

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: *Lutherische Theologie und Kirche* 44 (2020). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Bonhoeffers Theologie des Leibes als Wegweiser zu einer neuen ökologischen Haltung

in: *Lutherische Theologie und Kirche* 44 (2020), pp. 179–191

Göttingen: Edition Ruprecht 1977

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Edition Ruprecht.

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Lutherische Theologie und Kirche* 44 (2020) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Bonhoeffers Theologie des Leibes als Wegweiser zu einer neuen ökologischen Haltung

in: *Lutherische Theologie und Kirche* 44 (2020), S. 179–191

Göttingen: Edition Ruprecht 1977

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Edition Ruprecht publiziert.

Ihr IxTheo-Team

# **Bonhoeffers Theologie des Leibes als Wegweiser zu einer neuen ökologischen Haltung**

von Prof. Dr. Gregor Etzelmüller (Universität Osnabrück)

Reinhold Mokrosch

zum 80. Geburtstag

Der Klimawandel macht auf das fatale Verhältnis der Moderne zu Welt und Umwelt aufmerksam. Der moderne Mensch versteht sich als Zentrum der Welt, dem die Natur als zu gebrauchendes und zu gestaltendes Objekt gegenübersteht. Dadurch entfremdet sich die Menschheit von der Natur, anstatt sich in dieser zu verorten. Am Grunde dieses fatalen Weltverhältnisses liegt die von René Descartes auf den Begriff gebrachte Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*. Der Mensch findet zu sich selbst, indem er „sich aus der Welt herausflektiert“.<sup>1</sup> *Cogito ergo sum*. Die Natur wird vollständig mathematisiert und so zum Schweigen gebracht.

Dieses Weltverständnis betrifft auch das menschliche Selbstverständnis selbst: Die Moderne hat zwar durchaus zwischen Körper und Natur unterschieden, aber doch den Körper nicht als den Menschen selbst, sondern als das erste Objekt des Menschen verstanden.<sup>2</sup> Mittels der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* kommen Körper und Natur auf derselben Seite der Unterscheidung zu stehen, sie gehören nicht zum gebrauchenden Geist, sondern zu den Gebrauchsgegenständen der Objektwelt.

Doch der Klimawandel lässt uns am eigenen Leib spüren, dass wir Teil der Natur sind.<sup>3</sup> In der Betroffenheit durch klimatische Veränderungen erfahren wir, dass wir nicht nur einen Leib haben, sondern auch der Leib sind, den wir haben. Der Klimawandel bleibt uns nicht äußerlich.

Meine These lautet: Angesichts der mit dem Stichwort „Klimawandel“ bezeichneten Herausforderungen kann Dietrich Bonhoeffers Anthropologie der Leiblichkeit einen Beitrag leisten, unser klassisch modernes Verhältnis zur Natur zugunsten einer neuen Haltung zu

---

<sup>1</sup> Christian Link, *Schöpfung: Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie*, Neukirchen 2002, 177. Link wendet gegen diese moderne Position zurecht im Anschluss an Viktor von Weizsäcker ein: „Das Bewusstsein wird nicht dadurch konstituiert, dass sich ein zweifelndes Ich (Descartes) aus der Welt herausreflektiert, sondern dadurch, dass ein Ich sich wahrnehmend in der Welt bewegt und in der ‚Berührung‘ mit den Dingen sich selbst erfährt.“ (ebd.).

<sup>2</sup> Vgl. Joerg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild, Einleitung, in: dies. (Hgg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin 2013, 9–102, 18.

<sup>3</sup> Vgl. Gernot Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, stw 1880, Frankfurt am Main 2008, 120.

überwinden. Denn am Verhältnis zum Leib entscheidet sich auch unser Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur.

Bonhoeffer hat den Menschen konsequent in seiner Leiblichkeit wahrgenommen „Der Mensch ist ein leibliches Wesen und bleibt es auch in Ewigkeit. Leiblichkeit und Menschsein gehören zusammen.“ (DBW 6, 18) Als leibliche Wesen aber sind wir mit den Tieren – unseren „Brüdern“ (DBW 3,90) und Schwestern – und mit der Erde als unserer „Mutter“ (53, 71; vgl. DBW 10, 345) verbunden. Indem wir gewahr werden, dass wir Teil der Natur sind, und unser Affiziertsein durch natürliche Prozesse bewusst zulassen, kann die Natur zu uns sprechen und in ihrer eigenen Würde entdeckt werden.

### **1. Bonhoeffers niveauvolle Anthropologie der Leiblichkeit**

Dietrich Bonhoeffer hat von seinen frühen Schriften an und im Laufe seines Lebens zunehmend die Leiblichkeit des Menschen in das Zentrum seiner anthropologischen Überlieferungen gestellt.<sup>4</sup> Bereits in seiner Dissertation *Sanctorum Communio* suchte Bonhoeffer nach einem postidealistischen Verständnis von Person und Selbst. Doch erst seine Wendung zur Bibel 1932/33 ermöglichte ihm, eine belastbare Alternative zum idealistisch-dualistischen Menschenbild zu entwickeln. In seiner Berliner Vorlesung *Schöpfung und Fall* entfaltet Bonhoeffer eine Anthropologie des Leibes, die das Gespräch mit der aktuellen *embodied cognitive science*<sup>5</sup> nicht zu scheuen braucht.

Gegenüber einer langen Auslegungstradition, die die Gottebenbildlichkeit allein im Geistigen des Menschen zu erkennen vermochte, betont Bonhoeffer in *Schöpfung und Fall*, dass der Mensch Gottes „Ebenbild nicht trotz, sondern gerade in seiner Leiblichkeit“ sei (DBW 3,74). Die alttestamentliche Wissenschaft hat diese Einsicht Bonhoeffers mittlerweile bestätigt. Im Blick auf die priesterschriftliche Urgeschichte besteht heute ein weitgehender Konsens, dass der

---

<sup>4</sup> Vgl. Steven C. van den Heuvel, *Bonhoeffer's Christocentric Theology and Fundamental Debates in Environmental Ethics*, PTMS 217, Eugene, OR 2017, 119–128: Human Life as Embodied Existence. Nach Jens Zimmermann lässt sich sogar von einer „phenomenology of the body“ bei Bonhoeffer sprechen (vgl. Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, Oxford 2019, 301–303).

<sup>5</sup> Vgl. Francis Varela/Evan Thompson/Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA 1993; Shaun Gallagher, *How the body shapes the mind*, Oxford 2013; Gregor Eitzelmüller, Verkörperung, in: Gerd Jüttemann (Hg.), *Entwicklungen der Menschheit. Humanwissenschaften in der Perspektive der Integration*, Lengerich 2014, 265–273; Thimo Breyer, Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte, in: Gregor Eitzelmüller/Annette Weissenrieder (Hgg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 29–50.

Mensch nach Gen 1 als lebendige Statue Gottes geschaffen sei, die gerade in ihrem leiblichen Verhalten Gott in der Welt repräsentieren soll.<sup>6</sup>

In seiner Auslegung von Gen 2 greift Bonhoeffer die von Hans Walter Wolff in dessen Anthropologie des Alten Testaments begründete These vorweg, dass dem Alten Testament der griechisch-moderne Seelenbegriff und damit ein dualistisches Menschenbild fremd sei.<sup>7</sup>

Bonhoeffer folgt in der Übersetzung von Gen 2,7 nicht der Lutherbibel, sondern der Übersetzung von Emil Kautsch. Folglich bestimmt Bonhoeffer den Menschen nicht als lebendige Seele, sondern als lebendiges Wesen. In der Tat stellt die Wendung *nāphäsč haja* den von Bonhoeffer explizit betonten „Zusammenhang des Menschen mit der tierischen Welt“ (57) heraus. Denn die Wendung bezeichnet in der Bibel Menschen und Tiere gleichermaßen.

Bonhoeffer kann zwar beiläufig den Menschen auch als „Leib und Seele“ bezeichnen (vgl. 71, 95, 107), doch widmet er der Seele keine besondere Aufmerksamkeit. Sprechend ist, dass in dem Kapitel „Der Mensch aus Erde und Geist“ die Wendung, der Mensch sei Leib und Seele, bei der Auslegung der Erdhaftigkeit des Menschen begegnet (vgl. 71). Die Seele hat also keine besondere Nähe zu Gottes Geist. Das entspricht genau der Auffassung der Apostels Paulus in 1. Kor 15. Im Anschluss an Paulus hätte Bonhoeffer präziser formulieren können: Der Mensch ‚hat‘ nicht einen Leib und ‚hat‘ nicht eine Seele, sondern er ‚ist‘ [nicht: „Leib und Seele“, wie Bonhoeffers schreibt, sondern ein *soma psychikon*, wie Paulus formuliert, ein psychosomatisches Wesen].“ (71)<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. nur *Nobert Lohfink*, Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1, in: ders., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen, Freiburg u.a. 1999, 29–48; *Bernd Janowski*, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *Markus Witte* (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 183–214; *Andreas Wagner*, Verkörpertes Herrschen. Zum Gebrauch von ‚treten‘/‚herrschen‘ in Gen 1,26–28, in: *Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder* (Hgg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 127–141, 132.

<sup>7</sup> *Hans Walter Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments [1973]. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von *Bernd Janowski*, Gütersloh 2010, 34: Die *nāpæš* ist „das Organ der vitalen Bedürfnisse, ohne deren Stillung der Mensch nicht weiterleben kann.“ Als solches ist sie aber kein „im Unterschied zum leibliche(n) Leben unzerstörbarer Daseinskern [...], der auch getrennt von ihm existieren könnte“. (47) Wird der Mensch als *nāpæš* beschrieben, wird er also nicht als Seele bezeichnet, sondern in seiner verkörperten Vitalität, seinen verkörperten Bedürfnissen wahrgenommen (vgl. *Bernd Janowski*, Die lebendige *naepaes*. Das Alte Testament und die Frage nach der ‚Seele‘, in: *Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder* (Hgg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin/Boston 2016, 50–94).

<sup>8</sup> Der betonte Zusammenhang des Menschen mit der tierischen Welt hätte Bonhoeffer dazu führen können, auch die Tiere als psychosomatische Wesen wahrzunehmen, ihnen also gerade im Anbetracht der evolutionären Kontinuität Innerlichkeit zuzusprechen. In der Konsequenz hätte Bonhoeffer dann in der Ethik auch den tierischen Leibern das Recht auf einen in Freude gelebten Lebensvollzug zugestehen müssen. Van den Heuvel kritisiert zurecht,

Beeindruckend ist, dass Bonhoeffer durch seine christologisch inspirierte und zugleich den alttestamentlichen Texten gerecht werdende Auslegung von Gen 1 und 2 zu anthropologischen Einsichten vorstößt, die das Niveau des gegenwärtigen interdisziplinären Ringens um das rechte Verständnis des Menschen nicht unterbieten.

Bonhoeffer betont zugleich die „Weltlichkeit“ und „Erdhaftigkeit“ des Menschen auf der einen Seite (64) und die radikale Neuheit der menschlichen Existenz auf der anderen Seite: Er erkennt im Menschen „etwas Neues, noch nicht Dagewesenes, ganz Eigentümliches“ (57). M.E. nähert sich Bonhoeffer hier einer Sicht, die besagt, dass der Mensch evolutionär geworden sei<sup>9</sup> – aber eben als dieses spezifische Produkt der Evolution in seiner Ganzheit etwas Neues sei. Der Mensch ist nicht einfach ein Tier plus Vernunft, sondern so, wie er evolutionäre geworden ist, ein gänzlich neues Wesen.<sup>10</sup> Bonhoeffer erkennt also zugleich die evolutionäre Kontinuität, in der der Mensch steht, als auch, dass der Mensch in seiner Ganzheit ein neues Wesen darstellt – und beide Erkenntnisse sind theologisch und ethisch von Bedeutung.

In der Wahrnehmung der evolutionären Kontinuität erkenne ich, dass ich „in meinem ganzen Sein, in meiner Geschöpflichkeit [...] ganz zu dieser Welt [gehöre], sie trägt mich, nährt mich, hält mich.“ (62) Daraus folgt zum einen: „Die Flucht aus dem geschaffenen Werk in den leiblosen Geist, in die Gesinnung ist untersagt.“ (43) Es gibt kein „Freisein des Geistes von der Natur“ (62). Daraus folgt zum anderen ein prinzipiell von Dankbarkeit geprägtes Weltverhältnis. „Der Acker und das Tier [...] ist die Welt, [...] ohne die ich nicht bin.“ (62)

Für die Ethik ist es aber auch bedeutend, die bestehende Differenz zwischen dem Menschen und seinen Mitgeschöpfen erstens wahrzunehmen und zweitens möglichst präzise zu bestimmen. Nach Bonhoeffer besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dessen Sozialität, in des Menschen „Angewiesensein auf den anderen“ (60). Ausgehend von der Proexistenz Jesu Christi, in der Gott sein „für den Menschen Sein“ bezeuge (60), erkennt Bonhoeffer in der biblischen Notiz, dass der Mensch in der Differenz von männlich und weiblich geschaffen sei, einen

---

Bonhoeffers Einschätzung, „that human beings alone are capable of experiencing joy“ [*Van den Heuvel*, Bonhoeffer's Christocentric Theology (wie Anm. 4), 144].

<sup>9</sup> Diese Deutung der Ausführungen Bonhoeffers in *Schöpfung und Fall* leuchtet insbesondere dann ein, wenn man diesen Text im Licht von Bonhoeffers späterer Kritik an der Vorstellung eines *deus ex machina* liest.

<sup>10</sup> Der Philosoph Mathias Jung bezeichnet dieses Phänomen als „Differenzholismus des Menschlichen“ (vgl. *Matthias Jung*, Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Humanprojekt 4, Berlin/New York 2009, 54–61).

Hinweis auf die besondere Sozialität des Menschen, die diesen von den Tieren unterscheidet. Damit gelangt Bonhoeffer auf einem explizit theologischen Erkenntnisweg zu einer Einsicht, die auch gegenwärtig interdisziplinär anschlussfähig ist.

Schon Charles Darwin hat darauf hingewiesen, „that man is one of the most helpless and defenceless creatures in the world“. Doch es sei gerade diese spezifische Verletzlichkeit des Menschen, die ihn zu einem sozial-kooperativen Geschöpf werden lässt. Man müsse bedenken, „that an animal possessing great size, strength, and ferocity, and which, like the gorilla, could defend itself from all enemies, would probably, though not necessarily, have failed to become social; and this would most effectually have checked the acquirement by man of his higher mental qualities, such as sympathy and the love of his fellow-creatures. Hence it might have been an immense advantage to man to have sprung from some comparatively weak creature.“<sup>11</sup> Unsere Vorfahren waren einem selektiven Druck ausgesetzt, einander zu vertrauen und zu helfen. So hat sich der Mensch in der Evolution – wie der Primatologe Frans de Waal und der Verhaltensbiologe Michael Tomasello betonen – als ein besonders kooperatives Wesen herausgebildet.<sup>12</sup>

Der Mensch ist ein Wesen, das nicht ohne den anderen sein kann – und das, wie Bonhoeffer formuliert, für den anderen ist, „weil der andere mich an sich gebunden hat“ (59). Ich übersetze diese Einsicht wie folgt: Als leibliche Wesen sind wir immer schon vom Leid der anderen affiziert – und das Gebot der Nächstenliebe ruft dazu auf, diese affektive Teilnahme am Leiden der anderen das eigene Handeln prägen zu lassen.<sup>13</sup>

In Auslegung von Gen 2 bestimmt Bonhoeffer die Sonderstellung des Menschen mit Hilfe des Geistbegriffs. Entscheidend ist, dass Bonhoeffer dabei von Gottes Geist redet.<sup>14</sup> „Der menschliche Leib ist von allen nicht menschlichen Körpern dadurch unterschieden, daß er die Existenzform des Geistes Gottes auf Erden ist“ (73). Nicht die Tatsache, dass der Mensch über so etwas wie Geist verfügt, sondern die Verheißung, dass der menschliche Leib zum Tempel des

---

<sup>11</sup> *Charles Darwin*, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. With an introduction by John Bonner and Robert M. May, Princeton, N.J 1981, 156f.

<sup>12</sup> Vgl. nur *Frans de Waal*, *Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*, München 2011; *Michael Tomasello*, *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010.

<sup>13</sup> Vgl. *Böhme*, *Ethik leiblicher Existenz* (wie Anm. 3), 198: „Das Gebot der Nächstenliebe gebietet nicht einen Affekt zu haben, sondern vielmehr die natürliche Teilnahme an den Leiden der anderen nicht zu verdrängen.“

<sup>14</sup> Vgl. *John D. Godsey*, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia 1960, 127.

Heiligen Geistes werden soll, zeichnet den Menschen unter allen Mitgeschöpfen aus. Der Mensch ist „von Gott zum Menschsein berufene Erde“ (72).

Der Mensch ist dazu berufen, sein im Gegensatz zum tierischen Leben menschliches Leben auf menschliche Weise zu leben.<sup>15</sup> Indem er sein menschliches Leben menschlich lebt, ist sein Leib „Existenzform des Geistes Gottes auf Erden“ (73). Was es aber heißt, menschlich zu leben, erkennen wir nach Bonhoeffer „in Jesus Christus“ (73).

1. Menschlich zu leben heißt, „von der Mitte des Lebens her und auf die Mitte des Lebens hin, aber nicht selbst in der Mitte“ zu leben (79). So hat der irdische Jesus Gott und sein Reich, aber nicht sich selbst ins Zentrum seiner Verkündigung gestellt. Entsprechend steht nach Gen 2 im Zentrum der Welt nicht der Mensch, sondern der Baum des Lebens. Angesichts der ökologischen Krisen würde das bedeuten, endgültig von einem anthropozentrischen Weltbild Abschied zu nehmen und sich nicht länger als Zentrum der Erde, sondern als in diese eingebettet zu verstehen. Der Mensch soll erkennen: „Seine Verbundenheit mit der Erde gehört zu seinem Wesen. Die ‚Erde ist seine Mutter‘, aus ihrem Schoß kommt er.“ (71) Sie „trägt mich, hält mich, nährt mich.“ (62)

2. Menschlich zu leben heißt, für den anderen zu leben (59). So hat Gott „in Christus sein ‚für den Menschen Sein‘ bezeugt.“ (60) Entsprechend schließt der biblische Herrschaftsauftrag, indem er sich an alle Menschen richtet, die Herrschaft von Menschen über andere Menschen aus.<sup>16</sup> Gen 1 hält fest: Es entspricht nicht Gottes Schöpfungswillen, dass Menschen über Menschen, Menschengruppen über andere Menschengruppen, dass Männer über Frauen herrschen. Ökologisch bedeutet das: Würden wir die unterdrückten Stimmen etwa der indigenen Völker Amazoniens zu Wort kommen lassen, könnten wir durch diese entehrten Brüder und Schwestern einen neuen Weg zur Erde zurückgewinnen.

3. Menschlich zu leben heißt, mit der Welt in Resonanzbeziehungen zu stehen. So weist der irdische Jesus seine Jüngerinnen und Jünger auf die Herrlichkeit der Lilien auf dem Felde hin – und so werden in seinen Gleichnissen natürliche Vorgänge gleichnisfähig für das Reich Gottes.

---

<sup>15</sup> Vgl. *Zimmermann*, Christian Humanism (wie Anm. 4), 127.

<sup>16</sup> Bonhoeffer unterscheidet deutlich zwischen Mensch und Umwelt und hält fest, dass nur im Blick auf die Umwelt vom Menschen gesagt werden kann: „er ist ihr Herr, er kann über sie verfügen, er herrscht über sie.“ (DBW 3, 61). Er greift dabei freilich auf eine – gerade im Blick auf die ökologischen Debatten – problematische Wendung zurück. Der Mensch sei „frei für“ den anderen, aber „frei von“ der Welt (ebd.). Der Freiheitsbegriff findet sich im biblischen Text nicht – und wird von Bonhoeffer in diesen eingetragen.

Nach Bonhoeffer ist Adam aus solchen Resonanzbeziehungen herausgefallen: „Er ist für sich allein, [...] er ist der Herr seiner Welt, aber nun freilich der einsame Herr und Despot seiner eigenen, stummen, vergewaltigten, zum Schweigen gebrachten, toten Ich-Welt.“ (131f.)

Angesichts der ökologischen Herausforderungen unserer Zeit stellt sich die Frage, wie wir lernen können, wieder auf die Erde und ihre Weisheit zu hören. Nach Bonhoeffer lehrt uns die Schöpfung etwa, dass Leben in Rhythmen gelebt wird (vgl. 45f.). Das aber sei eine Weisheit, die der Mensch mittels der „Technik“ beständig bekämpfe (45).

## **2. Bonhoeffers Ethik des Natürlichen**

Bonhoeffer definiert in seiner Ethik „das Unnatürliche als Zerstörung des Vorletzen“ (DBW 6, 165), d.h. als Kampf gegen das Leben, wie wir es kennen, das zwar nicht das Paradies ist, aber dennoch von Gott als bewahrenswert angesehen wird. Dem unnatürlichen Leben stellt Bonhoeffer das natürliche gegenüber – als jenen Lebensvollzug, der das Bestehende nicht einfach erhalten, sondern tendenziell in Richtung auf das in Jesus Christus offenbar gewordene Leben hin transformieren will.<sup>17</sup> Im natürlichen Leben bricht „das neue Leben [...] in das irdische Leben ein und schafft sich in ihm seinen Raum.“ (150) Im Blick auf die ökologischen Krisen unserer Zeit bedeutet das: Obwohl wir beständig mit dem Bild des von seiner Umwelt entfremdeten Menschen, der beharrlich das Vorletzte zerstört, konfrontiert sind – und viel zu wenig von einem notwendigen neuen Leben erkennen, impliziert der Glaube an den lebendigen und gegenwärtigen Christus, dass sich auch dort, wo wir nur die Unfähigkeit des Menschen zur ökologischen Umkehr wahrnehmen, neues Leben ausbreiten kann und wird.

### **2.1. Die Rechte des leiblichen Lebens**

Zu einer neuen ökologischen Haltung kann es kommen, wenn der Mensch seine eigene Leiblichkeit wahr- und annimmt. In deutlicher Kontinuität zu *Schöpfung und Fall* formuliert Bonhoeffer in seiner Ethik: „Der lebendige menschliche Leib ist immer der Mensch selbst.“ (212) Eben deshalb hat der Leib an der Würde des Menschen Anteil.<sup>18</sup> Das leibliche Leben ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern auch „Selbstzweck“ (180; vgl. 179). Diese Wertschätzung des Leibes ist innerhalb des Protestantismus revolutionär. Mit seiner Leitthese: „Das

---

<sup>17</sup> Vgl. DBW 6, 165: „Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Christi hin Ausgerichtete.“

<sup>18</sup> Vgl. Zimmermann, Christian Humanism (wie Anm. 4), 303: For Bonhoeffer, „the dignity of the person deriving from the divine image shows up phenomenological in the dignity of the body, because personhood is inseparable from embodiment.“

ursprünglichste Recht des natürlichen Lebens ist die Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung und Tötung“ (179) wird Bonhoeffer zum Vordenker des Rechts auf körperliche Unversehrtheit, welches nach dem 2. Weltkrieg Eingang in das deutsche Grundgesetz fand. Aus der Würde des Leibes ergibt sich aber nicht nur dessen Recht auf Erhaltung. „Die Selbstzwecklichkeit des Leibes kommt innerhalb des natürlichen Lebens in den Freuden des Leibes zum Ausdruck.“ (180) Aus der Würde des Leibes folgt das „Recht auf leibliche Freuden“ (180).<sup>19</sup>

Diese Einsicht hat sowohl rechtliche als auch individualethische Konsequenzen. Der Mensch hat nicht nur Recht auf eine Unterkunft, sondern auf eine solche Wohnung, in der er „die Freuden eines persönlichen Lebens in der Geborgenheit der Seinen und seines Eigentums genießen darf.“ (181) Wir werden diesem Menschenrecht an vielen Orten dieser Welt – auch in deutschen Flüchtlingsunterkünften – nicht gerecht. Menschen haben ein Recht auf gutes Essen und auf eine sie zierende Kleidung. Weil der Mensch von Natur aus ein sozial-kulturelles Geschöpf ist, hat er nicht nur einen Anspruch auf das Lebensnotwendige, sondern ein Recht darauf, sein leibliches Leben mit Freude leben zu können. Eben deshalb hat der Mensch nach Bonhoeffer nicht nur ein Recht auf Arbeit, sondern auch ein Recht auf die reale Möglichkeit, „seinen Arbeitsplatz mit einem anderen zu vertauschen [und] das Maß seiner Arbeitsleistung zu bestimmen.“ (214)

Diese Rechte des leiblichen Lebens sind freilich nicht nur von staatlicher Seite gefährdet. Wir stehen heute möglicherweise stärker als zu anderen Zeiten in der Gefahr, unseren Leib selbst nur noch als Dienstleib zu betrachten. Anstatt „dem Leib das Maß der ihm zukommenden Ruhe und Freude“ zu gewähren (181) und uns an Auszeit und Spiel zu freuen, trainieren wir unseren Körper, um ihn anschließend noch besser ausbeuten zu können. Die Rechte des eigenen Leibes wahrzunehmen, hieße demgegenüber, auf den eigenen Leib zu hören und sich von ihm den Rhythmus des eigenen Lebens vorgeben zu lassen. Es gibt genügend Weltgegenden, wo der Leib weder bei der Wahl des Arbeitsplatzes noch bei der Bestimmung der Arbeitszeit mitsprechen kann. Umso schockierender ist es, dass der Mensch auch dort nicht auf seinen Leib hört, wo die

---

<sup>19</sup> Dies gilt auch im Blick auf das Leben von Christinnen und Christen: Der menschliche Leib soll zum Tempel des Heiligen Geistes werden, aber auch dort, wo der Heilige Geist das menschliche Leben bestimmt, soll das Leben genossen werden. In einem sehr persönlichen Brief schreibt Bonhoeffer später an seinen Freund Eberhard Bethge: „Du willst mit Renate leben und glücklich sein, und Du hast darauf ein gutes Recht!“ (DBW 8, 440); vgl. a. a. O., 74: „Dieses Verlangen nach der irdischen Glückseligkeit [...] hat sein Recht vor Menschen und vor Gott.“; 192: „Über etwas Ungeduld, Sehnsucht, Widerspruch gegen das Unnatürliche und eine ganze Portion Verlangen nach Freiheit und irdischem Glück und Wirken, können, brauchen wir uns als Christen durchaus nicht zu schämen.“

Möglichkeit dazu besteht. Zum natürlichen Leben gehört, dass man nicht permanent gegen seinen Leib lebt, sondern dass man sich durch seinen Leib in ein Leben einweisen lässt, dass einem selbst entspricht. Dieser Gedanke klingt protestantisch ungewohnt, aber, so betont Bonhoeffer, „durch die Menschwerdung Christi haben wir das Recht, zum natürlichen Leben zu rufen und das natürliche Leben selbst zu leben.“ (166)<sup>20</sup>

Bedenkt man, dass der Leib die Natur ist, die wir sind, wird deutlich, dass sich am Umgang mit dem Leib auch unser Umgang mit der Natur, die wir nicht sind, entscheidet. Nehmen wir gegenüber unserem eigenen Leib ein mechanistisch-ausbeutendes Verhältnis ein, werden wir dies gegenüber der uns umgebenden Natur erst recht tun. Gestehen wir dem Leib aber Rechte zu, die er auch gegen unseren vermeintlichen Willen einklagen darf, hören wir auf das, was er uns zu sagen hat, so kann uns der Leib auch für die Weisheit der Natur sensibilisieren.

## **2.2. Das Genießen der Schöpfung**

Wie konsequent Bonhoeffer den Menschen als verkörpertes Geschöpf versteht, verdeutlichen seine Andeutungen zu den natürlichen Rechten des geistigen Lebens. Das geistige Leben ist nach Bonhoeffer gerade nicht dem natürlich-leiblichen entgegengesetzt. Die drei nach Bonhoeffer fundamentalen Verhaltensweisen des geistigen Lebens, „das Urteilen, das Handeln [und] das Genießen“ (216), sind sämtlich verkörperte Verhaltensweisen. Urteile bilden sich in der Verschränkung von Wahrnehmung und Bewegung. Handeln ist ein leiblicher Lebensvollzug. Genießen ist das bewusste Sich-bestimmen-Lassen durch die Freuden des leiblichen Lebens. Das geistige Leben besteht nicht in der „Temperierung der Leidenschaften“ (DBW 8, 441), sondern lässt sich durch die Freuden des leiblichen Lebens bewusst affizieren.

Dass es nach Bonhoeffer ein Recht auf Genuss gibt, für das Gott selbst einsteht (vgl. DBW 6, 174), ist theologisch revolutionär und sowohl anthropologisch als auch ökologisch von höchster Bedeutung.

---

<sup>20</sup> Das bedeutet natürlich keineswegs, dass man sich jedem körperlichen Impuls gleich überlässt. Dem menschlichen Körper sind evolutionär und kulturell gleichermaßen auch lebensabträgliche Tendenzen eingeschrieben, weshalb das Hören auf den eigenen Leib kein unkritisches sein kann. Deshalb gehört zu den Rechten und Pflichten des geistigen Lebens auch das Urteilen (dazu s.u. 2.2.). Aber eben bei diesem Urteilen soll der Leib mitsprechen und gehört werden. Dabei gilt es zudem in Rechnung zu stellen, dass mein Leib mir zwar das Notwendende sagen kann, ich möglicherweise aber nicht recht höre, was mein Leib mir sagen will.

Bonhoeffer widerspricht implizit der alten augustinischen Unterscheidung, man solle Gott genießen, die Welt aber gebrauchen. Demgegenüber betont Bonhoeffer: Der Mensch ist nicht nur dazu bestimmt, menschlich zu leben, sondern dieses sein Leben auch zu genießen.<sup>21</sup> Im Genuss stimmt der Mensch in die göttliche Hochschätzung der Schöpfung ein. Er gibt Acht auf das, was ihm Gutes widerfährt – und würdigt den wohltuenden Augenblick. Das erste Glas Wasser am Morgen und der Sonnenuntergang am Abend werden nicht als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, sondern bewusst wahrgenommen. Gottes Urteil – „und er sah, dass es gut war“ – wird im Genießen der Schöpfung neu nachvollziehbar.

Es ist beeindruckend, wie Bonhoeffer sich diese Fähigkeit zu genießen selbst im Tegeler Gefängnis bewahrt hat. Am Tauftag seines Patenkindes am 21. Mai 1944 schreibt Bonhoeffer: „Auf meinem Schreibtisch stehen zwei ganz wunderbare Fliederbüsche, die mir ein rührender Mann mitgebracht hat. [...] Auch die große Zigarre habe ich angezündet und genieße sie sehr! Vielen Dank dafür!“ (DBW 8, 445).

Der Genuss der Schöpfung wahrt deren Gabecharakter. Er erschließt eine Dimension von Welt, die ein allein gebrauchender und damit verbrauchender Zugriff auf die Welt verstellt. Der gebrauchende Zugriff auf die Welt versteht die natürlichen Umwelten des Menschen zuallererst als das zu Gestaltende, während der Genuss entdeckt, was dem Menschen immer schon geschenkt ist: eine Erde, die ihn trägt, nährt und erhält (vgl. DBW 2,62), aber auch erfreut.

Mit der augustinischen Unterscheidung, man solle Gott genießen, die Welt aber gebrauchen, hat die Theologie einen ge- und damit verbrauchenden Umgang des Menschen mit seiner Umwelt gestützt. Doch wer die Welt nur in ihrem Gebrauchswert erkennt, pflegt ein reduktionistisches Weltverständnis. Die Welt wird mathematisiert und ökonomisiert. Mit Bonhoeffer lässt sich dagegen ein intrinsischer Wert der Natur als Ort leiblicher Erholung und Freuden erkennen. Der achtsame Genuss der Welt führt zur Bereitschaft, bestimmte Gegenden der eigenen Umwelt dem gebrauchenden Zugriff zu entziehen – um sie als Orte des Naturgenusses zu erhalten.

### **3. Zusammenfassung: Bonhoeffers Anthropologie des Leibes als Weg zu einer neuen ökologischen Haltung**

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu auch äußerst knapp *Oswald Bayer*, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen <sup>2</sup>1990, 70–72, 157, und *Michael Roth*, Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Leipzig 2002, 112–150; beide freilich ohne Bezug auf Bonhoeffer.

Bonhoeffers Anthropologie des Leibes will die christliche Leibvergessenheit und Leibfeindlichkeit überwinden. Der Mensch soll seine eigene Leiblichkeit wahrnehmen und als Gabe erkennen und annehmen. Bonhoeffers Anthropologie leistet so einen Beitrag zur Befreiung des Menschen aus dessen Gefangenschaft im modernen Dualismus. Diese Befreiung könnte aber auch der menschlichen Umwelt zugutekommen: Anstatt sich durch den Gegensatz zur Natur zu bestimmen, erkennt der Mensch sich als in seine natürlichen Umgebungen eingebettet. Er erkennt seine Verbundenheit mit der Erde und nimmt diese dankbar an. In unendlichen Fällen erhalten, heilen und erfreuen uns die Kräfte der Schöpfung. Bevor der Mensch an sein Tagwerk geht, spricht er in Gen 1,31: „Und siehe, es ist sehr gut!“.<sup>22</sup> Der Mensch muss die Welt nicht erst gut machen, er soll vielmehr die Schöpfung in ihrer fragilen Güte bewahren. Wo der Mensch bereit wird, sein Handeln zu unterbrechen, um sich im Genuss von der Güte der Schöpfung leiblich affizieren zu lassen und sich so als Gesegneter wahrzunehmen, erschließt sich ihm das Bewahrenswerte seiner natürlichen Umgebungen. Bonhoeffers Anthropologie leitet dazu an, unseren Gebrauch der Schöpfungsgaben durch ihren Genuss unterbrechen zu lassen, um so deren Würde zu erkennen.

---

<sup>22</sup> Gen 1,31 [„Und da! Sehr gut (ist es)!“] ist Werturteil des impliziten Autors, der „uneingeschränkt die Wertungsperspektiven Gottes auf seine Schöpfungswerke“ übernimmt. Mit diesem Urteil wendet er sich „direkt an die jeweiligen Rezipienten der Schöpfungserzählung. Im mimetischen Nachvollzug sollen sie jeweils ihrerseits konfessorisch in dieses begeisterte Gesamturteil des Staunens und der Dankbarkeit einstimmen.“ (*Christof Hardmeier/Konrad Ott, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskursivtheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*, Stuttgart 2015, 154f.).