BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1985, HEFT 4

LEO SCHEFFCZYK

Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur

Vorgetragen am 1. Februar 1985

MÜNCHEN 1985
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1537 9

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1985
Druck der C.H.Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Untersuchungen zur Reinkarnations-, Metempsychose- oder Seelenwanderungslehre sind heute nicht ohne aktuellen Bezug[1]. Im Hinblick auf die Vergangenheit bestätigt sich, daß die Reinkarnationslehre ein Deutemuster des Welt- und Menschengeschicks darstellt, das in mehr oder weniger breiten Spuren die abendländische Geistesgeschichte durchzieht. Sie treten zu gewissen Zeiten besonders deutlich hervor, so zuletzt in der Geistigkeit des Neuhumanismus, wo u. a. G. E. Lessing († 1781), J. W. v. Goethe († 1832) und W. v. Humboldt († 1835) der Reinkarnationsvorstellung Sympathie bezeigten. Die Tatsache, daß nach Ausweis neuerer Statistiken 21% der Europäer, quer durch alle Religionen und Weltanschauungen hindurch, dieser Lehre zuneigen, spricht für ein neuerliches Ansteigen ihrer Bedeutung in der Gegenwart.

Im folgenden geht es aber nicht um den aktuellen Aspekt bezüglich dieser Anschauung, sondern um den Aufweis ihres Ortes im ursprünglichen Christentum und in der altchristlichen Literatur. Die

---

[1] Zur Literatur vgl. u. a.: Fr. Rittelmeyer, Wiederverkörperung, Stuttgart 1931; W. Brugger, Wiederverkörperung, in: Stimmen der Zeit 142 (1948) 252–264; H. S. Long, Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato, Princeton 1948; A. Ailinger, Gibt es eine Seelenwanderung?, St. Ottilien ^{2}1952; G. Pfannmüller, Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer, München 1953; E. Benz, Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik, in: Zt. f. Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957) 150–175; W. Donat, Die Reinkarnationsidee in der Anthroposophie, in: Zt. f. Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957) 175–199; O. Wolff, Das Problem der Wiederkunft nach Shri Aurobindo, in: Zt. f. Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957) 116–129; R. Steiner, Reinkarnation und Karma, Dornach 1960 (Neuausgabe); A. David-Neel, Immortalité et Reincarnation, Paris 1961; R. Bubner, Evolution und Reinkarnation. Ein Dialog mit Teilhard de Chardin, Freiburg i. Br. 1966; A. des Georges, La reincarnations des ames selon les traditions orientales et occidentales, Paris 1966; W. F. Jackson Knight, Elysion. On ancient greec and roman beliefs concerning a life after death, London 1970; R. Frieling, Christentum und Wiederverkörperung, Stuttgart 1974; A. Rosenberg (Hrsg.), Leben nach dem Sterben, München 1974; J. Hick, Death and Eternal Life, London 1976; G. Adler, Wiedergeboren nach dem Tod?, Frankfurt a. M. 1977; G. MacGregor, Reincarnation as a christian hope, Totowa, 1982; H. Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens, Freiburg 1983.

Fragestellung ist also religionsgeschichtlicher Art. Ihre Beantwortung ist jedoch auch für die gegenwärtige Diskussion nicht ohne jeden Belang, wenn man die Einstellung des frühen christlichen Denkens bei der Problemerörterung nicht unberücksichtigt lassen will.

Um die Stellung dieser Lehre in der Alten Kirche genauer zu ermitteln, ist zunächst eine kurze Orientierung bezüglich des geistigen Umfeldes und des religionsgeschichtlichen Hintergrundes angebracht, auf dem die diesbezüglichen christlichen Aussagen, sei es in Anlehnung an ihn, sei es in Abhebung von ihm, aufgetragen sind. Danach sollen die Zeugnisse selbst in repräsentativer Auswahl vorgestellt und interpretiert werden, wobei sich die Existenz einer weithin einheitlichen Linie ergeben wird, aus der nur die Position des Afrikaners Arnobius und des alexandrinischen Theologen Origenes († 254) hervorspringt, so daß diesen Sonderfällen eine eigene Betrachtung gewidmet werden darf. Diese soll in eine Erörterung der tieferen Antriebe, der Grundoptionen und der unterschiedlichen Strukturen einmünden, die in religionsphänomenologischer Sicht das Idealtypische an den Entwürfen der christlichen Denker herausheben möchte, um es mit dem Typus des Reinkarnationsdenkens in Vergleich zu setzen.

I. Das geistige Umfeld der christlichen Auseinandersetzung mit dem Reinkarnationsgedanken

Was das geistige Umfeld der ersten christlichen Einlassungen auf die Seelenwanderung angeht, so kann es hier nicht bis zu seinen letztmöglichen Vorbereitungen und Ansätzen ausgeweitet werden, wie das die Religionswissenschaft tut, welche die Reinkarnationsvorstellungen bis zu ihren vermuteten Ursprüngen im Hinduismus, Buddhismus und Parsismus verfolgt[2]. Im vorliegenden Zusammenhang kann nur das dem Christentum nächstliegende Umfeld in den Blick genommen werden, das von der griechischen Geisteswelt und vom Hellenismus gebildet wird. Diese Eingrenzung ist auch insofern berechtigt, als historisch tragfähige Verbindungen der griechisch-

[2] Vgl. u. a. Ed. Bertholet, La réincarnation, Lausanne 1978; Métempsychose, in: DThC 10 (1928) 1574–1595 (R. Hedde).

abendländischen Seelenwanderungslehre zu den großen Religionen des Ostens schwer nachweisbar sind. Diese Einschränkung läßt sich sachlich auch damit begründen, daß die abendländische Reinkarnationslehre doch einen anderen Typus ausprägt als etwa die hinduistische[3].

Das Andersartige kommt im Begriff der Seele zum Vorschein, die in den Vorstellungen der östlichen Religionen nicht als streng individuelles, mit sich selbst identisch bleibendes geistiges Prinzip verstanden, sondern als eine die individuelle Person übergreifende mentale und psychische Macht angesehen wird. Deshalb kann ein moderner Interpret der östlichen Seelenwanderungslehre, Shri Aurobindo († 1951), sich gegen die von ihm so genannte „personalistische Beschränktheit" der abendländischen Seelenwanderungslehre wenden. Tatsächlich ist die abendländische Auffassung mit einem Seelenbegriff verknüpft, der (auch bei den im folgenden aufzuführenden Einzelzeugnissen) unter der Seele ein individuelles, psychisches und geistiges Sein faßt, das als unsterbliches Lebensprinzip in verschiedene irdische Körper eingeht. Diese Auffassung gilt allgemein und erfährt nur eine Ausnahme bei dem griechischen Naturphilosophen Empedokles († um 430 v. Chr.), dem orphischen Theologen und Mystiker, der in den uns erhaltenen Fragmenten[4] mehr von einem Dämon als von der Seele spricht, welcher Dämon ihm als Ausfluß des göttlichen Allgeistes gilt.

Die typischen Ausformungen der Seelenwanderungslehre, auf die sich auch die christlichen Schriftsteller beziehen, liegen auf der Linie Pythagoras († um 500 v. Chr.) – Platon († 347 v. Chr.), der Stoa, die aber in einigen Vertretern schon ein gewisses Desinteresse an dieser Lehre bekundet, und der Neuplatoniker: Plotin († um 270 n. Chr.), Porphyrios († 304 n. Chr.) und Jamblich († um 330 n. Chr.)[5].

Ihren abendländischen Einsatzpunkt haben die Vorstellungen von der Seelenwanderung bei Pythagoras, näherhin in der bei ihm grundgelegten Überzeugung vom Kreislauf der Geburten, dem κύκλος τῆς

[3] Vgl. O. Wolff, Das Problem der Wiedergeburt nach Shri Aurobindo, in: Zt. f. Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957) 116–129.

[4] H. Diels, Poet. phil. fragm., 74ff.

[5] Vgl. W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Stuttgart 1934, 26–31; C. Hopf, Antike Seelenwanderungsvorstellungen, Borna-Leipzig 1934, 27–29.

γενέσεως, der durch das gesamte Tierreich geht, bis die Seele wieder zum Menschen gelangt, wonach der Umlauf von neuem anhebt. Die Grundmotive dieser kosmisch ausgerichteten Form der Seelenwanderungslehre liegen wohl in dem Gespür für die durchgehende Beseelung aller Lebensformen wie in der Vorstellung von ihrer Verwandtschaft, aber auch in der Annahme einer begrenzten Zahl von Seelen, die immer wieder in Körper eingehen müssen.

Demgegenüber zeigt die bei Empedokles und Platon erfolgende Ausgestaltung dieser Lehre einen betont moralisch-ethischen Zug, weshalb sich hier an den Grundgedanken die Vorstellung von der Läuterung der Seele und vom Gericht anlagert, aber auch der Gedanke von einer gänzlichen Erlösung aus dem Zyklus mit dem Ziel der endgültigen Rückkehr in die himmlische Heimat.

Für die abendländische Entfaltung des Reinkarnationsgedankens darf man Platons Aussagen nach Stärke und Einfluß als die vornehmlichste Quelle annehmen. Er spricht an vielen Stellen seiner Dialoge über die Seelenwanderung, angefangen von den ersten Spuren im Gorgias (um 393, nach der ersten sizilischen Reise) bis hin zu den späteren Werken, den Nomoi und dem Timaios. Am stärksten wird die Idee in den Dialogen seiner Hochzeit profiliert, im Phaidon, in der Politeia und im Phaidros. Der Gedanke ist bei Platon freilich immer in die Ausdrucksform des Mythos gekleidet und nicht in philosophisch rationaler Begründung dargeboten[6].

Trotz der gelegentlich unternommenen Versuche einer Systematisierung und Vereinheitlichung der Aussagen des großen Atheners zu diesem Thema[7], lassen sich gewisse Unterschiede und Unstimmigkeiten nicht übersehen, die auch das Endurteil über Platons definitive Einstellung zum Gehalt der Mythen in etwa problematisch machen. Die ideelle Grundausrichtung scheint jedoch festzustehen. Sie findet sich in den Gedanken der Ewigkeit der Seele, ihres Schuldigwerdens im Reich der Ideen, ihrer zur Strafe erfolgenden ersten Einkörperung, der wegen der irdischen Verfehlungen neue Bestrafungen in der Unterwelt und neue Einkörperungen folgen. Am Ende steht der Gedanke der Befreiung vom Zyklus und der endgültigen Vereinigung mit der Gottheit.

---

[6] Ed. Bertholet, a. a. O., 179–224.

[7] Vgl. C. Hopf, a. a. O., 12f.

Die Grundkonstruktion erscheint bei Platon deutlich als eine ethisch-moralische: Der Zyklus folgt dem Gesetz des moralischen Ausgleichs zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben und der Gerechtigkeit. Aber auch ein gewisser Theodizeegedanke ist hier führend, nach welchem die Gottheit an den Fehlern und Verfehlungen der Menschen keine Schuld trägt. Diesem Gedanken entspricht die in der Politeia und im Phaidros herangezogene Vorstellung von den Lebenslosen[8], welche die Seele vor der neuerlichen Wiedereinkörperung wählt, wodurch sie ihr Schicksal auch selbst bestimmt.

Mit diesen auf die Momente der Freiheit, des Ausgleiches und der Gerechtigkeit ausgerichteten ethischen Gedanken harmonieren bei Platon allerdings nicht die wohl von den Pythagoreern übernommenen Zahlenspekulationen. Sie besagen, daß die Seele nach dem Mythos im Phaidros zehn Einkörperungen durchlaufen muß, während für den Philosophen drei genügen[9]. Im Schöpfungsmythos des Timaios[10], der ein stärkeres kosmologisches Interesse zeigt, erfolgt die erste Einkörperung nicht aufgrund eines vorweltlichen Vergehens der Seele, sondern unter dem Zwang eines kosmischen Gesetzes. In der Politeia[11], die erklärlicherweise an der geistigen Ausrichtung des Lebens in der Polis interessiert ist, bleibt für den Gedanken des Strafcharakters dieser Einkörperungen und damit des menschlichen Lebens gar kein Raum. Die Strafen werden hier allein dem Dasein in der Unterwelt zugewiesen.

Dafür tritt hier allerdings, nicht ohne Konsequenz für das Ethos der Polis, ein neuer Gedanke hervor, der das Konzept der Reinkarna-

---

[8] W. Stettner, a. a. O., 38. – Auch wenn bei Platon die geschichtlich-ethischen Motive der Seelenwanderungslehre stark hervortreten (vgl. u. a. R. Hackforth, Immortality in Plato's Symposion, in: The Classical Review 1950, 42ff) und damit ein Unterschied zu den Pythagoreern sichtbar wird, die hierin einen stärkeren „Realismus" vertreten, so fehlen doch auch bei ihnen keineswegs die ethischen Bezüge. Ein schroffer Gegensatz zwischen der ethischen und der realistisch-kosmologischen Fassung der Seelenwanderungslehre ist nicht anzunehmen. Vgl. u. a. J. E. Raven, The Pre-Socratic Philosophers, Cambridge 1963, 223f; A. Pauly – G. Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 47, Stuttgart 1963, 171–304; J. E. Raven, Pythagoreans and Eleatics, Amsterdam 1966.

[9] Phaidros 248 E–249 A.

[10] Vgl. aber Timaios 90 E, 91 D. Das ethische Moment fehlt freilich auch hier nicht ganz.

[11] Resp. X 614 A–616 B.

tionslehre geradezu zu sprengen droht: der Schwerverbrecher, etwa der Vatermörder, verfällt einer ewigen Strafe, die den Zyklus beendet und aufhebt. Nicht ganz schlüssig erscheint auch bei Platon (im Gegensatz zu Pythagoras, der eine Wiedererinnerung an die vorausgehenden Einkörperungen annahm) der Mythos vom Lethe-Fluß entwickelt[12], dessen Wasser die Seelen zwar das Vorleben vergessen macht, aber die Erinnerung an die Schau der göttlichen Ideen nicht auslöscht.

Angesichts dieser Umbrüche und Risse in der Darstellung der Metempsychose durch Platon ist die Frage mit Recht aufgeworfen worden, ob der Sinn der Mythologie überhaupt wesentlich an der Seelenwanderung haftet oder ob der große Athener an diesem Bildmaterial nicht vielmehr nur gewisse Grundgedanken seiner Anthropologie und Pädagogik illustrieren wollte: etwa die ausgleichende Gerechtigkeit, die Entscheidungsfreiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen[13].

Allerdings kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Nachwelt die diesbezüglichen Aussagen realistisch verstand und sie, mit gewissen Veränderungen, bis hin zu den Neuplatonikern im dritten nachchristlichen Jahrhundert weitertrug. Freilich verlief diese Weitergabe nicht ganz ohne Einbußen und Widerstände. So ist verständlich, daß Aristoteles († 322) wegen seiner Einheitsauffassung von Wesensform (Seele) und Körper diese Lehre ablehnen mußte[14]. Genausowenig konnte sie der Epikureer Lucretius Carus († 55 v. Chr.)[15] wegen der epikureischen Überzeugung von der Zerstörung der Seele im Tode annehmen. In der Aversion gegen die Mythen gab sie Lucretius sogar der Lächerlichkeit preis, ähnlich wie zuvor schon (im 6. vorchristlichen Jahrhundert) Xenophanes, der Eleat († um 480 v. Chr.), über ihre mangelnde Logik spottete[16].

Solche kritischen Einlassungen auf diese Lehre im griechischen Altertum, verbunden mit der Tatsache ihres geringer werdenden Ein-

---

[12] 621 A.

[13] Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I, Freiburg [4]1960, 124.

[14] De anima 407b; vgl. Qu. Huonder, Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie, Stuttgart 1970, 32.

[15] Lucretius, Über die Seele und den Tod, Drittes Buch aus Titus Lucretius Carus über die Natur und die Gesetze, Darmstadt, 1963, 76ff.

[16] Fr. 7; W. Stettner, a. a. O., 18f.

flusses im Zeitalter des Hellenismus[17] und im römischen Denken (etwa bei Marcus Terentius Varro [† 27 v. Chr.])[18], haben neuerdings die Frage nach dem Gewicht und der Intensität der Reinkarnationslehre in der antiken Geisteswelt aufkommen lassen. Man hat sie aufgrund der genannten kritischen Einwände für das Abendland als exotische Erscheinung ausgeben wollen und behauptet[19], daß sie niemals eine ,,genuin abendländische Glaubensweise"[20] gewesen wäre. Die Tatsachen sprechen gegen eine solche Minimalisierung ihres Einflusses in der griechischen Geisteswelt. Allerdings wird man aber doch wohl zugeben dürfen, daß diese Glaubensweise im Abendland niemals den selbstverständlichen und nahezu absoluten Einfluß gewann wie in den östlichen Religionen.

Der geringer werdende Einfluß dieser Anschauung im Zeitalter des Hellenismus erklärt teilweise auch schon, warum sich in den kanonischen Urkunden des Judentums und des Christentums, im Alten und im Neuen Testament, trotz auch in ihnen vorauszusetzender Kenntnis dieser Lehre, keine wirklichen Grundlagen für sie finden. Die hier etwa zum Vergleich herangezogene ,,lex talionis"[21], das Gesetz der Vergeltung für Rechtschaffenheit und Sünde durch Glück und Unglück, wird vom Alten Testament nicht in der Form der Seelenwanderung ausgelegt. Auch die neutestamentliche παλιγγενεσία, die sprachliche Formel, die im Griechentum auch für Metempsychose gebraucht wird, hat im Neuen Testament ausschließlich die Bedeutung der religiösen Wiedergeburt angenommen (vgl. Titus 3,5)[22]. Der Ausdruck kann zwar im Zusammenhang mit den Mysterienreligionen gesehen werden, die dem Mysten auch ein neues Leben innerhalb seiner Existenz verhießen, er kann aber nicht mit Vorstellungen einer Wiederverkörperung zusammengebracht werden.

Was aber die in der Diskussion immer wieder herangezogenen Einzelaussagen des Neuen Testamentes angeht, die für eine Reinkar-

---

[17] W. Stettner, a. a. O., 89.

[18] C. Hopf, a. a. O., 42f.

[19] Vgl. dazu H. Torwesten, a. a. O., 29.

[20] So A. Rosenberg, Die Seelenreise, Olten 1952, 18.

[21] Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 202.

[22] Vgl. J. Dey, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,6 (Ntl. Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz XVII, 5) Münster 1937.

nation sprechen sollen[23], so sind sie einer eigenen Betrachtung wert, die dem Umstand Rechnung trägt, daß sie auch in der altchristlichen Literatur immer wieder herangezogen werden.

II. Das Neue Testament zur Reinkarnationsidee

In der aktuellen Auseinandersetzung um die Reinkarnationslehre wird häufig auch das Neue Testament zur Begründung herangezogen[24]. Das tat in der näheren Vergangenheit u. a. E. Bloch († 1977) mit der Behauptung, daß es in der Schrift Aussagen gäbe, ,,die auf seelenwandlerische Gedanken hindeuten"[25]. Unterwirft man diese Hinweise einer kritischen Prüfung, so wird man freilich ihre Unergiebigkeit für den Beweis des in Frage stehenden Gedankens erkennen können und ihre (in etwa doch verbleibende) Bedeutung für den Problemzusammenhang sehr einschränken müssen.

Als Standardbeispiel gilt in der Diskussion der Topos vom wiederkehrenden Elias, dem Elias redivivus, der nach 2 Kön 2,11 (ähnlich wie Henoch: Gen 5,24) ,,im Wirbelsturm zum Himmel emporfuhr". Im Alten Testament war mit dieser geheimnisvollen Entrückung die Erwartung der Wiederkunft dieses Propheten in der eschatologischen Heilszeit verknüpft (vgl. Mal 3,1; 3,23f), welche Hoffnung zur Zeit Jesu allem Anschein nach eine gewisse Verstärkung erfuhr. Es kann anerkannt werden, daß das an das Geschick dieser dem Judentum (wie dem frühen Christentum) eindrucksvollen Prophetengestalt (vgl. Sir 48,1–11) in der Abfolge von leiblicher Entrückung und persönlichem Wiederherabkommen auf die Erde herangetragene Deuteschema eine gewisse Nähe zum Gedanken von der Wiederkehr besitzt.

Von dieser Wiederkunft des Elias ist auch im Neuen Testament die Rede, und zwar mit Bezug auf Johannes den Täufer, der in einem Jesuslogion als der wiedergekommene Elias ausgegeben wird. ,,Und wenn ihr es gelten lassen wollt: Ja, er ist Elija, der wiederkommen soll" (Mt 11,14). Die gleiche Vorstellung findet im Anschluß an die

[23] Ed. Bertholet, a. a. O., 269ff.

[24] Vgl. Fr. Horn, Reinkarnation und christlicher Glaube, in: A. Rosenberg (Hrsg.), Leben nach dem Sterben, München 1974, 99–121.

[25] E. Bloch, Vom Geist der Utopie, Frankfurt ^{2}1923, 321.

Verklärungsperikope Verwendung, wenn es heißt: ,,Ich sage euch aber: Elija ist schon gekommen, doch sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm gemacht, was sie wollten" (Mt 17,12). Der Verfasser des Evangeliums fügt hinzu: ,,Da verstanden die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer sprach" (Mt 17,13).

Auch in der Kindheitsgeschichte des Lukas-Evangeliums findet sich eine Aussage, die den Täufer mit Elias in Zusammenhang bringt, ohne freilich eine Identifizierung vorzunehmen. Es heißt dort vom Täufer nur: ,,Er wird mit dem Geist und mit der Kraft des Elija dem Herrn vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwenden und die Ungehorsamen zur Gerechtigkeit zu führen und so das Volk für den Herrn bereit zu machen" (Lk 1,17).

Bemerkenswert ist wegen ihrer Gegensätzlichkeit zu den bisherigen Aussagen die im Johannes-Evangelium berichtete Antwort des Täufers auf die Frage der Priester und Leviten: ,,Bist du Elija?" Sie lautet: ,,Ich bin es nicht" (Joh 1,21). Der Täufer scheint demnach jede irgendwie geartete Abkünftigkeit von Elias abzulehnen, was als ein ernstlicher Einwand gegen die Identifikations- und Reinkarnationshypothese gewertet werden kann. Der Text steht freilich in einer gewissen Spannung zum Logion Mt 17,12, wo Jesus ja den Täufer in der Rolle des Elias sieht. Die Spannung deutet jedoch darauf hin, daß ,,die Gestalt des Täufers ... sich also unter verschiedenen Gesichtswinkeln betrachten"[26] ließ und daß die Vorstellung von der Identifikation mit Elias in einem weiten gedanklichen Spielraum gebraucht wurde.

Selbst wenn man aber auf die Nuance setzt, in welcher die Gleichsetzung am stärksten ausgebildet ist, bleibt die Frage, ob damit das Paradigma der Reinkarnation eingeholt ist. Das scheint durchaus nicht zuzutreffen; denn die Reinkarnation war nach der hier vergleichsweise heranzuziehenden antiken Tradition ein natürliches Weltgesetz, das den Kreislauf der Geburten aus kosmischen oder ethischen Gründen forderte. Die Elias-Täufer-Parallele meint aber ein heilsgeschichtlich-eschatologisch bestimmtes Geschehen exzeptioneller Art, das nicht in den Naturablauf von Tod und Wiedergeburt einbezogen werden kann. Zudem ist auch zu bedenken, daß

[26] R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (Herdes theolog. Kommentar zum NT) Freiburg 1965, 277.

Elias ja nicht gestorben ist, sondern entrückt wurde. Das ist ein Denkmodell, an dem die Lehre von der Trennung von Leib und Seele und von der Wiederverkörperung der letzteren keinen direkten Anhalt findet.

Deshalb sind auch jene biblischen Aussagen, in denen Jesus von der Volksmeinung als Johannes der Täufer, als Elias oder einer von den Propheten angesprochen wird (Mt 16,16; Mk 8,27; Lk 9,19; vgl. auch Mk 6,15; Lk 9,8) nicht auf eine Seelenwanderung zu beziehen. Es sind eher Bekundungen des biblisch-typologischen Denkens, das die herausragenden Gestalten der Heilsgeschichte in das Verhältnis von Typos und Antitypos, von Verheißung und Erfüllung setzt.

Abgesehen von diesen personalen, aber typologisch gemeinten Identifikationen werden in die Problematik auch Aussagen einbezogen, die die Reinkarnationsvorstellung als allgemein menschliches Schicksal anzudeuten scheinen. Diesen Anschein erweckt zunächst die im Nikodemusgespräch (Joh 3,1–21) fallende Äußerung des johanneischen Christus: „Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht von oben her geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht schauen" (Joh 3,3). Entscheidend ist hier die Übersetzung der Formel γεννηθῆναι ἄνωθεν[27]. Zwar kann das Adverb ἄνωθεν auch im räumlichen („von oben") und zeitlichen („von Anfang an" oder „wiederum") Sinne aufgefaßt werden. Aber hier ist der johanneische Sprachgebrauch und der spezifisch johanneische Gedanke der „Zeugung aus Gott" zu beachten. Dies vorausgesetzt, erscheint die Übersetzung „von oben her" als die allein berechtigte[28]. Die Stelle ergibt so nichts für den Gedanken der Seelenwanderung.

Der andere als Beweis herangezogene johanneische Text aus der Perikope von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–12) scheint zunächst für den Gedanken der Seelenwanderung mehr herzugeben. Hier ergeht nach der Heilung des betreffenden Menschen an Jesus die Frage: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so daß er blind wurde?" (Joh. 9,3). In dieser Frage tritt die dem alttestamentlichen Denken immer vertraute Problematik um den Schuldzusammenhang und um eine innerhalb der Geschlechterfolge vor sich gehende Vergeltung zutage, welche die großen Pro-

[27] Ebda., 380–382.
[28] Ebda., 381.

pheten allerdings bereits unter Ablehnung der Vergeltungslehre lösten (vgl. Jer 31,29; Ez 18,2)[29]. Auch die Antwort Jesu weist einen solchen Gedanken kollektiver Schuldhaftung für persönliche Sünden ab. Aber die heutigen Interpreten, welche die Aussage als Argument für eine Metempsyche nehmen möchten, setzen auf die Bedeutung der in der Frage zuerst angedeuteten Möglichkeit, daß nämlich der Blindgeborene selbst gesündigt haben könne. Diese Möglichkeit wird aber aus inneren Gründen sofort eingegrenzt und so interpretiert, daß nur eine Sünde in einer vorausgehenden irdischen Existenz des Blindgeborenen gemeint sein könne[30].

Aber diese Erklärung ist vom Befund des Textes her nicht zwingend. Sie ist hier weder förmlich ausgedrückt noch auch implizit vorhanden. Entscheidend aber ist vor allem der Umstand, daß Jesus in seiner Antwort jede solche Implikation ausschließt. Die Antwort Jesu weist vielmehr, von der Alternative des Vergeltungsgedankens oder der eigenen Schuld abgehend, auf eine allein in der Offenbarungsgeschichte verankerte Erklärung hin: „Die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden" (Joh 9,3). So ist die Auskunft der Exegese begründet, die sagt: „Eine Seelenwanderungs-Lehre, die heute manche Menschen anzieht, hat in Joh 9,2 keine Stütze"[31].

Dieser Befund bezüglich der neutestamentlichen Aussagen erlaubt zwar die Vermutung, daß die Idee einer Seelenwanderung dem volkstümlichen Denken im Judentum wie im jungen Christentum vertraut war und daß sie an den betreffenden Stellen assoziativ zum Anklang kam. Sie ist aber nicht als der Wurzelgrund anzuerkennen, aus dem die betreffenden neutestamentlichen Anschauungen über den Elias redivivus oder über persönliche Schuld erwuchsen. Deshalb ist das Gesamturteil zutreffend, das besagt: „Keine einzige dieser immer wieder für die Reinkarnationslehre bemühten neutestamentlichen Stellen belegt diese Lehre wirklich. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: sie schließen die Wiedergeburt aus"[32]. Allerdings

---

[29] Zu Jeremias vgl. A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia (Das Alte Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 20/21) Göttingen 1955, 292f.

[30] Einschränkend sagt H. Torwesten von dieser Stelle, sie „könnte zumindesten darauf hinweisen, daß die Jünger Jesu mit der Reinkarnationsidee vertraut waren". A. a. O., 27.

[31] R. Schnackenburg, a. a. O., II, 1971, 305.

[32] So Fr. Horn, a. a. O., 109; vgl. auch W. Brugger: LThK ²IX, 578 (Seelenwanderung).

muß das Ausschließen dieser Lehre durch das Neue Testament noch umfänglicher aus dem Geist des Ganzen begründet werden.

III. Die Ablehnung seitens der Kirchenschriftsteller und Kirchenväter

Bei einer so reservierten Einstellung des Neuen Testamentes zur Seelenwanderungslehre ist eine ähnlich bestimmte Position der frühen Kirchenschriftsteller und Apologeten zu dieser Anschauung zu vermuten[33]. Unter ihnen nimmt als erster um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Justin († 165), der „Christ im Philosophenmantel"[34], zur Lehre von der Reinkarnation Stellung. In dem apologetisch auf den Erweis der Überlegenheit der christlichen Lehre ausgerichteten „Dialog mit dem Juden Tryphon"[35] berichtet Justin anfangs die Begegnung mit einem ehrwürdigen Greis, die ihn zur Umkehr und zur Entscheidung für das Christentum bestimmte. Der Greis selbst kommt auf die Problematik im Zusammenhang mit dem Schicksal der Seele nach dem Tode zu sprechen. Er stellt die vom platonischen Denken bestimmte Frage, die ihn scheinbar als Vertreter der Seelenwanderungslehre ausweist: „Wenn sie [die Seele] in den Menschen zurückkehrt, erinnert sie sich dann auch noch an Gott?". Justin verneint die Möglichkeit und antwortet: „Ich glaube nicht". Auf die weitere Frage des Greises, welchen Vorteil die Seelen, die Gott geschaut haben, vor denen besäßen, die diese Schau nicht erlangten, wenn die Erinnerung daran nicht erhalten bliebe, antwortet Justin wiederum mit einem „ich weiß keine Antwort", worin er die ganze Aporetik der betreffenden platonischen Lehre zum Ausdruck bringt.

Die weitere Frage-Antwort-Folge scheint Justin (vor seiner Bekehrung) als Sympathisanten der Metempsychose zu erweisen. Es ergeht

---

[33] DThC 10 (1928) 1587ff.

[34] B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie, Freiburg [8]1978, 65; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Darmstadt 1962 (Nachdruck) 206–262.

[35] Dial. c. Tryph. 4, 5–6 (PG 6, 481); BKV[2] 33, 8; zur Beurteilung der Auffassung Justins vgl. L. Bukowski, La réincarnation selon les Pères de l'Église, in: Gregorianum 9 (1928) 74; J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche, München 1954, 240–242; A. Stuiber, Refrigerium interim (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, begr. von Fr. J. Dölger/Th. Klauser, 11) Bonn 1954, 45–48.

an ihn die Frage: ,,Was aber haben die Seelen zu erwarten, welche dieses Schauens nicht würdig gehalten werden?". Die Erwiderung lautet: ,,Sie werden in Tierkörper eingekerkert, und das ist ihre Strafe". Aber zwischen beiden Gesprächspartnern herrscht Einvernehmen in der Ansicht, daß die Seelen nicht wissen, aus welchem Grunde sie in Leiber eingekerkert sind. Sie ziehen deshalb auch keinerlei Nutzen aus ihrer Strafe. Der Greis fügt sogar hinzu: ,,Doch ich möchte sagen, sie werden nicht einmal bestraft, wenn sie die Strafe nicht erfassen". Dieser Aussage pflichtet Justin bei. Die Schlußfolgerung des Greises lautet endlich: ,,Also sehen die Seelen Gott nicht und wandern auch nicht in fremde Körper; denn sonst wüßten sie, daß sie damit bestraft werden, und würden sich scheuen, in Zukunft auch nur zufällig sich zu verfehlen". Darauf antwortet Justin: ,,Du hast recht".

Dieser kurze Disput zwischen dem Greis (der sich am Ende als Christ zu erkennen gibt) und dem heidnischen Philosophen (der Justin zur Zeit, da sich diese Episode ereignete, noch war) ist für den Stand der Seelenwanderungslehre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts im Umkreis des Christentums paradigmatisch. Er zeigt, daß diese Lehre den Christen wie den damaligen Philosophen bekannt war, aber bei beiden Gruppen keine vorbehaltlose Anerkennung fand. Der Christ führt diese Lehre überhaupt nur als Zitat an und lehnt sie in der Sache ab. Der heidnische Philosoph erkennt ihre Aporetik und nimmt schließlich von ihr ebenfalls Abstand, was erst recht für den bekehrten Philosophen gilt. Freilich sind die Gründe für die Ablehnung kaum bekannt, außer, daß eine gewisse Widersprüchlichkeit innerhalb der platonischen Gedankenentwicklung aufgewiesen wird.

In eine ähnliche Richtung weist die Stellungnahme des Irenäus v. Lyon († 202). In seinem Hauptwerk ,,Adversus haereses" wendet er sich gegen die gnostischen Karpokratianer, die ,,der Verrücktheit die Zügel schießen lassen"[36], wenn sie lehren, ,,daß die Seelen vor ihrem Abscheiden alles bis auf den letzten Rest durchgemacht haben müssen, damit sie nicht, weil sie ihre Freiheit noch nicht ausgekostet hätten, noch einmal in einen Körper übergehen müßten". Da dies

[36] Adv. haer. I, 25 (Harvey I 209); BKV² 3, 76; vgl. J. A. Fischer, 245–247; L. Bukowski, a. a. O., 75–77.

nicht in jedem Fall gelinge, gilt das Gesetz der Wiederverkörperung: ,,So würden also die Seelen erlöst und befreit, indem sie entweder gleich von vornherein beim erstenmal sich in allen Handlungen betätigt hätten, oder indem sie von Körper zu Körper wandernd und in jede Art des Lebens versenkt ihre Schuld abgetragen und erfüllt hätten. Dann bräuchten sie nicht mehr in einem Körper zu weilen"[37].

Im zweiten Buch des genannten Werkes setzt sich Irenäus mit der Seelenwanderungslehre, die für ihn von Platon herkommt, argumentativ auseinander, freilich nicht ohne einen Schuß von Ironie, möglicherweise in Abhängigkeit von dem Satiriker Lukianos († nach 180), der kurz vorher den Lethetrank Platons auch verspottet hatte[38]. Ähnlich wie Justin, nur kategorischer, behauptet er: ,,Die Lehre aber von der Seelenwanderung wird dadurch widerlegt, daß sich die Seelen gar nicht mehr an das erinnern, was vordem gewesen ist"[39]. Folgerichtig muß der Bischof von Lyon vor allem das Argument Platons entkräften, was er mit der Einrede tut: ,,Ohne jeden Beweis stellte er [Platon] es als Dogma hin, daß die Seelen vor ihrem Eintritt in dieses Leben von dem Dämon am Eingang mit Vergessenheit getränkt würden. Doch ohne es zu merken, ist er in eine noch größere Schwierigkeit geraten. Wenn nämlich das Trinken des Vergessenheitsbechers die Erinnerung an alles auslöscht, woher weißt denn du, Platon, daß deine Seele, bevor sie in den Körper kam, da sie doch jetzt in ihrem Körper ist, von dem Dämon die Arznei der Vergessenheit zu trinken bekam? Erinnerst du dich nämlich an den Dämon, den Becher und deinen Eintritt, dann müßtest du auch das übrige wissen; weißt du dies aber nicht – dann ist dein Dämon erlogen und der Vergessenheitsbecher nicht kunstgerecht gemischt."[40]

Er nimmt das platonische Argument aber auch in einer abgewandelten Form auf, in die es von denen gebracht wird, die (im Zuge der gnostischen Leibfeindlichkeit) den Leib als solchen zur Ursache der Vergessenheit der Seele machen, insofern er die Seele beherrsche und niederziehe. Dem stellt er (abgesehen von empirisch-psychologischen Gegenargumenten) die These entgegen: ,,Die Seele beherrscht ihren Leib ... Denn der Körper ist einem Werkzeug ähnlich. Die

[37] Ebda., I, 25, 4; BKV² 3, 76f.
[38] J. A. Fischer, a. a. O., 245.
[39] Adv. haer. II, 33, 1.
[40] Ebda., II, 33, 2.

Seele ist aber dem Künstler zu vergleichen ... Ebensowenig verliert sie ihre Kenntnis oder ihre Erinnerung an das, was sie geschaut hat, wenn sie ihrem Körper davon mitteilt."

Begnügen sich diese Gedanken in mehr apologetisch-polemischer Art mit einer Widerlegung der unzureichenden philosophischen Argumente der Platoniker, so stößt Irenäus, wenn auch nur andeutungsweise, doch auch zu einer positiven Begründung der christlichen Auffassung vor. Sie nimmt zunächst den Gedanken von der Individualität (und Personalität) des Menschen auf: ,,Vielmehr hat ein jeder von uns seine eigene Seele, wie er auch vermöge göttlicher Anordnung seinen eigenen Leib empfängt"[41]. Freilich ist diese auf eine Anordnung Gottes rekurrierende Erklärung nicht vertieft und denkerisch entfaltet. Das gilt ähnlich von dem Argument, das auf den Reichtum der göttlichen Vermögen und auf Gottes grenzenlose Fähigkeit eingeht: ,,Denn Gott ist nicht so arm oder beschränkt, daß er nicht vermöchte, einem jeden seinen eigenen Leib, seine eigene Seele, seinen eigenen Charakter zu geben."

So entspricht es auch dem positiven Charakter dieser Beweisführung, wenn Irenäus zum Erweis der christlichen Wahrheit das biblische Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19–31) heranzieht: ,,Daß aber die Seelen nicht von einem Leib in den anderen übergehen, sondern fortdauern, sogar den besonderen Charakter des Körpers, zu dem sie gehörten, unverändert bewahren und sich der Werke erinnern, die sie hier vollbracht haben und schon nicht mehr tun können, das hat der Herr aufs deutlichste in jener Erzählung von dem Reichen und von Lazarus gelehrt, der im Schoße Abrahams ausruhte". Die Schlußfolgerung aus diesem gewiß zu stark lehrhaft interpretierten Gleichnis lautet: ,,Hierdurch ist deutlich erklärt worden, daß die Seelen nicht von Körper zu Körper übergehen, sondern fortdauern, die menschliche Gestalt beibehalten, um erkannt zu werden und sich an die irdischen Dinge zu erinnern ..."[42].

Die das Ganze beherrschende Zielvorstellung, welche der Annahme einer Seelenwanderung widerstreitet, ist die von der Auferstehung der Toten: ,,... dann werden alle, die [im Buche des Lebens] eingetragen sind, zum Leben auferstehen und ihre eigenen Leiber,

[41] Ebda., II, 33, 5.
[42] Ebda., II, 34, 1.

ihre eigenen Seelen und ihren eigenen Geist haben, in dem sie Gott gefielen. Die aber der Strafe würdig sind, werden ihr auch anheimfallen und gleichfalls ihre Seelen und ihre Leiber haben, in denen sie Gott mißfielen."[43] Hier steht die linear-zielhafte, auf Verendgültigung auch des menschlichen Geschicks ausgerichtete Heilsgeschichte gegen das platonische Kreislaufschema.

Der sich bei Irenäus verhalten andeutende ironische Einschlag in der Auseinandersetzung mit den Vertretern der Metempsychoselehre gewinnt an zwei Stellen der frühchristlichen Literatur gänzlich die Oberhand. Das geschieht in der (der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert zuzurechnenden) ,,Spottschrift des Hermias" und im Dialog ,,Octavius" des Minucius Felix (verfaßt um 200). In der kleinen Schrift des Hermias geißelt der sonst unbekannte Verfasser ohne tieferes philosophisches Interesse an einer Aufarbeitung der Probleme die unter den Philosophen herrschenden Widersprüche, die auch in der Seelenwanderungslehre auftreten: ,,Bald bin ich unsterblich und frohlocke, bald werde ich wieder sterblich und jammere; dann werde ich in Atome aufgelöst, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; gleich darauf bin ich keine Luft und kein Feuer mehr, man macht mich zum Tiere, man macht mich zum Fische: ich habe also zur Abwechslung die Delphine zu Brüdern. Wenn ich mich aber anschaue, so erschrecke ich vor meinem Leibe und weiß nicht, wie ich ihn nennen soll, ob Mensch oder Hund oder Wolf oder Stier oder Vogel oder Schlange oder Drache oder Chimäre. In alle Tierarten lassen diese Philosophen mich übergehen, in Land- und Wassertiere, geflügelte und vielgestaltige, wilde und zahme, stumme und stimmbegabte, vernunftlose und vernünftige, ich fliege, ich laufe, ich sitze. Empedokles macht mich schließlich noch zu einem Strauche"[47].

Ähnlich an der Oberfläche haftend ist die Abwehr des Minucius Felix: ,,Daher haben auch die berühmtesten Philosophen, zuerst Pythagoras, besonders aber Platon die Wahrheit der Wiedererstehung, allerdings entstellt und nur halbrichtig, gelehrt. Sie nehmen an, daß nach Lösung der körperlichen Bande nur die Seelen fortdauern und immer wieder in andere Körper übergehen. Dazu fügen sie – noch

[43] Ebda., II, 33, 5.

[44] Irrisio gentilium, 2; (de Otto IX, 6); BKV^2 14, 116; vgl. O. Bardenhewer, a. a. O., I, 352; J. A. Fischer, a. a. O. 249.

eine größere Verdrehung der Wahrheit – die Behauptung, daß die Menschenseelen in Haustiere, Vögel und wilde Tiere zurückkehren. Wahrhaftig, eine solche Anschauung ist nicht des Studiums eines Philosophen, sondern des Spottes eines Komikers wert"[45]. Diese selbstsicheren Aussagen lassen nicht erkennen, aus welchen Gründen die christlichen Schriftsteller ihre Gewißheit erheben.

Mehr von Entrüstung als von gedanklicher Tiefe ist auch das Eingehen des Theophilus v. Antiochien in seiner Schrift „Ad Autolycum" auf die Reinkarnationslehre bestimmt (nach 180 verfaßt). Der hellenistisch gebildete Bischof von Antiochien kennt die Philosophie der Griechen, hält sie aber besonders im Punkte der Seelenauffassung für widersprüchlich: „Platon, der soviel über den Monotheismus und über die menschliche Seele geschrieben hat, der er die Unsterblichkeit zuerkennt, sagt später selbst wieder offen das Gegenteil, indem er behauptet, daß die Seelen immer wieder in andere Menschen, die einiger sogar in Tiere übergehen"[46]. Der Apologet findet also die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als im Widerspruch zur Seelenwanderung stehend, ein Argument, das eines Beweises bedürfte. Aber diese Lehre scheint dem Autor so abwegig, daß er sich Beweise und Gegenbeweise ersparen zu können glaubt; denn er ist überzeugt: „Wie sollte Leuten, die Vernunft besitzen, diese seine [Platons] Lehre nicht schrecklich und gottlos erscheinen, nach der ein Wesen, das einst ein Mensch gewesen, hinwieder ein Wolf oder Hund oder Esel oder ein anderes unvernünftiges Tier werden soll? Gleiche Fabeleien findet man auch bei Pythagoras, der zudem auch noch die Vorsehung wegdemonstriert"[47]. Eine eigentliche Auseinandersetzung erfolgt hier nicht.

In diesem Punkt geht am Anfang des dritten Jahrhunderts der afrikanische Rhetor Tertullian († um 220) überlegter und gründlicher zu Werke. Schon sein öfteres Eingehen auf diese Lehre beweist sein tieferes Interesse an der hier auftretenden Problematik. So nimmt er schon in der frühen apologetischen Schrift „Ad nationes" (197) die Auseinandersetzung mit der Metempsychoselehre auf und stellt mehr behauptend fest, daß die christliche Glaubensüberzeugung von

[45] Octavius 34,7 (Florilegium patristicum VIII, 56); BKV² 14, 195.
[46] Ad Autolycum III, 7 (PG 6, 1132A); BKV² 14, 82.
[47] Ebda., BKV² 14, 82f.

der Wiedervereinigung der Seelen mit ihren Körpern bei der Auferstehung der Toten „acceptabilior" sei als die Vorstellung vom wiederholten Eingehen der Seele in fremde Körper[48]. Im „Apologeticum" (Ende 197), wo er einerseits ironisch vorgeht, führt er andererseits auch rationale Gründe ins Feld, wenn er (wohl in Anlehnung an Irenäus, Adv. haer. II, 33,5) auf der Identität der Seele beharrt, die durch fremde Einkörperungen gefährdet wäre[49], ein Gedanke, der seine Überzeugungskraft aus der Wesenseinheit von Leib und Seele holt. Aber auch der Gerichtsgedanke klingt hier an, der nur gehalten werden kann, wenn Leib und Seele wiedervereinigt werden[50].

In der Schrift „De testimonio animae", in der er die Seele selbst als Zeugin für den Gottesglauben auftreten läßt, kommt er auch auf die Fortexistenz der Seele, auf Gericht und Auferstehung zu sprechen und vergleicht die christliche Lehre mit der der Philosophen: „Dies ist die christliche Ansicht; wenngleich sie viel anständiger ist als die pythagoreische, indem sie dich nicht in Tierleiber versetzt, wenngleich vollständiger als die platonische, indem sie dir auch noch die Gabe des Körpers wiedergegeben werden läßt, wenngleich annehmbarer als die epikureische, indem sie dir die Auflösung erspart, so wird sie dennoch wegen ihres Namens für einen bloßen Wahn, für Borniertheit und, wie man auch sagt, für eine vermessene Phantasterei angesehen. Jedoch wir schämen uns unserer anmaßlichen Phantasterei nicht . . ."[51].

Aber Tertullian bleibt nicht bei Bekenntnis und Abwehr bezüglich der Seelenwanderungslehre stehen. In der späteren Schrift „De anima", die als „die erste christliche Psychologie" bezeichnet wird,[52] geht er in etwa thematisch auf die Frage nach der Seelenwanderung ein und setzt sich mit ihr, trotz verbleibender apologetischer Spitzen, argumentativ auseinander. So weist er zunächst den Trugschluß in der pythagoreisch-platonischen Gegensatzlehre auf, nach der es einen notwendigen Zusammenhang und eine Abfolge von Leben und Tod wie von Tod und Leben gebe. „Auch wir stellen die Gegensätze von

[48] Ad nat. I, 19 (CSEL 20, 91, 15); vgl. L. Bukowski, a. a. O., 77–82; J. A. Fischer, a. a. O., 253–261.

[49] Apol. 48 (CCL I, 165f); BKV² 24, 169f.

[50] Ebda., 48 (CCL I, 166); BKV² 24, 171.

[51] De test. anim., c. 4 (CCL I, 178ff); BKV² 7, 208f.

[52] O. Bardenhewer, a. a. O., II, 424.

Geboren und Ungeboren, Sehvermögen und Blindheit, Jugend und Alter, Weisheit und Nichtweisheit gegenüber, sagen aber darum doch nicht, daß das Ungeborene aus Geborenem vorgehe, weil das Gegenteil davon aus seinem anderen Gegenteil hervorgeht, auch nicht das Sehvermögen aus der Blindheit, noch auch, daß die Jugend aus dem Alter sich verjünge, weil das Alter auf die Jugend durch Abnahme der Kraft folgt, noch auch, daß die Weisheit sich wiederum zur Torheit abstumpfe, wenn auch die Torheit sich zur Weisheit schärft"[53]. Entsprechend zeigt er auf, daß schon Albinus die diesbezügliche Lehre seines Meisters Platon nur schwer zu verteidigen vermag.

Im weiteren Verlauf der Abhandlung formuliert er den pragmatischen Einwand, daß bei einer konstanten Wiederkehr der Verstorbenen in dieses Leben die Zahl der Menschen stets die gleiche bleiben müßte[54]. Mit kritischem Blick betrachtet er die Wiederverkörperungsberichte großer griechischer Geister wie des Pythagoras, ohne freilich wissen zu können, daß sie zum großen Teil legendären Ursprungs sind und erst später in Umlauf gesetzt wurden. So erklärt er zu der Behauptung des Pythagoras von seinem früheren Leben in dem Krieger Euphorbos: Euphorbos sei eine kriegerische Natur gewesen, Pythagoras ein stiller Gelehrter[55]. Dahinter steht allerdings schon das grundsätzlichere Argument, welches ebenfalls ausgeführt wird, daß nämlich die Seele nicht einen ungleichen Charakter und eine völlig verschiedene Artung der betreffenden reinkarnierten Individuen begründen könne[56]. Noch skeptischer steht er diesbezüglichen Berichten über Empedokles gegenüber, von dem er, wiederum mit Anflug von Ironie, sagt: Wenn er sich schon in Strauch und Vogel und in einen pfeilschnellen Fisch verwandelt habe, warum er nicht gleich ein Chamäleon geworden sei[57].

Danach operiert er auch mit tiefergehenden philosophischen Argumenten, mit denen er vor allem das Eingehen der Seelen in Tierleiber zu widerlegen sucht. Er meint, nicht ohne sachlichen Grund: Mensch

---

[53] De anima, 29 (CCL II, 826); BKV (Fr. X. Reithmayr) Ausg. Schriften Tertullians II, 87f.

[54] Ebda., 30.

[55] Ebda., 31.

[56] Ebda., 31.

[57] Ebda., 32.

und Tier seien so verschieden, daß hier keine seelische Identität angenommen werden könne. Auch wäre, so lautet ein logisches Argument, ein Eingehen der Menschenseele in einen Tierleib eigentlich keine Re-inkarnation; denn der Begriff „Reinkarnation" setze bei einem Menschen voraus, daß eben eine Zurückversetzung in dasselbe Sein erfolge[58]. So nimmt Tertullian allenfalls die Reinkarnation in Menschenleiber ernst, die er bei den Gnostikern feststellt, bei Simon Magus und dem schon von Irenäus genannten Karpokrates[59]. Aber eine solche Verbindung ist für ihn widersprüchlich, vor allem wenn sie mit einem Rechts- oder Sühnegedanken verbunden wird; denn nur wenn derselbe Leib und dieselbe Seele wieder miteinander verbunden würden, könnte die Möglichkeit einer Vergeltung für die im früheren Leben vom Menschen begangenen Fehler erklärt und gehalten werden[60]. Aber ein solcher Gedanke ist dem Christen nach Tertullian verwehrt, weil er das letzte Gericht in bestimmter Hinsicht vorwegnähme. In diesem Ereignis und in der Wahrheit der Auferstehung ist die theologische Ablehnung der Seelenwanderungslehre für Tertullian letztlich begründet[61]. Aber die Argumentation wird noch grundsätzlicher. Sie geht schließlich auf das Zentrum des Christentums und auf das Geschick Jesu ein und zieht den Schluß: Wie dieser auferstanden ist in seinem eigenen Leib, so gilt das auch von allen anderen[62]. Alle diese Argumente stehen in Abhängigkeit von Geist und Wort der hl. Schrift. Darum verfehlt er auch nicht, unter Hinweis auf Ps 41,21 zu sagen: „So lautet der Ausspruch Gottes, der den Menschen dem Vieh gleichstellt, in Hinsicht seiner Beschaffenheit, nicht seiner Substanz. Sonst würde Gott nicht einmal den Menschen auf diese Weise getadelt haben, wenn er ihn seiner Substanz nach als ein Vieh erkannt hätte"[63].

---

[58] Ebda., 32.

[59] Adv. haer. 34, 2–5; 35, 1–6.

[60] De anima, 33.

[61] Ebda., 33.

[62] De carne Christi, 24 (CCL II, 915f).

[63] De anima, 32. Darum lehnt Tertullian auch die neutestamentlichen Aussagen über Elias und den Täufer (Mt 11,14; 17,12) als Argumente für die Reinkarnation ab. „Aber inwiefern ist denn Johannes ein Elias? Du hast das Wort des Engels: ‚Er wird vor ihm hergehen, vor dem Volke in der Macht und dem Geiste des Elias', nicht aber in dessen Seele und Leibe". (De anima, 35). – Wenn Tertullian die Seelenwanderung in „De resurrectione carnis" positiv erwähnt, so geschieht dies nur unter dem begrenzten

Die Ausführlichkeit und Umsicht der Tertullianeischen Argumentation wurde danach nur selten erreicht. Das trifft z. B. für den um die gleiche Zeit schreibenden römischen Presbyter Hippolyt († 235) zu. In seiner ,,Widerlegung der Häresien"[64] in Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Karpokrates nimmt er Stellung zu diesem Thema. Er berichtet von der eigentümlichen Lehre dieses Gnostikers, nach der die Seelen zur Verachtung der weltschaffenden Engel oder Demiurgen immer wieder neue Leiber annehmen müßten, um der Schöpfung zuwider zu handeln, also zu sündigen, um dann, wenn sie das Vollmaß der Sünden verübt hätten, zum thronenden Gott zu gelangen, der mit der Schöpfung nichts zu tun hat[65]. In einem Fragment ,,Contra gentes" sagt er knapp und präzise, daß die Christen keine ,,ensomatosis" erwarteten, sondern die Auferstehung des Leibes[66].

Am Ende des dritten Jahrhunderts hat Lactantius, der ,,christliche Cicero", der allerdings in der Polemik gegen die Lehren der Philosophen stärker war als in der Begründung der christlichen Lehre, in seinen sieben Büchern der ,,Divinae institutiones"[67] nochmals einen Angriff gegen die von Pythagoras aufgebrachte Lehre unter Aufnahme der von Pythagoras umlaufenden Legenden über seine eigenen Reinkarnationen vorgetragen. Er versteht vor allem den Übergang der Seelen in Tierleiber als so schmählich, daß er es für besser hält, wenn die Seelen mit ihren eigenen Leibern untergingen, als daß sie einer solchen Schmach unterworfen würden. Er wäre also geneigt, eher die Lehre der Epikureer für möglich zu halten als die der Pythagoreer und Platoniker[68].

Es ist zu sehen, daß die gleichen Argumente immer wiederkehren und daß die Auseinandersetzung keine größere Tiefe gewinnt. Die

---

Aspekt, daß sie ein Argument für die Denkmöglichkeit einer Wiedervereinigung von Leib und Seele nach dem Tode bietet; vgl. J. A. Fischer, a. a. O., 255.

[64] Refutatio omnium haeresium VII, 32 (PG 16,3, 3337ff); BKV² 40, 209f; a. a. O., 77; J. A. Fischer a. a. O., 261–264.

[65] Refutatio VII, 32; BKV² 40, 220.

[66] Contra gentes 2, 47; vgl. A. d'Ales, la théologie de saint Hippolyte, Paris 1906, 194.

[67] Div. Instit. III, 18–19 (CSEL 19, 243f).

[68] Ebda., 19ff; Epitome 31, 8 (CSEL 19, 707); vgl. L. Bukowski, a. a. O., 87f; J. A. Fischer, a. a. O., 271f.

Auseinandersetzung tritt am Ende des vierten Jahrhunderts im Abendland offensichtlich zurück. So sagt Ambrosius nur noch, daß die Seelenwanderung der Natur des Menschen widerspreche[69]. Aber selbst wenn sie von der Natur her geduldet wäre und angenommen werden könnte, hätte sie in der Ordnung der Gnade keinen Platz[70]. Er führt dieses Argument nicht weiter aus. Man darf es aber in Richtung auf die Annahme hin interpretieren, daß die christliche Heilsordnung mit ihrem Zenit in Christus für den Gedanken neuerlicher Verleiblichungen des Menschen keinen Raum biete.

Aus exegetischen Gründen kommt auch die größte Autorität der Alten Kirche in der Exegese, Hieronymus († um 420) auf die Reinkarnation zu sprechen. Er führt sie auf Ägypten und den Orient zurück und fügt hinzu: „Nunc abscondite serpit in paucis" (nun regt sie sich nur noch bei wenigen)[71]. Dieser Zusatz wird von Bertholet so interpretiert, daß er besagen solle, Hieronymus sei dieser Lehre gewogen und er habe sie als unter den Christen der frühen Zeit verbreitet anerkannt[72]. Aber damit ist die Aussage doch wohl überinterpretiert, die nur eine faktische Feststellung bezüglich der Alten Welt sein will. Dem entspricht auch eine Stellungnahme des Exegeten Hieronymus in seinem Matthäus-Kommentar zur immer wieder behaupteten Reinkarnation des Elias in Johannes d. Täufer. Zu den Aussagen bei Mt 11,14 stellt er fest: Johannes war keine Reinkarnation des Elias, sondern mit derselben Gnade und Kraft ausgestattet wie jener, beide stimmten auch in der Strenge ihres Lebens überein und in der Art ihrer Berufung. Das aber sei keine Reinkarnation[73].

Eine gewisse Zusammenfassung der nun schon traditionellen Argumente gegen die Seelenwanderung bietet auf der Höhe der lateinischen Patristik Augustinus († 430), dies aber nicht in einer geschlossenen Darstellung, sondern an zahlreichen Einzelstellen, die über sein Gesamtwerk verstreut sind. Die Auseinandersetzung beginnt bereits kurz nach seiner Bekehrung (387), nach der er sich in einigen Schriften mit den Manichäern und deren Führer Faustus auseinandersetzt. Sie findet sich auch in seinen exegetischen Reden zum Johannesevan-

[69] De excessu fratris sui Satyri I, 18f (PL 16, 1352f).
[70] Ebda.; L. Bukowski, a. a. O., 88.
[71] Ad Dimetriadem (PL 22, 1120).
[72] Ed. Bertholet, La réincarnation, 274.
[73] In evang. s. Mt II, 11 (PL 26, 72f).

gelium (geschr. 407–417) und in seinen Hauptwerken wie in „De civitate Dei" (413–416) und in „De Trinitate" (399–419). Er nimmt diese Lehre in allen ihren Spielarten auf[74]: in der platonischen Gestalt wie in der des Plotin, des Porphyrius und vor allem der Manichäer[75].

Im 10. Buch des Gottesstaates lobt er zunächst Porphyrius dafür, daß er die Meinung Platons und seines Lehrers Plotin verbessert habe und die Seelenwanderung allein auf die menschlichen Leiber beschränkt habe. Aber auch in dieser Begrenzung ergäben sich Ungereimtheiten, die Augustinus teilweise mit sehr pragmatischen Argumenten zu widerlegen sucht, etwa mit dem Hinweis, daß so eine in ein Mädchen reinkarnierte Mutter ihren Sohn heiraten könnte[76]. Positiv wertet er auch die Abkehr des Porphyrius von dem Grundgedanken der platonischen Metempsychoselehre, der in der Annahme von dem dauernden Wechsel zwischen Leben und Tod und dem kosmischen Kreislauf der Seelen bestand. Es sei nicht zu erklären, wie die Seele, die in die Gefilde der Seligen gelange, wieder in einen Leib verbannt werden könne. Ein solcher Wechsel von Seligkeit und Unseligkeit sei ein innerer Widerspruch. Deshalb belobigt Augustinus den Porphyrius dafür, daß er sich zu der Anschauung bekenne, „eine von allen Übeln gereinigte und beim Vater weilende Seele werde niemals mehr die Übel dieser Welt zu erdulden haben"[77]. Demgegenüber hebt er die christliche Überzeugung hervor und sagt von ihr: „Wieviel schicklicher ist es zu glauben, daß die Seelen ein für allemal in ihre eigenen Leiber zurückkehren, als die Vorstellung, daß sie so und so oft in verschiedene Leiber wandern"[78]. In den „Erklärungen zum Johannesevangelium" nimmt er auch wieder die exegetische Frage nach dem angeblich wiedergekommenen Elias auf. Er macht sich selbst den Einwand und verschärft das Problem mit dem Hinweis, daß Jesus nach Mt 17,10 von Johannes sagt, er sei der wiedergekommene Elias, während der Täufer nach dem Johannesevangelium 1,21 die Identifizierung mit Elias abweist, so daß Jesus

---

[74] DThC 10 (1928) 1589 (R. Heddé).

[75] Vgl. zu Augustinus L. Bukowski, L'opinion de Saint Augustin sur la réincarnation des âmes, in: Gregorianum 12 (1931) 57–85; Ed. Bertholet, a. a. O., 274.

[76] De civitate Dei X, 30 (CCL XLII, 307ff); BKV² 16, 129.

[77] Ebda., BKV² 16, 130.

[78] Ebda., BKV² 16, 130.

angeblich das Gegenteil dessen behauptete, was der Täufer sagte[79]. Dazu erklärt Augustin, was er Lk 1,17 entnimmt, daß der Täufer nicht in der Person des Elias auftrat, sondern nur ,,im Geist und in der Kraft des Elias"[80].

Unter den philosophischen Argumenten, die Augustin beibringt, ist das auf die Einheit von Leib und Seele eingehende von größter Bedeutung. Die Seele ist von Natur auf ihren Leib angewiesen, ihr wohnt ein ,,naturalis appetitus corpus administrandi" inne[81]. Wer deshalb den Menschen dem Leib entfremden will, entfernt sich von der gesunden Vernunft[82]. Der Leib darf nicht als Fessel der Seele aufgefaßt werden[83].

Die tiefste theologische Begründung für die Ablehnung der Reinkarnationslehre gibt Augustin mit dem Hinweis auf das Geschick Jesu, der nur einmal gestorben und auferstanden ist, welches Geschick auch für die Christen verbindlich bleibt[84].

Angesichts dieser Geschlossenheit der altkirchlichen Stellungnahmen gegen die Metempsychose muß natürlich die Frage nach den Ausnahmen und Abweichungen von dieser allgemeinen Anschauung besonderes Interesse wecken.

IV. Die Ausnahmen vom allgemeinen Konsens

Es gibt solche Ausnahmen tatsächlich, auch wenn sie nicht häufig waren. Ihre Erklärung stößt nicht auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Im abendländischen Bereich stellt eine erste solche Ausnahme der numidische Rhetor Arnobius v. Sicca, Arnobius der Ältere dar, der am Anfang des vierten Jahrhunderts eine Apologie des Christen-

---

[79] In Jo IV, 5f (CCL XXXVI, 33); BKV² 8, 54f.

[80] Ebda., IV, 6; BKV² 16, 55.

[81] De Gen. ad litt. 12, 35 (PL 34, 483f).

[82] De anima et eius origine XV, 2, (PL 44, 524f).

[83] De civitate Dei XI, 23 (CCL XLVIII, 341ff); BKV² 16, 178.

[84] De civitate Dei XII, 14; BKV² 16, 224: ,,Denn einmal nur ist Christus gestorben für unsere Sünden; ‚auferstanden von den Toten, stirbt er nicht mehr, und der Tod wird nicht mehr herrschen über ihn'; und wir werden nach der Auferstehung ‚immerfort beim Herrn sein', zu dem wir nun nach Anweisung des Psalmes sprechen: ‚Du, Herr, wirst uns retten und uns bewahren vor diesem Geschlecht in Ewigkeit'."

tums verfaßte in den sieben Büchern „Adversus nationes“[85]. Arnobius, der als Neubekehrter den Bemühungen der Nichtchristen um die Klärung des menschlichen Loses nach dem Tode in der Weise einer captatio benevolentiae Anerkennung zollt, berührt dabei auch die Seelenwanderungslehre, die er „tief geheimnisvoll“ nennt, und der er nicht jeden Sinn abspricht. Er sagt von ihr, daß sie das Bewußtsein für die Nachbarschaft des Menschen zu allem Lebendigen wecken könne[86].

Für die Christen läßt er allerdings dieses Argument nicht gelten, für sie gebe es nur den Glauben an die selige Unsterblichkeit oder die endgültige Unseligkeit.

Interessanterweise führt er dafür als Argument auch die ähnliche Vorstellung Platons in der Politeia von einer ewigen Bestrafung an, wie sich auch Augustinus schon bemühte, Gedanken der griechischen Weisen gegen die Reinkarnationslehre zu verwenden.

Wegen des Endgültigkeitscharakters des Zustandes der Seele nach dem Tode verwirft Arnobius auch die Lehre von der Himmelsreise der vom Leib getrennten Seele[87]. Darüber hinaus erweist er sich als Anwalt des sog. Thnetopsychitismus, der die Annahme einer Seelenwanderung förmlich ausschließt, weil er den Tod der Seele (der Ungläubigen) zusammen mit dem des Leibes vertritt und von der endgültigen Vernichtung der Seelen der Verdammten überzeugt ist. Diese Vorstellungen, die einer pessimistischen Seelen- und Menschenlehre entstammen[88] (die sowohl gegen Platon wie gegen Epikur steht, aber doch auch von beiden partiell beeinflußt ist), zeigen eine deutliche Distanz zur biblisch-christlichen Lehre, die Arnobius in ihrer Tiefe noch nicht erfaßt hatte. Darum ist seine Konzession an die griechische Seelenwanderungslehre auch nicht als eigentlich christliches Zeugnis zu betrachten.

Schwieriger ist der Sonderfall des Origenes zu klären, der nach wie

---

[85] Ad nationes II, 16 (CSEL 4, 60f); vgl. zu Arnobius O. Bardenhewer II, 517–525; J. A. Fischer, 270f.

[86] Ebda.

[87] Ebda., II, 33 (CSEL 4, 74f).

[88] J. A. Fischer, a. a. O., 270; vgl. auch H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, begr. von A. Schlatter, hrsg. von P. Althaus, 44 H. 3) Gütersloh 1950, 172–185.

vor gern als christlicher Vertreter der Reinkarnationslehre ausgegeben wird. Es ist die Frage, ob sich diese Beurteilung an den Zeugnissen erhärten läßt. Die Alte Kirche bietet dazu wenig positives Material.

Schon Augustinus erwähnt in seiner Kritik der Neuplatoniker gelegentlich den Origenes bezüglich seiner Seelenlehre. Stellenweise kritisiert er ihn ohne Namensnennung, so etwa, wenn er auf das Wort des Predigers (1,9) hinweist, nach dem es ,,nichts Neues unter der Sonne" gebe, ein Wort, das Platon und die Philosophen zum Beweis für die sich dauernd wiederholenden Umläufe der Welt nahmen, was auch Origenes tat[89]. Im 11. Buch von ,,De civitate Dei" setzt sich der Kirchenvater mit Origenes ausdrücklich auseinander und kritisiert dessen Lehre von dem vorweltlichen Sündenfall der Seelen und damit von ihrer Präexistenz, aus der sie zur Strafe in verschiedenen Abstufungen in Körper verbannt würden, wobei Origenes an himmlische und an irdische Körper denkt[90]. Er gibt seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß Origenes an den Schriftaussagen von der guten Schöpfung so achtlos vorübergehen könne. Er weist auch auf den in einer derartigen Behauptung liegenden Widerspruch hin, daß ja doch die gänzlich verdorbenen Dämonen in die gröbsten, schwerfälligsten Körper hätten eingeschlossen werden müssen, der Mensch dagegen in einen feineren und besser gearbeiteten, während die Wirklichkeit genau das umgekehrte Bild zeige. Er hält die ganze platonische Lehre vom Leib als dem Kerker der Seele für unbiblisch und behaftet den Origenes wohl zu Recht mit diesem Irrtum. Allerdings wirft Augustin dem Alexandriner hier nicht die Reinkarnationslehre vor, sondern nur die Lehre von der Präexistenz der Seelen, vom vorzeitlichen Sündenfall und von den sich wiederholenden Weltzeiten.

Trotzdem ist Origenes schon verhältnismäßig früh zu einem Vertreter der Metempsyche gemacht worden, ein Kennzeichen, das ihm auch heute gelegentlich noch angeheftet wird. So heißt es in dem zitierten Werk von Ed. Bertholet über Origenes: ,,Il fut un partisan decidé de la transmigration des ames"[91]. Neuerdings behauptet Tor-

---

[89] De civitate Dei XII, 14 (PL 41, CCL XLVIII, 368f...); BKV² 16, 223.

[90] Ebda., XI, 23; BKV² 16, 178–180.

[91] Ed. Bertholet, La réincarnation, 274.

westen in einem popularwissenschaftlichen Werk, daß sich Origenes positiv zu dieser Lehre geäußert habe[92]. Auf der Grundlage dieser Annahme wird im Hinblick auf das Ansehen, das Origenes in der Alten Kirche genoß, eine für die Metempsychose sprechende Traditionslinie konstruiert, die mindestens bis zur Synode von Konstantinopel vom Jahre 543 und zum Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 reicht, auf welchen Synoden Origenes verurteilt wurde.

Was nun die Beanspruchung des Origenes für die Seelenwanderungslehre angeht, so stößt die Interpretation auf gewisse Schwierigkeiten, die sich aus dem Textbefund seines Hauptwerkes ,,De principiis" ergeben, das im großen und ganzen nur in der lateinischen Übersetzung des Rufin erhalten und weitergegeben wurde. Man weiß jedoch, daß Rufin, der Anhänger des Origenes, der wegen dieser seiner Einstellung sogar seine Freundschaft zu Hieronymus aufgab, viele unkirchlich klingende Stellen des Origenes glättete, während Hieronymus in seinen nur stückweise überlieferten Teilen von ,,De principiis" behauptet, Origenes habe am Ende des ersten Buches von ,,De principiis" die Seelenwanderungslehre vorgetragen[93]. Aber selbst der dem Origenes nicht gewogene Hieronymus macht hier eine einschränkende Bemerkung, die für die Beurteilung des Origenes in dieser Frage bedeutsam ist. Er erklärt nämlich, daß Origenes die Seelenwanderungslehre nicht als ,,Dogma", d.h. als sichere Lehre vortragen wollte, sondern sie nur zur Vervollständigung der hier auftretenden Problematik erwähnte. Die Frage dreht sich vor allem um die Aussage der entscheidenden Stelle von ,,De principiis" I,8,4. Rufin dagegen, der diesen Text zum großen Teil ausgelassen hat, vermerkt an anderer Stelle, daß Origenes die Seelenwanderungslehre nur als Häresie anführte und berichtete[94]. So harmonisierend verfährt er auch gegenüber der Meinung des Origenes

---

[92] H. Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens, Freiburg 1983, 29.

[93] Ep. 124 ad Avitum, 4 (CSEL 56, 100, 19–25): ,,ad extremum sermone latissimo disputavit angelum sive animam aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diversarum voluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri et pro dolore poenarum et ignis ardore magis eligere, ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus, et corpus adsumere huius vel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sunt timenda".

[94] GCS 22, 105, 1–16.

bezüglich eines völlig körperfreien Endzustandes der Seele, in welchem die Seele nicht mehr ψυχή wäre, sondern reiner νοῦς geworden wäre[95].

Dem Hieronymus pflichten Görgemanns und Karpp in der neuen Ausgabe durch die Hinzufügung der Pamphilus-Fassung bei. Das achte Kapitel des 1. Buches spricht von den Engeln oder von den Geistern, die der Alexandriner nach verschiedenen Gattungen oder Ordnungen unterscheidet. Unter die dritte Ordnung rechnet er die Menschenseelen, die das Menschengeschlecht bilden sollen. Von ihrem Schicksal heißt es in einem Passus (der wegen seiner Bedeutung ausführlich wiedergegeben werden soll): „Wenn umgekehrt die Seele vom Guten herabsinkt und sich zur Schlechtigkeit neigt und immer mehr in diese hineingerät, so wird sie, wenn sie nicht umkehrt, durch die Vernunftlosigkeit viehisch und durch die Bosheit tierisch. Dieser Änderung ihres Charakters folgt eine Änderung ihres Status. An Stelle der schmerzhaften Strafe in der Glut des Feuers, der sie eigentlich verfallen wäre, entscheidet sie sich lieber für ein Leben als vernunftloses Tier; manche wählen für die Tierwerdung sogar, wenn ich so sagen darf, ein Leben im Wasser. Und so geht wohl, in dem Maße wie der fortschreitende Fall in die Schlechtigkeit es verdient, die Seele in den Körper dieses oder jenes unvernünftigen Tieres ein. Dafür gibt es auch Argumente aus den heiligen Schriften: ein Tier, dem sich eine Frau wider die Natur hingegeben hat, wird ebenso wie die Frau vor Gericht gestellt und soll gesteinigt werden (vgl. Lev 20,16); ein stößiger Ochse soll ebenfalls gesteinigt werden (vgl. Ex 21,29); und die Eselin des Balaam begann ‚als Gott ihren Mund öffnete' (vgl. Num 22,28), zu sprechen, und ‚das stumme lastbare Tier redete mit Menschenstimme und wehrte des Propheten Torheit' (vgl. 2 Petr 2,16). Aber dies sollen nach unserer Absicht keine festen Lehren sein, sondern nur Fragen und Probleme. Ich habe es nur deshalb ausgesprochen, damit die angeschnittene Frage nicht ohne Behandlung bleibe"[96].

Diese drastische Aussage, die modernem Empfinden leicht anstö-

---

[95] Vgl. J. A. Fischer, a. a. O., 288; Fr. H. Keller, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin 1965, 16f.

[96] Origenis de principiis libri IV (ediderunt, transtulerunt, adnotationibus criticis et exegeticis instruxerunt H. Görgemanns et H. Karpp) Darmstadt 1976, 265: I, 8, 4.

ßig erscheinen könnte und deren Exegese den Erfordernissen heutiger Bibelwissenschaft nicht entspricht, scheint die Seelenwanderung deutlich zu bestätigen, sogar in der primitiven Form der Einkörperung in Tierleiber. Aber es ist auf den Zusammenhang zu achten und zu fragen, ob der alexandrinische Theologe hier seine eigene Lehre vortrug und damit die Seelenwanderung befürworten wollte. Selbst sein Gegner Hieronymus, der davon spricht, daß Origenes hier eine ,,breite Darstellung der Tierwerdung der Seelen gegeben" habe, vermerkt, wie erwähnt, daß Origenes diese Auffassung nicht als ,,Dogma" (d. h. nicht als eigene Lehre) vorgetragen habe.

Diese Äußerung des Widersachers des Alexandriners hat als glaubwürdig zu gelten, was von der späteren Fassung Rufins in gleicher Weise nicht behauptet werden kann. Dieser läßt den Origenes sagen: ,,Diese (Behauptungen) nehmen wir nicht nur nicht an, sondern wir verwerfen mit Abscheu alle diese Aufstellungen von ihnen, die gegen unsern Glauben gehen. Aber wir werden am rechten Ort und zur rechten Zeit nach Widerlegung und Zurückweisung dieser verkehrten Lehre darlegen, wie man das zu verstehen hat, was in der heiligen Schrift darüber gesagt wird"[97]. Rufin verleiht auch hier den Worten des Origenes eine zu starke apologetische Tendenz, die sich bei Hieronymus nicht findet. (Auch die im Text Rufins angekündigte exegetische Bearbeitung dieser Problematik findet sich bei Origenes nicht. ,,Das Versprechen scheint eine Verlegenheitsauskunft Rufins zu sein"[98]). Die beiden Nachfahren des Origenes stimmen in ihren Textauszügen aber darin überein, daß der alexandrinische Theologe sich die Seelenwanderungslehre nicht förmlich zu eigen machte[99].

Dem entspricht die Tatsache, daß Origenes dort, wo er in seinen Schriftkommentaren die Problematik berührt, recht eindeutige Stellungnahmen gegen die Metempsychose abgibt (die bei ihm von der Ensomatose zu unterscheiden ist). Auf die bereits in der vor ihm liegenden Tradition ventilierten Schriftstellen eingehend, erklärt er u. a. zu Joh 1,21 (wo der Täufer die Frage ,,Bist du Elias" negativ beantwortet), daß hier eine Reinkarnation des Elias in Johannes gerade abgelehnt werde[100]. Die vom Gnostiker Basilides für die Seelen-

[97] H. Görgemanns – H. Karpp, 265.
[98] Ebda., 265.
[99] J. A. Fischer, a. a. O., 290.
[100] Comm. in Jo VI, 14 (GCS 10, 124, 6f).

wanderung berufene Stelle Röm 7,9 („Ich lebte einst ohne das Gesetz, aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig") interpretiert er zutreffender Weise so, daß sie nicht auf zwei verschiedene Leiber bezogen werden kann. Das Wort von dem Wiederaufleben der Sünde bestätigt ja, daß Paulus „beide Male von ein und dem nämlichen Leibe sprach"[101].

Im Kommentar zu Matthäus findet sich unter Bezugnahme auf das den Hunden vorzuwerfende Fleisch (Ex 22,30) die Erklärung: „Mögen andere, die in den kirchlichen Lehren nicht zu Hause sind, annehmen, daß die Seelen aus den Menschenleibern für mannigfache Bosheit in Hundeleiber übergingen. Wir aber finden dies in den göttlichen Schriften durchaus nicht"[102].

Origenes bietet auch eine theologische Begründung für die Unannehmbarkeit einer Metempsychose, die mit der christlichen Auffassung von der begrenzten Dauer der gegenwärtigen Welt zusammenhängt und mit ihrem zeitlichen Ende. Dagegen würde die Annahme einer Seelenwanderung eine endlose Dauer erforderlich machen, da die Seelen in jedem irdischen Leben schuldig würden und somit endloser Wiederverkörperungen bedürften. „Wenn nach der Autorität der Schriften ein Weltende bevorsteht und der gegenwärtige vergängliche Zustand in einen unvergänglichen verwandelt werden wird, so ist zweifellos zu ersehen, daß die Seele nicht ein zweites oder drittes Mal in den gegenwärtigen Lebenszustand, in einen Leib, eingehen kann"[103]. Obgleich dieses Argument unter Berücksichtigung der sonst von Origenes vertretenen Lehre von den sich wiederholenden Schöpfungen nicht so schlüssig ausfällt, beweist es doch eine bewußte Ablehnung der Reinkarnationslehre.

Er weist aber auch auf die Ungereimtheiten dieser Lehre bezüglich des in ihr angeblich verankerten Läuterungsmomentes hin. Wenn nämlich die Seelen durch viele Einkörperungen geläutert würden, so müßte sich die Zahl der schuldig gewordenen Leiber laufend verringern[104]; auch müßte am Weltende – gegen die Aussagen der hl. Schrift – die Menge der sündigen Menschen sich zurückgebildet ha-

---

[101] Comm. in ep. ad Rom. V, 1 (PG 14, 1015C).
[102] Comm. in Mt XI, 17 (GCS 40, 64, 18–21).
[103] In Cant. Cant. II (GCS 33, 147, 13–16).
[104] Comm. in Mt XIII, 1 (GCS 40, 174, 14).

ben[105]. Mit der Tradition führt aber Origenes auch das prinzipielle Argument von der Würde der menschlichen Seele ins Feld, die einer Wiederverkörperung widerspreche[106]. All diese Gründe berücksichtigend, erklärt der alexandrinische Theologe bündig, daß die Seelenwanderung eine ,,der Kirche Gottes fremde Ansicht" sei, welche ,,weder von den Aposteln überliefert ist, noch irgendwo in den Schriften zutage tritt"[107]. Deutlicher läßt sich die Ablehnung dieser Lehre nicht formulieren.

Trotzdem könnte dieser eindeutig ablehnenden Auffassung ein Einwand entstehen aus dem Hinweis auf eine scheinbar wiederum anders lautende Aussage in ,,De principiis" II,9, welche die Frage nach Gottes Gerechtigkeit in Bezug auf das Geschick Esaus und Jakobs betrifft. Sie lautet: ,,Und man findet, daß es auch keine Ungerechtigkeit war, daß Jakob im Mutterleibe seinen Bruder zu Fall brachte. Wir müssen nur annehmen, daß er auf Grund von Verdiensten eines früheren Lebens von Gott mit Recht geliebt wurde, so daß er auch nach Verdienst dem Bruder vorgezogen wurde"[108]. Aber die hier genannte ,,praecedens vita" ist nicht ein vorausgehendes irdisches Leben, sondern die himmlische Präexistenz, aus der die Seelen auf Grund von Schuld auf die Erde herabfallen und in Körper eingeschlossen werden. Eine solche erstmalige Einkörperung (ἐνσωμάτωσις) nimmt Origenes tatsächlich auf Grund seiner Präexistenzlehre an[109]. Sie ist aber nicht identisch mit der einer ganz anderen Grundvorstellung folgenden Reinkarnation, der μετενσωμάτωσις, die eine wiederholte Inkorporation wegen Verfehlungen beinhaltet, die in einem vorausgehenden irdischen Leben begangen wurden.

Eine förmliche Reinkarnationslehre kann dem Origenes auch deshalb nicht zugeschrieben werden, weil er sehr ausgeprägte Vorstellungen über den Reinigungsweg der Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe im Tode kennt, in welchen hellenistische Vorstellungen mit christlichen verwoben sind.

Er entwickelt bereits eine ,,Fegfeuerlehre"[110], die sowohl den Ge-

---

[105] Vgl. J. A. Fischer, a. a. O., 290.

[106] Contra Celsum IV, 83 (GCS 2, 354,15-355,2).

[107] Comm. in Mt XIII, 1.

[108] H. Görgemanns – H. Karpp, 415.

[109] Comm. in Jo VI, 14 (GCS 10, 124, 6f); vgl. J. A. Fischer, a. a. O., 289.

[110] In Ex. hom. VI, 4 (GCS 29, 196, 7).

danken von einer Feuerprobe als auch die Vorstellung von einer „Zollstätte" und von der gnostischen „Himmelsreise" kennt, an welcher die bösen Geister die Seelen zu hindern suchen. Das Ziel dieser Reise ist für die Guten das „Himmelreich", das jedoch nicht identisch ist mit der endgültigen Seligkeit, welche erst am Ende des gegenwärtigen Äons erreicht werden kann. Die Bösen dagegen gelangen in den Hades oder in die Gehenna, wo sie ihre Schuld in „äonischer Strafe"[111] abbüßen müssen. Beide diese Vorstellungen (von denen die letztgenannte in die Apokatastasislehre einmündet) schließen die Annahme einer Wiederverkörperung aus und lassen sie als systemfremd erscheinen. Es läßt sich geradezu sagen, daß die Seelenwanderungslehre bei Origenes durch die Anschauung von der im Jenseits stattfindenden gnostischen Seelenreise ersetzt ist, deren Ziel allerdings erst bei der christlich gedachten Auferstehung erreicht wird.

Allerdings darf auch gesagt werden, daß Origenes die Folgen seiner Annahme einer Präexistenz und eines Falles der Seelen und seiner Lehre von den wiederkehrenden Welten, die tatsächlich in Richtung auf eine Seelenwanderung gedeutet werden konnte, nicht bedachte[112].

Daß Origenes selbst eine förmliche Metempsychose nicht lehrte, beweisen auch seine späteren Anhänger, die wie Pamphilus v. Caesarea († um 310) diese Lehre nicht aufnehmen und dafür die Auferstehungslehre des Meisters in den Vordergrund rücken[113]. Bezeichnend ist auch das Beispiel des Gregor v. Nyssa († 394) unter den morgenländischen Kirchenvätern, der zwar die Apokatastasislehre des Origenes aufnahm, aber die Präexistenzlehre verwarf[114] und damit auch der Metempsychose einen entscheidenden Ansatzpunkt entzog.

Was aber die spätere Verurteilung des Origenes angeht, so ist sie auf die übertriebenen Systematisierungsversuche palästinensischer Mönche und der extremen Origenisten zurückzuführen, die auf der Synode von Konstantinopel vom Jahre 543 unter Einfluß Justinians

---

[111] In Ex. hom. VI, 4.

[112] So schon L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit, Freiburg 1896, 372; J. A. Fischer, 290f.

[113] PG 17, 521–616.

[114] De anima et resurrectione (PG 46, 11–160); vgl. O. Bardenhewer III, 216f; Altaner-Stuiber, 307.

verurteilt wurden[115]. Die 15 Anathematismen enthalten an erster Stelle die Verurteilung der Präexistenzlehre, der Apokatastasis und der Annahme der Leibwerdung der gefallenen Seelen zur Bestrafung für eine vorweltliche Sünde. Wenn man festhält, daß Origenes diese letzte Auffassung als einmalige Ensomatose verstand und daß sie nicht identisch ist mit einer unaufhörlichen Metempsychose, so muß man die Behauptung zurückweisen, daß Origenes speziell wegen der Reinkarnationslehre verurteilt worden wäre. Das gilt auch für die Nennung seines Namens unter den Irrlehrern im 11. Anathematismus des 5. Allgemeinen Konzils von Konstantinopel vom Jahre 553[116].

V. Die unterschiedlichen Strukturen

Wenn so auch die Sonderstellung des Arnobius und des Origenes das einheitliche Gesamtbild der altchristlichen Einstellung gegen die Reinkarnation nicht wesentlich beeinträchtigt, so erscheint abschließend doch die Frage nach den tieferen Gründen dieses Gegensatzes angebracht, die in den polemisch und apologetisch vorgetragenen Widerlegungen nicht immer aufscheinen.

Diese sind häufig mehr pragmatisch als grundsätzlich gehalten, sie decken eher die Widersprüche der Gegner auf, als daß sie die eigene Auffassung tiefer und zusammenhängend begründeten. Und doch besteht kein Zweifel, daß die gelegentlich nur punktuellen Entgegnungen auf einer breiteren Unterschicht grundsätzlicher Überzeugungen, auf einer eigentümlichen Denkstruktur und einem unterschiedlichen Gedankensystem aufruhen, das einen besonderen Typus christlichen Denkens ausprägt.

Zu diesem Typischen gehört zuerst das anders geartete Verständnis des Eschatologischen, d. h. die eigentümliche Auffassung von Tod und Vollendung des Menschen. Im griechischen Denken jener Zeit gilt der Tod als Wendepunkt, hinter dem die Seele gleichsam einen Bogen zur Rückkehr ins irdische Leben einschlägt; für das christliche Denken besitzt der Tod den Charakter des Endgültigen, aber auch

---

[115] C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte II, Freiburg [2]1875, 790–797.

[116] Ebda., 898; DS 433.

des Vollendeten, das eine neuerliche Rückkehr in die irdische Existenzweise ausschließt. Der der Seelenwanderungslehre eigentümliche Läuterungsgedanke ist im christlichen Denken nicht ausgeschlossen. Aber auch er ist vom Charakter der Endgültigkeit des Todes bestimmt und wird deshalb in das postmortale Leben verlagert. Das Vollendungsziel ist aber nicht die ewig existierende geläuterte Seele, sondern die verheißene Auferstehung und die Vereinigung von Leib und Seele in einer höheren Seinsweise bei der Auferstehung der Toten.

Freilich ist es eine zu dieser Zeit bereits vielfach ausgesprochene christliche Grundüberzeugung, daß dieses letzte Vollendungsziel den Verstorbenen nur erreichbar ist vermittels eines postmortalen Zwischenzustandes, in dem die Reinigung und Läuterung von den Sünden und Makeln erfolgt, die nicht der direkten ewigen Verwerfung unterliegen, während die Gerechten ein „refrigerium interim" durchleben. Hier hat das junge Christentum, auf neutestamentlichen Grundlagen aufbauend (vgl. Lk 16,19–31; 1 Kor 3,12–15), die schon im AT und im Spätjudentum entwickelten Vorstellungen weitergeführt[117]. Auch die rabbinische Literatur entwickelte sehr differenzierte Scheol- und Hadesvorstellungen (unter Zugrundelegung des Vergeltungsgedankens), die für die Gerechten bis zur Auferstehung einen Ort des Friedens und der Ruhe vorsahen, während den Frevlern eine Stätte der vorläufigen Strafvergeltung zugedacht wurde[118].

Es ist bezeichnend, daß der erste frühchristliche Zeuge für die Ablehnung der Seelenwanderungslehre, Justin, in seinem Dialog mit Tryphon zugleich die Lehre von einem Wartezustand der Seelen in verschiedenen Orten in der Unterwelt vertritt[119]. Sie ist hier zugleich in Antithese zu der gnostischen Annahme von einer sofortigen Versetzung der Seelen in den Himmel entwickelt. Ausführlicher trug diese Lehre wiederum Irenäus v. Lyon vor in Auseinandersetzung mit den häretischen Gnostikern, die mit der Ablehnung der Auferstehung auch den Wartezustand ablehnen müssen[120]. Beide diese Ele-

[117] A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957, 43ff.

[118] Vgl. H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München ^{3}1961, IV, 1019.

[119] A. Stuiber, a. a. O., 46.

[120] Adv. haeres. V, 32, 1; BKV^{2} 4, 235f.

mente sind Teile eines eschatologischen Gesamtkonzeptes, das in der weitergehenden Tradition besonders ausdrücklich von Tertullian behandelt wird[121]. Die strenge Abfolge von Tod, von differenziertem Wartezustand (in dem die Märtyrer noch einmal eine Sonderstellung einnehmen) und der Auferstehung der Leiber zur endgültigen Beseligung oder Verwerfung, läßt keine Möglichkeit zur Annahme einer Metempsychose, die im christlich-eschatologischen Konzept keine Stellung hat.

Das liegt näherhin an dem (beiläufig schon erwähnten) Tatbestand, daß diese eschatologischen Vorstellungen zielstrebig auf die Spitze der ,,Auferstehung des Fleisches" ausgerichtet sind, die (durch das allgemeine Gericht hindurch) die endgültige Vollendung des Menschen nach Leib und Seele mit sich bringt. Auch bezüglich dieser Wahrheit läßt sich eine vom Alten zum Neuen Testament laufende Traditionslinie feststellen, in welcher die spätjüdische Literatur wiederum eine vermittelnde Phase darstellt. Israel war nicht nur von einem Fortleben nach dem Tod überzeugt, sondern hat unter starker Beanspruchung des Vergeltungsgedankens und unter dem Ansporn zur Lösung des Theodizeeproblems auch die Wahrheit von einer Wiederbelebung festgehalten, sei es Israels als Nation (Hos 6,1f; Ez 34,1–4; Jes 26,19), sei es der einzelnen Gerechten (vgl. Jes 53,11; Job 19,25). Der Gedanke, daß der Tod das Lebensverhältnis der Gerechten zu Jahwe nicht auflöst (Po 73,24), brach sich immer mehr Bahn und führte beim Propheten Daniel (Dan 12,1–3) zum Gedanken von der zum apokalyptischen Abschlußgeschehen hinzugehörenden Auferstehung aller Menschen, ,,zur ewigen Abscheu" oder zum ,,ewigen Leben". In der vorchristlichen jüdischen Literatur wurde die Auferstehung der Toten als Ausdruck der Heilsvollendung mit den Tagen des Messias verbunden[122].

Der vom NT durch das Christusgeschehen überhöhte Auferstehungsglaube wurde von der frühen christlichen Theologie trotz der in ihr mitgehenden Unsterblichkeitslehre (die aber nicht als Ersatz der Auferstehungswahrheit verstanden, sondern als deren Voraussetzung erkannt wurde) mit besonderer Eindringlichkeit als ein

[121] H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, 46.

[122] Vgl. P. Volz, Jüdische Eschatologie, Tübingen 1903, 237ff; G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 405ff; Enzyklopädia Judaica III (1929) 665–667 (,,Auferstehung": M. Wischnitzer).

proprium christianum gegenüber den Heiden wie den Gnostikern hervorgekehrt. Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßte Athenagoras, ,,der christliche Philosoph aus Athen"[123], die erste Monographie zum Thema der Auferstehung, in der er nicht nur die gegen den Auferstehungsglauben (etwa aus dem Naturwissen) abgeleiteten Einwände mit dem Hinweis auf Gottes Allmacht widerlegte, sondern ihn auch durch einen positiven Wahrheitsbeweis begründete. Es sind die Bestimmung des Menschen zum Ebenbild Gottes, seine leib-geistige Natur und die Idee der Vergeltung, welche die Auferstehung als Vollendungsziel des Menschen fordern: ,,Wenn also der Weltenschöpfer den Menschen dazu geschaffen hat, daß er ein verständiges Leben habe und, nachdem er einmal Gottes Herrlichkeit und Schöpferweisheit geschaut, immerdar in der Schauung dieser Dinge bleibe, wie es der Absicht des Schöpfers und der Natur des Menschen entspricht, so ergibt sich von der Entstehungsursache die Gewißheit der Auferstehung, ohne die es eine Fortdauer des Menschen nicht geben könnte"[124]. Auch hier verunmöglicht der Gedanke von einer ganzheitlichen Vollendung des Menschen in der Auferstehung von den Toten die Vorstellung einer Wiedereinkörperung der Seele.

Damit greift der eschatologische Grundunterschied auf ein weiteres Strukturelement über, das im Anthropologischen gelegen ist, näherhin in der eigentümlichen Einheitsauffassung von Leib und Seele. Der Tod ist im christlichen Verständnis keine Befreiung von den Fesseln des Körpers oder aus dem Kerker des Leibes, sondern ein Durchgang mit vorübergehender Trennung zu einer endgültigen inneren Vereinigung der beiden Konprinzipien des menschlichen Seins. Dieser Gedanke kann deshalb vertreten werden, weil schon der irdische Mensch eine Einheit von Leib und Seele darstellt und der Tertullianeische Grundsatz vom ,,Leib als Tempel Gottes" (gegen Platon) gilt[125]. Deshalb hat jede Seele auch ihren eigenen Leib; von daher muß der Gedanke eines Eingehens in einen fremden Leib ausgeschlossen sein. Freilich reflektieren die frühen Kirchenschriftsteller dabei nicht die besondere Problematik der leibfreien Seele in dem von ihnen allgemein angenommenen, wenn auch verschieden gedeu-

[123] B. Altaner – A. Stuiber, a. a. O., 74; O. Bardenhewer I, 298–300.

[124] De resurrectione mortuorum, 13 (TU 4, 2; 1891); BKV² 12,88.

[125] De anima, 53 (CCL II, 860).

teten Zwischenzustand. Aber grundsätzlich ist die Überzeugung vorhanden, daß die Seele ihre Beziehung zum Leibe behält, so daß Augustinus von einer Sehnsucht der Seele nach dem Leibe sprechen kann[126].

Diese anthropologischen Gedanken sind aber nicht nur philosophisch begründet, sondern auch theologisch abgeleitet von dem Ereignis, das für das christliche Denken das zentrale war, nämlich Tod und Auferstehung Jesu.

Hier schließt sich das christliche Denken über den Menschen und sein Endgeschick nicht an ein kosmisches Gesetz an, sondern an das Schicksal eines einzigartigen Menschen, des Erlösers, dessen Exemplarität für alles Menschliche als verbindlich anerkannt wird. Seine Erlösungstat aber ist eine Kraft, die den Menschen völlig reinigt und befreit.

Dieses Ereignis läßt aber auch die allgemeinste formale Struktur hervortreten, die den christlichen Denktypus von dem griechischen unterscheidet. Das Ereignis Christi prägt die Denkform der Geschichtlichkeit vollkommen aus, die gekennzeichnet ist durch Einmaligkeit, Unableitbarkeit, Endgültigkeit, von seiten des Menschen aber durch die Verpflichtung zur Entscheidung. Sie unterscheidet sich wesentlich vom griechischen Kreislaufdenken, in dem der Mensch schicksalhaft determiniert erscheint. Die Einmaligkeit des Christusgeschehens sprengt den Zyklus auf, macht aus ihm eine ansteigende Bewegung mit einem höchsten göttlichen Vollendungsziel, das eine Wiederholung der Bewegung ausschließt.

Mit diesem Hinweis auf die unterschiedlichen Denkstrukturen soll innerhalb einer religionsgeschichtlichen Betrachtung keine Über- oder Unterordnung der beiden religiösen Denkweisen vorgenommen und auch kein Werturteil gefällt werden.

Bei dem sich freilich immer aufdrängenden Vergleich kann vom ursprünglichen christlichen Denken her nur die wesentliche Verschiedenheit der Denkgestalten und ihre weitgehende Inkompatibilität festgehalten werden.

Aber auch bei dieser Feststellung bleibt die Reinkarnationslehre für das menschliche Denken eine Anregung und eine Herausforderung.

---

[126] De Genes. ad litt. 12, 35 (PL 34, 483): „Inest animae naturalis quidam appetitus corpus administrandi".

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1985

Band/Volume: 1985

Autor(en)/Author(s): Scheffczyk Leo

Artikel/Article: Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur. Vorgetragen am 1.Februar 1985 1-39