menschen ist. Was von ihm bleibt, sind die Produkte des organischen Zerfalls, die in neue organische oder anorganische Verbindungen eintreten,
- b) die Wiedergeburtstheorie, die besagt, daß die meisten Menschen nach ihrem Tod in dem Sinne fortleben, daß die auf dieser Erde lebenden Menschen auf irgendeine Weise „dieselben“ sind, die bereits einmal gelebt haben,
- c) der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen in dem Sinne, daß das, was seine Individualität ausmacht, den Tod überdauert und in einen Zustand eintritt, der von dem Zustand der auf dieser Erde lebenden Menschen verschieden ist.

Die reinkarnationistische und die personalistische Sicht treten jeweils in zwei Varianten auf. Wiedergeburt kann als blinder, schicksalhafter Kreislauf der Geburten verstanden werden, in den alle Lebewesen verstrickt sind, dem der Einzelne sich jedoch durch Erkenntnis und Askese entziehen kann, um als Individuum schließlich zu verschwinden; oder aber als ein gerichteter Prozess der Läuterung durch verschiedene Stadien, mit dem Endziel einer vergöttlichten Existenzweise jenseits des Kosmos. Hinsichtlich der Vorstellung von diesem Endziel gleicht diese Form der Wiedergeburtstheorie der Lehre von der personalen Unsterblichkeit. Es ist eine Art christlicher Variante des Reinkarnationismus. Die personale Unsterblichkeitslehre tritt einerseits auf in der griechischen Form als Lehre von einer Seele, die den Tod des Leibes überdauert, und andererseits in der jüdisch-christlichen Form der Lehre von einer unsere gegenwärtigen Vorstellungen sprengenden Verwandlung der leib-seelischen Individualität. Dabei wird meist die griechische Sicht in dem Sinne integriert, daß die unsterbliche Seele die Kontinuität zwischen den beiden Existenzweisen, die Identität der irdischen und der „auferstandenen“ Person verbürgt.

(2) Die Option zwischen diesen Überzeugungen läßt sich nicht empirisch begründen. Es gibt kein empirisches und übrigens auch kein rationales Argument zugunsten des materialistischen Empirismus. Alle Argumentationsversuche in diese Richtung sind zirkulär. Einer der Verteidiger des materialistischen Monismus, D. Dennett, hat mit entwaffnender Offenheit zugegeben, daß es sich bei diesem Monismus um ein Dogma handelt und dass er, Dennett, nicht bereit sei, Argumente gegen dieses Dogma überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.

Für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wurden von Platon über Descartes bis in die Gegenwart rationale Argumente vorgebracht, deren Stichhaltigkeit hier nicht zur Diskussion steht. Der Glaube an die leibliche Auferstehung dagegen wurde entweder als ontologische Konsequenz der Unsterblichkeit der Seele begründet oder aber — und dies meistens — als autoritativ vorgetragene Offenbarungslehre, wobei im Christentum diese Lehre beglaubigt wird durch Augenzeugenberichte über die Auferstehung des Verkünders dieser Lehre.

Die Reinkarnationstheorie beruht, wenn ich recht sehe, einerseits auf Überlieferung, andererseits auf Plausibilitätserwägungen, die diese Überlieferung stützen und schließlich auf einer starken Intuition. Hinzu kommt eine empirische Basis bei den wenigen Menschen, die sich an ihre früheren Aufenthalte auf dieser Erde zu erinnern glauben. Das wichtigste rationale Argument des Reinkarnationsglaubens im Gegensatz zum personalen Unsterblichkeitsglauben ist, dass der letztere keine moralisch befriedigende Erklärung für die

ungleichen Chancen der Menschen bietet und dass er in einer kontraintuitiven Wei[24]se unveränderliche ewige Konsequenzen an das sittliche Verhalten innerhalb einer kurzen Lebensspanne knüpft. Beide Argumente haben allerdings nur dort Gewicht, wo die Ordnung der Dinge als Ausfluss eines göttlichen Willens betrachtet wird. Der Kreislauf der Geburt und das in ihm waltende Karma im hinduistischen wie im buddhistischen Sinne macht keine solche Voraussetzung und ist deshalb auch nicht moralisch rechtfertigungsbedürftig. Das stärkste „personalistische“ Argument gegen die Reinkarnationslehre sieht durch diese den vollen Ernst der singulären menschlichen Existenz in Frage gestellt und vermißt zweitens die Erfüllung rationaler Identitätsbedingungen. Was heißt das, dass zwei Menschen „derselbe“ sind, wenn sie weder von aussen noch von innen — also durch Erinnerung — als derselbe erfahren werden? Insofern die Reinkarnation dem Menschen eine wiederholte Chance bietet, scheint das Christentum dagegen keinen prinzipiellen Einwand erheben zu müssen. Aber die neue Chance der Läuterung ist ja auch eine erneute Möglichkeit des Scheiterns für den, der nach christlichem Glauben bereits definitiv „gerettet“ ist

(3) Jahrtausende alte, das Selbstverständnis des Menschen betreffende Überlieferungen haben eine Wahrheitsvermutung auf ihrer Seite. Wenn sie einander widersprechen und wenn die Argumente, die diesen Widerspruch betreffen, seit Jahrtausenden ins Leere gehen, scheint es vernünftig zu fragen, ob die beiden Überzeugungen nicht vielleicht kompatibel sind, falls das, was sie behaupten und was sie bestreiten, genauer gefasst wird. Solche Harmonisierungsversuche werden in der Regel zunächst ausgehen von einer der beiden Traditionen und sie werden Versuche darstellen, die jeweils andere Position in die eigene zu integrieren. Dabei wird die eigene natürlich selbst modifiziert. Dadurch wird der Dialog auf eine neue Ebene gehoben. Es werden nun die modifizierten Positionen miteinander verglichen. Und es wird jeder gefragt, ob er das, was ihm am Herzen liegt, in der Interpretation des jeweils anderen wiederzuerkennen im Stande ist. Ein Beispiel hierfür wäre die buddhistische Rezeption der Mystik des Meister Eckhart. Ich möchte hier zunächst thesenförmig, ohne argumentative Rechtfertigungen, einen solchen Harmonisierungsversuch skizzieren.

Im Mittelpunkt dieses Versuchs stehen der Personbegriff, wie er durch das Christentum und die europäische Philosophie geprägt wurde, die mit diesem Begriff verbundene Unterscheidung zwischen Wesen und Person und die verschiedenen Identitätsbedingungen beider. Dabei muss zunächst auf die theologischen Wurzeln dieser Unterscheidung hingewiesen werden. In der Antike ist *persona* als Übersetzung des griechischen *prosopon* die Maske des Schauspielers, die Rolle. So taucht der Begriff noch heute auf unseren Theaterzetteln auf: „Die Personen und ihre Darsteller“. Die philosophisch maßgebende Definition der Person durch Boethius: „*rationalis naturae individua substantia*“, beziehungsweise „*subsistentia*“ hat eine ganz andere Wurzel. Sie stammt ursprünglich aus der Trinitätslehre in der Fassung Tertullians, der wiederum den Begriff von den Grammatikern übernahm, die, wie wir noch heute, von der ersten, zweiten und dritten Person sprachen. In der Trinitätslehre dient der Personbegriff dazu, eine Differenz zu bezeichnen, die nicht qualitativ, sondern relational und numerisch ist. Vater, Logos und Pneuma sind nicht qualitativ verschieden. Sie sind auch nicht drei Götter im Sinne der Instantiierung eines gemeinsamen Begriffs. Solche Instantiierungen sind ja für die antike Philosophie nur als materielle Individuation im Raum möglich. Da Engel zum Beispiel materiellos sind, ist nach Thomas von Aquin jeder Engel eine eigene Spezies. Die dreifache Subsistenz der Gottheit bedeutet deshalb, dass es sich dreimal um die selbe singuläre Wesenheit im Sinne der aristotelischen *prote ousia* handelt. Diese subsistiert in drei „Hypostasen“ (das ist der Terminus, den die Griechen statt des Personbegriffs verwenden), deren Einheit den Charakter eines Beziehungssystems hat. Exemplare einer Art instantiieren ihren Begriff, ohne dass die eine Instantiierung für die andere konstitutiv wäre. Es ist für das Elefantsein eines Elefanten nicht konstitutiv, wie viele Elefanten es sonst noch gibt. Vater, Logos und Pneuma aber sind, was sie sind, nur Kraft ihrer singulären Relation zueinander, in der

der Vater sein Wesen mitteilt. Das heisst, sie sind Personen. Sie sind nicht ihr Wesen, sie haben es, und zwar in je verschiedener Weise.

Zum Zweiten diene die Unterscheidung von Person und Wesen beziehungsweise Natur dazu, den Gedanken begrifflich zu fassen, dass Jesus zugleich Gott und Mensch sei. Dabei sollte er nicht etwa ein Halbgott oder ein Halbmann sein, sondern ganz Gott und ebenso ganz Mensch, mit menschlicher Seele, menschlicher Vernunft, menschlichem Willen. Um eine solche Einheit denkbar zu machen, bot sich wieder der Personbegriff an. Da personale Identität numerische, nicht qualitative Identität ist, konnte die Person des Logos als eine solche gedacht werden, die zu einer menschlichen Natur in die gleiche Beziehung tritt, wie zu ihrer göttlichen, in die Beziehung des „Habens“. Die Person ist nicht ihre Natur, sie hat ihre Natur. Aber nicht so, als wäre sie ihrerseits „etwas“ jenseits dieses Habens. Person ist überhaupt nicht „etwas“. Ihr Sein ist das Haben einer Natur, eines Wesens. Darum wird die Person auch nur in einem solchen Wesen, in einer solchen Natur zugänglich, sichtbar, verletzlich. Dieser in den theologischen Auseinandersetzungen der ersten christlichen Jahrhunderte entwickelte Personbegriff wurde dann, seit Boethius, maßgebend für die Anthropologie. Der Mensch als Ebenbild Gottes wird verstanden als Person, das heißt er verhält sich zu allem was er ist, zu seinem Leib, seiner Seele, seinem Charakter, seinem Sosein in der Weise des Habens, also in einer Differenz. Er kann deshalb dankbar dafür sein, dass er ist, wie er ist, oder er kann wünschen, anders zu sein. Er kann wünschen, bestimmte Wünsche nicht zu haben. Harry Frankfurt spricht in diesem Zusammenhang von „secondary volitions“, und er kann in Märchen und Träumen sich sogar vorstellen, dass Jemand etwas ganz anderes wird, als er war, zum Beispiel ein Frosch statt eines Prinzen, und doch derselbe Jemand bleibt. Personale Identität ist nicht qualitative Identität einer Natur. Das heißt auch umgekehrt: Wenn jemand qualitativ ganz wie ich wäre, also ein Klon, der sogar mit denselben Erinnerungen ausgestattet wäre, so wäre er doch nicht ich. Personalität ist nicht introspektiv erfahrbare Subjektivität. Sie definiert sich überhaupt nicht durch sich selbst, sondern durch eine Position im Rahmen der Gesamtheit aller Personen, so wie die Zahl sich definiert durch ihre Stellung im System der Zahlen.

(4) Hieraus ergibt sich ein Weiteres, was die Stellung des Menschen zu seinem göttlichen Ursprung betrifft. Es gehört zur jüdisch-christlichen Überlieferung - aber der gleiche Gedanke findet sich schon bei Platon ausgesprochen - dass das Einzelne Gegenstand göttlichen Wissens und Wollens ist. Bei Thomas von Aquin nimmt dies die Form der philosophischen These an, dass es vom Einzelnen Ideen gibt. Diese These sprengt natürlich den platonischen Begriff der Idee und bereitet den leibnizschen der Monade vor. Die Einheit des Individuellen ist ideelle Einheit. Es gibt ein individuelles Wesen, wenngleich Menschen von diesem kein Wissen, keinen Begriff, sondern nur sinnliche Intuition besitzen. Das bedeutet: jede endliche Individualität ist als Idee ewig. „Was geschaffen wurde, war in ihm Leben“, so übersetzt Thomas den dritten Vers des Johannesprologs und interpretiert ihn so: Alle Wesenheiten hatten, ehe sie selbständig zu existieren begannen, in Gott intentionale Existenz. Ihr Sein war Insein in Gott. Und das heißt, es war Leben. Person aber ist Subsistenz dieser Wesenheit außerhalb Gottes. Deshalb kann es von der Person als solcher keine Idee geben. Ihr Sein ist nicht intentionales Sein, Gewusstsein von Gott, sondern wie das Sein Gottes Selbstsein, das aller Intentionalität zugrunde liegt. Also nicht ein Traum Gottes. Personen sind Subjekte von Träumen, nicht Objekte. Es ist Teilhabe am Sein Gottes selbst. Und weil das Sein Gottes selbst als plurales Personsein verstanden wird, steht die endliche Person Gott so gegenüber, wie die göttlichen Personen einander gegenüberstehen. Und eben dieser Selbststand, eben diese Nichtidentität mit Gott ist Teilhabe am Sein Gottes. In sich ist die endliche Person das schlechthin Nichtige, weil die Person nicht „etwas“ ist. Wenn wir die Differenz von Person und dem von ihr „gehabten“ Wesen voraussetzen, dann gibt es keinen prinzipiellen Einwand gegen den Gedanken, ein und dieselbe individuelle Wesenheit könne verschiedene Male, also in verschiedenen Personen subsistieren.

(5) Hieraus ergibt sich eine Antwort auf die Frage: Was ist das, was sich nach dem Tod eines Menschen neu inkarniert? Es ist die qualitativ definierte Wesenheit, die Natur, die Summe der qualitativen Merkmale, die diese Wesenheit in ihrer bisherigen Biographie erworben hat. Es gibt Wesen, die aufgrund ihrer spezifischen Eigenart nur als Personen existieren, also so, dass sie „gehabt“ werden. Der Mensch ist ein solches Wesen. Es gehört, sagt Boethius, zur *rationalis natura*, als Person zu existieren. Und das bedeutet: es gehört zum menschlichen Leben, „geführt“ zu werden, also sich personal zu verwirklichen. Diese Führung hat zum Ziel, das Eidos, die Idee zu verwirklichen, und zwar nicht nur die Artidee, sondern auch deren singuläre Ausprägung, das individuelle Eidos, das auf intentionale, also ideelle Weise ewig präexistiert. Und zwar nicht wie die leibnizsche Monade, die durch die Gesamtheit ihrer faktischen Prädikate definiert ist und deshalb per definitionem ihrer Idee, als der Idee, die Gott von ihr hat, immer vollkommen entspricht. Diese Ansicht hängt eng mit der These Leibniz' von der *identitas indiscernibilium* zusammen, also mit der These, dass numerische Identität immer qualitative Identität bedeutet. Leibniz kann deshalb einen Unterschied von Person und individueller Wesenheit nicht denken. Wenn wir aber eine solche Differenz denken, dann scheint es auch möglich, eine mehrfache personale Aktualisierung einer individuellen Wesenheit anzunehmen. Es scheint möglich, die Wiedergeburt einer solchen Wesenheit zu denken, die in ihrer personalen Realisierung dasjenige nicht adäquat aktualisierte, was in ihrer ideellen Präexistenz vorgezeichnet ist. Das nicht aktualisierte Potential dieses Eidos drängt sozusagen nach erneuter Aktualisierung. Die Reinkarnation ist in dieser Sicht nicht Verhängnis, dem es zu entrinnen gilt, sondern Chance, sozusagen zweite Aufführung des Stückes unter neuer Regie, nicht Fortsetzung. Die individuelle Wesenheit ist eine teleologische Struktur, die sich aber nicht „von selbst“, sondern nur durch ein Selbst entwickelt.

(6) Wessen Chance? Chance der jeweiligen Person? Das ist im christlichen Kontext unmöglich. Die Person, die eine Natur hat und die ihre Natur bzw. ihr Wesen auf irgendeine noch so unadäquate Weise aktualisiert hat, geht mit diesem ihrem Wesen in die geistige Welt ein und erlebt das Gericht. Gerichtet werden können nur Personen. Und das Kriterium des Gerichts ist, ob sie sich als Personen realisiert haben durch Selbsttranszendenz, also durch Wahrhaftigkeit und Liebe. Für jede „Natur“ gilt: sie ist „semper recurva in se ipsa“. Sie bildet mit ihren Antrieben (auch mit den „altruistischen“) stets die Mitte ihrer eigenen Welt. Sie kann nur transzendiert werden, sie kann „sich“ nicht transzendieren. Personen definieren sich dagegen durch ihre Stellung in einem Beziehungssystem und sie realisieren sich durch Überschreitung dieser Zentralität ihrer Natur, was im Neuen Testament auch „Sterben“ des alten Menschen genannt wird. Durch Erziehung, Selbsterziehung und sittliche Praxis können sie ihrer Natur „Tugenden“ einprägen. Sie können diese Natur disponieren zu einem [26] transparenten Medium des Guten, d.h. der Wahrhaftigkeit und der Liebe. Aber keine der sittlichen Tugenden ist identisch mit der Liebe, zu der sie disponiert ist und in deren Dienst sie steht. Es gibt Liebe ohne solche Tugenden, und es gibt Tugenden ohne die Liebe. Was die Person betrifft, so zählt nur die Liebe, d.h. die Grundrichtung des „Herzens“. Nach christlicher Auffassung ist dieses Urteil am Ende des Lebens definitiv. „Die Liebe höret nimmer auf“. Und das heißt: Die Person kehrt nicht erneut in die Situation der offenen Entscheidung zurück. Sie tritt, wenn sie ihre „Seele“, ihre Natur noch nicht in ein reines Medium der Liebe verwandelt hat, in einen Läuterungsprozeß ein, dessen Richtung von Anfang an feststeht. Die Liebe kann auch nicht an eine künftige Inkarnation „vererbt“ werden. Sie ist kein Teil des vererbaren natürlichen Wesens, sondern dessen Transzendenz.

Davon zu unterscheiden ist nun aber das Schicksal jenes individuell, qualitativ definierten Eidos, das in einer personalen Inkarnation noch keine adäquate Realisierung erlangt hat, aber nach einer solchen drängt. Wenn es eine Wiedergeburt gibt, dann kann es sich nur um die Wiedergeburt dieses Eidos in einer neuen Aktualisierung derselben individuellen Wesenheit handeln.

Das Karma des Menschen muss dann verstanden werden als vererbte Mitgift, und die Aufgabe der Abtragung dieses Karma ist nicht Folge eigenen Verschuldens, sondern es ist Übernahme einer ererbten Last, Stellvertretung, die ihrerseits wieder einer anderen künftigen Person zugute kommen wird, einer Person, die die Aufgabe der Vollendung dieser individuellen Wesenheit übernehmen wird. In dieser Sicht ist deshalb jeder Egoismus im Umgang mit dem Karmagedanken ausgeschlossen. Für das Christentum ist der Stellvertretungsgedanke von zentraler Bedeutung.

Derek Parfit hat in seinem Buch *Reasons and Person* den Gedanken einer Vererbung des „Wesens“ von Person zu Person gedacht. Aber er reduziert dabei personale Identität auf unmittelbare Bewußtseinskontinuität. Wer vom Schlaf erwacht, ist ein anderer als der, der einschlief. Er „erbt“ von diesem Bewusstseinsinhalte. Die Sorge für die eigene Zukunft ist in Wirklichkeit Sorge für spätere „Personen“, die wir selbst noch nicht kennen - Altruismus, aber nicht Liebe. Personale Liebe kann Parfit nicht denken, denn sie setzt eine reale kontinuierliche Identität eines Du voraus, und eine ebensolche Identität des Ich, das das Du des anderen ist. Die personale Identität aber ist keine andere als die eines menschlichen Organismus.

(7) Im Neuen Testament ist die Rede von Jesus als dem „neuen Adam“. Die Wesenheit Adams ist die Wesenheit des Vaters einer Menschheitsfamilie unter Gott, eines Vaters ohne eigenen menschlichen Vater. Nach biblischer Sicht kam diese Familie durch die Schuld Adams nicht zustande. Jesus gilt dem christlichen Glauben als Inkarnation des göttlichen Logos durch Verbindung mit einer Menschennatur, einer menschlichen Wesenheit. Wenn wir in der Rede vom „neuen Adam“ mehr als nur eine Metapher sehen, dann können wir diese menschliche Wesenheit Jesu als Wiedergeburt Adams sehen und sein Leiden als stellvertretende Übernahme des Karma aus Adams Verfehlung. Jesus Christus wird, was Adam werden sollte, Vater einer Menschheitsfamilie unter Gott, einer Familie, die aus denen besteht, die mit Christus gestorben und in ihm wiedergeboren sind.

Aber diese Reinkarnation ist nicht die Wiedergeburt Adams als Person. Nach christlicher Lehre ist ja Jesus nicht menschliche, sondern göttliche Person. Auf Ikonen des Ostens und auf westlichen Darstellungen sehen wir Christus beim Abstieg in die Unterwelt Adam beim Handgelenk ergreifen und ans Licht ziehen. (Es verdient übrigens eine eigene Untersuchung, warum Adam auf diesen Bildern niemals bei der Hand genommen, sondern immer am Handgelenk gepackt wird.) Es handelt sich um zwei unterschiedene Personen. Aber es sind zwei Personen, die in der Solidarität einer gemeinsamen menschlichen Wesenheit verbunden sind. Diese hier skizzierte Sicht wirft eine große Zahl von Fragen auf. Es kann nicht erwartet werden, dass die Antworten auf all diese Fragen schon bereit liegen. Aber es lohnt sich vielleicht, nach diesen Antworten zu suchen. Denn diese Sicht würde es erlauben, den Antagonismus zwischen zwei großen Strömen des Denkens über die Bestimmung des Menschen zu überwinden.

(8) Wenn der hier vorgetragene Wiedergeburtsgedanke im Kontext der verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen situiert werden soll, dann ergibt sich überraschender Weise eine besondere Nähe zum Buddhismus. Diese These erscheint zunächst paradox. Denn die christliche und europäische Idee der Person ist dem Buddhismus so entgegengesetzt wie möglich. Der Buddhismus kennt keine letzte personale Identität, kein die natürliche Wesenheit transzendierendes Ich. Die Überwindung der Vorstellung einer solchen personalen Identität ist vielmehr gerade das Ziel der Reinkarnationen. Sie kommen zum Ende, wenn diese Illusion sich definitiv aufgelöst hat. Bis dahin drängen die qualitativen Bündel von Eigenschaften zu immer neuen irdischen Realisierungen.

In der hier vorgelegten Interpretation des Reinkarnationsgedankens gibt es zwar die Person, und es gibt sie in alle Ewigkeit, weil das Absolute selbst als Persongemeinschaft,

also als Liebe gedacht wird und weil die Vollendung der endlichen Person nicht ihre Auflösung im Absoluten wie die des Tropfens im Meer, sondern den Eintritt in eine definitive Liebesgemeinschaft bedeutet. Es ist ja nicht die Person, die nach dem Buddhismus in die irdische Existenz zurückkehrt, denn die Person gibt es nicht. Was zurückkehrt ist eine Struktur, eine „Natur“, ein Bündel von Eigenschaften und Antrieben. Auch nach der hier vorgelegten Version kehrt nicht die Person zurück, sondern eine Struktur, eine Natur, eine qualitative Wesenheit. Aber nicht deshalb, weil es die Person nicht gibt, sondern weil eine bestimmte Person den personalen Sinn „ihrer“ Natur oder Wesenheit nicht so vollkommen realisiert hat, dass sie dem göttlichen Eidos, der göttlichen Idee zur adäquaten Inkarnation verholfen hat. Es bleibt ein unrealisiertes Potential, das nach einer neuen Inkarnation durch eine andere Person drängt.

Gerade weil die Personidee des Christentums dem Buddhismus inkompatibel ist, ist nur eine „buddhistische“ Reinkarnationsidee mit der fundamentalen christlichen Lehre von der Einmaligkeit der irdischen Existenz jeder Person vereinbar.

(aus: *Novalis*, Nr. 2, 2004, S. 23-26)