

Auferstehung der Natur

Ein Kapitel der kosmischen Christologie

Jürgen Moltmann

I. Auferstehung der Toten und Vernichtung des Todes

Seit Beginn der modernen Zeit wurde die Historizität der Auferstehung Jesu zum zentralen Problem der Theologie, weil „Geschichte“ zum großen Paradigma der modernen Welt geworden war.¹ Mit „Geschichte“ aber meinte man nur die menschliche Welt im Unterschied zur geschichtslosen Natur. „Geschichte“ sollte das Reich der Freiheit sein, Natur das Reich der gesetzmäßigen Notwendigkeit. Mit dieser Unterscheidung aber wurden der menschliche Geist naturlos und die Natur geistlos aufgefasst. Nur in der Medizin ließ sich diese Aufspaltung der Wirklichkeit nicht durchführen.

Jede Frau und jeder Mann sind eine leibseelische Einheit, Geist und Natur sind in der menschlichen Existenz untrennbar verbunden. Das moderne Paradigma „Geschichte“ wird der leiblichen und damit natürlichen Existenz der Menschen nicht gerecht. Wir brauchen ein neues Paradigma, um das Ganze der Wirklichkeit und die Einheit der menschlichen Existenz zu begreifen. Dieses neue Paradigma verbindet die psychosomatischen mit den ökologischen Perspektiven und erfasst damit die Interaktion und wechselseitige Durchdringung von menschlicher Kultur und der Natur der Erde.²

Blicken wir heute von hier aus auf den Grund und die Kraft des christlichen Auferstehungsglaubens, dann müssen wir die geschichtliche Christologie in eine neue, natürliche oder ökologische Christologie überführen und die persönliche Heilserfahrung psychosomatisch verstehen. Wir greifen damit zurück auf die altkirchliche „Zwei-Naturen-Lehre“ in der Christologie und sehen in Christus die menschliche Natur angenommen und durchdrungen von der göttlichen Natur. „Was nicht angenommen wird, kann auch nicht geheilt werden“, sagt ein Grundsatz jener alten Lehre. Das Heil ist die Heilung der ganzen Schöpfung und aller Geschöpfe und kann nicht auf das Heil der menschlichen Seele oder die Seligkeit der menschlichen Existenz beschränkt werden. Ohne das Heil der Natur wird es auch kein endgültiges Heil der Menschen geben können, denn Menschen sind natürliche Wesen.

In der Perspektive der menschlichen Geschichte bedeutet die „Auferstehung Christi von den Toten“, dass an ihm und mit ihm die allgemeine Totenaufste-

hung begonnen hat: Er ist der Erstling der Entschlafenen und der Erstgeborene von den Toten. Aber das ist nur die personale Seite der Auferstehung. In der Perspektive der Natur bedeutet die Auferweckung Christi aus dem Tod, dass mit ihm die universale „Vernichtung des Todes“ (1 Kor 15,26) begonnen hat und die Zukunft der Neuschöpfung aller Dinge sichtbar wird, in welcher „der Tod nicht mehr sein“ wird (Offb 21,4). Das ist die kosmische Seite der Auferstehungshoffnung. Die widergöttlichen und zerstörenden Gewalten der Sünde und des Todes werden aus der guten Schöpfung vertrieben und diese wird in der Gegenwart des lebendigen Gottes zu einer ewig lebendigen Schöpfung werden. Philosophisch gesprochen: Erst aus der Negation des Negativen geht die unzerstörbare Position des Positiven hervor.

Um diese kosmische Seite der Auferstehung Christi aus dem Tod besser zu verstehen, werfen wir einen kurzen Blick zurück auf die Ostergeschichten des Neuen Testaments.³ Die Jünger Jesu erschrakten und flohen, als Jesus, auf den sie ihre ganze messianische Hoffnung gesetzt hatten, ohnmächtig und gottverlassen am Kreuz starb. „Wir hofften, er werde Israel erlösen“ sagen die Jünger in Emmaus (Lk 24,21). Sein Tod war die Enttäuschung ihres Lebens. Sie verraten, verleugnen und verlassen den, von dem sie sich verraten und verlassen fühlen. Die Frauen aber, die Jesus gefolgt waren, also seine Jüngerinnen, blieben dem Sterbenden treu und „schaute von der Ferne zu“. Sie werden extra bei Namen genannt (Mk 15,40). Sterben und Tod war ihnen offenbar nicht fremd. Sie gingen zum Grab ihres Freundes und Meisters, als der Sabbat vergangen war. Sie finden das Grab leer und hören die Stimme des Engels: „Er ist auferstanden.“ (Mk 16,6) Erst in diesem Augenblick packt sie das namenlose Entsetzen und sie fürchten sich. Warum? Geburt und Tod gehören zur Ordnung des Lebens auf dieser Erde. Mit der Auferstehung Jesu zerbricht diese Weltordnung.⁴

Auch der Tod ist nicht mehr sichtbar. Die Enttäuschung der Lebenshoffnung der Jünger und das Entsetzen der Frauen in ihrem Todesvertrauen wird erst durch die Erscheinungen des auferstandenen Jesus überwunden, der beide zum Glauben an die neue Wirklichkeit, die er verkörpert, aufruft (Mk 16,14; Joh 20,27).

Die „Auferstehung“ Jesu ist darum nicht nur als Gottes eschatologische Geschichtstat, sondern auch als der erste Akt der Neuschöpfung dieser vergänglichen Welt zu ihrer wahren und ewigen Gestalt zu verstehen. Auferstehung ist nicht nur der Sinn der Geschichte, sondern auch der Sinn der Natur. Für das neue menschliche Leben, das in der Gegenwart des auferstandenen Christus gelebt wird, folgt daraus die Erwartung der „Auferstehung des Fleisches“.⁵ Wie die Redewendung von der Ausgießung des lebendig machenden Geistes auf „alles Fleisch“ (Joel 3,1; Apg 2,17) zeigt, ist mit „Fleisch“ nach hebräischem Sprachgebrauch alles Lebendige (*kol basar*) gemeint. Der Auferweckungsgeist, „der unsere sterblichen Leiber lebendig macht“ (Röm 8,11), ist nicht auf menschliche Personen beschränkt, sondern erfasst auch die ganze Lebenswelt, in der Menschen leiblich existieren. „Die ganze Schöpfung seufzt und leidet mit Geburtsschmerzen bis heute. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir des Geistes

Erstlinge haben, sehnen uns nach der Kindschaft und warten auf des Leibes Erlösung“ (Röm 8,22.23).

Die Erwartung der Auferstehung des Fleisches führt uns in das volle diesseitige Leben hinein. Wir können uns in der Liebe zum Leben ganz verausgaben und hingeben, denn nichts ist umsonst und nichts vergeht, alles wird in der Auferstehung wiedergebracht. Ohne Auferstehungsglaube ist es nicht möglich, das Leben der Liebe und den Tod in Einklang zu bringen.⁶ Der Einklang entsteht, wenn wir uns an das Bild vom Samenkorn halten, das allein ist, also tot und unfruchtbar, bis es in die Erde gepflanzt wird, dann „stirbt es“, d.h. es verwandelt sich in die Pflanze, die viele Frucht bringt (1 Kor 15,36-44): „Es wird gesät verweslich und es wird auferstehen unverweslich.“ Wirklich lebendiges Leben ist eine Saat der Liebe in der Kraft der Auferstehungshoffnung.

II. Auferstehung – Sinn der Natur

Wir verstehen unter „Natur“ den gegenwärtigen Zustand der zerrütteten Schöpfung, die voller Schönheiten und voller Katastrophen ist. Wir verstehen aber diese Natur als Schöpfung Gottes, weil wir auf die Treue ihres Schöpfers vertrauen und ihre Wandlungsfähigkeit im Blick auf seine Ziele wahrnehmen. Was hat Christus mit der Natur zu tun? Schon Paulus spricht von der Schöpfungsmittlerschaft Christi: „So haben wir einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn“ (1 Kor 8,6). Sind alle Dinge „durch Christus“ im Dasein, dann wird in ihm nicht nur der Messias der Geschichte, sondern auch die Weisheit der ganzen Schöpfung, wie sie im Anfang geschaffen war, offenbar. Das aber heißt nichts Geringeres, als dass die ersten Christen Christus in allen Dingen der Natur und alle Dinge der Natur in Christus gesehen haben. Für die kosmische Spiritualität, die daraus entsteht, sei auf das bekannte Logion 77 des apokryphen Thomasevangeliums verwiesen. Dort sagt Christus:

Der Autor

Prof. Dr. Jürgen Moltmann, geb. 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor emeritus für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Theologie der Hoffnung (1997); Der gekreuzigte Gott (61986); Kirche in der Kraft des Geistes (1975); Zukunft der Schöpfung (1977); Trinität und Reich Gottes (41985); Gott in der Schöpfung (51987); Der Weg Jesu Christi (1989); Der Geist des Lebens (1991); Das Kommen Gottes (1995). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Auferstehung – Grund, Kraft und Ziel unserer Hoffnung“ in Heft 5/1999. Anschrift: Biesinger Strasse 25, D-72070 Tübingen.

„Ich bin das Licht, das über allen ist.

*Ich bin das All; das All ist aus mir hervorgegangen
und das All kehrt zu mir zurück.*

Spalte ein Stück Holz: Ich bin da.

Hebt einen Stein auf und ihr werdet mich finden.“⁷

Es folgt daraus, die Mächte der Natur so wenig als Götter zu verehren wie die Götzen der menschlichen Welt, wie Kaiser oder Kapital (1 Kor 8,1-13). Sonne, Mond und Sterne sind Gottes gute Geschöpfe, aber nicht selbst Götter. In der Herrschaft des auferstandenen Christus werden Menschen von der Vergötterung der Naturkräfte und der Angst vor ihnen befreit. Christus bringt Menschen in Übereinstimmung mit der guten Schöpfung Gottes. Die Orientierung an den Mächten der Natur, die selbst erlösungsbedürftig sind, hilft nicht.

Der Erkenntnisgrund für den kosmischen Christus liegt in den Ostererscheinungen des auferweckten Jesus. Was in seinen Erscheinungen geschaut wurde, geht über alle geschichtlichen Erfahrungen hinaus und gleicht dem Dasein der Schöpfung selbst. Der totenerweckende Gott ist derselbe, der alle Dinge aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat (Röm 4,17) und der Jesus von den Toten auferweckt hat, ist der Schöpfer des neuen Seins aller Dinge. Auferstehung und Schöpfung gehören zusammen, denn die Auferweckung der Toten und die Vernichtung des Todes sind die Vollendung der ursprünglichen Schöpfung. Das Licht der Ostererscheinungen wurde schon sehr früh als das Morgenlicht des ersten Tages der Neuschöpfung aller Dinge verstanden. Später nannte man den Sonntag auch den „achten Tag“, weil er als Auferstehungstag gefeiert wird. Im Licht dieses neuen Tages Gottes erscheint Christus als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung (Kol 1,15), der alles im Himmel und auf der Erde „versöhnt“ (Kol 1,20) und alles erlösen wird. Der „Erstgeborene von den Toten“ (Kol 1,18) ist auch der „Erstgeborene vor aller Kreatur“ (Kol 1,15), durch den alles geschaffen ist.

Aus dieser kosmischen Christologie folgt in der Praxis, dass die christlichen Gemeinden in den multireligiösen Städten der antiken Welt nicht als eine der zahlreichen Religionsgemeinschaften einer bis dahin unbekannten Gottheit auftreten, sondern als friedentiftende und vereinigende Gemeinschaft des Schöpfers und Erlösers aller Dinge wirken. Sie wollen nicht eine neue Religion, sondern eine neue Welt. Sie bringen nicht einen neuen Kult, sondern neues Leben. Nicht religiöser Konkurrenzkampf, sondern der Frieden des Kosmos und die Versöhnung der Menschheit ist ihre missionarische Aufgabe. Der verkündigte Christus wird nicht nur als Herr der Glaubenden, sondern auch als die Weisheit der ganzen Schöpfung verehrt und als Erlöser der Natur erwartet. Die Kirche versteht sich als Anfang des versöhnten Kosmos und als Antizipation der Neuschöpfung aller Dinge. Sie ist in dieser Hinsicht ein Mikrokosmos für den zum Tempel Gottes bestimmten Makrokosmos. Damit ist nicht die Verkirchlichung der Welt gemeint, sondern die kosmischen Dimensionen Christi sind im Blick. Als Leib Christi ist die Kirche immer schon Repräsentant der ganzen Schöpfung. „Der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, wie der Prophet spricht: Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel. Was wollt ihr denn für mich ein Haus bauen?, spricht der Herr, oder welches ist die Stätte meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand alles gemacht?“ (Apg 7,48-50 nach Jes 66,1-2). Gott wird im Tempel seiner ganzen Schöpfung verehrt. Darauf ist jede Kirche, jede Kathedrale und jeder christliche Dom ausgerichtet. Nur als Haus der ganzen Schöpfung ist die christliche Gemeinde mehr als eine Religions-

gemeinschaft unter anderen. Wird Christus nicht in allen Dingen der Natur als Weisheit der Schöpfung erkannt, dann wird er auch nicht in der Kirche richtig erkannt. Die Christenheit ist dazu bestimmt, heilender Anfang der gesunden Schöpfung mitten in einer zerrütteten und kranken Welt zu sein. Denn das ist die beglückende Erfahrung der Glaubenden: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden.“ (2 Kor 5,17)

III. Materie mit Zukunft

Nachdem die erste Aufklärung im 18. Jahrhundert einen einfachen, mechanisch gefassten Materialismus gelehrt, mit Descartes die objektive Welt nur geometrisch als *res extensa* und mit Lamettrie den Menschen als Maschine angesehen hatte, entstand im 19. Jahrhundert ein neuer dialektischer Materialismus, der das menschliche Subjekt und das Objekt Natur miteinander zu vermitteln suchte, um den Menschen natürlich und die Natur menschlich zu verstehen. Die Anleihen bei dem paulinischen Bild vom Sehnen und Seufzen der Kreatur nach dem 8. Kapitel seines Römerbriefs sind unverkennbar, wenn der junge Karl Marx schreibt: „Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual - um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen - der Materie.“⁸ Marxistische Philosophen im 20. Jahrhundert wie Ernst Bloch und Robert Havemann haben diesen romantischen Materiebegriff im Sinne der Theorie der offenen Systeme und der Prozessphilosophie weiter entwickelt.⁹ Materie ist geprägte Form, die lebend sich entwickelt, dichtete Goethe. Materie ist nicht nur vorhandene Wirklichkeit, sondern immer auch die Möglichkeit ihrer selbst. Ihre Formen stehen nicht fest, so dass man ihren Sachverhalt feststellen kann, sondern befindet sich in den Bewegungen der kommunikativen und antizipatorischen Prozesse mit anderen materiellen Formen. Jede Feststellung eines Zustands der Materie ist ein menschlicher Eingriff in einen offenen Prozess. Materie befindet sich in Prozessen ihrer ständigen Veränderung mit bestimmter Vergangenheit und noch unbestimmter Zukunft. Man kann darum mit Bloch von einer „Prozessmaterie“ sprechen. Alle geformte Materie - und eine andere kennen wir nicht - ist Materie mit Zukunft. Doch welcher Zukunft?

Die modernen Wissenschaften lesen die Natur mit anthropozentrischen Interessen: Die Natur der Erde soll zur Heimat der Menschheit und die Menschen sollen zu Bewohnern der Erde werden. Die Natur soll ihre Zukunft in der Kultur der Menschheit finden, von der sie beherrscht, benutzt und bewahrt wird. Die Real-symbole der Natur, früher *signatura rerum* genannt, heute als Informationen aufgefasst und verarbeitet, werden anthropozentrisch gedeutet. Kann aber die Entfremdung zwischen Mensch und Natur überwunden werden, wenn die gegenwärtigen Menschen von sich selbst entfremdet und in ihrem Wesen sich

selbst verborgen sind? Sich selbst entfremdete Menschen werden keinen Einklang mit der Natur finden.

Die natürliche Theologie hat das „Buch der Natur“ immer theozentrisch und eschatologisch gelesen. Alle Geschöpfe weisen auf ihren Schöpfer hin: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre.“ Sie weisen zugleich über sich hinaus in die Zukunft ihrer Erlösung zu ihrer wahren und bleibenden Form im Reich Gottes. Auch Menschen sind Geschöpfe Gottes und auf die Zukunft seines Reiches als ihre ewige Heimat angelegt: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihm [Gott] gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ (1 Joh 3,2) Daraus ergibt sich keine geschichtlich erreichbare und endgültige Gemeinschaft von Mensch und Natur, sondern eine geschichtliche Weggemeinschaft im Blick auf eine gemeinsame Zukunft in der Neuschöpfung aller Dinge zu ihren wahren Formen im Reich Gottes. Nach „Erlösung des Leibes“ sich sehrende Menschen werden Gemeinschaft finden mit der unter der Vergänglichkeit seufzenden und nach der Herrlichkeit Gottes sich sehrenden Kreatur. Die *signatura rerum* wird in Kosmologie und Anthropologie mit eschatologischer Hermeneutik gelesen. Das ist eine Lesart der Natur im Licht ihrer transzendenten Auferstehung.

IV. Die „Resurrektion der Natur“

Der junge Karl Marx hatte diese Vision vom Sinn und Ziel der Geschichte der Welt: „Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“¹⁰ Er konnte sich eine Erlösung der Natur von ihrer Fremdheit nur als ihre Auferstehung in die Welt der Menschen vorstellen. Aber das bedeutete für ihn nicht die Ausdehnung der Herrschaft der Menschen über die Natur und ihre Unterwerfung unter den Willen der Menschen, sondern eine wechselseitige Durchdringung von Mensch und Natur: Ohne den Naturalismus des Menschen kein Humanismus der Natur und umgekehrt: ohne den Humanismus der Natur keine Naturalisierung des Menschen. Doch diese Wesenseinheit von Mensch und Natur sollte in der vollkommenen, klassenlosen und herrschaftsfreien Gesellschaft stattfinden. Der wahre Kommunismus sollte nicht nur die Widersprüche in der menschlichen Gesellschaft, sondern auch die Widersprüche der Menschen mit der Natur und sogar die Widersprüche in der Natur selbst überwinden. Sonst wäre der Ausdruck „Resurrektion der Natur“ sinnlos. Der junge Marx unterschätzte jedoch die Gewalt des Bösen und die Macht des Todes. Wie Ludwig Feuerbach war er ein idealistischer Verkenner des Bösen und ein Nichtkenner des Todes. Er hätte jedoch, als er jenes Wort von der Auferstehung verwendete, wissen können, dass diese den Tod voraussetzt, um ihn zu überwinden. Ein „Humanismus der Natur“ ist keine „Resurrektion der Natur“, sondern nur die Aneignung der Natur durch den Menschen. Diese führt, wie das gescheiterte Sowjetexperiment und das jetzt

gerade scheiternde globale Kapitalismusexperiment zeigen, nicht zur Auferstehung, sondern zum Tod der Natur. Die Katastrophe von Tschernobyl und die fortschreitende Klimakatastrophe sind die Zeichen unserer Zeit.

Wenn aber eine Auferstehung der Natur in eine Gesellschaft sterblicher Menschen undenkbar ist, wohin kann dann eine solche Auferstehung die natürliche Welt führen? Traditionellerweise denken wir an ein Jenseits dieser Welt in einem Himmel der Seligen oder einem Elysium der reinen Geister. Das aber ist näher bei Plato als bei Jesus und dem Neuen Testament. Die Auferstehung der Toten findet auf dieser Erde statt und führt die Lebendiggemachten auf die „neue Erde nach seiner Verheißung, auf der Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13). Das Reich Gottes ist kein Reich im Himmel, sondern kommt „wie im Himmel so auf Erden“. Auferstehung und ewiges Leben sind Gottes Verheißungen für Menschen dieser Erde. Darum wird auch eine Auferstehung der Natur nicht ins Jenseits, sondern ins neue Diesseits der Neuschöpfung aller Dinge führen. Nicht auf den Himmel hin errettet Gott seine Schöpfung, sondern er erneuert die Erde. „Gottes Reich ist das Reich der Auferstehung auf Erden.“¹¹ Das verpflichtet alle, die auf Auferstehung hoffen, der Erde treu zu bleiben, sie zu achten und so zu lieben wie sich selbst. Die Erde ist der Schauplatz des kommenden Reiches Gottes, darum ist Auferstehung in das Reich Gottes die Hoffnung dieser Erde. Auf dieser blutgetränkten Erde stand das Kreuz Christi, darum bleibt Gott ihr treu und wird Schmerz, Leid und den Tod von ihr entfernen, um selbst auf ihr zu wohnen (Offb 21,3.4).

Gibt es in der geschaffenen Welt Hinweise auf diese Zukunft der Auferstehung? Ich glaube, dass alle Geschöpfe auf diese Zukunft hin geschaffen sind, denn die Vollendung der Schöpfung „im Anfang“ ist das Fest der Schöpfung im Schöpfungssabbat Gottes. Gott segnet alle seine Geschöpfe durch seine ruhende Präsenz. Am Sabbat ist er allen gegenwärtig. Es ist der Sabbat, der den Begriff der Schöpfung von dem Begriff der Natur unterscheidet. Eine sabbatliche Schöpfungslehre ist auf die Vollendung der geschaffenen Welt in der ewigen Gegenwart Gottes ausgerichtet. Die Auferstehung der Toten, die Vernichtung des Todes und die Auferstehung der Natur sind die Voraussetzungen für die ewige Schöpfung, die an der Einwohnung des ewig lebendigen Gottes teil hat. Die Schöpfung „im Anfang“ ist auf dieses Ende angelegt. Danach „sehnt sich alle Kreatur mit uns“ (Röm 8,22) und das ist die wahre Resurrektion der Natur.

¹ Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

² Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989; ders., *Auferstehung - Grund, Kraft und Ziel unserer Hoffnung*, in: CONCILIUM 35 (1999/5), 599-606.

³ Ted Peters/Robert J. Russell/Michael Welker (Hg.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids 2002. Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker, *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2004. Thorwald Lorenzen, *Resurrection - Discipleship - Justice. Affirming the Resurrection of Jesus Christ Today*, Macon, Georgia 2003.

⁴ Darauf hat eindrücklich hingewiesen Donald Juel in: John Polkinghorne/Michael Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God*, Harrisburg 2000, 181.

⁵ Elisabeth Moltmann-Wendel/Jürgen Moltmann, *Mit allen Sinnen glauben: Auferstehung des Fleisches*, in: *Leidenschaft für Gott. Worauf es uns ankommt*, Freiburg 2006, 22-43.

⁶ Norman O. Brown, *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*, New York 1959, Kap. XVI: The Resurrection of the Body, 307 ff.

⁷ Edgar Hennecke/Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I. Evangelien, Tübingen 1968, 213.

⁸ Karl Marx, *Die Frühschriften*, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, 330.

⁹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, Kap. 17: Die Welt, worin utopische Phantasie ihr Korrelat hat, 224-258.

¹⁰ Marx, *Frühschriften*, aaO., 237. Siehe auch 235: „Dieser Kommunismus ist [...] die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur [...] Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden* (1932), Hamburg 1958, 12. Hier ist der Einfluss von Christoph Blumhardt auf Dietrich Bonhoeffer gut erkennbar. Vgl. Leonhard Ragaz, *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn - und weiter*, Zürich/München 1922, bes. IV, 1: Das Reich Gottes für die Erde, 44-62.

Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens

Marcio Fabri dos Anjos

Dem Thema „Auferstehung“ kann man sich von vielen Blickwinkeln her nähern. Die Reflexion findet darüber hinaus im Rahmen eines größeren Kontextes von Vorannahmen statt. In diesem Beitrag greifen wir als besonderen Aspekt die moralische Dimension der Auferstehung heraus. Es geht dabei nicht einfach darum, moralische Verhaltensweisen aufzuzeigen, die dem Glauben an die Auferstehung entsprechen, wir wollen vielmehr über die Auferstehung selbst als großen Prozess moralischer Veränderung nachdenken. Der Begriff „Moral“ meint hier mehr als bloß Sitten und Verhaltensweisen. Er meint in grundlegenderem Sinne die sittliche Persönlichkeit selbst, die sich in freien und verantwortlichen Entscheidungen allererst konstituiert. Wir möchten sie auf diese Weise in den Prozess der Mensch-Werdung einbeziehen, das in der „vollendeten Gestalt der Fülle Christi“ (Eph 4,13) zum Ziel kommt, wie es bei Paulus heißt.

Wenn wir diesen Fokus wählen, so sind wir uns dabei dessen bewusst, dass die Auferstehung nicht darauf reduziert werden kann, und deshalb steht dieser Aufsatz im Kontext anderer Beiträge. In Anbetracht des begrenzten Umfangs