

¹⁰ J. Strugnell/D. Dimart, in: *Revue de Qumran* 13 (1988) 45–58; vgl. auch E. Puech, aaO. 82.

¹¹ M. O. Wise/J. D. Tabor, *The Messiah at Qumran*, in: *Biblical Archeology Review* 6 (1992) 60–65.

¹² Vgl. G. Stemberger, *Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur*, in: *Kairoi* 15 (1973) 238–266, hier 248f.

¹³ AaO. 250–254.

¹⁴ AaO. 239–247.

¹⁵ AaO. 256.

¹⁶ AaO. 258–260; P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III (München 1973) 828.830 und IV, 2,1198.

¹⁷ G. Scholem, *Encyclopaedia Judaica* 7, 573–577; ders., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Zürich 1962) 193–247.

geboren 1943; Studium der evangelischen Theologie und orientalischen Sprachen in Erlangen und Heidelberg; Promotion zum Dr. theol. in Marburg 1975; Habilitation für Neues Testament in Tübingen 1985; 1986–1988 Professor für Biblische Theologie an der Universität Bayreuth; 1988–1993 Professor für Judaistik und Neues Testament an der Universität Münster/Westfalen und Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum; seit 1993 Professor für Neues Testament und antikes Judentum an der Universität Tübingen und Leiter des Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte; zahlreiche Beiträge zum Judentum und zum Neuen Testament; Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde. Herausgeber und Mitherausgeber wissenschaftlicher Reihen und Zeitschriften. Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institutum Judaicum Delitzschianum, Wilmergasse 1–4, D-48143 Münster.

Karl Löning

Auferweckung und biblische Apokalyptik

Das christliche Weltbild ist von Anfang an eingeordnet in die Erwartung eines Endes der Welt, der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Hoffnung auf Auferweckung der Toten ist in diesem Zusammenhang entstanden und nicht aus ihm herauszulösen. Im folgenden Beitrag wird im Blick auf die frühjüdischen und urchristlichen Textzeugnisse in sechs Thesen skizziert, welche Hauptaspekte des jüdisch-christlichen Auferweckungsglaubens in einer Diskussion über Reinkarnation oder Auferstehung/Auferweckung besonders zu beachten sind.

These 1: Der Auferweckungsglaube hat sich in der Geschichte der biblischen Tradition relativ spät entwickelt. Er ist darin aber kein Fremdkörper, sondern Ausdruck originärer Elemente des Jahweglaubens.

Der älteste inhaltlich eindeutige Textbeleg für den Glauben an die Auferweckung der Toten

(«die im Staub der Erde schlafen») ist Dan 12,2f. Das Danielbuch wurde zwischen 168 und 164 v. Chr. endredigiert. Die Aussage gehört zu den jüngsten Teilen des Buches. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund von Dan 12,1f bilden, wie der voraufgehende Kontext erkennen läßt, die religionspolitischen Verfolgungen unter dem seleukidischen Diadochenkönig Antiochos IV. Epiphanes und der Beginn der makkabäischen Erhebung. Die Erwartung der Auferweckung ist hier ganz konkret eingebettet in die Auseinandersetzung mit der aktuellen Geschichte und selbst ein Aspekt der Errettung des jüdischen Volkes aus der aktuellen Bedrohung seiner geschichtlichen Existenz als Gottesvolk (vgl. 12,1). In ihr äußert sich ein klassischer Zentralaspekt des Jahweglaubens, der sich auf die Exoduserfahrung und ihre Aktualisierungen in der Geschichte Israels gründet. Das Motiv der Totenerweckung als solches ist an dieser Stelle möglicherweise iranischer Herkunft und in hellenistisch vermittelter Form in das frühjüdische Denken eingedrungen. Es ist aber, wie man hier sieht, kein Indiz für religionsgeschichtliche Anpassungswilligkeit, sondern im Gegenteil Element der Auseinandersetzung mit dem durch den Seleukiden Antiochos repräsentierten Hellenismus. Ähnliches gilt im Prinzip auch von älteren Spuren des Auferweckungsglaubens im AT: Hos 6,1–3, der einzige vorexilische Text dieser Art, und die Jesaja-Apokalypse (Jes 26, um 300 v. Chr.) sind vom kanaanäischen Vegeta-

tionsmythos beeinflusst, die Vision von der Wiederbelebung der toten Knochen Ez 37 wahrscheinlich vom Osiris-Mythos. Aber der Skopus der Aussagen ist jeweils nicht dem «Fremdeinfluß» zu verdanken. In Ez 37 bezieht sich die Erwartung nicht auf das Erwachen der Toten im ewigen jenseitigen Reich der Osiris, sondern auf die von Gott gewirkte neue geschichtliche Zukunft des jüdischen Volkes nach dem Exil. Gott wirkt über die Todesgrenze hinaus. Dies wird in der Geschichte des Volkes manifest. Insofern ist der Auferweckungs Glaube der jüdisch-christlichen Tradition von seinem Ursprung her biblisch.

These 2: Der frühjüdisch-urchristliche Bedeutungsgehalt des Glaubens an die Auferweckung der Toten impliziert nicht die dichotomische Anthropologie mit der Vorstellung einer unsterblichen Seele des Menschen, sondern bezieht sich ganzheitlich auf den leibhaftigen Menschen.

Der Glaube an die Auferstehung der Toten ist keine Konsequenz aus anthropologischen Ansichten, die etwa besagen, daß der Mensch als geistiges Wesen nicht mit seiner materiellen Existenz identisch sei, daß er seinem eigentlichen Wesen nach unsterblich sei, daß die Seele als der eigentliche Personkern mit dem materiellen Leib nur vorläufig verbunden sei und der Leib die Seele wie ein Gefängnis an ihrer eigentlichen Seinsweise hindere oder dergleichen. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist vielmehr umgekehrt eine gegenüber der Auferstehungslehre sekundäre, nachbiblische Theorie, die zwischen jüdisch-christlichem Auferweckungs glauben und hellenistischer Anthropologie einen Ausgleich anstrebt.

Die Auferstehung der Toten liegt nach der frühjüdischen Anthropologie nicht in der Reichweite menschlicher Wesensanlagen oder Entwicklungsmöglichkeiten, ist insofern weder ein natürlicher noch ein übernatürlicher Vorgang, sondern ein Handeln Gottes am Menschen. Von der Natur des Menschen her ist die Auferstehung des Fleisches gerade etwas Unmögliches. Daß ein Leichnam aus dem Grab steigt und als Mensch weiterlebt, ist nicht nur für unser naturwissenschaftlich orientiertes Denken ein Ding der Unmöglichkeit, sondern auch aus der Sicht der frühjüdischen Anthro-

logie. Aber gerade in ihrer provozierenden Abwegigkeit wird diese Vorstellung verwendet, um auszusagen, welche Macht Gott hat gegenüber der des Todes. Gott kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken (vgl. Mt 3,9/Lk 3,8). Der Mensch ist von der Erde genommen und kehrt zu ihr zurück; sein Leben ist ihm als flüchtiger Atem eingehaucht. In der Natur des Menschen liegt es, das als unverfügbare Gabe des Schöpfers empfangene Leben im Tod zurückzugeben; in der Freiheit des schöpferischen Handelns Gottes liegt es, Leben ins Dasein zu rufen und es zurückzunehmen, und zwar spurlos. Vom Menschen bleibt natürlicherweise nichts. Der Glaube, daß die Totenwelt am Ende die Toten wieder herausgeben muß (vgl. 1Hen 51,1; 4Esra 7,32; syrBar 21,23f; Apk 20,12-15), ist Ausdruck der Hoffnung, daß Gott dies bewirken wird. Allein in seiner Macht liegt es auch erst recht, geschehenes Unrecht an den Gerechten aufzuheben und ihnen ihre zermarterten Leiber zurückzugeben (vgl. 2Makk 7,22f; 14,37-46). Spekulationen jüngerer Texte über einen Zwischenzustand, in dem die Seelen der Verstorbenen in (verschiedenen) himmlischen Kammern auf den Tag ihrer Auferweckung warten, und entsprechende Anleihen beim hellenistischen Menschenbild (vgl. 1Hen 22,1-14; 39,3-13; 4Esra 7,88.100f; syrBar 30,24) dienen dazu, den ursprünglichen Ansatz des Auferweckungsgedankens mit der Erfahrung der weitergehenden Zeit zu vermitteln. Trotz leibfeindlicher Tendenzen in einigen dieser Texte bedeutet die getrennte Verwahrung der Seelen in ihren Kammern keinen Aufstieg in eine höhere Seinsform. Getrennt werden zudem böse von gerechten Seelen.

These 3: Die Auferweckung der Toten steht in der frühjüdisch-urchristlichen Tradition im Zusammenhang mit der Erwartung des eschatologischen Endes der Geschichte gerade im Hinblick auf die als chaotisch erfahrene Gegenwart und behauptet ihr gegenüber den Sinn der geschichtlichen Existenz des Menschen gerade angesichts des Leidens der Gerechten.

Die Auferstehung des Fleisches ist ebensowenig in der Natur des geschöpflichen Menschen als dessen eigene Entwicklungsmöglichkeit angelegt wie die Gottesherrschaft in der Menschengeschichte. Gottesherrschaft und Leben im Äon

der Gottesherrschaft sind nach dem Weltbild der Apokalyptik nicht das Ergebnis, auf das sich die menschliche Geschichte individuell und kollektiv zubewegt. Die Kontinuität der einander ablösenden Weltzustände ist ausschließlich von Gott her gedacht, der Könige einsetzt und abberuft nach verborgenem eigenen Plan bis zur endlichen Aufrichtung der Gottesherrschaft ohne Zutun von Menschenhand (vgl. Dan 2,21.45). Menschliche Geschichte und geschichtliche Existenz des Menschen vollziehen sich unter den gottwidrigen Bedingungen, die die jeweilige Weltmacht in der ihr eingeräumten Zeit setzt. Daß die einander ablösenden Imperien ihre Macht geschichtlich entfalten, ist Gottes Plan, wie sie es tun, mehr und mehr widergöttlich. Gottes Herrschaft ist am Ende die Rettung aus der scheiternden Geschichte.

Eine so ansetzende Wahrnehmung geschichtlicher Zustände und Prozesse findet in der Geschichte keine Vorstufe der Gottesherrschaft, sondern erwartet diese als Rettung gerade am katastrophalen Ende aller Weltzeiten. Die aktuelle Zeitgeschichte wird mit geschärfter Aufmerksamkeit verfolgt, aber nicht in der Gewißheit, Gottes Hand darin zu erkennen, sondern umgekehrt in der angestregten Hoffnung, daß die unsäglichen Leiden der Auserwählten Gottes Erbarmen jetzt endlich provozieren werden. Daß man darauf hoffen kann, ist nicht das Resultat der Einschätzung innergeschichtlicher Kräfteverhältnisse und deren Verschiebungen, womöglich durch den eigenen Widerstand, sondern die Möglichkeit und die Kraft zum Leiden und zum Widerstehen in der Treue zu Gott ist begründet im Vertrauen auf die Treue Gottes gegenüber denen, die ihn fürchten. Das Wissen darum, daß Gottes Gerechtigkeit, obwohl er der Gewalt der Frevler noch immer kein Ende setzt, alles bestimmt, ist der Ansatzpunkt dafür, die chaotische Geschichte mit ihren Katastrophen als von Gott befristet und geplant zu denken und das Leiden der Frommen darin als vorläufig auszuhalten. Der Glaube an die Auferstehung *der Gerechten* ist Ausdruck dieses Vertrauens. Dabei ist die Auferweckung weniger als äußeres Geschehen der Wiederbelebung von Interesse, sondern primär als die definitive Rehabilitierung des Jahweglaubens als der überlegenen Form von Einsicht und Gerechtigkeit (vgl. Dan 12,3) im endgültigen Schicksal seiner getöteten Zeugen.

These 4: Der urchristliche Glaube an die Auferweckung Jesu setzt den frühjüdischen Glauben an die allgemeine Totenauferweckung voraus und aktualisiert ihn in einer für das urchristliche Gottesverständnis konstitutiven Weise.

In der Verkündigung Jesu ist vom Kommen der Gottesherrschaft und von der Nähe Gottes zu seiner Schöpfung auf vielfache Weise die Rede. Dabei scheint aber die Auferweckung der Toten kein zentrales Thema gewesen zu sein. In der urchristlichen Verkündigung stehen Tod und Auferweckung Jesu im Zentrum. Dies ist möglich und verständlich, weil es zwischen öffentlichem Wirken und Tod und Auferweckung Jesu einen Zusammenhang gibt, der sich in dem Glauben an die Auferweckung Jesu zusammenfassen läßt: Die älteste Form, in der der urchristliche Osterglaube Ausdruck gefunden hat, ist die sogenannte Pistis-Formel, eine geprägte Wendung, die das Osterereignis theozentrisch formuliert als Aussage über Gott, der «ihn (Jesus) von den Toten auferweckt hat» (1 Thess 1,9f; Röm 10,9; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Röm 4,24; 8,11; Kol 2,12; Eph 1,19f; 1 Petr 1,21). Sie ist älter als die zusammengesetzte Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5 und läßt sich im Kern zurückführen auf die zeitgenössische jüdische Gebetsprache. In der 2. Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebets heißt es: «Du bist ein starker Held. . . , ernährst die Lebendigen, machst lebendig die Toten. . . . Gepriesen seist du, Jahwe, der lebendig macht die Toten.» Das urchristliche Bekenntnis zu Gott, der Jesus von den Toten erweckt hat, setzt das Gottesverständnis dieses apokalyptisch geprägten Gebetes voraus. Hier ist der Zusammenhang zu erkennen, dem die Auferweckungsaussage im urchristlichen Glauben ihren zentralen Stellenwert verdankt, der Zusammenhang zwischen dem Handeln Gottes an Jesus und der apokalyptischen Hoffnung auf die Errettung aller Gerechten bzw. Glaubenden (vgl. Röm 4,17-25; 8,9-11). Dieser Zusammenhang macht die Tat Gottes am gekreuzigten Jesus zur Offenbarung seines definitiven Heilswillens.

These 5: Die Ostererzählungen der neutestamentlichen Evangelien reflektieren die Bedeutung der Auferweckung Jesu unter dem Aspekt der Partizipation durch Offenbarungswissen.

Die radikale rationalistische Bibelkritik hat Recht behalten mit ihrer These, daß die neutestamentlichen Ostererzählungen als historische Zeugnisse keinen Beweis für die Auferweckung Jesu darstellen. Die Voraussetzung, daß sie als historische Berichte zu lesen sind, beruht allerdings auf einer falschen Beurteilung der Texte. Diese reflektieren bereits auf der Basis des Osterglaubens dessen Bedeutung.

Mk 16,1–8 erzählt die Auffindung des leeren Grabes als die gescheiterte Suche nach Jesus an einem falschen Ort. Die Erscheinung des weißgewandeten Engels am Ort des Todes und seine Aufforderung, Jesus nach Galiläa zu folgen, werden — nicht zuletzt wegen der Flucht der Frauen — für den Leser zum Impuls, die Suche nach Jesus, nach dem Sinn von Kreuzesnachfolge, in der richtigen Richtung aufzunehmen.

Lk 24 nimmt dieses Thema auf und baut es aus in einer Erzählung, die in drei Phasen die Dimensionen des Osterglaubens entwickelt: 1. Der Tod Jesu ist das vorherbestimmte Leiden des Menschensohns durch Menschenhand. Dieses Verstehen beruht auf der Erinnerung der Offenbarungsworte Jesu (vgl. 24,7f) über sich und die Abweisung seiner Sendung. 2. Die Auferweckung Jesu ist die Erfüllung der in seinem Tod scheinbar frustrierten Hoffnung seiner Jünger auf die Erlösung Israels. Die prototypische Erweckung Jesu ist insofern die Erfüllung der «Schriften», die Gottes Verheißung enthalten (vgl. 24,25–27). 3. Diese beiden Aspekte des Osterglaubens werden abschließend (24,44–49) als ein und dasselbe Offenbarungswissen miteinander identifiziert und den Jüngern als Zeugen übergeben zur Verkündigung bis an die Enden der Erde. Darin kommt die Sendung Jesu als des letzten Boten Gottes an ihr Ziel.

Mt 28 nimmt zwar nicht das Thema der Suche nach dem auferweckten Jesus auf. Hier erscheint der Auferweckte sogleich nach der Angelophanie den vom Grab kommenden Frauen und wird von den beiden Osterzeuginnen auch ohne Verstehenshilfe erkannt. Matthäus ist ferner insofern eine Ausnahme, als er die Auferweckung zunächst als äußeres Geschehen, als die erdbebenartige Erschütterung der durch das Verschlusssiegel am Grab dokumentierten bisherigen Machtverhältnisse darstellt. Aber auch diese Ausnahme bestätigt die Regel, daß alle kanonischen Evangelien die Auferweckung Jesu primär als Offenbarung Gottes verstehen. Die

neue Ära, die mit Tod und Auferweckung Jesu beginnt, wird nicht nach traditionell-apokalyptischem Schema als das Ende der römischen Herrschaft in den Blick genommen, sondern als die Zukunft, in der die Völker durch die Weitergabe der Lehre Jesu zu Jüngern werden.

Besonders deutlich wird der Aspekt der auf Offenbarungswissen beruhenden Partizipation in der johanneischen Darstellung der Passion und der Auferweckung Jesu. Der Tod Jesu ist in der johanneischen Sicht der Hinübergang zum Vater, der Weg, der durch das Hinübergehen des Sohnes eröffnet und im Wort Jesu offenbar wird für die Glaubenden. Das neue unmittelbare Gottesverhältnis, das der Erhöhte im Geist vermittelt, ist das Bleiben der Jünger im Wort Jesu.

Die Auferweckung Jesu wird also von allen kanonischen Evangelien als das Ereignis erzählt, in dem sich die Macht und der Wille Gottes zur Vollendung der Geschichte durch die Befreiung des Menschen aus dem Tod zum Leben offenbart. Darin wird das entsprechende Hoffnungswissen Israels aufgrund seiner geschichtlichen Erfahrungen mit Gott (Verheißung) eschatologisch definitiv bestätigt und als Erkenntnis zugeeignet (Erfüllung). Gerade deshalb wird die Auferweckung als solche in den Evangelien nirgends wie ein historisches Ereignis erzählt, dessen Spuren — dank ihrer Sicherung durch Evangelisten und Exegeten — später im Museum für biblische Altertumskunde zu besichtigen sind.

These 6: Der anthropologisch ganzheitliche Ansatz des frühjüdischen Glaubens an die Auferweckung des Fleisches wird im Kontext der neutestamentlichen Soteriologien nicht preisgegeben.

Mit dem urchristlichen Glauben an die Auferweckung Jesu verbindet sich die Naherwartung seiner Wiederkunft als Menschensohn-Richter, der die Gottesherrschaft endgültig herbeiführt. Die urchristliche Hoffnung kennt diesen Zusammenhang auch hinsichtlich der Heilserwartung der Glaubenden. Der urchristliche Christusglaube ist vom Ursprung her beides: Hoffnung auf die nahe Parusie des Kyrios und zugleich auf die Vollendung der in Christus neu gewonnenen Qualität des Lebens durch die — jetzt schon in der Taufe vermittelte — Teilhabe an seiner Auferweckung. Die Taufe ist entsprechend sowohl Ritus der Bewahrung im Hin-

blick auf das eschatologische Gericht (vgl. Apg 2,38) als auch mysterienhafte Partizipation an der personalen, gemeinschaftsbildenden Existenz des Auferweckten (vgl. Gal 3,26–28; Röm 6,3f).

Die urchristliche Auferweckungshoffnung unterscheidet sich insofern von der traditionell-apokalyptischen, aber auch der zeitgleich sich weiterentwickelnden frühjüdischen Auferweckungshoffnung. Der Fall Jesus ist kein einzelner Präzedenzfall göttlicher Errettung aus den Toten, sondern das Exempel ist eschatologisch deshalb definitiv, weil es an dem besonderen Zeugen der Nähe der Gottesherrschaft statuiert ist, am einzigen Sohn selbst, dem letzten Boten der Weisheit Gottes, in dessen Sendung das versöhnte Verhältnis Gottes zur Welt als Schöpfung öffentlich geworden ist. Was der irdische Jesus verkörpert, vermittelt erst recht der Auferweckte durch seinen Geist. Die christologische Personalisierung ist die den urchristlichen Auferweckungsglauben am stärksten profilierende Komponente im Verhältnis zur apokalyptischen Tradition und zur Entwicklung im klassischen Judentum.

Der Gedanke an das individuelle Schicksal von Verstorbenen tritt zuerst zurück hinter die euphorische Naherwartung der Parusie. Die Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Todes innerhalb der urchristlichen Gemeinden findet dann aber gerade wieder in der christologischen Perspektive zu einer spezifischen Möglichkeit, todübergreifende Hoffnung auszusprechen: Wenn Paulus von den verstorbenen (oder getöteten) Angehörigen der Gemeinde von Thessalonike als den «Toten in Christus» (1Thess 4,16) spricht, so ist dabei nicht von einem jenseitigen Aufenthaltsort die Rede, der in visionären Himmelsreisen zu besichtigen wäre, sondern «in Christus» bezeichnet die Neuheit der Existenz der Glaubenden, die in der Konfrontation mit der immer noch tödlichen Gewalt des Todes erfahren wird als die Gemein-

schaft von Lebenden und Toten über den in Jesus überwundenen Tod hinaus.

Eine Verflüchtigung der anthropologisch ganzheitlichen Auffassung der Auferweckung als Auferstehung des Fleisches ist mit dieser Christologisierung nicht gegeben. Paulus verteidigt gegenüber der Gemeinde von Korinth gerade den ganzheitlichen Ansatz des Auferstehungsglaubens gegenüber hellenisierenden Vorbehalten der Korinther bezüglich einer den Leib einbeziehenden Vorstellung von Vollendung, wenn er der «Verweslichkeit» des alten Menschen die «Unverweslichkeit» des Auferstehungsleibes gegenüberstellt (vgl. 1Kor 15, 42.50–55). Das Johannesevangelium, das den Auferweckungsglauben am konsequentesten in die Kategorien einer apokalyptisch-weiseheitlichen Offenbarungskonzeption transformiert und deswegen gelegentlich als gnostisierend oder antignostisch mißverstanden wird, stellt in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus auf sehr drastische Weise klar: Das Bekenntnis, daß die Glaubenden schon jetzt auferstanden sind und in Ewigkeit nicht sterben werden (vgl. Joh 11,25f) ist nicht ablösbar von der konkreten Hoffnung, daß in der Totenaufweckung der ganze Mensch als Geschöpf befreit wird aus den stinkenden Tüchern des Todes (vgl. Joh 11,38–44). Dieses letzte der «Zeichen» Jesu führt unmittelbar hinüber zu seiner Passion und Verherrlichung.

Allgemein läßt sich zum neutestamentlichen Befund sagen: Trotz der einsetzenden Lösung der Naherwartung vom aktuellen Kontext der jüdischen Geschichte auf christlicher Seite ist die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten im NT nach wie vor in den Zusammenhang einer apokalyptischen Zukunftsperspektive eingebunden. Die erwartete Zukunft wird nicht als abgelöst gegenüber der leibhaft-personalen und sozialen Existenz des Glaubenden in der Gegenwart gedacht, sondern gilt nach wie vor als deren konsequente Vollendung durch Gott.

Literatur:

- P. Hoffmann (Hg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522) (Darmstadt 1988) (mit chronologischer Bibliographie S. 453–483).
 J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82) (Stuttgart 1976);
 J. Gnilka, Die Auferstehung des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion, in: Conc (D) 6 (1970)

- 732–738; P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA NF 2) (Münster 1978);
 J. Kremer, Die Osterevangelien — Geschichten um Geschichte (Stuttgart 1981);
 R. Mayer, Der Auferstehungsglaube in der iranischen Religion, in: Kairos 7 (1965) 194–207;

- L. Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105) (Freiburg/Basel/Wien 1986);
- K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, in: BZ 6 (1962) 177-214;
- G. Stemberger, Das Problem der Auferstehung im AT, in: Kairos 14 (1972) 273-290; ders., Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl. Zeitalter (ca. 170 v. Chr.-100 n. Chr.) (AnBib 56) (Rom 1972);

U. Wilckens, Auferstehung (Gütersloher TB 80) (Gütersloh 1977).

KARL LÖNING

geb. 1938 in Fürstenau; Staatsexamen in Germanistik und Theologie; promovierte in Neutestamentlicher Exegese; Professor für Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster, Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Anschrift: Johannisstr. 8-10, 48143 Münster.

Norbert Brox

Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung

1. Seelenwanderung ist kein christliches Thema

Intensiv ist das frühchristliche Interesse an diesem Thema nicht gewesen. Reinkarnation war für die frühen Christen eine exotische, also fremdstämmige Idee. Durch die Bibel und die christliche Tradition war sie nicht vorgegeben (so schon Origenes); beide kennen diese Vorstellung nicht. Wo man unter Christen überhaupt darüber sprach, was selten genug der Fall gewesen zu sein scheint, wußte man sicherlich, daß die griechische Philosophie sich damit befaßte¹. Man kannte das also als Idee bei Nichtchristen. So werden es primär gebildetere Christen gewesen sein, die damit in Berührung kamen. Wo ihre Kenntnisse der Philosophie breit genug waren, gehörte außer der griechischen Geistesgeschichte auch Indien bzw. indische Philosophie zu ihrem geographischen Weltbild und zu ihrer geistigen Geographie². Das trifft jedenfalls in dieser Form auf den alexandrinischen Theologen Origenes (gest. ca. 254) zu. Er hat in seinen Schriften Spuren eines Interesses an indischen

Ideen und Vorstellungen hinterlassen, und zwar speziell an der Seelenwanderungslehre³. Dieses Interesse ist sicher dadurch verstärkt worden, daß er sich durch eine christliche Gruppe provoziert fühlte, in der man diese Lehre für eine biblische Lehre hielt (s.u.) und kirchlich durchsetzen wollte. Die Seelenwanderungsidee konnte also sehr aktuell werden.

Origenes, der wahrhaftig keine Berührungängste gegenüber der nichtchristlichen Geisteswelt hatte, überprüfte die Verträglichkeit einer wiederholten Inkorporation der menschlichen Seelen mit dem christlichen Glauben. Darum bringt man ihn bis heute zu Recht mit diesem Thema in Zusammenhang, sagt ihm aber zu Unrecht nach, er habe diese Lehre im Christentum seinerseits vertreten. Origenes wird dann als Zeuge der Reinkarnation in einer Kirche genannt, die in ihrer Frühzeit ihrerseits als ganze die Idee der Seelenwanderung vertreten und verbreitet, sie später dann aber abgelehnt und unterdrückt habe. Dies ist nicht korrekt, wie gleich deutlich wird. Die Überbleibsel der frühchristlichen Debatte um die Seelenwanderung sind minimal. Außer Origenes und der schon kurz erwähnten Gruppe lassen sich nur wenige Namen nennen, denn das Thema war eben kein einheimisch-christliches Thema. Zu nennen lohnen sich Justin (gest. 165), der die Idee, weil ohne rechten Sinn, ablehnte (Dial. 4,5f.)⁴; Irenäus von Lyon (gest. kurz nach 200), der, abgesehen von anderen Argumenten (haer. I 25; II 33,1f.), die Einmaligkeit des Menschen infolge seiner Erschaffung von Gott, die Individualität und Personalität also, dagegensetzte, die Un austauschbarkeit von Leib und Seele biblisch absicherte (mit Lk 16,19-31) und Seelenwanderung durch den Glauben an die Auferstehung und das Gericht mit individuellem Auftritt je-