

John R. Sachs

Die christliche Lehre vom Purgatorium

Die christliche Eschatologie spricht von den «vier letzten Dingen»: Tod, Gericht, Himmel und Hölle. Seit den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts spricht sie auch vom «Purgatorium», im Deutschen traditionellerweise mit «Fegefeuer» übersetzt¹. Diese Lehre, die zwar zwischen römisch-katholischen, orthodoxen und protestantischen Christen umstritten ist, hat auch Bedeutung für den dringend nötigen Dialog mit verschiedenen Formen des Glaubens an eine Reinkarnation, wie sie sowohl in den großen religiösen Traditionen des Ostens als auch in der heutigen New-Age-Spiritualität im Westen zu finden ist². Diese Lehre zeigt, wie sehr der christliche Glaube an die Auferstehung später ausgeschmückt wurde, und sie zeigt gut, wie das Christentum — ungeachtet seines Glaubens an die einzigartige Endgültigkeit von Tod und Gericht (Hebr 9,27) — dahin gelangt ist, eine gewisse Art von Wachstum und Entwicklung von Menschen auch noch nach dem Tod anzuerkennen.

Dieser Aufsatz wird sich auf diese Lehre konzentrieren und dabei gewisse Aspekte der christlichen Hoffnung hinsichtlich der endgültigen Bestimmung der Menschen und ihrer Welt erwägen, und zwar zur Vorbereitung auf einen solchen Dialog. Die Leserin und der Leser können so besser sehen, wo die zentralen Themen, die Ähnlichkeiten und die wirklichen Unterschiede in Hinblick auf ihre Dialogpartner liegen.

Gewisse grundlegende Überzeugungen der christlichen Anthropologie und Eschatologie werden hier vorausgesetzt: 1. Die Menschen sind von Gott frei erschaffen worden und ihrerseits mit Freiheit begabt, damit sie des göttlichen Lebens teilhaftig werden. 2. Freiheit be-

steht in der Fähigkeit, in seinem Leben und mit dem Material seines Lebens eine grundlegende Entscheidung für oder gegen Gott zu treffen. 3. Alle sind in Tod und letztem Gericht Gott Rechenschaft schuldig. 4. Gottes Selbstmitteilung hat sich in der Person Jesu (vor allem in seinem Tod und seiner Auferstehung) und in seinem Dienst (der Verkündigung des Reiches Gottes) offenbart. 5. Der Tod und die Auferstehung Jesu sind die Offenbarung der endgültigen Bestimmung und der künftigen Herrlichkeit, die Gott allen Menschen zugedacht hat, und das Paradigma der christlichen Vorstellung vom ewigen Leben und des Reiches Gottes (des Himmels). 6. Die einzige andere endgültige Bestimmung des Menschen ist die Hölle, das ist die äußerste Einsamkeit und Entfremdung, die aus einer freien und vollständigen Absage an Gott folgt.

Die Lehre vom Purgatorium: Kirchenamtliche Definitionen

Diese Lehre, die erstmals auf dem II. Konzil von Lyon (1274) definiert und später vom Konzil von Florenz (1439) und vom Konzil von Trient (1563) wiederholt wurde, stellt fest, daß die Seelen derjenigen, die nach ihrer Taufe gesündigt und dann wieder bereut haben, die in der Gnade sterben, bevor sie für ihre Sünden durch würdige Akte der Buße Genugtuung geleistet haben, nach ihrem Tod durch Strafen gereinigt werden³. Aufgrund der kirchlichen Gemeinschaft mit den Verstorbenen können diese Strafen durch die Fürbitte der lebenden Gläubigen gemildert werden. Sowohl das II. Vatikanische Konzil (*Lumen gentium* 51) als auch die Kongregation für die Glaubenslehre («Brief über einige die Eschatologie betreffende Fragen», 1979) haben diese Lehre neu bekräftigt.

Obwohl diese Lehre nicht im Neuen Testament enthalten ist, hat sie alte Wurzeln in der Liturgie: *Das Gebet für die Toten*: Spätestens seit dem 2. Jahrhundert wurde die Eucharistie für die Toten gefeiert, und spätestens seit dem 4. Jahrhundert war die Eucharistiefeier für die Toten ein integraler Bestandteil des christlichen Begräbnisritus. *Frühe Bußpraxis*: Sobald diejenigen, die nach ihrer Taufe schwerwiegend gesündigt hatten, wieder zur Kommunion zugelassen werden konnten (und zwar nach einer gehörigen Zeit der Buße und der nachfolgenden Los-

sprechung), erhob sich die Frage hinsichtlich derjenigen, die verstarben, bevor sie ihre Bußzeit vollendet hatten. Man dachte sich, daß solche Menschen ihre Buße auch noch nach dem Tod vollenden könnten. Reinigung im Jenseits wurde wesentlich als Fortsetzung und Vollendung einer in diesem Leben begonnenen Buße verstanden.

Von Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus, Gregor dem Großen und den großen scholastischen Theologen wurde der Begriff der Reinigung und/oder der Ableistung von Strafe nach dem Tod systematisch weiterentwickelt. Einige biblische Begriffe spielten dabei eine Schlüsselrolle, u.a. 2Makk 12,28-46, Mt 5,26, Mt 12,32 und 1Kor 3,10-15. Im Osten wurde die Reinigung nach dem Tod als ein notwendiger Prozeß der Erziehung und Reifung betrachtet, wodurch die Seele für die Gottesschau vorbereitet werde. Im Westen lag der Ton mehr auf den Begriffen Gerechtigkeit und Wiedergutmachung, so daß das Purgatorium mehr im Rahmen der Vorstellung von einem Strafprozeß gesehen wurde.

Wie diese Lehre zu verstehen ist

1. Das Purgatorium muß man sich nicht als einen Ort denken, und die Kirche hat auch nicht das Wesen oder die Dauer der Strafe oder der Reinigung, die hier gefordert ist, definiert. Die meisten katholischen Theologen betrachten es als einen *Prozeß* der endgültigen persönlichen Begegnung des gläubigen Sünders mit Gott (Augustinus: «Nach diesem Leben ist Gott selbst unser <Ort>»).

2. Die Menschen im Purgatorium befinden sich nicht in einem unbestimmten Zustand «zwischen» Himmel und Hölle. Sie sind im Zustand der Gnade gestorben, da sie während ihres Lebens eine freie und grundlegende Entscheidung für Gott getroffen hatten⁴. Das Purgatorium ist für sie ein endgültiger und sicherer Weg zum Himmel. Es ist nicht bloß eine «zweite Chance»⁵.

3. Man sollte sich die von Gott auferlegte Strafe nicht nach dem Modell eines vom Staat erlassenen Strafsystems vorstellen. Nach K. Rahner ist die Strafe für die Sünde letztlich nur das als innere Folge aus der Sünde selbst erfließende Leiden, nicht aber ein zusätzlicher Akt einer von Gott verhängten Vergeltung⁶. Joseph

Ratzinger legt den Gedanken nahe, daß die Seelen im Purgatorium aufgrund der andauernden Auswirkungen ihrer Handlungen auf andere immer noch einen Zeitbezug haben. Die Schuld und das Leiden, die als Auswirkungen meines Tuns in der Welt weiterwirken, sind Teil meiner selbst und betreffen mich dementsprechend. Purgatorium bedeutet daher ein «Zu-Ende-Leiden der irdischen Hinterlassenschaft»⁷.

4. Entsprechend dem zeitlich-geschichtlichen Wesen des menschlichen Daseins bedarf es normalerweise einer gewissen Zeit, bis die Gnade der Reue und Buße sich in allen Dimensionen eines Menschenlebens Geltung verschafft hat. Auch dramatische Ereignisse löschen die Vergangenheit nicht einfach aus. Was da geschieht, ist für gewöhnlich vielmehr ein langsamer Prozeß der Überwindung der sündhaften Einstellungen eines Menschen — eine Einsicht, die in der frühen Kirche zur Ausbildung eines eigenen «Standes der Büsser» geführt hat. Das Purgatorium kann in diesem Licht als ein Prozeß verstanden werden, in dem die Gnade des im Leben gesprochenen grundlegenden Ja zu Gott die Gelegenheit erhält, alle Dimensionen eines Menschenwesens zu durchdringen. Da die vielfachen Dimensionen des menschlichen Daseins nicht alle zugleich zur Vollkommenheit gelangen, ist es nicht unvernünftig, damit zu rechnen, daß es ein volles Ausreifen der ganzen Person noch nach dem Tod gibt, oder auch — wie einige Theologen nahelegen — als Teil des Sterbeprozesses selbst⁸. So sieht also die katholische Theologie das Purgatorium als eine Art Reifungs- und Integrationsprozeß.

5. Das Purgatorium ist nicht ein zeitliches Geschehen im üblichen Sinn des Wortes «zeitlich». Mit Augustinus können wir hier eher in Begriffen der Intensität als in Begriffen der Dauer denken.

6. Der Schmerz, den ein solcher Prozeß darstellt, ergibt sich aus dem Leiden, das die Sünde aus sich selbst hervorbringt, und aus der Tatsache, daß meine Schuld in unerträglichem Widerspruch steht zu der absoluten Liebe, die Gott zu mir hat und mit der er alle Fasern meines Seins erfüllen möchte. So spricht Ladislaus Boros von einer endgültigen Begegnung mit Christus, aus dessen Augen die Flammen einer vollkommenen Liebe lodern (vgl. Offb 1,12-17), die durch alle Schichten unserer Sünde und Unvollkommenheit hindurch alles niederbrennen,

was keinen Bestand vor ihm hat⁹. Eine ähnliche Auffassung leitete auch schon bei den Kirchenvätern die Auslegung solcher Texte wie 1Kor 3,10-15. Dies erhellt auch die Bedeutung des traditionellen Symbols des Feuers.

Wichtige Grundsätze im Blick auf das Thema Reinkarnation

Die Lehre vom Purgatorium wurde erarbeitet auf der Grundlage des christlichen Begriffs der Auferstehung, welche das zentrale christliche Symbol für die endgültige Bestimmung der Menschen in dieser Welt ist. Nachdem wir diese Lehre kurz dargestellt haben, stellen wir nun acht Merkmale oder Grundaussagen der christlichen Sicht vom Heil vor, die wir uns bewußt halten sollten, wenn wir uns mit dem Thema Reinkarnation befassen wollen.

1. *Aus theologischer Sicht:* Erlösung und Heil kommen von Gott, der die Toten auferweckt. Ewiges Leben ist weder das Ergebnis der Unsterblichkeit der Seele noch erwächst es naturgegeben aus der Geschichte. Es ist vielmehr eine freie und ungeschuldete Gabe Gottes.

2. *Aus historischer Sicht:* Erlösung und Heil werden in der Geschichte dieser Welt und in der persönlichen Geschichte aller Menschen offenbart und verwirklicht. Das christliche Leben als ein Weg zu Gott ist begründet in dem Glauben, daß Gott selbst sich bereits auf den Weg zu uns gemacht hat, als er diese Welt schuf als den Ort seiner Gegenwart und seines Handelns. Der Tod ist nicht nur ein neutraler Durchgang; er ist vielmehr ein integrales und uns endgültig integrierendes Moment unserer Lebenszeit. Für mich als Individuum bedeutet das, daß die Geschichte meines Lebens in ihrer Hinordnung auf den Tod die konkrete Zeit und der konkrete Raum der erlösenden und heilschaffenden Selbst-Offenbarung Gottes für mich ist. Wie Karl Rahner es formuliert: «In Wirklichkeit wird in der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht, «Ewigkeit». Ewigkeit ist . . . eine Weise der in der Zeit vollbrachten Geistigkeit und Freiheit . . . »¹⁰.

3. *Aus pneumatologischer Sicht:* Erlösung und Heil sind Gottes gnädige Selbstmitteilung in Liebe an die Welt. Als Teilhabe an Gottes eigenem Geist der Liebe und Freiheit sind sie zugleich Vergebung, Versöhnung, Friede und Freude — sowohl in der Gemeinschaft mit Gott selbst als auch zwischen den Menschen. Das

neue Leben des Geistes Gottes beginnt schon jetzt im Leben aus der Gnade und erreicht seine Fülle auf dem Weg über Tod und Auferstehung im Leben der Herrlichkeit Gottes.

4. *Aus christologischer Sicht:* Da Erlösung und Heil als eine personale Beziehung der Liebe gesehen werden, kommt es wesentlich auf die personale Antwort des Menschen an. Die Gabe von Gottes Liebe zu empfangen, bedeutet für den Christen, die Herrschaft Gottes anzuerkennen und ein Jünger Jesu zu werden. Sein Heilshandeln ruft uns dazu auf und befähigt uns, ihn nachzuahmen. Man muß Jesus auf seinem Weg zum Kreuz in sich selbst hingebender Liebe und Dienstbereitschaft folgen, um an seinem Auferstehungsleben Anteil zu erhalten. Unser Handeln hat daher Folgen von endgültiger Tragweite.

5. *Aus anthropologischer Sicht:* Erlösung und Heil gehen die ganze menschliche Person an. Das Purgatorium ist keine Reinigung von der Materie. Auferstehung bedeutet nicht Abschied oder Befreiung der Seele vom Leib, sondern die Befreiung des ganzheitlichen Menschenwesens, alles dessen, was jemand als einzigartige Person getan hat und geworden ist, von Sünde und Tod. Das ist der Grund, warum das Neue Testament und die alten Glaubensbekenntnisse ziemlich zugespitzt von der Auferstehung des *Fleisches* oder des *Leibes* sprechen. Zugleich gilt, daß offenbar weder die traditionelle (thomistische) Theologie und die davon abhängige kirchenamtliche Lehre noch moderne Denkansätze — mit all ihrer Sorge, die radikale Einheit von Leib und Seele zu betonen — schon eine Anthropologie und Theologie der Auferstehung anbieten, welche das Problem der Leiblosigkeit auf eine ausreichende Weise ansprechen¹¹.

6. *Aus ekklesiologischer Sicht:* Erlösung und Heil gehen die ganze Menschheitsfamilie an. Als die Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi schwand, wurden die christliche Eschatologie und Frömmigkeit in wachsendem Maß individualistisch. Wenn das ewige Leben auch wahrhaft personal zu verstehen ist, so ist es doch nicht einfach nur die fortschreitende Entwicklung und Vollendung einzelner Menschen. Als etwas, das seinen symbolischen Ausdruck findet in dem von Jesus gepredigten Reich Gottes, ist es gleichbedeutend mit der Aufrichtung und Vollendung einer universalen menschlichen Gemeinschaft der Liebe, gegründet auf die Gemeinschaft mit Gott.

Die Auferstehung des Fleisches ist radikal verbunden mit der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden, dem Leib Christi, und dieser ist «gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (*Lumen gentium* 1). Diese Gemeinschaft umfaßt sowohl die Lebenden als auch die Toten. In der Vorstellung der katholischen Frömmigkeit sind auch die Heiligen «auf dem Weg», zusammen mit der Welt. Sie sind niemals einfach als diejenigen verstanden worden, die sittliche Vollendung, vollkommene Erleuchtung und Glückseligkeit in irgendeiner «anderen» Welt erreicht haben. Eben weil sie vollständig bei Gott sind, sind sie auch bei der Welt und für die Welt da. Die Herrlichkeit Gottes wird ihre Fülle solange nicht erreichen, bis alles Fleisch auferweckt und die ganze Schöpfung zu ihrer Vollendungsgestalt gelangt ist.

7. *Aus kosmologischer Sicht*: Erlösung und Heil umfassen die ganze Welt. Dies ist bereits impliziert in einer Anthropologie, welche die menschliche Person als eine unauflöbliche Einheit von Leib und Geist betrachtet. Diese Welt ist in ihrer irdischsten Stofflichkeit und in ihren geistbegabten Geschöpfen dazu bestimmt, ihr Ende und ihre Vollendung in der Auferstehung am «Jüngsten Tag» zu erreichen. Dies hat wichtige Folgen für die Art und Weise, wie wir unsere Macht über die Erde und all ihre Geschöpfe und unsere Verantwortung für sie ausüben. So hält die christliche Hoffnung auf Auferstehung nicht Ausschau nach einer verheißenen Befreiung von der Welt und ihrer Geschichte, sondern nach der Befreiung der Welt von Sünde und Tod und der Reifung ihrer Zeit zur Ewigkeit (K. Rahner). *Extra mundum nulla salus*. Um es ganz

zugespitzt zu formulieren: Außerhalb der Welt, ohne die Welt gibt es keine Erlösung und kein Heil (E. Schillebeeckx).

8. *Aus eschatologischer Sicht*: Genauso wie der Tod und die Auferstehung Jesu die Eröffnung der Endzeit der Erfüllung für die Geschichte markieren und ihr so eine radikal neue Bedeutung geben, so gibt auch der Tod des einzelnen Gläubigen, eben weil es ein Tod in Christus ist, seinem Leben in der Zeit eine radikale Tiefe und Dringlichkeit. Es ist die Zeit von Gottes Kommen und die Zeit der menschlichen Entscheidung und Antwort. Es ist die Zeit, in der man Gott und sein eigenstes wahres Selbst findet oder beide verliert. Wir leben unser Leben in einem eschatologischen «Jetzt» ohne die Drohung oder den Trost einer möglichen «später» erfolgenden Wiederholung. Was wir tun, hat Ewigkeitsbedeutung.

Es ist dies aber eine Zeit, die nicht nur durch ihr Ende im Tod gekennzeichnet ist, sondern auch durch die Vorwegnahme von Gottes gnädigem Gericht und seiner umgestaltenden Liebe. Denn das Leben der Auferstehung ist nicht bloß die ewige Fortdauer dessen, was ich in meiner Lebenszeit vollbracht habe; es ist vielmehr mein Leben als ein von Gott geheiltes, umgestaltetes und vollendetes. Aus diesem Grund kann der Christ, der mit dem Tod konfrontiert wird — ob er ihn nun als willkommenen Befreiung von Leiden oder als erschreckend Unbekanntes und in überwachem Bewußtsein seiner Schuld, seiner Unzulänglichkeiten und enttäuschten Hoffnungen erfährt —, Ermutigung und Trost finden, indem er dieses sein Leben in die Hände Gottes übergibt, in der sicheren Hoffnung, daß derjenige, von dem dieses Leben kam, es auch zu seiner Vollendung führen wird.

¹ Siehe J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter* (München 1990).

² Siehe die neue Situationsanalyse von André Couture, *Réincarnation ou résurrection?* Revue d'un débat et amorce d'une recherche, in: *Science et Esprit* 36 (1984/3) 351–374 und 37 (1985/1) 75–96.

³ Gleichzeitig wird bekräftigt, daß manche unmittelbar in den Himmel (nämlich diejenigen, die keiner Reinigung bedürfen) oder in die Hölle eingehen (diejenigen, die im Zustand der Todsünde sterben).

⁴ Diese grundlegende Entscheidung wird nicht einfach «vor» dem Tod gefällt, da die einzigartige Begegnung des Menschen mit Gott im Tod ein kritischer Teil jedes Lebens ist.

⁵ Karl Rahner legt den ungewöhnlichen Gedanken nahe, «daß die Möglichkeiten des Fegefeuers auch noch den Raum

bedeuten könnten für eine post-mortale Freiheitsgeschichte bei dem, dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war» (Fegefeuer, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Einsiedel/Zürich/Köln 1980, 447). Dennoch hält er aber daran fest: «Das Christentum präsumiert, daß eine solche endgültige personale Entscheidung im Normalfall eines Lebens getroffen werde» (aaO. 448). Dies könnte vielleicht zu einem akzeptablen christlichen Verständnis der Seelenwanderung führen, solange nur deutlich erkennbar bliebe, daß Reinkarnation in untermenschlichen Wesen ausgeschlossen ist und daß der endgültige Charakter der zeitlichen Geschichte nicht in Zweifel gezogen wird (vgl. aaO. 449).

⁶ Siehe K. Rahner, *Schuld — Verantwortung — Strafe* in der Sicht der katholischen Theologie, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1965) 238–261.

⁷ Siehe J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben (Regensburg 1977) 156.

⁸ Z. B. K. Rahner, Das Leben der Toten, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960) 429–437 und ders., Fegfeuer, aaO. (vgl. Anm. 5) 435–449.

⁹ L. Boros, *Mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Mainz ¹¹1993).

¹⁰ K. Rahner, Das Leben der Toten, aaO. (vgl. Anm. 8); außerdem: *Trost der Zeit*, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 3 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1956) 169–188 «Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit» (187). «Nicht eigentlich nach der Zeit kommt die Ewigkeit, sondern diese ist die vollendete Zeit. Aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden» (188).

¹¹ Ein bedeutsames Problem für die thomistische Theologie und die heutige Kirchenlehre, die im allgemeinen gegen die Reinkarnation immer mit der radikalen Einheit von Leib und Seele argumentieren, ist die anomale Situation des Zwischenzustandes, in welchem sich die vom Leib getrennte Seele befindet. Während Thomas die Meinung vertritt, daß die Seele als die «Form» des Leibes weder diesem ihrem Leib vorausexistieren noch von einem Leib zum anderen wandern könne (*Summa contra gentiles* II, 83), so besagt ihr substanzhaftes, von geistiger Erkenntnisfähigkeit bestimmtes Wesen, daß sie nicht von Materie abhängig sein

kann (*Summa contra gentiles* II, 51). Er bestand jedoch auf der numerischen Identität des irdischen Leibes mit dem verherrlichten Leib (*Summa contra gentiles* IV, 84–85), was tatsächlich bedeutete, daß die Seele selbst dann, wenn sie im «Zwischenzustand» vom Leib getrennt sein mag, eine Beziehung zu diesem Leib hat.

Solch ein realistisches Verständnis des verherrlichten Leibes ist heute nicht mehr einsichtig. Die meisten heutigen Autoren vertreten die Ansicht, daß Leibhaftigkeit und Kontinuität der leiblichen Identität in etwas anderem bestehen müssen als in einer molekularen Identität. Dies scheint einleuchtend; aber worin eine solche Identität näherhin bestehen soll, ist alles andere als evident.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN R. SACHS

Mitglied des Jesuitenordens. 1984 an der Universität Tübingen zum Dr. theol. promoviert. Lehrt Systematische Theologie an der Weston School of Theology (Cambridge, USA). Neuere Veröffentlichungen u. a.: *Basic Christian Anthropology: The Christian Vision of Humanity* (Collegeville MN, 1991); *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell* (in der Reihe «Theological Studies», Nr. 52, 1991). Anschrift: Weston School of Theology, 3 Phillips Place, Cambridge MA 02138, USA.

Hermann Häring

Anthropologische Wende?

Der Einfluß Augustins

Augustin lebte am Ende einer Epoche, der die Fragen nach Reinkarnation und Seelenwanderung nicht fernlagen. In der Orphik und im Manichäismus waren sie bekannt. Die vielfältigen Systeme des Gnostizismus kannten den Gang der Seele vom Himmel in die Fremde von Erde und Leib, wo sie auf der Suche nach einer Wahrheit ist, die ihr den Weg zurück in die Erlösung bringt. Augustin selbst sympathisierte viele Jahre (373–382) mit dem Manichäismus. Nach dessen Lehre wohnt in jedem Menschen ein

göttlicher Funke, der in diese Welt gefallen ist und der wiederhergestellt werden muß, um zu seiner Heimat zurückkehren zu können. Sollte der Weg nicht über mehr als eine Verleiblichung führen können? Es fällt auf, daß diese Frage Augustin nicht beschäftigt. Auch hatte er zum Ursprung der Seele lange Zeit keine ausgeprägte Meinung¹. Viel wichtiger war es ihm, das Geheimnis der Schöpfung und der Versöhnung zu respektieren. Wir kommen von Gott und kehren zu ihm zurück: *«Zum seligen Leben gelangt keiner, der seinen Weg in das Nichts lenkt, oder in ein Sein, das keinen selig machen kann.»*² Das klassische Schema von Ausgang und Rückkehr bildet die entscheidende Klammer auch seines theologischen Denkens. Von ihm ist in dieser Sache nicht viel anderes zu sagen als von der Theologie vor und nach seiner Zeit.

Aber Augustin hat das westliche Christentum wie kein anderer Theologe bis in die Gegenwart hinein geprägt: Er steht für eine anthropologische Wende, die in unserem Jahrhundert neu in die Diskussion geraten ist. Wer sich zu Reinkarnation und Auferweckung äußern will, muß auf diesen Zusammenhang achten. Was ist von Augustins Menschenbild zu übernehmen,