

REINCARNATIE IN DE OUDE KERK

Verschenen in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 92 (1992), 199-218; 93 (1993), 33-56

Riemer Roukema

1. Inleiding

In kringen van de theosofie en van andere vormen van hedendaagse gnostiek kan men te horen krijgen dat in de eerste eeuwen van de kerk christenen gewoon geloofden in reïncarnatie. De opvatting, dat de menselijke ziel na de dood van het lichaam in een ander lichaam kan overgaan, zou de kerk pas in de zesde eeuw hebben veroordeeld. Daarvoor wordt het concilie van Constantinopel van 553 genoemd. Zo is in een 'New Age woordenboek' te lezen: 'Der Reinkarnationsgedanken ist dem Abendland durchaus nicht fremd. Auch im Christentum ist er verbreitet und wurde erst beim Konzil zu Konstantinopel 553 mit knapper Mehrheit eliminiert'¹. Zelfs wordt in deze kringen wel beweerd, dat de kerkvaders in dat concilie de leer over het karma en over reïncarnatie uit de Bijbel hebben gekrast. Deze mening is echter amper op schrift te vinden. Alleen in een ingezonden artikel in een weinig pretentiefus blad als *Frysk en Frij* heb ik haar kunnen lezen². Een bezoek aan de goed gesorteerde theosofische bibliotheek in mijn wijk, de Pijp in Amsterdam, bracht mij niet veel verder in het traceren van deze bewering. De boeken van de antroposofische bibliotheek, eveneens in Amsterdam Oud-Zuid, verschafden evenmin opheldering.

In een boekje als van A. Besant, *Reïncarnatie als christelijke leerstelling*, uitgegeven in 1905 in een serie van de Theosophische Bibliotheek, worden allerlei vermeende getuigenissen uit de oude kerk aangehaald, waaruit moet blijken dat de kerkvaders reïncarnatie accepteerden. Deze teksten zijn in een aantal boeken over reïncarnatie overgeschreven, meestal zonder nauwkeurige bronvermelding. Ook de jezuïet K. Douven geeft in zijn boek *Het christendom op weg naar de 21e eeuw* kritiekloos zo'n globale verwijzing naar Hieronymus, Augustinus, Clemens van Alexandrië, Justinus en Origenes; van hen zouden uitspraken ten gunste van reïncarnatie zijn overgeleverd³. Douven geeft overigens toe, dat het niet nodig is te veronderstellen dat passages hierover uit de canonieke boeken zouden zijn geschraapt.

Is er iets van waar, dat bij allerlei kerkvaders de leer van de zielsverhuizing deel uitmaakte van hun theologie? Wie of wat is er veroordeeld in 553? Het antwoord op deze vragen hoop ik in dit artikel te geven⁴.

2. Reïncarnatie in de oudheid

De leer van de reïncarnatie was in de antieke wereld onderdeel van diverse filosofische en religieuze stromingen: van orfisme, pythagoreïsme, platonisme, hermetica en gnostiek. Zo had Plato beschreven dat de zielen, alvorens aan een nieuw leven te beginnen, na een tocht door de vlakke van Lethe (vergetelheid) van het water van de rivier Ameles (zorgeloos) moesten drinken om zo eerst alles te vergeten⁵.

In de eerste eeuwen van de jaartelling was het ter discussie komen te staan of een menselijke ziel ook kon incarneren in een dier⁶. Plato leek deze mogelijkheid te hebben geleerd, al wordt ook wel aangenomen dat hij dit niet letterlijk maar ironisch heeft bedoeld⁷. Volgens de pythagoreërs was de verhuizing van een mensenziel in een dier zeker mogelijk. In het middel- en neoplatonisme van de eerste eeuwen van de jaartelling begon men hieraan echter te twijfelen. Plotinus houdt aan deze mogelijkheid vast, maar Augustinus wijst vol lof op diens leerling Porphyrius, die haar afwijst en zo

Plato heeft durven corrigeren⁸. Deze controversie betrof dus niet de zielsverhuizing van het ene menselijke lichaam in het andere; deze opvatting was en bleef wijd verbreid.

In het algemeen werd de leer van de zielsverhuizing door de christelijke kerk zonder meer afgewezen. Toch wordt met name van Origenes (185-254) gezegd, dat hij de reïncarnatie zou hebben geleerd⁹. De behandeling van zijn veronderstellingen en van de opvattingen van zijn leerlingen en bestrijders zal daarom in deze studie de meeste ruimte in beslag nemen.

3. Getuigenissen van voor Origenes

Eerst zal echter een aantal teksten van voor de literaire werkzaamheid van Origenes de revue passeren.

De apologeet Justinus de Martelaar geeft, in de inleiding op zijn *Dialogo met de Jood Trypho* (geschreven na 150), een gesprek weer dat hij had gevoerd met een oud man, een christen, ten tijde van de opstand van Bar Kochba (132-135). Hij geeft toe dat hij voor zijn bekering aannam dat na de dood de ziel in een (ander) mens kan terugkeren of voor straf gevangen kan raken in het lichaam van een dier. De oude man, door wie Justinus tot bekering kwam, brengt hem tot het inzicht dat de zielen niet naar andere lichamen overgaan¹⁰. Bij deze conclusie ten aanzien van zielsverhuizing blijft het ook in deze dialoog.

Irenaeus gaat in zijn boeken tegen de gnostici *Adversus Haereses* (van 180) uitvoeriger in op deze leer (*transmigrationes in corpora* volgens de latijnse vertaling)¹¹. Zonder enige instemming beschrijft hij hoe Simon de Tovenaar, als incarnatie van God de Vader, in diens gezellin Helena de hoer een reïncarnatie zag van de eerste gedachte die hij in den beginne had gekoesterd. Voorts geeft Irenaeus de visie van Carpocrates en diens volgelingen weer. De zielen moeten alle mogelijke manieren van leven en doen meemaken. Als ze daar in één leven niet aan toe gekomen zijn, dan worden ze weer in een ander lichaam gezonden. Een ziel zou pas vrij komen, als ze al het mogelijke - Irenaeus denkt daarbij aan allerlei losbandigheid - heeft ondervonden; daarna keert zij terug tot God. Uit deze weergave blijkt Irenaeus' weerzin en afwijzing van deze libertinistische visie op reïncarnatie. Later gaat hij echter ook nog in op de zielsverhuizing als zodanig, en wijst hij deze ook in het algemeen af¹². De zielen hebben immers geen herinneringen aan wat ze vroeger waren, betoogt hij. Aan Plato vraagt hij spottend, hoe die iets kon weten van de drank der vergetelheid. Hij concludeert dat de ziel nooit in andere lichamen is geweest en dat ieder van God een eigen lichaam en een eigen ziel ontvangt. Daarmee zal ieder of opstaan ten leven of gestraft worden.

De apologeet Theophilus van Antiochië beweert in zijn geschrift *Ad Autolyicum* (geschreven kort na 180) dat Plato zich zelf tegenspreekt met enerzijds de ziel onsterfelijk te noemen en anderzijds later te beweren dat zielen naar andere mensen overgaan, en soms zelfs naar redeloze dieren. De zelfde 'onzin' treft hij aan bij Pythagoras¹³.

Ook de apologeet Hermias maakt in zijn spotschrift tegen de filosofen *Irrisio Gentilium* (van eind tweede, of derde eeuw) korte metten met de contradicties tussen de diverse filosofen omtrent de ziel. Hij noemt en bespot de opvattingen, dat de ziel in dieren overgaat, dat ze drie maal incarneert, of dat daarvoor perioden van drieduizend jaar zijn bepaald¹⁴.

Clemens van Alexandrië (ca 150-215) noemt in zijn *Stromata* eenmaal de zielsverhuizing zonder nader commentaar (als een leer die niet door de Marcionieten werd aangehangen)¹⁵; hij wil hierop ingaan wanneer hij komt te spreken over de ziel, maar hieraan is hij kennelijk niet toegekomen. Wel noemt hij later de opvatting van Pythagoras en zijn volgelingen over de zielsverhuizing een droom¹⁶. Ook de opvatting van de gnosticus Basilides, dat de ziel in een ander leven heeft gezondigd en daarvoor in dit leven de straf draagt, wijst Clemens af¹⁷. In zijn *Excerpta e Theodoto* zegt hij dat de Basilidianen de tekst 'God vergeldt tot in het derde en vierde geslacht wie Hem ongehoorzaam zijn', op de incarnaties (*ensômatôseis*) betrekken, maar hij vereenzelvigd zich niet met

deze uitleg¹⁸.

Met een enkele sneer wijst Minucius Felix in zijn *Octavianus* (van ca 197) de opvatting van de filosofen af, dat zielen overgaan naar andere lichamen, zelfs van dieren. In plaats daarvan wijst hij op de toekomstige opstanding van het lichaam¹⁹.

Tertullianus heeft zich in zijn katholieke tijd enkele malen kort tegen de leer van de zielsverhuizing gekeerd²⁰. Omstreeks 210, in zijn montanistische periode, schreef hij een breedvoerige weerlegging van deze leer in zijn werk *De Anima*²¹. Hij redeneert dat levenden niet worden gevormd uit doden, omdat het ook in den beginne zo niet is geweest. Bovendien groeit de bevolking, terwijl dat niet strookt met de visie van zielsverhuizing onder een vast aantal mensen. Hij vraagt waarom niet alle mensen de ervaring hebben dat zij vroeger een ander waren, maar alleen Pythagoras wel. De *metensomatôsis* (letterlijk: reïncarnatie) tussen de zielen van mensen en dieren acht hij bespottelijk. Simon de Tovenaar, die in Helena een gestalte van zijn eerste verwekking zag, toen hij nog de hoogste Vader was, kan Tertullianus onmogelijk serieus nemen, en ook met Carpocrates heeft hij snel afgerekend. Hij bestrijdt diens uitleg van Mattheüs 17,12 en 11,14, dat de overeenkomst tussen Elia en Johannes de Doper een bewijs van *metempsychôsis* (zielsverhuizing) zou zijn: Johannes zou immers komen in de geest en de kracht van Elia (Luc. 1,17), niet met diens ziel en in diens vlees. Volgens Tertullianus wordt de ziel 'in de moederschoot gezaaid' tegelijkertijd met het vlees.

Tot slot in dit overzicht de gegevens die Hippolytus biedt, de strenge tegenpaus die zich verzette tegen de mildere bisschop van Rome, Callixtus. Ten dele is hij een tijdgenoot van Origenes; hij is gestorven in 235. Het eerste boek van zijn *Refutatio omnium haeresium* (geschreven na 222) gaat over de griekse filosofen. Bij de behandeling van Pythagoras, Empedocles, Plato en zelfs de stoïcijnen vermeldt hij hun leer van de *metensomatôsis*. Uit de opvattingen van deze griekse filosofen zijn volgens hem de ketterijen voortgekomen, die hij daarna gaat bespreken en weerleggen²². In de volgende boeken die van dit werk zijn overgeleverd citeert hij Ireneaus' tekst over de gnosticus Carpocrates en noemt hij de Doceten, die zouden hebben beweerd dat sinds de komst van de Verlosser de *metensomatôsis* was opgehouden. Voor deze Doceten heeft Hippolytus geen goed woord over²³. In zijn rede *Adversus Graecos* (van voor 225) schrijft Hippolytus over de Hades, dat de zielen daarin worden vastgehouden tot de tijd die God heeft bepaald; dan zal God aller opstanding teweeg brengen, niet door zielen in een ander lichaam te plaatsen, maar door de lichamen zelf te doen opstaan²⁴.

De conclusie van deze verkenning van kerkelijke auteurs van de tweede en het begin van de derde eeuw inzake reïncarnatie is duidelijk: met deze gedachte hadden zij geen enkele affiniteit. Regelmatig blijkt - vaker nog dan hierboven is weergegeven - dat zij, in plaats van een nieuw leven in een ander lichaam op aarde, aan het eind der tijden de opstanding der doden verwachtten of, concreter gezegd: de opstanding des vleses.

4. Origenes

4.1. Inleiding

Omdat de opvatting van Origenes in dit onderzoek centraal staat, volgen eerst enkele inleidende gegevens van deze omstreden kerkvader²⁵.

Meer dan alle andere kerkelijke schrijvers van de tweede en derde eeuw was de Alexandrijn Origenes niet alleen vertrouwd met de filosofische richtingen uit de oudheid, maar heeft hij hiervan ook creatief gebruik willen maken. Hierin was overigens Clemens van Alexandrië hem voorgegaan. Een consequentie van Origenes' geleerdheid was, dat zijn exegeses van de Schrift en zijn pogingen tot het ontwerpen van een christelijke leer vrij toegankelijk waren voor wie met de filosofische discussies uit die tijd niet vertrouwd waren. Bovendien konden sommige tijdgenoten van Origenes en latere kerkvaders zich in het geheel niet vinden in de synthese van geloof en filosofie, die zij bij

Origenes aantreffen. Voor zijn motieven, namelijk de gnostici en marcionieten van zijn tijd te weerleggen en het christelijk geloof te verantwoorden, hadden zij geen begrip. Origenes heeft om deze redenen tijdens zijn leven veel met tegenstand te kampen gehad. Ook na zijn dood is hij vele malen bestreden en veroordeeld.

Desondanks hebben zijn geschriften in de kerk van het oosten en van het westen eeuwen lang een grote invloed gehad, omdat veel van zijn werken of delen daarvan in weerwil van alle bedenkingen en veroordelingen toch wel acceptabel geacht werden. Zo bij voorbeeld de apologie *Contra Celsum*, geschreven ter weerlegging van een rond 178 uitgekomen bestrijding van het christelijk geloof door de middelplatoonse filosoof Celsus. In het westerse kerk was het ook altijd mogelijk, Origenes' geschriften in een latijnse vertaling zo nodig te kuisen van heterodoxe passages. Veel van zijn preken en bijbelcommentaren zijn zo eeuwenlang in het westen bewaard en geliefd gebleven. Toch is van zijn totale oeuvre slechts een betrekkelijk klein deel aan ons overgeleverd.

Een werk van Origenes dat veel tegenstand opriep, is *De Principiis* (oorspronkelijke titel: *Peri Archôn*, Over de Grondbeginselen). Het is aannemelijk dat hij dit werk heeft geschreven om in te gaan op de kritiek die de eerste delen van zijn *Commentaar op Genesis* opriepen²⁶. In *De Principiis* schetst hij een gedurfd en aan het platonisme ontleend beeld van de zondeval van de preëxistente redelijke schepselen of geesten (*noes*) die door hun val tot zielen werden en een lichaam kregen. De verlossing door Christus heeft als doel, de gevallen geesten terug te voeren naar hun oorspronkelijke staat. Ook na de dood bestaat volgens Origenes de mogelijkheid, te kiezen voor de terugkeer tot God. Het einddoel is, dat God alles in allen zal zijn, waarbij ook het aards-lichamelijke bestaan voorbij zal zijn. De opstanding der doden zal plaatsvinden in geestelijke lichamen. O. Noordmans noemt in zijn *Herscheping* van 1934 deze dogmatiek van Origenes 'een beetje afschrikwekkend'²⁷! *De Principiis* is een van de vroegere werken van Origenes; vermoedelijk heeft hij het geschreven in 229-230. Hij was toen ongeveer 45 jaar oud was en gaf in Alexandrië leiding aan de catechetenschool. Toen Origenes in 230 op doorreis naar Griekenland in Palestina was, werd hij daar, in Caesarea, tot priester gewijd door de plaatselijke bisschop Theoctistus, met goedvinden of met medewerking van bisschop Alexander van Jeruzalem. Deze wijding was voor de bisschop van Alexandrië, Demetrius, de aanleiding om een synode bijeen te roepen, waarop Origenes' bevoegdheid om onderwijs te geven hem werd ontnomen en hij uit Alexandrië werd verbannen²⁸. In 231 of 232 riep Demetrius een tweede kleinere synode bijeen, waarop Origenes bovendien het priesterschap werd ontnomen. De precieze redenen voor deze maatregelen zijn moeilijk te achterhalen. Als een van de redenen wordt gegeven dat Origenes zich zou hebben ontmand; een tweede reden moet zijn geweest dat hij van zijn eigen bisschop geen toestemming tot de wijding had ontvangen. Ook Origenes' gedurfd theologie moet een belangrijke reden tot de veroordeling in Alexandrië zijn geweest. Uit die tijd is echter niet het bezwaar bekend dat Origenes de reïncarnatie leerde. Wel heeft hij zich in die tijd in een brief verdedigd tegen de beschuldiging dat hij leerde dat ook de duivel behouden zou worden. Deze visie wijst hij in deze brief zonder meer af²⁹. Hieruit is op te maken, dat Origenes' visie op de *apokatastasis pantôn* ('de wederoprichting van alle dingen', Handelingen 3,21) wel kritiek opriep.

Enkele jaren verbleef Origenes in Palestina en in Griekenland, tot hij in 234 zich in Caesarea (in Palestina) vestigde en daar, met toestemming van bisschop Theoctistus, een catechetenschool stichtte.

Voor bewijsplaatsen, volgens welke Origenes de reïncarnatieleer zou hebben aangehangen, wordt voornamelijk verwezen naar *De Principiis* en minder naar zijn latere werken. Het lijkt daarom dienstig, bij de behandeling van Origenes' visie op dit thema een onderscheid te maken tussen *De Principiis* en zijn andere werken. Ook moet de vraag worden besproken, of Origenes zijn visie later heeft bijgesteld.

4.2. *De Principiis*

Het zou nu het meest overzichtelijk zijn, eerst weer te geven wat Origenes in zijn werk *Over de Grondbeginselen* over de ziel heeft geschreven, en vervolgens in te gaan op de kritiek die hij hiermee heeft opgeroepen. Maar zo eenvoudig gaat het niet. Het werk is in het Grieks grotendeels verloren gegaan, ongetwijfeld omdat het ketters bevonden werd. Weliswaar is in de tweede helft van de vierde eeuw een griekse bloemlezing uit de werken van Origenes samengesteld, de *Philocalie*, die op naam staat van Basilius de Grote en Gregorius van Nazianze, en waarin ook gedeelten uit *De Principiis* zijn opgenomen, maar al te gewaagde passages over de oorsprong van de zielen en hun voortbestaan na de dood zijn daarin niet opgenomen. Om daarover geïnformeerd te worden, zijn we voornamelijk afhankelijk van de volgende bronnen.

1. In 398 heeft Rufinus van Aquileia een latijnse vertaling van het werk gemaakt, waarin hij echter aanstootgevende en ketters aandoende passages heeft veranderd of deze eruit heeft weggelaten. Voor ons onderwerp is deze kuising zeer ingrijpend.

2. Hieronymus was over deze bewerking van Rufinus furieus, omdat van Origenes zo een te onschuldige voorstelling zou worden gegeven. In 399 vervaardigt Hieronymus een getrouwere vertaling, waarmee hij wil aantonen hoe verderfelijker dit werk is. Deze vertaling is niet overgeleverd, maar in een rond 408 geschreven brief aan Avitus citeert Hieronymus verscheidene passages uit zijn vertaling (*Epistula* 124 in de collectie van Hieronymus' brieven). Ook in andere brieven (84, 129), in zijn geschriften *Contra Joannem Hierosolytanum* (van 397) en *Contra Rufinum* (van 401) behandelt Hieronymus de omstreden gedachten van Origenes als een ketterse leer. Deze passages zijn voor het reconstrueren van de oorspronkelijke tekst van *De Principiis* van groot belang, maar we moeten bedenken dat ze zijn weergegeven door een fervent tegenstander van Origenes. Deze vooringenomenheid zal niet hebben bijgedragen aan de objectiviteit van de weergave.

3. In de vijfde en zesde eeuw hadden de inzichten van Origenes nog steeds aanhang onder monniken in het oostromeinse rijk. In 543 is het origanisme in een edict van keizer Justinianus veroordeeld, hetgeen door een plaatselijke synode van Constantinopel werd bekrachtigd. De tekst van het edict is overgeleverd in Justinianus' *Brief aan patriarch Menas*, waaraan 24 citaten uit *De Principiis* zijn toegevoegd. Dit zijn vermoedelijk citaten die tegenstanders van het origanisme aan keizer Justinianus hadden voorgelegd. Hoezeer deze griekse teksten ook tendentieus uit hun verband zijn gerukt, ze zijn toch van belang voor de reconstructie van de oorspronkelijke tekst van *De Principiis*.

Zo blijkt dat de behandeling van Origenes' uiteenzettingen niet kan worden gescheiden van de latere bestrijding ervan. H. Görgemanns en H. Karpp hebben in navolging van P. Koetschau gepoogd, de verschillende bronnen van de tekst van *De Principiis* overzichtelijk bij elkaar af te drukken in een handzame uitgave³⁰. Wel is het van belang, bij verwijzing naar *De Principiis* duidelijk te onderscheiden wiens weergave is bedoeld.

4.2.1. *Preëxistentie*

In zijn inleiding op *De Principiis* schrijft Origenes³¹ - en er is geen reden Rufinus' vertaling hier te wantrouwen - dat hij wil uitgaan van de prediking van de apostelen. Maar zijns inziens wordt in die prediking ten aanzien van de ziel niet duidelijk onderscheiden, of ze bij de verwekking wordt overgedragen - dus dan ontstaat - of dat ze een ander begin heeft. De eerste opvatting was stoïcijns, met de tweede mogelijkheid doelde Origenes op de platoonse visie dat de ziel bestond voorafgaand aan het lichaam. Hij onderscheidt binnen de tweede visie voorts de opvattingen, dat de ziel in haar oorsprong 'geworden' of 'ongeworden' is, dus geschapen of eeuwig. Uit het gegeven, dat de apostolische prediking ten aanzien van de oorsprong van de ziel geen zekerheid biedt, leidt Origenes af dat het hem vrij staat, hierover zelf een mening te vormen.

Hij kiest voor de opvatting dat God geestelijke, met rede begiftigde naturen of wezens heeft geschapen (*logikai fuseis; rationabiles naturae* in Rufinus' vertaling), die niet ongeworden en dus

niet eeuwig zijn zoals God, maar wier *praefiguratio* toch altijd bij God is geweest³². Deze redelijke, geestelijke schepselen waren ook begiftigd met een vrije wil. Op grond daarvan voltrok zich een ramp: zij verkozen namelijk van God af te vallen. Als oorzaken van deze val noemt Origenes traagheid, achteloosheid en verzadiging van het goede³³. De val bewerkte een onderscheid tussen de geestelijke schepselen, al naar gelang van de ernst van hun zonde tegen God: sommigen werden duivelen, anderen mensenzielen, weer anderen werden engelen in de hemel. Ook de hemellichamen achtte Origenes gevallen bezielde schepselen van de rangorde van de engelen³⁴.

Origenes meende met behulp van deze val te kunnen verklaren, waarom het leven van de ene mens anders loopt dan van een ander. Hij wijt dit aan de zonden die iemand al of niet heeft begaan in de preëxistentie. Hij voert aan dat op grond van vroegere oorzaken (*presbutera aitia*) van voor de incarnatie (*pro tês ensômatôseôs*) Jakob geliefd was en Esau gehaat (Rom. 9,13)³⁵. Naar aanleiding van Romeinen 9,14, 'Zou er onrechtvaardigheid zijn bij God? Volstrekt niet!', schrijft Origenes:

Wanneer de Schrift nauwkeuriger onderzocht wordt betreffende Esau en Jakob, dan vindt men dat er geen 'onrechtvaardigheid is bij God', toen 'voordat zij geboren waren en iets gedaan hadden', *namelijk in dit leven*, gezegd werd dat 'de oudste de jongste zal dienen'; dan vindt men dat het geen onrechtvaardigheid is dat Jakob in de moederschoot zijn broer ten val bracht, als wij aannemen dat hij op grond van verdiensten, namelijk uit een vorig leven, terecht door God werd bemind³⁶.

Zo zijn volgens Origenes sommigen geschapen tot eer en anderen tot smaad (2 Tim. 2,20). Op deze manier beoogde Origenes de gnostische opvatting te bestrijden, dat de verschillen tussen mensen te wijten zijn aan de grillen van de onrechtvaardige Schepper.

Het is onmiskenbaar dat Origenes hier niet doelt op een vorig leven op aarde maar op het bestaan van de ziel dat aan het aardse leven voorafgaat. Volgens Origenes kan de ziel zich in deze preëxistentie ook na de val al weer op God richten, hetgeen in het leven op aarde wordt beloond³⁷.

Betreffende de val van de zielen biedt Hieronymus in zijn boek *Contra Joannem Hierosolytanum* een belangrijke aanvulling op de summiere vertalingen van *De Principiis* van de hand van Rufinus. Hieronymus schrijft:

Origenes leert dat de met rede begiftigde schepselen langs de ladder van Jakob geleidelijk afdalen naar de laagste trede, dat wil zeggen naar vlees en bloed; en dat iemand onmogelijk ineens van de honderdste rang naar de eerste rang kan storten, maar dat men de laagste rang alleen bereikt langs de afzonderlijke rangen, zoals langs de treden van een trap; en dat de lichamen zo vaak veranderen als zij vanuit de hemel naar de aarde van woonplaats veranderen³⁸.

Kort daarvoor had Hieronymus de leer van Origenes al in deze termen beschreven:

... dat alle met rede begiftigde schepselen, onlichamelijk en onzichtbaar, als zij onachtzaam worden, geleidelijk naar beneden glijden, en lichamen aannemen naar gelang van hoe de ruimten zijn waarheen zij afdalen; bij voorbeeld eerst etherische lichamen, daarna van lucht. Wanneer ze in de nabijheid van de aarde komen, worden zij omgeven met dichtere lichamen, en het laatst worden zij aan het menselijk vlees gebonden...³⁹.

Dat de ziel uit de hemel in een menselijk lichaam was gevallen, was in Origenes' tijd een bekende platoonse voorstelling⁴⁰. De vierde-eeuwse filosoof Jamblichus noemt in zijn bespreking van oudere filosofen bij voorbeeld de platonisten Eratosthenes en Ptolemaeus (respectievelijk van de derde en de tweede eeuw voor Chr.), volgens wie de ziel gedurende haar afdaling steeds al in een lichaam

woont; eerst in fijnere, dan in hardere lichamen⁴¹. Twee eeuwen na Origenes heeft Macrobius in zijn *Commentaar op de Droom van Scipio* de opvatting van de middelplatoons- pythagoreïsche filosoof Numenius (tweede eeuw) weergegeven. Numenius kon nauwkeurig beschrijven hoe de ziel uit begeerte naar een aards lichaam vanuit de Melkweg langs de zeven planeten afdaalde naar de aarde⁴². Volgens Numenius ontvangt de ziel bij haar afdaling naar de lagere sferen een etherische omhulling, een lichaam van licht. Zo vaak als zij de sfeer van een planeet achter zich laat, sterft zij, tot zij op aarde het zogenoemde 'leven' bereikt. Volgens deze opvatting van Numenius heeft de ziel al vele doden en bijgevolg ook vele levens doorgemaakt, voor zij in een aards lichaam incarneert. Ook volgens de door Origenes bestreden middelplatoonse filosoof Celsus (tweede eeuw) leidt de weg van de zielen naar de aarde en er vandaan langs de planeten. Origenes wijst, als hij deze zinsnede aanhaalt, direct op het visioen van de ladder van Jakob en veronderstelt dat in dit visioen misschien op het zelfde of op nog hogere waarheden wordt gedoeld⁴³. Deze verwijzing naar de ladder van Jakob bevestigt Hieronymus' hierboven geciteerde weergave van Origenes' opvattingen. De neoplatonist Plotinus (derde eeuw) maakt duidelijk dat wanneer een ziel uit de hogere sferen in het lichaam komt, er nog niet van reïncarnatie kan worden gesproken:

De ziel kan indalen, als ze al in een lichaam is; dan verhuist ze dus van lichaam of ze komt van een lichaam van lucht of vuur in een van aarde en dat noemen ze natuurlijk niet verhuizing van lichaam (*metensômatôsis*), omdat het lichaam niet duidelijk zichtbaar is, van waaruit de indaling plaatsvindt⁴⁴.

Van reïncarnatie (*metensômatôsis*) is dus alleen sprake als een ziel al een leven in een aards lichaam achter zich heeft. Deze observatie is van belang voor het oordeel over Origenes' opvattingen: volgens het platonisme van zijn tijd kon bij Origenes niet van reïncarnatie worden gesproken wanneer hij aan Jakob een 'vorig leven' toeschreef en daarbij dacht aan het preëxistente leven van de ziel.

4.2.2. Reïncarnatie in dieren?

De beschuldiging dat Origenes de reïncarnatie leerde, is voor het eerst te vinden in de *Apologie voor Origenes* die de priester Pamphilus van Caesarea omstreeks 308-310 schreef. Volgens patriarch Photius (negende eeuw) schreef Pamphilus deze apologie in vijf boeken en vulde Eusebius deze aan met een zesde boek⁴⁵. Alleen het eerste boek is ons bekend, dank zij een latijnse vertaling van Rufinus⁴⁶.

Pamphilus vermeldt dat in zijn tijd Origenes op negen punten werd beschuldigd en hij poogt deze beschuldigingen te weerleggen door middel van citaten uit de werken van Origenes zelf. De negende van deze beschuldigingen betreft de reïncarnatie, maar toch niet in die zin dat de ziel van een mens na een leven op aarde weer in een ander menselijk lichaam incarneert, maar dat zij ook in dieren kan incarneren:

De allerlaatste beschuldiging, die met alle mogelijke laster wordt verbreid, is die van de *metensômatôsis*, dat wil zeggen dat hij zou beweren dat menselijke zielen na de dood verhuizen naar redeloze dieren, slangen of schapen, en dat ook die zielen van redeloze dieren met rede begiftigd zijn⁴⁷.

Een soortgelijke beschuldiging treffen we honderd jaar later aan bij Hieronymus in zijn brief aan Avitus. Volgens Hieronymus probeert Origenes aan het einde van boek I van *De Principiis* zich met een slinkse zinswending te onttrekken aan de beschuldiging, dat hij de pythagoreïsche zielsverhuizing zou leren:

Tot slot heeft hij breedvoerig behandeld, dat een engel of een ziel of in ieder geval een

demon - waarvan hij beweert dat ze één en de zelfde natuur hebben, maar een verschillende wil - al naar gelang van de omvang van hun achteloosheid en domheid een lastdier kunnen worden. In plaats van het ondergaan van pijnlijke straffen en brandend vuur zouden zij veeleer verkiezen, een redeloos dier te worden en te wonen in de wateren en de stromen, en het lichaam van deze of gene diersoort aan te nemen. We hebben dan niet alleen de lichamen van viervoeters te vrezen, maar zelfs van vissen. En om niet schuldig bevonden te worden aan de pythagoreïsche leer van de *metempsychôsis* zegt hij tot slot, na die verderfelijke verhandeling waarmee hij het gemoed van de lezers heeft gewond: 'Dit zijn naar onze mening geen leerstellingen (*dogmata*), maar slechts vragen en problemen, opdat het niet lijkt dat die geheel en al buiten beschouwing zijn gebleven'⁴⁸.

In Justinianus' brief aan Menas is als beschuldiging te lezen:

Dat de ziel misschien ook het leven in het water verkiest, uit het tweede (sic) boek van Over de Grondbeginselen.

'De ziel die afglijdt van het goede en zich hecht aan het kwade en daarin steeds meer verstrikt raakt, wordt, als zij niet omkeert, door het onverstand tot een dier en wordt door de slechtheid tot een beest.'

En even verderop:

'En zij verkiest, behalve om redeloos te worden, ook het leven - om zo te zeggen - in het water; en misschien wordt zij al naar gelang van de steeds grotere val in het kwaad bekleed met de lichamen van het ene of andere redeloze dier'⁴⁹.

Deze tekst van Justinianus bevestigt wat Hieronymus al zo insinuerend aanhaalde, dat het Origenes om een onderzochte mogelijkheid gaat; er staat bij Justinianus immers twee keer 'misschien' (*esth' hote, tacha*).

In Rufinus' vertaling van het slot van het eerste boek van *De Principiis* is alleen te vinden dat Origenes de opvatting, dat zielen ook in dieren konden vallen, verontwaardigd afwees. Maar in zijn vertaling van Pamphilus' *Apologie* komt ook de tekst voor, waarnaar Hieronymus verwees. Pamphilus citeert Origenes:

Maar wat ons betreft zijn dit geen leerstellingen, maar ze zijn gezegd ter wille van het onderzoek, en zij worden afgewezen. Zij zijn alleen hierom vermeld, opdat het niet lijkt dat de aangeroerde vraag niet is behandeld.

Pamphilus licht hierbij toe:

Maar deze dingen heeft hij in deze passage gezegd, waar hij onderzoek deed naar de zielen van de dieren, niet naar de zielsverhuizing⁵⁰.

G. Dorival heeft deze passage uit *De Principiis* in al zijn versies diepgaand onderzocht en geconcludeerd dat Origenes hier inderdaad niet kan hebben geleerd, dat zielen van mensen ook kunnen incarneren in dieren⁵¹. Hij wijst onder andere op *De Principiis* II,9,3, waar Origenes de redeloze dieren uitsluit van de schepselen die een vrije wil hebben, hetgeen reïncarnatie in dieren uitsluit. Ook citeert hij een tekst uit Origenes' werk *De Resurrectione*, dat zelfs eerder dan *De Principiis* is geschreven. Dit werk is grotendeels verloren gegaan, maar in Pamphilus' *Apologie* zijn enkele fragmenten bewaard gebleven. In één daarvan is naar aanleiding van 1 Corinthiërs 15,39, 'het vlees van dieren is anders dan het vlees van vogels, en het vlees van vissen is weer anders', over de opstanding te lezen:

Maar zoals men niet moet menen dat een zondaar het lichaam van dieren zal aannemen, van een vogel, of van vissen, zo moet men er ook niet op hopen dat zij die opstaan in heerlijkheid het lichaam van de zon, de maan of de sterren aannemen⁵².

Op grond van deze teksten kunnen we drie conclusies trekken.

1. Het is voor Origenes ondenkbaar, dat een redelijke ziel na een mensenleven incarneert in een dier; de zielsverhuizing was volgens Pamphilus in de passage van *De Principiis* ook niet het thema. Over reïncarnatie van de menselijke ziel in een ander menselijk lichaam gaat het hier al evenmin.
2. Wat Origenes heeft willen afwijzen, is dat een gevallen ziel die is bestemd voor een menselijk lichaam vanuit de preëxistentie in een dier terecht zou kunnen komen.
3. Wel heeft hij de diverse mogelijkheden afgetast, en Hieronymus en Justinianus hebben hieruit selectief geciteerd om Origenes in discredit te brengen.

4.2.3. Toch reïncarnatie in *De Principiis*? - *Cyclus van werelden*

Toch is Origenes in de strijd rond zijn persoon en leer in de vijfde en zesde eeuw bij herhaling ervan beschuldigd, dat hij de reïncarnatie van menselijke zielen heeft geleerd. Patriarch Photius heeft een lijst van vijftien beschuldigingen uit die tijd overgeleverd, waarvan de vierde en vijfde luiden:

Dat de met rede begiftigde naturen in lichamen van redeloze dieren binnengaan en dat er *metensômatôsis* is⁵³.

Ook heeft Hieronymus in zijn *Apologia contra Rufinum* van 401 de beschuldiging geuit, dat Origenes de *metempsuchôsis* behandelt - over deze tekst aanstonds meer.

Inderdaad heeft Origenes in *De Principiis* ook aanleiding tot deze beschuldiging gegeven. In *De Principiis* vermeldt Origenes meermalen, dat de huidige wereld niet de enige is. Bij de behandeling van het ontstaan en het vergaan van de wereld schrijft Origenes volgens Rufinus' vertaling:

... dat God niet pas begon te werken, toen Hij deze zichtbare wereld (*mundus = kosmos*) schiep, maar wij geloven, dat zoals er na de ondergang van deze wereld een andere wereld zal zijn, zo ook voordat deze wereld er was, er andere werelden zijn geweest. Want dat er na deze wereld een andere wereld zal zijn, leert Jesaja als hij zegt (66,22 LXX): 'Er zal een nieuwe hemel en een nieuwe aarde zijn, die Ik zal doen blijven voor mijn aangezicht, spreekt de Heer'. Maar dat er voor deze wereld ook andere werelden waren, toont de Prediker als hij zegt (1,9-10): 'Wat is dat wat geworden is? Hetzelfde als wat er zal zijn. En wat is dat wat geschapen is? Hetzelfde als wat geschapen zal worden; en er is in het geheel niets nieuws onder de zon. Als iemand spreekt en zegt: Zie, dit is nieuw, dan was het er reeds in de eeuwen (*saecula = aiônes*), die voor ons waren'. In deze getuigenissen wordt tegelijk beide bewezen, zowel dat er voorheen werelden (*saecula = aiônes*) waren als dat er hierna werelden zullen zijn⁵⁴.

Hieronymus geeft hiervan ook een vertaling, die niet wezenlijk van die van Rufinus afwijkt⁵⁵. Voornamelijk op grond van het boek Prediker - dat hij beschouwde als Salomo's boek over de fysica⁵⁶ - veronderstelde Origenes dus dat er een cyclus van werelden bestond. Het blijkt dat Rufinus hierin geen kwaad zag, want hij heeft diverse passages over de werelden voor en na de huidige wereld argeloos vertaald⁵⁷. In zijn vertaling staat ook, dat deze werelden niet onderling in alles gelijk zijn, alsof de hele geschiedenis van Adam en Eva, Mozes en Paulus, zich precies zo zou herhalen:

Want de zielen worden niet geleid door een of andere kringloop die na vele eeuwen in de

zelfde banen terugkeert, zodat ze dit of dat moeten doen of moeten begeren; maar waarheen de vrijheid van hun eigen aard zich richt, daarheen leiden zij de loop van hun daden⁵⁸.

Met deze verdediging van de vrije wil van de menselijke ziel onderscheidt Origenes zijn eigen visie van de stoïsche leer van het gedetermineerde periodieke ontstaan van een nieuwe wereld na een wereldbrand⁵⁹. In zijn onvoorwaardelijke vooronderstelling van de vrije wil van de menselijke ziel ligt echter ook de aanleiding tot zijn geheel eigen visie op een mogelijke reïncarnatie van de ziel. Origenes neemt namelijk aan dat bij de opstanding der doden de vergankelijke materie van het aardse lichaam zal worden vervangen door een onvergankelijk lichaam van een fijnere en zuiverder hoedanigheid, die 'geestelijk' heet. Hiervoor verwijst hij naar wat Paulus schrijft in 1 Corinthiërs 15,53-56. Volgens Rufinus' vertaling behandelt Origenes vervolgens de mening, dat wij ooit zelfs geheel onlichamelijk zullen zijn, wanneer allen aan Christus zijn onderworpen (1 Cor. 15,27-28); Rufinus vertaalt dan als tegenwerping tegen deze veronderstelling:

Het zal dan immers noodzakelijk blijken te zijn, dat als de lichamelijke natuur vernietigd is, zij weer opnieuw hersteld en geschapen moet worden. Het lijkt immers mogelijk dat de met rede begiftigde naturen, van wie nooit de eigenschap van de vrije wil afgenomen wordt, dan wéér aan sommige bewegingen onderworpen kunnen zijn. God laat dit ook toe, opdat zij niet, als zij gedurig vasthouden aan hun onbewegelijke staat, er onwetend van zijn dat zij door Gods genade en niet door eigen kracht in die uiteindelijke zaligheid standhouden. Op zulke bewegingen zal dan ongetwijfeld weer een verscheidenheid aan lichamen volgen, waarvan de wereld altijd al is voorzien, en nooit zal een wereld kunnen bestaan zonder verscheidenheid; en dit kan op geen enkele manier gebeuren zonder lichamelijke materie⁶⁰.

(Een enkele toelichting: de term 'bewegingen' slaat op een nieuwe val van de schepselen. De 'onbewegelijke staat' is hetzelfde als de daarna genoemde zaligheid.) Hoewel Rufinus dit gedeelte voorzichtigshalve vertaalt als een mening die alleen maar door Origenes wordt behandeld maar niet door hem wordt gedeeld, is het zeer waarschijnlijk dat hij hier Origenes' eigen hypothese weer-geeft. Dit wordt bevestigd door Hieronymus' brief aan Avitus en door de brief van Justinianus aan patriarch Menas⁶¹.

Origenes' speculatie was dus, dat aan het eind der tijden de materiële lichamen geheel zullen zijn verdwenen. God zal dan alles in allen zijn (1 Cor. 15,28). De menselijke zielen zullen weer geest zijn zoals in het begin. Maar in de hemelse zaligheid houden zij hun vrije wil. Dat was voor Origenes onopgeefbaar, gezien zijn strijd met de gnostici die hij ervan beschuldigde, dat volgens hen het hele mensenleven afhing van de voorbeschikking van de Schepper. Maar als de weer geest geworden zielen een vrije wil houden, dan kunnen zij ook weer van God afvallen. Dan kunnen zij weer opnieuw als zielen vallen in andere lichamen. In die zin kunnen we bij Origenes - tegen zijn eigen bedoeling - van reïncarnatie spreken. Een menselijke ziel kan dan één keer per 'wereld' (*aiôn*) incarneren.

In de reeds genoemde *Apologia contra Rufinum* van Hieronymus richt deze zich tot Rufinus met deze woorden:

Het is jouw Origenes geoorloofd, de *metempsychôsis* te behandelen, te beweren dat er ontelbare werelden zijn, en de met rede begiftigde schepselen met steeds weer andere lichamen te bekleden, en te zeggen dat Christus vaak heeft geleden en nog vaker zal lijden, opdat wat eenmaal nut had, namelijk wat Hij op zich genomen heeft, steeds weer zijn nut zal hebben⁶².

Hieronymus' laatste beschuldiging over het lijden van Christus in de vorige werelden is niet consis-

tent, daar hij zelf al aanhaalt: 'wat *eenmaal* nut had'; dat slaat blijkens Rufinus' vertaling op Hebreënen 9,26: 'Maar nu, bij de voleinding der eeuwen (of: werelden - *aiônes*) is Hij eenmaal verschenen om door zijn offer de zonden weg te doen'⁶³. Het is niet waarschijnlijk dat Origenes ervan uitging, dat Christus in de komende werelden weer zou lijden. Vermoedelijk heeft hij dit als mogelijkheid of als vraag opgeworpen⁶⁴.

In zijn brief aan Avitus geeft Hieronymus over die opeenvolging van werelden nog meer speculatie, die in Rufinus' vertaling niet is te vinden. Na de nieuwe val te hebben beschreven voegt Origenes volgens Hieronymus toe:

Men moet goed weten dat veel met rede begiftigde schepselen tot aan de tweede, derde en vierde wereld aan hun begintoestand vasthouden en geen gelegenheid geven aan verandering in zichzelf. Anderen zullen echter zo weinig van hun oorspronkelijke stand afdwalen, dat zij bijna niets verloren lijken te hebben, terwijl sommigen zich met een geweldige val in de diepste afgrond zullen storten. God, die over alles beschikt, weet bij de schepping van de werelden ieder afzonderlijk te gebruiken naar zijn verdienste, volgens de aanleidingen en oorzaken waardoor het bestuur van de wereld in stand blijft en op gang komt; met als gevolg dat degene die allen in boosheid overtreft en zich diepgaand heeft vereenzelvigd met de aarde, in een andere wereld die hierna geschapen zal worden, tot duivel wordt, het 'begin van de schepping van de Heer, opdat hij bespot wordt door de engelen' (vgl. Job 40,14 LXX) die de deugd van het begin hebben verloren⁶⁵.

Zo blijkt dat volgens Origenes in volgende werelden niet allen weer hoeven af te vallen van God. Er zullen schepselen zijn, die iets van hun eerdere val hebben geleerd, maar anderen zijn hardleers en vallen opnieuw, of zelfs dieper dan vroeger. Hieronymus smaalt dan ook dat wie nu een mens is, dan een demon kan zijn, dat uit een aartsengel de duivel kan ontstaan en dat de duivel weer een engel kan worden⁶⁶.

Zien we van deze polemieken verder af, dan is nu in ieder geval duidelijk geworden, in welke zin Origenes in *De Principiis* een eigen reïncarnatieleer heeft gehuldigd. Omdat na het herstel van de schepping tot een geestelijke wereld de redelijke naturen weer opnieuw van God kunnen afvallen, kunnen zij als zielen opnieuw verbonden worden aan materiële lichamen. Over de aard van deze materiële lichamen laat Origenes zich niet uit; ook Hieronymus heeft hierover niets te zeggen. Wel blijkt, dat een mensenziel in een volgend bestel ook kan vallen in het lichaam van een engel of duivel. Over reïncarnatie binnen het huidige bestel van de wereld schrijft Origenes in *De Principiis* niet.

4.3. *Origenes' latere werken*

Na enkele jaren buiten Alexandrië te hebben verkeer, vestigde Origenes zich in 234 in Caesarea. In de werken die hij daar heeft geschreven is hij regelmatig ingegaan op de vraag of er in de Schrift en volgens het christelijk geloof sprake is van reïncarnatie. Zo behandelt hij herhaaldelijk de verhouding tussen Elia en Johannes de Doper. Ook thema's als de preëxistentie en de opeenvolgende werelden roert hij aan, al dan niet in bedekte termen.

4.3.1. *Johannes de Doper en Elia*

Een van de eerste boeken die Origenes in Caesarea heeft geschreven is deel VI van zijn *Commentaar op Johannes*. Hij is dan toe aan Johannes 1,19. Priesters en levieten vragen aan Johannes de Doper: 'Zijt gij Elia?', waarop Johannes antwoordt: 'Ik ben het niet' (Joh. 1,21). Origenes herinnert aan de woorden van de engel Gabriël tot Zacharias: 'Hij zal voor Hem uitgaan in de geest en de kracht van Elia' (Luc. 1,17)⁶⁷. Origenes zegt dat zij die de reïncarnatieleer voorstaan, Johannes' ontkenning zullen uitleggen als onwetendheid en dat zij deze wellicht gebruiken als argument dat

'de ziel met nieuwe lichamen wordt bekleed en zich dan van de vorige levens niets herinnert' ⁶⁸. Vervolgens beschrijft hij met veel details een discussie tussen een aanhanger van de reïncarnatie en een kerkelijk gelovige. Het lijkt soms dat Origenes in deze discussie geen partij trekt en dat hij ook de standpunten ten gunste van reïncarnatie overtuigend acht. Toch geeft hij de kerkelijke spreker zoveel meer ruimte om zijn standpunt te verdedigen, dat Origenes' voorkeur duidelijk is. Zo schrijft hij:

Maar een ander, iemand van de kerk, die de leer van de metensômatôsis als leugen verwierpt, en niet aanneemt dat de ziel van Johannes ooit Elia is geweest, zal zich beroepen op het al aangehaalde woord van de engel, die met betrekking tot de geboorte van Johannes niet de ziel van Elia noemde, maar zijn geest en kracht' ⁶⁹.

Johannes was 'in zekere zin' wel Elia, geeft deze aanhanger van de kerk toe, maar niet in die zin dat de ten hemel opgenomen Elia van lichaam was veranderd en onder de naam Johannes was teruggekomen ⁷⁰.

De aanhanger van reïncarnatie gaat er van uit dat de priesters en levieten hun vraag aan Johannes stelden in de mening dat de reïncarnatieleer, als van hun vaders afkomstig, waar was en niet vreemd aan hun geheime onderricht. Daarom zegt Johannes dus: 'Ik ben Elia niet', omdat hij zijn eigen vroegere leven niet kent ⁷¹.

Origenes laat de kerkelijke gelovige tegenwerpen dat het niet passend zou zijn als zo'n groot profet als Johannes fout zou hebben geantwoord of zelfs maar uit onwetendheid een terughoudend antwoord zou hebben gegeven. De opvatting dat de reïncarnatie tot de geheime joodse leer behoorde, vecht hij aan met de vraag, uit de geheime geschriften aan te tonen dat deze leer bij de Joden bestaat. Blijkt dit nergens, dan is de redenering ontkracht ⁷².

Hoewel in deze discussie Origenes' voorkeur duidelijk is, en in geen geval de fout moet worden gemaakt, de mening inzake reïncarnatie aan Origenes zelf toe te schrijven, maakt hij aan het einde van deze verhandeling toch een veelzeggend voorbehoud:

Maar eerst moet op een andere plaats nauwkeuriger en meer diepgaand onderzoek worden gedaan naar het wezen van de ziel en het begin van haar bestaan en haar binnengaan in het aardse lichaam, en naar de beschikkingen voor het leven van iedere ziel en naar de verlossing hieruit, en of het aannemelijk is dat zij een tweede maal in een lichaam binnengaat of niet, en of dat in de zelfde periode en in de zelfde wereldordening zal zijn of niet, en in het zelfde lichaam of in een ander. En als zij in het zelfde lichaam binnengaat, dan moet worden onderzocht of dat qua substantie aan zich zelf gelijk blijft maar van hoedanigheid verandert, of dat het zowel naar substantie als hoedanigheid aan zich zelf gelijk blijft, en of zij altijd het zelfde lichaam zal gebruiken of van lichaam zal wisselen. Daar zal het ook nodig zijn te onderzoeken wat werkelijk reïncarnatie (*metensômatôsis*) is, en waarin zij verschilt van incarnatie (*ensômatôsis*), en of iemand die zich voor reïncarnatie uitspreekt bijgevolg de wereld voor onvergankelijk houdt. Het zal ook noodzakelijk zijn, daar de redenen uiteen te zetten van hen die beweren dat volgens de Schriften de ziel wordt gezaaid samen met het lichaam, en wat daaruit volgt ⁷³.

Hieruit blijkt dat Origenes het niet opportuun achtte, zijn opvattingen over de preëxistentie en de incarnatie van de ziel en de cyclus van werelden hier uiteen te zetten. Hoewel hij lijkt open te staan voor de mogelijkheid van reïncarnatie, zegt hij alleen dat hiernaar onderzoek moet worden gedaan, evenals naar de substantie van het lichaam bij de opstanding der doden. Zelfs noemt hij, zonder afwijzing, de visie dat de ziel pas ontstaat tegelijkertijd met het lichaam. In deze passage horen we

Origenes na de kritiek die hij op *De Principiis* te verduren heeft gehad. Hij realiseert zich dat hij in dit werk nog niet voorzichtig genoeg is geweest. Toch is hieruit niet af te leiden dat hij zijn inzichten heeft gewijzigd⁷⁴. Het onderscheid dat hij maakt tussen reïncarnatie en incarnatie wijst er veel eerder op, dat hij alleen van incarnatie van de preëxistente ziel wil spreken, zij het dat deze incarnatie zich in een volgende wereld kan herhalen.

In zijn omstreeks 249 geschreven *Commentaar op Mattheüs* houdt Origenes geen slag meer om de arm en wijst hij ten aanzien van Johannes en Elia de reïncarnatieleer volstrekt van de hand. Van zijn behandeling van Mattheüs 11,14, waar Jezus over Johannes de Doper zegt: 'hij is Elia die komen zou', heeft Pamphilus een fragment overgeleverd als bewijs dat Origenes de zielsverhuizing verwierp. Origenes spot daar met de gedachte, dat er zielsverhuizing is om reden van zonden. 'Wegens welke zonden is dan de ziel van Elia overgeplaatst naar Johannes?' Weer wijst hij erop dat volgens Lucas 1,17 Johannes beschikt over de geest en de kracht van Elia, en dus niet diens ziel in zich heeft⁷⁵. Dit argument klinkt weer - zelfs breed uitgesponnen - bij de behandeling van Mattheüs 17,10-13, over de vraag: 'Waarom zeggen de schriftgeleerden dan dat Elia eerst moet komen?' Jezus zegt daarop: 'Elia is reeds gekomen'. Origenes zegt in zijn uitleg dat hij niet wil vervallen in de reïncarnatieleer, die vreemd is aan de kerk van God, niet door de apostelen is overgeleverd en nergens in de Schrift voorkomt. Als reïncarnatie plaats vindt om reden van zonden, dan zal er nooit een einde aan komen omdat een ziel altijd in een vorig leven gezondigd heeft; dan is er ook geen plaats voor het vergaan van de wereld, merkt Origenes op. En gesteld dat zielen zich wel ooit kunnen onttrekken aan een nieuw leven in het lichaam, dan zullen er op aarde uiteindelijk geen kinderen meer geboren worden bij gebrek aan zielen. Maar volgens de Bijbel zullen hemel en aarde voorbijgaan en zullen er dan juist veel zondaars zijn, zo betoogt Origenes breedvoerig⁷⁶. Op deze resolute toon keert Origenes zich zo tegen hen die met hun standpunt buiten de kerk staan en vereenzelvigt hij zich nadrukkelijk met de leer van de kerk, die reïncarnatie afwijst.

4.3.2. *De blindgeborene*

Dat Origenes desondanks als kerkelijk theoloog in Caesarea bij sommigen onder verdenking stond, blijkt uit zijn opmerkingen over het verhaal van de blindgeborene (Joh. 9). Zijn commentaar op de vraag van Jezus' leerlingen: 'Wie heeft gezondigd, deze of zijn ouders, dat hij blind geboren is?', is op een kort fragment na verloren gegaan. De overgeleverde zinsnede: 'Want zo'n overlevering en mening heerste bij de Joden', wordt in dit fragment niet uitgelegd⁷⁷. Uit een passage uit zijn preek over de geboorte van Jakob en Esau (Gen. 25,21-26) kunnen we echter afleiden dat Origenes hierbij dacht aan zonden in een preëxistent leven. Deze preek stamt uit de periode 239-242 en is overgeleverd in een vertaling van Rufinus. Emotioneel laat hij zich daar ontvallen dat hij maar niet te diep zal ingaan op de verschillen tussen de tweelingbroers:

Want als ik diep zou willen graven en de verborgen bronaders van het levende water zou willen ontdekken, dan zullen meteen de Filistijnen komen en met mij gaan twisten, en zij zullen mij lastig vallen met debatten en met laster en zij zullen mijn putten beginnen dicht te stoppen met hun aarde en modder. Want als deze Filistijnen mij zouden laten gaan, dan wilde ook ik naar mijn Heer gaan, mijn zeer geduldige Heer, die zegt: 'Wie tot Mij komt, wijs Ik niet af; ik wilde naar Hem gaan, en zoals de leerlingen tot Hem zeiden: 'Heer, wie heeft gezondigd, deze of zijn ouders, dat hij blind geboren is?', wilde ook ik Hem vragen en zeggen: 'Heer, wie heeft gezondigd, deze Esau of zijn ouders, dat hij zo geheel ruig en harig geboren is, en dat in de moederschoot hem door zijn broer de hiel gelicht wordt?'⁷⁸

Er is geen aanwijzing dat Origenes hier duidt op een vorig bestaan op aarde. Wel is hieruit op te maken, dat zijn visie op de preëxistentie blootstond aan heftige kritiek.

4.3.3. *Commentaar op Romeinen*

In zijn *Commentaar op de brief aan de Romeinen* - geschreven omstreeks 243 en vertaald door Rufinus - ziet Origenes twee keer aanleiding zich te keren tegen de zielsverhuizing. Beide keren gaat hij in op de uitleg die - naar zijn zeggen - de gnosticus Basilides gaf van Romeinen 7,9: 'Ik heb vroeger geleefd zonder wet, maar toen het gebod kwam, herleefde de zonde'⁷⁹. Basilides las hierin, volgens Origenes, een bewijs van *metensômatôsis*: voordat de apostel in dit lichaam kwam, leefde hij in een lichaam dat niet onder de wet was, zoals van een schaap of een vogel. Origenes schrijft met nadruk dat hij zich in zijn uitleg wil houden aan de kerkelijke leer⁸⁰.

4.3.4. *Contra Celsum*

In zijn apologie *Contra Celsum*, in 249 geschreven voor een filosofisch geschoold publiek, distantiëert Origenes zich tien maal van de reïncarnatieleer⁸¹. Hij schrijft dat christenen mensen genezen die hebben geleden onder het kwaad dat is veroorzaakt door de dwaze reïncarnatieleer, die door artsen wordt onderwezen en die ook de reïncarnatie in dieren inhoudt. Zonder er veel woorden aan vuil te maken, wijst hij de reïncarnatieleer van Pythagoras en Plato af, in het bijzonder de mogelijkheid voor een menselijke ziel, om naar een dier te verhuizen. Hij ontkent de bewering van Celsus, dat christenen over opstanding spreken omdat zij de *metensômatôsis* verkeerd hebben begrepen.

F.H. Kettler heeft in *Contra Celsum* in een conditionele zin over de incarnatie van een ziel in een misvormd lichaam (*sôma teratôdes*) een aanwijzing gezien, dat ook de oude Origenes nog rekening hield met de incorporatie van met rede begiftigde zielen in lichamen van dieren⁸². Deze uitleg is onjuist. Origenes tracht daar aannemelijk te maken dat de preëxistente ziel van Jezus een uitzonderlijk lichaam zocht: het wonderlijke lichaam van Maria, die nog maagd was. Om Celsus terwille te zijn beroept Origenes zich - voor de vorm - op Pythagoras, Plato en Empedocles voor de visie, dat iedere ziel een lichaam binnengaat op grond van haar verdienste en haar vroegere karakter. Deze opvatting deelde Origenes, maar daarmee is niet gezegd dat het daarop volgende argument ook zonder meer aan zijn gedachtengoed kan worden toegeschreven. Hij stelt zich dan op pythagoreïsch-platoons standpunt met deze veronderstelling: als een ziel die het - op grond van haar preëxistente leven - niet verdient in een geheel redeloos wezen te wonen en ook niet in een met rede begiftigd wezen, bekleed wordt met een misvormd lichaam waarin de rede niet tot ontplooiing kan komen en waarvan het hoofd niet in proportie staat tot de rest van het lichaam - waarom zou een ziel (nl. van Jezus) dan ook niet een geheel wonderlijk lichaam (nl. van Maria) kunnen aannemen⁸³? Al is het niet uitgesloten dat Origenes en passant met deze aanvechtbare redenering *ad hominem*⁸⁴ ook zijn eigen duiding van de geboorte van meervoudig gehandicapte kinderen geeft, het betreft hier toch niet de incarnatie van een mensenziel in een dier, en evenmin is hier sprake van reïncarnatie.

4.3.5. *Geen reïncarnatie in dieren*

Zoals wij hebben gezien, heeft Origenes zich in diverse geschriften expliciet gekeerd tegen de opvatting, dat de ziel van een menselijk lichaam kan terugkomen in een dier: zo in *De Resurrectione* (4.2.2.), zijn *Commentaar op Romeinen* (4.3.3.) en *Contra Celsum* (4.3.4.)⁸⁵. Eén andere tekst verdient nog enige aandacht: een fragment uit Origenes' uitleg van de Spreuken van Salomo, dat bewaard gebleven is in Rufinus' vertaling van het eerste boek van Pamphilus' *Apologie*⁸⁶. Origenes schrijft daar dat de opvatting dat 'zielen uit de lichamen overgaan naar andere lichamen' ook voorkomt bij sommigen 'die in Christus lijken te geloven'. Dorival merkt bij de latijnse vertaling *qui Christo credere videntur* op, dat in de vierde eeuw *videri* veelal gelijk staat aan *esse*⁸⁷. Hoe dit ook zij, Origenes blijkt hier christenen op het oog te hebben, die de zielsverhuizing aanhangen. Zij menen op grond van enkele teksten uit de Heilige Schrift - zo gaat het fragment verder - dat de ziel van een mens bij wijze van straf ook kan overgaan naar dierenlichamen, zoals een haan, een paard, een muilnier of een slang. Origenes argumenteert dat de zielsverhuizing dan ook van toepassing

zou zijn op de duivel en de demonen, die als ziel in een leeuw of draak kunnen huizen. Tegen deze opvatting stelt hij dat er voor mensen en voor de duivel en zijn engelen maar één straf voor de zonden is vastgesteld, namelijk het eeuwige vuur. Wel brengt Origenes de nuance aan dat al naar gelang van het gewicht van de zonden de één zwaarder en de ander milder gestraft zal worden.

Het belang van dit fragment ligt onder meer hierin, dat Origenes hier lijkt te kennen te geven dat er ook kerkelijke christenen zijn die de zielsverhuizing aanhangen. Van hen kan worden verondersteld, dat zij onder invloed van gnostici stonden. Hieruit blijkt ook, dat de scheiding tussen het gnostische en het kerkelijke christendom in die tijd nog niet absoluut was⁸⁸. Misschien heeft Dorival gelijk, dat deze passage niet stamt uit Origenes' tijd in Caesarea maar uit Alexandrië, en is zo te begrijpen waarom Origenes het nodig vond, in *De Principiis* op deze kwestie in te gaan. In elk geval duidt dit fragment erop, dat bepaalde christenen inzake de zielsverhuizing een toen bestaand inzicht huldigden, dat Origenes afwees.

4.3.6. *Cyclus van werelden*

Origenes heeft echter tot in zijn laatste werken vastgehouden aan zijn opvatting dat er voor deze wereld andere werelden waren en dat er hierna nog verscheidene werelden zullen volgen. Origenes spreekt echter nooit van een herhaalde val en incarnaties in vorige werelden. Een fragment van zijn uitleg van Psalm 142,5 (LXX) sluit de mogelijkheid van een herhaalde val voor de huidige wereld zelfs uit. De Logos ziet terug op de onbedorven tijd van voor de val:

Ik herinnerde mij de dagen van ouds, die van vóór de kwade dagen van de huidige eeuw, toen Ik mij eerst op de werken van God toelagde, en vervolgens op de maaksels van zijn handen⁸⁹.

In zijn in Caesarea geschreven werken blijkt dat Origenes heeft vastgehouden aan de veronderstelling dat de menselijke ziel in volgende werelden opnieuw van God kan afvallen. Hij schrijft nergens dat zij dan ook weer een ander lichaam kan binnengaan, maar het is niet uitgesloten dat deze mogelijkheid voor hem is blijven bestaan.

Zijn opvatting blijkt uit enkele passages in zijn geschrift *Over het Gebed*, geschreven omstreeks 234. In zijn uitleg van de bede 'geef ons heden ons immateriële brood' (Mat. 6,11) probeert hij de uitdrukkingen 'voleinding der eeuwen' (Hebr. 9,26) en 'komende eeuwen' (Ef. 2,7) met elkaar te verzoenen. Hij uit de veronderstelling dat

wanneer een reeks van eeuwen verstreken is, als een vast tijdvak van eeuwen, de eeuw waarin wij leven de afsluiting vormt. Daarna zullen er weer andere eeuwen aanbreken, waarvan de komende eeuw het begin is. En in die komende eeuwen zal God de 'rijkdom van zijn genade tonen in zijn goedheid' (Ef. 2,7). Hij die zwaar gezondigd en de Heilige Geest gelasterd heeft, blijft in heel deze eeuw de gevangene van de zonde en in de komende eeuw zal hij van begin tot eind - ik weet niet hoe - het object van bemoeienis zijn⁹⁰.

Uit de verwijzing naar de zonde tegen de Heilige Geest, die volgens Mattheüs 12,32 ook in de komende eeuw niet vergeven zal worden, wordt duidelijk dat met eeuw (*aiôn*) telkens 'wereld' bedoeld is. De komende wereld is volgens Origenes het begin van nieuwe werelden. Verderop, in de uitleg van de bede 'leid ons niet in verzoeking', duidt Origenes op de mogelijkheid van een nieuwe val van de ziel in een komende wereld. Schrijvend over het leven in begeerte voert hij God sprekend in:

Zo zal Ik maken dat gij niet meer naar dat leven terug verlangt en het achter u kunt laten, gereinigd van uw begeerte, u herinnerend door hoeveel lijden gij ervan verlost zijt om er

niet meer in terug te vallen. Of als dit toch weer eens gebeurt, na een lange tijdsperiode, omdat gij vergeet wat gij door uw begeerte doorstaan hebt, als gij uzelf niet in de hand houdt en het woord niet ter harte neemt dat volkomen van iedere ziekte verlost, later weer in het kwaad vervalt door toe te geven aan het ontstaan van de begeerte en weer verlangt dat voor de tweede maal uw verlangen bevredigd wordt, moogt gij ook dan, uw begeerte hatend, terugkeren tot het schone en tot het hemelse voedsel dat gij versmaad hebt in uw begeren van het slechte⁹¹.

Onverbloemd treffen we deze visie ook aan in zijn rond 249 geschreven *Commentaar op Mattheüs*. Origenes is toe aan de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard (Mat. 20,1-15). De dag waarop deze gelijkenis speelt, legt hij uit als de huidige eeuw (ofwel: wereld). Hij citeert Psalm 76,6-8 (LXX):

'Ik heb mij eeuwige jaren herinnerd (...) en heb gezegd: de Heer zal toch niet tot in de eeuwen verstoten?' En misschien - om het gedurfd te zeggen - zal de Heer niet tot in de eeuwen verstoten - want het is al veel als de Heer voor één eeuw verstoot - maar misschien zal Hij wel tot in de tweede eeuw verstoten, wanneer zo'n zonde 'noch in deze eeuw noch in de komende eeuw' wordt vergeven (Mat. 12,32)⁹².

Ten aanzien van de zonde tegen de Heilige Geest biedt hij in zijn *Commentaar op Johannes* een troostend bedoelde nuancering. Wie de Heilige Geest heeft gelasterd krijgt hiervoor ook in de komende eeuw geen vergeving,

maar als het nog niet in de komende eeuw is, er staat toch niet: 'ook niet in de daarop volgende eeuwen'⁹³!

Origenes' trouw aan zijn eigen opvattingen blijkt ook uit *Contra Celsum* in vergelijking met *De Principiis*. Zoals in dit vroegere werk wijst Origenes met betrekking tot een cyclus van werelden ook in *Contra Celsum* op Prediker 1,9, over wat hiervoor was en wat hierna zal zijn. Celsus beweerde dat christenen hebben misverstaan wat de Grieken en barbaren over zondvloed en wereldbrand hebben gezegd, maar Origenes repliceert dat Mozes en sommige profeten hun voorstelling van een wereldbrand niet van anderen hebben overgenomen, maar dat anderen hen hebben misverstaan⁹⁴. Origenes duidt op de van oorsprong stoïsche opvatting, dat de *periodoi* identiek zullen zijn zodat de geschiedenis zich precies zo zal herhalen. Voor Origenes is dit onhoudbaar, omdat dan de vrije wil is vernietigd⁹⁵. H. Chadwick heeft hierbij terecht opgemerkt, dat juist dit punt van de vrije wil van de redelijke schepselen Origenes heeft geleid tot zijn standpunt dat een cyclus van werelden noodzakelijk is. Ook na de dood moet de liefde tot God gebaseerd zijn op een vrije wil. Maar op grond van die vrije wil is het ook mogelijk, zo niet onvermijdelijk, dat er opnieuw een val plaats vindt⁹⁶.

Met het oog op deze cyclus van werelden kan de vraag worden gesteld, hoe lang het volgens Origenes zal duren eer de huidige wereld tot voleinding zal zijn gekomen. Zijn getuigenissen hierover zijn schijnbaar tegenstrijdig. In zijn *Commentaar op het Hooglied* - geschreven omstreeks 245 en ten dele bewaard in een vertaling van Rufinus - schrijft hij naar aanleiding van Hooglied 1,8 (LXX), 'indien gij uzelf niet kent':

Maar er is ook deze vraag, of de ziel slechts eenmaal met een lichaam wordt bekleed, en nadat zij dit heeft afgelegd, er niet meer naar taalt, of dat zij, als zij het eenmaal aanvaarde lichaam heeft afgelegd, het opnieuw aanneemt; en als zij dat voor een tweede keer doet, of zij het aangenomen lichaam dan voor altijd houdt of dat zij het ooit weer aflegt. En aange-

zien, als wij afgaan op het gezag van de Schrift, de *voleinding van de wereld aanstaande* is en dit vergankelijke bestel wordt veranderd in iets onvergankelijks, dan lijkt het niet twijfelachtig dat zij in het bestel van het huidige leven niet een tweede of een derde keer in een lichaam kan komen. Want als we dit zouden aanvaarden, dan is het noodzakelijke gevolg, dat de wereld geen einde zou kennen ten gevolge van zulke opeenvolgende herintredingen⁹⁷.

Hier is Origenes duidelijk: er is geen reïncarnatie in het huidige bestel van deze wereld, maar althans volgens de Schrift is de *voleinding* van deze wereld nabij. In deel XIX van zijn *Commentaar op Johannes* zegt hij over de *voleinding* echter het tegendeel. Over Jezus' woord 'waar Ik heenga, kunt gij niet komen' (Joh. 8,21), merkt Origenes op:

En als er een huidige eeuw is en een andere, toekomstige, dan kunnen zij tot wie gezegd is: '... kunt gij niet komen' niet komen in de huidige eeuw - *en de tijd die rest tot aan haar voleinding duurt lang*⁹⁸.

Een andere vraag is, of er volgens Origenes ooit een definitief einde aan de cyclus van werelden komt, waarna de zonde geen kans meer krijgt. Origenes lijkt wat dat betreft pessimistisch. In *Contra Celsum* ontwijkt hij het antwoord op de vraag, of na de vernietiging van het kwaad dit weer tot bestaan kan komen of niet. Origenes maakt zich ervan af met te zeggen dat hij er een apart boek aan wil wijden, maar het is onbekend of hij dit ook heeft geschreven⁹⁹. Aan het einde van *Contra Celsum* is hij, na zijn belijdenis dat de Logos het kwaad zal vernietigen, al even ontwijkend:

Maar of het (kwaad) dan absoluut niet meer kan worden toegelaten of toch wel, dat is hier niet aan de orde¹⁰⁰.

In zijn *Commentaar op Romeinen* 11,36, een lofverheffing die eindigt met: 'tot in de eeuwen. Amen', schrijft hij over dit meervoud:

'Tot in de eeuwen', omdat de voltooiing van alle dingen niet binnen één eeuw kan worden afgesloten, maar zich over vele eeuwen uitstrekt; en men kan slechts met moeite (*vix*) hopen dat zij ooit tot stand zal komen¹⁰¹.

Ook eerder al in zijn *Commentaar op Romeinen* lijkt Origenes op de kwestie van de voortduur van de toekomstige werelden in te gaan, maar het is duidelijk dat de betreffende passage in de vertaling van Rufinus sterk is omgewerkt. Naar aanleiding van Romeinen 6,9, 'de dood zal over Hem geen heerschappij meer voeren', verbaast de schrijver zich erover

dat sommigen, in strijd met deze zeer duidelijke uitspraak van Paulus, willen beweren dat het nodig is dat Christus in toekomstige eeuwen weer hetzelfde of iets soortgelijks moet lijden, opdat ook diegenen verlost kunnen worden die Hij in dit leven niet kon genezen met het medicijn van zijn heilsplan¹⁰².

Volgens deze mensen - aldus Rufinus' vertaling - behoudt een redelijke natuur altijd haar vrije wil. Dan is het voor een ziel mogelijk, ook vanuit een volmaakte toestand in de hemel weer af te vallen naar de zonde en zal Christus in de komende eeuwen zijn heilswerk moeten herhalen. Het is duidelijk dat Rufinus hier een overweging van Origenes zelf weergeeft. 'Rufinus' wil hierop ingaan, maar de wijze waarop hij dit doet, verraaft de hand van de meester. Met een beroep op Colossenzen 1,20 zegt Origenes dat de kracht van het kruis en de dood van Christus zo groot is, dat deze tot

genezing van verleden, heden en toekomst strekt, van het menselijk geslacht en van de hemelse machten. Tegen het argument van de vrije wil voert hij aan: 'De liefde vergaat nimmermeer'. Alleen door de liefde zal de ziel niet meer kunnen zondigen. Ook de vrije wil zal ons niet van de liefde van God kunnen scheiden (vgl. Rom. 8,38-39)¹⁰³.

E. Molland heeft in zijn bespreking van deze passage terecht geconcludeerd, dat de speculaties van Origenes hier hun einde vinden. 'The love of God prevents the universe from moving again, from falling back into imperfection, and corruptibility'¹⁰⁴. Al kunnen er na deze wereld door steeds weer een nieuwe val verscheidene werelden volgen, ooit zal de liefde van God de laatste neiging tot afval overwinnen. Dan komt de cyclus van werelden tot voleinding. Origenes zou hebben kunnen instemmen met het lied van Isaac da Costa¹⁰⁵:

Aan den eindpaal van de Tijden
ziet ons oog den Geest van 't kwaad,
moê geworsteld en ontwapend,
tot geen afval meer in staat!
Als de Heere God IN ALLEN
EN IN ALLEN ALLES IS,
zal het licht zijn, eeuwig licht zijn,
Licht uit licht en duisternis!

4.4. Nogmaals: leerde Origenes de reïncarnatie?

Dit onderzoek naar de opvattingen van Origenes leidt tot de volgende conclusies.

Het is gebleken dat Origenes in *De Principiis* nooit spreekt over reïncarnatie in de gangbare pythagoreïsche en platoonse zin, namelijk dat de ziel van een mens zich in dit bestel meermalen aan een lichaam, eventueel zelfs aan dat van een dier, kan verbinden. In de werken die Origenes later in Caesarea heeft geschreven, wijst hij regelmatig de reïncarnatieleer expliciet af. Deze afwijzing is steeds zonder enig voorbehoud.

Wel nam Origenes aan dat zielen een aan het aardse leven voorafgaand bestaan in de hemel en in de hogere sferen hadden geleid. In deze preëxistentie kon een met rede begiftigd schepsel meer of minder zondigen en aldus een eigen waarde of verdienste krijgen, die van invloed was op het latere leven van de ziel in een aards lichaam. Hoewel het volgens Origenes nooit om reïncarnatie maar om incarnatie gaat, neemt zijn preëxistentieleer toch trekken aan van de gangbare reïncarnatieleer, in deze zin dat een vorig leven van de ziel van invloed is op het huidige leven.

Bovendien nam Origenes aan, dat de huidige wereld er één is in een serie van werelden. Het is daarbij opmerkelijk, dat Origenes nooit spreekt van incarnaties in vorige werelden. Wel heeft hij - als we mogen afgaan op Hieronymus - in *De Principiis* geschreven over incarnaties in volgende werelden. In zijn latere in Caesarea geschreven werken komen nieuwe incarnaties niet expliciet aan de orde, maar de mogelijkheid van steeds weer een nieuwe val wel. Waarschijnlijk is Origenes ook na het schrijven van *De Principiis* blijven rekenen met de mogelijkheid van nieuwe incarnaties van de zielen die in een volgende wereld opnieuw van God afvallen. Deze val kan zich beperken tot een afdwaling in de lichtere materie in de hogere sferen, zodat de ziel spoedig terugkeert of met het lichaam van een engel wordt bekleed. Een ziel die zeer diep valt kan een demon worden. Het kan echter ook noodzakelijk zijn, dat voor een bepaalde categorie van gevallen zielen weer materiële lichamen geschapen worden. In die zin kunnen we zeggen dat Origenes, ondanks zijn resolute afwijzing van reïncarnatie, in zijn speculaties toch een vorm van reïncarnatie voor mogelijk heeft gehouden.

Wie zich echter voor reïncarnatie binnen dit bestel wil beroepen op Origenes, doet dit ten onrechte. Een ziel zou volgens hem hooguit eenmaal per 'wereld' in een lichaam kunnen incarneren¹⁰⁶. Zo

lang als de voleinding van de huidige wereld niet tot stand is gekomen, zijn nieuwe incarnaties van de zielen volgens Origenes dus niet mogelijk.

5. Origenes maakt school

5.1. *Evagrius van Pontus*

De gedurfde speculaties van Origenes ten aanzien van preëxistentie en een cyclus van werelden hebben in de eerste honderd jaar na zijn dood weinig weerklank gevonden. Uit de tweede helft van de vierde eeuw is echter bekend dat er in de woestijn van Egypte monniken leefden, die door Origenes waren beïnvloed. Van hen is vooral Evagrius van Pontus bekend als iemand die zich het speculatieve gedachtengoed van Origenes heeft eigen gemaakt. Evagrius leefde van 346 tot 399, is door Gregorius van Nazianze tot diaken gewijd, en heeft zich in 382 als monnik teruggetrokken in de woestijn van Egypte. Zijn werken zijn voornamelijk spiritueel en monastiek van aard¹⁰⁷. Op het monachisme van de oosterse kerken heeft hij grote invloed gehad.

Veel van zijn werken zijn niet meer in het Grieks voorhanden maar zijn nog wel bekend in het Syrisch, Latijn, Armeens, Arabisch en Ethiopisch. Een verzameling spreuken die voor een eventuele visie op reïncarnatie van belang is, heeft als titel *Kephalaia Gnostica* (gnostische hoofdstukken). Dit werk bestaat uit zes maal negentig spreuken, centuriën genoemd (dus eigenlijk: honderdtallen). Deze zijn, afgezien van enkele spreuken in het Grieks, bekend in twee versies in het Syrisch: één gekuiste en één die veel getrouwer de oorspronkelijke griekse tekst weergeeft. A. Guillaumont heeft deze teksten uitgegeven en in een historisch verband geplaatst¹⁰⁸.

In deze spreuken, ogenschijnlijk lukraak gerangschikt, stelt Evagrius bondig en cryptisch zaken als ascese, contemplatie, de drieëenheid, de opstanding der doden en de wederoprichting aller dingen aan de orde. De opvattingen van Origenes over redelijke geesten die zich van God hebben verwijderd en daarom zijn verbonden aan een lichaam dat paste bij hun val, zijn in deze spreuken terug te vinden. Ook Origenes' veronderstelling van een cyclus van werelden heeft Evagrius overgenomen, zij het dat hij deze in welhaast onbegrijpelijke esoterische taal heeft verrat. Meermalen gebruikt hij hiervoor Paulus' beeld van de graankorrel en de korenaar (1 Cor. 15,37-38). Een korenaar - beeld van de opstanding - brengt ook weer nieuwe graankorrels voort, waaruit weer een korenaar ontstaat. De beeldspraak van deze kringloop past Evagrius toe zowel op de lichamen als op de werelden die opnieuw geschapen zullen worden. Na de voltooiing kan zich weer een val voordoen en zullen er weer nieuwe lichamen en werelden zijn - dus nieuwe incarnaties. Daarbij kunnen uit de mensen van weleer niet alleen weer opnieuw mensen worden maar ook engelen en demonen. Enkele van deze spreuken luiden:

Zoals dit lichaam de graankorrel van de toekomstige korenaar heet, zo wordt ook deze huidige wereld een graankorrel genoemd van die (wereld) die hierna komt¹⁰⁹.

Als de levenden ontvankelijk zijn voor groei en vermindering, dan is het vergeleken met hen die dood zijn duidelijk, dat zij (de levenden) die dingen ontvangen. En als dat zo is, dan zullen er opnieuw verschillende lichamen geschapen worden, die bij hen passen¹¹⁰.

Zij die een ziel hebben, (zijn afkomstig) uit de orde van de engelen en van de aartsengelen. Uit hen die een ziel hebben (zijn weer afkomstig de orde) van de demonen en die van de mensen. En uit de mensen (zijn) weer de engelen en de demonen (afkomstig), als zo'n demon iemand is die om reden van een overvloed aan hartstocht uit de beoefening (van de contemplatie) is gevallen en is verbonden met een donker en beperkt lichaam¹¹¹.

Hij die het eerst de korenaar van de graankorrel draagt, die is de eerste van hen die de graankorrel hebben. En hij die de tweede korenaar draagt, die is de eerste van hen die de eerste korenaar hebben. En hij die de derde korenaar draagt, die is de eerste van hen die de

tweede korenaar hebben. En voor de rest gaat dat zo door, totdat men de laatste en eerste korenaar aflegt, die als laatste (korenaar) niet de potentie van een graankorrel heeft¹¹².

Met de korenaar die geen graankorrel meer kan worden drukte Evagrius uit, dat de cyclus van steeds nieuwe werelden en lichamen een keer een einde zou nemen; dan breekt de geheel onstoffelijke gelukzaligheid aan.

5.2. *Andere origenisten*

In de zesde eeuw worden Origenes en Evagrius regelmatig in één adem genoemd met Didymus de Blinde van Alexandrië (313-398). Inderdaad deelde Didymus Origenes' visie op de preëxistentie van de zielen en de apokatastasis, maar in hetgeen van zijn werken is overgeleverd, is niets te vinden dat aan enigerlei vorm van reïncarnatie doet denken¹¹³.

In de vijfde en zesde eeuw zijn er met name in Palestina en Syrië steeds weer monniken geweest, die teruggrepen op Origenes en Evagrius. Brandhaard van origenisme was het klooster de Nieuwe Laura in Thekoa ten zuiden van Jeruzalem. Voor zover de monniken hierover hebben geschreven, zijn hun werken echter grotendeels verloren gegaan¹¹⁴. Hun opvattingen zijn voornamelijk bekend uit de werken van hun bestrijders.

6. De strijd om Origenes

Riep Origenes al tijdens zijn leven weerstand op, ook na zijn dood heeft hij eeuwenlang hoofden verhit en pennen in beweging gebracht. In deze strijd om zijn erfgoed zijn enkele hoogtepunten aan te wijzen. In dit bestek worden echter niet alle twistpunten besproken, en worden de historische redenen die voor de polemieken zijn te geven slechts summier aangeduid. De aandacht zal voornamelijk worden gericht op de beschuldiging dat Origenes de zielsverhuizing zou hebben geleerd.

6.1. *Begin vierde eeuw*

Methodius - waarschijnlijk was hij een bisschop en is hij als martelaar gestorven in 311 - heeft een uitvoerig geschrift over de opstanding geschreven, met de bedoeling om Origenes te weerleggen. Hij bestrijdt diens opvatting van preëxistentie en gaat zeer kritisch in op Origenes' spiritualistische visie op de opstanding. Ook de mogelijkheid, dat de zielen in hun geestelijke opstandingslichamen toch weer tot zonde vervallen, wordt door Methodius genoemd en weerlegd¹¹⁵. Hij spreekt dan echter niet van reïncarnatie.

Ook uit de *Apologie voor Origenes* die de priester Pamphilus omstreeks 308-310 schreef (zie 4.2.2.), is op te maken dat aan het begin van de vierde eeuw de kritiek op Origenes niet was verstomd. Het is opmerkelijk, dat in deze apologie de beschuldiging geciteerd wordt, dat Origenes de zielsverhuizing tussen mensen en dieren had geleerd, want in de vierde eeuw komt dit thema in de polemieken rond Origenes - voor zover ik kan zien - niet meer terug.

6.2 *Eind vierde en vijfde eeuw*

In de vierde eeuw hebben de werken van Origenes een belangrijke rol gespeeld in de ariëaanse strijd. Enerzijds hebben de arianen zich voor hun standpunten op hem beroepen, anderzijds waren er ook orthodoxe theologen als Athanasius, Basilius, Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianze, die Origenes van ketterij hebben vrijgepleit. De polemieken rond Origenes kreeg een nieuwe impuls toen Epiphanius, bisschop van Salamis op Cyprus, in 376 in zijn weerlegging van alle mogelijke ketterijen een zeer uitvoerig hoofdstuk wijdde aan Origenes¹¹⁶. Het was hem gebleken, dat monniken in de woestijn van Egypte zich baseerden op de speculatieve gedachten van Origenes. De polemieken die toen ontbrandde, speelde zich af tussen Epiphanius, Theophilus, bisschop van Alexandrië, en

Hieronymus, monnik in Bethlehem aan de ene kant en Johannes, bisschop van Jeruzalem, en Rufinus van Aquileia aan de andere kant. Toch komt bij Epiphanius de beschuldiging dat Origenes de zielsverhuizing of een cyclus van werelden zou hebben geleerd niet voor. Ook kan Gregorius van Nyssa in die tijd (in 379-380) uitvoerig over reïncarnatie schrijven - steeds in afwijzende zin - zonder Origenes expliciet te noemen¹¹⁷.

In 397 vermeldt Hieronymus Origenes' (in 4.2.1. reeds geciteerde) beschrijving van de afdaling van de zielen langs verschillende lichamen uit de hogere sferen, maar met betrekking hiertoe kan toch alleen nog worden gesproken van incarnatie en niet van reïncarnatie¹¹⁸.

In 400 is Origenes door een synode van bisschoppen van de regio van Alexandrië veroordeeld om zijn opvattingen over Christus, de bekering van de duivel en de opstanding der doden. In de brief die Theophilus hierover heeft geschreven, vermeldt hij wel als Origenes' opvatting van de opstanding der doden 'dat na vele kringlopen van eeuwen onze lichamen langzamerhand worden teruggebracht tot niets en oplossen tot lichte lucht', maar over nieuwe incarnaties schrijft hij niet¹¹⁹. Deze brief was gericht aan de bisschoppen van Palestina en Cyprus. Van de synode van Jeruzalem is ook het antwoord hierop bekend. Daarin staat dat de bisschoppen van Palestina de bestreden origenistische leringen in hun gebied zo niet tegenkwamen. Het blijkt dat zij andere zaken aan het hoofd hadden dan Origenes te bestrijden¹²⁰. Daarentegen stelde paus Anastasius zich van harte achter deze veroordeling van Origenes¹²¹.

Voor zover ik kan zien is de beschuldiging van reïncarnatie pas in 401 weer geuit. Inmiddels was toen (in 397-398) Rufinus' vertaling van Pamphilus' *Apologie voor Origenes* uitgekomen. Het is mogelijk dat de daar weerlegde beschuldiging, dat Origenes de *metensômatôsis* leerde, de aandacht van diens bestrijders heeft getrokken. In 401 schrijft Hieronymus in zijn boek tegen Rufinus, dat Origenes de *metempsuchôsis* behandelt en beweert dat er ontelbare werelden zijn (vgl. 4.2.3.)¹²². In hetzelfde jaar heeft Theophilus van Alexandrië een Paasbrief doen uitgaan, waarin hij zich keert tegen Origenes' opvatting van een nieuwe val uit de hemel in nieuwe lichamen¹²³. Dit verwijt wordt herhaald in Theophilus' Paasbrief van 402¹²⁴. Toch bezigt hij generlei term voor zielsverhuizing. In 408 herhaalt Hieronymus in zijn brief aan Avitus de (in 4.2.2 reeds genoemde) beschuldiging van *metempsuchôsis*¹²⁵.

Ook Augustinus heeft op de werken van Origenes gereageerd. In zijn in 426 voltooide werk *De Civitate Dei* keert hij zich tegen Origenes' visie op de zonde van de preëxistente zielen en tegen de opeenvolging van werelden volgens Prediker 1,9-10. Hij schrijft dat de kerk Origenes niet ten onrechte heeft veroordeeld¹²⁶. Elders keert Augustinus zich ook tegen Plato's leer van de zielsverhuizing, maar in dat verband noemt hij Origenes niet¹²⁷.

Het blijkt, dat er in deze periode een aarzeling bestaat om aan Origenes de leer van de zielsverhuizing toe te schrijven. Alleen Hieronymus gebruikt de term *metempsuchôsis*. Dat Epiphanius niet op dit thema ingaat, is vermoedelijk te wijten aan een gebrek aan inzicht¹²⁸. Uit het feit dat Theophilus en Augustinus in verband met Origenes geen term voor zielsverhuizing bezigen, is af te leiden dat zij hieronder iets anders verstonden dan hetgeen zij bij Origenes aantreffen.

Uit de rest van de vijfde eeuw zijn betrekkelijk weinig getuigenissen tegen Origenes bekend. Omstreeks 460 schreef Antipater van Bostra een boek tegen Origenes¹²⁹. Bij patriarch Photius (negende eeuw) zijn enkele gedeelten hiervan bewaard gebleven. Antipater bestrijdt onder meer dat er na de opstanding weer een val in lichamen kan uitbreken¹³⁰. Van zielsverhuizing spreekt hij - in deze gedeelten - niet.

6.3. Zesde eeuw

In de zesde eeuw is de strijd tegen Origenes opnieuw in alle hevigheid ontbrand.

Uit een geschrift met vragen aan en antwoorden van Barsanuphius - monnik in een klooster bij Gaza en gestorven omstreeks 540 - blijkt dat de boeken van Origenes, Evagrius en Didymus nog steeds door monniken werden gelezen. Evagrius' *Kephalaia Gnostica* worden hierin zelfs - in het

Grieks - geciteerd. Barsanuphius wijst in zijn antwoord de leer van preëxistentie en apokatastasis fel af, maar geeft toe dat Evagrius ook waardevolle werken heeft geschreven¹³¹.

Een grote invloed op de veroordeling van het origenisme is uitgeoefend door Justinianus, die als keizer van het Romeinse rijk regeerde van 527 tot 565. Het stelde het zich tot opgave, zijn rijk vrij te maken van heidense en ketterse smetten. In 529 sloot hij de neoplatoonse filosofenschool te Athene, een van de laatste bolwerken van het oude heidendom. Hij maakte een einde aan de heerschappij van de Arianse Vandalen over Africa (534) en verdreef de Arianse Oostgoten uit Italië (535-555).

In 543 schreef Justinianus een (in 4.2. vermelde) brief aan patriarch Menas van Constantinopel waarin hij uitvoerig op de ideeën van Origenes ingaat en voorstelt, deze evenals alle andere ketteren te vervloeken. Justinianus noemt de voorstelling dat de redelijke geesten in lichamen worden geworpen en dat zij na hun reiniging deze weer zullen afleggen, dat zij daarna herhaaldelijk voor straf opnieuw in lichamen worden geworpen, en dat er verschillende werelden voor en na de huidige wereld zouden zijn¹³². Voortdurend maakt Justinianus duidelijk, dat hij Origenes eigenlijk ziet als spreekbuis van de Griekse mythologie en van Plato: van het heidendom dus dat Justinianus juist uit zijn rijk wilde uitroeien. Bij de brief is een lijst van negen (of, in een andere telling: tien) vervloekingen gevoegd, die volgens Guillaumont echter vooral het origenisme van na Origenes weerspiegelen¹³³. Opmerkelijk is, dat enigerlei vorm van reïncarnatie in deze veroordelingen ontbreekt. Wel wordt de staf gebroken over thema's als preëxistentie, een geestelijke opstanding en de apokatastasis¹³⁴.

Deze vervloekingen zijn door een plaatselijke synode van Constantinopel in 543 bekrachtigd. Hierna werd de brief aan Menas als een keizerlijk edict uitgevaardigd en verzonden naar de vijf patriarchen in het rijk. Ook Vigilius, die in 537 paus van Rome was geworden dank zij de intriges van keizerin Theodora, stemde ermee in¹³⁵.

Hiermee was de strijd rond Origenes nog niet beslecht. Keizer Justinianus had voor het jaar 553 in Constantinopel het vijfde oecumenisch concilie bijeengeroepen. Op de agenda stonden de zogenoemde drie kapittels, waarover Justinianus ook al in 543 een edict had uitgevaardigd: dit betrof de veroordeling van Theodorus van Mopsuestia, Theodoretus van Cyrus en Ibas van Edessa, omdat hun werken niet zouden stroken met de orthodoxe christologie zoals die was vastgesteld op het concilie van Chalcedon van 451. Door middel van deze strijd wilde Justinianus aan de Monofysieten tegemoet komen en de Nestorianen uit zijn rijk verdrijven¹³⁶.

Het is een punt van discussie, of tijdens dit concilie ook Origenes is veroordeeld. De *Acta*, die in het Latijn zijn bewaard, gaan alleen over de drie kapittels. In een verslag in het Grieks wordt echter Origenes opgenomen in een lange lijst van 'ketteren' die vervloekt worden¹³⁷. Inhoudelijk wordt in dit verband niets over Origenes gezegd.

Toch zijn volgens verscheidene bronnen Origenes, Evagrius en Didymus op dit concilie wel veroordeeld. Dit vermelden de geschiedschrijvers Cyrillus van Scythopolis (gestorven 558)¹³⁸ en Evagrius (gestorven omstreeks 600)¹³⁹. Van Theodorus van Scythopolis is een voorstel bekend om Origenes op twaalf punten te veroordelen¹⁴⁰. Van meer belang zijn de vijftien vervloekingen die in een andere Griekse tekst zijn bewaard gebleven en die volgens deze tekst ook door de 165 concilievaders zijn aangenomen¹⁴¹. Ten aanzien van reïncarnatie geldt, dat dit thema in geen van beide lijsten met zoveel woorden wordt genoemd, ook niet in de zin van een nieuwe val in andere lichamen in een volgende wereld. Het gaat onder meer om de reeds vaker genoemde zaken als preëxistentie, opstanding en apokatastasis.

Bovendien is er bij twee geschiedschrijvers uit de tiende en elfde eeuw een tot het concilie gerichte brief van keizer Justinianus bewaard gebleven¹⁴². In de brief zelf gaat het weer niet expliciet over reïncarnatie, maar in de inleiding van de een, Georgius Monachus, worden Origenes, Evagrius en Didymus wel beschuldigd van het leren van *metempsychôsis*¹⁴³. Ook volgens een brief van Photius (negende eeuw) zijn Origenes, Evagrius en Didymus door het concilie inderdaad veroordeeld;

inhoudelijk noemt hij behalve de preëxistentie en de apokatastasis ook de opvatting dat de zelfde ziel 'met vele lichamen wordt bekleed'¹⁴⁴.

Guillaumont veronderstelt - in navolging van F. Diekamp - dat het origenisme is veroordeeld voorafgaande aan de opening van het concilie, die plaats vond op 5 mei 553. Aan de bisschoppen die al aanwezig waren is volgens hem gevraagd, zich al uit te spreken tegen het origenisme. Dit kan zijn gebeurd in maart of april¹⁴⁵. Guillaumont heeft in zijn studie willen aantonen dat dit concilie vooral het latere origenisme van Evagrius en de monniken die zijn esoterische leer aanhingen heeft veroordeeld, en minder de oorspronkelijke ideeën van Origenes zelf.

Beperken wij ons tot het thema van de reïncarnatie, dan blijft het merkwaardig onduidelijk, of Origenes, Evagrius en Didymus van het leren van reïncarnatie zijn beschuldigd en hierom zijn veroordeeld, of niet. Photius en Georgius Monachus zeggen - eeuwen later - van wel, maar uit de andere teksten blijkt dit niet. Het is echter zonneklaar, dat als steeds maar weer de preëxistentie van de zielen, de geestelijke opstanding en de apokatastasis als ketters worden gebrandmerkt, er voor de concilievaders al helemaal geen plaats is geweest voor de mogelijkheid van een nieuwe val en nieuwe incarnaties in andere lichamen. Het blijkt, dat de theologen van de orthodoxe en katholieke kerk van die eeuwen in die preëxistentieleer de wortel van het kwaad hebben gezien. Was de preëxistentie en incarnatie van de ziel eenmaal afgewezen, dan kon de reïncarnatie verder buiten beschouwing blijven.

Dit wordt onverwacht duidelijk uit een in het Grieks bewaard gebleven fragment van het werk van Irenaeus. In de latijnse vertaling van *Adversus Haereses* (zie 3) staat bij de weerlegging van de gnostische leer van de zielsverhuizing: *De corpore autem in corpus transmirationem ipsorum*. Maar in een anti-origenistische bloemlezing uit de zesde eeuw staat hiervoor in het Grieks niet *metensômatôsis* of *metempsuchôsis*, maar *egkataptôsis*: dat betekent 'val', in een lichaam namelijk. De samensteller van deze bloemlezing achtte het van meer belang, Irenaeus op te voeren als getuige tegen de val en incarnatie van de ziel dan tegen haar reïncarnatie, en nam derhalve de vrijheid om de term voor reïncarnatie (die in de latijnse vertaling is bewaard gebleven) te wijzigen in 'val'¹⁴⁶!

7. Conclusie en evaluatie

Uit het onderzoek van Origenes is gebleken dat hij over reïncarnatie alleen schreef in afwijzende zin. Toch is bij hem een vorm van reïncarnatieleer te vinden. Het betreft dan een mogelijke nieuwe incarnatie in een ander lichaam in een volgende wereld, wanneer er opnieuw een val plaatsvindt. Evagrius heeft dit denkbeeld overgenomen en verwoord als een esoterische leer.

In de latere beoordeling van Origenes en zijn epigonen zijn zij van vele zaken herhaaldelijk beschuldigd, maar rond het thema van de zielsverhuizing heeft altijd onzekerheid geheerst. Slechts weinigen, zoals Hieronymus en Theophilus, hebben Origenes zo verstaan dat het hem om een nieuwe incarnatie in een volgende wereld ging, maar dat was weer niet wat in die tijd doorgaans onder reïncarnatie werd verstaan. Het is mogelijk dat Origenes aan het eind van de vierde en het begin van de vijfde eeuw slechts zelden op het leren van reïncarnatie is aangevallen, juist omdat hij zich zo vaak expliciet hiertegen had gekeerd.

Voor hen die voor het vijfde oecumenisch concilie de veroordelingen van Origenes hebben opgesteld, was het punt of hij al dan niet de reïncarnatie had geleerd kennelijk niet van wezenlijk belang. Er waren al genoeg punten bekend, die niet door de orthodoxe beugel konden, zodat een veroordeling toch al vaststond. De onhelderheid die rond zijn opvattingen omtrent reïncarnatie bestond, kan er de oorzaak van geweest zijn dat Origenes in 553 niet expliciet om dit thema is vervloekt. In de veroordeling van zijn leer van preëxistentie en apokatastasis was echter vanzelfsprekend ook zijn visie op een voleinding van de wereld na een cyclus van werelden en mogelijke nieuwe incarnaties besloten.

Achter de strijd om deze leerstellige zaken ging echter ook iets anders schuil: het streven naar eenheid en rust in het rijk en naar de opbouw van een rijksgetrouwe kerk zonder ketterse en dus opstandige tendenzen. De zuiverheid van het christelijk geloof werd nagestreefd, ja zelfs afgedwongen op aandrang van het keizerlijke hof. Het verlies van onafhankelijkheid was de hoge prijs die de orthodoxe kerk voor haar politieke voorrechten moest betalen.

Deze kritische notitie ten aanzien van de kerkpolitieke gang van zaken impliceert niet dat de theologie van Origenes van alle kritiek gevrijwaard dient te blijven. J. Daniélou schrijft in zijn boek over Origenes dat diens leer van opeenvolgende 'existenties' het zwakke punt is van zijn gedachtengoed. Hij meent dat deze echo van de platoonse leer van de zielsverhuizing dit aspect van Origenes' gedachten diepgaand heeft beïnvloed en heeft bedorven¹⁴⁷. Dit oordeel klinkt hard, maar is mijns inziens toch terecht. Origenes heeft altijd fel gestreden tegen een al te plastische en materiële voorstelling van het leven na de opstanding; hij tekende de opstanding der doden zo geestelijk mogelijk. Het heeft daarom iets bizars dat Origenes er in zijn speculaties zelf wel rekening mee hield dat het drama van zondeval en een materieel bestaan in het lichaam zich na een eerste voleinding zou kunnen herhalen. Hij wilde hiermee de vrije wil van de menselijke geest redden, maar dit ging ten koste van het vertrouwen in de liefde van God die niet laat varen wat zijn hand begon. Toch geloofde ook Origenes dat deze liefde uiteindelijk - zij het na die cyclus van werelden - het kwaad overwint.

Noten

1. E. Gruber, S. Fassberg, *New-Age-Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau²1986, 118.
2. Van 5 maart 1983; vgl. ook de nummers van 5 en 19 februari 1983.
3. Uitgegeven te Soest 1988, 128. Vgl. J. Head. S.L. Cranston, *Reincarnation. An East-West Anthology*, New York 1961, 35-42.
4. Vgl. de soortgelijke studies van R. Hedde, 'Métempsycose', in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10,2, Paris 1929, 1574-1595; L. Bukowski, 'La réincarnation selon les Pères de l'Eglise', in: *Gregorianum* 9 (1929), 65-91; L. Scheffczyk, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, München 1985; korter R. Kranenborg, *Reïncarnatie en christelijk geloof*, Kampen 1989, 101-104.
5. *Respublica* X,621AB.
6. Zie H. Dörrie, 'Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus', in: *Hermes* 85 (1957), 414-435.
7. Zie *Phaedo* 81E-82A; *Respublica* 620A-D; *Phaedrus* 249B; *Timaeus* 42BC; U. Bianchi, 'L'anima in Origene e la questione della metempsychosi', in: *Augustinianum* 26 (1986), 33-50 (p.34).
8. Plotinus, *Enneaden* III,4,2; VI,7,6-7 (vert. R. Ferwerda, Baarn/Amsterdam 1984); Augustinus, *De Civitate Dei* X,30 (vert. G. Wijdeveld, De stad Gods, Baarn/Amsterdam 1983).
9. Zie bij voorbeeld F.H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966, 18-19; P. Heimann, *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Tübingen 1988, 246-258.
10. *Dialogus* 4,5-7 (ed. E.J. Goodspeed, Göttingen 1915; vert. Ph. Häuser, BKV 33, München). Hier zij vermeld dat ik voor patristische teksten zoveel mogelijk ook verwijs naar vertalingen. Enkele afkortingen van series: ACO: Acta Conciliorum Oecumenicorum (griekse en latijnse teksten); ANF: The Ante-Nicene Fathers (vertalingen); BKV: Bibliothek der Kirchenväter (vertalingen); GCS: Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (griekse en latijnse teksten); NPNF: The Nicene and Post-Nicene Fathers (vertalingen); PG: Patrologia Graeca; PL: Patrologia Latina (griekse en latijnse teksten); SC: Sources Chrétiennes (griekse en latijnse teksten met vertalingen).
11. *Adversus Haereses* I,23,2-3; I,25,4 (ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 264, Paris 1979).
12. *Adversus Haereses* II,33,1-34,1 (ed. idem, SC 294, Paris 1982).
13. *Ad Autolycum* III,7 (ed. en vert. R.M. Grant, Oxford 1970).
14. *Irrisio Gentilium* 2 (ed. I.C.Th. Otto, Wiesbaden 21969).
15. *Stromata* III,3,13; ook III,7,60 over de Brahmanen in India (ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu,

- GCS, Berlin 41985; vert. H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, Philadelphia 1954).
16. *Stromata* VII,6,32 (ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909; vert. C. Coxe, ANF II, Grand Rapids 21983).
 17. *Stromata* IV,12,83.
 18. *Excerpta e Theodoto* 28 (ed. F. Sagnard, SC 23, Paris 1970).
 19. *Octavianus* 34,6-7 (ed. G. Quispel, Leiden 21973).
 20. *Ad Nationes* I,19; *Apologeticum* 48,2-4 (ed. Corpus Christianorum Series Latina 1, Turnhout 1954; vert. C. Coxe, ANF III, Grand Rapids 21980).
 21. *De Anima* 28-41 (ed. J.H. Waszink, Amsterdam 1947; vert. ANF III).
 22. *Refutatio* I,2,11; I,3,2; I,19,12; I,21,3; I,26,4; VI,26,2; VII,29,18 (ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916; vert. K. Preysing, BKV 40, München).
 23. *Refutatio* VII,32,7-8; VIII,10,2.
 24. *Adversus Graecos* 2 (ed. K. Holl, Texte und Untersuchungen 20,2, Leipzig 1899, 139).
 25. Zie over Origenes bij voorbeeld: H. Crouzel, *Origène*, Paris 1985; F. Ledegang, 'Origenes - De Principiis', in: C. Datema e.a., *Kerkvaders. Teksten met toelichting uit de vroege kerk*, Brugge/'s-Gravenhage z.j., 73-106; M. Rutten, *Om mijn oorsprong vechtend. Origenes ofwel het optimisme van een mysticus*, Kampen/Averbode 1991; L. Lies, *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992.
 26. J.W. Trigg, Origen. *The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, London 1985, 91.
 27. Amsterdam ²1956, 47.
 28. Zie J.A. Fischer, 'Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes', in: *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), 3-16.
 29. Vert. P. Nautin, *Origène*, Paris 1977, 161-164.
 30. Darmstadt 1976 (met vert.).
 31. *De Princ.* I, Praefatio 5 (zonder nadere vermelding is met *De Princ.* de vertaling van Rufinus bedoeld).
 32. *De Princ.* I,4,3-5.
 33. *De Princ.* II,9,2; II,9,6.
 34. *De Princ.* I,8,4.
 35. *De Princ.* III,1,22 (*Philocalie*).
 36. *De Princ.* II,9,7.
 37. *De Princ.* I,4,1
 38. *Contra Joh. Hier.* 19 (PL 23, 370BC; vert. W.H. Freemantle, NPNF VI, Grand Rapids ²1979).
 39. *Contra Joh. Hier.* 16 (PL 23, 368A).
 40. *Phaedrus* 248C-E; *Timaeus* 41D-42E.
 41. In: Joh. Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth, Berlin 21958, 378; vert. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* III, Paris 1953, 205-206.
 42. *Comm. in Somnium Scipionis* I,11,10-12,17 (ed. en vert. L. Scarpa, Padova 1981). Zie voor de discussie over deze tekst J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle*, Leiden 1977, 544-565.
 43. Origenes, *Contra Celsum* VI,21 (ed. M. Borret, SC 132, 136, 147, 150, Paris 1967-1969; vert. H. Chadwick, Cambridge ³1979).
 44. *Enneaden* IV,3,9 in de vertaling van R. Ferwerda.
 45. *Bibliotheca* 118 (ed. en vert. R. Henry, II, Paris 1960).
 46. PG 17, 539-616.
 47. PG 17, 579B.
 48. *Epistula* 124,4 (ed. en vert. J. Labourt, VII, Paris 1961).
 49. Ed. E. Schwartz, ACO III, Berlin 1940, 211.
 50. PG 17, 608A.
 51. G. Dorival, 'Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? (A propos de PArch I,8,4)', in: H. Crouzel, A. Quacquarelli (ed.), *Origeniana Secunda*, Roma 1980, 11-32.
 52. PG 17, 596C; Dorival, 20-22.

53. *Bibliotheca* 117. W.A. Bienert, 'Die älteste Apologie für Origenes?', in: L. Lies (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck/Wien 1987, 123-127, dateert het geschrift 'an der Wende vom 4./5. Jh.' (p.125). A. Reymond, "'Apologie pour Origène': un état de la question", in de zelfde bundel, 136-145, dateert 5e/6e eeuw (p. 142). Beiden verwerpen de hypothese van P. Nautin (in diens *Origène*, 108-114) dat Photius hier de apologie van Pamphilus en Eusebius citeert.
54. *De Princ.* III,5,3.
55. *Epistula* 124,9.
56. *Comm. Cant.* Prologus (ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 76; vert. R.P. Lawson, *Origen. The Song of Songs*, New York 1957, 41).
57. *De Princ.* I,4,5; I,6,2-3; II,3,1; II,3,4-5.
58. *De Princ.* II,3,4.
59. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I, II, Göttingen 1948, 1949 (I,75-81; II,43-47); I. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, Stuttgart ²1979, 183-191.
60. *De Princ.* II,3,3.
61. Hieronymus, *Epistula* 124,5; Justinianus, ed. Schwartz, ACO III, 211.
62. *Apologia contra Rufinum* I,20 (ed. P. Lardet, SC 303, Paris 1983).
63. *De Princ.* II,3,5.
64. Zie hiervoor E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, 162 en par. 4.3.6 van dit artikel.
65. *Epistula* 124,10.
66. *Epistula* 124,3.
67. *Comm. Joh.* VI,62-63 (ed. C. Blanc, SC 157, Paris 1970).
68. *Comm. Joh.* VI,64.
69. *Comm. Joh.* VI,66.
70. *Comm. Joh.* VI,70-71.
71. *Comm. Joh.* VI,73.
72. *Comm. Joh.* VI,74-76. Dat de Joden de reïncarnatie zouden hebben aangehangen, is wel opgemaakt uit Josephus, *De Bello Judaico* II,154-158; 163; III,374; *Antiquitates Judaicae* XVIII,14; *Contra Apionem* II,218 (zo P. Heimann, 253). Het gaat in deze teksten echter steeds over de opstanding der doden en niet over herhaalde reïncarnatie.
73. *Comm. Joh.* VI,85-86.
74. Dit in tegenstelling tot de visie van R. Cadiou, 'Le développement d'une théologie', in: *Recherches de Science Religieuse* 23 (1933), 411-429.
75. PG 17, 608B-609A. Het argument van Luc. 1,17 wordt ook gebruikt in het griekse fragment bij Origenes' vierde preek over Lucas (ed. M. Rauer, GCS 35, Leipzig 1930, 29-30). In zijn *Commentaar op Mattheüs* X,20 wijst Origenes ten aanzien van de vermeende identiteit van Jezus en Johannes de Doper (Mat. 14,1-2) opnieuw reïncarnatie van de hand met verwijzing naar Luc. 1,17 (ed. R. Girod, SC 162, Paris 1970, 240-243).
76. *Comm. Mat.* XIII,1-2 (ed. E. Klostermann, E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935; vert. A. Menzies, ANF X, Grand Rapids 21980).
77. Ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, 540.
78. *Hom. Gen.* XII,4 (ed. L. Doutreleau, SC 7^{bis}, Paris 1976).
79. Uitgebreider over deze vertaling R. Roukema, *The diversity of laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988, 60.
80. *Comm. Rom.* V,1 en VI,8 (PG 14, 1015A-C; 1083AB); vgl. voor de opvattingen van Basilides: Clemens Alex., *Stromata* IV,12,83 en Origenes, *Commentariorum Series* 38 (ed. E. Klostermann, GCS 38, Leipzig 1933,73). Zie echter ook de kritische opmerkingen van U. Bianchi, in *Gregorianum* 26, 43-47: hij betwijfelt of de informatie van Clemens en Origenes juist is.
81. *Contra Celsum* I,13; I,20; III,75; IV,17; IV,83; V,29; V,49; VI,36; VII,32; VIII,30.
82. *Contra Celsum* I,33; Kettler, 18.
83. *Contra Celsum* I,32-33.
84. Zo M. Borret, SC 132, p.164.

85. Hieraan kan nog de uitweiding in *Comm. Mat.* XI,17 worden toegevoegd (ed. R. Girod, SC 162).
86. PG 17, 613D-616A. Nautin, 383, dateert de *Commentaar op Spreuken* laat: 245-248, maar Dorival, 30, vroeg: voor 231.
87. Dorival, 25.
88. Zie K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 230-231.
89. R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes*, Paris 1936, 131.
90. *De Oratione* 27,15 (ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899; geciteerd in de vertaling van G.J.D. Aalders, *Het gebed*, Bonheiden 1991).
91. *De Oratione* 29,14 (vert. G.J.D. Aalders).
92. *Comm. Mat.* XV,31 (vert. H.J. Vogt, Stuttgart 1990). Vgl. voor het citaat uit Psalm 76 ook *Comm. Cant.* III, 12 (ed. Baehrens, 210).
93. *Comm. Joh.* XIX,88 (ed. C. Blanc, SC 290, Paris 1982).
94. *Contra Celsum* IV,11-12.
95. *Contra Celsum* IV,67-68; V,20. Vgl. ook *Comm. Joh.* X,292 (ed. C. Blanc, SC 157, Paris 1970).
96. H. Chadwick, 'Origen, Celsus, and the Stoa', in: *Journal of Theological Studies* 48 (1947), 34-49 (p.40-41).
97. *Comm. Cant.* II,5 (ed. Baehrens, 147).
98. *Comm. Joh.* XIX,87.
99. *Contra Celsum* IV,69.
100. *Contra Celsum* VIII,72.
101. *Comm. Rom.* VIII,13 (PG 14, 1202BC).
102. *Comm. Rom.* V,10 (PG 14, 1052B).
103. *Comm. Rom.* V,10 (PG 14, 1052C-1054B).
104. Molland, 162-164.
105. I. da Costa, *Poëzy I*, ²1847, 184. Opgenomen in het *Liedboek voor de Kerken* als Gezang 292 vers 2.
106. Deze conclusie wordt gedeeld door bij voorbeeld Kettler, 19; Nautin, 126; Heimann, 229-230; Scheffczyk, 27-34. Vgl. ook U. Bianchi, *Gregorianum* 26, 48-50 en Sträuli, 71, 355-357.
107. Chr. Wagenaar heeft van een aantal werken een nederlandse vertaling verzorgd: *Evagrius van Pontus - Geestelijke Geschriften* I, II, Bonheiden 1987.
108. Uitgave en vertaling: A. Guillaumont, *Les six Centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique* (Patrologia Orientalis 28,1 - N° 134), Turnhout ²1985; monografie (hierna aangeduid met: Guillaumont): *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.
109. *Kephalaia Gnostica* II,25.
110. *Kephalaia Gnostica* II,85.
111. *Kephalaia Gnostica* V,11; de eerste helft komt in het Grieks voor bij Maximus Confessor, PG 4, 173B.
112. *Kephalaia Gnostica* II,49.
113. Kort over Didymus: J. Quasten, *Patrology* III, Westminster ³1986, 85-100. Sträuli, 227, betoogt dat bij Didymus sprake is van 'mehrfache Erdenleben durch Wiedergeburt'. De teksten die hij daarvoor aanhaalt overtuigen daarvan in het geheel niet.
114. Een uitzondering is de Syriër Stefanus bar Sudaili, wiens *Boek van de heilige Hierotheos* door Guillaumont wordt besproken (311-318).
115. *De Resurrectione* III,19 (ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 417; Bonwetsch biedt een duitse vertaling van de tekst, die hier alleen in het Oudslavisch is overgeleverd). Dit gedeelte wordt besproken door A. Vitores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Origenes segun el "De Resurrectione" de Metodio de Olimpo*, Jerusalem 1981, 189-194.
116. *Panarion* 64; vgl. ook *Ancoratus* 62-63 (ed. K. Holl, GCS 25, 31, Leipzig 1915, 1922). Uitvoerig hierover de studie van J.F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon (USA) 1988.

117. Gregorius van Nyssa, *De Opificio Hominis* 28 (PG 44, 229B en 232A; vert. J.-Y. Guillaumin, A.-G. Hamman, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*, [Paris] 1982); voorts in *De Anima et Resurrectione*, waar in het desbetreffende gedeelte (PG 46, 108B-128C) Gregorius' zuster Macrina aan het woord is (gedeelten van deze teksten met vertalingen ook in Görgemanns/ Karpp, 280-283). Zie hierover J. Daniélou, 'Metempsychosis in Gregory of Nyssa', in: D. Neiman, M. Schatkin (ed.), *The Heritage of the Early Church. Essays in honor of G.V. Florovsky*, Roma 1973, 227-243. Daniélou neemt op p. 230 aan dat Gregorius in *De Opificio Hominis* 28 wel op Origenes duidt, maar deze opvatting wordt weerlegd door Görgemanns/ Karpp, 281. Instructief maar op het punt dat Gregorius op Origenes doelt niet overtuigend is E. Pietrella, 'L'antiorigenismo di Gregorio di Nissa', in: *Augustinianum* 26 (1986), 143-176. In ieder geval wordt Origenes door Gregorius niet met name genoemd.
118. Zie noot 38.
119. Vertaald door Hieronymus, *Epistula* 92,2 (Labourt, IV, 150).
120. Als *Epistula* 93 opgenomen in de collectie van Hieronymus' brieven.
121. Als *Epistula* 95 opgenomen in de collectie van Hieronymus' brieven (Labourt, V). Zie ook Anastasius' brief in PL 20, 68-73; Guillaumont, 102.
122. Zie noot 62.
123. Vertaald door Hieronymus, *Epistula* 96,15; vgl. 96,9 (Labourt, V, 17, 24).
124. Vertaald door Hieronymus, *Epistula* 98,11 (Labourt, V, 48).
125. Zie noot 48.
126. *De Civitate Dei* XI,23; XII,12-14; XXI,17 (vert. G. Wijdeveld).
127. *De Civitate Dei* X,30; vgl. par. 2 van dit artikel.
128. Epiphanius heeft ruimschoots geput uit het werk van Methodius, *De Resurrectione*, maar de passage over een mogelijke zondeval na de opstanding heeft hij niet overgeschreven.
129. Zie Guillaumont, 124.
130. Photius, *Sacra Parallela*, in PG 96, 497CD.
131. PG 86, 891-902.
132. Ed. E. Schwartz, ACO III, 190.
133. Guillaumont, 140-143. Ook I. Lannoo, 'Version syriaque de dix anathèmes contre Origène', in: *Le Muséon* 43 (1930), 7-15.
134. Ed. Schwartz, 213-214; ook Görgemanns/Karpp, 822-825.
135. Ed. Schwartz, 208; dat Vigilus met de veroordeling heeft ingestemd wordt vermeld door Cassiodorus (PL 70, 1111CD). Vgl. Guillaumont, 132 en F.-X. Murphy, P. Sherwood, *Histoire des Conciles Oecuméniques* III, Paris 1974, 71-73.
136. Zie A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 31977, 363-364.
137. J. Straub, ACO IV,1, Berlin 1971, 242; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i.W. 1899, 74-75, 131; Guillaumont, 133-134.
138. *Vita Sabae* 90 (ed. E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, (Texte und Untersuchungen 49,2), Leipzig 1939, 199; vert. A.-J. Festugière, *Les Moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis. Vie de Saint Sabas*, Paris 1962).
139. *Historia Ecclesiastica* IV,38 (ed. J. Bidez, L. Parmentier, London 1898, 189).
140. PG 86,231-236.
141. J. Straub, ACO IV,1, 248-249; ook Görgemanns/Karpp, 824-831. Onderzocht door H. Crouzel, 'Origene e l'origenismo: le condanne di Origene', in: *Augustinianum* 26 (1986), 295-303, vooral 300-302.
142. Bij Georgius Monachus, *Chronicon Breve*, PG 110, 780A-792C en bij Georgius Cedrenus, *Compendium Historiarum*, PG 121, 720D-724B.
143. PG 110, 780B
144. *Epistolarum Liber* I,15, in PG 102, 645.
145. Diekamp, 131-132; Guillaumont, 134.
146. *Adversus Haereses* II,33,1 (zie A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 293, 91-100).
147. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 281-283. Vgl. ook B. Dehandschutter, 'De casus Origenis: een hoofdstuk uit de geschiedenis van de kerkelijke houding tegenover de reïncarnatie', in: *Ons geestelijk leven* 63 (1986), 187-193.