

Das Natürliche als epistemologischer Begriff  
in Dietrich Bonhoeffers *Ethik*

In a u g u r a l - D i s s e r t a t i o n

zur  
Erlangung der Doktorwürde  
der  
Evangelisch-theologischen Fakultät  
an der Eberhard-Karls-Universität  
zu Tübingen

vorgelegt von

Maria Anna Schüßel

Poltava, Ukraine

25.07.2025

Dekan: Prof. Dr. Birgit Weyel

Berichterstatter: Prof. Dr. Elisabeth Gräß-Schmidt

Mitberichterstatter: apl. Prof. Dr. Johannes Schwanke

Tag der mündlichen Prüfung: 27.01.2026

## Inhaltsverzeichnis

|  |            |
|--|------------|
| <b>I. EINFÜHRUNG</b> .....   | <b>4</b>   |
| <b>§1 Einleitung</b> .....   | <b>4</b>   |
| 1. Definition und Umfang von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ im Abschnitt „Das natürliche Leben“ (Eth.,163-184).....   | 4          |
| 1.1 Problematisierung des Begriffs der „Metaphysik“ mit Bezug auf Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“.....   | 8          |
| 1.2 Problematisierung der Begriffe „Dualismus“ und „Dialektik“ mit Bezug auf Bonhoeffers Begriff des Natürlichen.....  | 13         |
| 2. Forschungsthese.....  | 23         |
| 3. Überblick über den aktuellen Stand der Forschung.....   | 24         |
| <b>§2 Methodik der Arbeit</b> .....  | <b>32</b>  |
| 1. Quellenauswahl.....   | 32         |
| 2. Methodologische Grundeinsichten und Vorgehensweise.....   | 34         |
| <br>   |            |
| <b>II. HAUPTTEIL</b> .....   | <b>38</b>  |
| <b>§1 Das Individuum als Geschöpf in Relation zu seinem Schöpfer: Die schöpfungstheologische Definition des „Natürlichen“ und des „natürlichen Lebens“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (Eth., 163-184)</b> .....                          | <b>38</b>  |
| 1. Die <i>ratio</i> als epistemologischer Begriff.....   | 38         |
| 1.1 Epistemologische Grundlagen.....   | 38         |
| 1.2 Die Beziehungen von Bonhoeffers Begriff der <i>ratio</i> zu dem des (Sünden-)falls.....  | 77         |
| 2. Der Begriff der „Urgeschöpflichkeit“ als epistemologischer Begriff und seine Relation zum Begriff des (Sünden-)falls.....   | 89         |
| 2.1 Die Begriffe von <i>natura</i> und Gnade als epistemologische Begriffe.....  | 91         |
| 2.2 Der Begriff der <i>creatura</i> als epistemologischer Begriff.....   | 105        |
| a) Der Begriff der <i>creatura</i> und ihre Beziehung zur Terminologie und Struktur von 1Kor 15,1-56.....  | 106        |
| b) Der Begriff der <i>creatura</i> und ihre Relation zum Begriff des „Formalen“.....   | 120        |
| 3. Der Begriff des „Unnatürlichen“ als epistemologisches Korrelat des „Natürlichen“ und der <i>natura</i> .....  | 137        |
| 3.1 Die Relation des Begriffs des „Unnatürlichen“ zum Begriff des „Nichts“ in „Erbe und Verfall“ (Eth., 93-125).....   | 141        |
| 3.2 Bonhoeffers Begriff des „Nichts“ in „Erbe und Verfall“ (Eth., 93-125) im Vergleich zu Nietzsches Begriff des „Nichts“ in „ <i>Der Wille zur Macht</i> “.....   | 145        |
| 3.3 Die Relation des Begriffs des „Unnatürlichen“ zum Begriff der <i>creatura</i> .....  | 172        |
| 3.4 Der Begriff des „Grundwillens“ des „Natürlichen“ gegen das „Unnatürliche“ als biologisch-darwinistischer Begriff bei Friederike Barth.....   | 180        |
| 4. Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“.....  | 184        |
| 4.1 „Natürliches Leben“ als „gestaltetes Leben“.....   | 184        |
| a) Die Verbindung von Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“ mit dem der „Gestalt“ bzw. „Gestaltung“.....   | 190        |
| b) Der Begriff des „Rechts“ und sein Bezug zu den Definitionen des „(Natur)rechts“ in der Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen (1789) und der Declaration of Independence (1776).....   | 194        |
| c) Der Begriff der „Pflicht“ und sein Bezug zu Immanuel Kants Pflicht-Begriff ..   | 204        |
| 4.2 Der „natürliche“ Mensch als körperliches (biologisch-physisches) Wesen.....  | 210        |
| 4.3 Die schöpfungstheologische Begründung der Rechte des natürlichen Lebens in Josef Piepers Analyse von Aquin und ihr Bezug zu Bonhoeffers Argumentation in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (Eth., 163-184).....                            | 221        |
| <b>§2 Das Individuum als Geschöpf in Relation zu seinem politisch-sozialen Kontext: Bonhoeffers schöpfungstheologische Definition der politisch-sozialen Rechte des Individuums in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (Eth., 163-184)</b> ..... | <b>234</b> |

|   |            |
|---|------------|
| 1. Bonhoeffers Begriff des „Vitalismus“ als konkrete Manifestation von Nietzsches „Nichts“ und seine Relation zu Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“ .....  | 237        |
| 1.1 Bonhoeffers Begriff des „Voluntarismus“ .....   | 242        |
| 1.2 Bonhoeffers Begriff des „Voluntarismus“ und sein Bezug zur epistemologischen Begründung der Rechte in der <i>Declaration of Independence</i> und der <i>Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen</i> .....           | 246        |
| 1.3 Bonhoeffers Begriff des „Voluntarismus“ und sein Bezug zum „Unnatürlichen“ ..   | 250        |
| 1.4 Bonhoeffers Begriff des „Wortes Gottes“ und sein Bezug zum „Unnatürlichen“ als kollektivem, epistemologischen Begriff .....   | 252        |
| 2. Der Begriff der „Mechanisierung“ und seine Relation zu Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“ .....   | 259        |
| 2.1 Der Begriff der „Mechanisierung“ und seine Relation zu Nietzsches Begriff des „Mechanismus“ in <i>Der Wille zur Macht</i> .....   | 270        |
| 2.2 Der Begriff der „Technik“ im Abschnitt „Erbe und Verfall“ (Eth.,93-125) und seine Relation zu Bonhoeffers Definition der „Mechanisierung“ .....   | 274        |
| 3. Der Begriff des „Sozialeudämonismus“ und seine Relation zu Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“ .....   | 286        |
| 3.1 Bonhoeffers Definition des Begriffs des „Sozialeudämonismus“ und seine Relation zu den Begriffen des „Vitalismus“ und der „Mechanisierung“ .....  | 287        |
| 3.2 Kurzer Überblick den Bezug von Nietzsches Begriff des „Sozialeudämonismus“ und seinen Begriff des „Willens“ zu Bonhoeffers Kritik des „Sozialeudämonismus“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (Eth.163-184) ..... | 295        |
| 4. Bonhoeffers Definition des Begriffes des <i>Suum Cuique</i> und seine Relation zu seiner Definition des „Natürlichen“ .....  | 299        |
| <b>III. SCHLUSS .....</b>   | <b>313</b> |
| <b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>   | <b>326</b> |
| <b>I. Hinweise zur Zitation .....</b>   | <b>326</b> |
| <b>II. Hilfsmittel, Lexika u.ä.....</b>   | <b>326</b> |
| <b>III. Textausgaben.....</b>   | <b>326</b> |
| <b>IV. Primärliteratur .....</b>  | <b>326</b> |
| <b>V. Sekundärliteratur.....</b>  | <b>328</b> |

## I. EINFÜHRUNG

### §1 Einleitung

#### 1. Definition und Umfang von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ im Abschnitt „Das natürliche Leben“ (Eth.,163-184)

Wenn man den Begriff des „Natürlichen“ in Bonhoeffers Denken behandeln möchte, so stößt man sehr schnell auf zwei erste Hindernisse, die ein solches Unterfangen methodologisch deutlich erschweren: Das *erste Hindernis* ist der Umfang der ethischen und philosophischen Diskussion, in die sich Bonhoeffer hier einordnet, und das in ihrem Zusammenhang entstandene, ebenso umfangreiche und in der Tat fast unüberschaubare textliche Material<sup>1</sup>. Einen Überblick über diese Diskussion zu geben, sprengt bei weitem den Umfang dieser Arbeit und wäre ein Thema für ein eigenes, neues Forschungsprojekt.

Gleichzeitig ist zumindest ein fokussierter Durchgang durch ihre wichtigsten Richtungen und Vertreter essentiell, um alles, was ich anschließend über Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ herausarbeiten werde, angemessen als Teil dieser Diskussion zu würdigen und einordnen zu können. Das ist auch wichtig, weil Bonhoeffer, wie gerade angedeutet, sich in den Texten der *Ethik* auch selbst sowohl dieser umfangreichen Debatte als auch seiner eigenen Stellung in ihr immer bewusst ist. Er konzipiert also sein Modell des „Natürlichen“ nicht als abstraktes Projekt, sondern positioniert sich ausdrücklich innerhalb der vorhergegangenen Diskussion, nimmt Impulse aus ihr auf und reagiert auf sie<sup>2</sup>. Diese Dialogfähigkeit

---

<sup>1</sup>Dazu gehören u.a. Aristoteles, Platon, F. Nietzsche, J.J. Rousseau, Voltaire, I. Kant und, innerhalb der christlichen Theologie und Philosophie, T. von Aquin und Augustin.

<sup>2</sup>Von den oben genannten insbesondere Platon, F. Nietzsche, I. Kant und Rousseau, ebenso wie, aus der theologischen Diskussion, Augustin, Th. von Aquin und J. Pieper. Außerhalb

und Vielfältigkeit ist ein wichtiger Teil seines Ansatzes und muss hier und dann später in der Analyse selbst hinreichend gewürdigt werden. Spätestens seit den für das spätere, westliche Denken sehr einflussreichen griechischen Philosophen Platon und Aristoteles hat die Frage des „Natürlichen“ (Materiellen, empirisch Erfassbaren, Physischen) und dessen relationaler Einordnung gegenüber dem „Übernatürlichen“ (Geistigen, Immateriellen, Göttlichen) eine zentrale, strukturelle Stellung sowohl im theologischen als auch philosophischen Denken der darauffolgenden Jahrhunderte angenommen. Sie hat dabei eine große Bandbreite an Forschungsgebieten, von der juristisch-legalistischen Frage, durch was sich ein positiver politisch-sozialer Rechtsbegriff „objektiv“ begründen lässt<sup>3</sup>, bis hin zur Bestimmung der Relation zwischen Natur- und Geisteswissenschaften aufgrund ihres jeweiligen Forschungsobjekts des „Natürlichen“ bzw. des „Geistigen“, beeinflusst.

Auch die Antworten haben im Laufe der Philosophie- und Theologiegeschichte sowohl generell als auch konkret im Bereich ethischer Fragestellungen und Erkenntnistheorie fast alle möglichen Relationsbestimmungen beider Begriffe/Bereiche von einer, wie z.B. bei Nietzsche, kompletten Leugnung des „Übernatürlichen“ (Geistigen, Immateriellen, Göttlichen) zugunsten des „Natürlichen“ (Materiellen, empirisch-Konkreten, Physischen), bis hin zum Gegenteil einer konsequenten Betonung des Primats des Übernatürlichen abgedeckt. Bonhoeffer nimmt bereits auf den ersten Seiten seiner *Ethik* Bezug auf diese philosophie- und theologiegeschichtliche Debatte, indem er zentrale Begriffe wichtiger Modelle wie „Sollen und Sein“ bei David Hume, „Motiv und Werk“, vermutlich aus dem Modell Kants, und „Idee und Realisierung“ – Begriffe, die vor allem mit Platons Denken verbunden sind – aufgreift:

---

individueller Personen/Modelle tritt er, wie wir ebenfalls sehen werden, in einen direkten Dialog mit der *Declaration Of Independence* von 1776 und der *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 als den zwei primären, vom Denken der Aufklärung geprägten Versuchen, eine epistemologische Begründung der Naturrechte im politisch-sozialen Bereich zu etablieren.

<sup>3</sup>Vgl. E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 137-164.

„An die Stelle, die in aller anderen Ethik durch den Gegensatz von Sollen und Sein<sup>4</sup>, von Idee und Realisierung<sup>5</sup>, von Motiv und Werk<sup>6</sup> bezeichnet ist, tritt in der christlichen Ethik die Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube) oder um anstelle des vieldeutigen Begriffs den eindeutigen Namen der Sache selbst auszusprechen: von Jesus Christus und Heiligem Geist.“<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup>„Sollen“ und „Sein“ bzw. „Is“ und „Ought“ sind, wie oben gerade gesagt, zentrale Begriffe im Modell von David Hume, vgl. D. Hume, A Treatise On Human Nature, Book III, Section I („Moral Distinctions not Derived from Reason“): „In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason.“; vgl. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 34 Fn.12, wo dieser Bezug ebenfalls erkannt wurde. Er wird uns später im politisch-sozialen Kontext noch begegnen.

<sup>5</sup>„Idee“ ist ein vor allem mit Platon verbundener Begriff (vgl. T. Szlezák, Platon, 462- 475, insbes. 462f. und 464f. zur Frage, ob und wenn ja inwiefern man bei Platon überhaupt von einer konzeptuell geschlossenen „Ideenlehre“ sprechen kann), der später vielfach, u.a. von Georg Friedrich Wilhelm Hegel (vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 34 Fn.12), aufgenommen wurde.

<sup>6</sup>Wahrscheinlich ein Bezug auf Kants Unterscheidung von „Wille“ und „Werk“, die für Kant selbst bei der Definition des Gut-seins einer Handlung und/oder der Person, von der sie ausgeführt wird, entscheidend ist, vgl. z.B.: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als alleine ein guter Wille“; I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA1 (Werke IV, 18), zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 34 Fn.12; vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 370: „[...] daneben finden sich nun aber auch einige positive Bezugnahmen auf die kantsche Vernunftethik [...]“. Gleichzeitig ist Kant auch, wie ich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen werde, Bonhoeffers zentrales Beispiel einer „absoluten“, alleine auf der menschlichen *ratio* aufgebauten, „absoluten“ Ethik, was jedoch Kants Denken nicht ganz gerecht wird, für den das „Gefühl“ im ethischen Handeln durchaus seinen Platz und seine Bedeutung hat.

<sup>7</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34. Die Erwähnung des Heiligen Geistes hier wird später in „Ethik als Gestaltung“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93) etwas genauer konkretisiert und dort als das Wirken Gottes definiert, das die Relation zwischen Jesus Christus und Individuum etabliert: „Der neue Mensch lebt in der Welt, wie jeder andere [sic!]; er unterscheidet sich oft nur in wenigem [sic!] von den anderen Menschen. Er legt es nicht darauf an, sich herauszuheben, sondern alleine Christus herauszuheben um seiner Brüder willen [sic!]. Verklärt in die Gestalt des Auferstandenen trägt er hier nur das Zeichen des Kreuzes und

Wie an diesem kleinen Abschnitt bereits erkennbar ist und wie ich später bei den methodologischen Überlegungen noch ausführen werde, sind Bonhoeffers Texte außerdem oft sehr konzise und inhaltlich dicht und es ist selten mit absoluter, unangreifbarer Sicherheit möglich, einzelne zentrale Begriffe mit konkreten Denkern und deren Modellen – wie hier Platon, Kant und Hume – zu verbinden. Es kann eine sehr große Wahrscheinlichkeit erreicht werden, aber eben keine vollkommene Sicherheit<sup>8</sup>. Dazu kommt erneut das Problem des Umfangs dieser begrifflichen Referenzen.

Die gesamte hier von Bonhoeffer terminologisch und inhaltlich aufgerufene, philosophische und theologische, erkenntnistheoretische Debatte von der Antike bis zur Neuzeit darzustellen und in ihren verschiedenen Begrifflichkeiten und Definitionen vollständig zu berücksichtigen, würde, wie gesagt, bei weitem den Rahmen dieser Arbeit sprengen und außerdem vom eigentlichen Ziel – der Analyse von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ als erkenntnistheoretischem Begriff – in einer Weise abweichen, die den Leser überfordern und Arbeit fast unlesbar und unverständlich machen würde ohne dabei, zum großen Teil, wesentlich zur Klärung der Hauptthese beizutragen.

---

des Gerichtes. Indem er es willig trägt, erweist er sich als der, der den Heiligen Geist empfangen hat und mit Jesus Christus in unvergleichlicher Liebe und Gemeinschaft geeint ist. Die Gestalt Jesu Christi gewinnt Gestalt im Menschen.“; D. Bonhoeffer Ethik, 8. In der für uns zentralen Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184) ist der Heilige Geist in ähnlicher Weise an einer Stelle derjenige, durch den die Beziehung zwischen Jesus Christus und Individuum vollzogen wird: „Wo das Recht im Natürlichen Gegebenen gesucht wird, dort wird der Wille und die Gabe des Schöpfers geehrt, auch in der im Widerstreit liegenden Welt, und es wird zugleich hingewiesen auf die Erfüllung alles Rechtes, wenn Jesus Christus durch den Heiligen Geist einem Jeden das Seine geben wird.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 176. Die gesamte *Ethik* hindurch lässt sich jedoch, vermutlich ebenfalls aufgrund von Bonhoeffers explizit christologischem Fokus, über diese Ansätze hinaus keine konsequente Pneumatologie im Sinne einer ausführlichen Definition der Rolle des Heiligen Geistes bestimmen.

<sup>8</sup>Eine Ausnahme ist D. Bonhoeffer, Ethik, 173, wo er sich mit „idealistischem Denken“ und dem Begriff der „Pflicht“ explizit auf Kant bezieht: „Es mag einem idealistischen Denken befremdlich klingen, daß in einer christlichen Ethik zuerst von den Rechten und dann von den Pflichten gesprochen wird. Aber wir stehen eben nicht bei Kant, sondern bei der Heiligen Schrift.“ Vgl. W. Lütgert, Ethik der Liebe, 50f., auch zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 173 Fn.32.

Ich werde mich deshalb im Folgenden vor allem auf allgemeine, strukturelle Unterschiede innerhalb des Bereichs der Erkenntnistheorie in dieser Debatte und die von ihnen auch für Bonhoeffer aufgeworfenen Problemstellungen im Hinblick auf seinen Begriff des „Natürlichen“ in erkenntnistheoretischer Hinsicht beschränken.

### 1.1 Problematisierung des Begriffs der „Metaphysik“ mit Bezug auf Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“

Ein zentraler Begriff, der ebenso wie derjenige der „Natur“ bzw. des „Natürlichen“ selbst per se bereits in vieler Hinsicht problematisch ist<sup>9</sup>, ist derjenige der „Metaphysik“. In seiner traditionellen Definition wurde er für Ansätze verwendet, die unter der erkenntnistheoretischen Prämisse operiert und argumentiert haben, dass es möglich ist, mithilfe rationaler Denkprozesse zu einer Erkenntnis der geistigen, immateriellen, nicht empirisch erfassbaren Realität des Göttlichen, Geistigen, Immateriellen, Abstrakten (im Gegensatz zum empirisch-Konkreten, materiellen) zu gelangen. Dieser Begriff ist deshalb für diese Analyse zentral, weil er, wie an meiner Definition gerade schon zu sehen, ein ausdrücklich erkenntnistheoretischer Begriff ist, d.h. er beschreibt eine bestimmte strukturelle Annahme im Hinblick auf die theoretischen und/oder praktischen Möglichkeiten verschiedener Arten von menschlicher Erkenntnis – in diesem Fall rational begründeter und, wie Bonhoeffer es nennt, „abstrakter“<sup>10</sup> Erkenntnis.

---

<sup>9</sup>Vgl. E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung des Menschen*, 134, „Im Titel meines Beitrags [Würde als Bestimmung der Natur des Menschen? - Theologische Reflexionen zu ihrem (nach-)metaphysischen Horizont] tauchen gleich drei problematische Begriffe auf: Würde des Menschen, Natur und Metaphysik.“

<sup>10</sup>„Alles Sehen und Erkennen der Dinge und Gesetze ohne Ihn [Gott bzw. Jesus Christus] wird zur *Abstraktion*, zur Loslösung vom Ursprung und vom Ziel.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 33 (kursiv von mir). „Sehen“ ist hier ein auf die Sinneswahrnehmung und damit vermutlich auch auf empirische Erkenntniszugänge bezogener Begriff, während „Erkennen“ theoretisch sowohl diese Erkenntniszugänge als auch rein „rationale“, auf logischen und rationalen Strukturen beruhende Erkenntniszugänge einschließen kann. In jedem Fall handelt es sich bei beiden um traditionelle, erkenntnistheoretische Begriffe. Vgl. „Alle sogenannte Gegebenheiten, alle Gesetze und Normen sind *Abstraktionen*, solange nicht Gott als letzte Wirklichkeit geglaubt wird.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32

Dieser erkenntnistheoretische Ansatz hatte dann seinerseits Einfluss auf die oben genannten, von ihm eingeschlossenen Fragestellungen, unter anderem in legalistisch-juristischer (z.B. in Bezug auf das Naturrecht) und ethischer Hinsicht.<sup>11</sup> Im philosophischen Bereich waren hier ebenfalls Platon und Aristoteles für das westliche Denken zentrale Vorbilder späterer Versuche dieser Art ebenso wie wichtige Dialogpartner für die neuzeitliche Kritik an der Möglichkeit einer solchen „Metaphysik“. Ebenfalls sehr einflussreich für die folgende Metaphysik-Debatte waren René Descartes<sup>12</sup> und sein epistemologischer Versuch. In der christlichen Philosophie und Theologie sind hier Denker wie Thomas von Aquin (wie wir sehen werden einer der zentralen Dialogpartner Bonhoeffers im Hinblick auf den Begriff

---

(kursiv von mir). „[...] nicht jenes *abstrakte*, von der Wirklichkeit Gottes gelöste Wirkliche, sondern das Wirkliche, wie es in Gott alleine Wirklichkeit hat.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 35 (kursiv von mir).

<sup>11</sup>E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, Anm.4: „Der Begriff der Metaphysik erweist sich aber auch innerhalb des Themas des Naturrechts als der Angelpunkt von dem aus die Begriffe Natur und Würde entweder in den Strudel der Unsicherheiten mitgerissen werden oder ihre Bestätigung bzw. Rehabilitierung erfahren.“; vgl. „Sofern in der Bestimmung von Naturrecht und positivem Recht einem metaphysischen Horizont Rechnung getragen werden muss, im Sinne der Problematisierung von Metaphysik, werden eine kurze Bestimmung der erkenntnistheoretischen Ausgangsposition und das Problem der Verschärfung des Begründungsproblems von Menschenwürde und Naturrecht vorgenommen werden müssen“ (E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 135) und „Was daher bei aktuellen Problemen des Naturrechts und der Menschenwürde vor allem in Frage steht und debattiert werden muss, ist die Frage der Verabschiedung von traditioneller Metaphysik und den daraus resultierenden Konsequenzen für das Naturrecht.“ (E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 137f.)

<sup>12</sup>Vgl. R. Descartes, *Meditationen*, 30: „Das Denken ist es; es alleine kann nicht von mir getrennt werden. Ich bin, ich existiere; das ist sicher. Wie lange aber? Nun, solange ich denke; denn vielleicht könnte es auch geschehen, daß ich, wenn ich alles Denken unterließe, sogleich völlig aufhörte zu sein. Ich lasse jetzt nichts gelten außer dem, was notwendig wahr ist: demnach bin ich genau genommen nur ein denkendes Ding, das heißt: Geist, bzw. Gemüt, bzw. Verstand, bzw. Vernunft – Ausdrücke, deren Bedeutung mir bisher unbekannt waren. Ich bin ein wahrhaftes und wahrhaft existierendes Ding; welcher Art Ding aber? ich sagte es bereits, ein denkendes.“. Für Descartes' Modell vgl. D. Perler, *Descartes*, 68-88. Descartes und insbesondere dieser Teil seiner Erkenntnistheorie war auch einer derjenigen, der von Nietzsche am heftigsten kritisiert wurde, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 220 (Punkt 484) und F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 220 (Punkt 483).

des „Natürlichen“ in der *Ethik*<sup>13</sup> und Anselm von Canterbury<sup>14</sup> zu nennen, die beide versucht haben, durch rationale und logische Mittel der menschlichen Vernunft die Existenz einer „übernatürlichen“, „geistigen“, immateriellen Realität (Gott) zu beweisen und dabei ebenfalls häufig von platonischem und aristotelischem Denken – und voneinander<sup>15</sup> – beeinflusst waren. Diese „Gottesbeweise“, ebenso wie korrelative Versuche, aufgrund rationaler und logischer Mittel die Nichtexistenz einer „übernatürlichen“, „geistigen“, immateriellen Entität (wie Gott) zu beweisen, sind ein entscheidendes Kennzeichen fast aller metaphysischen Modelle<sup>16</sup>. Doch auch hier gibt es mehr oder weniger große Unterschiede: nicht jeder „metaphysische“ Ansatz nimmt in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen im gleichen Umfang oder in der gleichen Weise eine rationale Erfassbarkeit der empirisch nicht erfassbaren, nicht sichtbaren, nicht-physischen Realität (z.B. derjenigen Gottes) an.

Insbesondere nach der Metaphysikkritik der Aufklärung gab es Versuche, eine neue erkenntnistheoretische Grundlage der Metaphysik zu schaffen, die diese Kritik in ihren Argumenten aufnimmt, aber gleichzeitig einen Teil ihres ursprünglichen, erkenntnistheoretischen Anspruchs behält<sup>17</sup>. Man könnte in diesem Sinne die Form von Metaphysik, die ich oben gerade definiert habe, „traditionelle“ Metaphysik nennen im Unterschied zu einem allgemeineren Begriff der Metaphysik, der auch diese neueren Versuche und Reaktionen auf die aufklärerische und post-aufklärerische Metaphysikkritik ebenso wie alle Bereiche dieser Kritik und die Reaktionen auf sie miteinschließt<sup>18</sup>. Insgesamt ist festzuhalten, dass das epistemologische Anliegen dieser „metaphysischen“ Modelle an sich auch in den

---

<sup>13</sup>J. Bromand, G. Kreis (Hrsg.), Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, 84-101.

<sup>14</sup>J. Bromand, G. Kreis (Hrsg.), Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, 13; 31-83.

<sup>15</sup>J. Bromand, G. Kreis (Hrsg.), Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, 84f.

<sup>16</sup>Vgl. J. Bromand, G. Kreis (Hrsg.), Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, 16: „Natürlich werden Gottesbeweise in der Regel nicht als isolierte Abfolge von Sätzen formuliert (eine Ausnahme in dieser Regel ist allerdings der ontologische Beweis von Kurt Gödel). Sie sind vielmehr Teile oder Momente in komplexen (metaphysischen) Theorien.“

<sup>17</sup>Hierzu gehören z.B. Hegel, Platina und Gödel, J. Bromand, G. Kreis (Hrsg.), Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, 13f.

<sup>18</sup>Vgl. „traditioneller Metaphysik“ in E. Gräß-Schmidt, Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?, 138f.

erkenntnistheoretischen Modellen ihrer Kritiker auf verschiedene Weise weiter eine prägende Rolle gespielt hat.

Die Frage nach einer erkenntnistheoretischen Sphäre außerhalb der Definition des erkenntnistheoretischen Bereichs der Naturwissenschaften – bestimmt als „Abstraktion von der Frage, was eigentlich den Naturgesetzen zugrunde liegt“<sup>19</sup> – ist trotz aller Kritik an der traditionellen Definition von Metaphysik während und nach der Aufklärung nie verschwunden, weshalb es auch für Bonhoeffer in der *Ethik* entscheidend ist, dies anzuerkennen und sie in erkenntnistheoretische und die mit ihnen verbundenen methodologischen Überlegungen mit einzubeziehen:

„Jedoch, man liegt falsch, wenn man meint, diese wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung rückgängig machen zu können. Ihr muss zweifellos Rechnung getragen werden, und in ihrer Entwicklung ist ein durchaus sinnfälliges philosophisches Moment enthalten. Dass diese aber menschliche Erkenntnis- und Verständnisbemühungen nicht befriedigt, wird da noch geahnt, wo man weiß, dass Wissenschaft sich zwar auf die Welt bezieht, die der „Fall“ ist, dass sich damit das Fragen des Menschen nicht erschöpft, sondern das, worum es ihm eigentlich geht, in einer Sphäre liegt, die durch diese funktionale Aussagementalität gerade nicht abgedeckt wird.“<sup>20</sup>

Bonhoeffer drückt dies in der *Ethik* so aus:

„Die intellektuelle Redlichkeit, auch in Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit. Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals meine Verpflichtung zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück.“<sup>21</sup>

Die erkenntnistheoretischen „Sphären“ des „Natürlichen“ und „Übernatürlichen“ wurden demnach durch die auf die Metaphysikkritik folgende Entwicklung zwar definitorisch getrennt, aber die dahinterliegende Frage nach ihrer Existenz ist

---

<sup>19</sup>E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 148.

<sup>20</sup>E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 148.

<sup>21</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 106. Vgl. D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 191f.: „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Hypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter. Wo behält nun Gott noch Raum?“

dadurch nicht gelöst. Um sie vom Begriff der „Metaphysik“/des „Metaphysischen“ im gerade definierten Sinne klar inhaltlich und definatorisch abzugrenzen, werde ich für diese Frage und die Sphäre außerhalb der wahrnehmbaren, empirisch erfassbaren Realität, „die durch diese funktionale Aussagementalität gerade nicht abgedeckt wird“<sup>22</sup>, auch im Folgenden den Begriff des „Übernatürlichen“ und seine grammatikalischen Korrelate („übernatürlich“) verwenden. Dieser Begriff hat den Vorteil, dass er im Kontext von Bonhoeffers eigenem Denken sowohl von dem Begriff des „Natürlichen“ als auch dem des „Unnatürlichen“ deutlich abgegrenzt ist und gleichzeitig bereits sprachlich eindeutig eine Relation zu ihnen sichtbar macht. Außerdem hat der Begriff des „Übernatürlichen“ auch eine explizite Basis in Bonhoeffers eigener Terminologie<sup>23</sup>, sodass hier, im Gegensatz zum Begriff der „Metaphysik“, der Interpretation kein dem Text bzw. den Texten der *Ethik* selbst fremder Begriff und so notwendigerweise die Gefahr der Verzerrung und Fehlinterpretation in sich enthaltender Begriff zugrunde gelegt würde.

Seine Verwendung hat aber, gerade wenn er im Vergleich mit anderen epistemologischen Modellen herausgearbeitet wird, trotzdem immer auch ein Potential einer Miss- oder Fehlinterpretation, derer man sich bei jedem Versuch ihrer Bestimmung bewusst sein muss: Aufgrund von Bonhoeffers eben primär auf den Relationen zwischen seinen erkenntnistheoretischen Begriffen und nicht auf radikalen Abgrenzungen beruhenden, epistemologischen Ansatzes wird jede radikale Trennung der drei Begriffe seinen Texten nicht gerecht werden. Es muss darum immer im Hinterkopf behalten werden, dass das von mir als „Übernatürliche“ bezeichnete immer (auch) Teil des „Natürlichen“ – und auch des „Unnatürlichen“ – ist und so alle drei Begriffe auf vielfältige Weise intrinsisch und relational miteinander verbunden sind. In der Tat wird es eine der Hauptaufgaben dieser Arbeit sein, diese erkenntnistheoretischen Verbindungen herauszuarbeiten.

---

<sup>22</sup>E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 148.

<sup>23</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41: „Seit den Anfängen christlicher Ethik nach der neutestamentlichen Zeit ist die vorherrschende, bewußt oder unbewußt alles bestimmende, [sic!] Grundvorstellung des ethischen Denkens die des Aneinanderstoßens von zwei Räumen, von denen der eine göttlich, heilig, *übernatürlich*, christlich, der andere aber weltlich, profan, natürlich, unchristlich ist.“ (kursiv von mir).

## 1.2 Problematisierung der Begriffe „Dualismus“ und „Dialektik“ mit Bezug auf Bonhoeffers Begriff des Natürlichen

Hier sind wir nun beim *zweiten Hindernis* für diese Untersuchung angelangt: Viele dieser traditionellen, d.h. auf traditionellen Definitionen von Metaphysik beruhenden, erkenntnistheoretischen Modelle – unter anderem das so prägende Modell Platons – sind in ihrer logischen und erkenntnistheoretischen Struktur „dualistisch“, d.h. sie postulieren in irgendeiner Weise eine radikale, auch erkenntnistheoretische, Trennung zwischen den Erkenntnisphären des „Natürlichen“, Physischen, Materiellen, empirisch Erfassbaren (zum großen Teil dem entsprechend, was ich gerade auch als Erkenntnisphäre der Naturwissenschaften bezeichnet habe) und des „Übernatürlichen“, Geistigen, Abstrakten, Immateriellen in seiner jeweiligen Definition (bei Platon z.B. vor allem die „Idee“<sup>24</sup>). Das vielleicht im populären Bewusstsein bekannteste Beispiel für

---

<sup>24</sup> „Was Philosophen sehen, die anderen [sic!] aber nicht, ist die *eine* Idee über allem, was die gleiche Bezeichnung trägt, die jedoch durch ihre „Gemeinschaft“ (*koinōnia*) mit Handlungen und Körpern, aber auch mit anderen Ideen, als Vieles erscheinen kann ([Polit.] 476a5-7). Doch dieses Erscheinen als Vieles berührt nicht ihr Wesen. [...] Wer die Idee nicht erkennt und anerkennt, hat es also nur mit dem Meinbaren (*doxaston*) zu tun, wer sie erkennt, mit dem (wahrhaft) Erkennbaren (*gnōston*), welches nicht anderes ist als das wahrhaft Seiende. Denn den Vermögen Erkennen (*epistēmē*: [Polit.] 477b5), 478a6; *gnōsis*: 478c10, 13), Unwissenheit (*agnoia*: [Polit.] 477b1) und Meinung (*doxa*) waren zuvor als Objektbereiche das Sein, das Nichtsein und das, was dazwischenliegt, zugeordnet worden ([Polit.]477a-478d), und dies Mittlere hat sich nun als das Viele und Wahrnehmbare der Sinnenwelt gezeigt, das mit gegensätzlichen Eigenschaften verbunden sein kann.“, T. Szlezák, Platon, 465f. (kursiv im Original); Vgl. „Doch wenn ihnen jemand erklärt, daß es zu all diesen Dingen – den schönen, den gerechten und den guten – je ein einheitliches ‚Ding an sich‘ gibt ([Polit.]476a5-6), etwa ein „Schönes selbst und eine Gestalt (*idea*) der Schönheit selbst“ ([Polit.]479a1-2), so sperren sie sich dagegen. Sie leugnen nicht nur die Existenz jenes Einen, das die jeweilige Sache ‚selbst‘ ist (das *auto hen hekaston*, [Polit.]476 a5-6). Sie vermögen auch dann nicht zu folgen, wenn jemand sie zur Erkenntnis der Idee zu führen versucht ([Polit.]476 c3-4, 479e2), da ‚ihr Denken unfähig (*adynatos*) ist, die Natur des Schönen selbst zu sehen und zu lieben‘ ([Polit.]476b6-8).“; T. Szlezák, Platon, 463 (kursiv im Original); Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 34: „Idee und Realisierung“. Der Begriff der „Gestalt“ spielt in Bonhoeffers Terminologie in der *Ethik* ebenfalls eine entscheidende Rolle, insbesondere in dem nach ihm benannten Abschnitt „Ethik als Gestaltung“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93), allerdings bei ihm, wie wir sehen werden, mit einem radikal christologischen und schöpfungstheologischen Fokus (Jesus Christus als Schöpfungsmittler und „Gottmensch“ ist die einzige Gestalt, nach der der Mensch – und der Rest der Schöpfung

dieses Postulat ist Platons so genanntes „Höhlengleichnis“<sup>25</sup>, in dem „wahre“ menschliche Erkenntnis nur innerhalb der Sphäre des „Übernatürlichen“ – hier der „Idee“, die die logische und konzeptuelle Vorlage für ihre Aktualisierung in der (physischen, materiellen, empirisch erfassbaren) Realität bildet<sup>26</sup> – nicht derjenigen des „Natürlichen“, Materiellen, Physischen, empirisch Beobachtbaren möglich ist<sup>27</sup>.

Platons Unterscheidung zwischen der Erkenntnis des Allgemeinen (der Idee) und des Konkreten (ihrer Aktualisierung in ihren einzelnen, denkbaren Existenzformen wie sie z.B. die Naturwissenschaften empirisch erfassen und erforschen können) war besonders einflussreich und ist, wie wir sehen werden, auch bei Bonhoeffers Unterscheidung des legitimen Objekts der Vernunft – des „Ganze[n] und Allgemeine[n] im Wirklichen als Einheit“<sup>28</sup> – vom Konkreten bzw. der „Seins- und Bewußtseinsgestalt des erhaltenen Lebens“<sup>29</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>30</sup> entfernt spürbar. Von dieser epistemologischen Basis aus entstanden erkenntnistheoretischen Modellen, die beide Bereiche nicht nur trennten, sondern den „natürlichen“ (materiellen, physischen, empirisch erfassbaren) Bereich im Gegensatz zu demjenigen der menschlichen *ratio*, dem erkenntnistheoretischen

---

– geformt wird, vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 39; 69: „Die *Gestalt* des Versöhners, des Gottmenschen Jesus Christus, tritt in die Mitte zwischen Gott und Welt, tritt in den Mittelpunkt allen Geschehens.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 69 (kursiv von mir) und D. Bonhoeffer, Ethik, 81: „Das geschieht nicht durch unsere Anstrengungen, „Jesus ähnlich zu werden“, wie wir es auszudrücken pflegen, sondern dadurch, daß die *Gestalt* Jesu Christi von sich aus so auf uns einwirkt, daß sie unsere *Gestalt* nach ihrer eigenen prägt (Gal. 4,9). Christus bleibt der einzige Gestalter. Nicht christliche Menschen gestalten mit ihren Ideen die Welt, sondern Christus gestaltet die Menschen zur *Gleichgestalt* mit ihm.“ (kursiv von mir). „Gestalter“ und „gestaltet“ implizieren hier ein sehr aktives, dynamisches ebenso wie radikal transformatives Element.

<sup>25</sup>Platon, Politeia, VII, 514a-518b.

<sup>26</sup>T. Szlezák, Platon, 482f.

<sup>27</sup>Vgl. Platons eigene Erklärung in Platon, Politeia, VII, 517a-518b (das Gleichnis selbst steht in Platon, Politeia, 514a-517a) und noch einmal Szlezák, Platon, 465-486, bes. 482f.

<sup>28</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 167: „Die Vernunft vernimmt im Gegebenen das Allgemeine; so ist auch das gegebene Natürliche, wie es die Vernunft vernimmt, ein Allgemeines. Die Vernunft erkennt das Natürliche als allgemein Gesetztes, unabhängig von der Möglichkeit der empirischen Nachprüfung.“

<sup>29</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>30</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

Mittel der „abstrakten“ Vernunft, als Hindernis und manchmal sogar als grundsätzlich irreführend und, im extremsten Fall (wie z.B. in der jüdischen und christlichen Gnosis) als böse ansahen. Epistemologische Modelle, die auf einer solchen grundsätzlichen Trennung genau zweier erkenntnistheoretischer Sphären basieren, werden deshalb, wie gerade schon gesagt, häufig als „dualistisch“ bezeichnet, was sich eben auf die zwei „Bereiche“, zwischen denen sie sich bewegen, ebenso wie die mit ihnen verbundenen Begriffe, die meistens in sich logisch ergänzenden, korrelativen Pärchen auftreten, bezieht.

Dieser Begriff hat jedoch, genau wie derjenige der „Metaphysik“, eine so umfangreiche und komplexe Geschichte, dass es die Aufgabe einer eigenen Arbeit – oder eher mehrerer Arbeiten – wäre, diese darzulegen. Bonhoeffers eigene Einordnung seines ethischen Versuchs ist, ebenso wie der Rest der in der heutigen *Ethik* zusammengefassten Schriften, voll von solchen auf den ersten Blick eindeutig dualistischen bzw. dialektischen Gegensatzpaaren: gut und böse<sup>31</sup>, Wirklichkeit und Wirklichwerden<sup>32</sup>, Idee und Realisierung<sup>33</sup>, Motiv und Werk<sup>34</sup>, Wille und Werk<sup>35</sup>, Letztes und Vorletztes<sup>36</sup>, Seiendes und Gesolltes<sup>37</sup>, Natürliches und Unnatürliches<sup>38</sup>, Natur und Gnade<sup>39</sup>, Recht und Pflicht<sup>40</sup> und sie werden uns deshalb notwendigerweise auch hier von Beginn an in unserer Analyse begleiten.

Auch wenn einige davon, wie oben gezeigt, von Bonhoeffer sehr wahrscheinlich im Kontext seines Dialogs mit anderen Modellen übernommen wurden und sie alle, wie ich noch ausführlich darlegen werde, nur im Zusammenhang von Bonhoeffers erkenntnistheoretischen Bestreben, jede abstrakte, radikale Trennung zwischen

---

<sup>31</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32.

<sup>32</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34.

<sup>33</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34.

<sup>34</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34.

<sup>35</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 35f.

<sup>36</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 137-163 (durchgehend).

<sup>37</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 36.

<sup>38</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169f.

<sup>39</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 37.

<sup>40</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174.

ihnen aufzulösen, vollständig zu verstehen sind, kann bei ihrer Analyse leicht der Eindruck entstehen, dass Bonhoeffer selbst dualistisches Denken unterstellt wird.

Dazu trägt auch der in dieser Arbeit zentrale Begriff des „Natürlichen“ selbst bei, der innerhalb der philosophie- und theologiegeschichtlichen Debatte in vielen Kontexten starke Konnotationen dieser materialistischen und dualistischen Definitionen erworben hat – etwas, wogegen Bonhoeffer in der *Ethik* allgemein und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>41</sup> im Besonderen ebenfalls immer wieder konsequent argumentiert. Bonhoeffers eigene, scheinbare Dualismen – vor allem „Welt“ und „Gottes- bzw. Christuswirklichkeit“, „Letztes“ und „Vorletztes“ und „Natürliches“, „Übernatürliches“ und „Unnatürliches“ haben immer in beiden der jeweiligen Begriffe *sowohl* einen materiellen, physischen, „natürlichen“ – teilweise auch soziologischen, historischen, allgemein-anthropologischen – *als auch* einen transzendent-unverfügbaren Aspekt. Als Modell dafür dient Bonhoeffer, wie ich zeigen werde, traditionelles, christologisches Denken in Bezug auf die „zwei Naturen“ Jesu Christi und deren relationale Bestimmungen, u.a. und zentral diejenige im Bekenntnis von Chalcedon von 451 n.Chr. Das „Natürliche“ gibt dabei nicht nur dem für seine Entwicklung in Bonhoeffers Denken zentralen Abschnitt „Das natürliche Leben“<sup>42</sup> in der *Ethik* seinen Namen und seine inhaltliche Bestimmung, sondern prägt, wie ich zeigen werde, von dort aus den gesamten Aufbau und Inhalt der *Ethik*. In der Tat wird diese Zentralität des „Natürlichen“ für die gesamte Vorgehensweise Bonhoeffers bei seinem Versuch der Lösung des, wie er es nennt, „Problem[s] einer christlichen Ethik“<sup>43</sup>, ebenfalls bereits auf den ersten Seiten des ersten Abschnitts der Ethik<sup>44</sup> – „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>45</sup> – deutlich.

Für ihn haben, wie er dort schreibt, die meisten der bisherigen, christlichen Ethikmodelle sich zwar theoretisch zu Gott als Ursprung der gesamten Wirklichkeit

---

<sup>41</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>42</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217.

<sup>43</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31.

<sup>44</sup>Für die heutige Anordnung der Ethik und ihre forschungsgeschichtliche Begründung vgl.

D. Bonhoeffer, *Ethik*, 10-22.

<sup>45</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-61.

bekannt, in ihrer Struktur und Logik jedoch weiterhin unter der Prämisse gearbeitet, dass die „Welt“ und der Mensch die „letzte Wirklichkeit“ sind<sup>46</sup>. Die „Welt“ (manchmal auch der „κόσμος“, abgeleitet von der altgriechischen Verwendung dieses Begriffs in der LXX-Übersetzung der hebräischen Bibel und im Neuen Testament) als Überbegriff für den Raum des biologischen, materiellen, physischen, empirisch erfassbaren „Natürlichen“ und das „Ich“ bilden hier, so Bonhoeffer, einen völlig in sich geschlossenen, kausalen Handlungsraum, innerhalb dessen das Ich die Aufgabe hat, die Welt nach seinem „Bild“ zu schaffen bzw., in Aufnahme seines oben schon genannten Begriffs, zu „gestalten“<sup>47</sup>: Die „Welt“ wird gut, wenn das Individuum gut ist<sup>48</sup>.

Dies schließt, auf dieser ethischen Ebene, mit ein, dass das menschliche Individuum „objektiv“ aus der rationalen Analyse dieses geschlossenen, „natürlichen“ (materiellen, physischen, biologischen, empirisch erfassbaren) Raums<sup>49</sup> der

---

<sup>46</sup>Wo sich das ethische Problem wesentlich in dem Fragen nach dem eigenen Gutsein und nach dem Tun des Guten darstellt, dort ist bereits die Entscheidung für das Ich und die Welt als letzte Wirklichkeiten gefallen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 31.

<sup>47</sup>Die Anspielung ist hier auf Gen.1,26f.

<sup>48</sup>„Alle ethische Besinnung hat dann das Ziel, daß Ich gut bin und daß die Welt (– durch mein Tun –) gut wird.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 31. Vgl. „Es muss also unter „Gestaltung“ etwas ganz anderes [sic!] verstanden werden als wir gewöhnt sind, darunter zu verstehen, und in der Tat spricht die Heilige Schrift in einem uns zunächst ganz fremden Sinn von Gestaltung. Nicht um Weltgestaltung durch Planung und Programme geht es ihr in erster Linie, sondern es geht ihr bei aller Gestaltung allein um die eine Gestalt, die die Welt überwunden, um die Gestalt Jesu Christi. Gestaltung gib es nur von ihr aus, und nun wiederum nicht so, daß die Lehre Christi oder der sogenannten christlichen Prinzipien in direkter Weise auf die Welt angewendet und die Welt nach ihnen gestaltet werden soll.“ Hier wird also eine gewisse transzendente Unverfügbarkeit nicht nur der „Gestalt Christi“ sondern auch der „Welt“ bewahrt. Der Ausdruck „[...] die die Welt überwunden“ ist eine Anspielung auf Jesu Selbstaussage in Joh.16,33: „ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.“

<sup>49</sup>Der Begriff des „Raums“ bzw. „Raumdenkens“ ist ein zentraler Begriff Bonhoeffers Modell in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62), vgl. z.B. „Es ist eine Verleugnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, „christlich sein zu wollen ohne „weltlich“ zu sein oder weltlich sein [zu] wollen, ohne die Welt in Christus zu sehen und zu erkennen. Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 43f. (kursiv im Original). Vgl. auch „Raum der Welt“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 48f.) und „Raum der Kirche“ (D. Bonhoeffer, Ethik 48f.). An einigen Stellen verwendet er austauschbar auch „Reich“ – vgl. „Reich Christi“ (Bonhoeffer, Ethik, 50), „Christusreich“ (D. Bonhoeffer,

„Welt“<sup>50</sup> heraus erkennen kann, was „gut“ und „böse“ ist<sup>51</sup>. Das Konzept Gottes ist damit, so Bonhoeffer, letztendlich zu einer bloßen Begründung für ethische Modelle geworden, die „eigentlich“ epistemologisch aus dieser „natürlichen“ – materiellen, biologischen, physischen, empirisch erfassbaren – Sphäre heraus begründet sind<sup>52</sup>.

Gott als Schöpfer der Gesamtheit der Realität<sup>53</sup>, wie es der erste Teil des christlichen Glaubensbekenntnisses festhält, ernst zu nehmen bedeutet jedoch aus Bonhoeffers Sicht, dass sogar dieser scheinbar abgeschlossene Raum des „Natürlichen“ (Materiellen, Biologischen, Physischen, empirisch Erfassbaren) gerade als Schöpfung fundamental auf diesen Schöpfer ausgerichtet ist und damit

---

Ethik, 51), „Teufelsreich“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 51) – und „Bereich“ („Jede statische Abgrenzung eines Bereichs, der dem Teufel von einem Bereich, der Christus gehört, leugnet die Wirklichkeit, daß Gott die ganze Welt in Christus in sich versöhnt hat.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 52).

<sup>50</sup>Der Begriff der „Welt“, den Bonhoeffer hier verwendet, ist ein in der christlichen Theologie seit der Antike häufig verwendeter Sammelbegriff für die für den Menschen wahrnehmbare Sphäre des materiellen, physischen, biologischen im Unterschied zur (nicht-physischen, geistigen) Sphäre Gottes, vgl. z.B. Augustins Unterscheidung von *civitas terrena* und *civitas Dei* in *De Civitate Dei*.

<sup>51</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-34. Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 37: „Grundsätzlich hat die eine vor der anderen [Ethik] nichts voraus, weil in beidem die Frage nach dem Guten abstrakt gestellt und von der Wirklichkeit gelöst wird.“. Vgl. D. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 62-67.

<sup>52</sup>Vgl. „Alle so genannte Gegebenheiten, alle Gesetze und Normen sind Abstraktionen, so lange nicht Gott als die letzte Wirklichkeit geglaubt wird.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 32; Wie wichtig ihm dieser Punkt ist zeigt sich bereits darin, dass er ihn eine Seite später wiederholt: „Alles Sehen und Erkennen der Dinge und Gesetze ohne ihn wird zur Abstraktion, zur Loslösung vom Ursprung und vom Ziel.“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 33). Mit „Ursprung“ und „Ziel“ sind hier auf der strukturellen Ebene vermutlich die wahrscheinlich aus Karl Barths Gliederung seiner *Kirchlichen Dogmatik* übernommenen Begriffe des „Schöpfers, Versöhners und Erlösers“ aufgenommen (vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32 Fn.5). Derjenige, der die Schöpfung begonnen hat, wird sie auch vollenden und hat dies in der Versöhnung durch die Jesus Christus bereits begonnen. In diesem – durchaus auch kausalen – Sinne ist Gott sowohl „Ursprung“ als auch „Ziel“.

<sup>53</sup>Vgl. seine Betonung „Zeigt es sich aber, daß die diese Wirklichkeiten des Ich und der Welt eingebettet liegen in eine ganz andere Wirklichkeit, die Wirklichkeit Gottes, des *Schöpfers*, Versöhners und Erlösers, dann tritt das ethische Problem sofort unter einen völlig neuen Aspekt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 31f. (kursiv von mir). Die Reihenfolge der drei Begriffe (Schöpfer, Versöhner und Erlöser“) hier stammt, wie gerade gesagt, vermutlich aus der Gliederung von Karl Barths Dogmatik, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32 Fn.5 und dort zitiert Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, 404; 419; 470.

notwendigerweise auch einen „übernatürlichen“ Aspekt hat. Das ist Bonhoeffers zentrale Erkenntnis, die er mit dem Begriff der von Gott gewollten und damit von seinem Willen bestimmten, in Jesus Christus offenbarten<sup>54</sup> „Wirklichkeit Gottes“<sup>55</sup>, unterschieden von der „Weltwirklichkeit“<sup>56</sup>, zusammenfasst – eine Definition, die erneut bedeutet, dass Bonhoeffers eigener (im Unterschied zu seiner Aufnahme seiner Definition und Verwendung in anderen Modellen) Begriff der „Welt“ nicht in dualistischen Kategorien fassbar ist. Es ist, mit anderen Worten, nicht möglich die „Welt“ eins zu eins mit dem Bereich des Biologischen, Physischen, Materiellen, empirisch erfassbaren „Natürlichen“ gleichzusetzen.

Die Sphäre der „Welt“ ist und bleibt (auch) der Bereich Gottes und Jesu Christi, der von Gott dem Schöpfer und Vollender nach der „Natürliches“ und „Übernatürliches“, Physisches/Materielles/Biologisches und Göttliches in sich vereinenden Gestalt Jesu geformt zu werden bestimmt ist<sup>57</sup>. Bonhoeffer ist darum, wie wir sehen werden, die ganze *Ethik* hindurch und auch in „Das natürliche Leben“<sup>58</sup> äußerst bestimmt in seiner Betonung dieses Punktes – der Tatsache, dass Gott nicht nur eine Art „Addition“ zu einer theoretisch durch die Empirik der menschlichen Sinne zufriedenstellend und vollständig erfassbaren Realität ist, sondern die tatsächlich „übernatürliche“ (in diesem Fall theistische, durch die Annahme der Existenz Gottes<sup>59</sup> bestimmte), erkenntnistheoretische Realität, in der

---

<sup>54</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34f: „Die Frage nach dem Guten wird zur Frage nach der Teilhabe an der in Christus offenbarten Gotteswirklichkeit.“. Vgl. „Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34); „Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34). „In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 39 (kursiv im Original).

<sup>55</sup>Alleine auf den ersten drei Seiten von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ nennt Bonhoeffer diesen Begriff drei Mal und weitere drei Mal in anderen Kombinationen (zwei Mal Gott als „letzte Wirklichkeit“ und ein Mal als „Wirklichkeit Offenbarungsworte Gottes“), vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-33.

<sup>56</sup>„Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 40.

<sup>57</sup>Z.B. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 80.

<sup>58</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217.

<sup>59</sup>Im Unterschied zur a-theistischen, von der Nicht-Annahme der Existenz Gottes als epistemologischem Grund bestimmten Realität. Auch sie ist nach meiner oben

sie epistemologisch begründet ist, und ohne die alle Empirik und Rationalität notwendigerweise verfälscht wird. Es gibt, wie ich oben gesagt habe, für und bei Bonhoeffer keinen Begriff, der nur „natürlich“ (physisch, biologisch, empirisch erfassbar) oder nur „übernatürlich“ (nicht empirisch erfassbar, transzendental-unverfügbar) ist, sondern alles in dieser Realität Gottes bzw. Christi enthält, wie Jesus Christus selbst, der Schöpfungsmittler, beide Elemente. Bonhoeffers Hauptkritik an der protestantischen Theologie bisher besteht darin, dass sie es seines Erachtens nach zu großen Teilen eben nicht geschafft hat, die materielle, physische, biologische, soziale, geschichtliche „Welt“ als Raum der menschlichen Sinneswahrnehmung und (empirischen) *ratio* und damit als entscheidende Sphäre der menschlichen erkenntnistheoretischen Bemühungen für Gott zu beanspruchen. So sagt er in den ersten Sätzen des einleitenden Abschnitts von „Das natürliche Leben“<sup>60</sup>:

„Der Begriff des Natürlichen ist in der christlichen Ethik in Mißkredit geraten. Bei den einen ging er vollständig im Dunkel der allgemeinen Sündhaftigkeit verloren, bei den anderen erhielt er umgekehrt den Glanz der Urgeschöpflichkeit. Beides war ein böser Mißbrauch, der zur Folge hatte, daß man den Begriff des Natürlichen völlig aus dem ethischen Denken ausschied und ihn der katholischen Ethik überließ. Das aber bedeutete einen schweren sachlichen Verlust für das evangelische Denken, weil man nun den praktischen Fragen des natürlichen Lebens mehr oder weniger orientierungslos gegenüberstand.“<sup>61</sup>

---

ausgeführten Definition des „Übernatürlichen“ eine Aussage über die Existenz bzw. in diesem Fall eben der Nicht-Existenz einer außerhalb der Sphäre des Materiellen, Physischen, Biologischen, empirisch Erfassbaren liegenden Entität und damit eine Aussage über das „Übernatürliche“.

<sup>60</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>61</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163f. Diese Marginalisierung des Natürlichen und der mit ihm verbundenen ethischen Fragestellung nach den Rechten des „Natürlichen“ bzw. einem theologisch fundierten Naturrecht innerhalb der protestantischen Theologie und Ethik ist tatsächlich eine beobachtbare, historische Tatsache, vgl.: „Ein diesbezüglicher Beitrag des Protestantismus ist umso schwieriger, da das Naturrecht ein Stiefkind des Protestantismus ist. Denn seitens des Protestantismus findet sich eine doppelte Infragestellung des Naturrechtsgedankens: 1. Weder die Natur, noch die Vernunft, die die Natur erkennt oder erkennen soll, wurden im Protestantismus als eigenständige, wahrheitsbezogene oder wahrheitsfähige Größen neben der Offenbarung anerkannt. Auf der einen Seite ist hier die antischolastische Abkehr von einer natürlichen Theologie zu nennen, in Form einer Kritik des *lumen naturale*. Die protestantische Theologie rechnet mit einer infralapsarischen – also sündenfallbedingten – Störung der Natur des Menschen, die nicht nur den Willen, sondern auch die Vernunft betrifft. Damit entschwand die Natur und mit ihr auch der Gedanke des Naturrechts aus dem Reflexionshorizont protestantischer Theologie. 2. Auf

Die „Welt“ als gemeinsamer Raum der meisten erkenntnistheoretischen Definitionen und damit zumindest in begrenzter Weise als erkenntnistheoretische Basis für diese Definitionen ist, für Bonhoeffer, nicht etwas, das sich seit dem Mittelalter immer weiter von Gott entfernt – „säkularisiert“<sup>62</sup> – hat und aus diesem Zustand zurück in eine „religiöse“ Weltanschauung geführt werden müsste, sondern sie ist eben als säkularisierte Welt, in der Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche und sogar philosophische und religiöse Arbeitshypothese „abgeschafft, überwunden“<sup>63</sup> ist, die Welt Gottes<sup>64</sup>. Sie ist, wie er sagt, die Welt in der wir „vor und mit Gott [...] ohne Gott“<sup>65</sup> leben. Sie bleibt logisch notwendig der

---

der anderen Seite durchlief der Protestantismus eine neuzeittheoretische Umformung der Theologie, die im Unterschied zum Katholizismus in einer Abkehr von traditioneller Metaphysik, wie sie dann auch von durch die Philosophie geltend gemacht wurde, folgte.“; E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 136.

<sup>62</sup>D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 191f.

<sup>63</sup>D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 191.

<sup>64</sup>D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 191f. „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Hypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter. Wo behält nun Gott noch Raum?“; das ist jedoch weder hier noch in der *Ethik* das Ende der Argumentation, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 106: „Die intellektuelle Redlichkeit, auch in Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück.“ (vgl. denselben Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“).

<sup>65</sup>D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 192; für das Verhältnis zwischen Gott und dem materialistischen, naturwissenschaftlichen Weltbild vgl. D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 163f.: „Es ist mir wieder deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis fungieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herauschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, wollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verständnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber es gilt auch für die allgemein menschlichen Fragen von Tod, Leiden und Schuld.“. Aus dem, was wir bisher analysiert haben ist klar, dass diese „gelösten Fragen“ für Bonhoeffer nur

Raum sowohl Gottes bzw. Christi als auch der biologisch, physisch, empirisch erfassbaren Sphäre, die die Naturwissenschaften zu beschreiben versuchen.

Wenn die christliche Theologie – und Ethik – dies nicht akzeptieren, wären sie, so Bonhoeffer, weiter dazu verurteilt, zuzusehen, wie Gott mit den unweigerlich sich verschiebenden Grenzen menschlicher Erkenntnis in einen immer kleineren Raum gedrängt wird und schließlich nur noch auf Momente im Leben beschränkt bleibt, in denen Menschen aufgrund von Leid und Krisen ansprechbarer für die christliche Botschaft werden<sup>66</sup>. Der einzige epistemologische Ansatzpunkt für Gottes Offenbarung innerhalb einer solchen Definition Gottes wären dann diese unvermeidlichen Krisensituationen und disruptiven Kontingenzen des menschlichen Lebens<sup>67</sup> und, wie er erkennt, ist dann ein Mensch, der „nichts Derartiges aufzuweisen hat, bzw. wo er sich weigert, sich in diesen Dingen gehen und bemitleiden zu lassen, dort bleibt er eigentlich für Gott nicht ansprechbar oder es muß dem Mann ohne Lebensfragen etc. nachgewiesen werden, daß er in Wahrheit tief in solchen Nöten, Konflikten steckt, ohne es sich zuzugestehen oder es zu wissen“<sup>68</sup>. Oder, wie Bonhoeffer es formuliert: „Aber – um es deutlich zu sagen – daß ein Mensch in den Armen seiner Frau sich nach dem Jenseits sehnen

---

identisch sein können mit der „Offenbarung Gottes in Jesus Christus“. Diese ist für ihn die ultimative und entscheidende Aussage Gottes über sich selbst und die Realität, was bedeutet, dass auch hier z.B. die (natur)wissenschaftliche Erkenntnis als ein Aspekt des „Natürlichen“ für ihn konsequent unter dem Primat der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und damit Jesu Christi als Vereinigung auch dieser Gegensätze – Offenbarung und Wissenschaft, geisteswissenschaftliche (inklusive theologische) und naturwissenschaftliche *ratio*, „Natürliches“ und Glaube – steht.

<sup>66</sup>D. Bonhoeffer, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 164: „Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig und es ist einfach nicht wahr, daß nur das Christentum eine Lösung für sie hätte. Was den Begriff der „Lösung“ angeht so sind vielmehr die christlichen Antworten ebenso wenig – (oder ebenso gut) – zwingend wie andere mögliche Lösungen. Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden. Im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden.“

<sup>67</sup>D. Bonhoeffer, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 163f.; 182.

<sup>68</sup>D. Bonhoeffer, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 182.

soll, das ist milde gesagt eine Geschmacklosigkeit und jedenfalls nicht Gottes Wille“<sup>69</sup>.

Die positiven, manchmal auch überwältigenden rein physischen, „materiellen“, biologischen Aspekte unseres Lebens wie hier Sexualität gehören für ihn ebenso in zum „Raum“ Gottes (bzw. Christi) wie alles Andere. In diesem Sinne stellt das „Natürliche“ für Bonhoeffer eine klare Forderung an die christliche Theologie und Ethik, die Bonhoeffer für unhintergebar hält und deren Ignorieren aus seiner Sicht zu massiven Schwierigkeiten führt. Auch aus diesem Bestreben heraus ist Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“, wie wir sehen werden, in seiner epistemologischen Dimension stark an ein schöpfungstheologisches Interesse und schöpfungstheologische Terminologie wie den Menschen als „Bild Gottes“ (vgl. Gen. 1,26f.), den Sündenfall oder das „Nichts“, abgeleitet aus dem theologischen Konzept der *creatio ex nihilo*, gebunden. Diese schöpfungstheologische Prägung von Bonhoeffers Epistemologie als Teil seines Bestrebens, das „Natürliche“ für die christliche, insbesondere für die protestantische, Ethik zurückzugewinnen<sup>70</sup>, ist in der Tat so entscheidend, dass ohne ein Verständnis dieser schöpfungstheologischen Grundlagen ein vollständiges Verständnis von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ in seinem epistemologischen Bestreben nicht möglich ist. Diese schöpfungstheologischen termini werden mich deshalb in meiner Untersuchung des „Natürlichen“ leiten und der Untersuchung die nötige Kohärenz geben.

## 2. Forschungsthese

Dieser umfassende Anspruch von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ und den aus ihm abgeleiteten, ethischen Überlegungen macht sich, wie die Editoren der *Ethik* schon festgestellt haben, bereits in seinem ergänzenden Untertitel auf seinem ersten Ethik-Zettel (Ethik-Zettel Nr.1) deutlich: „Versuch einer christlichen Ethik“<sup>71</sup> – ein Versuch der, wie Bonhoeffer selbst sagt, „allem sonstigen

---

<sup>69</sup>D. Bonhoeffer, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 96.

<sup>70</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163f.

<sup>71</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 434f.

Nachdenken über Ethik als eine „Zumutung sondergleichen“ erscheinen müsse.“<sup>72</sup> Angesichts dieser Tatsache und des gerade dargelegten Befundes lautet meine These, die ich in dieser Untersuchung verfolgen werde, deshalb folgendermaßen:

*Der Begriff des „Natürlichen“ in Bonhoeffers Ethik wurde in seiner Definition und seinem Umfang wesentlich von Bonhoeffers erkenntnistheoretischem Bestreben bestimmt, die Gesamtheit der vom Menschen wahrnehmbaren und empirisch und rational erfassbaren Realität als Realität des Gottes Jesu Christi und des Gottes in Jesus Christus zu definieren, in der sowohl „Natürliches“ (Physisches, Materielles, Biologisches) als auch „Übernatürliches“ (Geistiges, Immaterielles, Göttliches) und das dem „Natürlichen“ entgegengesetzte Korrelat des „Unnatürlichen“ durch ihren Ursprung in diesem Gott als Schöpfer unter dem Primat des Geistigen/Übernatürlichen miteinander vereint sind. Das „Natürliche“ als epistemologischer Begriff schafft damit, für Bonhoeffer, den epistemologischen Raum für die Gottesbezogenheit des Menschen als spezifischer (und einziger) Ort seiner Bezogenheit zum „Übernatürlichen“.*

### 3. Überblick über den aktuellen Stand der Forschung

Der größte Teil der bisherigen Bonhoeffer-Forschung hat, wenn sie den Begriff des „Natürlichen“ oder des „Weltlichen“/der „Welt“ bei Bonhoeffer in den Blick genommen hat, dies nur in Bezug auf einen beschränkten Bereich von Bonhoeffers ethischem und allgemein theologischem Denken getan. Ein gutes Beispiel dafür ist Friederike Barths *Die Wirklichkeit des Guten – Dietrich Bonhoeffers Ethik und ihr philosophischer Hintergrund*, eine Arbeit die, wie der Titel andeutet, den Begriff des „Natürlichen“ bei Bonhoeffer vor allem im Hinblick auf Bonhoeffers Definition des Guten analysiert.

Dabei ist sie, wie man ebenfalls am Titel sehen kann, vor allem bemüht, diese Definition des Guten bei Bonhoeffers in seinen philosophiegeschichtlichen Horizont einzuordnen, wobei die erkenntnistheoretische Problematik des Begriffs

---

<sup>72</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 435.

des „Natürlichen“ nur in Bezug auf seine Bedeutung für diese Definition des „Guten“ in den Blick kommt: Beeinflusst das „Natürliche“ in Bonhoeffers Modell unsere Fähigkeit, das „Gute“ (bzw. „Böse“) zu erkennen und wenn ja, wie? Hier finden sich insbesondere in Bonhoeffers Aufnahme des Begriffs des (Sünden)falls und des Gesetzes/Gebots zumindest einige Überschneidungspunkte mit meinem Vorhaben hier, auf die ich an gegebener Stelle hinweisen werde. Am häufigsten sind jedoch Versuche, ihn für die aktuellen bio-ethischen und öko-ethischen Herausforderungen der Zerstörung und Verschmutzung der Natur, des Artensterbens und des menschengemachten Klimawandels fruchtbar zu machen<sup>73</sup>. Bonhoeffers umfassende Betonung des „Natürlichen“ wird dort zu einem Insistieren auf der unhintergehbaren Würde der nicht-menschlichen „Natur“ als Gottes gleichberechtigte Schöpfung gegen zerstörerisches, egoistisches und unreflektiertes Verhalten des Menschen ihr gegenüber genutzt.

*Dianne Raysons* relativ kurzer Versuch setzt z.B. ebenfalls bei Bonhoeffers Kritik der Marginalisierung des Begriffs des „Natürlichen“ an und macht dabei einen Gegensatz auf zwischen dem „*Homo religiosus*“, der alleine auf das „Übernatürliche“ gerichtet ist, und dem „*Homo cosmicus*“, der die Welt liebt und erst damit vollständig Mensch – „fully human“ – wird<sup>74</sup>. Dabei übersetzt sie das ebenfalls vom altgriechischen κόσμος abgeleitete, lateinische Wort „cosmicus“ offensichtlich eher mit „weltlich“/zur Welt gehörig, was in seiner sprachlichen Wahl bereits eine wichtige hermeneutische Entscheidung und Weichenstellung darstellt:

„The use of *Homo cosmicus* in this way reflects both meanings in Latin of ‘belonging to the world’ and being a ‘citizen of the world’. Bonhoeffer’s attention to belonging to Earth and responsible action are reflected in both types of meaning of the term *Homo cosmicus*. In both senses, it would appear to be a useful, positive way to describe the fully human being as we approach the ecoethical challenges ahead. *Homo cosmicus* encapsulates the idea of vulnerability that is required of the Christian disciple seeking to participate with Christ in Earth’s suffering. The task of the sentient, loving species is to devote intelligence

---

<sup>73</sup>So z.B. D. Rayson, *Earthly Christianity: Bonhoeffer's contribution to ecotheology and ecoethics*; A. Langdon, *Embedded Existence: Bonhoeffer, Barth and Ecological Anthropology*; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic: Learning from Bonhoeffer*.

<sup>74</sup>D. Rayson, *Earthly Christianity*, 14f.

and love, and indeed our wills and our bodies, to the entire Earth community. According to Bonhoeffer: Only when one loves earth life and the Earth so much that with it everything seems to be lost and at its end may one believe in the resurrection of the dead and a new world.”<sup>75</sup>

Sie bezieht dabei, methodologisch, eine wesentlich weitere Bandbreite von Bonhoeffers Quellen ein als es von mir in dieser Arbeit versucht werden soll, einschließlich, wie im Zitat, seiner letzten Briefe aus der Haft.

Diesen methodologischen Ansatz macht sie bereits im ersten Satz klar: „Bonhoeffer’s ‘unfinished symphony’ of theology is rich for exploration, creative extension, and application.“<sup>76</sup> Das entscheidende, methodologische Problem der fragmentarischen Natur von Bonhoeffers Texten (s. unten §2 Methodik der Arbeit) löst sie also dadurch, dass sie alle verfügbaren Quellen als zumindest Ansätze für ein kohärentes Gesamtkonzept, eine zusammenhängende „theology“ (Theologie) sieht, die gleichzeitig aufgrund ihrer fragmentarischen Natur die Möglichkeit bieten, innerhalb des von ihnen gesteckten, unvollendeten („unfinished“) Rahmens, Bonhoeffers Gedanken zu ergänzen. Es ist gerade ihre fragmentarische Natur die es, für Rayson, ermöglicht, Bonhoeffer ständig für neue Fragestellungen und Herausforderungen – wie hier in „ecoethics“ – fruchtbar zu machen.

*Benjamin J. Burkholder* setzt, im Vergleich dazu, in seiner Arbeit bei Bonhoeffers gerade ebenfalls schon ansatzweise beschriebenen christologischen, einschließlich inkarnationstheologischen<sup>77</sup> Fokus in seinen (Bonhoeffers) erkenntnistheoretischen Überlegungen, wie er auch im zentralen Begriff der „Christuswirklichkeit“ (Burkholder übersetzt dies als „unified reality in Christ“<sup>78</sup>) zum Ausdruck kommt,

---

<sup>75</sup>D. Rayson, *Earthly Christianity*, 15.

<sup>76</sup>D. Rayson, *Earthly Christianity*, 1.

<sup>77</sup>D.h. die Inkarnation als grundlegende Realität, nach der die restliche Vereinigung von „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“, „Letztem“ und dem „Vorletztem“ („ultimate“ und „penultimate“, vgl. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 353f.) geformt wird.

<sup>78</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 338: „Bonhoeffer vociferously repudiates two kingdoms theology in favour of a single unified reality in Christ which unites God’s work of creation and redemption into a unified whole.“; Vgl. „What permits Bonhoeffer to uphold the Christian tradition, while making ecological amenable emendations, is the fact that Bonhoeffer believes God has come uniquely to

an. Sein Ziel ist es, Bonhoeffers Ansätze gegen Argumentationen fruchtbar zu machen, die gerade einen solchen konsequenten, christologischen Fokus als destruktiv für die Wahrnehmung einer ökologischen Verantwortung des Menschen und einer gemeinsamen, den Menschen ebenso wie den Rest der der „natürlichen Welt“ einschließenden gesamtgeschöpflichen Einheit sehen<sup>79</sup>.

Burkholder spitzt diese Argumentationen auf zwei Punkte zu: Die traditionelle Schöpfungstheologie, besonders Gen.1,26f. und die Vorstellung der *imago Dei*, die den Menschen vom Rest der Schöpfung trennt, indem er ihn alleine zur *imago* Gottes macht und diese Tatsache insbesondere mit seinen ihm in dieser Sichtweise ebenfalls von allen anderen Lebewesen unseres Planeten unterscheidenden, rationalen Kapazitäten verbindet und begründet<sup>80</sup>. Und die traditionelle Christologie, vor allem Soteriologie, die Christen zu einem mehr oder weniger dualistischen Denken und innerhalb von diesem Denken zu einem Fokus auf die „andere Welt“, die Welt Gottes, animiert<sup>81</sup> und dabei die aktuelle physische, biologische, empirisch wahrnehmbare Welt und ihre Bewohner nur als irrelevantes Übergangsstadium erscheinen lässt. Diesen Fokus fasst er dementsprechend auch mit dem Begriff „eschatology“ zusammen<sup>82</sup>.

---

earth in the person of Jesus Christ, thereby drawing all reality to himself.”; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 340.

<sup>79</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 338-340.

<sup>80</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 340-345.

<sup>81</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 345: „To compound the issue, salvation and redemption have typically been seen as intended solely for the human soul and not the rest of the natural world, causing Christians to emphasize the salvation of human souls while neglecting the environment.“

<sup>82</sup>„In addition to anthropology, Christian soteriology and eschatology have also been cited as potentially inimical to the environment because they have enchanted Christians with another world, resulting in a dismissal of this material world since it will eventually be destroyed by God’s judgement“; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 345; Vgl. auch den ganzen Abschnitt B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 345-350; „Basically, these two approaches pit creation against redemption. Bonhoeffer argues it is necessary to hold these two together because these two realities have been united in Jesus Christ, ‘the God who became human’. In his incarnation, Christ affirms the value of God’s creation and therefore life in it.“; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 346. Es ist interessant, dass Burkholder hier nicht die Verbindung zu seinem ersten Punkt zieht: Die Inkarnation könnte, im Sinne des ersten von ihm genannten Arguments der Kritiker der

Gerade da Bonhoeffers Begriff der „Christuswirklichkeit“ und die in ihm ausgedrückte Vereinigung der Gesamtheit der Realität in Jesus Christus auch einen eschatologischen, für Bonhoeffer noch nicht voll realisierten Aspekt hat (die Schöpfung ist, jetzt, „immer noch“ gefallene Schöpfung und „noch nicht“ von ihrem Schöpfer vollendet)<sup>83</sup> bietet das, für Burkholder, den notwendigen Raum der epistemologischen und ethischen Freiheit der verantwortlichen Tat, innerhalb dessen der Mensch – wenn auch nur in begrenztem Maße<sup>84</sup>–, an der Vollendung dieser Schöpfung, dem Erreichen der vollständig realisierten „unified reality in Christ“<sup>85</sup> teilhaben kann<sup>86</sup>. Was den methodologischen Ansatz angeht, ist er demjenigen von Rayson sehr ähnlich, d.h. er beschränkt sich ebenfalls nicht auf eines von Bonhoeffers Werken, sondern integriert alle, die aus seiner Sicht wichtiges Material für seine Fragestellung enthalten. Konkret benutzt er vor allem *Schöpfung und Fall* für den Aspekt der *imago Dei*<sup>87</sup> und die gesamte *Ethik* für den Aspekt der Christologie/Soteriologie/Eschatologie<sup>88</sup> und den abschließenden Abschnitt zu „ethics“<sup>89</sup>). Dabei arbeitet er mit den signifikanten, epistemologischen Begriffen Bonhoeffers wie dem „Letzten“ und dem „Vorletzten“ (ultimate and

---

christlichen Perspektive, potentiell als weitere Steigerung und, im wörtlichen Sinne, „Theosis“ bzw. „Deifizierung“ des Menschen als *imago Dei* interpretiert werden. Nur an einer Stelle blizt dieses Potential hier im fast beiläufig erwähnten Wort „deification“ auf, vgl. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 348: „The end goal of soteriology is therefore not deification or any kind of extraction into a future world, but fully embracing life on earth as a creature of God.”

<sup>83</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 445-447.

<sup>84</sup>„This is not to say that Bonhoeffer believed that human beings are responsible for creating the kingdom here on earth, but with their finite capabilities, they are to partake of this reality.”; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 354.

<sup>85</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 338

<sup>86</sup>Vgl. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 338: „Since disciples of Christ are supposed to be working towards the reality of Christ, one can conclude that Bonhoeffer’s thought encourages humans to work towards the harmony that is to typify creation in the eschaton.”; „The final section will explicate the ways in which Bonhoeffer’s ethics demands ecological concern both as a means of caring for others and as a means of pursuing the entire reality of Christ.”; vgl. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethics*, 353f.

<sup>87</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 340-345.

<sup>88</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 345-350.

<sup>89</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 350-355.

penultimate<sup>90</sup>), *creatura* (creature)<sup>91</sup>, *imago Dei*<sup>92</sup> oder, entscheidend für uns, dem „Natürlichen“ (natural) und „Übernatürlichen“ (supernatural)<sup>93</sup>, ohne sie in ihrer Verwendung bei Bonhoeffer in ihrem vollen Umfang ausführlich zu analysieren oder bei ihrer Definition zwischen verschiedenen Werken Bonhoeffers zu differenzieren (z.B. der Verwendung von *imago Dei* in *Schöpfung und Fall* im Vergleich zu seiner Verwendung in den Schriften der *Ethik* und dann die Differenzen innerhalb der Schriften in der *Ethik* selbst).

Oder, um dies etwas präziser und differenzierter auszudrücken: Er analysiert sie ausschließlich in Bezug auf die von ihm vertretenen Ziele, Bonhoeffers Theologie erstens gegen Vorwürfe zu verteidigen, die ihn als ein Modell in einer Reihe von vielen anderen, christlichen Modellen sehen, die dem „Natürlichen“ im Sinne der Sphäre der nicht-menschlichen „Welt“/Umwelt/Natur aufgrund ihres christologischen, vor allem eschatologischen und soteriologischen, Fokus einen untergeordneten Platz einräumen<sup>94</sup> und zweitens, aufzuzeigen, warum und inwiefern seiner Ansicht nach Bonhoeffer für eine solche christlich-theologische Betonung des unabhängigen Werts Sphäre der nicht-menschlichen „Welt“/Umwelt/Natur fruchtbar gemacht werden kann<sup>95</sup>. Aufgrund dieser Zielsetzung besteht jedoch, wie grundsätzlich bei jeder These und verstärkt durch die ohnehin schon fragmentarische Natur von Bonhoeffers Werken, immer die Gefahr, bestimmte Elemente, die dieses Ziel bzw. die jeweilige These unterstützen, in ihrer Bedeutung stärker zu betonen und umfassender zu interpretieren als es die Texte selbst hergeben und, korrelativ dazu, gegenteilige, der jeweiligen These bzw.

---

<sup>90</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 352f.

<sup>91</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 348.

<sup>92</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 340-345.

<sup>93</sup>Er zählt hier, jedoch ohne wirkliche, weitere Definition, noch weitere der von mir genannten dualistischen Formulierungen auf: „The theological foundation that allows Bonhoeffer to construct a soteriology which remains connected to this earth comes from his refusal to believe that the world was divided, as most Christian theology has affirmed, into ‘two realms’ which ‘bump against each other; one divine, holy, supernatural and Christian; the other, worldly, profane, natural and unchristian“; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 345.

<sup>94</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 339f.

<sup>95</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 339f.

ihren Zielen weniger entsprechende Elemente in ihrer Bedeutung eher weniger wahrzunehmen.

Bei Burkholder gilt das, auf der allgemeinsten Ebene, z.B. für den Umfang von Bonhoeffers anthropozentrischem Fokus in der *Ethik* und in *Schöpfung und Fall*. Es ist nicht unbedingt falsch zu sagen, dass Bonhoeffer ein holistisches Ganzes im Blick hat, innerhalb dessen auch die nicht-menschliche Schöpfung und Realität an der Erlösung und Vollendung der gesamten Schöpfung als „Christuswirklichkeit“ teilhat<sup>96</sup> – in der Tat gibt es dafür, wie ich später zeigen werde, eine gute Basis in den Texten selbst –, aber, im Gegensatz zu *Schöpfung und Fall*<sup>97</sup>, ist dieser Fokus in der *Ethik* weniger explizit und deshalb schwerer methodologisch sauber nachzuweisen als es in Burkholders Aufsatz scheint.

Auch läuft er aufgrund der in diesem Aufsatz vermutlich auch aus Platz- und Kohärenzgründen fehlenden, ausführlichen erkenntnistheoretischen Analyse an manchen Stellen ebenfalls Gefahr, sich von Bonhoeffers dualistischen Formulierungen zu einer Bewertung seiner Denkweise als zumindest zum „dualistischen“<sup>98</sup> und „dialektischen“<sup>99</sup> tendierend verleiten zu lassen. Im Vergleich

---

<sup>96</sup>Neben den Beispielen oben vgl. z.B. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 345: „Second, instead of allowing these two distinctives [human and non-human] to separate humans from the non-human world, Bonhoeffer turns both of these concepts back towards the earth by seeing the *imago dei* [sic!] as fulfilled in freedom for others. Furthermore, this freedom seems to place the natural world in the realm of moral concern because human embodiment means that humans exist in a reciprocal relationship with the world. What must not be missed in this analysis, moreover, is that Jesus Christ plays a prominent role in defining the *imago dei* as freedom to live for others instead of something which separates them from the rest of the natural world.” (kursiv im Original).

<sup>97</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 340-345.

<sup>98</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 347: „Bonhoeffer’s unification of reality into a single whole has caused unease for several theologians. Some have even tied to appropriate Bonhoeffer’s theology by reinstating the notion of two kingdoms back into his theology. Granted, there are inherent tensions within Bonhoeffer’s unification and at times the synthesis seems to break apart. However, as Müller has observed, Bonhoeffer’s understanding of reality is multifaceted stemming from the dialectical interchange between ‘creation’, ‘sin’ and ‘the Kingdom’. In the dialectical interchange, the church and world help each other discover their true identity.”

<sup>99</sup>B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 348: „Thus reality, although bound up in Christ, is not without its tensions which find their expression in the dialectical interchange occurring between the ultimate and the penultimate.” Auch der

zu allen diesen Modellen wird es deshalb mein Ziel sein, bei dieser Forschungslücke der erkenntnistheoretischen Analyse von Bonhoeffers Begriff des Natürlichen anzusetzen und zu zeigen, dass Bonhoeffers Definition des Natürlichen vor solchen – durchaus wichtigen und im Text der *Ethik* begründbaren – Ergänzungen zunächst eine fundamental auf den Menschen fokussierte (anthropologische) und wesentlich umfassendere, spezifisch epistemologische Logik zugrunde liegt. Wie ich in meiner These betont habe, ist es mein Anliegen hier, hinter solche Beiträge zurückzugehen und überzeugend zu belegen, dass das Ziel Bonhoeffers in der *Ethik* selbst kein ökologisches oder öko-ethisches, sondern ein legitim theologisches bzw. christologisches und vor allem ein erkenntnistheoretisches war.

Erst aus der erkenntnistheoretischen Bindung an Gott den Schöpfer und Jesus Christus als „wahren Menschen“ und wahren Gott, der seit der Schöpfung an der Seite des Gottes des Vaters ist, folgen für Bonhoeffer dann Konsequenzen für konkrete, ethische Problemstellungen wie Sexualethik oder eben den theologisch-ethischen Umgang mit dem Klimawandel und seinen anthropologischen Gründen. Der Aufbau von Bonhoeffers zentralem Kapitel zum Natürlichen in der *Ethik*, „Das natürliche Leben“<sup>100</sup>, ist demnach kein Zufall, sondern folgt als logische Konsequenz aus dieser Betonung heraus. Alle Anwendungen von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ auf konkrete, ethische Fragestellungen/konkrete Bereiche der Ethik müssen also in dem gerade beschriebenen Bewusstsein geschehen, dass dieser Begriff aus einem Bestreben heraus entstanden ist, die Souveränität Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender seiner Schöpfung zu betonen und die gesamte Schöpfung – inklusive der materiellen, biologischen,

---

Begriff Synthese („synthesis“; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 347) ist, spätestens seit Hegel und seinem Modell von These und Antithese, deren dialektische Spannung in eine Synthese mündet, stark mit „Dialektik“ als Konzept verbunden. An einer Stelle sieht es fast so aus, als würde er versuchen, Bonhoeffers Begriffe in eine solche Hegel’sche These-Antithese-Synthese Einheit von Schöpfung als „These“, Sünde als „Antithese“ und dem Reich Gottes („the Kingdom“) als „Synthese“ einzuordnen: „Bonhoeffer’s understanding of reality is multifaceted stemming from the dialectical interchange between ‘creation’, ‘sin’ and ‘the Kingdom’. In the dialectical interchange, the church and world help each other discover their true identity.”; B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 347.

<sup>100</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217.

physischen „natürlichen“ Welt in allen ihren Phänomenen, von empirisch beobachtbaren Naturprozessen bis hin zu empirisch beobachtbaren, kulturellen Prozessen der Lebenswelt des Menschen (wie der menschlichen Geschichte) – fest in den Raum dieser Souveränität Gottes zu stellen.

Diese Untersuchung wird damit, im Idealfall, eine umfassendere Vorstellung von dieser epistemologischen Grundlage von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ geben, von der aus dann solche ethischen Konkretisierungen wie die, die ich gerade vorgestellt habe, versucht werden können und darüber hinaus die Möglichkeit eines spezifisch christlichen, christologisch und schöpfungstheologisch begründeten Begriff des „Natürlichen“ aufzeigen, der sich weder als untergeordnete, mehr oder weniger willkürliche Ergänzung der Naturwissenschaften noch in einer übergeordneten „Metaphysik“ völlig auflöst. Da es sich hierbei, wie gesagt, um eine Forschungslücke handelt, ist dieser Literaturüberblick notwendigerweise etwas beschränkt und ich habe gerade diese drei Werke gewählt, weil sie, wie wir sehen werden – vor allem im Fall von Friederike Barth und Burkholder – einige wertvolle Perspektiven bieten werden, deren Integration in unsere Untersuchung diese bereichern und es mir ermöglichen wird, bestimmte Punkte meiner These klarer abzugrenzen und in ihrer Spezifität darzustellen.

## §2 Methodik der Arbeit

### 1. Quellenauswahl

Die zentrale, textliche Grundlage dieser Untersuchung wird Bonhoeffers Abschnitt „Das natürliche Leben“ aus seiner *Ethik* (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217) und hier konkret dessen erster Teil (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184) sein. Er ist derjenige, der Bonhoeffers expliziteste und ausführlichste theoretische Bestimmungen seines Begriffs des Natürlichen, dessen Umfang und dessen Stellung innerhalb seines theologischen und ethischen Denkens enthält, wobei er sich von einer

allgemeineren Definition des Natürlichen an sich<sup>101</sup> zu einer konkreteren Definition des Natürlichen als natürliches (menschliches) *Leben* bewegt<sup>102</sup>.

Der zweite Teil (D. Bonhoeffer, Ethik, 184-217) beschäftigt sich primär mit konkreten, ethischen Fragestellungen, unter anderem „Euthanasie“<sup>103</sup>, Selbsttötung („Selbstmord“ bei Bonhoeffer)<sup>104</sup> und Sexual- und Fortpflanzungsethik<sup>105</sup> und wird dann noch von einem ergänzenden Abschnitt unter dem übergreifenden Thema der Freiheit eingeschlossen – zuerst physische/körperliche Freiheit<sup>106</sup> und dann geistige Freiheit<sup>107</sup>. Da hier die theoretischen Grundlagen von Bonhoeffers Definition des Begriffs des Natürlichen im Zentrum stehen sollen, wird dieser Teil deshalb, wie bereits angedeutet, nur insofern in den Blick kommen, als er hierfür relevante Erkenntnisse liefert, was vor allem im Abschnitt zur körperlichen und geistigen Freiheit (D. Bonhoeffer, Ethik, 212-216), der, wie wir sehen werden, sehr stark terminologisch und inhaltlich auf D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184 zurückgreift, der Fall sein wird. Um meine These zu verfolgen, werde ich darüber hinaus zwei der Hauptdialogpartner Bonhoeffers näher beleuchten, die es mir erlauben werden, seine Motivation bei der Definition seines Naturbegriffs klarer aufzuzeigen:

Friedrich Nietzsche als, aus Bonhoeffers Sicht, Höhepunkt einer fundamental materialistischen Definition des Natürlichen und die katholische Natur-Ethik – repräsentiert vor allem von Josef Pieper und seiner Interpretation der Theologie Thomas von Aquins – als erster Versuch einer theologischen Integration des „Natürlichen“ unter das Übernatürliche/Göttliche/Geistige etc., die das Natürliche trotzdem in seiner ganzen Fülle ernst nimmt.

---

<sup>101</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-171.

<sup>102</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-183.

<sup>103</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 184-191.

<sup>104</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 192-199.

<sup>105</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 199-212.

<sup>106</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 212-216.

<sup>107</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 216.

## 2. Methodologische Grundeinsichten und Vorgehensweise

Damit sind wir bereits bei der Frage der methodologischen Herangehensweise, für die sich, wie ebenfalls schon angedeutet, bei der *Ethik* vor allem ein zentrales Problem ergibt: Sie ist ein unvollendetes Werk, das in seiner heutigen Zusammenstellung sowohl in seiner Reihenfolge als auch in seinem Inhalt zwar auf Bonhoeffers eigenen Skizzen beruht<sup>108</sup>, aber nicht mehr von ihm selbst fertiggestellt werden konnte und Abhandlungen aus einem Arbeitszeitraum von drei Jahren umfasst<sup>109</sup>. Wir wissen, dass Bonhoeffer es bis zuletzt bereut hat, die Arbeit an der *Ethik* nicht beendet zu haben<sup>110</sup>, was für jede Analyse vor allem heißt, dass wir es mit einem textlichen Befund zu tun haben, der möglicherweise noch mehr oder weniger stark verändert und vermutlich auch noch erweitert worden wäre. Im Fall von „Die Geschichte und das Gute“<sup>111</sup> existierten zum Zeitpunkt von Bonhoeffers Tod zum Beispiel bereits zwei Fassungen, die beide in die heute allgemein benutzte Textedition der *Ethik* aufgenommen wurden<sup>112</sup>. Letztendlich gilt das Fazit, das die Editoren der aktuellen Auflage in ihrem Nachwort ziehen: „Wir wissen nicht, wie Bonhoeffers „Ethik“ ausgesehen hätte, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, die noch unvollendeten und die geplanten Manuskripte zu Ende zu schreiben.“<sup>113</sup> Unter diesen Voraussetzungen muss eine überzeugende Beweisführung im Hinblick auf

---

<sup>108</sup>Für die Rekonstruktion von Bonhoeffers eigenem Plan für den Aufbau seiner Arbeit anhand der erhaltenen Ethik-Zettel und anderer Indizien vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 448-456.

<sup>109</sup> Für einen Überblick über die einzelnen Arbeitsphasen und die Schriften der *Ethik*, die in ihnen entstanden sind, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 16f. und 424-434.

<sup>110</sup> „Persönlich mache ich mir Vorwürfe, die Ethik nicht abgeschlossen zu haben (zum Teil ist sie wohl beschlagnahmt)“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 8. „Manchmal denke ich, ich nun eigentlich mein Leben mehr oder weniger hinter mir und müsste nur noch meine Ethik fertigmachen.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 8. Noch im Sommer 1944, also weniger als ein Jahr vor seinem Tod am 09.04.1945, hat Bonhoeffers Vater in einem Brief an Bonhoeffers Freund Eberhard Bethge erwähnt, dass Bonhoeffer ein Buch „für seine Ethik studiert“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 8). Seine Arbeit an ihr hat also sein Leben nach unseren historischen Hinweisen bis zum Ende geprägt und vermutlich auch alle anderen Projekte dieser Zeit mit beeinflusst.

<sup>111</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 218-244 und D. Bonhoeffer, *Ethik*, 245-258.

<sup>112</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 218-244 und D. Bonhoeffer, *Ethik*, 245-258

<sup>113</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 434.

meine These in ihrer Essenz drei Bereiche einschließen. Die Ausführungen müssen zeigen, dass:

1) Bonhoeffers Definition des Begriffes des Natürlichen zwar im ersten Teil von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184) sein Zentrum hat, aber bereits in allen vorherigen Abschnitten einen entscheidenden, argumentativen und inhaltlichen Hintergrund bildet und auch danach zentral bleibt. Um dies wirklich in angemessener Weise zu zeigen, müssen erstens diese postulierten inhaltlichen Verbindungen detailliert am Text nachverfolgt werden. Zweitens muss dabei gezeigt werden, dass tatsächlich die wichtigsten Aspekte der vorhergehenden Abschnitte (Anthropologie, Hamartologie, Geschichte als theologische Kategorie) in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184 aufgenommen und gegebenenfalls konkretisiert werden und dass dies in einer Weise geschieht, die sich inhaltlich, logisch und terminologisch auf seine Argumentation in diesen vorherigen Abschnitten stützt.

2) Dass, unabhängig von allen rekonstruierten Skizzen des „ursprünglichen“ Aufbaus, von diesem inhaltlichen Befund her selbst begründbar ist, dass „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217) und dort insbesondere sein erster Abschnitt (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184) das strukturelle und argumentative Zentrum der gesamten *Ethik* bilden.

3) Dass die wichtigsten geistesgeschichtlichen Quellen, die Bonhoeffer in der *Ethik* insgesamt und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>114</sup> im Besonderen verwendet, bei ihrer Benutzung des Begriffes des „Natürlichen“/der Natur/des natürlichen Lebens einen genauso weiten definatorischen Rahmen ansetzen, d.h., dass sie ebenfalls unter der Prämisse arbeiten, ein Modell aufzubauen, bei dem das „Natürliche“ und seine Definition das Zentrum bilden. Ich werde mich hierbei auf die zwei Quellen beschränken, die für die *Ethik* und „Das natürliche Leben“ inhaltlich am wichtigsten sind: Friedrich Nietzsches Modell und die katholische Moraltheologie, insbesondere Thomas von Aquin und dessen Auslegung durch Josef Pieper.

Da der intertextuelle Ansatz hier so wichtig sein wird, ist es methodologisch in den meisten Fällen die einzige fruchtbare Möglichkeit, von der Grundlage in D.

---

<sup>114</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

Bonhoeffer, Ethik, 163-184 auszugehen und von da aus die dortigen Informationen mit den anderen Texten der *Ethik* abzugleichen und so den Umfang der Verbindungen fundiert abzugrenzen. Dabei werde ich mich, wie Bonhoeffer, strukturell an der traditionellen christlichen Definition der Gesamtheit der Realität als dreiteiliges, relationales System orientieren<sup>115</sup>:

- I. Das Individuum in Relation zu seinem Schöpfer und die schöpfungstheologische Definition des „Natürlichen“.
- II. Das Individuum in Relation zu anderen Individuen und seinem politisch-sozialen Kontext und die politisch-soziale Definition des „Natürlichen“.
- III. Das Individuum in Relation zu sich selbst und die Beziehung dieser Relation zur Definition des „Natürlichen“ in den Relationen I. und II.

Zur Untersuchung werde ich dabei, wie angedeutet, so weit es möglich ist von Bonhoeffers eigener Terminologie ausgehen:

Im ersten Abschnitt werden die Begriffe Schöpfung, Urgeschöpflichkeit, *creatura, natura*, „Unnatürliches“, „Nichts“, *ratio*, und (Sünden-)fall im Zentrum stehen. Im zweiten Abschnitt werde ich mit Bonhoeffers Begriffen des „Vitalismus“, des „Sozialeudämonismus“ und der „Mechanisierung“ beginnen, um ein umfassendes Bild des politisch-sozialen, kollektiven Aspekts (d.h. die Relation des Individuums zum politisch-sozialen Kollektiv, dem „Staat“) von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ – zunächst noch auf dieser allgemeinen, strukturellen Ebene – zu gewinnen. Dann werde ich zur konkreteren Ebene weitergehen und analysieren, welche positiven „Rechte“ und „Pflichten“ Bonhoeffer dem Individuum bzw. dem politisch-sozialen Kollektiv zuschreibt und wo er im Konkreten die Grenzen des berechtigten Wirkungsraumes der jeweiligen Entität zieht. Im letzten Teil werde ich dann bei Bonhoeffers positiver Definition dieser Relation im Begriff des „*suum cuique*“ angelangen, der damit einen logisch kohärenten Abschluss der Untersuchung bilden wird. In diesem zweiten, auf die

---

<sup>115</sup>Dass diese Relationen Bonhoeffers Denken in der Ethik zugrunde liegen, hat auch F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 226f. postuliert.

politisch-soziale und kollektive Ebene fokussierten Teil, wird Bonhoeffers Definition des menschlichen Individuums als körperliches (biologisch, physisches, materielles) Geschöpf<sup>116</sup> entscheidend in seiner Begründung der Illegitimität von exzessiver, staatlicher Autoritätsausübung und Gewalt sein. In beiden Abschnitten wird außerdem diese Bestimmung der Relationen zwischen Individuum (Geschöpf) und seinem Schöpfer und Individuum und politisch-sozialer Entität logisch notwendigerweise auch eine Analyse dessen einschließen, was diese Beziehungen für die Relation des Individuums zu sich selbst bedeuten und ob und wenn ja wie Veränderungen dieser „äußeren“ Relationen und ihrer Grundlagen (z.B. eine veränderte Staatsform) diese Relation des Individuums zu sich selbst beeinflussen.

Allgemein wird es nicht möglich sein, alle drei Dimensionen des Begriffs des „Natürlichen“ bei Bonhoeffer absolut zu trennen und nach und nach zu analysieren, schon weil Bonhoeffer, wie ich zeigen werde, sie selbst konsequent miteinander in Beziehung setzt und ihre Zusammengehörigkeit betont, aber soweit dies möglich ist, werden ich alle drei Aspekte – ihre Eigenständigkeit und ihre Verbindungen – auch getrennt voneinander im Blick zu behalten versuchen.

---

<sup>116</sup> V.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184.

## II. HAUPTTEIL

§1 Das Individuum als Geschöpf in Relation zu seinem Schöpfer: Die schöpfungstheologische Definition des „Natürlichen“ und des „natürlichen Lebens“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>117</sup> (Eth., 163-184)

### 1. Die *ratio* als epistemologischer Begriff

#### 1.1 Epistemologische Grundlagen

Ich beginne hier also, wie angekündigt, mit einem Blick auf Bonhoeffers Beschreibung des primären, epistemologischen Organs des Menschen – des (menschlichen) Verstandes bzw., wie Bonhoeffer ihn auch nennt, der *ratio*<sup>118</sup> – in

---

<sup>117</sup>Die Überschrift kommt in den Manuskripten zwei Mal vor (D. Bonhoeffer, Ethik, 163; 171); außerdem findet sie sich als Überschrift auf den Ethik-Zetteln 50ZE55 und 21ZE35 und die relative Einordnung der Entstehungszeit wird durch einen Brief vom 10.12.1940 bestätigt: „Ich beginne jetzt mit dem Teil über das ‚natürliche Leben‘.“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163 Fn.1). Er benutzt hier auch eine neue Art von Papier mit dem Wasserzeichen „F.S.G. 1940“ zusätzlich zu den hellen Bögen, die sich auch im Abschnitt „Die letzten und die vorletzten Dinge“ finden, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 163 Fn.1; vgl. auch die relative Einordnung in Zeitraum II (17.11.1940 bis 22.2.1941), wo der Zeitpunkt des Beginns der Arbeit an diesem Abschnitt für den 9. Dezember 1940 angegeben ist in D. Bonhoeffer, Ethik, 16.

<sup>118</sup>Dies ist an sich bereits eine epistemologische Entscheidung, da, wie z.B. in E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung des Menschen?*, 150, ausgeführt, wenigstens theoretisch auch eine, wie sie es dort nennt, „freiheitstheoretische Begründung des Naturrechts“ wie sie, unter anderem, bei Pufendorf nachweisbar ist (ihm kommt laut E. Gräß-Schmidt wegen des Maßes an Explizität seiner freiheitstheoretischen Naturrechtsbestimmung eine „eminente“ Bedeutung zu, E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 150. Vgl. auch den ganzen Abschnitt zu ihm in E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 150-155 und E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 137, wo die Bedeutung seines Ansatzes für Gräß-Schmidts Ausblick auf eine mögliche (nach)metaphysischen Begründung des Naturrechts in dieser Arbeit ebenfalls deutlich wird) oder andere Begründungen denkbar wären; vgl. „Naturrecht kann in diesem Sinn bestimmt werden als das *Erfordernis der Natur auf einen Raum der Freiheit*“, E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 153 (kursiv im Original).

den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>119</sup> und der Beziehung dieses primären, epistemologischen Organs des Menschen zum für uns zentralen Begriff des „Natürlichen“. Aus methodologischen Gründen ist eine solche Voranstellung von Bonhoeffers Definition der *ratio* vor allem deshalb sinnvoll, weil sie, wie ich zeigen werde, in vielerlei Hinsicht die Grundlage für die relationale Struktur aller anderen epistemologischen Begriffe Bonhoeffers bildet, die uns im späteren Verlauf dieser Untersuchung und insbesondere hier in diesem ersten Kapitel begegnen werden und auch deshalb mit ihnen allen eng verbunden ist. Gleichzeitig wird diese Analyse von Bonhoeffers Bestimmung der menschlichen *ratio* innerhalb dieses Kapitels mit derjenigen seiner Definition des menschlichen, „natürlichen Lebens“ als körperliches Leben als zwei – scheinbar – einander entgegengesetzten Elementen der menschlichen Existenz eine inhaltliche Klammer bilden, innerhalb derer die anderen Begriffe, die im Laufe dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielen werden, angesiedelt sind: Die *ratio* als „übernatürlicher“ (immaterieller, geistiger) Teil des Menschen und Körper des Menschen als sein „natürlicher“ (physischer, biologischer, empirisch erfassbarer) Teil.

Auch die Definition der *ratio* geschieht in der *Ethik* insgesamt und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>120</sup> im Besonderen nicht losgelöst von einem bestimmten Ziel, sondern immer im Hinblick auf ethische Fragestellungen – insbesondere, wie oben gesagt, die epistemologische Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis von „gut“ und „böse“ an sich. Es sind diese epistemologischen Bedürfnisse der von Bonhoeffer angestrebten „neuen“, christlichen Ethik und des Versuchs einer Vermeidung sowohl eines rein „praktischen“, d.h. primär kasusbezogenen als auch eines rein „abstrakten“, d.h. primär auf theoretischen, aus abstrakter Logik abgeleiteten Prinzipien, „Ideen“ oder Idealen beruhenden ethischen Modells, die die seine epistemologische Definitionen im Allgemeinen

---

Die *ratio* ist somit nicht notwendigerweise die einzige mögliche epistemologische Grundlage eines Natur- und/oder Naturrechtsbegriffs sobald man traditionelle, metaphysische Begründungen ablehnt.

<sup>119</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>120</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

und seine Definition der *ratio* im Besonderen, unter anderem in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>121</sup>, prägen<sup>122</sup>. Bonhoeffers eigene Bestimmung der *ratio* wird, wie wir sehen werden, wie die meisten anderen Begriffe innerhalb von Bonhoeffers epistemologischem Denken in der *Ethik*, auf ein Verständnis der menschlichen *ratio* hinauslaufen, das sowohl transzendental-unverfügbar als auch in der materiellen, physischen, empirisch erfassbaren Realität des Menschen verankert ist und – ebenfalls wie fast alles andere innerhalb seines in der *Ethik* entwickelten, epistemologischen und ethischen Denkens – dabei in seiner Begründung dieser Antwort auf Jesus Christus als ursprüngliche Grundlage aller Vereinigungen von Transzendental-Unverfügbarem und Empirisch-Erfassbarem (Physischem, Materiellen) zurückgreifen.

Um Bonhoeffers Begriff der *ratio* in der *Ethik* möglichst umfassend zu erfassen, sollen in diesem Abschnitt 1.1. zuerst diese Verbindungen der Definition der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>123</sup> zu seinen Ergebnissen in den innerhalb der heutigen *Ethik*-Ausgabe dem Text der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>124</sup> vorangehenden Texten untersucht werden. Im nächsten Abschnitt (1.2.) werde ich dann den Begriff des (Sünden-)falls, den Bonhoeffer innerhalb dieser ausführlicheren, epistemologischen Definition der *ratio* in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“ einführt<sup>125</sup>, hinzunehmen und in seinen Verbindungen zu demjenigen der *ratio* genauer betrachten. Gehen wir also zuerst zu der Stelle, an der Bonhoeffer in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>126</sup> den Wirkungsbereich der *ratio* beschreibt:

„Die Vernunft ist nicht ein über das Natürliche erhabenes, göttliches Erkenntnis- und Ordnungsprinzip im Menschen, sondern sie ist selbst ein Teil dieser erhaltenen Lebensgestalt und zwar derjenige Teil, der dazu geeignet ist, das Ganze und Allgemeine im Wirklichen als Einheit zu Bewußtsein zu bringen, zu „vernehmen“. Die Vernunft ist also gänzlich in das Natürliche eingebettet; sie ist das bewußte Vernehmen des Natürlichen in seiner Gegebenheit. Natürliches und Vernunft verhalten sich zueinander wie Seins- und Bewußtseinsgestalt des erhaltenen Lebens. Die Angemessenheit der Vernunft für das Erfassen des Natürlichen hat also ihren Grund weder in der Spontanität der Vernunft, die

---

<sup>121</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>122</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-34, bes. 31f.

<sup>123</sup>Diese Definition der *ratio* findet sich primär in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166-168.

<sup>124</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>125</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

<sup>126</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217.

das Natürliche erst schüfe, noch in der Göttlichkeit der Vernunft, die sich dem Natürlichen anzupassen vermöchte, sondern in der Tatsache des Sündenfalls, in den die Vernunft ebenso hineingezogen ist wie die übrige Welt. Freilich hört Vernunft nicht auf Vernunft zu sein, aber sie ist nun gefallene Vernunft, die nur das Gegebene der gefallenen Welt vernimmt, und zwar ausschließlich in seiner inhaltlichen Seite. Die Vernunft vernimmt im Gegebenen das Allgemeine; so ist auch das gegebene Natürliche, wie es die Vernunft vernimmt, ein Allgemeines. Es umfaßt die ganze menschliche Natur. Die Vernunft erkennt das Natürliche als das allgemein Gesetzte, unabhängig von der empirischen Nachprüfung.“<sup>127</sup>

Wie ich gerade gesagt habe, werde ich den strukturell zentralen Begriff des Sündenfalls und alle mit ihm verbundenen Aussagen über die „gefallene Welt“ hier zunächst möglichst außen vor lassen und mich insbesondere auf das, was Bonhoeffer in diesem Text innerhalb des von ihm festgestellten Faktums der post-lapsarischen Welt als epistemologischen Bereich der *ratio*/Vernunft<sup>128</sup> bestimmt konzentrieren. „Die Spontanität der Vernunft“<sup>129</sup> und die „Göttlichkeit der Vernunft, die sich dem Natürlichen anzupassen vermöchte“<sup>130</sup> sind beides mit großer Wahrscheinlichkeit in erster Linie terminologische Hinweise auf diejenigen auch gerade in Reaktion auf die aufklärerische Betonung der *ratio* als primärem epistemologischem Organ des Menschen zu findenden theologische Modelle, die konzeptuell davon ausgegangen sind, dass die *ratio* derjenige Teil der menschlichen „Natur“ ist, in dem seine Gottesebenbildlichkeit begründet liegt und der als solcher nicht vom Sündenfall betroffen war und ist.

Darauf deutet sowohl die explizite Erwähnung des „Sündenfalls“ hier hin<sup>131</sup> als auch die Tatsache, dass Bonhoeffer sich bereits im zweiten Satz von „Das natürliche Leben“ auf solche Modelle, die in ihrer Bestimmung des Natürlichen vor

---

<sup>127</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167 und vgl. auch D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163: „Glanz der Urgeschöpflichkeit“.

<sup>128</sup>Bonhoeffer verwendet beide in der *Ethik* fast austauschbar, wobei die „ratio“ für ihn offenbar vor allem im Zusammenhang mit der aufklärerischen Variante ihrer Definition steht z.B. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105f. Für „Vernunft“ vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167f. Es ist wahrscheinlich, wie ich noch zeigen werde, dass die Anführungszeichen bei „Vernunft“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167 auch auf Bonhoeffers Übernahme der terminologischen Begriffe von Josef Pieper an dieser Stelle zurückgeht, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167 Fn.16.

<sup>129</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167

<sup>130</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

<sup>131</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

allein den „Glanz der Urgeschöpflichkeit“ betonen, bezogen hatte<sup>132</sup>. Sowohl die *ratio* unter Voraussetzungen des Sündenfalls völlig als epistemologisches Organ abzulehnen als auch sie als einzigen nicht von den Auswirkungen des Sündenfalls betroffenen epistemologischen Ansatzpunkt in der Natur des Menschen zur Erkenntnis Gottes und der Gesamtheit der Realität zu sehen ist, für Bonhoeffer, falsch – „ein böser Mißbrauch, der zur Folge hatte, daß man den Begriff des Natürlichen völlig aus dem evangelischen Denken ausschied und ihn der katholischen Ethik überließ“<sup>133</sup>. Bereits hier wird deutlich, dass der „Sündenfall“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>134</sup> ebenfalls ein durchgängig von epistemologischen Fragestellungen und Bedürfnissen bestimmter Begriff ist. Gleichzeitig ist es wahrscheinlich, dass die Formulierungen „Göttlichkeit“ und „Spontanität“ der Vernunft auch ein Rückverweis auf das sind, was er insbesondere in „Christus die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>135</sup> bereits gesagt hatte. Er verwendet den Begriff „Vernunft“ an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich, aber er benennt die von ihr ermöglichten und in ihrer Art bestimmten epistemologischen Prozesse und deren Ergebnisse wie „Erkenntnis“<sup>136</sup> und „Idee“<sup>137</sup>.

Bonhoeffer beginnt, wie schon kurz beschrieben, seine erkenntnistheoretischen Überlegungen innerhalb der *Ethik* – oder wenigstens das, was wir von ihnen besitzen –, indem er das zumindest partielle Scheitern der meisten bisherigen, ihm bekannten philosophischen und theologischen Ethiken als abgeschlossenen, logischen Gesamtkonstruktionen postuliert<sup>138</sup>. Dies ist, unter anderem, der erste Aspekt, in dem er Nietzsches erkenntnistheoretischen Versuchen in *Jenseits von*

---

<sup>132</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163 („Bei den einen ging er [der Begriff des Natürlichen] vollständig im Dunkel der allgemeinen Sündhaftigkeit verloren, bei den anderen erhielt er umgekehrt den Glanz der Urgeschöpflichkeit.“).

<sup>133</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163.

<sup>134</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>135</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>136</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 33.

<sup>137</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 34.

<sup>138</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32; 41. Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 10-12, die Bonhoeffers epistemologischen Ansatz dort „Ethik als Ethikkritik“ nennt. Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 262f.

*Gut und Böse* und vor allem in *Der Wille zur Macht* ähnelt<sup>139</sup>. Wie für Nietzsche sind für Bonhoeffer Ethik bzw. ethische Fragestellungen, inklusive der Definition von „gut“ und „böse“, nicht nur ein nebensächlicher, „praktischer“ Teil eines größeren, philosophischen oder theologischen Modells, der an seinen eigentlich entscheidenden, „theoretischen“ Teil als eine Art Anhang angefügt wird, sondern derjenige, der immer notwendigerweise die gesamte epistemologische Logik des Modells insgesamt bestimmt<sup>140</sup>.

Damit meine ich, dass beide erkannt haben, dass die Definition, die ein Modell für „gut“ oder „böse“ gibt, d.h. die erkenntnistheoretischen Entscheidungen, die in einem gegebenen Modell im Hinblick auf „gut“ und „böse“ getroffen werden, auch alle anderen Bereiche dieses Modells bis hin zur Definition der Realität als Ganzes logisch notwendig beeinflussen<sup>141</sup>. Mit anderen Worten: Jede Ethik beruht, für Bonhoeffer ebenso wie für Nietzsche, bereits in ihrer ersten, grundlegenden Annahme der Existenz eines in irgendeiner Weise definierbaren „Guten“ und „Bösen“ an sich auf einer erkenntnistheoretischen Entscheidung<sup>142</sup>. Und beide gehen, auf dieser strukturellen Ebene, davon aus, dass dies in der bisherigen, geistesgeschichtlichen Entwicklung zu wenig erkannt und entsprechend die jeweiligen Definitionen von „gut“ und „böse“ selbst und ihre Möglichkeit nur relativ selten hinterfragt wurden<sup>143</sup>. Wie ich gleich erklären werde, sieht Bonhoeffer in einigen von ihnen durchaus gute Elemente, mit denen er sich ausführlich auseinandersetzt und die er manchmal in seine eigenen Überlegungen integriert. Trotzdem gehen sie für ihn in ihrem Nachdenken aus christlicher Sicht zum großen Teil von falschen und hier konkret falschen erkenntnistheoretischen Annahmen aus und er versucht in allen erhaltenen Texten der *Ethik* aus verschiedenen Blickwinkeln – logisch, historisch, empirisch – zu begründen, warum man eben

---

<sup>139</sup>Darin stimme ich F. Barth zu, die ebenfalls (F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 81; 383) Nietzsche als einen der primären Dialogpartner Bonhoeffers in der *Ethik* sieht.

<sup>140</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-35.

<sup>141</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-35.

<sup>142</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-41.

<sup>143</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-41.

gerade aus der Perspektive einer christlichen Ethik zu diesem Schluss kommen muss.

Den Grund für das mehr oder weniger vollständige Scheitern der meisten bisherigen, philosophischen und theologischen ethischen Modelle sieht Bonhoeffer, wie er ganz am Beginn von „Christus, Die Wirklichkeit und das Gute. Christus, die Kirche und die Welt“<sup>144</sup> sagt, in drei logischen *a priori* Annahmen im Hinblick auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die, so die Implikation, von vielen als so selbstverständlich wurden, dass sie lange kaum hinterfragt wurden:

1) Die Trennung der „Idee“ bzw. allgemeiner der „geistigen“, immateriellen, „rationalen“ Sphäre der ethischen Epistemologie von der „materiellen“ bzw. „weltlichen“ Sphäre, die er auch als das „Natürliche“ bezeichnet, innerhalb derer die menschliche Tat stattfindet<sup>145</sup>.

2) Die darauf aufbauende Trennung von Ethik als „abstrakter“, von der Vernunft durchdrungener Gesamtkonstruktion und den aus ihr abgeleiteten, konkreten, ethischen Prämissen (oder „Prinzipien“, wie Bonhoeffer sie in Bezug vermutlich

---

<sup>144</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>145</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32; vgl. seine Formulierung der „religiösen *Idee*“ (kursiv von mir); „letzte Wirklichkeit“ ist für ihn immer das ergänzende Element der „vorletzten Wirklichkeit“, unter der er später im Text die materielle – physische, biologische, empirisch erfassbare – Welt versteht, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 55. Vgl. auch: „Die ‚arge Welt‘ ist es ja eben, die in Christus mit Gott versöhnt ist und die nun nicht im Teufel, sondern doch wieder in Christus ihre *letzte und eigentliche Wirklichkeit* hat“; D. Bonhoeffer, Ethik, 50 (kursiv von mir). Die ausführlichste Definition beider Begriffe, ihres Inhalts und ihrer Relation zueinander ist der Abschnitt „Die letzten und die vorletzten Dinge“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 137-162), wo er betont, dass beide sich – allerdings auch hier unter dem logischen Primat des „Letzten“ (d.h. des Geistigen, Übernatürlichen, Immateriellen) – gegenseitig interpretieren müssen: „Der Ernst des christlichen Lebens liegt im alleine im Letzten, aber auch das Vorletzte hat seinen Ernst, der freilich gerade darin besteht, das Vorletzte niemals mit dem Letzten zu verwechseln, das Vorletzte gegenüber dem Letzten für einen Scherz zu halten, damit das Letzte – und das Vorletzte – seinen Ernst behalte“; D. Bonhoeffer, Ethik, 160. Um dieses Recht des Vorletzten geht es dann im Abschnitt „Das natürliche Leben“.

v.a. auf Kant<sup>146</sup> auch nennt) von der durch sie begründeten Tat innerhalb der materiellen bzw. „weltlichen“ Sphäre<sup>147</sup>.

3) Und – auf der allgemeinsten, epistemologischen Ebene – der Dualismus von „gut“ und „böse“ an sich als Grundlage ethischer Rationalität<sup>148</sup>.

Für eine wahrhaft christliche Ethik muss jede Annahme einer Möglichkeit der theoretischen Erkenntnis von „gut“ und „böse“ durch die menschliche *ratio* für Bonhoeffer stattdessen von der Prämisse ausgehen, dass Gott, der Schöpfer dieser Welt, absolut „gut“ – möglicherweise das einzige „Gute“ innerhalb der vom Menschen epistemologisch erfassbaren Realität – ist und dadurch die „Wirklichkeit“ des Guten sowohl definiert als auch garantiert<sup>149</sup>.

Diese These<sup>150</sup>, formuliert in einer allgemeineren, strukturellen Form, bildet im Folgenden den Ausgangspunkt von Bonhoeffers Überlegungen zu einer gerade auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht neu begründeten Art von christlicher Ethik in den uns erhaltenen Schriften seiner *Ethik*. Der von Bonhoeffer selbst postulierte, entscheidende Unterschied zwischen seinem eigenen ethischen Denken und den

---

<sup>146</sup>Vgl. seine Verbindung von Kant mit dem Pflicht-Begriff (und dessen Primat über denjenigen des Rechts) in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 173 und 288f. Für den Begriffs des „Prinzips“ vgl. auch die Argumentation in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 68.

<sup>147</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 33f.; vgl. z.B. „Die Ursprünglichkeit der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 33.

<sup>148</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 50-52; vgl. z.B. „Auf ihre Wirklichkeit in Christus ist sie anzusprechen und ist so die falsche Wirklichkeit, die sie in sich selbst oder im Teufel zu haben meint, zu zerstören. Die böse, finstere Welt darf nicht dem Teufel preisgegeben werden, sondern [muß] gerade für den in Anspruch genommen werden, der sie sich durch sein Kommen ins Fleisch, durch sein Sterben und Auferstehen erworben hat.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51f.; auch hier wird erneut bereits der typische, christologische Fokus der *Ethik* deutlich, der für Bonhoeffers Lösung der her aufgemachten Dualismen entscheidend ist.

<sup>149</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32.

<sup>150</sup>Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 262: „Dabei gilt zwar *prinzipiell*, dass weder das Vorfindliche epistemologisch und pragmatisch sanktioniert noch mittels im Wortsinne abstrakter Prinzipien negiert werden darf; gleichwohl ist die dialektische Einheit von Akzeptanz und Bestreitung des Rechts der vorfindlichen Wirklichkeit als solche nicht wiederum prinzipiell zu bestimmen, weil sie Ausdruck der lebendigen Beziehung des Menschen zu Jesus Christus und damit selbst konkret-lebendige Einheit ist.“ (kursiv im Original).

meisten anderen, bisherigen theologischen und philosophischen ethischen Versuchen ist, wie wir in diesem Abschnitt ausführlich sehen werden, eben genau diese erkenntnistheoretische Grundlegung:

„Wo sich das ethische Problem wesentlich in dem Fragen nach dem eigenen Gutsein und dem Tun des Guten darstellt, dort ist bereits die Entscheidung für das Ich und die Welt als letzte Wirklichkeiten gefallen. Alle ethische Bestimmung hat dann das Ziel, dass Ich gut bin und daß die Welt (– durch mein Tun –) gut wird. Zeigt es sich aber, daß diese Wirklichkeit des Ich und der Welt selbst noch eingebettet liegen in eine ganz andere, letzte Wirklichkeit, nämlich die Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers, Versöhners und Erlösers, dann tritt dieses Problem sofort unter einen völlig neuen Aspekt. Nicht, daß ich gut werde noch daß der Zustand der Welt durch mich gebessert werde ist dann von letzter Wichtigkeit, sondern daß die Wirklichkeit Gottes sich als letzte Wirklichkeit erweise. Daß Gott sich als das Gute erweist, auf die Gefahr hin, daß dabei ich und die Welt als nicht gut, sondern als durch und durch böse zu stehen kommen, wird mir dort zum Ursprung des ethischen Bemühens, wo Gott als letzte Wirklichkeit geglaubt wird.“<sup>151</sup>

Bereits in der *Nachfolge* hatte Bonhoeffer unter Bezug vor allem auf Gen. 3 die grundlegenden Postulate derjenigen ethischen Modelle von der Antike bis in seine Zeit, die als Ausgangsfrage allen ethischen Denkens die Unterscheidung zwischen und Definition von „gut“ und „böse“ annahmen, aus einer christlichen Perspektive fundamental in Frage gestellt<sup>152</sup>.

Die Annahme eines permanenten, situationsgebundenen „ethischen Konflikts“, der den Menschen immer wieder vor die Frage stellt „Was ist das Gute bzw. das Böse?“ und „Wie handle ich (in dieser konkreten Situation) gut (oder böse)?“ war für ihn sowohl dort als auch in der *Ethik*<sup>153</sup> aus der Perspektive einer wirklich christlichen, auf den Gott, der die Gesamtheit der Wirklichkeit geschaffen hat, und seinen Willen als „letzte“ Realitäten ausgerichtete Ethik von vorne herein falsch<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31f.

<sup>152</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 61f.

<sup>153</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-68.

<sup>154</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31: „Es ist eine Zumutung sondergleichen, die an jeden, der das Problem einer christlichen Ethik auch nur zu Gesicht bekommen will, gestellt werden muß, die Zumutung nämlich, die beiden Fragen, welche ihn überhaupt zur Beschäftigung mit dem ethischen Problem führen: „wie werde ich gut?“ und „wie tue ich etwas Gutes“ von vorneherein als der Sache unangemessen aufzugeben“. Dabei bestreitet er jedoch, wie oben gesagt, nicht, dass es diesen Konflikt gibt, sondern nur, dass er *aus einer christlichen Perspektive* das Zentrum ethischer Überlegung bilden kann: vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 61: „[...] die interessante unbestreitbar menschliche Situation des „ethischen Konflikts“. Nicht dies ist falsch, daß er diesen Konflikt kennt, sondern daß dieser Konflikt ausgespielt wird gegen die Gebote Gottes.“

Das bedeutet, dass Bonhoeffer in beiden Fällen im Hinblick auf die Frage der Möglichkeit von (objektiv) wahrer, in diesem Fall ethischer bzw. moralischer, Erkenntnis durch die menschliche *ratio* ausdrücklich von der Tatsache Gottes als Schöpfer der vom Menschen empirisch und „abstrakt“, d.h. nur durch Benutzung seiner *ratio*, wahrnehmbaren Realität, inklusive der ethischen, ausgeht.

Das bedeutet also, aus dieser Perspektive heraus formuliert, dass er seine erkenntnistheoretischen Überlegungen in diesen Texten schöpfungstheologisch begründet. Im Kontext einer solchen Annahme von Gott als Schöpfer der vom Menschen empirisch und rational erfassbaren Realität kann für Bonhoeffer schon in der *Nachfolge* nur Gott selbst und sein Wille, ausgedrückt v.a. in seinen Geboten, die epistemologische Basis jeder Art von Erkenntnis und Erkenntnistheorie und, innerhalb dieser, jeder Definition der menschlichen *ratio* und ihrer Struktur sein. Und das gilt auch für die Möglichkeit der „ethischen“ bzw. moralischen Erkenntnis von „gut“ und „böse“.

„Vielmehr sind die Gebote gerade dazu gegeben, um den ethischen Konflikt zu Ende zu bringen. Der ethische Konflikt als das ethische Urphänomen des Menschen nach dem Fall ist selbst der Widerspruch des Menschen gegen Gott. Die Schlange im Paradies legt diesen Konflikt in das Herz des ersten Menschen: „Sollte Gott gesagt haben?“<sup>155</sup>. Vom klaren Gebot und vom einfältigen, kindlichen Gehorsam wird der Mensch losgerissen durch den ethischen Zweifel, durch den Hinweis darauf, daß das Gebot ja noch durchaus der Auslegung und Deutung bedarf. „Sollte Gott gesagt haben?“ Der Mensch selbst soll darüber entscheiden, in der Kraft seines Wissens um Gut und Böse, in Kraft seines Gewissens<sup>156</sup>, was das Gute ist. Damit ist der Gehorsam gegen das Gebot schon verweigert. An die Stelle des einfältigen Tuns ist das zwiefältige Denken getreten.“<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup>Vgl. Gen. 3,1.

<sup>156</sup>Für den Begriff des Gewissens in der Ethik vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 65, dort ebenfalls in Verbindung mit dem Begriff des (ethischen) „Konflikts“: „Einsam erwehrt sich der Mann des Gewissens der Übermacht der Entscheidung fordernden Zwangslagen. Aber das Ausmaß der Konflikte, in denen er zu wählen hat – durch nichts beraten und getragen als durch sein eigenstes Gewissen –, zerreißt ihn. Die unzähligen, ehrbaren und verführerischen Masken, in denen das Böse sich ihm nähret, machen sein Gewissen ängstlich und unsicher, bis er sich schließlich damit begnügt statt eines guten Gewissens ein salviertes Gewissen zu haben, bis er also sein eigenes Gewissen belügt, um nicht zu verzweifeln; denn daß ein böses Gewissen heilsamer und stärker sein kann als ein betrogenes Gewissen, das vermag ein Mann, dessen einziger Halt sein Gewissen ist, nie zu fassen.“

<sup>157</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 61f.

Dieses „Gesetz Gottes“ ist, sowohl in der *Nachfolge* als auch in der *Ethik*, auch das Gesetz Christi, der die Welt mit geschaffen hat und in dem sie mit Gott versöhnt wurde. Das ist, wie gleich noch ausführlicher klar werden wird, für Bonhoeffer der zentrale epistemologische Moment der christlichen Ethik. Jede Welt, die „für sich bestehend dem Gesetz Christi entnommen ist“, so sagt er in der *Ethik*, „verfällt der [epistemologischen] Bindungslosigkeit und Willkür.“<sup>158</sup>

Aber – und hier bereitet er seine spätere Argumentation in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>159</sup> bereits vor – auch eine „Christlichkeit, die sich der [nun als Böse zu stehen gekommenen] Welt entzieht, verfällt der „Unnatur, der Unvernunft, dem Übermut und der Willkür.“<sup>160</sup> Das ist die einzige Stelle, an der er die Ausdrücke „Unnatur“ und „Unvernunft“ als Korrelate zu „Natur“ und „Vernunft“ bzw. *ratio* verwendet. Sein sonst bevorzugter Begriff für beide ist, wie ich zeigen werde, das „Unnatürliche“. Jede Ethik, die von der abstrakten, epistemologischen Frage nach der Möglichkeit einer Definition von gut bzw. böse ausgeht, impliziert demnach, wie Bonhoeffer in diesem ersten Text der heutigen *Ethik*-Ausgabe klar macht, für ihn notwendigerweise einen Dualismus und verfällt damit im konkreten Bereich der Begründungs- und Handlungsstrukturen entweder auf einen absoluten, situativen und empirisch begründeten Relativismus oder auf abstrakte (und abstrakt begründete), absolute ethische Prinzipien, die dann unfähig sind, auf einzelne, situative Faktoren zu reagieren<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 47.

<sup>159</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>160</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 47.

<sup>161</sup>„Mit seinem Konzept strebt Bonhoeffer dagegen nicht nur einen einheitlichen Weltbegriff, sondern auch die Mittelposition zwischen den von ihm ausgemachten Extremen, Idealismus und Pragmatismus, an. Diese Mittelposition impliziert, dass immer beide erkenntnistheoretischen und ethischen Gegenpositionen im Weltumgang des Menschen gemeinsam präsent sind, dass es also im ethischen Tun entweder nur um Bewahrung des als christusgemäß erkannten Vorfindlichen oder nur um Erneuerung des Verkehrten geht, sondern immer beides zu einer spannungsvollen Einheit begründet werden muss. Dass dies nicht prinzipiell möglich sei, liegt aber nicht allein darin begründet, dass die ethische Tat als Antwort auf den Ruf Christi ein personaler, nicht aufgrund von Prinzipien bzw. allgemeinen Ansichten vorher bestimmbarer Akt ist; es ist daneben das situative Element im ethischen Tun, das diesen Begriff einer das Gegensätzliche vermittelnden Verantwortung inhaltlich offen hält.“; F. Barth, die

Und eine solche Ethik ist, ebenso notwendigerweise, nicht christlich, weil sie die christliche Erkenntnis, dass die Wirklichkeit von Gott geschaffen und gehalten ist, nicht integriert, sondern von einer Situation ausgeht, in der der Mensch völlig alleine ethisch agiert und aus sich selbst, insbesondere aus seiner (abstrakten) *ratio* oder seiner Umwelt durch empirische Beobachtung – nicht aus Gott – heraus begründen muss, was „gut“ und „böse“ ist.

„Ein Gutseinwollen an sich, gewissermaßen als Selbstzweck, als Lebensberuf, verfällt der Ironie der Unwirklichkeit, aus dem echten Sterben nach dem Guten wird hier die Streberei des Tugendboldes. Das Gute an sich ist kein selbstständiges Lebensthema, es wäre als solches die tollste Don Quijoterie. Nur an der Wirklichkeit teilnehmend haben wir Teil am Guten. Der alte Streit, ob alleine der Wille beziehungsweise der geistige Akt beziehungsweise die Person gut sein können oder ob auch die Leistung, das Werk, der Erfolg, der Zustand gut genannt werden dürfe, welches von beiden dem anderen vorangehe, welchem die größere Wichtigkeit zukomme, dieser Streit, der auch in die Theologie eingedrungen ist und hier wie anderswo schwere Verwirrungen hervorgerufen hat, geht von einer gründlich verkehrten Fragestellung aus.<sup>162</sup> [...] Die Frage nach dem Guten darf nicht verengt werden zur Untersuchung von Handlungen auf ihre Motive beziehungsweise auf ihre Erfolge durch Anlegen eines bereits fertigen ethischen Maßstabs<sup>163</sup>.“<sup>164</sup>

Hier spielt das „Natürliche“ bereits eine entscheidende Rolle in Bonhoeffers Beschreibung dieser bisherigen, „christlichen“ und nicht-christlichen ethischen Versuche und den ihnen zugrundeliegenden, erkenntnistheoretischen Begründungen, wie er sie versteht, und – für uns hier entscheidend – damit auch für die epistemologische Struktur der menschlichen *ratio*, die dieses „Natürliche“ epistemologisch erfasst.

So wie sich die meisten der bisherigen, theologischen und philosophischen ethischen Modelle anhand ihrer erkenntnistheoretischen Fokussierung auf das „theoretische“ („übernatürliche“, immaterielle, „abstrakte“) und das „konkrete“

---

Wirklichkeit des Guten, 266. F. Barths Terminologie ist hier beim „Weltbegriff“ etwas unpräzise und es ist aufgrund fehlender Quellenangaben/Hinweise nicht klar, auf was sie sich für ihre Definition dieses Begriffs bezieht. Ist es tatsächlich Bonhoeffers Terminologie, wäre hier „Wirklichkeitsbegriff“ vielleicht angebrachter.

<sup>162</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 35f.

<sup>163</sup>Vgl. auch hier den Bezug auf D. Bonhoeffer, Ethik, 34, wo er ebenfalls von der Unterscheidung zwischen „Motiv“ und dem, was er dort „Werk“ und nicht Handlung nennt, spricht und diese kritisiert.

<sup>164</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 36f.

(empirisch-erfassbare, physische, materielle, biologische) aufteilen lassen, so hat sich, für Bonhoeffer, auch die Definition der menschlichen *ratio* anhand dieser epistemologischen Trennlinie in eine „theoretische“ und eine „praktische“ *ratio* aufgeteilt<sup>165</sup>. Ich habe dies hier in meiner Beschreibung bereits angedeutet, indem ich einen Aspekt der *ratio* als „abstrakt“ titulierte habe. Während Bonhoeffer in seiner Definition der *ratio* in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>166</sup> beide wieder in Relation zueinander zu setzen versucht, stellt er hier zunächst ihre philosophie- und theologiegeschichtliche Trennung innerhalb der erkenntnistheoretischen und, konkreter, ihrer auf ethische Fragestellungen bezogenen, erkenntnistheoretischen Bemühungen verschiedener Modelle fest.

Diejenigen dieser Modelle, die von der „natürlichen“ bzw. „materiellen“, empirischen und situativen Ebene ausgehen, nennt er Kasuistik<sup>167</sup> oder „konkrete“ Ethik<sup>168</sup>: Sie versuchen, von konkreten, empirisch beobachtbaren Aspekten der „natürlichen“, menschlichen Wirklichkeit – einschließlich dem der individuellen (ethischen) „Situation“ – auf allgemeine, ethische „Prinzipien“ zu schließen<sup>169</sup>. Zusammenfassend nennt Bonhoeffer sie auch „positivistische“ Ethik<sup>170</sup>, weil sie von der „empirisch Feststellbaren“ Wirklichkeit<sup>171</sup> aus „positive“ Aussagen über das Ethische und vor allem über „Gut“ und „Böse“ macht. Diese Art von Ethik kann für ihn alleine deswegen schon nicht überzeugend sein, weil sie unabhängig von ihrer Methodik auf einem „völligen Verfall an das Jeweilige, Gegebene, Zufällige, augenblicklich Zweckmäßige“ beruht und damit „die Einheit des Guten zerstört und preisgibt“<sup>172</sup>. Modelle, die von der „geistigen“, immateriellen, „abstrakten“ Ebene ausgehen und sich bemühen, durch scheinbar „objektive“, rationale

---

<sup>165</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>166</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>167</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 87.

<sup>168</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>169</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 87.

<sup>170</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>171</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39. Bonhoeffer nennt dies im selben Atemzug einen „vulgären Begriff“ der Wirklichkeit (D. Bonhoeffer, Ethik, 39) eben weil sie nur auf der „Oberfläche“ des empirisch Feststellbaren bleibt und damit die Wirklichkeit in einzelne, kasuistische Stücke zerfallen lässt.

<sup>172</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

Untersuchungen zu allgemeinen, ethischen „Prinzipien“ zu gelangen, nennt er „Formalismus“<sup>173</sup>, „abstrakte Ethik“<sup>174</sup>, „Motivethik“<sup>175</sup>, „Erfolgsethik“<sup>176</sup> oder, polemischer, „ethischen Fanatismus“<sup>177</sup> und diejenigen, die sie vertreten, mit einem feinen Zug Ironie, „die Vernünftigen“<sup>178</sup> Wie wir sehen werden, ist dies zusammen mit dem Begriff des „Göttertodes“<sup>179</sup> eine weitere Anspielung auf Nietzsches Ethik-Kritik<sup>180</sup> – eine Kritik, die ebenfalls fundamental auf der Feststellung ihrer grundlegenden Relativität in Bezug auf ihre Begründung beruht. Es ist also erneut die erkenntnistheoretische Grundlegung, die für Bonhoeffers Urteil hier entscheidend ist, nicht die „konkretere“ Methodik, d.h. ob ein Modell mit „rationalen“ Mitteln oder mit „empirischen“ Mitteln die „objektive“ Erkenntnis des „Guten“ (und „Bösen“) erreichen will. Der mit den Begriffen des „Allgemeinen“ und „Abstrakten“ als Gegensatz implizierte Aspekt des „Konkreten“ meint deshalb an dieser Stelle nicht eine Ethik, die sich ausschließlich auf einer konkreten, kasuistischen oder empirischen Ebene bewegt und von dort aus ihre ethischen Prämissen entwickelt. Wäre dies so, würde dies in seiner hier konzeptuell positiven Verwendung<sup>181</sup> Bonhoeffers gerade von mir beschriebenen Kritik an der „Kasuistik“ bzw., kasuistischen Ethik logisch widersprechen. Tatsächlich liegt für ihn die „wahre“ (d.h. eine die Gottes- und Christuswirklichkeit in ihre erkenntnistheoretischen Überlegungen einbeziehende) Definition des „Konkreten“

---

<sup>173</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 87.

<sup>174</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>175</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 37.

<sup>176</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 37. Diesen Begriff benutzt auch M. Scheler, Formalismus, 10, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 37 Fn. 21.

<sup>177</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 64.

<sup>178</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 64.

<sup>179</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32: „Handelte es sich bei Gott nur um eine religiöse Idee, so wäre nicht einzusehen, warum nicht hinter dieser angeblichen „letzten“ Wirklichkeit auch noch eine allerletzte Wirklichkeit der Götterdämmerung und des Göttertodes bestehen sollte.“. Der Begriff des „Letzten“ hier ist ein Vorausgriff auf Bonhoeffers ausführliche Einführung dieses Begriffs für die Ebene des Übernatürlichen, Göttlichen, Geistigen in „Die letzten und die vorletzten Dinge“, D. Bonhoeffer, Ethik, 137-163.

<sup>180</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32 Fn.8.

<sup>181</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

nicht in seinem Bezug auf Empirie und konkrete Fallbeispiele, sondern eben in seinem Bezug auf Jesus Christus begründet<sup>182</sup>.

Er (Jesus Christus) ist das „konkrete“ Beispiel, das die christliche Ethik einzigartig macht, weil sie durch ihn eben nicht auf sich selbst und ihre eigene begründende Rationalität oder Kasuistik verwiesen bleibt, sondern auf ein konkretes, menschliches Individuum, das sowohl Gott als auch Mensch ist und damit beide (Empirie bzw. Kasuistik und „abstrakte“ *ratio*)<sup>183</sup> „konkret“ miteinander verbindet. Besonders klar wird dies in „Ethik als Gestaltung“<sup>184</sup>:

„Gestaltung nach der Gestalt Jesu Christi schließt also das Doppelte ein: daß die Gestalt Christi ein und dieselbe bleibe, nicht als allgemeine Idee, sondern als die sie einmalig ist, der menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene Gott und daß gerade um der Gestalt Jesu Christi willen [sic!] die Gestalt des wirklichen Menschen gewahrt bleibe und daß so der *wirkliche Mensch die Gestalt Christi empfangen*.“<sup>185</sup>

Bonhoeffer nimmt in diesem Zusammenhang ausdrücklich seine in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>186</sup> dargelegte Kritik an den meisten bisherigen, ethischen Modellen wieder auf, insbesondere die an den „abstrakten“ („theoretischen“) Modelle, die auf absoluten „Normen“<sup>187</sup> oder „Prinzipien“ aufgebaut sind (Friederike Barth verwendet für sie auch den Begriff „Idealismus“<sup>188</sup>) und betont im Gegensatz zu ihnen noch einmal die enge Verbindung auch von individueller und kollektiver epistemologischer Dimension nicht in einem abstrakten oder kasuistischen, ethischen Modell, sondern in einem

---

<sup>182</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32: „[...] das gläubige Ja zu dem Selbstzeugnis, zu seiner Offenbarung [in Jesus Christus].“; Für Christus als Gottes Selbstzeugnis und Offenbarung vgl. z.B. D. Bonhoeffer, 33f. Vgl. auch F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 262; 266f.

<sup>183</sup>So auch F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 262.

<sup>184</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>185</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86 (kursiv im Original).

<sup>186</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>187</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

<sup>188</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 267.

realen, menschlichen und gleichzeitig intrinsisch mit Gott verbundenen Wesen<sup>189</sup> – Jesus Christus<sup>190</sup>.

„Nicht um Weltgestaltung durch Planung und Programme geht es ihr [der Heiligen Schrift als Basis der christlichen Ethik] in erster Linie, sondern es geht ihr bei aller Gestaltung allein um die eine Gestalt, die die Welt überwunden hat, um die Gestalt Jesu Christi. Gestaltung gibt es nur von ihr aus, und nun wiederum nicht so, daß die Lehre Christi oder die so genannten christlichen Prinzipien in direkter Weise auf die Welt angewendet und die Welt nach ihnen gestaltet werden sollte. Gestaltung gibt es vielmehr alleine als Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christ, als *Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen*. Das geschieht nicht durch Anstrengungen, „Jesus ähnlich zu werden“, wie wir es auszudrücken pflegen, sondern dadurch, daß die Gestalt Jesu von sich aus so auf uns einwirkt, daß sie unsere Gestalt nach ihrer eigenen prägt (Gal. 4,9).<sup>191</sup> [...] Die Gestalt Jesu Christi ist eine und dieselbe zu allen Zeiten und an allen Orten. Auch die Kirche Jesu Christi ist Eine über alle Menschengeschlechter hinweg. Dennoch ist Christus nicht ein Prinzip, demgemäß alle Welt gestaltet werden müßte. Christus ist nicht der Verkünder eines Systems dessen, was heute, hier und zu allen Zeiten gut wäre. Christus lehrt keine abstrakte Ethik, die koste, was es wolle, durchgesetzt werden müßte. Er will darum auch nicht, daß wir in erster Linie Schüler, Vertreter und Verfechter einer bestimmten Lehre seien, sondern Menschen, wirkliche Menschen<sup>192</sup> vor Gott.“<sup>193</sup>

Jesus Christus als begründende, epistemologische Autorität im christlichen, ethischen Denken hat also für Bonhoeffer durchaus einen „absoluten“, unveränderlichen Aspekt („[...] ist eine und dieselbe zu allen Zeiten und an allen Orten“<sup>194</sup>), der hier in seiner Bewahrung und Perpetuierung bereits insbesondere

---

<sup>189</sup> „So mündet auch hier wieder alles in die Wirklichkeit des Leibes Jesu Christi, in dem Gott und Mensch eins wurden.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 60. Vgl. „Jesus ist nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch. Was an ihm geschieht am Menschen, geschieht an allem und darum auch an uns. Der Name Jesus schließt die ganze Menschheit und den ganzen Gott in sich ein.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 71f. (kursiv im Original) und „Gottmensch“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 69.

<sup>190</sup> Vgl. noch einmal B. Burkholder, Christological Foundations for an Ecological Ethics, 352: „In making Christ the centre of all reality, Bonhoeffer also makes an important contribution to the perennial ethical imbroglio regarding the conflict between ought and is, by claiming Christ unites them together“ mit Bezug auf D. Bonhoeffer, Ethik, 55 (vgl. B. Burkholder, Christological Foundations for an Ecological Ethics, 352 Fn.64, wo er diese Seite der *Ethik* explizit zitiert). Vgl. auch F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 262; 266.

<sup>191</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 80f. (kursiv im Original)

<sup>192</sup> Vgl. denselben Ausdruck des „wirklichen Menschen“ u.a. in D. Bonhoeffer, Ethik, 70f.; 81.

<sup>193</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 85f.

<sup>194</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 85.

mit der Kirche als Kollektiv der „Gleichgestalteten“ mit Jesus Christus verbunden ist („Auch die Kirche Jesu Christi ist Eine über alle Menschengeschlechter hinweg“<sup>195</sup>) und damit, wie gerade gesagt, bereits auch einen kollektiven, epistemologischen Aspekt besitzt.

Bonhoeffers Ziel an dieser Stelle ist es zu betonen, dass die grundlegende, epistemologische Struktur christlicher Ethik gerade in ihrer Relationalität – konkret der Relation des Gehorsams gegenüber Jesus Christus bzw. Gott und ihren Gesetzen bzw. Geboten, die in der „Gestaltwerdung“ zum Ausdruck kommt<sup>196</sup> – begründet ist, die sich in der Folge logisch notwendig auch auf die zwei weiteren, fundamentalen Relationen des Individuums zu sich selbst und zum „Nächsten“, sowohl kollektiv als auch individuell, auswirkt. Diese Relation des Gehorsams steht in der *Ethik* im Gegensatz zum Gehorsam gegenüber „Prinzipien“, das sich konkretisiert als „Willen“, Gehorsam gegenüber dem „Gewissen“ oder Erfüllung der „Pflicht“<sup>197</sup>.

Eine solche Art von Gehorsam ist, und das ist der entscheidende, zusätzliche Aspekt hier, unfähig, auf die Herausforderungen der ethischen Realität zu reagieren, weil er, erstens, in seinen Relationen auf solche statischen, nicht-personalen Entitäten statt auf die personale Entität Gottes bzw. Jesu Christi, des Schöpfers, bezogen sind<sup>198</sup>. Zweitens bleibt er, wie Bonhoeffer im oben zitierten Text andeutet, immer auf eine in der Welt verankerten *ratio* bezogen. Auch als Annahme einer „abstrakten“ *ratio* ist sie immer noch Teil der „Welt“ und durch diese geprägt und beschränkt, da sie sich niemals völlig von ihr lösen kann. Nur Gott in Jesus Christus kann als zugleich durch seine Inkarnation, seinen Tod und

---

<sup>195</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 85; vgl. 48-50; 84f.

<sup>196</sup>Vgl. die Betonung des Gehorsams als Merkmal sowohl Christi als auch der mit ihm Gleichgestalteten findet sich insbesondere in der *Nachfolge*, vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 58: „Nur der Gehorsame glaubt und nur der Glaubende gehorcht.“ Und D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 64-72.

<sup>197</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 64f.

<sup>198</sup>Vgl. hier auch noch einmal F. Barth: „[...] Dass dies nicht prinzipiell möglich sei, liegt aber nicht allein darin begründet, dass die ethische Tat als Antwort auf den Ruf Christi ein *personaler*, nicht aufgrund von Prinzipien bzw. allgemeinen Ansichten vorher bestimmbarer Akt ist; es ist daneben das situative Element im ethischen Tun, das diesen Begriff einer das Gegensätzliche vermittelnden Verantwortung inhaltlich offen hält.“; F. Barth, *die Wirklichkeit des Guten*, 266 (kursiv von mir).

seine Auferstehung in und als Schöpfer außerhalb seiner Schöpfungswirklichkeit stehender eine Basis bieten, die alle Elemente der Realität gleich und damit („objektiv“) richtig wahrnimmt. Es ist nur die Ausrichtung auf Jesus Christus, die es der menschlichen ratio ermöglicht, sich tatsächlich in gewisser Weise von der „Realität“ zu lösen und sie als Ganzes zu betrachten.

Bonhoeffer nimmt also hier tatsächlich die traditionelle, relationale Gestalt der christlichen, ethischen Struktur, nach der ich mich in dieser Untersuchung richte – Gott und Individuum, Individuum und politisch-soziales Kollektiv und die Beziehung des Individuums zu sich selbst. Dies schließt für Bonhoeffer auch die korrelative Vorstellung ein, dass das „Böse“ eine fundamentale Verzerrung dieser Relationen bewirkt, die, wie er hier sagt, durch die Ausrichtung auf Jesus Christus, ihren Grund, die „Gleichgestaltung“ mit ihm, wieder richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Das Ziel christlicher Ethik ist demnach genau diese Wiederherstellung der schöpfungstheologisch grundgelegten Relationen, nicht, wie Bonhoeffer in Bezug auf seine Beschreibung „abstrakter“ und „kasuistischer“ Ethiken betont, die (aus seiner Sicht vergebliche) Anstrengung, ein „christliches“ Prinzip immer wieder auf eine ihm feindliche Wirklichkeit anzuwenden<sup>199</sup>. Die (wahre) „Wirklichkeit“ des Menschen ist (ethischer) Erkenntnis und Epistemologie gegenüber nicht feindlich, indem sie das Individuum permanent vor ethische Konflikte stellt, innerhalb derer sie immer nur als Teil-Wirklichkeit epistemologisch erfassbar ist, sondern sie tritt ihm entgegen als Gesamtheit der Gottes- und Christuswirklichkeit<sup>200</sup>, die ihm diese (ethische) Erkenntnis erst ermöglicht.

---

<sup>199</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38f.

<sup>200</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32f.; 35; 39f. („Gotteswirklichkeit“ bzw. „Wirklichkeit Gottes“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 44; 48 („Christuswirklichkeit“). Vgl. B. Burkholder, Christological Foundations for an Ecological Ethic, 338: „Bonhoeffer vociferously repudiates two kingdoms theology in favour of a single *unified reality in Christ* which unites God’s work of creation and redemption into a unified whole.” (kursiv von mir); Vgl. „What permits Bonhoeffer to uphold the Christian tradition, while making ecological amenable emendations, is the fact that Bonhoeffer believes God has come uniquely to earth in the person of Jesus Christ, *thereby drawing all reality to himself.*“; B. Burkholder, Christological Foundations for an Ecological Ethic, 340 (kursiv von mir).

„An die Stelle, die in aller anderen Ethik durch den Gegensatz von Sollen und Sein, von Idee und Realisierung, von Motiv und Werk bezeichnet ist, tritt in der christlichen Ethik die Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube) oder um anstelle des vieldeutigen Begriffs den eindeutigen Namen der Sache selbst auszusprechen: von Jesus Christus und Heiligem Geist.“<sup>201</sup>

Auch im Abschnitt „Ethik als Gestaltung“<sup>202</sup>, der erneut mit einer ausführlichen Beschreibung des zumindest partiellen Scheiterns der meisten bisherigen, ethischen epistemologischen Ansätze beginnt<sup>203</sup>, verwendet Bonhoeffer zu Beschreibung dieses Sachverhalts einen sehr ähnlichen strukturellen Ansatz, indem er sagt, dass die „konkrete christliche Ethik“ nicht nur, wie bei Nietzsche, jenseits eines radikalen, absoluten Dualismus von „gut“ und „böse“, sondern auch „jenseits von Formalismus und Kasuistik“<sup>204</sup> steht. „Denn während Formalismus und Kasuistik von dem Streit des Guten und mit dem Wirklichen ausgehen, kann die christliche Ethik ihren Ausgangspunkt nehmen von der geschehenen Versöhnung der Welt mit

---

<sup>201</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34. Die Erwähnung des Heiligen Geistes hier wird später in „Ethik als Gestaltung“ etwas genauer konkretisiert und dort als das Wirken Gottes definiert, das die Relation zwischen Jesus Christus und Individuum etabliert: „Der neue Mensch lebt in der Welt, wie jeder andere [sic!]; er unterscheidet sich oft nur in wenigem [sic!] von den anderen Menschen. Er legt es nicht darauf an, sich herauszuheben, sondern alleine Christus herauszuheben um seiner Brüder willen [sic!]. Verklärt in die Gestalt des Auferstandenen trägt er hier nur das Zeichen des Kreuzes und des Gerichtes. Indem er es willig trägt, erweist er sich als der, der den Heiligen Geist empfangen hat und mit Jesus Christus in unvergleichlicher Liebe und Gemeinschaft geeint ist. Die Gestalt Jesu Christi gewinnt Gestalt im Menschen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 83. In der für uns zentralen Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184) ist der Heilige Geist in ähnlicher Weise an einer Stelle derjenige, durch den die Beziehung zwischen Jesus Christus und Individuum vollzogen wird: „Wo das Recht im Natürlichen Gegebenen gesucht wird, dort wird der Wille und die Gabe des Schöpfers geehrt, auch in der im Widerstreit liegenden Welt, und es wird zugleich hingewiesen auf die Erfüllung alles Rechtes, wenn Jesus Christus durch den heiligen Geist einem Jeden das Seine geben wird.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 176. Die gesamte *Ethik* hindurch lässt sich jedoch, vermutlich auch aufgrund von Bonhoeffers explizit christologischem Fokus, über diese Ansätze hinaus keine konsequente Pneumatologie und konkretere Definition der Rolle des Heiligen Geistes bestimmen.

<sup>202</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>203</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-68.

<sup>204</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 87.

Gott in dem Menschen Jesus Christus und damit von der Annahme des „wirklichen“ Menschen<sup>205</sup> durch Gott.“<sup>206</sup>

Es ist, wie gerade schon angedeutet, die „konkrete“, christologisch definierte Relationalität der „zwei Naturen“ in Jesus Christus und die damit ein für alle Mal geschehen Vereinigung der beiden epistemologischen Bereiche von Göttlichem und Menschlichem, Natürlichem und Übernatürlichem, Immateriellem und Materiellem, Biologischem und „Geistigem“ in ihm, die, aus dieser christlichen Perspektive, die erkenntnistheoretische Grundlage für den Rest der Realität bilden muss, die von eben jenem Jesus Christus als Schöpfungsmittler<sup>207</sup> mit geschaffen wurde<sup>208</sup>.

„Christus liebte nicht wie die Ethiker eine Theorie über das Gute, sondern er liebte den wirklichen Menschen. Er hatte nicht wie ein Philosoph Interesse an dem

---

<sup>205</sup>Vgl. noch einmal „Jesus ist nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch. Was an ihm geschieht am Menschen, geschieht an allem und darum auch an uns. Der Name Jesus schließt die ganze Menschheit und den ganzen Gott in sich ein.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 71f. (kursiv im Original). Vgl. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 81 („Gleichgestaltet mit dem Menschgewordenen – das heißt *wirklicher* Mensch sein“; kursiv von mir); D. Bonhoeffer, Ethik, 86 „[...] daß die Gestalt Christi ein und dieselbe bleibe, nicht als allgemeine Idee, sondern als die sie einmalig ist, der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Gott, und daß gerade um der Gestalt Christi willen [sic!] die Gestalt des wirklichen Menschen gewahrt bleibe und *daß so der wirkliche Mensch die Gestalt Christi empfangen*.“ (kursiv von mir); und die gesamte Argumentation in D. Bonhoeffer, Ethik, 69-86. Bonhoeffer bezieht sich für sie im insbesondere auf Pilatus' Aussage im Johannesevangelium als er Jesus vor seiner Verurteilung und Kreuzigung der Menge in Jerusalem präsentiert („ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος“; Joh. 19,5), von Bonhoeffer übersetzt als „Ecce homo – sehet welch ein Mensch“ (D. Bonhoeffer Ethik, 69). In D. Bonhoeffer, Ethik, 70 wiederholt er das Zitat noch einmal in seiner lateinischen Form als „Ecce homo“, ohne deutsche Übersetzung.

<sup>206</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 87.

<sup>207</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 379: „Angewendet auf den Natur- und den korrespondierenden Vernunftbegriff folgt daraus, dass es in Bonhoeffers Auffassung wohl eine vernunftmäßige Erkenntnis des Natürlichen und seiner Rechte gibt, dass diese aber zumindest auch, je nach Subjekt, Ausdruck der unbewussten Ausrichtung des Einzelnen auf Christus ist – so wie auch die außermenschliche Natur selbst, der keinerlei Bewusstseinsformen zukommen, alleine in Christus gründet, der Schöpfungsmittler und Ziel der erhaltenen Schöpfung zugleich ist.“; F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 83: „Dass Christus aber zugleich auch Realgrund des geschöpflichen Wesens von Mensch und Welt ist, folgt aus der konsequenten Anwendung des trinitarischen Dogmas, wonach Christus wesenhaft eins mit Gott ist und – in der Differenzierung des göttlichen Handelns *ad extra* –als Schöpfungsmittler geglaubt wird.“ (kursiv im Original).

<sup>208</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 61, wo er explizit Kol. 2,9 und 1,19 zitiert. Vgl. auch D. Bonhoeffer, Nachfolge, 88f.

„Allgemeingültigen“, sondern an dem, was dem konkreten wirklichen Menschen dient. Nicht ob ‚die Maxime meines Handelns zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung‘<sup>209</sup> werden könnte, kümmerte ihn, sondern ob mein Handeln jetzt dem Nächsten dazu half, ein Mensch vor Gott zu sein. Es heißt ja nicht: Gott wurde eine Idee, ein Prinzip, ein Programm, eine Allgemeingültigkeit, ein Gesetz, sondern Gott wurde Mensch. Das bedeutet, daß die Gestalt Christi, so gewiß sie ein und dieselbe ist und bleibt, doch in wirklichen Menschen und das heißt in ganz verschiedener Weise Gestalt gewinnen will. Christus hebt die menschliche Wirklichkeit nicht auf zugunsten einer Idee, die Verwirklichung gegen alles Wirkliche forderte, sondern Christus setzt die Wirklichkeit gerade inkraft [sic!], er bejaht sie, ja er selbst ist wirklicher Mensch und so der Grund aller menschlichen Wirklichkeit.“<sup>210</sup>

Auch hier sind deutlich beide Dimensionen der Mensch-Gott Relation – die des Menschen als Individuum zu Gott und die des Menschen als Kollektiv mehrerer Individuen zu Gott – im Blick und es lässt sich vielsagenderweise innerhalb dieser Textstelle selbst erneut keine eindeutige logische und terminologische Trennung zwischen dem „wirklichem Menschsein“ in seiner Manifestation in Christus und dem „wirklichem Menschsein“ in Bezug auf das einzelne Individuum bzw. das Individuum im Kollektiv mit anderen Individuen ziehen.

Während an vielen Stellen von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>211</sup> Jesu Stellung als Erster, der das von Gott in der Schöpfung für den Menschen vorgesehene, volle Menschsein (ebenso wie als Einziger gleichzeitig das volle Gottsein) erfüllt hat<sup>212</sup>, betont wird<sup>213</sup>, wechselt Bonhoeffer in diesen

---

<sup>209</sup>Wie oben bereits gesagt, ist dies eine Anspielung auf das Zitat von Immanuel Kant in I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft A54 (Werke IV, 140), zitiert auch in D. Bonhoeffer, Ethik, 86 Fn.89: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“

<sup>210</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>211</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>212</sup>Vgl. „Die Gestalt Jesu Christi gewinnt Gestalt im Menschen. Der Mensch gewinnt keine eigene, selbstständige Gestalt, sondern was ihm Gestalt gibt und in der neuen Gestalt erhält, ist immer nur die Gestalt Jesu Christi selbst. Es ist also keine Nachäffung, keine Wiederholung seiner Gestalt, sondern seine eigene Gestalt, die im Menschen Gestalt gewinnt. Wiederum wird der Mensch nicht Mensch nicht in eine ihm fremde Gestalt, in die Gestalt Gottes, sondern in seine eigene, ihm zugehörige und wesentliche umgestaltet. Der Mensch wird Mensch, weil Gott Mensch wurde. Aber der Mensch wird nicht Gott. Nicht er also konnte und kann den Wandel seiner Gestalt vollbringen, sondern Gott selbst verwandelt seine Gestalt in die Gestalt des Menschen, damit der Mensch zwar nicht Gott, aber Mensch vor Gott werde.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 83.

<sup>213</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 39f.

Aussagen<sup>214</sup> perspektivisch sogar eher auf die Seite des Individuums bzw. Kollektivs und definiert die Beziehung von dort aus<sup>215</sup>. Friederike Barth hat dies, mit primärem Fokus auf Bonhoeffers Definition der Möglichkeit guten Handelns bzw. der „guten Tat“, so ausgedrückt:

„Umgekehrt aber ist der Mensch darum auch nicht ohne Welt zu denken; sein Menschsein vollzieht sich ja gerade als praktisches Weltverhältnis, welches vom Glauben an Christus getragen und inhaltlich bestimmt ist. Das bedeutet dann schließlich, dass das Handeln des Menschen nicht nur Verwirklichung bzw. Wirklichwerden der Versöhnung in der und für die Welt und damit final auf die Christuswirklichkeit bezogen ist, sondern dass es ebenso aus der in Christus geschehenen, wirklichen Welt herkommt und folglich in dieser begründet ist. Das Verhältnis von Handeln und Wirklichkeit lässt sich darum nur zureichend mit zwei sachlich einander komplementär zugeordneten Begriffen beschreiben, nämlich als „Wirklichwerden“ (der Offenbarungswirklichkeit) einerseits, wie es Gegenstand des ersten Kapitels ist, und als „Wirklichkeitsgemäßheit“ (der mit Christus versöhnten Welt) andererseits, was im Folgenden konkretisiert wird.“<sup>216</sup>

Dabei grenzt Bonhoeffer auch in „Ethik als Gestaltung“<sup>217</sup> dieses wirkliche Menschsein in Christus, das sich, wie Friederike Barth richtig betont, auch und vor allem relational im (ethischen) Handeln des Menschen gegenüber der „Wirklichkeit“ der Welt verwirklicht, ausdrücklich insbesondere gegenüber der Aufteilung der menschlichen Realität in „gut“ und „böse“ ab<sup>218</sup>, die er, wie gesehen,

---

<sup>214</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>215</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86; Vgl. auch „Der von Gott angenommene, gerichtete, zu neuem Leben erweckte Mensch, das ist Jesus Christus, das ist in ihm die ganze Menschheit, das sind wir. Die Gestalt Jesu Christi alleine ist es, die der Welt siegreich begegnet. Von dieser Gestalt geht alle Gestaltung einer mit Gott versöhnten Welt aus.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 80. Hier ist interessanterweise wieder eine scheinbar dualistische Gegenüberstellung von „Jesus Christus“ und „Welt“ sichtbar, die jedoch angesichts der Gesamtausrichtung von Bonhoeffers Aussagen niemals wirklich als dualistisch interpretierbar ist. Sowohl „Jesus Christus“ als auch „Welt“ enthalten in epistemologischer Hinsicht sowohl „natürliche“, „biologische“, „physische“, empirische Elemente als auch „übernatürliche, geistige, göttliche.“

<sup>216</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 259f.

<sup>217</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>218</sup>„Während wir unterscheiden zwischen Frommen und Gottlosen, *Guten und Bösen*, Edlen und Gemeinen, liebt Gott unterschiedslos den wirklichen Menschen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 70f. (kursiv von mir). Vgl. „Er sucht sich nicht den vollkommensten Menschen, um sich mit ihm zu verbinden, sondern er nimmt menschliches Wesen an, wie es ist. Jesus Christus ist nicht die Verklärung des hohen Menschentums, sondern das Ja Gottes zum wirklichen Menschen, nicht das leidenschaftslose Ja des Richters, sondern [das] barmherzige Ja des Mitleidenden.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 71.

bereits auf den ersten Seiten von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>219</sup> erwähnt und kritisch betrachtet hatte<sup>220</sup>. Hier an dieser Stelle von „Ethik als Gestaltung“<sup>221</sup> finden sich ebenso wie in der oben ganz zu Beginn von uns betrachteten Stelle D. Bonhoeffer, Ethik, 34 zumindest indirekte Anklänge an Platons Konzept der (übernatürlichen, immateriellen, „abstrakten“), in ihrer Form alles begründenden „Idee“ und an Kants Begriff des „Prinzips“<sup>222</sup>.

Beide stehen hier sehr wahrscheinlich weiter als Dialogpartner im Hintergrund und die zwei gerade auch durch ihr Denken geistesgeschichtlich geprägten Begriffe werden von Bonhoeffer erneut nicht abstrakt verwendet, sondern in Beziehung zu dieser „konkreten“ Realität („Wirklichkeit“) des menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottes und Menschen Jesus Christus als ausdrücklich epistemologischem Begriff gesetzt. Christus erfüllt, so das Argument hier, nicht nur die Funktion der konkreten Kasuistik in empirisch ausgerichteten Ethiken, sondern auch diejenige des „Abstrakten“ und „Allgemeinen“ in formalen, „abstrakten“, auf die *ratio* fokussierten Ethiken wie denen Kants und Platons.

Christus ist, eben als epistemologischer Grundlage der Realität, die *sowohl* „allgemeine“ *als auch* „konkrete“ Gestalt des „wahren Menschen“, die dann in verschiedenen, einzelnen Individuen und den von ihnen geschaffenen politisch-sozialen Kontexten „Gestalt gewinnt“<sup>223</sup>. Aber Jesus Christus als tragender,

---

<sup>219</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>220</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31 und den ganzen Abschnitt D. Bonhoeffer, Ethik, 31-34.

<sup>221</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>222</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>223</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 69f.; 86. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 82: „Gleichgestaltet mit dem Menschengewordenen sein bedeutet Menschsein dürfen, der man in Wirklichkeit ist. Schein, Heuchelei, Krampf, Zwang etwas anderes [sic!], besseres [sic!], idealeres [sic!] zu sein, als man ist, ist hier abgetan. Gott liebt den wirklichen Menschen. Gott wurde wirklicher Mensch.“ Woran er hier denkt, wird später in „Erbe und Verfall“ deutlich, wo er diesen „wirklichen“ Menschen dem „neuen Menschen“ – u.a. im Bolschewismus – gegenüberstellt: „Sie [die abendländische Gottlosigkeit] wendet sich in der Gestalt aller möglichen Christentümer, ob sie nun nationalistisch, sozialistisch, rationalistisch oder mystisch seien gegen den lebendigen Gott der Bibel, gegen Christus. Ihr Gott ist *der neue Mensch*, ob die ‚Fabrik des neuen Menschen‘ bolschewistisch oder christlich ist. Der fundamentale Unterschied zu allem Heidentum besteht darin, daß dort unter menschlicher Gestalt Götter angebetet werden, daß aber hier unter der Gestalt Gottes, ja

epistemologischer Grund und Grundoffenbarung der Realität ist, wie Bonhoeffer explizit klar macht, für ihn damit eben keine „Idee“ im Sinne von Platons Idee und kein „Prinzip“ im Sinne von Kants „Princip“<sup>224</sup>, eben weil er dieses wahre Menschsein auch in seinem individuellen, kontingenten, „konkreten“ und veränderlichen, physisch-biologischen Aspekt verkörpert.

Gott hat sich, wie Bonhoeffer sagt, eben nicht auf eine allgemeine „Idee“, ein Ideal oder ein „Prinzip“ als seine Offenbarung festgelegt, sondern auf einen Menschen<sup>225</sup> und zwar auf einen Menschen der *aufgestanden* ist, d.h. der diesen körperlichen, „natürlichen“, „konkreten“, empirisch erfassbaren Teil seiner Existenz nie mehr verliert, da dieser transformierte Körper nun nicht mehr sterben

---

Jesu Christi, der Mensch angebetet wird.“; D. Bonhoeffer Ethik, 113f. (kursiv im Original).

<sup>224</sup> Zur Kritik Bonhoeffers an Kant vgl. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 171; 173; 280f. Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 302: „[...] wie schon aus der Kant-Kritik deutlich wird.“ Sie zitiert hier in der Fußnote D. Bonhoeffer, Ethik, 280f., aber es kann hier m.E. als relativ gesichert gelten, dass er auch hier und in D. Bonhoeffer, Ethik, 173, wo er Kant ausdrücklich erwähnt („Aber wir stehen eben nicht bei Kant, sondern bei der heiligen [sic!] Schrift“), an Kant denkt.

<sup>225</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 86. Hier nimmt er auch seine Aussagen aus „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62) wieder auf: „Jesus Christus läßt sich weder mit einer Norm, noch mit dem Seienden identifizieren. Die Feindschaft des Ideals gegen das Seiende, die fanatische Durchführung einer Idee gegen das sich sträubendes Seiendes kann dem Guten ebenso fern sein wie die Preisgabe des Gesollten an das Zweckdienliche. Sowohl das Gesollte als das Zweckdienliche empfängt in Christus einen ganz neuen Sinn. Die Unversöhnlichkeit des Gesollten und Seienden gegeneinander findet in Christus, das heißt in der Wirklichkeit ihre Versöhnung. An dieser Wirklichkeit teilzunehmen ist der echte Sinn der Frage nach dem Guten.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 39f. Diese bezieht sich terminologisch und inhaltlich wiederum auf die oben von mir schon betrachtete Stelle D. Bonhoeffer, Ethik, 34: „An die Stelle, die in aller anderen Ethik durch den Gegensatz von Sollen und Sein, von Idee und Realisierung, von Motiv und Werk bezeichnet ist, tritt in der christlichen Ethik die Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube) oder um anstelle des vieldeutigen Begriffs den eindeutigen Namen der Sache selbst auszusprechen: von Jesus Christus und Heiligem Geist.“ Vgl. noch einmal F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 262: „Dabei gilt zwar *prinzipiell*, dass weder das Vorfindliche epistemologisch und pragmatisch sanktioniert noch mittels im Wortsinne abstrakter Prinzipien negiert werden darf; gleichwohl ist die dialektische Einheit von Akzeptanz und Bestreitung des Rechts der vorfindlichen Wirklichkeit als solche nicht wiederum prinzipiell zu bestimmen, weil sie Ausdruck der lebendigen Beziehung des Menschen zu Jesus Christus und damit selbst konkret-lebendige Einheit ist.“ (kursiv im Original).

kann aber eben immer noch ein (konkreter) menschlicher Körper ist<sup>226</sup>. Anders als bei Platon und Kant ist so der Ausgangspunkt des menschlichen, ethischen Strebens und seiner Begründungs- und Handlungsstrukturen – inklusive der epistemologischen Begründbarkeit dieser Vorstellungen und dahinter der epistemologischen Begründbarkeit des grundsätzlichen Gegensatzes von „gut“ und „böse“ – eben nicht das „Allgemeine“, sondern das „Konkrete“ bzw. „Wirkliche“ in Jesus Christus<sup>227</sup>.

Dieses „Konkrete“ hat jedoch, wie oben gerade gesagt, gleichzeitig auch einen „allgemeinen“ Aspekt, der sich eben darin ausdrückt, dass er eine „allgemeine“ epistemologische und hier erneut vor allem *ethisch*-epistemologische Grundlage – eine „Gestalt“ – bildet, nach der dann die zu ihm gehörende „Menschheit“ insgesamt geformt wird. Es ist dieser Punkt, den er in der oben zitierten Definition der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>228</sup> wiederaufnimmt, indem er schreibt, dass diese „das Ganze und Allgemeine im Wirklichen [hier im Sinne des konkret-Aktualisierten und, in gewisser Weise, auch individuellen, auf das einzelne Individuum in Abgrenzung vom „Kollektiv“ bezogenen wie in D. Bonhoeffer, Ethik, 70f. und 81-84, vgl. 38-40] als Einheit zu Bewußtsein bringt“<sup>229</sup>. Auch sie, die *ratio*, wird, wenn sie auf Christus ausgerichtet ist, nach seiner Gestalt „geformt“.

Auch der starke anthropologische Fokus dieser christologisch und schöpfungstheologisch begründeten, epistemologischen Aussagen über das „Natürliche“ mit dem „wahren *Menschsein*“ als epistemologischem Ziel, das zu einer *ratio*-Definition führt, die ebenfalls exklusiv auf der Grundlage der menschlichen *ratio* und ihren epistemologischen Voraussetzungen entwickelt wurde, muss hier zunächst festgestellt und in seinen epistemologischen Konsequenzen analysiert werden, bevor der Begriff des „Natürlichen“, wie bei

---

<sup>226</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 78f.

<sup>227</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>228</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>229</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

Burkholder, Langdon oder Rayson für aktuelle, ökotheologische Belange in Bezug auf die nicht-menschliche Natur fruchtbar gemacht werden kann.

Es ist der *Mensch* als Individuum und Kollektiv, der als Träger seiner menschlichen *ratio*<sup>230</sup> durch Gottes Offenbarungshandeln einen Gott erkennt, dessen entscheidende Offenbarung darin bestand, dass er Mensch geworden und damit für Menschen im Glauben erkennbar – epistemologisch erfassbar – geworden ist. Was nur anhand dieser Bestimmung in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 86 etwas unklar bleibt ist, was genau hier mit dem Begriff des „Menschen“ im pluralischen Sinne einer Gattungsbezeichnung gemeint ist. Meines Erachtens nach ist es anhand des Gesamtarguments in „*Ethik als Gestaltung*“<sup>231</sup> und auch vorher in „*Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt*“<sup>232</sup> am Wahrscheinlichsten, dass Bonhoeffer hier eben die Gemeinschaft all derer meint, die als Träger der menschlichen *ratio* Gottes Offenbarung in Jesus Christus erkannt haben und deren *ratio* demzufolge nach der „*Gestalt*“ Christi geformt worden ist.

Auch in „*Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt*“<sup>233</sup> ist sein Entwurf, wie schon angedeutet, ausdrücklich ein Modell, das nicht nur vom Individuum, sondern auch und vor allem vom Kollektiv aller „christlichen“ (der christlichen „Weltanschauung“ angehörenden) Individuen in der Kirche ausgeht:

„Der Ausgangspunkt christlicher Ethik ist der Leib Christi, die Gestalt Christi in der Gestalt der Kirche, die Gestaltung der Kirche nach der Gestalt Christi.“<sup>234</sup>

Es ist vermutlich kein Zufall, dass Bonhoeffer hier das traditionelle Bild des „Leib[es] Christi“ verwendet, das ebenfalls zwischen dem individuellen, konkreten Sinn des wörtlich gemeinten, einzigartigen Körpers („Leibes“) der historischen Person Jesus von Nazareth und der Kirche als „Leib Christi“<sup>235</sup> im übertragenen

---

<sup>230</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 186f.

<sup>231</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>232</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>233</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>234</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 85.

<sup>235</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 84; 103, dort auch ein Mal in der lateinischen Form als „*corpus Christi*“. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 127.

Sinn, wie er u.a. in 1.Kor. 6,15<sup>236</sup> und 1. Kor. 12,12-31<sup>237</sup> zu finden ist, oszilliert. Gleichzeitig bezeichnet er auch die Gemeinschaft des (christlichen) Abendlandes, wie er sie definiert, in „Erbe und Verfall“<sup>238</sup> als „corpus christianum“<sup>239</sup>, die lateinische Übersetzung von „Leib Christi“, wobei er die „Kirche“ zwar einschließt<sup>240</sup>, aber den Begriff zumindest implizit weiter auf den gesamten Komplex der „europäischen Völker“ als Geschichts-, Kultur-, Politik-, Sozial- und Religionsgemeinschaft bezieht<sup>241</sup>. Diese Gemeinschaft des *christlichen* Abendlandes steht hier auch im Gegensatz zu einer Gründung auf das nicht-christliche bzw. vor-christliche Erbe, wie es die Nationalsozialisten mit dem Bezug auf das „Germanentum“ bzw. „Ariertum“ getan haben<sup>242</sup>.

Eine solche Gründung führt, aus Bonhoeffers Sicht, zu einer Zerstörung der interkulturellen Verbindungen und führt dazu, dass jede „Nation“ mit ihrem (vor-christlichen) Erbe für sich alleine dasteht und sich fast ausschließlich im Gegensatz zu den anderen „Nationen“ definiert<sup>243</sup>. Auch hier betont er noch einmal Jesus als „Ausgangspunkt christlicher Ethik“<sup>244</sup>, auch gerade im Hinblick auf ihre Epistemologie (vgl. noch einmal den Begriff der „Gestaltung“<sup>245</sup>). Damit umfasst seine relationale Definition der menschlichen *ratio*, wie Bonhoeffer betont, die Gesamtheit der „Schöpfung“ – d.h. die Gesamtheit der auf Gott als Schöpfer

---

<sup>236</sup>Ausdrücklich zitiert von Bonhoeffer in D. Bonhoeffer, Ethik, 127. Er spielt hier vor allem mit dem Begriff der „Glieder“ als „Glieder“ des Leibes Jesu und den „Gliedern“ unseres Leibes als „Ursprung“ unmoralischen Handelns, vgl. Jak.4,1-3 (zitiert hier von Bonhoeffer als „Jac. 4,1ff.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 127) und Mt. 5,29f.

<sup>237</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 84 Fn.79. Dort sind auch Kol. 1,18.24 und Eph.1,22f. genannt.

<sup>238</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>239</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 101; 123. Er bildet hier innerhalb der Argumentation einen Teil der Rahmenthese, dass „die christlich-abendländische Gemeinschaftsordnung“ mit der Reformation „zerbricht“; D. Bonhoeffer, Ethik, 101, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 123.

<sup>240</sup>V.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 115.

<sup>241</sup>Vgl. „die christlich-abendländische Gemeinschaftsordnung“; D. Bonhoeffer, Ethik, 101 und den gesamt-europäischen Fokus der folgenden Argumentation.

<sup>242</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 98f.

<sup>243</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 98f. Für den Bezug zu den Nationalsozialisten vgl. „völkisch“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 98 und D. Bonhoeffer, Ethik, 99 Fn.19.

<sup>244</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 85.

<sup>245</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 85: „[...] Gestaltung der Kirche nach der Gestalt Christi.“

ausgerichteten Realität („Wirklichkeit“) als Kombination von „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“ (Metaphysischem, Geistigen, Göttlichen) und all ihren Relationen, und schließt dadurch, in einem weiteren Schritt, auch den nicht-christlichen Teil der Menschen und ihre sozio-politischen Wirklichkeiten in ihrer ganzen Vielfalt mit ein:

„Der Mensch mitsamt seinen Motiven und Werken, mitsamt seinen Mitmenschen, mitsamt der ihn umgebenden Kreatur, das heißt die Wirklichkeit als Ganze, in Gott gehaltene, ist mit der Frage nach dem Guten umfasst. Das göttliche: siehe, es war sehr gut, meinte das Ganze der Schöpfung.“<sup>246</sup>

Auch wenn sie sich dessen nicht bewusst ist, steht die *ratio* der nicht auf Gott und Jesus Christus ausgerichteten Menschen trotzdem in denselben epistemologischen Beziehungen und sie können deshalb trotzdem die Wirklichkeit nur in ihrer Gesamtstruktur wahrnehmen, wenn sie diese Ausrichtung (an)erkennen und so die Grundlage ihrer rationalen Struktur verstehen<sup>247</sup>. Dabei bildet das „Natürliche“, wie ich eben schon kurz gezeigt habe, in Bonhoeffers Analyse bereits im Zusammenhang der grundlegenden Frage nach der theoretischen Möglichkeit einer ethischen Erkenntnistheorie die Grundlage zumindest des größten Teils der bisherigen ethischen Erkenntnistheorien und zwar in einer so umfassenden Weise, dass sie sich für ihn je nach ihrer erkenntnistheoretischen Definition dieses Begriffs in verschiedene Kategorien aufteilen lassen: Diejenigen, die sich auf das „Natürliche“ an sich, die Empirie bzw. Kasuistik, stützen und diejenigen, die sich auf die fast durchgängig als „geistig“, „übernatürlich“, „göttlich“ definierte *ratio* stützen. Diese weite Definition umfasst, wie schon angedeutet, auch die sozio-kulturelle Realität des Menschen, einschließlich seiner staatlichen Institutionen (mein Thema im zweiten Kapitel dieser Arbeit) und der menschlichen Geschichte in allen ihren Dimensionen.

---

<sup>246</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 37. „Siehe, es war sehr gut“ ist ein Zitat aus Gen. 1,31.

<sup>247</sup>Diese Folgerung zieht er dann explizit in D. Bonhoeffer, Ethik, 33f.: „[...] und daß wir auch in der falschen Wirklichkeit garnicht [sic!] anders leben können als von der wahren Wirklichkeit Gottes. Die Frage nach der letzten Wirklichkeit versetzt uns also bereits in eine solche Umklammerung durch ihre Antwort, daß wir uns garnicht [sic!] mehr entwinden könnten.“

Das zeigt auch seine weitere Verwendung des Begriffs der Vernunft bzw. *ratio* in „Erbe und Verfall“<sup>248</sup>, wo Bonhoeffer die in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>249</sup> erwähnten Modelle in ihren geschichtlichen Kontext und in eine von ihm postulierte, umfassende und eben auf dieser epistemologischen Grundentscheidung einer Trennung der *ratio* in zwei Bereiche beruhende, geschichtliche Entwicklung von der Reformationszeit bis zu seinem (Bonhoeffers) aktuellem, historischem Kontext einordnet. Angesichts der anderen, theoretisch denkbaren Möglichkeiten, eine solche geschichtsphilosophische und -theologische Analyse in Form einer übergreifenden These zu strukturieren, ist es durchaus nicht selbstverständlich und deshalb hier erwähnenswert, dass Bonhoeffer dies eben gerade anhand unterschiedlicher, epistemologischer Definitionen der *ratio* bzw. Vernunft tut. Beide Begriffe – *ratio* und Vernunft – werden von Bonhoeffer hier verwendet<sup>250</sup>, was noch einmal nahelegt, dass er hier beide tatsächlich mehr oder weniger austauschbar benutzt. Ich werde mich daher auch im Folgenden in meiner Analyse in dieser Arbeit, um sie übersichtlicher zu halten, zum großen Teil auf diejenigen der *ratio* beschränken.

Wir werden noch mehrfach auf diesen Text Bonhoeffers<sup>251</sup> zurückkommen, deswegen halte ich hier nur fest, dass es für Bonhoeffer auch dort genau die radikale Trennung zwischen „praktischer“ (vor allem empirisch definierter) *ratio* und „theoretischer“ (abstrakter) *ratio* war, die zur Verselbständigung der „praktischen“ (empirischen) Vernunft<sup>252</sup>, deren „Kult“<sup>253</sup> in der Aufklärung<sup>254</sup> und, schließlich,

---

<sup>248</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>249</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>250</sup>So z.B. in D. Bonhoeffer, Ethik, 104 („[...] Obrigkeit, Vernunft, Wirtschaft, Kultur nehmen das Recht der Eigengesetzlichkeit für sich in Anspruch [...]“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 108 („[...] die Masse verachtet die Gesetze des Blutes wie der Vernunft und schafft sich das Gesetz der Not.“). „Vernunft“ und in D. Bonhoeffer, Ethik, 105-108; 112 (passim) „ratio“. Ich werde daher im Folgenden beide ebenfalls austauschbar verwenden.

<sup>251</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 102-122.

<sup>252</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 102-114.

<sup>253</sup>„Kult der ratio“; D. Bonhoeffer, Ethik, 105.

<sup>254</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105 („Kult der ratio“); 107 („Es ist die Befreiung der ratio zur Herrschaft über die Schöpfung [...]“); 113.

zur Situation des Nationalsozialismus geführt hatte<sup>255</sup>. Begonnen hatte diese Entwicklung, aus Bonhoeffers Sicht, mit der falschen Zersplitterung der Realität in die epistemologischen „Reiche“ des „Natürlichen“ und des „Übernatürlichen“ („Theoretischen“/Abstrakten/Absoluten)<sup>256</sup> als Folge einer falschen Definition der (epistemologischen) Freiheit<sup>257</sup> des Menschen in einigen Interpretationen von Luthers reformatorischer Lehre<sup>258</sup>.

Es war also ebenfalls eine im Grunde epistemologische Entscheidung, die tiefgreifende individuelle und kollektiv-historische Prozesse nach sich gezogen hat. Wie ich noch ausführlich zeigen werde, ist die *ratio* bzw. Vernunft für Bonhoeffer damit selbst eine schöpferische Kraft in dem Sinne, dass sie eine künstliche Realität schaffen kann<sup>259</sup>, die jedoch immer eine künstliche Realität im Vergleich zur „objektiven“ Schöpfung Gottes bzw. Jesu Christi, die die Gottes- bzw. Christuswirklichkeit, innerhalb derer der Mensch als Geschöpf lebt, auch wenn er sie nicht anerkennt<sup>260</sup>, darstellt.

Beide Punkte – die falsch interpretierte epistemologische „Freiheit“ und das Absolut-setzen einer von der menschlichen *ratio* bestimmten Entität innerhalb des

---

<sup>255</sup>Vgl. „Wir Heutigen stehen auf dem Höhepunkt und in der Krisis dieser Erhebung.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 110 und D. Bonhoeffer, Ethik, 110 Fn.68: „Offensichtlich sieht Bonhoeffer den „Aufstand der Massen“ (vgl. S.105) im Nationalsozialismus und im Faschismus gipfeln.“

<sup>256</sup>Vgl. vor allem D. Bonhoeffer, Ethik, 104: „Auf protestantischer Seite fand man in der mißverstandenen lutherischen Lehre von den zwei Reichen die Befreiung und Heiligsprechung der Welt und des Natürlichen.“; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 102f. Die „Welt“ ist, wie hier, ein relativ häufiger Begriff für die Sphäre des Materiellen, Physischen, empirisch Erfassbaren.

<sup>257</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 114 („die große Entdeckung Luthers von der Freiheit eines Christenmenschen“).

<sup>258</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 102f.; 104; 114.

<sup>259</sup>Vgl. besonders D. Bonhoeffer, Ethik, 119: „Es ist ein schöpferisches Nichts, das allem Bestehenden seinen widergöttlichen Atem einbläst, es zu scheinbar neuem Leben erweckt und ihm zugleich sein eigentliches Wesen aussaugt, bis es alsbald als tote Hülle zerfällt und weggeworfen wird.“

<sup>260</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 33f.: „Die Frage selbst, die kein Mensch von sich aus, aus eigener Wahl entscheiden kann, ohne sich falsch zu entscheiden, setzt immer schon die gegebene Antwort voraus, daß nämlich Gott, wie auch immer wir uns entscheiden, schon sein Offenbarungswort geredet hat und daß wir auch in der falschen Wirklichkeit garnicht [sic!] anders leben können als von der wahren Wirklichkeit des Wortes Gottes.“

„Gegebenen“ der „Welt“ – werden von Bonhoeffer in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>261</sup> wieder aufgegriffen und auf eine allgemeinere Ebene gehoben, die nun nicht mehr nur Aussagen über den konkreten, geschichtlichen Prozess seit der Reformationszeit machen kann, sondern aus diesem eben allgemeiner gültige, strukturelle Schlüsse in Bezug auf die menschliche *ratio* allgemein zieht. Auch wenn Bonhoeffer den Begriff der *ratio* (bzw. Vernunft) an dieser Stelle nicht ausdrücklich erwähnt, nimmt er terminologisch seine eigene Definition der *ratio* aus D. Bonhoeffer, Ethik, 167 auf<sup>262</sup>:

„Wie es überhaupt zur Verletzung des Natürlichen kommen kann, ist durch die relative Freiheit des erhaltenen Lebens hinlänglich erklärt. In dieser mißbrauchten relativen Freiheit setzt sich ein Gegebenes innerhalb der gefallenen Welt absolut, erklärt sich als Quelle des Natürlichen und zersetzt damit das natürliche Leben.“<sup>263</sup>

Die *ratio* ist also erneut nicht nur das primäre epistemologische Organ des Menschen zur Erfassung seiner Realität, sondern als solches auch eine aktive Kraft, die zumindest einen Teil dieser Realität – „das Natürliche“ – wenigstens eine Zeit lang<sup>264</sup> aktiv formen kann. Das ist, auf dieser allgemeinen, strukturellen Ebene, als erste Beziehung zwischen *ratio* und dem „Natürlichen“ festzuhalten. Die zweite besteht darin, dass, wie Bonhoeffer – vermutlich ebenfalls zum Teil in bewusster Abgrenzung gegenüber jeder Annahme einer eigenen „Göttlichkeit“ der menschlichen *ratio* – klar festhält, die epistemologische Struktur der *ratio* an sich damit trotzdem nicht außerhalb des „Natürlichen“ steht, sondern ebenfalls ein Teil

---

<sup>261</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>262</sup>Vgl. den Begriff des „Gegebenen“, der sowohl hier als auch in der Definition der *ratio* in D. Bonhoeffer, Ethik, 167 vorkommt: „Die Vernunft vernimmt im Gegebenen das Allgemeine; so ist auch das Natürliche, wie es die Vernunft vernimmt, ein Allgemeines. Es umfaßt die ganze menschliche Natur. Die Vernunft erkennt das Natürliche als allgemein Gesetztes, unabhängig von der empirischen Nachprüfung.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 167. „In dieser mißbrauchten relativen Freiheit setzt sich ein Gegebenes innerhalb der gefallenen Welt absolut, erklärt sich als Quelle des Natürlichen und zersetzt damit das natürliche Leben.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 169.

<sup>263</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169.

<sup>264</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 169: „In dem nun einsetzenden Kampf zwischen Natürlichem und [von der *ratio* „geschaffenem“] Unnatürlichen mag das Natürliche sich *eine Zeitlang* gewaltsam durchsetzen können.“ (kursiv von mir)

des „Natürlichen“ ist. Ich habe den Satz oben bereits zitiert, aber betrachten wir ihn noch einmal in diesem Kontext:

„Die Vernunft ist nicht ein über das Natürliche erhabenes, göttliches Erkenntnis- und Ordnungsprinzip im Menschen, sondern sie ist selbst Teil dieser erhaltenen Lebensgestalt und zwar derjenige Teil, der dazu geeignet ist, das Ganze und Allgemeine im Wirklichen als Einheit zu Bewußtsein zu bringen, zu ‚vernehmen‘.“<sup>265</sup>

Die *ratio* wurde, wie Bonhoeffer hier und in „Erbe und Verfall“<sup>266</sup> klar macht, aus seiner Sicht nicht nur von der Aufklärung zur erkenntnistheoretischen Grundlage allen ethischen Denkens gemacht und wie die „Natur“ insgesamt „vergöttlicht“<sup>267</sup>, sondern auch von der christlichen Theologie<sup>268</sup>. Während er sich in der Definition der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>269</sup>, wie ich im nächsten Abschnitt darlegen werde, primär auf die christliche Variante dieser „Vergöttlichung“ der *ratio* konzentriert<sup>270</sup> – was u.a. der schon erwähnte Begriff des „Sündenfalls“ andeutet – ist Bonhoeffer in der Analyse in „Erbe und Verfall“<sup>271</sup> eher an der „säkularen“<sup>272</sup>, aufklärerischen und post-aufklärerischen Variante dieses Phänomens interessiert.

Beide ergänzen sich also zu einem vollständigen Bild der verschiedenen, konkreten epistemologischen Möglichkeiten der Annahme einer Art göttlichen Beschaffenheit der menschlichen *ratio* und, damit verbunden, des Menschen an sich als ihrem Träger. Diese steht als solche im Gegensatz zum Menschen als *creatura*, als Geschöpf, das sich der radikalen Bindung seiner Existenz – auch

---

<sup>265</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>266</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>267</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107f.

<sup>268</sup>Vgl. „Sie wendet sich in Gestalt aller möglichen Christentümer, ob sie nun nationalistisch, sozialistisch, rationalistisch oder mystisch seien gegen den lebendigen Gott der Bibel, gegen Christus. Ihr Gott ist der neue Mensch, ob die ‚Fabrik des neuen Menschen‘ bolschewistisch oder christlich ist. Der fundamentale Unterschied zu allem Heidentum besteht darin, daß dort unter menschlicher Gestalt Götter angebetet werden, daß aber hier unter der Gestalt Gottes, ja Jesu Christi, der Mensch angebetet wird.“

<sup>269</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184; die *ratio*-Definition ist in D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>270</sup>Vgl. „Glanz der Urgeschöpflichkeit“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 163.

<sup>271</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>272</sup>Vgl. die hier in „Erbe und Verfall“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125) von Bonhoeffer verwendeten Ausdrücke „Säkularisierungsprozess“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 103) und „Säkularisierungsvorgang“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 105).

seiner Existenz als epistemologisches Subjekt – an den „wahren“ Gott immer bewusst ist. Die *ratio* schließt, um auf meinen vorherigen Punkt zurückzukommen, deshalb auch aus dieser Perspektive in ihrem epistemologischen Umfang für Bonhoeffer nicht nur die „theoretische“ Vernunft ein, die bereits von Platon und seinen Nachfolgern als göttliches Mittel zur Erkenntnis gesehen wurde, der göttliche Teil des Menschen, der eine Verbindung zum Reich der (theoretischen) „Ideen“ – der wahren Wirklichkeit – hat, sondern auch die empirische, auf konkrete materielle, physische, biologische Realitäten fokussierte Vernunft, die auf empirischer Erforschung des „Natürlichen“ basiert und aus ihr seine Theorien ableitet<sup>273</sup>. Beide sind, in Bonhoeffers Interpretation der christlichen Perspektive in der *Ethik*, an Gott gebunden.

Bonhoeffers epistemologischer Ansatz besteht folglich, wie schon angedeutet, im Gegensatz zu vielen bisherigen philosophischen und theologischen Modellen, wie er sie interpretiert, gerade in der Definition der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“, konkret in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167, beschriebenen Vereinigung dieser beiden durch die historische Entwicklung getrennten, epistemologischen Bereiche der *ratio* und zwar, im Unterschied zur aufklärerischen Betonung der „empirischen“ Vernunft, unter dem Primat der „theoretischen Vernunft“<sup>274</sup>. Dies geschieht folgendermaßen: Für ihn ist die theoretische Vernunft, wie gerade gesagt, genauso intrinsisch mit dem „personalen“, in Christus gegründeten Begriff des der „Natur“ bzw. des „Natürlichen“ verbunden wie die empirische Vernunft und, wie die traditionellen metaphysischen Ansätze zumindest teilweise richtig angenommen hatten, ist nur sie ist es, die, wenn sie auf Gott bzw. Jesus Christus bezogen ist, aus „dem Gegebenen“ (Konkreten, empirisch Erfassbaren) auf „Allgemeines“ – d.h. auf ihre „theoretische“ Grundlage schließen kann<sup>275</sup> – genau das also, was er in „Erbe und Verfall“<sup>276</sup> in Bezug auf die

---

<sup>273</sup>Zu diesem Punkt der Stellung der theoretischen (und praktischen) Vernunft in Platons Erkenntnistheorie und ihrer Verbindung zum Begriff der „Idee“, vgl. noch einmal T. Szlezák, Platon, 465-471.

<sup>274</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

<sup>275</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169.

<sup>276</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

historische Entwicklung selbst vorgeführt hatte. Sie ist es, in Bonhoeffers Worten ausgedrückt, die dem Menschen überhaupt ermöglicht ein Konzept von der – materiellen, physischen, empirisch erfassbaren – Realität (das „Gegebene“ in seiner „inhaltlichen Seite“<sup>277</sup>) und dem „Natürlichen“ als „Allgemeinem“, d.h. als holistischer Einheit zu haben, und damit die Fragen nach ihren theoretischen und epistemologischen Grundlagen zu stellen, die dann durch die „empirische“ Vernunft geklärt werden. Einen primär auf dem „empirisch Feststellbar“ beruhenden Wirklichkeitsbegriff nennt Bonhoeffer im Gegensatz dazu „vulgär“, weil er, wie schon angedeutet, „nichts als den völligen Verfall an das Jeweilige, Gegebene, Zufällige, augenblicklich Zweckmäßige verlangt, weil sie die letzte Wirklichkeit nicht erkennt und so die Einheit des Guten zerstört und preisgibt.“<sup>278</sup> Ethische Versuche, die auf diesem Ansatz beruhen, sind für Bonhoeffer, aufgrund dieses Fokus auf das „Jeweilige, Gegebene, Zufällige, augenblicklich Zweckmäßige des empirisch Feststellbaren“<sup>279</sup>, „positivistische“ Ethiken<sup>280</sup> und gerade dieser „positivistische“ Fokus schließt für ihn in den meisten Fällen die Leugnung der Gründung des Realitätsganzen in Gott bzw. Jesus Christus mit ein<sup>281</sup>. Und diese Tatsache führt, wie oben erklärt, notwendigerweise zu einer Verzerrung.

Die auf Gott bzw. Christus gerichtete (theoretische) *ratio* kann, wie die Philosophiegeschichte für Bonhoeffer zeigt, im Gegensatz dazu durchaus das Wirklichkeitsganze (die „letzte“ Wirklichkeit) auch „unabhängig von empirischer Nachprüfung“<sup>282</sup> erfassen, was nichts anderes heißt als das, was ich gerade gesagt habe: Sie entwickelt zuerst ein „allgemeines“ Konzept der epistemologischen Realität von ihrer „allgemeinen“ Beschaffenheit als (Schöpfungs-)Ganzes, von ihrem Bezug auf Gott bzw. Jesus Christus, her und sie tut dies vor und unabhängig

---

<sup>277</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168f.

<sup>278</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>279</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>280</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 39: „Dabei zeigt es sich, daß der der positivistischen Ethik zugrundeliegende Wirklichkeitsbegriff der vulgäre Begriff des empirisch Feststellbaren ist, der die Leugnung der Begründung der Wirklichkeit in der letzten Wirklichkeit, in Gott, einschließt.“

<sup>281</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>282</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169.

von den möglicherweise darauf folgenden, empirischen Forschungen<sup>283</sup>. Das Verb „vernehmen“, das hier von Bonhoeffer aufgegriffen wird<sup>284</sup>, ist, stammt vermutlich aus der Schrift *Die Wirklichkeit und das Gute* des katholischen Autors Josef Pieper, den ich bereits in der Einleitung als wichtigen Dialogpartner Bonhoeffers erwähnt hatte. Dies kann man in diesem Fall genauer nachweisen, da Bonhoeffer in seiner noch erhaltenen Ausgabe von Piepers Buch genau dieses Wort („Ver-Nehmen“) angestrichen hat: Vernunft ist „die Kraft des Menschen, die Wahrheit der wirklichen Dinge in sich hineinzunehmen. Der ursprüngliche Wortsinn des ‚Ver-Nehmens‘ ist hier noch in voller Kraft [...]“<sup>285</sup>.

Der Begriff des „Wirklichen“ ist also hier erneut der zweite, die Definition weiter konkretisierende, epistemologische Begriff, der nun von Bonhoeffer auch auf das Gute selbst als epistemologisches Ziel der menschlichen (ethischen) *ratio* bezogen wird. Indem sie diesem konkreten „Wirklichen“ begründet liegt, sind auch alle ihre Manifestationen, mit dem sie diesem Wirklichen dient, „konkret“, kein „allgemeingültiges, sondern nur ein unendlich mannigfaltiges, jeweils von der „Wirklichkeit“ her bestimmtes Gutes.“<sup>286</sup> Und, so der zweite entscheidende Punkt, der bereits am Begriff des „Guten“ selbst deutlich wird: Es ist ein nicht nur fundamental epistemologisch sondern, wie wir schon an anderer Stelle gerade festgestellt haben, ein fundamental ethisch-epistemologisch definierter Begriff der *ratio*, der, wie gerade gesagt, von der Frage der Möglichkeit der Erkenntnis des „Guten“ geprägt ist.

„Das Gute besteht nicht in einer unmöglichen „Verwirklichung“ von Unwirklichem, in der Realisierung ethischer Ideen, sondern die Wirklichkeit selbst lehrt, was gut ist. Die Frage ist nur, ob die hier gemeinte Wirklichkeit dazu im Stande ist, diese Forderung zu erfüllen. Dabei zeigt es sich, daß der der positivistischen Ethik zugrundeliegende Wirklichkeitsbegriff der vulgäre Begriff des empirisch Feststellbaren ist, der die Leugnung

---

<sup>283</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169.

<sup>284</sup>Dieses Wort ist für ihn offenbar so zentral, dass er es später in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184) noch einmal aufnimmt, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 177.

<sup>285</sup>J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 20 (kursiv von mir); zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 167 Fn.16.

<sup>286</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38.

der Begründung der Wirklichkeit in der letzten<sup>287</sup> Wirklichkeit, in Gott, einschließt. Diese vulgär verstandene Wirklichkeit ist aber darum ungeeignet, zum Ursprung des Guten zu werden, weil sie nichts als den völligen Verfall an das Jeweilige, Gegebene, Zufällige, augenblicklich Zweckmäßige verlangt, weil sie die letzte Wirklichkeit nicht erkennt und so die Einheit des Guten zerstört und preisgibt.“<sup>288</sup>

Damit plädiert er, um dies hier noch einmal zu betonen, nicht für eine Rückkehr zu traditionellen, metaphysischen Ansätzen in der Epistemologie. Sein Modell bleibt ausdrücklich und konsequent theologisch und, genauer, christologisch. Das zeigt bereits die Tatsache, dass seine Kritik an einer rein empirisch definierten *ratio* auch an der Stelle in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>289</sup> gleichzeitig im Kontext einer Kritik einer rein „abstrakt“, theoretisch definierten *ratio* steht.

Was genau er hier in seiner Definition der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>290</sup> mit „Allgemeinem“ meint wird noch deutlicher, wenn man seinen oben bereits zitierten Kommentar zur aufklärerischen Definition der *ratio* in „Erbe und Verfall“<sup>291</sup> mit einbezieht:

„Die intellektuelle Redlichkeit, auch in Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten *ratio* und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit. Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals meine Verpflichtung zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der *ratio* auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück.“<sup>292</sup>

Und diese „Tiefe der Wirklichkeit“<sup>293</sup>, deren epistemologisches Organ nicht die menschliche Vernunft, sondern die Offenbarung Gottes ist<sup>294</sup>, fasst, wie gesehen,

---

<sup>287</sup>Die Begriffe des „Letzten“ und „Vorletzten“ wird er dann, wie bereits gesagt, in „Die letzten und die vorletzten Dinge“ ausführlich beschreiben und definieren, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 137-162.

<sup>288</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38f.

<sup>289</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>290</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>291</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>292</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106.

<sup>293</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106.

<sup>294</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34f.

auch im Begriff der Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes bzw. Christi und Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus<sup>295</sup> zusammen. Diese epistemologische Erkenntnis, die er in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>296</sup> dargelegt hatte, bildet später, wie gesagt, nun die Grundlage für seine ausführlichste Definition der *ratio* in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>297</sup>. Es ist, wie schon festgestellt, eine, wie Jesus Christus und die in ihm begründete „Wirklichkeit“ (nach Bonhoeffers Definition), nur als holistisches Ganzes zu verstehende, sowohl „theoretische“ als auch „konkrete“, empirische Vernunft, die, so wie die Gesamtheit der vom Menschen wahrnehmbaren Realität als holistisches Ganzes unter dem Primat der Offenbarung Gottes in Jesus Christus steht, unter dem Primat der „theoretischen“ Vernunft organisiert ist<sup>298</sup>. Dieser Punkt wird nun von Bonhoeffer weiter konkretisiert. Statt der Bestimmungen des „Theoretischen“ und „Konkreten“ bzw. Empirischen in Bezug auf die *ratio* als epistemologischen Begriff greift Bonhoeffer seinen Begriff des „Wirklichen“ wieder auf:

„Das Gute ist nun nicht mehr eine Bewertung des Seienden, also etwa meines Wesens, meiner Gesinnung, meiner Handlungen oder auch eines Zustandes in der Welt, es ist nicht mehr ein Prädikat, das einem Bestehenden, Seienden zugesprochen wird, das Gute ist das Wirkliche selbst, das heißt nicht jenes abstrakte, von der Wirklichkeit Gottes gelöste Wirkliche, sondern das Wirkliche, wie es in Gott alleine Wirklichkeit hat. Das Gute ist nicht ohne dieses Wirkliche, ist also keine allgemeine Formel, sondern und dieses Wirkliche ist nicht ohne das Gute. Gutseinwollen gibt es nur als das Verlangen nach dem in Gott Wirklichen.“<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34: „*Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus*“ (kursiv von mir).

<sup>296</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>297</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>298</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>299</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 35. Vgl. „Anders spricht die christliche Ethik von der Wirklichkeit, die der Ursprung des Guten ist. Sie meint dabei die Wirklichkeit Gottes als letzte Wirklichkeit außer und in allem Bestehenden, sie meint damit auch die Wirklichkeit der bestehenden Welt, die alleine durch die Wirklichkeit Gottes Wirklichkeit hat. Daß die Wirklichkeit Gottes nicht selbst wieder eine Idee ist, entnimmt der christliche Glaube der Tatsache, daß diese Wirklichkeit Gottes sich selbst bezeugt und offenbart hat mitten in der wirklichen Welt. *In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen.*“ (kursiv im Original). Vgl. erneut den Bezug auf Platons Begriff der „Idee“ ([...] die Wirklichkeit Gottes nicht selbst wieder eine *Idee* ist [...]).

Mit diesen gerade zitierten Aussagen geht Bonhoeffer also von der *ratio* und ihrer Struktur allgemein in Bezug auf das menschliche Streben, seine Realität als Ganzes zu erfassen, weiter zur *ratio* innerhalb der konkreteren, ethischen Frage nach dem Guten bzw. Bösen und deren Erkenntnis. Das „Gute“ selbst ist, nach dieser Definition, ein epistemologisches Streben des Menschen und insbesondere der menschlichen *ratio* nach dem „in Gott Wirklichen“. Die „Wirklichkeit Gottes“<sup>300</sup> und die „Wirklichkeit der Welt“<sup>301</sup> als Räume dieses epistemologischen Strebens der menschlichen *ratio* sind, ebenfalls aufgrund der (Selbst)offenbarung Gottes in Jesus Christus, genau wie die theoretische und empirisch orientierte, „konkrete“ *ratio* auch keine dualistischen Gegensätze mehr, die es erlauben würden die „Wirklichkeit der Welt“ mit der empirischen Vernunft und die „Wirklichkeit Gottes“ mit der theoretischen Vernunft gleichzusetzen<sup>302</sup>. Bonhoeffer hat also der auf dem Postulat einer mehr oder weniger dualistischen Entgegensetzung beider Arten von Vernunft basierende Kritik der Aufklärung<sup>303</sup> ihre argumentative Grundlage zu nehmen versucht, indem er beide auf die oben beschriebene Weise zu einer *ratio* vereint, die in beiden Fällen Gottes Offenbarung benötigt, um die Realität als Ganzes und damit „Wirkliches“ zu erkennen.

---

<sup>300</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>301</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>302</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 39.

<sup>303</sup>Vgl. Kants Postulat einer „reinen“ und einer „praktischen Vernunft“ u.a. in „Kritik der reinen Vernunft“ und „Kritik der Praktischen Vernunft“ und Nietzsches Kritik an „metaphysischen“ Definitionen der *ratio* im Unterschied zu „praktisch“ orientierten und biologisch begründeten – wobei es bei ihm (Nietzsche) ebenfalls die „metaphysische“ Vernunft ist, die das Primat hat, weil sie den Rahmen schafft, innerhalb dessen die „praktische“ Vernunft (u.a. die ethische) überhaupt erst wirken kann, vgl. z.B. F. Nietzsche, Der Wille Zur Macht, 207 (Punkt 458); 252-254 (Punkt 583 und 584). In F. Nietzsche, 207 (Punkt 458) nennt Nietzsche als Beispiel ausdrücklich Kant: „Gefährliche Unterscheidung zwischen ‚theoretisch‘ und ‚praktisch‘ z.B. bei Kant, aber auch bei den Alten: – sie thun, als ob die reine Geistigkeit ihnen die Probleme der Erkenntniß und Metaphysik vorlege: – sie thun, als ob, wie auch die Antwort der Theorie ausfalle, die Praxis nach eigenem Werthmaaß zu beurtheilen sei.“ (kursiv im Original). Bei „den Alten“ denkt er vermutlich, u.a., ebenfalls an Platons philosophisches Denken und die von ihm geprägte Tradition. Auch er zieht also, wie Bonhoeffer, gerade anhand ihres epistemologischen Ansatzes eine Parallele zwischen Modellen wie dem Platons und dem viel späteren Kants.

Bereits am Terminus der „Vergötterung“<sup>304</sup> bzw. „Vergottung“<sup>305</sup> ebenso wie dem korrelativen Begriff der „abendländischen Gottlosigkeit“<sup>306</sup> in „Erbe und Verfall“<sup>307</sup>, wird, wie schon angedeutet, noch einmal deutlich, dass Bonhoeffer für beide – den „biblisch reformatorischen Gottesglauben“<sup>308</sup> und die „Naturvergötterung“<sup>309</sup> der Aufklärung – den gleichen Umfang ihres epistemologischen Deutungsanspruches sieht. Beide wollen die Gesamtheit der Realität erklären, einmal durch die Offenbarung des Schöpfers in Jesus Christus, einmal durch die „abstrakt“ oder empirisch-konkret gewonnenen Erkenntnisse der menschlichen *ratio*<sup>310</sup>.

Bonhoeffers Aussagen in Bezug auf die *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>311</sup> haben darüber hinaus auch Konsequenzen v.a. für die Bestimmung des Verhältnisses von Natur- und Geisteswissenschaften, wobei die Naturwissenschaften häufig mit der „empirisch“ orientierten, „konkreten“ Vernunft und die Geisteswissenschaften, insbesondere Theologie und Philosophie, eher mit der „theoretischen“, „abstrakten“ Vernunft gleichgesetzt werden. Bonhoeffer hat es nicht mehr geschafft, diesen Punkt ausführlich zu durchdenken, aber Ansätze einer möglichen Antwort aus seiner Sicht und damit auch seines Bewusstseins der Verbindung beider Fragestellungen sind in der *Ethik* an einer Stelle von „Erbe und Verfall“<sup>312</sup> und vor allem in seinen später entstandenen Briefen aus der Haft<sup>313</sup> greifbar.

---

<sup>304</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105.

<sup>305</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114.

<sup>306</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113.

<sup>307</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

<sup>308</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 104.

<sup>309</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105.

<sup>310</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105; 113f. Vgl. auch noch einmal F. Nietzsche, 207 (Punkt 458): „Gefährliche Unterscheidung zwischen ‚theoretisch‘ und ‚praktisch‘ z.B. bei Kant, aber auch bei den Alten: – sie thun, als ob die reine Geistigkeit ihnen die Probleme der Erkenntniß und Metaphysik vorlege: – sie thun, als ob, wie auch die Antwort der Theorie ausfalle, die Praxis nach eigenem Werthmaaß zu beurtheilen sei.“ (kursiv im Original).

<sup>311</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>312</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 106.

<sup>313</sup>D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 144; 170-174; 192.

## 1.2 Die Beziehungen von Bonhoeffers Begriff der *ratio* zu dem des (Sünden-)falls

Gehen wir nun also innerhalb von Bonhoeffers Definition der *ratio*<sup>314</sup> in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>315</sup> einen Schritt weiter zum Begriff des „Sündenfalls“ bzw. „Falls“<sup>316</sup>. Hierbei werden vor allem zwei Dinge wichtig sein: Erstens ist der „Sündenfall“ als Konzept immer intrinsisch mit demjenigen der „Schöpfung“ verbunden. Sowohl der „Sündenfall“ als auch die oft und auch bei Bonhoeffer in den Texten der *Ethik* damit verbundene Annahme der „Urgeschöpflichkeit“, die ich anschließend in 2.1 und, aus anderer Perspektive, in 2.2 behandeln werde, sind schöpfungstheologische Relationen in dem Sinne, dass sie Ausdruck der jeweiligen Beziehung zwischen dem einzelnen Individuum bzw. dem Kollektiv von Individuen und einem angenommenen Schöpfer dieses Individuums bzw. dieses Kollektivs sind.

Die Basis der *ratio* in der epistemologischen Mitte der (Selbst)offenbarung Gottes in Jesus Christus schließt in diesem Zusammenhang auch ihren Ursprung in der Schöpfung als epistemologischem Begriff und ihre Vollendung im „Reich Gottes“ als epistemologischen Begriff mit ein, definiert hier sowohl in einem temporalen (erst Schöpfung, dann Reich Gottes) als auch in einem kausalen (Ursprung und Ziel) Sinn: ,

„Schöpfung‘ heißt dieses unteilbare Ganze seinem Ursprung nach, seinem Ziel nach heißt es Reich Gottes. Beides ist uns gleich entfernt und gleich nah, denn die Schöpfung Gottes und das Reich Gottes ist uns allein gegenwärtig in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus.“<sup>317</sup>

Zweitens ist das Konzept des Sündenfalls, wie wir hier sehen werden, für Bonhoeffer ein entscheidendes strukturelles Mittel, um seine Antwort auf Modelle, die von einer Trennung der *ratio* in „theoretische“ und „praktische“ *ratio* ausgehen, weiter argumentativ auszubauen. Dass, auf den ersten Blick, eine solche Trennung möglich ist und sich sogar definitorisch konkretisieren lässt, ohne dass dabei offensichtliche Widersprüche auftreten, verlangt nach einer Erklärung, wenn man,

---

<sup>314</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

<sup>315</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>316</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165: „Durch den Fall wird die ‚Kreatur‘ zur ‚Natur‘.“

<sup>317</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 38.

wie Bonhoeffer annimmt, dass es sich dabei um eine „künstliche“ (d.h. vom Menschen, genauer der menschlichen *ratio* selbst vorgenommene, nicht im „Natürlichen“ verankerte) Trennung handelt. Und es ist eben das Konzept des „Sündenfalls“, das diese Erklärung liefert.

Wie ich oben schon gesagt habe, erwähnt er den Begriff des „Sündenfalls“ bzw. „Falls“ in seinen auf die *ratio* bezogenen, theoretisch fokussierten Ausführungen<sup>318</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ explizit<sup>319</sup>, ebenso wie implizit gleich im ersten Paragraphen des Textes durch die Ausdrücke „allgemeine Sündhaftigkeit“<sup>320</sup> und „Glanz der Urgeschöpflichkeit“<sup>321</sup>. Etwas unsicherer ist seine Verwendung in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>322</sup>, wo Bonhoeffer, in Anlehnung an 1.Joh. 5,19b<sup>323</sup> von der „argen“<sup>324</sup>, „unter die Gewalt des Teufels geratene[n]“<sup>325</sup> Welt spricht. Ich werde, basierend auch auf diesen Texten, in diesem Abschnitt zeigen, dass der (Sünden-)fall bei Bonhoeffer tatsächlich ebenfalls ein ausdrücklich epistemologischer und in seiner Definition epistemologisch motivierter Begriff ist, der u.a. auf die vor allem im Laufe der Aufklärung entwickelte, ebenfalls epistemologische motivierte Kritik an der christlichen Schöpfungstheologie reagiert.

Und, wie bei der *ratio*, wird Bonhoeffers Lösung, die er ebenfalls bereits in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>326</sup> andeutet, darin bestehen, dass die Welt zwar durch den Sündenfall noch die Möglichkeit von

---

<sup>318</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166-169.

<sup>319</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168f.

<sup>320</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163.

<sup>321</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163.

<sup>322</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>323</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51 Fn.62.

<sup>324</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51: „Denn die ‚arge Welt‘ ist es ja eben, die in Christus mit Gott versöhnt ist und die nun nicht im Teufel, sondern doch wieder in Christus ihre letzte und eigentliche Wirklichkeit hat.“; „Soll nun aber unter dem Reich des Teufels jene Welt verstanden werden, die ‚im Argen liegt‘, also die unter die Gewalt des Teufels geratene Welt [...]“; D. Bonhoeffer, Ethik, 51. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 51: „Die böse, finstere Welt [...]“; D. Bonhoeffer, Ethik, 51: „Von Christus her verbietet sich daher eine Aufteilung in eine verteufelte und eine christliche Welt.“

<sup>325</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51.

<sup>326</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

epistemologischen Brüchen wie der Trennung zwischen „böser Welt“ und „christlicher Welt“ oder der „konkreten“ (empirischen) und „theoretischen“ (abstrakten) Vernunft enthält, dass aber die dem (Sünden-)fall vorangehende und auch durch ihn nicht zerstörbare schöpfungstheologische Relation zu Gott bzw. Christus bereits per se die Auflösung dieser epistemologischen Brüche in sich trägt. Durch ihren „Ursprung“<sup>327</sup> in der Schöpfung ist auch der „argen Welt“ ihre Vollendung im „Reich Gottes“ immer bereits präsent<sup>328</sup>, ihr „Ursprung“<sup>329</sup> und ihr „Ziel“<sup>330</sup> sind in dieser schöpfungstheologischen Relation und in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus „gleich entfernt und gleich nah“<sup>331</sup>.

Bereits bevor ich in die detaillierte Textanalyse gehe, ist es möglich, eine entscheidende, grundlegende Erkenntnis festzuhalten, die bereits aus der Wahl dieses Elements der christlichen Schöpfungstheologie an sich ersichtlich ist: Die Erzählung des (Sünden-)falls in Gen. 3,1-24 ist sowohl in ihren christlichen Interpretationen als auch in der auf diese reagierenden, aufklärerischen und post-aufklärerischen Kritik eine fundamental epistemologische Erzählung. Das macht bereits die Verwendung des fast wie ein Refrain wiederholten Begriffs  $\text{עָדָר}$  in den Worten der Schlage (Gen. 3,4) und den Aussagen Jhwhs (Gen. 3,22) deutlich, die den Ausgangs- und Ankerpunkt für die Komposition der Erzählung bilden. In ihrem Verlauf wird äußerst kunstvoll mit den aus diesem Wortfeld abgeleiteten Motiven des Nichtwissens und Wissens gespielt und daraus die Dynamik des Narrativs geschöpft, so z.B. bei der Erkenntnis der beiden Menschen, dass sie nackt sind (Gen. 3,7), die dann eben aufgrund dieses neuen Wissens zu Jhwhs Entdeckung ihres Essens vom Baum führt (Gen. 3,11) und der Frage Jhwhs „ $\text{אַיִן אַתָּה?}$ “<sup>332</sup> (Gen. 3,9), weil beide sich vor ihm versteckt haben (Gen. 3,8).

---

<sup>327</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38.

<sup>328</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38.

<sup>329</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38.

<sup>330</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38.

<sup>331</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38.

<sup>332</sup>„Wo bist du?“; Alle Übersetzungen hier sind, wenn nicht anders gekennzeichnet, meine eigenen.

Diese biblische Erzählung ist es, die die Grundlage sowohl für Bonhoeffers Definition des Sündenfalls als auch für diejenige aller anderen Modelle, die diesen Begriff und das dahinterstehende (epistemologische) Konzept des „Sündenfalls“ aufgenommen haben, liefert. Die Entwicklung hin zum Erkenntnisprimat der (empirischen) Vernunft in der Aufklärung, die Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“<sup>333</sup> beschrieben hatte, hat auch dazu geführt, dass der Sündenfall<sup>334</sup> selbst in einer völlig neuen Weise als bei Thomas von Aquin und anderen, mittelalterlichen Theologen als „*felix culpa*“ interpretiert wurde: Nicht die in ihm intrinsisch enthaltene Möglichkeit des Todes und der Auferstehung Jesu – der, wie Bonhoeffer sagt, „(Selbst)offenbarung Gottes in Jesus Christus“<sup>335</sup> – war das „*felix*“ der „*culpa*“, sondern, konzeptuell dem entgegengesetzt, die Tatsache, dass der Sündenfall den ersten Schritt in der Emanzipation des Menschen von der Kontrolle seiner Vernunft (*ratio*) durch das „Metaphysische“ darstellt, das im biblischen Text durch die Gestalt des Schöpfers/Gottes repräsentiert wird<sup>336</sup>.

---

<sup>333</sup>D. Bonhoeffer, 93-125.

<sup>334</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.

<sup>335</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38f.

<sup>336</sup>Ein typisches Beispiel dafür ist Michael Bakunin: „Jehovah, von allen Göttern, die die Menschen je angebetet, gewiß der eifersüchtigste, eitelste, rohste, ungerechteste, blutgierigste, despotischste und menschlicher Würde und Freiheit feindlichste, schuf Adam und Eva aus man weiß nicht was für einer Laune heraus, ohne Zweifel zum Vertreiben seiner Langweile, die schrecklich sein muß bei seiner ewigen egoistischen Einsamkeit, oder um sich neue Sklaven zu geben; dann stellte er ihnen edelmütig die ganze Erde zur Verfügung mit all ihren Früchten und Tieren, wobei er diesem vollständigen Genuß nur eine einzige Grenze gab. Er verbot ihnen ausdrücklich, die Früchte des Baumes der Erkenntnis zu berühren. Er wollte also, dass der Mensch, allen Bewusstseins von sich selbst beraubt, ewig ein Tier bliebe, immer auf vier Füßen vor dem ewigen Gott, seinem Schöpfer und Herren. Aber da kam Satan, der ewige Rebell, der erste Freidenker und Weltenbefreier. Er bewirkt, dass der Mensch sich seiner tierischen Unwissenheit schämt; er befreit ihn und drückt seiner Stirn das Siegel der Freiheit und Menschlichkeit auf, indem er ihn antreibt, ungehorsam zu sein und die Frucht der Erkenntnis zu essen.“; M. Bakunin, Gott und der Staat, 3; Für diese aufklärerische Kritik vgl. S. Greenblatt, *The Rise and Fall of Adam and Eve*, 250-268 (bis Darwin); 269-284 (Darwin). Nietzsche war ein weiterer Philosoph, der explizit die Emanzipation von der „Kontrolle“ der menschlichen Vernunft durch das (künstliche, nicht-existente) „Übernatürliche“ und „Göttliche“ und die Erkenntnis des Menschen seiner eigenen Fähigkeiten – inklusive der, dass er das „Göttliche“, „Übernatürliche“, „Geistige“ selbst erschaffen kann (vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 238 (Punkt 543): „ein Mensch derart concipirt [sic!] eine Welt des Seins als „Gott“ nach seinem

Der Sündenfall erhält so, wie Bonhoeffer erkennt, innerhalb dieser aufklärerischen und post-aufklärerischen Interpretation der christlichen „story“<sup>337</sup> und ihrer Rationalität die (theo)logische Funktion, die Jesu Tod und Auferstehung für Bonhoeffer und große Teile der prä-aufklärerischen christlichen Tradition haben und macht damit die Inkarnation als Vorraussetzung für Jesu Sühnetod und Auferstehung und diesen Sühnetod und diese Auferstehung selbst unnötig und irrelevant. Es gibt nichts am „Natürlichen“, definiert als Gesamtheit der vom Menschen durch seine *ratio* erfassbaren Realität, das „gesühnt“ oder in irgendeiner Weise verändert werden müsste – einschließlich der menschlichen *ratio*, durch die dieses Erfassen in beiden Fällen stattfindet. Es (das „Natürliche“) ist der „gute“ (und oft einzige) Bereich, innerhalb dessen der „natürliche“ Mensch mit seiner „natürlichen“, guten Vernunft lebt und ihn als seine (gute) Wirklichkeit erforscht. Die traditionelle Antwort der christlichen Theologie, die, u.a. in der Scholastik, bereits in verschiedener Weise versucht hatte, die *ratio* – inklusive der empirischen *ratio* – zurück in die Theologie zu holen (vgl. Thomas von Aquins „*quinque viae*“ als vielleicht bekanntestes Beispiel dieses Versuches, eine intrinsische Verbindung zwischen Metaphysik und Physik bzw. Empirie herzustellen<sup>338</sup>), auf aufklärerische Kritiken solcher Art war es, sehr kurz zusammengefasst, die Trennung von (empirischer) Vernunft und Metaphysik in ihr Modell zu integrieren.

Solche Modelle hielten in einer *ersten Variante* zwar am Sündenfall als Konzept und der daraus folgenden negativen Konnotation für die Möglichkeit epistemologischer Erkenntnis – auch empirischer Erkenntnis – des „Natürlichen“,

---

Bilde“, eine Umkehrung von Gen. 1,26f.) und mit ihm alle ethischen Werte selbst geschaffen hat – gefordert hat, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 119-122; 206f.; 211 (Punkt 464); 219 (Punkt 480).

<sup>337</sup>Ich beziehe mich mit diesem Begriff jetzt und im Folgenden auf N.T. Wrights Definition von „story“: „Worldviews are the lenses through which a society looks at the world, the grid upon which are plotted the multiple experiences of life. Worldviews may be studied in terms of four features: characteristic stories; fundamental symbols; habitual praxis; and a set of questions and answers (who are we? what’s wrong? what’s the solution? And what time is it?). These features interact with each other in a variety of complex and interesting ways.“; N.T. Wright, *Jesus And The Victory Of God*, 138.

<sup>338</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 373. Für Thomas von Aquins „*cinque viae*“ vgl. J.Bromand/G.Kreis (Hrsg.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, 91-101.

„Materiellen“, „Physischen“ fest<sup>339</sup>, nahm aber die Vernunft aus ihm heraus. Sie war nicht Teil dessen in der menschlichen Natur, was mit dem Sündenfall der Sünde ausgeliefert war, sondern, im Gegenteil, der Rest der „Gottesebenbildlichkeit“<sup>340</sup>, die der Mensch immer noch besaß, und mithilfe derer er sowohl seine empirische Realität als auch die dahinterstehende, „übernatürliche“ Realität Gottes erforschen konnte. Dies war jedoch in seiner logischen Struktur im Wesentlichen eine vollständige Übernahme der erkenntnistheoretischen Annahmen der bisherigen „abstrakten“ Ethiken, u.a. des platonischen Modells und seiner Nachfolger, mit christlichen Begrifflichkeiten:

So wie bei Platon und seinen Nachfolgern die abstrakte, „theoretische“ (hier wieder im Gegensatz v.a. zur empirisch-konkreten) *ratio* der einzige Zugang des Menschen – verstanden als dualistische Komposition von „übernatürlicher“ Seele und einem physischen, materiellen, „natürlichen“ Teil – zum „übernatürlichen“ Reich der Ideen war, die ihren Sitz in der menschlichen Seele als „übernatürlichem“ Teil des Menschen hatte<sup>341</sup>, so war die (abstrakte, theoretische) *ratio* auch in diesen christlich-theologischen Modellen der einzige verbliebene Zugang des Menschen zur „übernatürlichen“ Realität Gottes, die ihren Sitz in der menschlichen Seele als nach dem Sündenfall übrig gebliebenem, „übernatürlichem“ – immateriellen, „abstrakten“, göttlichen – Teil des Menschen hatte. Diese Annahme wurde häufig auch durch das im Text von Genesis selbst zu findende Bild der „Einblasen“<sup>342</sup> von Jhwhs Atem in Gen. 2,7 begründet.

---

<sup>339</sup>Die Variante der „allgemeinen Sündhaftigkeit“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 163, die gerade den Bereich des „natürlichen“, empirisch-erfassbaren, einschließlich des (materiellen, biologischen) Körpers als empirisch-erfassbaren „natürlichen“ Teil des Menschen als empirische Sphäre ausschließt oder mit Misstrauen bedenkt; D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 167f.; 179-184. Dies ist aber, wie Bonhoeffer erkennt (D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.; 179-184), die epistemologische Sphäre, innerhalb derer sich große Teile des „natürlichen Lebens“ des Menschen abspielen.

<sup>340</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163f., ebenfalls bezogen auf den hebräischen Ausdruck in Gen. 1,26 (נַפְשׁוֹתָם).

<sup>341</sup>Vgl. T. Szlezák, Platon, 473-475; 480-482.

<sup>342</sup>Der hebräische Ausdruck hier ist נָפַח und bedeutet tatsächlich primär „blasen“. In Jes. 54,16 und Ez. 22,21; 37,9 wird er z.B. für das „anblasen“ von Feuer (um es zum Brennen zu bringen) verwendet, vgl. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, Art. נָפַח, 511.

Sie argumentierte dabei allerdings, im Wesentlichen, am zentralen Punkt der aufklärerischen Kritik vorbei, indem sie die menschliche Vernunft, wie gerade angedeutet, nur in ihrer Eigenschaft als auf Gott gerichtete, theoretische Vernunft „rehabilitiert“ hat, während das primäre Ziel der aufklärerischen Kritik am Konzept der Sünde die Rehabilitierung der empirischen Vernunft und ihres Objektes – der empirischen Realität – war. Sie (die empirische, physische, biologische, materielle Realität) war nicht, wie in Teilen der christlichen Theologie und bei Platon, als „gefallene“, „materielle“ epistemologische Sphäre ein Hindernis auf dem Weg zur „eigentlich“ entscheidenden Erkenntnis der hinter ihr stehenden „metaphysischen“, epistemologischen Realität, sondern hatte nun ihre eigene Würde und war an sich, ohne jede Bindung an einen anderen, größeren (metaphysischen oder „übernatürlichen“) Zweck, als ein eigenes, unabhängiges und gleichermaßen erstrebenswertes Ziel der epistemologischen Bemühungen der menschlichen *ratio*, nun Selbstzweck und Objekt epistemologischer Bemühungen<sup>343</sup>.

Die *zweite Variante* der christlichen, theologischen und philosophischen Reaktion auf die aufklärerische Kritik des Konzepts der (Erb)sünde und des Sündenfalls ging deshalb genau von diesem Punkt aus und integrierte ihn, indem sie, ebenfalls basierend auf dem Begriff der „Gottesebenbildlichkeit“ aus Gen. 1,26f., ihr Modell der christlichen Schöpfungstheologie auf die Schöpfung vor dem Sündenfall in Gen. 3,1-24 beschränkte<sup>344</sup>. Sie postulierte, dass die Aussagen des „sehr gut“ (Gen. 1,31) und der *imago Dei* in Gen. 1,26f. auch nach dem Sündenfall mehr oder weniger vollständig bestehen bleiben und damit auch die epistemologischen Möglichkeiten und Fähigkeiten der menschlichen *ratio*, inklusive der ethisch-epistemologischen, nicht wesentlich vom Fall beeinflusst sind.

---

<sup>343</sup> Darauf bezieht sich vermutlich die explizite Unterscheidung zwischen „dem Gegebenen“ und dem „inhaltlichen“ und dem Allgemeinen“ als Erkenntnisgegenstände der Vernunft in D. Bonhoeffer, Ethik, 167 und seine dortige Betonung, dass die Vernunft nach dem Sündenfall nur das „Allgemeine“, „unabhängig von der empirischen Nachprüfung“ erkennen kann; D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>344</sup> Diese zweite Variante entspricht dem, was Bonhoeffer als Modelle zusammenfasst, die von einem „Glanz der Urgeschöpflichkeit“ ausgehen und diesen Aspekt, aus seiner Sicht, viel zu stark betonen, D. Bonhoeffer, Ethik, 163. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

So wie der erste Versuch im Prinzip eine Re-Formulierung des epistemologischen Denkens von eher dualistisch geprägten Modellen in christlichen Begrifflichkeiten war, so war dieser zweite Versuch im Prinzip eine Re-Formulierung der aufklärerischen Kritik und ihrer „natürlichen“, nicht-theistischen bzw. nicht-„übernatürlichen“ Definition der *felix culpa* in christlichen Begriffen. Die nie verloren gegangene „Schöpfungsoffenbarung“ und die in ihr verankerte „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen machte eine zweite, auf einen angeblichen „Sündenfall“ reagierende „Christusoffenbarung“ in Jesu Inkarnation, Tod und Auferstehung auch hier unnötig und dies aus denselben Gründen: Der Mensch, seine Materialität und seine Vernunft waren, wie Gen.1,31 sagt, genau wie die restliche Schöpfung „sehr gut“ und sind es geblieben. Es gab kein singuläres Ereignis eines „(Sünden-)Falls“ und keine „Ersünde“, die die menschliche „Natur“ und mit ihr die menschliche *ratio* irreversibel zerstört hätten<sup>345</sup>.

Die Tatsache, dass es hier genau zwei Varianten gibt, ist zwar zum Teil auch in der Theologie- bzw. Geistesgeschichte und ihren Texten selbst begründet, aber es wären theoretisch sicher auch andere, konzeptuelle Einteilungen dieser Texte möglich gewesen und es ist mit großer Wahrscheinlichkeit erneut kein Zufall, dass Bonhoeffer seine Unterscheidung der Texte ausgerechnet an dieser Art der Trennlinie innerhalb der menschlichen *ratio* vornimmt.

Bonhoeffer hat vermutlich beide Varianten im Hinterkopf, wenn er, wie oben gesehen, von der „katholischen Irrlehre der natürlichen Güte des Menschen“<sup>346</sup> spricht. An einer Stelle in seinen Ausführungen zur Rolle der *ratio* in „Das natürliche Leben“<sup>347</sup> macht er explizit deutlich, dass er sich hier bewusst sowohl auf die aufklärerische Kritik der Schöpfungserzählung in Gen.1-3 als auch auf einige Varianten der insbesondere katholischen, sich oft in epistemologischer Hinsicht auf Grundlagen der Scholastik beziehende Reaktion der christlichen

---

<sup>345</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 163 Fn.3.

<sup>346</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114.

<sup>347</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166-169.

Theologie auf diese Kritiken (die menschliche Vernunft als Ausnahme vom Sündenfall) bezieht und auf sie reagiert<sup>348</sup>:

„Von der katholischen Theorie unterscheidet sich das Gesagte dadurch, daß von uns 1.) die Vernunft als in vollem Umfange mit im Sündenfall verstrickt abgefaßt ist, während sie in der katholischen Dogmatik<sup>349</sup> eine wesentliche Integrität bewahrt hat, 2. daß die Vernunft nach katholischer Lehre auch die formale Bestimmtheit des Natürlichen zu erfassen vermag, was wiederum mit dem ersten Punkt zusammenhängt. Von der Aufklärung unterscheidet sich das Gesagte durch die Begründung des Natürlichen im Objektiv gegebenen [sic!] statt in der subjektiven Spontanität der Vernunft<sup>350</sup>“<sup>351</sup>.

Dabei betont er gleichzeitig noch einmal seine These vom Beginn seiner *ratio*-Definition in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>352</sup>: Dass die reine „Vernunft“, die *ratio*, nur allgemeine Postulate unabhängig „von der Möglichkeit der empirischen Nachprüfung“<sup>353</sup> und damit das Natürliche nur als „allgemein Gesetztes“ erkennen kann<sup>354</sup>.

---

<sup>348</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>349</sup>Hierbei denkt er vermutlich vor allem an Thomas von Aquin und an J. Pieper, mit dessen Schriften er sich offenbar stark auseinandergesetzt hat, vgl. Bonhoeffer, Ethik, Fn.16 und Friederike Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 367 Fn.261 und 370f.: „[...] mit dem er sich im Zuge seiner Pieper-Rezeption und seiner Studien zeitgenössischer katholischer Ethiken, aber auch aufgrund eigener Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin während seines Aufenthaltes im Benediktiner-Kloster Ettal befasst hat.“; von Pieper stammt, wie oben erwähnt, vermutlich der Begriff des „Vernehmens“ im oben zitierten Absatz. Auch in der Anmerkung zitiert er vermutlich aus Pieper, vgl. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, 49, wo von Bonhoeffer sein (Piepers) Zitat aus R. Kroner, Von Kant zu Hegel I, 153 unterstrichen und am Rand mit einem Ausrufezeichen markiert wurde: „In der ‚Verselbstständigung der praktischen Vernunft‘ sieht Kant die ‚Schwerpunktverlegung [...] aus dem Objekt in das Subjekt.“, zitiert in Bonhoeffer, Ethik, 168 Fn.16.

<sup>350</sup>Das ist derselbe Begriff, „Spontanität der Vernunft“, den er auch im Text verwendet, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>351</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167 Anm.1)

<sup>352</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>353</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167: „Weder in der Spontanität der Vernunft [...] noch in der Göttlichkeit der Vernunft, die sich dem Natürlichen anzupassen vermöchte, sondern in der Tatsache des Sündenfalls, in den die Vernunft ebenso hineingezogen ist wie die übrige Welt.“

<sup>354</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167: „Die Vernunft vernimmt im Gegebenen das Allgemeine; So ist auch das gegebene Natürliche, wie es die Vernunft vernimmt, ein Allgemeines. Es umfasst die ganze menschliche Natur. Die Vernunft erkennt das Natürliche als allgemein Gesetztes, unabhängig von der Möglichkeit der empirischen Nachprüfung.“

Dies liegt jedoch – und das ist der springende Punkt hier – nicht daran, dass die Vernunft wie bei der von mir gerade beschriebenen zweiten Variante der christlichen Reaktion auf die aufklärerische Kritik ein göttliches „Überbleibsel“ wäre, das sich als einziger Teil des Menschen durch rationale Überlegungen aus dem irreführenden Bereich der materiellen (physischen, natürlichen) Welt in die Sphäre des Metaphysischen (Übernatürlichen) emporschwingen kann, sondern eben weil sie kein göttliches Relikt ist<sup>355</sup>.

Sie ist, wie gesehen, eben als gefallene *ratio* nicht fähig, die volle Komplexität der „Wirklichkeit“ zu erfassen. Für Bonhoeffer gehört zu einem wirklichen Ernstnehmen des Sündenfalls die Akzeptanz des Faktums, dass die Gesamtheit der Realität, einschließlich der empirisch erfassbaren „Natur“ und der „Vernunft“ – also sowohl das „Natürliche“ (Physische) als auch das „Übernatürliche“ – in ihn einbezogen war und ist<sup>356</sup>. So wie seine allgemeine Definition der *ratio* von einer intrinsischen Verbindung von „theoretischer“ und „praktischer“ *ratio* ausgeht, so „fällt“ die *ratio* folglich auch als Ganzes, als intrinsische Verbindung beider Aspekte. Wie er in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>357</sup> gesagt hatte, gehört es deshalb zu einer wirklich christlichen, unter den Voraussetzungen der christlichen, interpretativen Gesamtperspektive entwickelten Ethik, „daß dabei ich und die Welt nicht als gut, sondern als durch und durch böse zu stehen kommen“<sup>358</sup> – d.h. als Welt, die nur unter den epistemologischen Bedingungen des Falls verstehbar ist und verstanden werden muss<sup>359</sup>.

Die Bindung der *ratio* an Gott bzw. Christus, die ich sie im letzten Abschnitt so ausführlich beschrieben habe, ist auch notwendig, weil sie, in diesem Sinne, den relationalen Zustand „vor dem Fall“ zumindest in gewisser Weise wiederherstellt und dadurch die Vernunft als, wie oben ebenfalls schon erklärt, fundamental relationale Entität wieder richtig ausrichtet. Das schließt auch erneut sowohl die

---

<sup>355</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>356</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 41; 165-168.

<sup>357</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>358</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

<sup>359</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

kollektive als auch die individuelle Relation der *ratio* mit ein. Es gibt für Bonhoeffer unter diesen Voraussetzungen, wie er es ebenfalls in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>360</sup> und „Ethik als Gestaltung“<sup>361</sup> bereits ausgeführt hatte, in Bezug auf die verschiedenen (auch ethischen) Relationen nun nur noch eine christologische Unterscheidung zwischen einer individuellen *und* kollektiven epistemologischen Erkenntnis der gesamten Realität außerhalb Jesu Christi (deren Möglichkeit mit dem Sündenfall in die Welt gekommen ist) und einer individuellen *und* kollektiven epistemologischen Erkenntnis der gesamten Realität in Jesus Christus, wie sie durch die Zugehörigkeit zu ihm in Glaube und Gestaltwerdung ermöglicht wurde<sup>362</sup>.

In seiner Argumentation in der *Nachfolge* hatte er die Grundlagen dieser epistemologischen Definitionen, die, wie in der *Ethik*, auf der Unterscheidung zwischen dem gefallenem Menschen „in Adam“ und dem „neuen Menschen“, der nach dem Bilde Jesu Christi, des „neuen Adam“, der sowohl Gott als auch Mensch, Schöpfer und Geschöpf war und ist, geformt ist<sup>363</sup>, beruhen, noch expliziter gemacht<sup>364</sup>.

Es ist auch dort ausschließlich dieses Bild des „neuen Adam“ Jesus Christus, das es der „gefallenen“ Menschheit nach Adam, einschließlich den epistemologischen Kapazitäten ihrer menschlichen „Vernunft“, ermöglicht, die Realität als Ganzes in ihrem vollen Umfang (in der „Tiefe“, wie er in der *Ethik* einmal sagt<sup>365</sup>), zu erkennen. Die Adam-Christus Terminologie, die ich später noch einmal genauer

---

<sup>360</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>361</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>362</sup>Vgl. noch einmal F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 265f.

<sup>363</sup>Vgl. Bonhoeffers Zitation von 1.Kor. 15,45.47 („οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν (vgl. Gen. 2,7 LXX mit demselben Ausdruck von ψυχὴν ζῶσαν), ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶσαν. (...) ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.“) und R[öm]. 5,19 („ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ καταστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.“) in D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 229.

<sup>364</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 229.

<sup>365</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 106.

betrachten werde, stammt, wie er in der *Nachfolge* durch Zitate deutlich zeigt, aus Paulus' Briefen, insbesondere 1.Kor. 15,45.47 und Röm. 5,12-21.

„So war der menschengewordene Sohn Gottes beides, Er selbst und die neue Menschheit. Was er handelte, handelte er zugleich für die neue Menschheit, die er in seinem Leibe trug. So ist er ein zweiter Adam, der ‚letzte‘ Adam (1.Kor. 15,45). Auch in Adam war der Einzelne und die ganze Menschheit in Einem. Auch Adam trug die ganze Menschheit in sich. In ihm fiel die ganze Menschheit, in ‚Adam‘ (Mensch) fiel der ‚Mensch‘ (R. 5,19). Christus ist der zweite Mensch (1.Kor. 15,47), in dem die neue Menschheit geschaffen wird<sup>366</sup>. Er ist der ‚neue Mensch‘.“<sup>367</sup>

Und diese Möglichkeit der Formung der epistemologischen Fähigkeiten des Menschen durch das „Bild“ des neuen Adam Jesus Christus basiert auch in diesen zwei Texten des Paulus auf der Tatsache, dass er (Jesus Christus) nicht nur Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, die Vereinigung von „Natürlichem“ (Physischem, Materiellem) und „Übernatürlichem“ (Geistigem, Göttlichen) ist, sondern bereits vor der Inkarnation auch die formende Rationalität der Gesamtheit der Realität war, die, wie Paulus im selben Brief an die Korinther schreibt, „durch“ ihn und „zu ihm (hin)“ geschaffen wurde: „δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ“ (1.Kor. 8,6).

Damit ist, innerhalb von Bonhoeffers Definition hier und später in der *Ethik*, auch die menschliche *ratio* notwendigerweise immer eine mittelbare – vermittelte – *ratio*, d.h. eine *ratio*, die fundamental durch ihre Relation zu diesem Mittler Jesus Christus, der formenden Rationalität der „Wirklichkeit“, die ihr zugrunde liegt, bestimmt ist. Und diese Relation ist damit eine Relation, die ihrerseits wieder in der Schöpfung, der Schöpfer-Geschöpf Relation gründet:

„Weil alle Welt durch ihn und zu ihm geschaffen ist (Joh. 1,3; 1. Kor. 8,6; Hebr. 1,2), darum ist er der einzige Mittler in der Welt. Es gibt seit Christus kein unmittelbares Verhältnis des Menschen mehr, weder zu Gott noch zur Welt. Christus will der Mittler sein. Zwar bieten sich Götter genug an, die dem Menschen unmittelbaren Zugang gewähren<sup>368</sup>, zwar versucht die Welt mit allen Mittel sich zum Menschen unmittelbar zu verhalten, aber

---

<sup>366</sup>Auch dieses „Bild“ hat in Bonhoeffers Ekklesiologie eine kollektive Dimension zuerst in der Kirche und dann im größeren Kollektiv der politisch-sozialen Gemeinschaft, vgl. „Die Kirche trägt nun die Gestalt, die in Wahrheit der ganzen Menschheit gilt. Das Bild, nach dem sie gestaltet wird, ist das Bild der Menschheit.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 84.

<sup>367</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 229.

<sup>368</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105: „Naturvergötterung“.

eben hierin liegt die Feindschaft gegen Christus, den Mittler<sup>369</sup>. Götter und Welt wollen Christus entreißen, was er ihnen geraubt hat, nämlich einzig und allein unmittelbar zum Menschen zu sein. Der Bruch mit den Unmittelbarkeiten der Welt ist nichts anderes als die Erkenntnis Christi als des Sohnes Gottes, des Mittlers. Er ist niemals ein willkürlicher Akt, in dem sich ein Mensch um irgendeines Ideals willen von Bindungen der Welt lossagt, ein geringeres Ideal mit einem größeren vertauschend. Das wäre Schwärmerei, Eigenmächtigkeit, ja selbst wiederum Unmittelbarkeit zur Welt.“<sup>370</sup>

## 2. Der Begriff der „Urgeschöpflichkeit“ als epistemologischer Begriff und seine Relation zum Begriff des (Sünden-)falls

Wir haben nun also bis hierher eine erste positive Definition von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ in seiner epistemologischen Dimension, fokussiert vor allem auf den individuellen (auf das einzelne Individuum und seine Relation zu seinem bzw. ihrem Schöpfer bezogenen) Aspekt, dargelegt. Dabei haben wir festgestellt, dass das „Natürliche“ bei Bonhoeffer ein fundamental relationaler Begriff ist, dessen relationale Struktur Bonhoeffer mit dem ebenfalls fundamental relationalen Konzept der „Schöpfung“ ausdrückt. Außerdem haben wir gesehen, dass diese schöpfungstheologische Relation in ihrer positiven Definition grundlegenden durch die Frage der Definition der menschlichen *ratio* bestimmt ist und zwar auf eine Weise, die sich nicht alleine durch Bonhoeffers Aufnahme der aufklärerischen und post-aufklärerischen Metaphysikkritik erklären lässt, sondern die auf ein grundlegendes epistemologisches Interesse hindeutet. Seine positive Definition ist bisher, wie ich schon mehrfach gesagt habe, in allen ihren Bereichen primär von der epistemologischen Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des „Guten“ (und korrelativ dazu des „Bösen“) bestimmt, mit der „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“, der erste Text der heutigen *Ethik*-Ausgabe beginnt<sup>371</sup>. In der Tat haben wir gesehen, dass viele seiner Definitionen bereits in diesen ersten Seiten von „Christus, die Wirklichkeit und das

---

<sup>369</sup>Vgl. seine Definition des „abendländischen Nichts“ bzw. „Nihilismus“ in „Erbe und Verfall“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125) als in fundamentaler Weise „gottfeindlich“ (und „widergöttlich“) in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 119.

<sup>370</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 88f.

<sup>371</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31f.

Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>372</sup> angelegt sind<sup>373</sup> und dies wird sich auch weiterhin, unter anderem in diesem Abschnitt, so bestätigen.

Da diese positive Definition und Relation, wie der letzte Abschnitt gezeigt hat, strukturell und logisch auf einer Annahme des Konzepts des „Sündenfalls“ beruht, müsste eine überzeugende, weitere Argumentation nun, wenigstens theoretisch, eine genauere Klärung dessen, wie er dieses Konzept (den „Sündenfall“) definiert wird, einschließen – gerade auch im Hinblick auf die bisherigen Definitionen der Theologiegeschichte. Diese gingen, wie im letzten Abschnitt erwähnt, zu einem großen Teil davon aus, dass die Annahme eines Sündenfalls notwendigerweise impliziert, dass die menschliche Natur – entweder im Ganzen oder in einem Teil – in irgendeiner Weise durch diesen Sündenfall verändert worden ist und dass diese Veränderung epistemologische Konsequenzen hatte und immer noch hat. Eine „Offenbarung“ als Konzept ist nur sinnvoll, wenn diese Offenbarung aufgrund der epistemologischen Voraussetzungen der menschlichen Natur notwendig ist – das ist der Gedanke der *felix culpa*. Das wirft wiederum für Bonhoeffer vor allem zwei weitere Fragen auf, die seinen Begriff des „Natürlichen“ im Folgenden auch in negativer Weise bestimmen werden:

- Welche epistemologischen Konsequenzen hatte der Sündenfall für die menschliche *natura*? Was heißt es, wenn er in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>374</sup> sagt, dass die Vernunft „ebenso hineingezogen ist“ in den Sündenfall „wie die übrige Welt“<sup>375</sup>?
- Wo in der menschlichen *natura* liegt der epistemologische Ansatzpunkt dieser „Offenbarung“, definiert als freier Akt der Gnade Gottes?

Um diese Fragen zu beantworten orientiert sich Bonhoeffer erneut an drei häufig vertretenen und in der bisherigen Tradition aus Bonhoeffers Sicht ebenfalls oft mehr oder weniger dualistisch interpretierten Begriffspaaren, die mit ihnen verbunden sind: Gnade und *natura*, (Ur)geschöpflichkeit bzw. *creatura* und *natura*.

---

<sup>372</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>373</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-33.

<sup>374</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>375</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

Im aktuellen Abschnitt (2.1.) werden wir uns mit dem ersten dieser Begriffspaare beschäftigen (*natura* und Gnade), im nächsten (2.2.) dann mit dem von *natura* und (Ur)geschöpflichkeit bzw. *creatura*.

Sie entsprechen, wie ich argumentieren werde, bei Bonhoeffer korrelativ zur strukturellen Logik seiner Definition der *ratio* und des „Sündenfalls“ nicht eins zu eins einer radikalen Trennung zwischen einem epistemologischen Raum vor dem Sündenfall in der *creatura* und einem epistemologischen Raum nach dem Sündenfall in der *natura*. An diesen Begriffen wird in der Tat noch klarer werden, dass der Sündenfall für Bonhoeffer eben keine ontologische Veränderung ist, sondern, wie gerade und in den vorherigen beiden Abschnitten angedeutet, eine epistemologische. Und es ist, erneut, gerade die Vereinigung beider nach dem Sündenfall in einigen wichtigen Hinsichten aber nie völlig getrennten, epistemologischen „Räume“ der „theoretischen“ (abstrakten) und praktischen (empirischen) *ratio* in Gott bzw. Jesus Christus, die es ermöglicht, diesen postlapsarischen Zustand der epistemologischen Trennung zu überwinden.

Zentral für die Definition sowohl von *natura* als auch von *creatura* ist, und das wird eine der entscheidenden Erkenntnisse in diesen Abschnitten sein, erneut ein schöpfungstheologischer terminus, der eng mit dem Konzept des Sündenfalls und seinen Folgen verbunden und uns bereits mehrfach ansatzweise begegnet ist: Der (neue) Mensch als εἰκών Gottes in Gen. 1,26f., insbesondere in dessen paulinische Übertragung auf Jesus als εἰκών Gottes und gleichzeitig erster der „neuen“ *creatura* in 1. Kor. 15,1-56.

## 2.1 Die Begriffe von *natura* und Gnade als epistemologische Begriffe

Zunächst werden wir jedoch in diesem ersten Teilabschnitt konkret beim Konzept des Sündenfalls, wie wir im letzten Abschnitt beschrieben haben, bleiben und uns näher ansehen, ob und wenn ja inwiefern Bonhoeffer die verschiedenen geistesgeschichtlichen Modelle – positiv oder negativ – aufnimmt, um seine eigene Bestimmung des Verhältnisses von *natura* bzw. *creatura* und Gnade zu entwickeln. Ich habe schon gesagt, dass in fast allen „Sündenfall“-Konzepten der christlichen Philosophie und Theologie der Begriff der „Gnade“ gerade deshalb zentral war,

weil es der „Sündenfall“ war, der durch seine Veränderung der menschlichen epistemologischen Fähigkeiten und die Realisierung der Möglichkeit des „Bösen“ die „Gnade“, die in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erkannt werden kann, notwendig gemacht hat. Ich habe oben im Zusammenhang mit den verschiedenen Sündenfall-Konzepten die grundlegende Struktur der so genannten Adam-Christus Parallele bereits angedeutet, innerhalb derer Christus der „letzte“ oder „zweite“ Adam ist, der durch sein Wirken, seinen Tod und seine Auferstehung die Sünde des „ersten“ Adam sühnt<sup>376</sup>.

Wo Adam im Garten Eden<sup>377</sup> der Versuchung der „Schlange“ erliegt<sup>378</sup>, widersteht Jesus in einem zweiten Garten, dem Garten Gethsemane, der Versuchung, dem Willen Gottes nicht zu entsprechen und nicht den Tod am Kreuz auf sich zu nehmen, der ihm nach dem Willen des Vaters bestimmt ist<sup>379</sup>, und bringt dadurch der Menschheit die Möglichkeit der Gnade Gottes. Die Analyse des Gnaden-Begriffs und seines Verhältnisses zu denen *natura* und *creatura* wird damit meine Analyse von Bonhoeffers Verwendung des Sündenfall-Konzepts vervollständigen und uns gleichzeitig auch erlauben, einen genaueren Blick auf Bonhoeffers Definitionen von „gut“ bzw. „böse“ als epistemologische Begriffe zu werfen.

Wie wir bereits gesehen hatten, nennt Bonhoeffer gleich am Beginn der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>380</sup> die beiden epistemologischen Varianten der Interpretation des Sündenfalls innerhalb der bisherigen, protestantischen bzw. katholischen, christlichen Theologie, die er für falsch hält: In der ersten geht das „Natürliche“ „vollständig im Dunkel der allgemeinen Sündhaftigkeit verloren“<sup>381</sup> und in der zweiten erhielt es „umgekehrt den Glanz der Urgeschöpflichkeit“<sup>382</sup>. Wenn man von dieser Aussage in den Texten zurückgeht, stellt man fest, dass er

---

<sup>376</sup>Vgl. 1.Kor. 15,21f.; Röm. 5,12-21.

<sup>377</sup>Gen. 2,8-15.

<sup>378</sup>Gen. 3,6f.

<sup>379</sup>Mk. 14,32-42; Mt. 26,36-46; Lk. 22,39-46; vgl. Joh. 18,1-11.

<sup>380</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>381</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163.

<sup>382</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163.

bereits in „Erbe und Verfall“<sup>383</sup> den Katholizismus vor allem mit der „Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen“<sup>384</sup> verbunden hatte, während der Protestantismus nach seiner Analyse meistens von einer *natura corrupta*<sup>385</sup>, einer grundlegend zu einer Inklinaton zur Sünde hin veränderten Natur des Menschen nach dem Sündenfall ausgegangen ist<sup>386</sup>. Wie der Kommentar der *Ethik* richtig feststellt, ist einer der prominentesten Vertreter für diese „katholische“ Variante der „Urgeschöpflichkeit“, in diesem Fall spezifisch der scholastischen Theologie, an die Bonhoeffer hier vermutlich denkt, Thomas von Aquin<sup>387</sup>.

Dass Bonhoeffer sich auf ihn bezieht, wird ebenfalls schon in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>388</sup> deutlich, wo er von „Hochscholastik“<sup>389</sup> und dem „Reich der Gnade“ und dem „Reich des Natürlichen“ als erstem Höhepunkt dualistischen Denkens in der christlichen Theologie spricht<sup>390</sup>. Auch hier nennt der Kommentar der *Ethik* Thomas von Aquin als wahrscheinlichsten Kandidaten für diesen kurzen Hinweis<sup>391</sup>, der seinerseits im Kontext einer theologischen Debatte über das Verhältnis zwischen „Natur“ (*natura*)

---

<sup>383</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

<sup>384</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114.

<sup>385</sup>Der Kommentar der *Ethik* übersetzt diesen Ausdruck als „verdorbene Natur“, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114 Fn.89.

<sup>386</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114 Fn. 89.

<sup>387</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114 Fn. 89: „Gegen die reformatorische These von der „natura corrupta“ („verdorbene Natur“) des Menschen nach dem Sündenfall steht die Lehre nach den Grundsätzen des Thomas von Aquin STh I-II 17, 9 ad 3: „Per peccatum primi parentis natura est sibi relicta“ („durch die Sünde der Stammeltern wurde die Natur sich selbst überlassen“).“

<sup>388</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>389</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41.

<sup>390</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41.

<sup>391</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41 Fn.33: „Zur *Hochscholastik* (13. Jahrhundert) zählt besonders Thomas von Aquin.“ (kursiv im Original). Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, die das Konzept ebenfalls primär mit Thomas von Aquin verbindet: „Wenn Bonhoeffer das tatsächlich im Sinn gehabt hätte, wäre allerdings eine erhebliche Nähe zu der andernorts deutlich kritisierten und dem christologischen Wirklichkeitsbegriff Bonhoeffers grundsätzlich widersprechenden *thomistischen Stufung der Welt in Natur und Gnade* vorhanden“; F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 378 (kursiv von mir). Es ist hier von ihr nicht klar gekennzeichnet, an welche Stellen sie mit „andernorts“ denkt, es ist aber möglich, dass es ebenfalls die gerade von mir genannten D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41, D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114f. und D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163 sind.

und „Gnade“ steht, die sich, der historischen Forschung zufolge, spätestens von den Diskussionen um Pelagius und Augustin im 4. und 5. Jhdt. n.Chr. bis in die Nach-Reformationszeit erstreckt hat. Sie kann hier leider aus Platzgründen nicht im Detail dargelegt werden. Wichtig für unsere Zwecke ist vor allem, dass diese Debatte immer auch einen klaren epistemologischen Aspekt hatte und dieser ist es, der für Bonhoeffer hier entscheidend ist: Bewirkt, so die epistemologische Frage, der freie Akt der Gnade Gottes im Individuum eine epistemologische Veränderung der menschlichen *ratio*, die den Menschen – wie auch immer – in den Zustand der „Urgeschöpflichkeit“ zurückversetzt oder tut sie das nicht? Wieder zeigt ein Blick in den dortigen Text, dass Bonhoeffer bereits in der *Nachfolge* „Gnade“ primär epistemologisch definiert und dabei im Dialog mit dem Begriff des „Gesetzes“ bzw. „Gebot“ als epistemologischem Objekt des Gehorsams gegenüber Jesus Christus entwickelt hatte.

Eines der wichtigsten argumentativen Ziele im Zuge dieser Definition von „Gnade“ in der *Nachfolge* war es, gegen die oft unter Berufung auf Luthers „Gnadenlehre“<sup>392</sup> vorgenommene Relativierung der Bedeutung des Gesetzes bzw. Gebotes Gottes für den gerechtfertigten Christen in einigen protestantischen Modellen zu argumentieren, die, etwas vereinfacht gesagt, die in Jesu Tod und Auferstehung geschehene Rechtfertigung des Sünders „alleine aus Gnade“ im Vergleich zum zweiten Aspekts des Gehorsams gegenüber dem Gesetz stärker betonen wollten<sup>393</sup>. Bonhoeffer hat für diese seines Erachtens nach in der

---

<sup>392</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 35.

<sup>393</sup>„Man kann die Tat Luthers nicht verhängnisvoller mißverstehen als mit der Meinung, Luther habe mit der Entdeckung des Evangeliums der reinen Gnade einen Dispens für den Gehorsam gegen das Gebot Jesu in der Welt proklamiert; die reformatorische Entdeckung sei die Heiligsprechung, die Rechtfertigung der Welt durch die vergebende Gnade gewesen. Der weltliche Beruf des Christen erfährt vielmehr seine Rechtfertigung für Luther allein dadurch, daß in ihm der Protest gegen die Welt in letzter Schärfe angemeldet wird. Nur sofern der weltliche Beruf des Christen in der Nachfolge Jesu ausgeübt wird, hat er vom Evangelium her neues Recht empfangen. Nicht Rechtfertigung der Sünde, sondern Rechtfertigung des Sünders war der Grund für Luthers Rückkehr aus dem Kloster. Teure Gnade war Luther geschenkt worden. Gnade war es, weil sie Wasser auf das durstige Land, Trost für die Angst, Befreiung von der Knechtschaft des selbst-gewählten Weges, Vergebung aller Sünden war. Teuer war die Gnade, weil sie nicht dispensierte vom Werk, sondern den Ruf in die Nachfolge

protestantischen Theologie relativ häufige Überbetonung von Luthers *sola gratia*<sup>394</sup> im Gegensatz zur oben von mir beschriebenen, katholischen Vorstellung der *gratia praeveniens*, ebenfalls in der *Nachfolge*, den sehr markanten Begriff der „billigen Gnade“<sup>395</sup> geprägt.

Das macht auch von einem argumentativen Blickwinkel her verständlich, warum er den sonst besonders in der neueren Theologie relativ seltenen Begriff des „Gesetzes“ bzw. „Gebotes Christi“ (im Gegensatz zum verbreiteteren „Gesetz“ bzw. „Gebot“ *Gottes*) verwendet<sup>396</sup>. Auch strukturell gesehen besteht die *Nachfolge*

---

unendlich verschärfte. Aber gerade worin sie teuer war, darin war sie Gnade, und worin sie Gnade war, darin war sie teuer. Das war das Geheimnis des reformatorischen Evangeliums, das Geheimnis der Rechtfertigung des Sünders.“; D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 35.

<sup>394</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 36f.: „Sagte Luther, daß unser Tun umsonst ist, auch in dem besten Leben, und daß darum bei Gott nichts gilt „denn Gnad und Gunst, die Sünden zu vergeben“, so sagte er es als einer, der sich bis zu diesem Augenblick und schon im selben Augenblick wieder neu in die *Nachfolge* Jesu, zum Verlassen von allem, was er hatte, berufen wußte. Die Erkenntnis der Gnade war für ihn der letzte radikale Bruch mit der Sünde seines Lebens, niemals aber ihre Rechtfertigung. Sie war im Ergreifen der Vergebung die letzte radikale Absage an das eigenwillige Leben, sie war darin selbst erst eigentlich ernster Ruf zur *Nachfolge*. Sie war ihm jeweils „Resultat“, freilich göttliches, nicht menschliches Resultat. Dieses Resultat aber wurde von den *Nachfahren* zur prinzipiellen Voraussetzung einer Kalkulation gemacht.“. Wir sehen hier wieder dieselbe Trennung zwischen Luther und seinen „*Nachfahren*“ wie wir sie in der *Ethik* in Bezug auf populäre Interpretationen von Luthers Zwei-Reiche Lehre und die in ihr implizierte absolute „Rechtfertigung der Welt“ ebenfalls beobachtet hatten.

<sup>395</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 29f.: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade. Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten. Das sei ja gerade das Wesen der Gnade, daß die Rechnung im voraus [sic!] für alle Zeit beglichen ist. Auf die gezahlte Rechnung hin ist alles umsonst zu haben. Unendlich groß sind die aufgebrauchten Kosten, unendlich groß daher auch die Möglichkeiten des Gebrauchs und der Verschwendung. Was wäre auch Gnade, die nicht billige Gnade ist? [...] Billige Gnade ist Gnade ohne *Nachfolge*, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus.“. Billige Gnade steht also hier sowohl im Gegensatz zur eigentlichen „teuren“ Gnade als auch zur „*Nachfolge*“, d.h. zur fundamentalen Relation des Gehorsams gegenüber Jesus Christus, vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 64f.

<sup>396</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 63f.: „[...] es ist Jesus selbst der gebietet. Jesus, der eben noch den Jüngling vor dem guten Meister an den allein guten Gott verwiesen hatte, nimmt nun selbst die Vollmacht in Anspruch das letzte Wort und Gebot zu sagen. Der Jüngling muss erkennen, daß vor ihm der Sohn Gottes selbst steht. Es war

in ihrem Aufbau dementsprechend zu einem großen Teil aus einer konkreten Auslegung der so genannten „Bergpredigt“<sup>397</sup> aus Mt. 5,1-7,29 und einer von Bonhoeffers letzten Texten im Gefängnis war eine Auslegung der ersten drei Gebote der „Zehn Gebote“<sup>398</sup>. In der *Ethik* kommt der Begriff der Gnade, ebenfalls in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>399</sup>, explizit eben in jenem gerade erwähnten Satz vor, in dem Bonhoeffer postuliert, dass die „Hochscholastik“ das „Wirklichkeitsganze“ in zwei Teile – das „Reich der Gnade“ und das „Reich des Natürlichen“ aufgeteilt hat<sup>400</sup>. Das bedeutet jedoch, wie Bonhoeffer erkannt hat, nicht notwendigerweise, dass das „Natürliche“ konzeptuell „unterliegt“. Im Gegenteil es (das „Natürliche“) wird eben durch seine vollständige Aufnahme ins „Reich der Gnade“ und die Tatsache, dass die Gnade damit innerhalb der meisten dieser Modelle dem „Natürlichen“ nur noch etwas (eben die Gnade) hinzufügt, wie bei der „evangelischen“ Variante der „Urgeschöpflichkeit“<sup>401</sup> fast ununterscheidbar vom „Reich der Gnade“<sup>402</sup>.

Je nachdem, wie man diesen Punkt betont, wird es auch hier fast unklar, warum die „Gnade“ und, verbunden mit ihr, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus einschließlich seines Todes und seiner Auferstehung überhaupt notwendig waren. Es ist nun, in manchen Fällen, bereits das „Natürliche“ selbst (definiert als die

---

die dem Jüngling verborgene Sohnschaft Gottes, die von sich weg auf den Vater weißen lies [sic!], womit er sich vollkommen mit seinem Vater einte. Es ist dieselbe Einheit, die Jesus jetzt das Gebot des Vaters selbst sprechen läßt.“ In D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 65 setzt Bonhoeffer explizit Jesus mit dem Gebot (in diesem Fall dem Gebot an den jungen Mann, ihm nachzufolgen und alles, was er hat, zu verkaufen vgl. Mk. 10,21) gleich, indem er beide in gleicher Weise als Objekte des Gehorsams definiert: „Der Jüngling suchte eine Antwort auf eine Frage. Die Antwort heißt: Jesus Christus. Der Jüngling wollte das Wort des guten Meisters hören, nun erkennt er, daß dieses Wort – der Mann, den er fragte, selbst ist. Der Mann steht vor Jesus, dem Sohne Gottes, die volle Begegnung ist da. Es gibt nur noch Ja oder Nein, Gehorsam oder Ungehorsam.“

<sup>397</sup> Benannt nach der Ortsangabe in Mt. 5,1 („[...] εἰς τὸ ὄρος“) und darin unterschieden von manchmal „Feldpredigt“ genannten Stelle in Lk. 6,20-49, die Teile desselben Materials verwendet.

<sup>398</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 179, wo er seine Arbeit an diesem Text erwähnt.

<sup>399</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>400</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41.

<sup>401</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163.

<sup>402</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41.

physische, materielle, empirisch wahrnehmbare und erforschbare Realität des Menschen), die „Uroffenbarung“ der Schöpfung, die als epistemologische Grundlage für die Erkenntnis der Wirklichkeit ausreicht oder zumindest die erste, bereits sehr wichtige Stufe bildet, die dann durch die Gnade in Jesus Christus eben nur noch „ergänzt“ wird<sup>403</sup>. In den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>404</sup> setzt Bonhoeffer diese katholische „Irrlehre“<sup>405</sup> nun mit der zweiten Möglichkeit der Vereinigung von christlicher Ethik und aufklärerischer Kritik an ihr gleich: Die *natura*, die dem Menschen gehört, wird durch den Sündenfall nicht völlig verändert, sondern es bleibt ein gewisser Rest der „Göttlichkeit“<sup>406</sup>, wie Bonhoeffer es in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>407</sup> sagt, der eben häufig in der *ratio* und damit auch in den epistemologischen Fähigkeiten des Menschen verortet wurde<sup>408</sup>. Deshalb wird, innerhalb eines solchen Modells, die menschliche „Natur“, inklusive der menschlichen *ratio*, durch den freien Akt der Gnade Gottes in der Offenbarung Jesu Christi ebenfalls nicht völlig von Grund auf transformiert, sondern lediglich „vollendet“ (*perfecit*), wie es Thomas von Aquin in seinem berühmten Zitat sagt: „*gratia non tollit, sed perfecit naturam*“<sup>409</sup>. Die zwei Modelle

---

<sup>403</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163 Fn.3, v.a. „[...] Vertreter einer extremen Gegenposition – ‚bei den anderen‘ – faßten das Natürliche als das durch keinen Sündenfall verlorene Geschöpfliche auf. Hier wurde die ethische Orientierung nicht von der Versöhnung des gefallenen Menschen durch Christus bestimmt, sondern von dem Rückgriff auf die Schöpfung, der auf dem Gebiet der Erkenntnis dann z.B. bei Paul Althaus die Uroffenbarung korrespondieren konnte, vgl. P. Althaus, *Der Geist der lutherischen Ethik*, 43f.: ‚Normen für die konkrete Gestalt der Ordnungen‘ kenne das Luthertum ‚in der Schöpfungswirklichkeit selber, wie Gottes Wort sie deutet, in dem Naturrechte, um das auch bei der Verfinsterung der Erkenntnis durch die Sünde die Menschen einigermaßen wissen.‘ Anders als diese Richtungen Adolf Schlatter, der die Verantwortlichkeit gegenüber dem ‚Natürlichen‘ ‚nicht einfach in die ‚reformatorische Nacht der Sünde‘ einbnete‘, s. DB 81“. Eine häufige Grundlage für solche Modelle der „Uroffenbarung“ im Natürlichen waren Paulus‘ Aussagen über das von der menschlichen *ratio* wahrnehmbare Zeugnis der Schöpfung über den Schöpfer in Röm. 1,18-22, bes. Röm. 1,20.

<sup>404</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>405</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114.

<sup>406</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

<sup>407</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>408</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167 und D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163 Fn.3.

<sup>409</sup>Th. von Aquin, *STh I*, 8 art 2, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163 Fn.4 und in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 378 Fn.310.

sind zwar unterschiedlich, aber gerade in ihrem epistemologischen Bestreben analog.

Dieses epistemologische Bestreben ist, wie bisher, für Bonhoeffer in der *Ethik* eine Art Messwert, der zeigt, ob das jeweilige Modell erkenntnistheoretisch in der Lage ist, die Wirklichkeit vollständig zu erklären. Oder, anders formuliert: Jedes Modell, das nicht in der Lage ist sowohl Natürliches als auch Übernatürliches (Göttliches, Immaterielles, Geistiges), jedes in seiner spezifischen Funktion aber unter dem Primat des Übernatürlichen, zu integrieren, kann, für Bonhoeffer aus einer christlichen Perspektive heraus nur mangelhaft sein, eben da die christliche Perspektive auf der Annahme einer göttlichen, „übernatürlichen“ Entität beruht, die alles in sich integrieren kann. Und diese Integration kann, wenn sie der „Wirklichkeit“ entsprechen will, für Bonhoeffer nur in Jesus Christus stattfinden. Es gibt weiter nur einen „Raum“, denjenigen der Christuswirklichkeit. Alle anderen, theoretisch denkbaren Integrationen in der Form von umfassenden, rational, durch die *ratio* oder durch empirische Überlegungen begründeten Denksystemen sind „nachträglich erzwungen“<sup>410</sup> und damit künstlich und, wie wir sehen werden, „unnatürlich“.

„Das Raumdennen versteht die Begriffspaare weltlich – christlich, natürlich-übernatürlich, profan-sakral, vernünftig-offenbarungsgemäß als letzte statische Gegensätze, mit denen bestimmte einander ausschließende Gegebenheiten bezeichnet sind. Er verkennt die ursprüngliche Einheit dieser Gegensätze in der Christuswirklichkeit und setzt an ihre Stelle die nachträglich erzwungene Einheit eines die Gegensätze umspannenden sakralen oder profanen Systems. Dabei bleibt die statische Gegensätzlichkeit erhalten. Ganz anders kommen diese Dinge von der erkannten Gottes- und Weltwirklichkeit in Christus her zu stehen. Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vorneherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht „an und für sich“<sup>411</sup>, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit in Christus.“<sup>412</sup>

In Bezug auf seine Kritik an den epistemologischen Maßstäben einiger anderer Ethik-Modelle am Beginn von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus,

---

<sup>410</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 44.

<sup>411</sup>Vermutlich eine von Hegel übernommene Formulierung, mit dessen Denken er sich zur Zeit der Abfassung der *Ethik* nachweislich intensiv beschäftigt hat, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 44 Fn. 43.

<sup>412</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 44.

Kirche und Welt“<sup>413</sup>, die ich in 1.1. näher betrachtet hatte<sup>414</sup>, betont Bonhoeffer wie bei der Definition der *ratio* ausdrücklich den Punkt, dass – im Vergleich zu diesen Modellen – weder seine Definition von „Gnade“ noch die des „Natürlichen“ die Stelle eines abstrakten „Prinzips“<sup>415</sup> oder einer „Idee“<sup>416</sup>, wie sie solche Modelle seiner Beschreibung nach postulieren, einnehmen:

„Das Gute ist nicht die Übereinstimmung zwischen einem uns – durch Natur oder Gnade – zu Verfügung gestellten Maßstab und dem von mir als Wirklichkeit bezeichnenden Seienden, sondern das Gute ist die Wirklichkeit und zwar die in Gott gesehene und erkannte Wirklichkeit.“<sup>417</sup>

An dieser Stelle nimmt Bonhoeffer nun in einem nächsten Schritt eine weitere, ausdrückliche Abgrenzung vor, die tatsächlich eine umfassende Inklusion ist: Nachdem Bonhoeffer die Geschichte<sup>418</sup> und die (naturwissenschaftliche) *ratio*<sup>419</sup> in den Raum Gottes bzw. Jesu Christi integriert hatte, tut er dies nun in seiner Bestimmung der Begriffe *natura* und Gnade auch mit dem ethisch-moralischen „Bösen“. Nachdem er am Anfang seiner Überlegungen sowohl „abstrakte“ als auch „kasuistische“ Definitionen des „Bösen“ als epistemologisches Korrelat des „Guten“ innerhalb der ethisch-epistemologischen Frage nach dem Gutsein bzw. -werden und Gutes-tun selbst abgelehnt hatte, kommt es hier im Kontext seiner erkenntnistheoretischen Definition der Realität erneut in den Blick.

Wie häufig bei philosophischen und theologischen Denkmodellen lässt sich Bonhoeffers argumentative Logik vor allem anhand dessen deutlich machen, wie er Grenzfälle behandelt, wie hier die Frage, welche Stellung der Teufel, d.h. das personifizierte Böse im Gegensatz zu Gott bzw. Jesus als personifiziertem Guten<sup>420</sup>, in seinem erkenntnistheoretischen Modell haben<sup>421</sup>. Der „Teufel“ – manchmal auch

---

<sup>413</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>414</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 31-41.

<sup>415</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 31-38.

<sup>416</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 31-38.

<sup>417</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 37; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 81f.; 86f.

<sup>418</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 44; 93-125, bes. 103-120.

<sup>419</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 44; 166-169.

<sup>420</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32: „Daß sich also Gott als das Gute erweist [...]“.

<sup>421</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 50f.

„Satan“ genannt – ist ein traditionelles Element der christlichen Interpretation der Sündenfallerzählung von Gen.3, häufig gleichgesetzt mit der dort zentralen Figur der „Schlange“<sup>422</sup>. Für Bonhoeffer in den Schriften der *Ethik* ist auch er nicht allgemein-theoretisch, als theologisches Konzept, sondern vor allem im Hinblick auf seine epistemologische Fragestellung bedeutsam.

Das zentrale, ebenfalls epistemologische Problem, das sich hier stellt, ist die Frage, ob eine Anerkennung des (Sünden-)falls als Konzept, wie sie aus primär erkenntnistheoretischen Gründen vollzogen hatte, in jedem Fall notwendigerweise „das Natürliche“ bzw. die „Welt“ als „gefallene Welt“ bzw. „gefallenes Natürliches“ zu einem gerade epistemologisch von Gott getrennten Raum, beherrscht nun vor allem vom Teufel bzw. Satan, macht<sup>423</sup>. Könnte ein Kritiker nicht sogar argumentieren, dass dies von Bonhoeffers eigener Definition des Natürlichen, vor allem dem der *ratio*, und seiner Definition des Begriffs der „Offenbarung“ in der *Ethik* im Allgemeinen und in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>424</sup> im Besonderen zumindest indirekt impliziert ist<sup>425</sup>? Hatte er in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>426</sup> nicht ausdrücklich betont, dass die *ratio*, als gefallene *ratio*, keinen direkten Zugang mehr zur Realität Gottes hat<sup>427</sup> und bedeutet das nicht logisch notwendig, dass auch in irgendeiner Weise

---

<sup>422</sup> שָׁטָן, vgl. Gen. 3,1f.4.13f.

<sup>423</sup>Vgl. erneut v.a.: „Damit bleibt aber noch die Frage offen, ob nicht die ‚Welt‘, sofern hier die unter die Gewalt des Teufels geratene, ‚arge‘ Welt verstanden wird, ob nicht die sündige Wirklichkeit als ein gegen die Kirche beziehungsweise gegen das Reich Christi aufgerichteter Raum aufgefaßt werden muß. Ist also nicht der letzte, statische Gegensatz, der das Raumdenken rechtfertigt, der Gegensatz von Christusreich und Teufelsreich?“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 50f. Vgl. den epistemologischen Begriff der „Wirklichkeit“.

<sup>424</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>425</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 44.

<sup>426</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>427</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165-167. Er nennt, wie bereits angedeutet, diesen „direkten“, epistemologischen Zustand dort „Gottesunmittelbarkeit“, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165 im Unterschied zum post-lapsarischen Zustand der „relativen“ Freiheit, die sowohl (epistemologische) Offenheit als auch (epistemologische) Verslossenheit gegenüber Gott bzw. Christus erlaubt; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166.

eine Trennung des Raumes Gottes von dem des „Natürlichen“ postuliert werden muss<sup>428</sup>?

Und hatte er in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>429</sup> nicht ebenfalls gesagt, dass es erst und ausschließlich die Offenbarung ist, durch die der Mensch die Realität in ihrer Gesamtheit erkennen kann<sup>430</sup>, was zumindest auf den ersten Blick ebenfalls die Notwendigkeit der Annahme einer fundamentalen Trennung zwischen dem Bereich Gottes und demjenigen des Menschen und seiner empirischen Fähigkeiten implizieren würde?

Im Unterschied zu, z.B., seinem Mentor Karl Barth, der diese epistemologische Trennung und die Offenbarung als einzige Möglichkeit ihrer Überwindung in seinem theologischen Denken relativ stark betont, widerspricht Bonhoeffer in der *Ethik* eher der Notwendigkeit einer solchen Schlussfolgerung und Betonung innerhalb einer „christlichen“ Epistemologie. Die christologische These der Vereinigung aller, auch aller epistemologischen, Gegensätze in Christus kann, im Gegenteil, für ihn nur überzeugend vertreten werden, wenn man bereit ist, darin auch das ethisch-moralische Böse – sogar den Teufel – einzuschließen und genau dies tut er in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>431</sup>:

„Nun ist bisher von der Welt immer im Sinne der in Christus mit Gott versöhnten Welt die Rede gewesen, es ist von der Wirklichkeit immer als der von Gott angenommenen, in ihm bestehenden, versöhnten Wirklichkeit gesprochen worden, und in diesem Sinne mußte das Raundenken abgelehnt werden. Damit bleibt aber noch eine Frage offen, ob nicht die ‚Welt‘, sofern hierunter die unter die Gewalt des Teufels geratene, ‚arge‘<sup>432</sup> Welt verstanden wird, ob nicht die sündige Wirklichkeit als eine gegen die Kirche beziehungsweise gegen das Reich Christi aufgerichteter Raum aufgefasst werden muß. Ist also nicht der letzte statische Gegensatz, der das Raundenken rechtfertigt, der Gegensatz Christusreich und Teufelsreich<sup>433</sup>? So sehr diese Frage im ersten Augenblick eine Bejahung zu fordern scheint, so sehr ist sie jedoch bei näherem Zusehen selbst nicht eindeutig. Christus und sein Widersacher, der Teufel, sind einander ausschließende Gegensätze, doch

---

<sup>428</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 50-52 vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166-169.

<sup>429</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>430</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 44.

<sup>431</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>432</sup>Vgl. 1.Joh. 5,19.

<sup>433</sup>Die Begriffe „Gottesreich“ und „Teufelsreich“ finden sich auch in O. Dietrich, *Geschichte der Ethik IV*, 72 in seiner Analyse von Luthers Denken, vgl. das Zitat in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51 Fn.60.

so, daß auch der Teufel wider Willen Christus dienen muß und als der das Böse wollende immer wieder das Gute tun muß<sup>434</sup>, sodaß der Raum des Teufels immer nur unter den Füßen Christi ist<sup>435</sup>. Soll nun aber unter dem Reich des Teufels jene Welt verstanden werden, die ‚im Argen liegt‘<sup>436</sup>, also die unter der Gewalt des Teufels geratene Welt, so hat gerade hier das Raumdennen wieder seine Grenze. Denn die ‚arge Welt‘ ist es ja eben, die in Christus mit Gott versöhnt ist und die nun nicht im Teufel, sondern doch wieder in Christus ihre letzte und eigentliche Wirklichkeit hat. Die Welt ist nicht zwischen Christus und dem Teufel aufgeteilt, sondern<sup>437</sup> sie ist ganz und gar die Welt Christi, ob sie es erkennt oder nicht. Auf diese ihre Wirklichkeit in Christus hin ist sie anzusprechen und so ist die falsche Wirklichkeit, die sich in sich selbst oder im Teufel zu haben meint, zu zerstören. Die böse, finstere Welt darf nicht dem Teufel preisgegeben werden, sondern [muß] gerade für den in Anspruch genommen werden, der sie sich durch sein Kommen ins Fleisch, durch sein Sterben und Auferstehen erworben hat.“<sup>438</sup>

Auf argumentativer und inhaltlicher Ebene schließt er damit, wie bereits angedeutet, die strukturellen Bestimmungen seines ethischen Versuchs im Vergleich zu anderen philosophischen und theologischen (ethischen) Entwürfen, mit dem er „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>439</sup> begonnen hatte<sup>440</sup>, ab und greift dabei vor auf die nächsten Abschnitte, u.a. wieder durch den Begriff des „Letzten“, der dann in „Die letzten und die vorletzten

---

<sup>434</sup>Eine Anspielung auf Mephistos berühmten Satz im ersten Teil von J.W. Goethes Faust, Verse 1335f.: „Ein Teil von jener Kraft,/ Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 51 Fn.61.

<sup>435</sup>Eine Anspielung auf 1.Kor. 15,28: „ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.“. Die Formulierung bei Paulus ist ihrerseits sehr wahrscheinlich ein Verweis auf Ps.110, 1.

<sup>436</sup>1.Joh. 5,19: „ἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν αἱ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.“ Bonhoeffers Zitat „im Argen liegt“ stammt mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Luther-Version dieses Verses. Die Elberfelder Bibel z.B. übersetzt dagegen wörtlicher „in dem Bösen“ (vgl. Mt. 6,13: „ἀπὸ τοῦ πονηροῦ“, „von dem Bösen“).

<sup>437</sup>Es gibt für diese Stelle auf einem von Bonhoeffers Papierbögen eine alternative Fortsetzung: „[...] sondern sie muß als die von Gott geliebte, versöhnte Welt angesehen und angesprochen werden. Von Christus her verbietet sich damit die räumliche Abgrenzung einer christlichen von einer verteufelten Welt. Christus hat die ganze Welt in sich aufgenommen, getragen und mit Gott versöhnt.“; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 51 Fn.63. Anhand der Art des Papiers und der Tatsache, dass es sich hierbei um einen Einschub handelt, lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, dass die oben zitierte Version die ältere ist, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 51 Fn.63.

<sup>438</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 50-52.

<sup>439</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>440</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-52.

Dinge<sup>441</sup> eingeführt werden wird. Für unsere Fragestellung entscheidend sind an dieser konzeptuellen Grenzbestimmung vor allem zwei Punkte:

1) Die fundamentale Bedeutung der Ethik für die Erkenntnistheorie: Christus und der Teufel stehen hier für Bonhoeffer auch für die fundamental ethischen Begriffe von „gut“ und „böse“. Der Teufel ist der der „das Böse“ will und der nach dem Zitat aus 1.Joh. 5,19 die „böse“<sup>442</sup> Welt beherrscht. Das bedeutet, dass, wie ich schon angedeutet habe, das Realitätsganze, für Bonhoeffer, auf seiner fundamentalsten Ebene ein primär ethisch definiertes Realitäts Ganzes ist – jedoch nicht im Sinne einer abstrakten Frage nach „gut“ und „böse“ oder nach dem eigenen Gut-sein bzw. Gut-werden, sondern im Sinne ihrer Zugehörigkeit zu Gott und Jesus Christus als dem, wie er gesagt hatte, einzig wahren „Guten“<sup>443</sup>. Er bezieht sich damit direkt erneut zurück auf das, was er bereits in den ersten Sätzen dieses Kapitels als Ziel der christlichen Ethik genannt hatte:

„Daß also Gott sich als das Gute erweise, auf die Gefahr hin, daß dabei ich und die Welt als nicht gut, sondern durch und durch böse zu stehen kommen wird mit dort zum ethischen Bemühen, wo Gott als letzte Wirklichkeit geglaubt wird.“<sup>444</sup>

Sowohl 1.Joh. 5,19 als auch 1.Kor. 15,25 fügen sich in eine solche „ethische“ Definition der Gesamtrealität ein, innerhalb derer die Vollendung der Schöpfung im vollständigen Sieg über das „Böse“ der Welt (1.Joh. 5,19) und die Folgen der Tat Adams und Evas (1.Kor. 15,22) besteht – ein Sieg der, wie in Bonhoeffers Text, auch wenn er noch nicht vollendet ist, in 1.Kor. 15,20-22 durch Jesu Inkarnation, Tod und insbesondere seine Auferstehung bereits begonnen hat.

2) Die fundamentale Bedeutung des Natürlichen für die Ethik. Es ist die „Welt“ – hier sehr wahrscheinlich im traditionellen Sinn der Gesamtheit der physischen, biologischen, empirisch erfassbaren und erforschbaren, materiellen Realität des Menschen – die hier im Zentrum der Überlegungen steht. Sie ist es, innerhalb deren

---

<sup>441</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 137-163.

<sup>442</sup>„[...] ἐν τῷ πονηρῷ“; 1.Joh. 5,19.

<sup>443</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

<sup>444</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

Sphäre sich Jesu Herrschaft bzw. die Herrschaft des Teufels potentiell abspielt<sup>445</sup> und sie ist es, wie Bonhoeffer hier erneut betont, die Jesus durch seine Inkarnation, seinen Tod und seine Auferstehung unwiderruflich in seinen Machtbereich hineingenommen hat<sup>446</sup>. Durch die Inkarnation war er sogar selbst ein Teil von ihr und ist es, wie schon gesagt, durch den nun nicht mehr sterblichen Körper der Auferstehung immer noch in gewisser Weise und, in diesem Fall, unwiderruflich<sup>447</sup>. Gottes Bestätigung von Jesu Botschaft und Autorität in der Auferstehung war für Bonhoeffer, wie er hier noch einmal klar macht, kein Ja zu einer abstrakten, rein „geistigen“ Realität oder einem abstrakten, ethischen Prinzip, sondern eine unwiderrufliche Offenbarung der Tatsache, dass die Sphäre des (ethisch) „Guten“<sup>448</sup> die Gesamtheit der Realität/„Wirklichkeit“ umfasst<sup>449</sup>. Und dieses die Gesamtheit der Realität/„Wirklichkeit“ umfassende Gute ist, wie gesehen, eben keine aus der *ratio* abgeleitete, abstrakte ethische Theorie, kein Prinzip und kein empirisches, aus dem „Konkreten“ der „Welt“ erworbenes Ergebnis, sondern ein „natürliches“ (physisches, biologisches) menschliches Wesen, das gleichzeitig auch „übernatürlich“ (geistig, göttlich) ist: Jesus Christus<sup>450</sup>.

Als Antwort auf die Frage der Bedeutung des Sündenfalls bedeutet das, dass kein notwendiger Widerspruch zwischen den Annahmen besteht, dass die menschliche „Natur“ – einschließlich der menschlichen *ratio* – durch den Fall verändert wurde und dass, gleichzeitig, die gefallene Schöpfung immer der Raum Gottes bzw.

---

<sup>445</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 50f.

<sup>446</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51f.: „[...] [muß] gerade für den in Anspruch genommen werden, der sie sich durch sein Kommen ins Fleisch, durch sein Sterben und Auferstehen erworben hat.“

<sup>447</sup>„Vor allem werden wir unseren Blick auf das Bild des Leibes Jesu Christi selbst, des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen richten müssen. Im Leibe Jesu Christi ist Gott mit der Menschheit vereint, ist die ganze Menschheit von Gott angenommen, ist die Welt versöhnt mit Gott. Im Leibe Jesu Christi nahm Gott die Sünde aller Welt auf sich und trug sie.“; Vgl. erneut den Begriff des „Bildes“ aus Gen. 1,26f.

<sup>448</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

<sup>449</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 52: „Von Christus her verbietet sich damit die Aufteilung in eine verteufelte und eine christliche Welt. Jede statische Abgrenzung leugnet eines Bereichs, der dem Teufel, von dem Bereich, der Christus gehört, leugnet die Wirklichkeit, daß Gott die ganze Wirklichkeit in Christus mit sich versöhnt hat.“

<sup>450</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51f.

Christi war und auch durch den Sündenfall hindurch geblieben ist. So wie Jesu gleichzeitig wahrer Mensch und wahrer Gott ist, so ist der Mensch, in Luthers reformatorischer Terminologie, *simul iustus et peccator* – gleichzeitig dem Sündenfall unterworfenen Sünder und Rezipient des freien Aktes der Gnade Gottes<sup>451</sup>. Die „Welt“ bleibt gerade auch als gefallene Welt vollständig Christus- bzw. Gotteswirklichkeit. Eben als gefallene Welt war sie der epistemologische Raum von Gottes (Selbst)offenbarung in Jesus Christus und damit der „Ursprung des Guten“<sup>452</sup>.

## 2.2 Der Begriff der *creatura* als epistemologischer Begriff

Neben der Beziehung zum Begriff der Gnade ist der Begriff der *natura* bzw. des „Natürlichen“<sup>453</sup> an der einzigen Stelle, an der er ausdrücklich in seiner lateinischen Form (*natura*) benutzt wird, auch mit demjenigen der *creatura* verbunden<sup>454</sup>. Wir haben sowohl diese Stelle als auch einige wichtige Punkte der Relation zwischen dem „Natürlichen“ (der *natura*) und dem „Kreatürlichen“ (der *creatura*) bereits betrachtet, deshalb werde ich mich in diesem zweiten Teilabschnitt auf drei Aspekte beschränken, die innerhalb der bisherigen Fragestellungen noch nicht ausreichend in den Blick gekommen sind:

1) Die Beziehung von Bonhoeffers Begriff der *creatura* zur Beschreibung von Jesu Auferstehung und deren Auswirkungen in 1. Kor. 15,1-56, und deren Aufnahme in „Ethik als Gestaltung“<sup>455</sup>, fokussiert auf unsere Ausgangsfrage, ob und wenn ja inwiefern es sich hierbei um epistemologische Begriffe handelt. Im

---

<sup>451</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38f.

<sup>452</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 38f.

<sup>453</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 165, wo er beide – die *natura* und das Natürliche – gleichsetzt: „Der Begriff des Natürlichen, der sich von *nasci – natura* herleitet [...]“

<sup>454</sup>„Der Begriff des Natürlichen, der sich von *nasci – natura* herleitet erhält im Unterschied zum Kreatürlichen, das sich von *creare – creatura* herleitet, ein Moment der Eigenständigkeit, der Eigenentwicklung, das der Sache durchaus angemessen ist. Durch den Fall wird die „Kreatur“ zur „Natur“. Aus Gottunmittelbarkeit der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>455</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93. Die relevante Stelle für diese Fragestellung findet sich insbesondere in D. Bonhoeffer, Ethik, 73-82.

Fall von 1.Kor. 15,1-56 wird sich diese Frage primär in der Form stellen, ob die durch Bonhoeffer in diesem Text aufgegriffenen Begriffe bereits im paulinischen Text selbst oder nur bei Bonhoeffer oder bei beiden als epistemologische Begriffe interpretiert werden. Wie ich oben gesagt habe, ist der Text von 1.Kor. außerdem auch einer der Texte von Paulus<sup>456</sup>, in dem die Parallele von Adam und Christus vorkommt (1.Kor. 15,21f.). Wir werden also auch diesen Punkt und den Begriff des neuen Menschen als „εἰκόν“ Christi in der *Ethik* allgemein und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>457</sup> im Besonderen noch weiter ergänzen und ausbauen.

2) Die Beziehung von Bonhoeffers Begriff der *creatura* und deren Relation zur *natura* zu Bonhoeffers Bestimmung der Relation zwischen dem „Formalen“ und dem „Inhaltlichen“ bzw. dem „Gegebenen“ und dem „Allgemeinen“ innerhalb seiner Definition des „Natürlichen“ und der *ratio*<sup>458</sup> in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>459</sup>. Auch wird dies primär mit Fokus auf die Überprüfung unserer These und damit auf die Frage, ob und wenn ja inwiefern es sich hier jeweils um epistemologische Begriffe handelt, geschehen.

a) *Der Begriff der creatura und ihre Beziehung zur Terminologie und Struktur von 1Kor 15,1-56.*

Gehen wir also zunächst vom Begriff der „*creatura*“/Kreatur selbst aus und verfolgen ihn nun von seiner Verwendung in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>460</sup> zurück zu seinen Grundlagen in „Ethik als Gestaltung“<sup>461</sup>, die selbst wiederum ihre Grundlagen in den Bestimmungen der ersten Abschnitte von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>462</sup> hat<sup>463</sup>. Die menschliche Natur kann, wie Bonhoeffer immer wieder, inklusive in diesen drei

---

<sup>456</sup>Der zweite ist, wie oben schon gesagt, Röm. 5, 12-21.

<sup>457</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>458</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166.

<sup>459</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>460</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184; der Begriff kommt in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165f. vor.

<sup>461</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>462</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>463</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51-54; 60f.

Texten, betont, in epistemologischer Hinsicht weder von Adam, vom Beginn, noch vom Ende, ihrer Vollendung, her begriffen werden, sondern nur aus ihrer Mitte heraus, aus dem Gott-menschen, in dem das wahre Menschsein – das, was Adam hätte sein sollen – einmalig erfüllt wurde<sup>464</sup>. Er ist das einzige Wesen, das wir kennen, in dem, laut dem Kolosserbrief, die „Fülle der Gottheit (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) leibhaftig (σωματικῶς)“ – d.h. in einem menschlichen (biologischen, materiellen, physischen) Körper<sup>465</sup> – „gewohnt“ (κατοικεῖ) hat (Kol. 2,9f.)<sup>466</sup> und der damit als Einziger sowohl als Mensch im Sinne von Gen. 1,26f. seine gewollte Existenz als „Bild Gottes“ völlig erfüllt als auch als göttliche Entität selbst das „Bild Gottes“, die rationale Grundlage ist, nach dem der Mensch geschaffen wurde<sup>467</sup>. Bonhoeffer setzt also, strukturell gesehen, genau bei dem Ergebnis an, mit dem seine erkenntnistheoretischen Überlegungen und Definitionen, die wir in den letzten Abschnitten nachgezeichnet haben, geendet hatten.

1.Kor.15, 1-56 und insbesondere die Gegenüberstellung von Adam und Christus in 1. Kor. 15,20-22 (vgl. 1.Kor. 15,47) wird, wie im letzten Abschnitt beschrieben,

---

<sup>464</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166f.; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „Christus selbst ist in das Natürliche Leben eingegangen, und erst durch die Menschwerdung Christi wird das natürliche Leben zu dem Vorletzten, das auf das Letzte ausgerichtet ist.“

<sup>465</sup>σῶμα hat sogar Konnotationen von „Leichnam“, d.h. der Endlichkeit und der Kontingenz jeder menschlichen Existenz und damit ihrer fundamentalen Fragilität, vgl. Gemoll, Artikel σῶμα, 777 und für die neutestamentliche Verwendung z.B. in Mt. 28,58, wo er Jesu Leichnam bezeichnet („οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. τότε ὁ Πιλάτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι.“; kursiv von mir)

<sup>466</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51-54f; 60f.; 76-86; D. Bonhoeffer Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 61, wo er explizit Kol. 2,9 und 1,19 zitiert. Vgl. auch D. Bonhoeffer, Nachfolge, 88f.

<sup>467</sup>„Der auferstandene Christus trägt die neue Menschheit in sich, das letzte herrliche Ja Gottes zum neuen Menschen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 79; vgl. auch „Gleichgestaltet mit dem Menschgewordenen – das heißt wirklicher Mensch sein.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 81. Vgl. auch D. Bonhoeffer, Nachfolge, 227f.: „Der von Ewigkeit her in der Herrlichkeit des Vaters war, der die Gottesgestalt trug, der im Anfang Mittler der Schöpfung war so daß die geschaffene Welt nur durch ihn und in ihm erkannt werden kann, Gott selbst (1.Kor. 8,6; 2.Kor. 8,9; Phil. 2,6ff.; Eph. 1,4; Kol. 1,16; Joh. 1,1ff.; Hebr. 1,1ff.) nimmt die Menschheit an und kommt auf die Erde. Er nimmt die Menschheit an, indem er menschliches Wesen, menschliche ‚Natur‘, ‚sündliches Fleisch‘, menschliche Gestalt annimmt (R. 8,3; Gal. 4,4; Phil. 2,6ff.).“ und D. Bonhoeffer, Nachfolge, 297-300, wo er sich noch einmal ausdrücklich auf die Adam-Christus Stelle bei Paulus bezieht und Jesus als Bild Gottes als Mittel beschreibt, durch das der Mensch seine ursprüngliche „Gestalt“ als „Bild“ bzw. „Ebenbild“ Gottes wiedererlangen kann.

von Bonhoeffer bereits in seiner erkenntnistheoretischen Zusammenfassung in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ zitiert<sup>468</sup> bei der Frage aufgegriffen, ob es ein Reich gibt, das epistemologisch außerhalb der Wirklichkeit Gottes bzw. Christi liegt. In „Ethik als Gestaltung“<sup>469</sup> greift er diese Textstelle aus 1.Kor. zwar nicht direkt auf, aber insbesondere der Begriff des „neuen Menschen“ dort<sup>470</sup>, ebenso wie die strukturell und logisch parallele Ausrichtung beider Stellen insbesondere anhand schöpfungstheologischer und schöpfungstheologisch begründeter Begrifflichkeiten macht wahrscheinlich, dass sich Bonhoeffer eben auf dieser strukturell- logischen Ebene auch in diesem Teil von „Ethik als Gestaltung“<sup>471</sup> an 1.Kor. 15 und insbesondere 1.Kor. 15,40-49 orientiert<sup>472</sup>. Ein erstes Indiz für diese Tatsache ist, dass er sich, wie oben schon

---

<sup>468</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51: „Christus und sein Widersacher der Teufel, sind einander ausschließende Gegensätze, doch so, daß auch der Teufel wider Willen Christus dienen muß und als der das Böse wollende immer wieder das Gute tun muß, sodaß der Raum des Teufels immer unter den Füßen Jesu Christi ist.“ „[...] unter den Füßen Jesu Christi“ ist ein Zitat aus 1.Kor. 15,25 („δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ ἅπαντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ“; kursiv von mir), wo wiederum Jes. 45,23 aufgerufen wird.

<sup>469</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>470</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 78: „Der neue Mensch ist geschaffen.“ Auch hier betont Bonhoeffer zugleich die kollektive Dimension des Begriffs mit: „In Jesus Christus, dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen *ist die Menschheit neu geworden*.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 78 (kursiv von mir).

<sup>471</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>472</sup>Vgl., neben den bisher genannten Punkten, auch den Höhepunkt von Bonhoeffers Argumentation im Lob auf den Sieg Jesu über den Tod und dem Beginn der neuen Menschheit durch diesen Sieg, die nun, auch wenn sie (immer noch) stirbt trotzdem bereits in Jesu Sieg inkludiert ist. Der Tod ist *noch* da aber, gleichzeitig, *schon* besiegt, vgl.: „Gottes Ja zum Menschen hat sein Ziel gefunden durch Gericht und Tod hindurch. Gottes Liebe zum Menschen war stärker als der Tod. Ein neuer Mensch, ein neues Leben, eine neue Kreatur ist durch Gottes Wunder geschaffen. „Das Leben behält den Sieg, es hat den Tod bezwungen“. Die Liebe Gottes wurde des Todes Tod und des Menschen Leben. In Jesus Christus, dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die Menschheit neu geworden.“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 78) und „Der auferstandene Christus trägt die neue Menschheit in sich, das letzte herrliche Ja Gottes zum neuen Menschen. Zwar lebt die Menschheit noch im Alten, aber sie ist schon über das Alte hinaus, zwar lebt sie noch in der Welt des Todes, aber sie ist schon über den Tod hinaus, zwar lebt sie noch in der Welt der Sünde, aber sie ist schon über die Sünde hinaus. Die Nacht ist noch nicht vorbei, aber es tagt schon.“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 79). Hier ist alles explizit auf dieser Spannung zwischen „schon...noch“ aufgebaut. Vgl. nun diesen ganzen Komplex mit dem Höhepunkt von Paulus' Argumentation in 1.Kor. 15, die ebenfalls mit einem Lobpreis von Jesu Sieg über den Tod und der „neuen“, durch

kurz gesehen, bereits in der *Nachfolge* im selben Zusammenhang der Definition des Begriffs der „Gestaltung“ ausführlich mit dieser Stelle bei Paulus beschäftigt hatte und auch dort dieselben Elemente – Schöpfung und neue Schöpfung und Jesus Christus als der „neue Mensch“<sup>473</sup>, nach dessen Bild die „neue Menschheit“<sup>474</sup> geschaffen wird<sup>475</sup> – zu beobachten sind:

„So war der menschengewordene Sohn Gottes beides, Er selbst und die neue Menschheit. Was er handelte, handelte er zugleich für die neue Menschheit, die er in seinem Leibe trug. So ist er ein zweiter Adam, der ‚letzte‘ Adam (1.Kor. 15,45). Auch in Adam war der Einzelne und die ganze Menschheit in Einem. Auch Adam trug die ganze Menschheit in sich. In ihm fiel die ganze Menschheit, in ‚Adam‘ (Mensch) fiel der ‚Mensch‘ (R. 5,19). Christus ist der zweite Mensch (1.Kor. 15,47), in dem die neue Menschheit geschaffen wird. Er ist der ‚neue Mensch‘.“<sup>476</sup>

In den Texten der *Ethik* wird der Begriff des „neuen Menschen“ von Bonhoeffer sowohl als Bezeichnung für das Ergebnis menschlicher Selbstvergötterung und des „Kultes“ der menschlichen *ratio* in „Erbe und Verfall“<sup>477</sup> als auch für das Ergebnis der „Gleichgestaltung“ des im Glauben zu Jesus Christus gehörigen und ihm gehorsamen Individuums mit ihm (Jesus Christus) verwendet, hier vor allem in „Ethik als Gestaltung“<sup>478</sup>. In ähnlicher Weise benutzt er den Begriff des „Bildes“ aus Gen.1,26f. in der *Ethik* sowohl für die an Jesus Christus als Schöpfungsmittler

---

Christus Sieg geformten Menschheit, bekleidet mit „Unsterblichkeit“ auch in dieser (noch) sterblichen Welt, endet, vgl. 1.Kor. 15,46-58, bes. 1. Kor. 15,54-58.

<sup>473</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 78f.

<sup>474</sup>Dieser Ausdruck kommt in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 79 vor: „Der auferstandene Christus trägt die *neue Menschheit* in sich.“ (kursiv von mir).

<sup>475</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 69-80, bes. 78f.

<sup>476</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 229.

<sup>477</sup>„[...] ein tiefes Erbeben vor diesem Bild des neuen Menschen“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105; „[...] *der neue Mensch* [...]“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113. (kursiv im Original).

<sup>478</sup>„In Jesus Christus, dem Menschengewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die Menschheit neu geworden. Was an Christus geschah, ist an allen geschehen; denn er war *der Mensch*. Der neue Mensch ist geschaffen.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 78 (kursiv im Original); „Der auferstandene Christus trägt die neue Menschheit in sich, das letzte herrliche Ja Gottes zum neuen Menschen.“ Die Betonung „*der Mensch*“ im ersten Zitat bezieht sich mit großer Wahrscheinlichkeit erneut auf Pilatus' Worte in Joh. 19,5 („ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος“), deren lateinische Version aus der Vulgata („Ecce homo“) er in diesem Abschnitt wie einen Refrain immer wieder zitiert: vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 70.74.78 und vgl. „Jesus ist nicht *ein Mensch*, sondern *der Mensch*.“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 71 (kursiv im Original).

orientierte Basis der menschlichen Existenz als *natura* als auch für alle möglichen, künstlichen – und dadurch „unnatürlichen“, nicht der menschlichen *natura*, wie sie in der Schöpfungsrelation definiert ist, entsprechenden – „Bilder“ der menschlichen *natura*, die durch die menschliche *ratio* geschaffen werden können<sup>479</sup>. Um seinen zentralen Punkt – dass dieser „neue Mensch“ und sein „Bild“ in einem Fall ein künstliches, destruktives Ideal (-bild) ist, das der *natura* des Menschen und dem „Natürlichen“ an sich widerspricht, und im anderen Fall die „wahre“, *creatura* und *natura* (wieder) vereinende Menschheit“ greift Bonhoeffer auch auf bereits gegebene Verwendungen dieses Begriffs in nicht-christlichen Kontexten zurück. Er zitiert, z.B. in „Erbe und Verfall“<sup>480</sup> ausdrücklich den Titel des Buches *Die Fabrik des neuen Menschen* der Sowjet-Dissidentin und Kritikerin Alja Rachmanowa von 1935 auf, die nach der Russischen Revolution vor dem neuen, kommunistischen Regime nach Österreich geflohen war<sup>481</sup>.

Sowohl der Kommunismus der Bolschewiki in Russland ab 1917 als auch der Nationalsozialismus in Deutschland ab 1933, unter dem Bonhoeffer einen Großteil seines Lebens verbracht hat, propagierten als Ziel die Schaffung eines „neuen Menschen“ durch ideologische Erziehung, geformt nach den rationalen Strukturen der jeweiligen, kommunistischen bzw. nationalsozialistischen interpretativen Gesamtperspektive. Auch hier ist es sehr wahrscheinlich, dass Bonhoeffer, auch wenn er nur die Bolschewiki (vgl. „bolschewistisch“<sup>482</sup> und der Titel von Rachmanowas Buch<sup>483</sup>) explizit erwähnt, auch dieses Ziel der Formung der „arischen Rasse“ zum „neuen Menschen“ einschließlich aller mit ihr verbundenen Formen der ideologischen „Erziehung“ innerhalb des nationalsozialistischen

---

<sup>479</sup> „Man liebt ein selbstgemachtes Bild des Menschen, das kaum noch eine Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit hat und man verachtet damit schließlich doch wieder den wirklichen Menschen, den Gott geliebt und dessen Wesen er angenommen hat.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 74.

<sup>480</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

<sup>481</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113 vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113 Fn.86.

<sup>482</sup> Vgl. „bolschewistisch“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113 ([...] „ob die ‚Fabrik des neuen Menschen‘ bolschewistisch oder christlich ist.“)

<sup>483</sup> „Die Fabrik des neuen Menschen“ (in Anführungszeichen im Original) in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113 vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 113 Fn.86.

Regimes mit im Blick hat und als negatives Beispiel dem gegenüberstellt, was er als „Gestaltung“ nach dem Bilde Christi bezeichnet<sup>484</sup>.

Insbesondere in Kombination mit der Vorstellung der Vergöttlichung<sup>485</sup> ist es m.E. durchaus wahrscheinlich, dass Bonhoeffer hier sowohl auf den Willen des Menschen „wie Gott“ zu sein als Grundmoment des Sündenfalls<sup>486</sup> als auch auf den ebenfalls in der jüdischen Tradition verankerten Gegensatz zwischen dem von Gott geschaffenen, lebendigen „(Ab-)Bild“ seiner selbst im Menschen (εἰκών, vgl. Gen. 1,26 LXX) und einem leblosen, von Menschen nach seiner eigenen Gestalt gestalteten „εἰδωλον“ einer Gottheit bzw. „Götze“<sup>487</sup> zurückgreift. In „Ethik als Gestaltung“<sup>488</sup> ist der „neue Mensch“ bzw. die „neue Menschheit“<sup>489</sup> jedoch – und hier kommt nun der in diesem Abschnitt zu behandelnde Begriff ins Spiel – auch mit dem terminus der „(neuen) Kreatur“ verbunden<sup>490</sup>, was einerseits sehr wahrscheinlich eine Referenz auf 2. Kor. 5,17 ist<sup>491</sup> und andererseits eine konkretere Beschreibung dessen, was durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus „neu“ geschaffen wird. Alleine das Adjektiv „neu“ hier impliziert bereits, dass es, korrespondierend mit ihm, eine „alte Kreatur“ und damit etwas „Altes“ geben muss,

---

<sup>484</sup>Er erwähnt hier auch Formen des Christentums als negatives Beispiel und parallelisiert sie mit der bolschewistischen Variante der „Erziehung“ („[...] „ob die ‚Fabrik des neuen Menschen‘ bolschewistisch oder *christlich* ist.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 113; kursiv von mir). Aus seinen Aufzeichnungen geht hervor, dass hier ursprünglich „christlich-oxfordisch“ stand (D. Bonhoeffer, Ethik, 113 Fn.87), was den Kommentator der *Ethik* dazu bewegt hat, hier die von Frank Buchmann ins Leben gerufene „Oxford-Bewegung“ als Objekt der Kritik hier zu identifizieren vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 113 Fn.87.

<sup>485</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 113: „Ihr Gott ist der *neue Mensch* [...]“ (kursiv im Original). Vgl. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 81 („Der Mensch soll und darf Mensch sein. Alles Übermenschentum, alles Bemühen über den Menschen in sich hinauszuwachsen, alles halbgöttliche Wesen fällt von ihm ab.“);

<sup>486</sup>Gen. 3,5, vgl. Gen. 3,22.

<sup>487</sup>Vgl. z.B. Gen. 31,19, 34f; Ex. 20,4; Lev. 19,4; 26,30; Num. 25,2; 33,52; Deut. 5,8; 29,17; Jes. 1,29; 10,11; 27,9; 30,22; 37,19; 44,9-20; 46,1-7; 48,5; Jer. 14,22; 16,19; Ez. 6,4; 8,10; 18,12; 23,39; 36,25; 37,23; 44,12; Hos. 4,17; 8,4; 13,2; Hab. 2,18; Sach. 13,2. Vgl. auch 1.Kor. 10,14-33, wo Paulus ebenfalls diese Tradition aufnimmt.

<sup>488</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>489</sup>„Der auferstandene Christus trägt die *neue Menschheit* in sich, das letzte herrliche Ja Gottes zum *neuen Menschen*.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 79 (kursiv von mir).

<sup>490</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 78: „Ein neuer Mensch, ein neues Leben, eine neue Kreatur ist durch Gottes Wunder [der Auferstehung Jesu] geschaffen.“

<sup>491</sup>„ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.“

das die menschliche Existenz vor dem Eintreten dieses „Neuen“ bestimmt hat und auf das diese neue Situation die Antwort ist<sup>492</sup>, genau die Struktur also, die wir in 1.Kor. 15,40-49 mit Adam und Christus finden<sup>493</sup> und die Bonhoeffer bereits in *Schöpfung und Fall*, in derselben logischen Form, ebenfalls mit dem Begriff des „Alten“, entwickelt hatte<sup>494</sup>. Alle drei Texte – die von Bonhoeffer und der von Paulus in 1.Kor. 15 – beschäftigen sich, auf der allgemeinsten Ebene ausgedrückt, mit derselben Frage (was bedeutet für jemanden, der zu Jesus gehört, der Tod?<sup>495</sup>) und in beiden Fällen sind es Jesu Tod und Auferstehung, die die (theo)logische

---

<sup>492</sup>Tatsächlich verwendet Bonhoeffer am Ende seiner Argumentation genau diesen Begriff des „Alten“ in Relation zu dem „Neuen“, das er vorher beschrieben hatte: „Der auferstandene Christus trägt die neue Menschheit in sich, das letzte herrliche Ja Gottes zum neuen Menschen. Zwar lebt die Menschheit noch im Alten, aber sie ist schon über das Alte hinaus, zwar lebt sie noch in der Welt des Todes, aber sie ist schon über den Tod hinaus, zwar lebt sie noch in der Welt der Sünde, aber sie ist schon über die Sünde hinaus. Die Nacht ist noch nicht vorbei, aber es tagt schon.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 79. Diese Art der Bestimmung des „Alten“ als gleichzeitig noch vorhandene aber schon überwundene Herrschaft von Tod und Sünde findet sich, wie erwähnt, auch in 1.Kor. 15,45-58. In 1. Kor. 15,47 überträgt Paulus, genau wie Bonhoeffer seine Parallelisierung von Adam und Christus in 1. Kor. 15,20-22 auf Adam und alle, die zu Christus gehören. Dabei spielt Paulus vermutlich sprachlich mit der Tatsache, dass im Althebräischen – einer Sprache, die er beherrscht hat –, „אָדָם“ sowohl die Bezeichnung für den ersten Menschen als auch für Mensch(heit) allgemein ist: „ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ“ (1. Kor. 15,47.)

<sup>493</sup>Auch Friederike Barth postuliert ebenfalls eine Aufnahme von Paulus‘ „Adam-Christus“-Analyse in der *Ethik* und in *Schöpfung und Fall*, allerdings ohne dies ausführlich darzulegen. Sie schreibt: „Denn, so Bonhoeffer, zwischen der Schöpfung und dem nach ihr fragenden Menschen, ‚zwischen Anfang und Jetzt‘ liegt die Sünde, der ‚Bruch‘, die bzw. der die Geschöpflichkeit von Mensch und Welt völlig verkehrt hat. Um das wahre Wesen des Menschen und der Welt als Geschöpfe Gottes zu erkennen, bedarf es daher der Versöhnung, d.h. der Restitution von Welt und Mensch in und durch Christus.“; F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 82f. Vgl. die Überschrift des Abschnitts (F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 82-84) „a) *Adam und Christus*“ in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 82 (kursiv im Original).

<sup>494</sup>„Die Kirche [...] sieht die Schöpfung von Christus her; besser, sie glaubt in der gefallenen, alten Welt an die neue Schöpfungswelt des Anfangs [!] und des Endes, weil sie an Christus glaubt und sonst an nichts“; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 21f., zitiert bei F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 83.

<sup>495</sup>1.Kor. 15,1-56 und 2.Kor. 5,1-21. Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 80-83. Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 83: „Verklärt in die Gestalt des Auferstandenen trägt er [der neue Mensch] hier nur das Zeichen des Kreuzes und Gerichtes.“ Die letzte Formulierung bezieht sich vermutlich auf die Beschreibungen des auferstandenen Jesus im Lukas- und Johannesevangelium, in denen er auch nach der Auferstehung noch die Wunden der Kreuzigung trägt (vgl. Lk. 24,39f.; Joh. 20,20.25.27).

Grundlage für die Beantwortung dieser Frage liefern. Diese wiederum läuft in allen drei Fällen darauf hinaus, dass der Mensch, in irgendeiner Weise, durch seine Zugehörigkeit zu Jesus Christus, wie Bonhoeffer sagt, mit ihm „gleichgestaltet“ wird, d.h. in irgendeiner Weise Anteil an seinem Tod und seiner Auferstehung gewinnt<sup>496</sup>.

Alles deutet also darauf hin, dass 1.Kor. 15, auch hier bei der Definition des Begriffs der *creatura* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>497</sup> als (theo)logische und strukturelle Grundlage für Bonhoeffers Entwicklung seines eigenen Begriffs des „Natürlichen“ und „Kreatürlichen“ in seinem definitorischen und erkenntnistheoretischen Umfang im Hintergrund steht. Der Text von 1.Kor. 15 ist damit für die Frage des „Natürlichen“ als epistemologischer Begriff bei Bonhoeffer mit großer Wahrscheinlichkeit ein Schlüsseltex, den es sich lohnt, inhaltlich etwas genauer zu betrachten. Im ganzen Kapitel 1.Kor. 15,1-56 geht es, wie gerade angedeutet, um die Auferstehung Jesu, ihre Bedeutung für die christliche, interpretative Gesamtperspektive und die konkreten Fragen, die dieses Ereignis und das Konzept der Auferstehung insgesamt aufwirft. Es beginnt mit der Wiedergabe eines vermutlich bereits vor diesem Brief des Paulus im Umlauf befindlichen Bekenntnistextes (1.Kor. 15,3-5)<sup>498</sup> und nimmt diesen anschließend als Basis für die folgenden Argumentationsgänge.

Im Fall von 1.Kor. 15,35-49<sup>499</sup> ist die Tatsache, dass hier ein neues Thema beginnt, besonders gut sichtbar, da Paulus die Frage, die er im Folgenden behandeln möchte, rhetorisch an den Beginn des Abschnitts stellt: „Ἄλλ’ ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;“ (1.Kor. 15,35)<sup>500</sup>. Zur

<sup>496</sup>1.Kor. 15,14.20-22. 40-49; 2. Kor. 5, 15-17.

<sup>497</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>498</sup>N.T. Wright nennt es „traditional formula“ bzw. „traditional form“, vgl. N. T Wright, The Resurrection of the Son of God, 318f. Vgl. „It is quite possible that the whole passage [1. Corinth. 15, 3b-8] was a common tradition [...] it is also possible that the traditional form ended with verse 5 [...] or that Paul combined two or more traditions.“; N.T. Wright, The Resurrection of the Son of God, 319.

<sup>499</sup>Für eine ausführlichere Analyse dieser Stelle vgl. Wright, The Resurrection of the Son Of God, 340-355.

<sup>500</sup>„Aber (irgend)jemand könnte fragen: „Wie werden die Toten auferstehen? Mit welchem Leib werden sie auferstehen?“

Beantwortung dieser Frage benutzt Paulus, wie Bonhoeffer, den ganzen Abschnitt 1. Kor. 15,42-49 hindurch scheinbar dualistische Formulierungen und Begriffe, von denen einer das „Natürliche“ („ψυχικόν“; 1.Kor. 15,44) ist. Dieser Begriff wird dabei von Paulus bewusst klar unterschieden sowohl von „ἐπίγεια“<sup>501</sup>, wie z.B. an der Stelle, an der er „himmlische Körper“ (σώματα ἐπουράνια) und „irdische Körper“ (σώματα ἐπίγεια) vergleicht (1.Kor. 15,40), als auch von seinem Korrelat, dem „πνευματικόν“ (1. Kor. 15,44.46). In der Tat beginnt Paulus seine Erklärungen in 1.Kor. 15,35-42 damit, seine Leser bzw. Hörer daran zu erinnern, dass es auch in der materiellen, physischen, empirisch erfassbaren, biologischen, „natürlichen“ Welt eine große Anzahl verschiedener Arten von Körpern gibt (1.Kor. 15,39-41). Dabei macht er interessanterweise keinen Unterschied zwischen unbelebten materiellen bzw. physischen Objekten wie Planeten (er nennt konkret den Mond – σελήνης, 1.Kor. 15,41) oder Sternen (ἀστέρων; 1.Kor. 15,41) und belebten materiellen Objekten wie Fischen (ἰχθύων; 1.Kor. 15,39), Vögeln (πτηνῶν; 1.Kor. 15,39) oder Pflanzen (σίτου 1.Korinth. 15,37). Als er schließlich zur eigentlichen Frage des menschlichen Körpers kommt, beschreibt er den Menschen in seiner *natura*, wie Bonhoeffer in „Ethik als Gestaltung“<sup>502</sup>, als ein sowohl „natürliches“ als auch „geistiges“ Wesen, das sowohl das εἰκόν Adams (1.Kor. 15, 45.49; vgl. 1.Kor. 15,21f.) als auch das des „neuen Menschen“ Jesus Christus (1.Kor. 15,49; vgl. 1.Kor. 15,21f.) trägt.

Als εἰκόν Adams (1.Kor. 15,21f.49, vgl. Gen. 1,26f.), der nach seinem Essen der Frucht im Garten tatsächlich sterben musste und mit ihm alle menschlichen Wesen nach ihm<sup>503</sup>, sind alle Menschen sterbliche Wesen (1.Kor. 15,22.43f.), geschaffen, wie Adam, aus Erde bzw. Staub<sup>504</sup> und dazu bestimmt, wieder zu Erde bzw.

---

<sup>501</sup> Am besten zu übersetzen als „irdisch“, d.h. von der Erde stammend auch im Sinne von aus Erde gemacht, vgl. Gen.2,7 und Gen. 3,19.

<sup>502</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93; vgl. v.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 78f.

<sup>503</sup> 1.Kor. 15,21f.; vgl. Gen. 3,19.22 und Gen. 2,16f; 3,2.4 und seine sehr drastische Verwendung von φθορᾶ.

<sup>504</sup> „ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός“ (1. Korinth. 15,47) vgl. den Bezug auf Gen. 2,7 in 1.Kor. 15,45: „ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχήν ζῶσαν“.

Staub<sup>505</sup> zu werden (Gen. 3,19, vgl. 1.Kor. 15,47). Als εἰκὼν Jesu Christi, des Gekreuzigten (1.Kor. 15,3) und Auferstandenen (1.Kor. 15,4.20-22) als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1.Kor. 15,20)<sup>506</sup> ist der Mensch aber seitdem gleichzeitig geformt nach dem „wahren“ (neuen) Menschen Jesus Christus und wird, so wie er in Adam sterben musste, in ihm (Jesus Christus) für immer leben so wie er lebt (1.Kor. 15,20-22)<sup>507</sup>.

Insbesondere den wahrscheinlich vor allem aus dieser Argumentation von 1.Kor. 15, 1-56 und der späteren, sie aufgreifenden Stelle in Röm. 5,12-21 übernommenen Begriff des „Bildes Christi“ als, für Bonhoeffer in der *Ethik*, epistemologisch und strukturell zentralen Begriff, der als solcher nicht nur die Grundlage der menschlichen Existenz, gerade auch als leibliche Existenz, sondern auch seiner – nun auf Gott bzw. Christus ausgerichteten – Beziehungen zu seinem Schöpfer und zu seinen Mitmenschen bildet, hat auch Friederike Barth in ihrer Untersuchung von Bonhoeffers Begriff des Guten und seinen geistesgeschichtlichen Grundlagen festgestellt<sup>508</sup>.

---

<sup>505</sup>עָפָר bedeutet primär „Staub“, bezeichnet aber auch generell alle losen Bestandteile, die auf der Erde liegen (Staub, kleine Steine etc.), weshalb die Übersetzung „Erde“ ebenfalls möglich ist, vgl. Gesenius, Art. 608 עָפָר. Die Stelle bezieht sich in jedem Fall inhaltlich und terminologisch zurück auf die Schöpfung Adams aus אֶדָם מִן־הָאָדָם in Gen. 2,7.

<sup>506</sup>Wörtl. „Beginn der Entschlafenen“, häufig übersetzt als „Erstling Derjenigen, die entschlafen sind“.

<sup>507</sup>Vgl. auch noch einmal Röm. 5,12-21.

<sup>508</sup>„Wenn aber Gott in Christus der Gott für die Menschen ist, dann ist die Bestimmung des Menschen als Bild Christi, aus dieser Beziehung heraus zu leben. Darin ist aber zugleich inbegriffen, dass auch zwischen Mensch und Mensch sich personale Begegnung ereignet; der auf Christus bezogene und von ihm seine Personalität empfangende Mensch ist für Bonhoeffer nur so zu denken, dass er als solcher zugleich auf den anderen Menschen bezogen ist. Es besteht damit zwischen dem Für-den-Menschen-Sein Gottes und dem Für-den-Anderen-Sein des Menschen sowohl ein analoges Verhältnis als auch ein Begründungsverhältnis, weil die personale Beziehung zwischen Mensch und Mensch allein dadurch ermöglicht wird, und sich dadurch seine Bestimmung zur menschlichen Gemeinschaft verwirklichen kann.“; vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 226. Die Formulierungen „Für-den Menschen-Sein“ und „analog“ sind fast wörtlich aus D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 60f. übernommen, eine Stelle, die sie in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 227 Fn.382 ausführlich zitiert. Vgl. auch F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 227-230.

Gerade der relationale Aspekt des „Bild Christi“-Begriffs und damit auch des „Bild“-Begriffs als schöpfungstheologische Kategorie in Gen. 1,26f. findet sich, wie Friederike Barth ebenfalls erkannt hat<sup>509</sup>, bereits in *Schöpfung und Fall* und auch hier mit ausdrücklichem Bezug auf die „Geschöpflichkeit“ (*creatura*):

„Der Mensch ist nicht allein, er ist in Zweiheit und in diesem Angewiesensein auf den Anderen besteht seine Geschöpflichkeit [...] Das ‚Bild, das Gott ähnlich sei‘ [vgl. Gen. 1,26.28], ist [...] keine *analogia entis*, bei der der Mensch in seinem An-und-für-sich-sein, in seinem Sein, Gott ähnlich wäre. Eine solche *analogia* zwischen Mensch und Gott gibt es schon darum nicht, weil Gott, der alleine an-und-für-sich-Seiende in seiner Aseität, doch zugleich als der für sein Geschöpf Seiende, seine Freiheit an den Menschen bindende, sich gebende, nicht allein seiende gedacht werden muß, sofern er der Gott ist, der in Christus sein ‚für den Menschen Sein‘ bezeugt. Die *Analogia* des Menschen zu Gott ist [...] *analogia relationis* [...], *relatio* ist [...] geschenkte, gesetzte Beziehung, *justitia* [sic!] *passiva* [...]. *Analogia relationis* ist darum die von Gott selbst gesetzte Beziehung und nur in dieser von Gott gesetzten Beziehung *analogia*. Beziehung von Geschöpf zu Geschöpf ist gottgesetzte Beziehung [...].“<sup>510</sup>

In der *Ethik* entwickelt Bonhoeffer dem Begriff des „neuen Menschen“, wie ich gerade schon gezeigt habe, besonders ausführlich in „Ethik als Gestaltung“<sup>511</sup>, nimmt ihn in „Erbe und Verfall“<sup>512</sup> und in „Das natürliche Leben“ in Verbindung mit dem Begriff der *creatura* wieder auf<sup>513</sup> und dann im weiteren Verlauf noch einmal in der zweiten Fassung von „Die Geschichte und das Gute“<sup>514</sup> – eine Stelle, die Friederike Barth ebenfalls in ihrer Analyse erwähnt<sup>515</sup>:

„Es gibt keinen Menschen an sich [...]. Es gibt kein Verhältnis zum Menschen ohne ein Verhältnis zu Gott und umgekehrt. Wiederum begründet das Verhältnis zu Jesus Christus erst unser Verhältnis zu den Menschen und zu Gott. Wie Jesus Christus unser Leben ist, so darf nun – von ihm her! – auch gesagt werden, daß der andere Mensch und daß Gott unser Leben ist [...].“<sup>516</sup>

Der für uns zentrale Satz in 1. Kor. 15,1-56 ist jedoch der in 1. Kor. 15,44, dessen Verwendung des griechischen Wortes für „natürlich“ (*ψυχικόν*) ich ebenfalls

<sup>509</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 226f.

<sup>510</sup>D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 60f., zitiert bei F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 227 Fn. 382.

<sup>511</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93, v.a. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 78f.

<sup>512</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125 vgl. v.a. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105; 113f.

<sup>513</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165f.

<sup>514</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 245-256, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 253.

<sup>515</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 227.

<sup>516</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 253.

bereits erwähnt habe: „σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.“ (1.Kor. 15,44). In Übersetzungen wurde das hier einander gegenübergestellte Begriffspaar häufig mit „natürlicher“ (ψυχικόν) und „geistiger“ (πνευματικόν) Leib (σῶμα) wiedergegeben, was jedoch im prävalenten Kontext der heutigen Metaphysikkritik etwas irreführende Schlüsse zur Folge haben kann.

Es klingt unter diesen metaphysikkritischen Voraussetzungen so, als wäre nur einer dieser beiden von Paulus genannten Arten von Körper – der „natürliche“ (σῶμα ψυχικόν) – wirklich physisch, materiell, biologisch. Oder, anschaulicher gesagt: Würde man versuchen, den jeweiligen Körper anzufassen, würde man nur beim σῶμα ψυχικόν tatsächlich etwas berühren. Die Form beider Ausdrücke ist adjektivisch, was bedeutet, dass das jeweilige Wort (ψυχικόν bzw. πνευματικόν) grammatikalisch eine Näherbestimmung des darauffolgenden Nomens darstellt – in diesem konkreten Fall von 1.Kor. 15,44 wahrscheinlich seiner Funktionsweise. Das heißt innerhalb der sprachlichen und inhaltlichen Logik des Textes als Ganzes sind diese Adjektive fast sicher keine Aussagen über die physikalischen, „materiellen“ oder biologischen Beschaffenheit (oder eben ihrer nicht-biologischen, nicht-materiellen und nicht-physikalischen Beschaffenheit) der jeweiligen „Körper“, sondern Beschreibungen dessen, wodurch der jeweilige Körper angetrieben wird<sup>517</sup>:

In einem Fall dem πνεῦμα (Gottes), im anderen Fall der ψυχή, was sowohl „Seele“ als auch „Hauch“ oder „Atem“ bedeuten kann. Das wird inhaltlich auch dadurch gestützt, dass Paulus im Vers direkt davor (1.Kor. 15,45) explizit Gen. 2,7 LXX zitiert<sup>518</sup>, wo Gott dem Menschen seinen Atem – seine πνοή (ebenfalls mit der Bedeutung Hauch, Atem, Wind) – in die Nase „bläht“ (ἐνεφύσησεν) und diesen Akt mit Jesus als „letztem (gestobenem und auferstandenen) Adam“ (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ vgl. 1.Kor. 15,20-22) parallelisiert, der danach nicht nur durch den zumindest seit

---

<sup>517</sup>Für diesen Punkt vgl. N.T. Wrights m.E. sehr überzeugende Analyse dieses Punktes, der ich hier zum großen Teil folge: Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 348-356, v.a. 354f.

<sup>518</sup>„καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχήν ζῶσαν.“

Adams Tat immer nur temporären, im Tod wieder zu seinem Ursprung in Gott zurückkehrenden Atem/Hauch Gottes<sup>519</sup> lebendig gemacht wird, sondern durch den Geist (εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν)<sup>520</sup>.

Es ist, noch einmal etwas anders formuliert, Adams Körper, dessen Erschaffung aus Erde und Gottes Atem in Gen. 2,7 beschreiben wird, der dem σῶμα ψυχικόν von 1. Kor. 15,44 entspricht, während Jesu Körper nach seiner Auferstehung nun ein σῶμα πνευματικόν (1.Kor. 15,44) ist. *Beide* sind und bleiben jedoch Körper mit biologischen und physikalischen, „materiellen“ Eigenschaften, die beide durch die menschlichen Sinne wahrnehmbar und damit empirisch untersuchbar sind (z.B. durch Berühren) und die beide als solche auch physikalischen Raum einnehmen. Gleichzeitig sind, wie bei Bonhoeffer, *beide* auch intrinsisch mit dem Geistigen, „Übernatürlichen“, Immateriellen verbunden. Wie in Bonhoeffers Analyse enthält der Mensch bei Paulus als von Gott geschaffenes und damit auch als gefallenes immer in einer Schöpfungsrelation zu seinem Schöpfer stehendes Geschöpf, als *natura* und *creatura*, sowohl physische, biologische als auch transzendental-unverfügbare Elemente. Oder in negativer Formulierung ausgedrückt: Keiner der beiden Körper ist eine immaterielle, rein „geistige“ Entität die „lediglich“ durch „geistige“ (rationale) Wahrnehmung erfassbar ist.

Fassen wir also zusammen: Sowohl Paulus‘ als auch Bonhoeffers Argumentation sind zwar scheinbar auf dualistischen Begriffspaaren aufgebaut, aber selbst nicht dualistisch eben weil, wie ich für Bonhoeffer schon gezeigt habe, beide auch fundamental „christologisch“ sind – basierend auf einer Person, die sowohl natürlich als auch übernatürlich, sowohl göttlich als auch menschlich, sowohl dem allen Menschen gemeinsamen Schicksal des Todes geweiht als auch der Erste unter den Auferstandenen ist (vgl. 1.Kor. 15,20), nach dessen Bild der Mensch, inklusive

---

<sup>519</sup>Vgl. Ps. 103,29f. LXX, hier ebenfalls mit „τὸ πνεῦμα“, das sowohl für Gottes „Atem“, den er dem Menschen und allen anderen Geschöpfen gibt, als auch für den Lebensatem des Menschen bzw. der Geschöpfe selbst steht, vgl. τὸ πνεῦμα αὐτῶν (Ps. 103,29 LXX) und τὸ πνεῦμά σου (Ps. 103,30 LXX).

<sup>520</sup>„οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. ἀλλ’ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.“; 1. Kor. 15,45f.

aller seiner Relationen, zum „wahren Menschsein“ geformt wird<sup>521</sup> und unter dessen Füßen am Ende der Tod und alle anderen „Feinde“ endgültig selbst zerstört werden (1.Kor. 15,25f.)<sup>522</sup>.

Auch die Tatsache der Vereinigung aller erkenntnistheoretischen Dualismen in Jesus Christus und das Bestreben klar zu machen, dass das „Natürliche“ trotzdem sein eigenes Recht hat und nicht einfach als seit Adam unwiderruflich böse und unrettbar abgetan werden kann, ist beiden – 1.Kor. 15,1-56 und den von uns analysierten Texten Bonhoeffers in der *Ethik* – gemeinsam und auch diese Gemeinsamkeiten rühren von der in ihnen vertretenen Art der „Christologie“ her. Das „Natürliche“ als unrettbar abzutun, würde sowohl die Möglichkeit als auch die Tatsache der Rettung und begonnenen Transformation und damit der Validierung des „Natürlichen“ durch Jesu Inkarnation, Tod und Auferstehung negieren. Bereits im Text zur Frage des „Teufelsreichs“ als letztem, von Gott getrenntem „Raum“ der Realität<sup>523</sup> war Bonhoeffers Hauptargument gegen eine solche Vorstellung, dass dies die Folgen von Jesu Tod und Auferstehung, auch die epistemologischen, begrenzen und wenn nicht ganz negieren dann zumindest stark relativieren würde<sup>524</sup>: „Die böse, finstere Welt darf nicht dem Teufel preisgegeben werden, sondern [muß] gerade für den in Anspruch genommen werden, der sie sich durch sein Kommen ins Fleisch, durch sein Sterben und Auferstehen erworben hat.“<sup>525</sup> Sogar das Wort „getragen“ in seinem Einschub zu D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51 entspricht Paulus' Formulierung in 1.Kor. 15,49 für das „Tragen“ – φορέσομεν – des εικόνα τοῦ χοϊκοῦ und εικόνα τοῦ ἐπουρανίου.

Im Hinblick auf den ersten Punkt unserer These ist klar, dass dieses Modell der menschlichen *creatura*, wie Bonhoeffer es vertritt, ein fundamental ethisch

---

<sup>521</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 78f.; Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 226-229.

<sup>522</sup>D. Bonhoeffer, 78f. Vgl. „[...] zwar lebt sie noch in einer Welt des Todes, aber sie ist schon über den Tod hinaus, zwar lebt sie noch in einer Welt der Sünde, aber sie ist schon über die Sünde hinaus. Die Nacht ist noch nicht vorüber, aber es tagt schon.“; D. Bonhoeffer *Ethik*, 79.

<sup>523</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 50-52.

<sup>524</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51f.

<sup>525</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51f.

begründetes, epistemologisches Modell ist<sup>526</sup>. Der Sündenfall trägt diese ethische Komponente mit dem Wort der „Sünde“ bereits im Namen und Gen.3 wurde, nicht umsonst, zum Zentrum von Augustins Erbsündenlehre und den meisten andere christlichen Abhandlungen zur Frage von „gut“ und „böse“. Es ist die Stelle, in der nach dem „(sehr) gut“<sup>527</sup> der Schöpfung zum ersten Mal das Wort und Konzept des Bösen in den Blick kommt<sup>528</sup> und von da an verlässt es das Narrativ von Genesis sowohl begrifflich als auch inhaltlich nicht mehr<sup>529</sup>. Es war nach Bonhoeffers Modell dieses erste „Böse“, das die Realität für den Menschen (nicht „objektiv“!) von der Gotteswirklichkeit in eine von Dualismen geprägte, weil von Gott getrennte Wirklichkeit verwandelt hat, in der der Schöpfer für die sinnliche und rationale Wahrnehmung seines Geschöpfes nicht mehr direkt empirisch oder über Nachdenken zugänglich ist<sup>530</sup>.

*b) Der Begriff der creatura und ihre Relation zum Begriff des „Formalen“*

Der zweite Punkt, den ich oben genannt habe, ist die Relation zwischen dem Begriff der *creatura* und dem in Bonhoeffers Definition der *ratio* in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“ Begriff des „Formalen“. Wie ich gesagt habe, werden wir auch diese Relation vor allem im Zusammenhang mit der übergreifenden Frage betrachten, ob und wenn ja inwiefern es sich bei einem – oder beiden – von ihnen um epistemologische Begriffe handelt und, wenn dies zutrifft,

---

<sup>526</sup>Vgl. v.a. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.

<sup>527</sup>Gen. 1,4.10.18.25 (טוב); Gen. 1,31 (טוב מְאֹד).

<sup>528</sup>Gen. 2,17 (die erste Warnung vor dem Essen vom Baum, die die Handlung der Geschichte vorbereitet) und dann die Wiederaufnahme in 3,5: „טוב הָאֵרֶץ“

<sup>529</sup>In der Tat gibt es von da an eine Art Spirale der fortlaufenden Steigerung des Bösen in der Sphäre der gefallenen Schöpfung, die mit dem ersten Mord und gleichzeitig dem ersten Tod eines Menschen überhaupt beginnt (Gen. 4,1-26), an ihrem Ende sogar die „himmlischen“ Entitäten mit in sie hineinzieht (Gen. 6,1-4) und schließlich in der Erzählung der großen Flut ihren Höhepunkt findet, durch die Jhwh die durch und durch böse Menschheit auslöschen will (Gen. 6,1-8,22). Auch danach bleibt das Böse, wie die Erzählung des Turmbaus von Babel zeigt (Gen. 11,1-9) präsent in der gefallenen Welt und löst Jhwhs zweiten Versuch seiner Lösung durch seinen Ruf Abrams aus (Gen. 12,1, vorbereitet durch den Stammbaum in Gen. 11,1-32).

<sup>530</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 165-167.

ob und wenn ja wie sie sich in ihrer epistemologischen Funktion voneinander unterscheiden und ggf. zueinander verhalten. Dabei werden wir, wie im vorhergegangenen Abschnitt, zunächst erneut mit der Definition des „Formalen“ selbst beginnen:

„Wie wird das Natürliche erkannt? Das Natürliche ist die von Gott der gefallenen Welt erhaltene Gestalt des Lebens, die auf die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung durch Christus ausgerichtet ist. Das Natürliche hat also eine formale und inhaltliche Bestimmung. Formal ist das Natürliche bestimmt durch den Erhaltungswillen Gottes und die Ausrichtung auf Christus. In seiner formalen Seite kann das Natürliche daher nur von Jesus Christus selbst her erkannt werden. Die inhaltliche Bestimmung des Natürlichen ist die Gestalt des erhaltenen Lebens selbst wie sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt.“<sup>531</sup>

Der Begriff „formal“ bezieht sich hier auf das lateinische Wort *forma*<sup>532</sup> und damit auf seine Begriffe der „Gestaltung“ bzw. „Gestalt“<sup>533</sup>, den er insbesondere in den ersten beiden Abschnitten (Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>534</sup> und „Ethik als Gestaltung“<sup>535</sup> und dort insbesondere in „Ethik als Gestaltung“<sup>536</sup>) ausgeführt hatte<sup>537</sup>.

Sein hier von Bonhoeffer genanntes Korrelat ist das „Inhaltliche“, das, wie er hier sagt, dem Begriff der „Gestalt“ (Christi) entspricht, den wir ihn oben bereits als epistemologischen Begriff etabliert hatten. Er ist, wie wir ebenfalls gesehen haben, eng mit der biblischen Terminologie des „Bildes“ Christi bzw. dem „Bild“-Begriff in Gen. 1,26f. verbunden, mit dem auch Josef Pieper in seinem Werk „Die Wirklichkeit und das Gute“ arbeitet. Eine dieser Stellen, die gerade für die Verbindung zur Terminologie von „Form“ und „Inhalt“ von Bedeutung ist, hat Bonhoeffer in seiner Ausgabe unterstrichen<sup>538</sup>: „Das ‚Bild‘ des Wirklichen geht

---

<sup>531</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166f.

<sup>532</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 166 Fn.15.

<sup>533</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 166 Fn.15 („*Formal*“: die ‚*Gestalt*‘ (lat. *forma*) betreffend“; kursiv im Original)

<sup>534</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 61-62.

<sup>535</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>536</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>537</sup>Auch er ist, wahrscheinlich, auf Auslegungen von Genesis bezogen, hier wahrscheinlich u.a. die von Augustin, vgl. DBW 3 (SF), zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 166 Fn.15.

<sup>538</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 53 Fn. 65.

dem ‚Plan‘ aller Verwirklichung voraus.“<sup>539</sup>. Strukturell ähnelt diese Aussage, ich gleich noch ausführlicher zeigen werde, der oben beschriebenen Vorstellung Platons und einiger seiner Nachfolger vom („formalen“) „Urbild“<sup>540</sup>, auf das alle einzelnen „inhaltlichen“ Manifestationen eines Tisches mit ihren unterschiedlichen Farben und Formen in ihrer „Form“ zurückgehen.

Gleichzeitig ist die Annahme einer Form-Inhalt-Differenz an sich ein weiterer Bezug auf die scholastische Epistemologie, die sich ihrerseits häufig, unter anderem bei Thomas von Aquin, auf die Unterscheidung dieser beiden Aspekte der Wirklichkeit in der griechischen Philosophie, insbesondere, erneut, bei Platon und Aristoteles bezogen hat<sup>541</sup>. Sie war, mit anderen Worten, bereits vor Bonhoeffer terminologisch in der epistemologischen Debatte verankert. Schon in ihren Grundlagen bei Platon und Aristoteles war sie, wie ich gleich zeigen werde, eine primär epistemologisch motivierte Unterscheidung, deren Ziel es vor allem war, zu durchdenken, inwiefern und wie genau und umfassend die Vielfalt der vom Menschen wahrnehmbaren Realität durch die menschliche *ratio* beschrieben werden kann. Wie Friederike Barth in ihrer Arbeit über Bonhoeffers Begriff des Guten in der *Ethik* richtig feststellt: „Wenn er [Bonhoeffer] also zwischen einer ‚formalen‘ und einer ‚inhaltlichen‘ Seite des Natürlichen unterscheidet, übernimmt er damit offenbar die aristotelisch-thomistische Unterscheidung von Form und Materie, d.h. eigentlich genauer von *essentia* und *existentia*<sup>542</sup> und integriert sie in seine christologische Weltdeutung, wobei es jedoch zu charakteristischen Verschiebungen ihrer Funktion und Bedeutung kommt.“<sup>543</sup>

---

<sup>539</sup>J. Pieper, *Die Wirklichkeit des Guten*, 52, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 53 Fn.65

<sup>540</sup>Vgl. hier auch D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 299: „Das Bild entspringt am Leben, am lebendigen Urbild.“, wo er Platons „Urbild“-Begriff wörtlich aufgreift.

<sup>541</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 371.

<sup>542</sup>Zum Seinsbegriff bei Thomas von Aquin, vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 371 Fn.276.

<sup>543</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 371.

Außerdem war die Kritik an dieser Trennung zwischen „Form“<sup>544</sup> und, wie er es nennt, „Substanz“<sup>545</sup>, ein zentrales Element der erkenntnistheoretischen Kritik von Nietzsches Analyse in *Der Wille zur Macht*<sup>546</sup>. Die entscheidende, wie Friederike Barth es formuliert, „Verschiebung“ innerhalb von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ als epistemologischem Begriff besteht also zu einem großen Teil auch hier eben gerade im von Bonhoeffer in allen Bereichen konsequent angewandten, christologischen Fokus als zentralem rationalen und theologischen Kriterium. Wie für die griechische Philosophie und die Scholastik existiert für Bonhoeffer, wie seine oben zitierte Aussage zeigt, tatsächlich scheinbar ein Dualismus zwischen „Form“ und „Inhalt“<sup>547</sup>, wobei der „Inhalt“ in gewisser Weise dem „natürlichen“ (physischen, biologischen, empirisch erfassbaren) Bestandteil des Individuums, der „Materie“, entspricht, die durch Jesus Christus – ähnlich wie bei Platon und seinen Nachfolgern durch die „Idee“<sup>548</sup> – in ihrer „formalen“

---

<sup>544</sup>Für diesen Begriff vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 230 (Punkt 521). Dort kommt er sechs Mal vor.

<sup>545</sup>Z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 227 (Punkt 513).

<sup>546</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 227 (Punkt 513); 228-230. Vgl. v.a. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 230 (Punkt 521): „Die *Form* gilt als etwas Dauerndes und deshalb Wertvolles; aber die Form ist bloß von uns erfunden; und wenn noch so oft „dieselbe Form erreicht wird“, so bedeutet das nicht, daß es *dieselbe Form ist* – sondern *es erscheint immer etwas Neues* – und nur wir, die wir vergleichen, rechnen das Neue, insofern es dem Alten gleicht, zusammen in die Einheit der „Form“. Als ob ein *Typus* erreicht werden sollte und gleichsam der Bildung vorschwebt und innewohnt. Die *Form*, die *Gattung*, das *Gesetz*, die *Idee*, der *Zweck*, hier wird überall der Fehler gemacht, daß einer Fiktion eine falsche Realität untergeschoben wird: wie als ob das Geschehen irgendwelchen Gehorsam in sich trage, – eine künstliche Scheidung im Geschehen wird da gemacht zwischen Dem, *was* thut, und Dem, wonach das Thun sich richtet (aber das *was* und *wonach* sind nur angesetzt aus einem Gehorsam gegen unsre metaphysisch – logische Dogmatik: kein „Thatbestand“. Man soll diese Nöthigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze zu bilden (*„eine Welt der identischen Fälle“*) nicht so verstehen, als ob wir damit *die wahre Welt* zu fixiren [sic!] im Stande wären; sondern als Nöthigung, um uns eine Welt zurecht zu machen, bei der *unsre Existenz* ermöglicht wird: – wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich u.s.w. für uns ist.“ (kursiv im Original).

<sup>547</sup>„Das Natürliche hat also eine formale und inhaltliche Bestimmung.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166.

<sup>548</sup>Vgl. die Parallelisierung von Jesus und „allgemeiner Idee“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 86.

Struktur bestimmt wird<sup>549</sup>. Das christologische Element seinerseits ist, genau wie der große Teil von Bonhoeffers Definition des „Natürlichen“ insgesamt in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>550</sup> und den Texten der *Ethik* als Ganzes, schöpfungstheologisch begründet. Bereits in der *Nachfolge* war es, wie gesehen, das „Bild“ Jesu das nicht nur, wie bei Adam, als in irgendeiner Weise Gott „gleich“<sup>551</sup>, sondern gleichzeitig der Schöpfungsmittler war, der der Schöpfung Gottes ihre rationale Struktur, ihre – „allgemeine“ – „Form“<sup>552</sup>, gegeben hatte. Und diese „allgemeine Form“ ist es, die es dem Menschen durch Jesu Inkarnation<sup>553</sup>, seinen Tod und seine Auferstehung ermöglicht, in diesem freien Akt von Gottes Offenbarung auch die wahre „Form“ – „Gestalt“, „Bild“ – des Menschen als Geschöpf (wieder) zu erkennen<sup>554</sup>:

---

<sup>549</sup>Vgl. „Die inhaltliche Bestimmung des Natürlichen ist die Gestalt des erhaltenen Lebens selbst wie sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt.“; (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167) und die korrelative Bestimmung von „formal“: „Formal ist das Natürliche bestimmt durch den Erhaltungswillen Gottes und die Ausrichtung auf Christus. In seiner formalen Seite kann das Natürliche daher nur von Jesus Christus selbst her erkannt werden.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166.

<sup>550</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>551</sup>Vgl. Gen. 1,26: כְּדִמְיוֹנוֹ.

<sup>552</sup>Also das, was mit der (theoretischen) Vernunft erkannt wird; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

<sup>553</sup>Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 229: „Das Bindeglied zwischen diesem von Bonhoeffer unter dem Einfluss der Lebensphilosophie entwickelten dialektischen Lebensbegriff und dessen personalistischer Ausdeutung ist dabei der für die gesamte *Ethik* zentrale christologische Topos, und zwar die Inkarnation. Denn weil sich Gericht und Annahme des Menschen im Christusgeschehen ganz konkret leiblich vollziehen, indem Gott Mensch wurde, als Mensch starb und auferstanden ist, geht es auch um den ganzen Menschen, der in seiner leiblich-geistig-seelischen Verfasstheit Adressat des Wortes Gottes Ist. Personsein ist so keineswegs eine von der natürlichen Existenz abstrahierbare eigene Dimension des Menschseins, sondern die *Verwirklichung* des wahrhaften Menschseins in seiner *Natürlichkeit*.“ (kursiv im Original). Sie bietet allerdings für ihre Analyse hier keine Belege aus Bonhoeffers Texten selbst, es ist also unklar, an welche sie konkret denkt.

<sup>554</sup>Bonhoeffer benutzt, sowohl in der *Nachfolge* als auch in der *Ethik* „Bild“, „Form“ und „Gestalt“ fast austauschbar, wie z.B. hier in D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 299: „Das Bild entspringt am Leben, am lebendigen Urbild. Gestalt formt sich an Gestalt. Entweder ist es die erdachte Gottesgestalt, an der die menschliche Gestalt sich bildet, oder es ist die wahrhaftige, lebendige Gottesgestalt selbst, die die Menschengestalt zu Gottes Ebenbild prägt. Es muss eine Umgestaltung, eine ‚Metamorphose‘ (R. 12,2; 2.Kor. 3,18), ein Wandel der Gestalt vor sich gehen, wenn der gefallene Mensch wieder zum Bilde Gottes werden soll. [...] Der Wandel der Gestalt, der sich beim Menschen nicht ereignen konnte, geschieht nun in Gott selbst. Gottes Ebenbild, das in Ewigkeit bei Gott geblieben

„Der von Ewigkeit her in der Herrlichkeit des Vaters war, der die Gottesgestalt trug, der im Anfang Mittler der Schöpfung war so daß die geschaffene Welt nur durch ihn und in ihm erkannt werden kann, Gott selbst (1.Kor. 8,6; 2.Kor. 8,9; Phil. 2,6ff.; Eph. 1,4; Kol. 1,16; Joh. 1,1ff.; Hebr. 1,1ff.) nimmt die Menschheit an und kommt auf die Erde. Er nimmt die Menschheit an, indem er menschliches Wesen, menschliche ‚Natur‘, ‚sündliches Fleisch‘, menschliche Gestalt annimmt (R. 8,3; Gal. 4,4; Phil. 2,6ff.).“<sup>555</sup>

Wir hatten bei meinem Durchgang von 1. Kor. 15,1-56 oben bereits gesehen, dass in „Ethik als Gestaltung“<sup>556</sup>, bezogen eben unter anderem auf die Argumentation in 1. Kor. 15,1-56 und das ebenfalls u.a. an dieser Stelle von „Ethik als Gestaltung“<sup>557</sup> und anschließend am Beginn von „Das natürliche Leben“<sup>558</sup> aufgegriffene Konzept des „Sündenfalls“, diese relationale Struktur von („altem“ oder erstem) „Bild Adams“ und (neuem oder letztem) „Bild Christi“ aufgegriffen wird. Bonhoeffer ist hier, wie in der gesamten *Ethik* und vor allem im gesamten Abschnitt „Das

---

war, nimmt nun das Bild des gefallenen, sündigen Menschen an. Gott sendet seinen Sohn in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde (R. 8,2f.).“; vgl. auch F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 378f., die diese erkenntnistheoretische Definition des Begriffs Jesu als „Schöpfungsmittler“ ebenfalls betont: „Offenkundig dient diese Notiz der erkenntnistheoretischen Vergewisserung Bonhoeffers über die dann entfaltete handlungsorientierende Bedeutung des ‚Menschseins‘ und ‚Gutseins‘, d.h. über die natürlichen Rechte und die Tugenden als Ziele und Movens des ethischen Tuns. Angewendet auf den Natur- und den korrespondierenden Vernunftbegriff folgt daraus, dass es in Bonhoeffers Auffassung wohl eine vernunftmäßige Erkenntnis des Natürlichen und seiner Rechte gibt, dass diese aber zumindest auch, je nach Subjekt, Ausdruck der unbewussten Ausrichtung des Einzelnen auf Christus ist – so wie auch die außermenschliche Natur selbst, der keinerlei Bewusstseinsformen zukommen, alleine in Christus gründet, der Schöpfungsmittler und Ziel der erhaltenen Schöpfung zugleich ist.“ Ob es tatsächlich, wie F. Barth sagt eine „unhinterfragte Prämisse“ Bonhoeffers ist, dass nur die menschliche Natur Bewusstseinsformen besitzt (vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 379 Fn. 312) ist für mich anhand des textlichen Befundes in der *Ethik* in dieser Radikalität nicht ersichtlich und zumindest debattierbar. Bonhoeffers Ansatz in der *Ethik* ist zwar, wie schon gesagt, tatsächlich anthropozentrisch, aber, wie wir sehen werden, ist dennoch ganze Schöpfung in diesen Ansatz – und in den Begriff des „Natürlichen“ mit eingeschlossen. Mehr lässt sich nicht sagen, eben da er aufgrund seines anthropozentrischen Ansatzes keine expliziten Aussagen über die das nicht-menschliche „Natürliche“ und seine Bewusstseinsgestalt macht. Das Ausgerichtet-sein auf Christus nennt Friederike Barth an anderer Stelle auch „relationale Anthropologie“ (vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 386), was die Sache relativ gut trifft, wenn man diese Vorbehalte mit einbezieht.

<sup>555</sup>D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 227f.

<sup>556</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>557</sup>Vgl. v.a. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 69-84.

<sup>558</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167.

natürliche Leben“<sup>559</sup>, fast ausschließlich anthropozentrisch fokussiert<sup>560</sup>, was, wie vorher schon erklärt, bedeutet, dass die Formung des Rests der Schöpfung nach dem „Bild“ Jesu zwar impliziert, aber nicht ausdrücklich weiterverfolgt wird. Er betont, wie schon zuvor, das Mensch-sein Jesu, das sich dann im Mensch-sein der gesamten Menschheit und des einzelnen Individuums innerhalb dieser Menschheit, die nach seinem „Bild“ geformt wird, spiegelt<sup>561</sup>. Wie in der Erzählung der Genesis und in den Texten des Paulus, die ihre Terminologie des εἰκόν aufnehmen, ist der Begriff des „Bildes“ also einer, der etwas spezifisch Anthropologisches ausdrücken zu wollen scheint, das auch dort nicht von anderen Lebewesen ausgesagt wird, obwohl diese dort in beiden dort aufgenommenen Schöpfungsberichten – Gen. 1, 1-2,1 (der erste) und Gen. 2,2-25 (der zweite)<sup>562</sup> – und, bei Paulus, im Römerbrief ausdrücklich in den Blick genommen werden<sup>563</sup>. Das εἰκόν ist jedoch nicht nur ein biblischer Begriff, zurückgehend vor allem auf die der LXX-Übersetzung des hebräischen Ausdrucks „כְּצֶלְמֵנוּ“ in Gen. 1,26, sondern wird, wie im Vorherigen schon mehrfach angedeutet, auch von Platon an einigen Stellen als ebenfalls primär epistemologischer Begriff benutzt. Sein bekanntes „Höhlengleichnis“ ist, in diesem Zusammenhang, z.B. ein sprachliches εἰκόν (hier im Sinne einer bildhaften

---

<sup>559</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-217.

<sup>560</sup>Vgl. auch F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 261, wo sie diesen Punkt ebenfalls betont: „Von dem für Bonhoeffers Denken fundamentalen Ereignis der Inkarnation her ist darum sein Weltbegriff *anthropozentrisch* verfasst, sofern man darunter nicht den Gegensatz zur den theologischen Weltbegriff begründenden Christozentrik versteht: das Wesen (die Wirklichkeit) der Welt besteht in einem *ordo personalis*, der wegen seiner christologischen Begründung und Ausrichtung allerdings ebenso gut als *ordo Christi* bezeichnet werden kann.“; (kursiv im Original). Wie ich oben gerade in einer Fußnote gesagt habe heißt das allerdings nicht, wie Barth an einer Stelle (F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 379) sagt, dass das nicht-menschliche „Natürliche“ für Bonhoeffer unbestreitbar „keinerlei Bewusstseinsformen“ besitzt. Damit geht sie, wie ich erklärt habe, m.E. über die textliche Grundlage hinaus und sie führt an dieser Stelle auch keine textlichen Belege an, die ihre doch sehr umfassende und starke Aussage stützen würden.

<sup>561</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 299f.

<sup>562</sup>Zur Aufteilung in zwei Schöpfungsberichte – meist genannt der „jahwistische“ (J) und der „priesterschriftliche“ (P) – in der alttestamentlichen Forschung, vgl. H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 144-148.

<sup>563</sup>Vgl. Gen. 1,20-25, Gen. 2,19f.; Röm. 8,22f.

sprachlich-rethorischen Figur)<sup>564</sup>, das, unter anderem, die epistemologische Bedeutung der relationalen Struktur zwischen dem (Ur)-Bild und seinem Abbild bzw. seinen Abbildern deutlich macht.

Dabei entspricht das εἰκόν in diesem Sinne als (Ur)bild auch konzeptuell in einigen Punkten Platons Konzept der „Idee“ als „Urbild“. Sie bildet, wie diese, den epistemologischen Zielpunkt der durch die menschliche *ratio* erreichbaren Erkenntnis und zugleich diejenige Instanz, die die Möglichkeit epistemologische Erkenntnis an sich überhaupt erst ermöglicht und sichert<sup>565</sup>. Innerhalb dieser „Ideen“ ist es, wie bei Bonhoeffer, insbesondere die Frage nach dem „Guten“ bzw., hier, der „Idee“ des Guten, die ihrerseits das höchste Ziel innerhalb der epistemologisch durch die menschliche *ratio* erreichbaren „Ideen“ bildet<sup>566</sup>. Jede „Idee“ ist damit die „(allgemeine) Form“ einer „Idee“<sup>567</sup> – wie der des „Guten“ oder der des Tisches –, während eine konkrete Ausprägung des „Guten“ oder ein konkreter Tisch mit konkreten, sinnlich und epistemologisch erfassbaren („wahrnehmbaren“) Eigenschaften wie gelber Farbe oder einer runden Tischplatte ihren definitorischen „Inhalt“ darstellen<sup>568</sup>.

Während es von der „Idee“ bzw. „(allgemeinen) Form“ bei Platon nur eine geben kann, kann es theoretisch mehrere und möglicherweise sogar unendlich viele Ausprägungen des „Guten“ oder eines „Tisches“ geben, die alle „gut“ oder ein

---

<sup>564</sup>Platon, *Politeia*, 515a.

<sup>565</sup>T. Szlezák, *Platon*, 471f; 482f.

<sup>566</sup>Vgl. T. Szlezák, *Platon*, 482: „Die Dinge im intelligiblen Ort sind unter sich nicht gleich, es gibt Teile von höherem und solche von niedrigerem Rang (*timiōteron/atimoteron meros*, Pol. 485b6) An der Spitze der Hierarchie steht an beiden Orten jeweils ein ‚König‘: Über den intelligiblen Ort herrscht als König (*basileuei*) das Gute, über den wahrnehmbaren Ort die Sonne (Pol.509d1-3).“ (kursiv im Original).

<sup>567</sup>Vgl. „Sie sind das An-sich-Seiende, das *ontōs on* oder *hōs alēthōs on*, die wahrhaft existierende Wirklichkeit.“, T. Szlezák, *Platon*, 482. „Die Idee ist die vollkommene Repräsentation ihrer selbst. Das Schöne selbst ist vollkommen schön, das Gerechte selbst ist vollkommen gerecht. Die Selbstprädikation – für modernes Denken ein Ärgernis – ist Teil der Ideentheorie.“; T. Szlezák, *Platon*, 282f. (kursiv im Original).

<sup>568</sup>T. Szlezák, *Platon*, 483: „Die einzelne Idee ist Urbild der nach ihr benannten Dinge, die Ideen in ihrer Gesamtheit sind das *paradeigma*, nach dem die Welt geschaffen ist.“ (kursiv im Original) und T. Szlezák, *Platon*, 483: „Die Ideen sind die Ursachen von allem sinnlich Erfahrbaren. Nur die Idee erfüllt die Anforderungen, die Platon an den Begriff der Ursache stellt (Phdn. 99a4-102a1).“

„Tisch“ sind, auch wenn sie sich in einigen ihrer konkreten Eigenschaften unterscheiden<sup>569</sup>. Die Aufgabe der epistemologischen Erkenntnis ist es demnach, die „Idee“ bzw. „Form“ zu erfassen, d.h. die Eigenschaften, ohne die ein Ding nicht „gut“ oder ein „Tisch“ sein kann (ist es z.B. beim Tisch die Zahl der Beine? Die Farbe? Die Form der Platte? etc., die es uns ermöglichen, ihn als Tisch zu erkennen? Wie viele dieser Eigenschaften sind mindestens nötig, damit wir diese Erkenntnis dessen, was (in diesem Fall) ein „Tisch“ ist, erreichen und diese hinreichend beschreiben können?)<sup>570</sup>. Auch Platons Denken wird es jedoch nicht gerecht, wenn man behaupten würde, dass beide Sphären – die intelligible, durch die *ratio* erfassbare und die sinnlich bzw. empirisch wahrnehmbare, durch ihre materielles So-sein geprägte –, in allen Hinsichten absolut voneinander getrennt sind. Es ist gerade die Beziehung zwischen „lebendiger“ (sinnlich und empirisch wahrnehmbarer, materieller) und „intelligibler“ (durch die *ratio* erfassbarer) Idee, die, z.B. in seiner Schrift *Timaos*, zusammen das ‚allvollkommenen Lebewesen‘ (*panteles zoiōn*) bilden.<sup>571</sup>

Allerdings ist diese scheinbar doch dualistische, epistemologische Struktur tatsächlich viel weniger bedeutsam, als es auf den ersten Blick scheint, da, für Bonhoeffer ebenso wie für Platon, die meisten seiner philosophischen Nachfolger und große Teile der christlichen Scholastik, der „Inhalt“ an sich, die „Materie“, fundamental an die „Form“ gebunden war<sup>572</sup>. Die Materie „an sich“ (ὄλη)<sup>573</sup> ist weder für eine postulierte „empirische“ bzw. empirisch begründete noch für eine „rationale“, auf das Allgemeine ausgerichtete Vernunft<sup>574</sup> als „Inhalt“ erkennbar, solange dieser Inhalt nicht mit seiner „Form“ verbunden ist<sup>575</sup>. Und diese Form ist,

---

<sup>569</sup>T. Szlezák, Platon, 483.

<sup>570</sup>T. Szlezák, Platon, 472.

<sup>571</sup>„Im *Timaos* ersetzt Platon die politische Metapher vom ‚König‘ durch die Vorstellung der organischen Einheit der lebendigen und denkenden Idee: Der ‚intelligible Ort‘ wird hier in seiner Gesamtheit zum ‚allvollkommenen Lebewesen‘ (*panteles zoiōn*).“; T. Szlezák, Platon, 482 (kursiv im Original).

<sup>572</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 371 Fn.276.

<sup>573</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 371 Fn.276.

<sup>574</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>575</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166f. Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 371 Fn.276.

wie das Zitat aus „Das natürliche Leben“<sup>576</sup> sagt, für Bonhoeffer erneut die Person Jesu Christi<sup>577</sup>. Nur in ihm und in der in ihm geschehenen „Rechtfertigung“ und „Erneuerung“ – in seiner Inkarnation, seinem Tod und seiner Auferstehung – kann die „formale“ Ebene des Natürlichen *und*, und das ist hier entscheidend, auch die „inhaltliche“ Ebene des Natürlichen erkannt werden. Die beiden zentralen Punkte dieser formalen Bestimmung, die er hier nennt, werden später in seiner Behandlung konkreter, ethischer Problemstellungen wieder auftauchen:

1) (Natürliches) Leben ist immer auf Jesus Christus ausgerichtet<sup>578</sup>.

2) (Natürliches) Leben ist Leben, das „bestimmt“ ist durch den „Erhaltungswillen Gottes“<sup>579</sup>.

Weder die Annahme eines „Glanzes der Urgeschöpflichkeit“<sup>580</sup> noch einer „allgemeinen Sündhaftigkeit“<sup>581</sup> treffen also, nach Bonhoeffers Argumentation, den Kern dessen, was mit dem Begriff des „Natürlichen“ (*natura*) bzw. „Kreatürlichen“ (*creatura*) gemeint ist<sup>582</sup>, weil und solange sie beide nicht primär relational, sondern ontologisch verstanden werden. Seine Definition der *ratio*, die wir oben gesehen haben, zeigt diesen Unterschied sehr deutlich. Die Veränderung, die die Vernunft mit dem „Sündenfall“ erfahren hat<sup>583</sup>, ist nicht primär eine „ontologische“, sondern eine relationale<sup>584</sup>. Die *ratio* kann das „Natürliche“ nur als „Allgemeines“ erkennen, weil sich, wie Bonhoeffer explizit sagt, ihre Beziehung

---

<sup>576</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-217.

<sup>577</sup>D. Bonhoeffer, 166f. Vgl. auch hier die Parallele in D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>578</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>579</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>580</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163 („[...] den Glanz der Urgeschöpflichkeit“).

<sup>581</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163 („[...] im Dunkel der allgemeinen Sündhaftigkeit [...]“)

<sup>582</sup>Vgl. noch einmal „Die Angemessenheit der Vernunft für das Erfassen des Natürlichen hat also seinen Grund weder in der Spontanität der Vernunft, die das Natürliche erst schüfe, noch in der Göttlichkeit der Vernunft, die sich dem Natürlichen anzupassen vermöchte, sondern in der Tatsache des Sündenfalls, in die die Vernunft ebenso hineingezogen ist wie die übrige Welt. Freilich hört Vernunft nicht auf Vernunft zu sein, aber sie ist nun gefallene Vernunft, die nur das Gegebene der gefallenen Welt vernimmt und zwar ausschließlich nach seiner inhaltlichen Seite.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>583</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>584</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

zu Gott als Schöpfer verändert hat<sup>585</sup> und sie damit das „Natürliche“ nur noch „inhaltlich“ als biologisch, physisch, materielle Entität, die uns umgibt, erfassen kann<sup>586</sup>.

Die wahre Form (*forma*), die das „Natürliche“ ausmacht, und sein So-sein bestimmt, ist jedoch für den „gefallenen“ Menschen nicht mehr erfassbar, solange er nicht die Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Glauben annimmt und so die Welt als fundamental auf ihre Relation mit Gott (und Christus) ausgerichtet (wieder)erkennt<sup>587</sup>.

„[Der versöhnte Mensch] steht im Wissen Gottes, doch nicht mehr als gottgleich gewordene, sondern als der das Bild Gottes tragende. Er weiß nur noch ‚Jesum Christum, den Gekreuzigten‘ (1. Kor. 2,2) und in ihm weiß er alles. Als Nicht-wissender ist er der alleine Gott und in ihm alles Wissende geworden.“<sup>588</sup>

Friederike Barth, die diese (neue) epistemologische Ausrichtung des Individuums durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als „neues Wissen“ bezeichnet, versucht den scheinbaren, aus ihrer Sicht auf den ersten Blick „anstößigen“<sup>589</sup>, „alogischen“<sup>590</sup> Widerspruch von Bonhoeffers Definition des Wissens als Nicht-Wissen dadurch zu klären, dass in diesem Fall die klassische, epistemologische Definition von Wissen als inhärent reflexives, an ein individuelles Subjekt gebundenes Geschehen nicht zutrifft, weil Bonhoeffer, wie ich schon mehrfach erklärt habe, die epistemologische Möglichkeit von Erkenntnis, insbesondere ethischer Erkenntnis, nach dem „Sündenfall“ eben nicht an das Subjekt, sondern an seine Beziehung zu Jesus Christus bzw. Gott bindet:

„Diese scheinbar sinnlose, weil der klassischen Logik bzw. dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch entgegengesetzte Bezeichnung des Wissens als ein Nichtwissen ist auf dem Hintergrund des erläuterten Sündenbegriffs durchaus folgerichtig: denn es ist als nicht-reflexives Wissen eine geistige Tätigkeit, die sensu stricto tatsächlich

---

<sup>585</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>586</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>587</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167: „In seiner formalen Bestimmung kann das Natürliche daher nur von Jesus Christus selbst her erkannt werden. Die inhaltliche Bestimmung des Natürlichen ist die Gestalt des erhaltenen Lebens selbst wie sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt.“

<sup>588</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 319. Diese Stelle wird auch in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 84 zitiert, jedoch ohne eindeutige Quellenangabe des Zitats.

<sup>589</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 85.

<sup>590</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 85.

nicht „Wissen“ heißen kann, sofern man mit dem üblichen Sprachgebrauch hierunter das begreifende, abstrahierende, definierende, identifizierende etc., immer aber nach logischen Gesetzen sich vollziehende geistige Tun eines erkennenden Subjekts versteht. Denn während in neuzeitlichen Erkenntnistheorien nun prinzipiell das Subjekt als Maßstab und Grund seines Erkennens impliziert ist, gilt umgekehrt für das nur uneigentlich so zu bezeichnende neue Wissen des versöhnten Menschen, dass es gerade nicht in diesem selbst resp. seiner Subjekthaftigkeit begründet sein kann und soll. Eine allgemeine, sei es formale, sei es spekulative Logik hat daher aufgrund ihrer jeweiligen Subjektabhängigkeit keine konstitutive Funktion für dieses neue Wissen, das zugleich Nichtwissen ist.“<sup>591</sup>

Dies ist zwar im Hinblick auf die Erkenntnis richtig, dass der Sündenbegriff und, von ihr hier nicht genannt, das Konzept des Sündenfalls, wie wir es oben analysiert haben, als epistemologische Konzepte eine entscheidende Rolle für Bonhoeffers Definition von menschlicher. epistemologischer (u.a. ethischer) Erkenntnis als Nichtwissen spielen<sup>592</sup>. Ihre Schlussfolgerungen aus dieser Tatsache treffen allerdings den Kern von Bonhoeffers epistemologischer Argumentation hier – und im Rest der *Ethik* – m.E. nicht präzise genug. Die epistemologische Erkenntnis wird zwar von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ermöglicht, aber dies führt nicht zu einer völligen Verschiebung des Subjekts dieser epistemologischen Erkenntnis vom Individuum hin zu Jesus Christus bzw. Gott. Das einzelne Individuum ist und bleibt, für Bonhoeffer, durch alle Texte der *Ethik*, die wir analysiert haben, hindurch das Subjekt seiner eigenen, epistemologischen Erkenntnis.

Das bestätigt Friederike Barth ein paar Zeilen später sogar selber, indem sie, richtigerweise feststellt, dass „im Unterschied zu dem reflexiven Erkennen“ Christus „als Inhalt des Erkennens zugleich Ermöglichungsgrund ist, dass also Grund und Inhalt des Erkennens identisch sind.“<sup>593</sup> Das impliziert, dass es zumindest theoretisch, für Bonhoeffer, die Möglichkeit eines sowohl von diesem Grund als auch von diesem Inhalt getrennten, epistemologischen Subjektes gibt, innerhalb dessen sich das Erkennen vollzieht. Anders wäre diese Aussage nicht verständlich.

---

<sup>591</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 85.

<sup>592</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 85.

<sup>593</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 86.

Es ist, wie wir oben im ersten Abschnitt des ersten Kapitels dieser Arbeit gesehen haben, nicht das Subjekt des Erkennens, sondern die Annahme einer dualistischen Struktur von „Gut“ und „Böse“ selbst, die für Bonhoeffer das primäre Problem der meisten bisherigen, christlichen – und nicht-christlichen – Ethik-Versuche ist<sup>594</sup>. Gott als „letzte“, die gesamte, menschliche Realität umfassende „Wirklichkeit“ anzunehmen, bedeutet, ihn auch als letzte epistemologische Wirklichkeit anzunehmen, die alle in ihr enthaltenen epistemologischen Subjekte in sich als epistemologischem Grund mit einschließt und diese dadurch gerade in ihrer Subjekthaftigkeit und Personalität bestätigt. Es ist diese Erkenntnis, die ihn zu einem vollen Subjekt, auch einem vollen epistemologischen Subjekt innerhalb der schöpfungstheologisch festgelegten, epistemologischen Relationen, werden lässt.

Soweit waren wir oben bereits gekommen. Christliche Ethik kann unter diesen epistemologischen Voraussetzungen für Bonhoeffer nur auf der Frage aufgebaut sein wie ich – wie Jesus Christus – Gottes Willen „einfältig“ erfüllen kann. Das epistemologische Subjekt ist also als epistemologisches Subjekt immer zugleich ein *ethisches* Subjekt – so sehr, dass beide auf diese Weise gleichgesetzt werden können – und die ethische Dimension ist innerhalb dieser Definition immer das primäre Objekt seiner epistemologischen Erkenntnis. Der Prozess dieser (ethischen) Erkenntnis und das aus ihr folgende Tun ist, wie Friederike Barth sagt, tatsächlich nicht-reflexiv im Sinne des „Versuch[s] der Gründung des Menschen in sich selbst und seinem Denk- resp. Urteilsvermögen“<sup>595</sup> und er ist, wie sie ebenfalls richtig feststellt, genau wie die epistemologische Struktur der *ratio*, fundamental relational<sup>596</sup>. Aber diese Relation bedarf *zweier* epistemologischer Subjekte und

---

<sup>594</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31: „Es ist eine Zumutung sondergleichen, die an jeden, der das Problem einer christlichen Ethik auch nur zu Gesicht bekommen will, gestellt werden muß, die Zumutung nämlich, die beiden Fragen, welche ihn überhaupt zur Beschäftigung mit dem ethischen Problem führen: „wie werde ich gut?“ und „wie tue ich etwas Gutes“ von vorneherein als der Sache unangemessen aufzugeben“.

<sup>595</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 86.

<sup>596</sup>Vgl. hier auch noch einmal: „Diese Mittelposition impliziert, dass immer beide erkenntnistheoretischen und ethischen Gegenpositionen im Weltumgang des Menschen gemeinsam präsent sind, dass es also im ethischen Tun entweder nur um Bewahrung des als christusgemäß erkannten Vorfindlichen oder nur um Erneuerung des Verkehrten geht, sondern immer beides zu einer spannungsvollen Einheit begründet werden muss.“

dieses epistemologische Subjekt-sein schließt, wie Bonhoeffer in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>597</sup> gesagt hatte, eine „relative Freiheit“<sup>598</sup> auf der Seite des menschlichen Subjekts im durch den Sündenfall entstandenen, epistemologischen Raum von *creatura*<sup>599</sup> und *natura*<sup>600</sup> ein, die sich in einem „relativen Offensein oder Verschlossensein“<sup>601</sup> für Christus manifestieren kann.

Es ist dieser epistemologische Raum, an dem die Offenbarung Gottes ansetzt, und den sie in einen Raum der „absoluten Freiheit für Gott und den Nächsten“<sup>602</sup> transformiert, ohne ihn jedoch dadurch völlig zu ersetzen<sup>603</sup>. Die „relative Freiheit“<sup>604</sup> des „Natürlichen“ bzw. des „natürlichen Lebens“ bleibt „auch wichtig für den, in den Christus die Freiheit für Gott und für den Nächsten geschenkt hat“<sup>605</sup> und als solche hat sie ihre eigene Würde und ihr eigenes Recht und darf nicht einfach als „Vorstufe für das Leben mit Christus verstanden werden, sondern es empfängt seine Bestätigung erst durch Christus selbst“<sup>606</sup>. Und als solches, in dieser

---

Dass dies nicht prinzipiell möglich sei, liegt aber nicht allein darin begründet, dass die ethische Tat als Antwort auf den Ruf Christi ein personaler, nicht aufgrund von Prinzipien bzw. allgemeinen Ansichten vorher bestimmbarer Akt ist; es ist daneben das situative Element im ethischen Tun, das diesen Begriff einer das Gegensätzliche vermittelnden Verantwortung inhaltlich offen hält. Der lebendigen Mannigfaltigkeit des Lebens entspricht der differenzierte situationsbezogene, „wirklichkeitsgemäße“ Umgang, der eben deswegen verantwortlich ist – und darin die echte, freie Entscheidung des Menschen fordert.“; F. Barth, die Wirklichkeit des Guten, 266.

<sup>597</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>598</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.

<sup>599</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>600</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>601</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>602</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>603</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „[...] dennoch bleibt diese relative Freiheit auch wichtig für den, in den Christus die Freiheit für Gott und für den Nächsten geschenkt hat.“

<sup>604</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>605</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>606</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

„relativen Freiheit“<sup>607</sup>, gibt es, im „Vorletzten“<sup>608</sup> auch das „Unnatürliche“<sup>609</sup> und die Möglichkeit drastischer, epistemologisch begründeter Fehlentwicklungen und Fehlschlüsse, wie Bonhoeffer sie am Anfang von „Ethik als Gestaltung“<sup>610</sup>, in „Erbe und Verfall“<sup>611</sup>, und in „Schuld, Rechtfertigung und Erneuerung“<sup>612</sup> beschrieben hatte<sup>613</sup>.

Die „Einfalt“<sup>614</sup>, die er bereits in „Ethik als Gestaltung“<sup>615</sup> mit der „Klugheit“<sup>616</sup> verbunden und dort in derselben Weise als epistemologische Ausrichtung auf Gott und seinen Willen bestimmt hatte<sup>617</sup>, kommt später in einem der letzten Texte der

<sup>607</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „[...] dennoch bleibt diese *relative Freiheit* auch wichtig für den, in den Christus die Freiheit für Gott und für den Nächsten geschenkt hat.“ (kursiv von mir).

<sup>608</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „[...] erst durch die Menschwerdung Christi wird das natürliche Leben zu dem Vorletzten, das auf das Letzte ausgerichtet ist.“

<sup>609</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „Innerhalb dieser Freiheit gibt es den Unterschied zwischen rechtem und verfehlem Gebrauche der Freiheit und das heißt den Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem [...]“.

<sup>610</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-69.

<sup>611</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>612</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 125-137.

<sup>613</sup>„Wenn es innerhalb der gefallenen Schöpfung keine relativen Unterschiede mehr gab, dann war der Weg für jede Willkür und Unordnung frei, dann stand das natürliche Leben in seinen konkreten Entscheidungen und Ordnungen nicht mehr in der Verantwortung vor Gott. Das Natürliche hatte als einzigen Gegensatz das Wort Gottes, aber nicht mehr das Unnatürliche“; D. Bonhoeffer, Ethik, 164f.

<sup>614</sup>„Einfältig ist, wer in der Verkehrung Verwirrung und Verdrehung aller Begriffe allein die schlichte Wahrheit Gottes im Auge behält, wer nicht ein Dipsychos, ein Mann zweier Seelen Qac 1 ([,8]), ist, sondern der Mann des ungeteilten Herzens. Weil er Gott kennt und hat, darum hängt er an den Geboten, an dem Gericht und an der Barmherzigkeit, die täglich neu aus Gottes Mund gehen. Nicht gefesselt durch Prinzipien, sondern gebunden durch die Liebe zu Gott ist er frei geworden von den Problemen und Konflikten der ethischen Entscheidung. Sie bedrängen ihn nicht mehr. Er gehört ganz allein Gott und Gottes Willen. Weil der Einfältige nicht neben Gott auch auf die Welt schielt, darum ist er imstande frei und unbefangen auf die Wirklichkeit der Welt zu schauen. So wird die Einfalt zur Klugheit.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 67. Vgl. wieder die epistemologischen Begriffe des „Prinzips“, der „Wirklichkeit“ und der „Welt“.

<sup>615</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>616</sup>„Nur wer hier Einfalt und Klugheit miteinander zu verbinden vermag, kann bestehen. Aber was ist Einfalt? Was ist Klugheit? Wie wird aus beiden eins? [...] Klug ist, wer die Wirklichkeit sieht, wie sie ist, wer auf den Grund der Dinge sieht. Klug ist darum allein, wer die Wirklichkeit Gottes sieht. Erkenntnis der Wirklichkeit ist nicht dasselbe wie Kenntnis der äußeren Vorgänge, sondern das Erschauen des Wesens der Dinge. Nicht der Bestinformierte ist der Klügste.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 67f.

<sup>617</sup>Vgl. auch die ganze Stelle D. Bonhoeffer, Ethik, 67-69.

heutigen Version der *Ethik*, „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“<sup>618</sup>, auf den sich Friederike Barths Analyse des „neuen Wissens“<sup>619</sup> primär stützt, erneut in den Fokus. Auch dort wird sie von Bonhoeffer nicht als absoluter, völliger Verzicht auf Selbst-Reflexion oder ethische Reflexion per se bestimmt, sondern, im Rückbezug auf den Beginn von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>620</sup> erneut als ein Umlenken dieser ethischen Selbst-Reflexion von der Frage des Guten auf die Frage nach dem Willen Gottes, wie sie in Jesu Beispiel offenbart ist, beschrieben.

„Psychologisch gesehen kann der in der Nachfolge Jesu einfältig und frei gewordene [sic!] ein Mensch sehr komplizierter Reflexion sein, wie es umgekehrt eine psychische Einfalt gibt, die mit der Einfalt des mit Gott versöhnten Lebens nichts zu tun hat. So spricht die Bibel von einem durchaus berechtigten und notwendigen Fragen nach dem Willen Gottes und von einer ebenso berechtigten und notwendigen Selbstprüfung, ohne doch dadurch in Widerspruch mit der Tatsache zu geraten, daß es für den in der Aufhebung des Wissens um Gut und Böse Lebenden nicht mehr die Wahl zwischen vielen Möglichkeiten, sondern immer nur das Erwählt-sein zum einfältigen Tun des Einen [sic!] Willens Gottes gibt und daß es für den Nachfolger Jesu kein Wissen um das eigene Gute mehr geben kann.“<sup>621</sup>

Sogar die Kategorie der „Reflexion“ bzw. „Selbst-Reflexion“ an sich, auf der Friederike Barth ihre Analyse aufbaut<sup>622</sup>, wird von Bonhoeffer hier als fundamental unangemessen betrachtet, allerdings nicht aufgrund ihrer Bezogenheit auf das erkennende Subjekt, sondern weil sie an sich bereits auf der Vorstellung einer Trennung von „Gut“ und „Böse“ und einem in seinen epistemologischen Voraussetzungen von dieser Trennung geprägten Subjekts aufbaut<sup>623</sup>.

---

<sup>618</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 301-342.

<sup>619</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 84-89. Vgl.: „wie ist das nicht selbstreflexiv vermittelte Selbst-, Welt-, und Gottesverhältnis des neuen Menschen beschaffen? Die Antwort Bonhoeffers auf diese Frage lautet, dass der versöhnte Mensch, [sic!] derjenige sei, der vollständig auf Jesus Christus ausgerichtet und daher keiner Reflexion auf sich selbst fähig oder bedürftig sei.“; F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 84.

<sup>620</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31f.

<sup>621</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 322.

<sup>622</sup>Vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 84-86. Vgl. auch ihre Definition von Sünde als „selbstreflexives und praktisches und theoretisches Vernunfturteil.“ in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 78.

<sup>623</sup>„Nun wäre die in Jesus vollzogene Aufhebung des Wissens um Gut und Böse wie auch alles über Freiheit und Einfalt Gesagte dort völlig mißverstanden, wo man sie als psychologisch vorfindliche Gegebenheiten auffaßt, wo man also wieder in Reflexion auf ihr Vorhandensein bei sich selbst oder bei anderen Menschen eintritt. Psychologisch

Die „Einfalt“, die er als epistemologischen Begriff in „Ethik als Gestaltung“<sup>624</sup> definiert hatte ist, kann man, so macht Bonhoeffer an dieser Stelle deutlich<sup>625</sup>, eben nicht mit dem Grad an (Selbst-) Reflexion des Individuums gleichsetzen oder beschreiben<sup>626</sup>, sondern sie misst sich – wie er ebenfalls in „Ethik als Gestaltung“<sup>627</sup> bereits gesagt hatte<sup>628</sup> – alleine am „Grad“ der Ausrichtung auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus<sup>629</sup>. „Reflexionslosigkeit“<sup>630</sup> ist für ihn eine Reflexionslosigkeit im Hinblick auf das eigene (ethische) Handeln, das jedoch nicht das Subjekt als reflektierende Entität ausschließt, weil sie, für Bonhoeffer, eben keine „psychologische“ Kategorie ist, sondern eine relationale, ethische *und* epistemologische<sup>631</sup>. Das Subjekt an sich bleibt sowohl hier<sup>632</sup> in „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“<sup>633</sup> als auch in „Ethik als Gestaltung“<sup>634</sup> und der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>635</sup> zentral eben als relational definiertes Subjekt, das in einer permanenten, epistemologischen Beziehung zu seinem Schöpfer (Gott bzw. Jesus Christus) und seinem Nächsten steht<sup>636</sup>.

---

gesehen ist es in der Tat unmöglich, daß die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut, daß die Einfalt immer nur das Eine tut, ohne von anderen Möglichkeiten zu wissen. Der Grund dafür ist, daß die psychologische Betrachtung selbst schon immer unter dem Gesetz der Entzweiung steht. Die Psychologie wird also die von Jesus gemeinte Einfalt und Freiheit, das von Jesus gemeinte Tun niemals entdecken können, sie wird hinter der vermeintlichen Einfalt, Freiheit, Reflexionslosigkeit immer eine letzte Reflexion, eine letzte Unfreiheit, eine letzte Entzweiung aufdecken.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 322.

<sup>624</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>625</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 322.

<sup>626</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 84-86.

<sup>627</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>628</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 67.

<sup>629</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 67 und D. Bonhoeffer, Ethik, 322.

<sup>630</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 322.

<sup>631</sup>„Psychologisch gesehen kann der in der Nachfolge Jesu einfältig und frei gewordene [sic!] ein Mensch sehr komplizierter Reflexion sein, wie es umgekehrt eine psychische Einfalt gibt, die mit der Einfalt des mit Gott versöhnten Lebens nichts zu tun hat.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 322.

<sup>632</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 322.

<sup>633</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 301-342.

<sup>634</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>635</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184, vgl. v.a. 166f.

<sup>636</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 76f.; 166f.; 322.

Auch hier macht nur innerhalb einer solchen relationalen, erkenntnistheoretischen Definition des „Sündenfalls“ Bonhoeffer Aussage, dass nicht nur der Mensch, sondern die gesamte Welt „gefallen“ ist<sup>637</sup>, logischen Sinn. Weil es das menschliche Subjekt ist, das seine Umwelt (durch seine *ratio*) erkennen kann und erkennt, ist es die Relation dieses menschlichen ethischen und epistemologischen Subjekts – seine Ablehnung Gottes<sup>638</sup> oder seine Annahme der Offenbarung Gottes in Jesus Christus –, die für das menschliche, ethische und epistemologische Subjekt das Wesen der Welt, die ihn umgibt, bestimmt. Das auch hier zugleich epistemologische und ethische Subjekt ist – im Gegensatz zu z.B. Friedrich Nietzsche, der tatsächlich jede Vorstellung von Subjekt und Objekt ablehnt<sup>639</sup> – das Zentrum seiner eigenen Realität, das über seine Beziehungen zu Gott und seiner Umwelt, sowohl kollektiv als auch individuell, definiert ist. Und diese Relationen sind es, wie gerade gesagt, die der Fall zerstören und Jesu Offenbarung wieder in ihre ursprüngliche „Form“ bringen kann.

### 3. Der Begriff des „Unnatürlichen“ als epistemologisches Korrelat des „Natürlichen“ und der *natura*

Der wahre Gegensatz zum „Natürlichen“ ist für Bonhoeffer nicht das „Theoretische“, „Allgemeine“, „Geistige“ oder „Übernatürliche“ oder, ethisch formuliert, das „Gute“ (oder die „Gnade“), sondern das – ebenfalls in Bezug auf die

---

<sup>637</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167: „[...] die nur das Gegebene der *gefallenen Welt* vernimmt und zwar ausschließlich nach seiner inhaltlichen Seite“ (kursiv von mir).

<sup>638</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 113; 115, wo er diesen Zustand, mit kollektivem Fokus, geschichtstheologisch ausführt.

<sup>639</sup>F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 242 (552): „Geben wir den Begriff ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ auf, dann auch den Begriff ‚Substanz‘ – und folglich auch dessen verschiedene Modifikationen, z.B. ‚Materie‘, ‚Geist‘ und andere hypothetische Wesen, ‚Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Stoffs‘ u.s.w. Wir sind die Stofflichkeit los.“ (kursiv im Original); seine primäre Motivation dabei war, wie bei den meisten anderen Postulaten seines philosophischen Versuchs, die Zerstörung der Grundlagen allen bisherigen, moralischen Denkens. Ohne Subjekt- und Objekt-Begriff konnte moralisches Handeln nicht mehr in der oben beschriebenen, traditionellen Weise definiert werden und es gab auch keinen höchste Autorität (Gott), zumindest keine, die als Subjekt definiert ist (der „Wille zur Macht“ und das „Werden“, in dem er sich prozessual manifestiert, sind, nicht zufällig, weder „Subjekt“ noch „Objekte“).

Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes bzw. Christi definierte – „Unnatürliche“, das, wie ich hier zeigen werde, ebenfalls sowohl „natürlich“ als auch „übernatürlich“, „geistig“, transzendental-unverfügbar ist<sup>640</sup>.

Bevor wir in der Gesamtanalyse des „Natürlichen“ als epistemologischer Begriff eine Ebene weiter zur Definition des natürlichen *Lebens* gehen, schließen wir in diesem Abschnitt die allgemeinere, erkenntnistheoretische Untersuchung ab, indem wir dieses negative Korrelat des „Natürlichen“, das „Unnatürliche“, in den Blick nehmen. Friederike Barth hat in ihrer Analyse von Bonhoeffers Begriff des Guten das „Unnatürliche“ als „völlige Verkehrung“ der „Gestalt der menschlichen Existenz“ im Unterschied zur „bewahrenswerten Gestalt der menschlichen Existenz“ – eben des „Natürlichen“ – definiert<sup>641</sup>. Beide sind in ihrer Relation ebenfalls durch ihren Bezug bzw. ihren fehlenden Bezug auf Jesus Christus als epistemologischen Grund definiert, wobei das „relative Recht“ des „Natürlichen“ (bei F. Barth gleichgesetzt mit dem „Vorletzten“<sup>642</sup>) sich gerade aus der Tatsache seiner Verbindung zu Jesus Christus begründet. Ihre Definition bleibt hier noch etwas vage, auch da das „Natürliche“ nicht der primäre Fokus ihrer Arbeit ist, aber sie trifft diesen entscheidenden Punkt ziemlich gut:

„Das Vorletzte hat sein eigenes, vom Letzten her gegebenes Recht, denn ‚[w]as an Menschlichem und Gutem in der gefallenen Welt gefunden wird, [...] gehört auf die Seite Jesu Christi‘<sup>643</sup>, und dieses von Christus entfaltete, relative Recht gilt es nun in Bezug auf die konkrete, leiblich-geistige Existenz des Menschen zu entfalten.“<sup>644</sup>

Diese Ausrichtung hat, wie wir sehen werden, eine einander in ihrem Umfang entsprechende, sehr umfassende Definition sowohl des „Natürlichen“ als auch des „Unnatürlichen“ zur Folge, die sich auch beim „Unnatürlichen“ demzufolge nicht nur auf physische, biologische oder materielle Aspekte beschränkt. Beide – das „Natürliche“ und das „Unnatürliche“ – sind erkenntnistheoretisch umfassende Begriffe, die sowohl die erkenntnistheoretischen Grundlagen selbst, vor allem die

---

<sup>640</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>641</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 370.

<sup>642</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 370.

<sup>643</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 161.

<sup>644</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 370.

*ratio*<sup>645</sup>, als auch „abstrakte“ Strukturen wie Gesellschaften und politisch-soziale System einschließen<sup>646</sup>. In der Tat ist das „Unnatürliche“ für Bonhoeffer vor allem dadurch gekennzeichnet, dass es „Organisation“<sup>647</sup>, d.h. einschließlich und, wie wir in diesem Abschnitt sehen werden, vor allem politisch-soziale „Organisation“ besitzt<sup>648</sup>.

Wie ich ebenfalls in diesem Abschnitt zeigen werde, entwickelt Bonhoeffer seinen Begriff des „Unnatürlichen“ vor allem aus den folgenden Quellen:

- 1) Seiner Definition der „göttlichen Mandate“ von Familie, Kirche und Obrigkeit in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>649</sup>.
- 2) Seiner Definition der *ratio* in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>650</sup>.
- 3) Seiner Definition des Konzepts des Sündenfalls in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>651</sup>.

Bonhoeffers Beschreibung des „Unnatürlichen“ folgt, wie gerade schon gesagt, direkt auf seine Definition der *ratio*, die wir in den ersten Abschnitten gerade

---

<sup>645</sup>Vgl. den direkten Anschluss von Bonhoeffers Definition des „Unnatürlichen“ an die der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184) – D. Bonhoeffer, Ethik, 166f. (*ratio*) und D. Bonhoeffer, Ethik, 168-171 (Das Unnatürliche) – und die sprachliche Verbindung zwischen beiden in D. Bonhoeffer, Ethik, 168 mit „Daraus folgt etwas sehr Entscheidendes [...]“; (kursiv von mir). Vgl. auch noch einmal den Begriff der „Unvernunft“ in Verbindung mit dem der „Unnatur“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 47 („Eine Christlichkeit, die sich der Welt entzieht, verfällt der Unnatur, der Unvernunft, dem Übermut und der Willkür.“

<sup>646</sup>Vgl. der epistemologische Rahmen in der Aussage „Was natürlich ist, das setzt und entscheidet weder der Einzelne noch irgendeine Gemeinschaft oder Institution innerhalb der erhaltenen Welt, sondern es ist bereits gesetzt und entschieden, und zwar so, daß [sic!] der Einzelne, die Gemeinschaft, die Institutionen, ihren bestimmten Anteil daran empfangen.“

<sup>647</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>648</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.; Da er ihn bereits 1926 in seinem Referat „Kirche und Eschatologie“ (DBW 9, 346, zitiert nach D. Bonhoeffer, Ethik, 169 Fn.20) im Sinne eines geschichtsphilosophischen – nicht soziologische – Terminus benutzt und der gesamte Text der Ethik bis hierhin geschichtsphilosophisch ausgerichtet war, liegt eine solche Definition auch hier nahe; D. Bonhoeffer, Ethik, 169 Fn.20.

<sup>649</sup>D. Bonhoeffer, Ethik,

<sup>650</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>651</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

ausführlich betrachtet haben und sie ist in vielerlei Hinsicht ebenfalls vor allem eine Reaktion auf ethische Modelle, die versucht hatten, auf der Grundlage rein rationaler Überlegungen – also der (vermeintlich) „objektiven“, „natürlichen“ Vernunft, definiert entweder als „theoretische“, abstrakte oder „konkrete“, in ihren Ergebnissen im Empirischen/empirischer Beobachtung verankerte Vernunft – ethische Prinzipien zu begründen und damit die Fragen „Was ist das Gute?“ und „Wie werde ich gut?“ zu beantworten<sup>652</sup>.

In seiner Definition der *ratio* in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>653</sup> hatte Bonhoeffer, wie ich oben ebenfalls gezeigt habe, bereits festgestellt, dass sie als epistemologisches Organ des Menschen durchaus gewisse Organisationsstrukturen der Realität – sowohl „theoretische“ als auch „konkrete“, empirisch beobachtbare – erkennen kann und an seine dortigen Erkenntnisse knüpft er nun ausdrücklich an:

„Daraus [aus der vorhergehenden Definition der *ratio* und ihrer epistemologischen Struktur] folgt etwas sehr Entscheidendes, nämlich daß das Natürliche niemals eine Setzung irgendeines Teils, irgendeiner Instanz innerhalb der gefallenen Welt sein kann. Was natürlich ist, das setzt und entscheidet weder der Einzelne noch irgendeine Gemeinschaft oder Institution innerhalb der erhaltenen Welt, sondern es ist bereits gesetzt und entschieden, und zwar so, daß der Einzelne, die Gemeinschaften, die Institutionen ihren bestimmten Anteil daran empfangen. Was natürlich ist, ist nicht durch willkürliche Setzung zu bestimmen; vielmehr muß eine derart willkürliche Setzung durch einen Einzelnen, eine Gemeinschaft, eine Institution an dem schon gesetzten Natürlichen notwendig zerbrechen und sich selbst zerstören. Eine Verletzung und Vergewaltigung des Natürlichen rächt sich am Vergewaltiger.“<sup>654</sup>

So wie das „Natürliche“ in seiner schöpfungstheologischen Relation zu Gott bzw. Christus steht, ist das „Unnatürliche“ ein künstliches Konstrukt der menschlichen *ratio*, das, von dieser Relation getrennt, der Schöpfung gewaltsam aufgedrängt wird und das als Geschöpf des Menschen die Autorität des Schöpfers beansprucht<sup>655</sup>. Ein Beispiel für ein solches „Unnatürliches“ und eine „unnatürliche“ Organisation im

---

<sup>652</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-35.

<sup>653</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>654</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168.

<sup>655</sup>Auch hier gibt es, auf dieser allgemeinsten Ebene, Parallelen zur jüdischen und später christlichen Vorstellung von menschengemachten „Götzen“ als De-Humanisierung des Menschen als „Bild Gottes“ durch die Verehrung seiner eigenen (Quasi-)Schöpfung eines künstlichen, leblosen „Bildes“ seiner selbst.

politisch-sozialen Bereich ist für Bonhoeffer, wie dargelegt, die Französische Revolution, die sowohl in „Erbe und Verfall“<sup>656</sup> als auch in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>657</sup> hierfür als primäres Beispiel im Hintergrund steht<sup>658</sup>.

Eine solche vergöttlichte „Schöpfung“ der menschlichen *ratio* ist jedoch, für Bonhoeffer, keine wahre Schöpfung und kann es niemals sein, sondern sie endet aufgrund der Tatsache ihres So-Seins als in Wahrheit lebloses, außerhalb jeder Beziehung zum wahren Schöpfer des Kosmos stehendes und zurück zum Nichtsein strebendes „Unnatürliches“ immer nur in ihrer eigenen Selbstzerstörung<sup>659</sup> – im, wie er es in „Erbe und Verfall sagt“, „Nihilismus“<sup>660</sup> bzw. im „Nichts“<sup>661</sup>.

### 3.1 Die Relation des Begriffs des Begriffs des „Unnatürlichen“ zum Begriff des „Nichts“ in „Erbe und Verfall“ (Eth., 93-125)

Dass diese geschichtstheologische Analyse aus „Erbe und Verfall“<sup>662</sup> bei Bonhoeffers Definition des „Unnatürlichen“ entscheidend mit im Hintergrund steht, zeigt bereits die Tatsache, dass auch sie einen fundamental epistemologischen Fokus hat, der auf dem Versuch einer Bestimmung der menschlichen *ratio* als primärem, epistemologischem Organ des Menschen beruht.

---

<sup>656</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125, vgl. v.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 105-121.

<sup>657</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175; 179, wo er, wie wir sehen werden, zwei Mal den ersten Artikel der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* zitiert. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 108 Fn.61.

<sup>658</sup>Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 9f.: „Erst die *französische Revolution* [sic!] geschah in dem Bewußtsein, durch die Vernunft das menschliche Dasein aus der Wurzel umzuschaffen, nachdem seine als schlecht erkannte historisch überkommene Gestalt zerstört wäre.“, zitiert nach D. Bonhoeffer, Ethik, 108 Fn.61 (kursiv aus dem Zitat dort übernommen).

<sup>659</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168.

<sup>660</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114.

<sup>661</sup>Das ist der Begriff den er in „Erbe und Verfall“ verwendet, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 115: „Mit der Zertrümmerung des biblischen Gottesglaubens und aller göttlichen Gebote und Ordnungen zerstört der Mensch sich selbst. Es entsteht ein hemmungsloser Vitalismus, der die Auflösung aller Werte in sich schließt und erst in der schließlichen Selbstzerstörung, im Nichts, Ruhe findet.“ und vor allem in D. Bonhoeffer, Ethik, 119. Vgl. den Begriff der „Ordnungen“ hier und in D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>662</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 102-116.

In seiner Analyse in „Erbe und Verfall“ beginnt, für Bonhoeffer, die Entwicklung hin zum „Nichts“ mit der (unnatürlichen) Beschränkung der *ratio* auf den physischen, biologischen, „materiellen“, empirisch-erfassbaren „Bereich“, die von einem Verlust des Bewusstseins von der Gründung dieses (physischen, biologischen, materiellen, empirisch-erfassbaren) Bereiches, auch und vor allem seiner epistemologischen Aspekte, im „übernatürlichen“, immateriellen, göttlichen „Bereich“ begleitet ist<sup>663</sup>. So entstand ein epistemologisches Vakuum, das es der menschlichen *ratio* – und damit dem Menschen als ihrem Träger – ermöglicht hat, selbst an die Stelle Gottes, vor allem an die Stelle Gottes *als Schöpfer*, zu treten<sup>664</sup>. Als solches ist es ein „auführerisches, gewalttätiges, gott- und menschenfeindliches Nichts“<sup>665</sup>. „Es ist als Abfall von allem Bestehenden die höchste Entfaltung aller widergöttlichen Kräfte. Es ist das Nichts als Gott; niemand kennt sein Ziel und sein Maß; es herrscht absolut.“<sup>666</sup> Die gesamte Stelle hier ist von traditioneller Schöpfungsterminologie durchdrungen<sup>667</sup>, angefangen vom Begriff des „Nichts“ selbst, der erneut die Schöpfungserzählungen in Gen. 1-2, konkret Gen. 1,1 und das daraus abgeleitete, theologische Konzept der *Creatio ex nihilo*<sup>668</sup>, aufruft.

---

<sup>663</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 102.

<sup>664</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105 „Kult der ratio“; D. Bonhoeffer, 115f.: „Der fundamentale Unterschied zu allem Heidentum besteht darin, daß dort unter menschlicher Gestalt Götter angebetet werden, daß aber hier unter der Gestalt Gottes, ja Jesu Christi, der Mensch angebetet wird [...] Die große Entdeckung Luthers von der Freiheit des Christenmenschen und die katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen endeten gemeinsam in der Vergottung des Menschen.“

<sup>665</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>666</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>667</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 119: „Es ist ein schöpferisches Nichts, das allem seinen widergöttlichen Atem einbläht, es scheinbar zu neuem Leben erweckt und ihm zugleich sein eigentliches Leben aussaugt, bis es alsbald als tote Hülle zerfällt und weggeworfen wird“ (kursiv von mir). Vgl. DBW 3 (SF), 32, hier bezogen auf Heidegger: „Das Nichts als Grund für das Sein ist als schöpferisches Nichts verstanden.“; zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 119 Fn.106.

<sup>668</sup>Er bezieht sich bereits in „Erbe und Verfall“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125) ausdrücklich auf diese Vorstellung: Das Wunder ist die jenseits alles geschichtlich Erreichbaren und Wahrscheinlichen von oben eingreifende rettende *Tat Gottes, die aus dem Nichts neues Leben schafft*, es ist die Totenauferstehung.“ (kursiv von mir).

So wie Gott als einzige wirklich positive, schöpfende Entität aus dem „Nichts“ die Welt schafft, schafft das aus der von ihrer epistemologischen Verankerung gelösten menschlichen *ratio* geborene „Nichts“ nun innerhalb der menschlichen Geschichte und wo immer es sonst wirkt eine Pseudo-Realität. Dies zeigt auch der Ausdruck „seinen widergöttlichen Atem einbläht“<sup>669</sup>, der sich ebenfalls und in diesem Fall auch terminologisch explizit auf die Schöpfung des Menschen in Gen. 2,7, bezieht, wo Jhwh dem aus Ackererde geformten Menschen seinen  $\text{נְשָׁמָה}$ , „einbläht“<sup>670</sup> (vgl. auch die vorangehende Bestimmung des „Nichts“ als „schöpferisch“<sup>671</sup>). Im Gegensatz zu Jhwhs Schöpfungshandeln entspricht das Ergebnis des „widergöttlichen“, „schöpferischen“ Handelns des „Nichts“, wie schon angedeutet, eher einer verzerrten Quasi-Realität, die auch z.B. verschiedenen Vampir- und Zombiekonzepten zugrunde liegt:

Das von der menschlichen *ratio* Geschaffene ist und bleibt tot, und wird nur oberflächlich („scheinbar“) von einer dunklen, negativen Kraft animiert, die dem, was sie belebt, gleichzeitig seine Persönlichkeit nimmt (ihm sein „Wesen aussaugt“) und es zu etwas Gewalttätigem, Blutrünstigen und Monströsen macht<sup>672</sup>. Der Mensch, der „natürlicherweise“, in seinem adäquaten So-sein, immer Geschöpf – nicht Schöpfer – ist und auch nach dem (Sünden-)fall bleibt macht sich damit selbst zum Ursprung zu einer sich im Folgenden verselbständigenden, negativ-schöpferischen Kraft, deren Macht er nicht gewachsen ist. Die Konsequenzen dessen, was er mit seinem Handeln auslöst, kann er am Ende nur noch passiv und mit „Erbeben“ betrachten<sup>673</sup>.

Das „Nichts“ bzw. der Nihilismus ist damit definiert als die letztendlich zerstörerische „Befreiung der *ratio* zur Herrschaft über die Schöpfung“<sup>674</sup>, die sie

---

<sup>669</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>670</sup>Der hebräische Ausdruck hier ist  $\text{נָפַח}$  und bedeutet, wie schon gesagt, tatsächlich primär „blasen“. In Jes.54,16 und Ez.22,21; 37,9 wird er z.B. für das „anblasen“ von Feuer (um es zum Brennen zu bringen) verwendet, vgl. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, Art. 511  $\text{נָפַח}$ .

<sup>671</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>672</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>673</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105.

<sup>674</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107f.

innerhalb dieses Prozesses nach ihren eigenen Gesetzen gestaltet. Diese „unnatürlichen“ Gesetze der menschlichen *ratio* können aber, theoretisch, alle möglichen Formen annehmen, so z.B., in „Erbe und Verfall“<sup>675</sup>, die einer Technik, die am Ende den Menschen zum Sklaven seiner eigenen Maschine macht<sup>676</sup> oder eben ethische Gesetze, „Ideen“ und „Prinzipien“<sup>677</sup>. „Die *ratio* wird zur [epistemologischen] Arbeitshypothese, zum heuristischen Prinzip“<sup>678</sup> in allen Bereichen der menschlichen Realität. Aber ist ein „gewaltsames und kurzlebiges Gesetz“<sup>679</sup>, wie Bonhoeffer es in seiner geschichtstheologischen Analyse in „Erbe und Verfall“<sup>680</sup> ausgedrückt hatte. Und er macht erneut ausdrücklich klar, dass eine solche Fehlinterpretation des „Natürlichen“, seiner Organisation und seiner Gesetze nur innerhalb der epistemologischen Bedingungen der „gefallenen Welt“ – des „Sündenfalls“ –, einschließlich der gefallenen *ratio*, die er direkt vorher so genau definiert hatte<sup>681</sup>, stattfinden kann. Anders formuliert: Die Differenz zwischen „Natürlichem“ und „Unnatürlichem“ liegt, wie Bonhoeffers Definition der *ratio*, fundamental im Faktum der „gefallenen Welt“<sup>682</sup> begründet. Und gerade als vermeintlicher Schöpfer wird der Mensch und seine *ratio* auch die einzige Grundlage seiner epistemologischen Erkenntnis:

„Zerstörung des Natürlichen bedeutet Zerstörung des Lebens. *Erkenntnis* und Lebenswille geraten in Unordnung und Verwirrung, richten sich auf falsche Objekte. Das Unnatürliche ist lebensfeindlich.“<sup>683</sup>

---

<sup>675</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>676</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106-108.

<sup>677</sup>Vgl. „Das Gute besteht hier nicht in einer unmöglichen Verwirklichung von Unwirklichem, in der Realisierung ethischer Ideen, sondern die Wirklichkeit selbst lehrt, was gut ist.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 38f. Hier ist das „Unwirkliche“ dem epistemologischen Begriff des „Wirklichen“ gegenübergestellt so wie das „Natürliche“ dem „Unnatürlichen“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 164f.; 168-171.

<sup>678</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106.

<sup>679</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109f.

<sup>680</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>681</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>682</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168 („Sündenfall“).

<sup>683</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169 (kursiv von mir).

### 3.2 Bonhoeffers Begriff des „Nichts“ in „Erbe und Verfall“ (Eth., 93-125) im Vergleich zu Nietzsches Begriff des „Nichts“ in „*Der Wille zur Macht*“

Der Begriff des „Nichts“<sup>684</sup> ist allerdings nicht nur ein Begriff, der in der schöpfungstheologischen Diskussion der christlichen Theologie verankert ist, sondern auch einer, der in Bezug auf die Philosophiegeschichte häufig mit Friedrich Nietzsches Denken, einschließlich seinem epistemologischen Denken, assoziiert wird, insbesondere in Verbindung mit dem des „Nihilismus“<sup>685</sup>.

Bonhoeffer hatte sich, wie schon dargelegt, sehr wahrscheinlich bereits auf den ersten beiden Seiten von „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>686</sup> und in „Ethik als Gestaltung“<sup>687</sup> auf Nietzsches Terminologie und Werk bezogen<sup>688</sup> und es ist sehr wahrscheinlich, dass auch sein Fokus auf den ethischen terminus der „Tat“ durch die *Ethik* hindurch, beginnend bei diesen ersten Sätzen<sup>689</sup>, ebenfalls zumindest teilweise auf dessen Bedeutung in Nietzsches Denken zurückgeht. Hier liegen also terminologische und strukturelle Hinweise vor, die es wert sind, näher verfolgt zu werden. Außerdem wird diese Analyse die notwendige Grundlage für §2 bilden, wo ich auf mehrere dieser terminologischen und strukturellen Parallelen ausführlicher aufbauen werde und dabei dann dank der Übersicht hier nicht erneut in Nietzsches Denken einführen werden muss. Der Begriff des „Nichts“ (bzw. Nihilismus) bietet sich an, eben weil er, wie bei Bonhoeffer, insbesondere in *Der Wille zur Macht* der Zielpunkt von Nietzsches Denken und konkreter seines epistemologischen Denkens ist und deshalb alle anderen Argumentationen und termini strukturell auf ihn ausgerichtet sind so wie sie dies bei Bonhoeffer in Bezug auf die Christus- bzw. Gotteswirklichkeit sind.

---

<sup>684</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 118; 122; 171f. und „abendländisches Nichts“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>685</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 113f.; 171.

<sup>686</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>687</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>688</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>689</sup>„Wie tue ich etwas Gutes“ und „(- durch mein Tun -)“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 31; Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 224-226; 274f.; 285; 289; 329; vgl. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 62-67 und den Gegensatz der (scheinbar freien) Tat des Menschen, wie sie Nietzsches Ideal ist, zur tatsächlich freien Tat Gottes, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 225; 285; 329.

Wir haben den Begriff des „Nichts“ bei Bonhoeffer oben bereits kurz analysiert und hier wird nun erneut klar werden, dass der Begriff des „Nichts“ bzw. des Nihilismus auch gerade in seiner Definition bei Nietzsche bei Bonhoeffer das strukturelle, epistemologische Gegenteil nicht der epistemologischen Sphäre der Christus- bzw. Gotteswirklichkeit (die, wie gesehen, für Bonhoeffer immer unabhängig von der epistemologischen Ausrichtung des Menschen als epistemologischer Grund bestehen bleibt<sup>690</sup>) sondern des Begriffs der „Gestaltung“ bzw. „Gestaltwerdung“ in seiner epistemologischen Definition ausdrückt. Als solches ist das „Nichts“ das absolute Abgewandt-sein von Gott und vom Natürlichen im Sinne einer, wie er in „Erbe und Verfall“<sup>691</sup> sagt, aktiven, sogar „schöpferischen“ Gottlosigkeit<sup>692</sup>. Und das „Nichts“ ist, wie ich im letzten Abschnitt ebenfalls schon gezeigt habe, deshalb immer auch mit dem Begriff des „Unnatürlichen“ als künstliches, die ursprüngliche Schöpfung verzerrendes, menschengeschaffenes Produkt der von ihrem epistemologischen Grund gelösten menschlichen *ratio* verbunden<sup>693</sup>. Es wird hier ebenfalls nicht möglich sein, Nietzsches gesamtes Werk detailliert zu analysieren, sondern das Ziel soll an dieser Stelle nur sein, dessen Bezüge zu Bonhoeffers Denken dort, wo Nietzsches Thesen es beeinflusst haben, klarer herauszustellen. Dabei werde ich mich auf einige gemeinsame, strukturelle Punkte beschränken, die, wie wir sehen werden, auf einen zumindest indirekten Dialog Bonhoeffers mit Nietzsches Werk im Hinblick insbesondere auf dessen Epistemologie hindeuten. Dies sind:

---

<sup>690</sup>„[...] daß wir auch in der falschen Wirklichkeit garnicht [sic!] anders leben können als von der wahren Wirklichkeit des Wortes Gottes.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 33f.

<sup>691</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>692</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 116.119f. Das „Nichts“ ist hier (D. Bonhoeffer, Ethik, 119f.) der logische Endpunkt, auf den die „abendländische Gottlosigkeit“ hinausläuft, vgl. die parallele Formulierung „abendländisches Nichts“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 119) und die parallele Definition als gottfeindlich (D. Bonhoeffer, 119 vgl. D. Bonhoeffer, 113: „Sie [die abendländische Gottlosigkeit] ist vielmehr selbst Religion und zwar Religion aus Feindschaft gegen Gott“.

<sup>693</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 102-114, wo die Loslösung der menschlichen *ratio* von ihrem epistemologischen Grund in der „abendländischen Gottlosigkeit“ des „Nichts“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 113) und im „Nihilismus“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 113) endet.

1) Der Begriff des „Nichts“ und seine Definition und strukturelle Stellung innerhalb des jeweiligen Versuchs eines (ethischen) epistemologischen Denkmodells.

2) Die Begriffe des „Natürlichen“ und „Unnatürlichen“ und deren Definition und strukturelle Stellung innerhalb des jeweiligen Versuchs eines (ethischen) epistemologischen Denkmodells.

3) Der Begriff des „Willens“ als epistemologischer Begriff innerhalb des jeweiligen Versuchs eines (ethischen) epistemologischen Denkmodells.

4) Die fundamentale Relevanz der Frage nach der Möglichkeit epistemologischer Erkenntnis, insbesondere „ethischer“, epistemologischer Erkenntnis im Sinne einer Erkenntnis von „gut“ und „böse“ innerhalb beider epistemologischen Versuche und die beiden gemeinsame Ablehnung von „abstrakten“ (d.h. auf abstrakten „Prinzipien“ bzw. „Ideen“ gegründeten) epistemologischen Modellen.

Dabei werden wir uns hier auf Nietzsches ausführlichste Schrift, *Der Wille zur Macht*, beschränken, die den Analysierenden in vielerlei Hinsicht vor dieselben Probleme stellt wie Bonhoeffers *Ethik*: Auch sie sollte ein umfassendes Werk werden, ist jedoch nie vollendet worden<sup>694</sup> und wurde nach Nietzsches Tod von seiner Schwester (die auch die Einleitung geschrieben hat) in der uns heute vorliegenden Reihenfolge zusammengestellt<sup>695</sup>. Es gibt deshalb, bis heute, nicht nur eine Variante, sondern immer wieder neue Versuche, die Texte zu ordnen. Die komplette Textsammlung, die in der letztendlich veröffentlichten Fassung seines Werkes das „zweite Buch“ bildet<sup>696</sup>, ist eine ausführliche Kritik der zentralen,

---

<sup>694</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1-10.

<sup>695</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1-10.

<sup>696</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 75-215, aufgeteilt in: 75-86 (moralisches Denken als Grundlage der Entstehung der Religionen und ihrer Herrschaft in politisch-sozialen Systemen); 86-123 (Kritik des Christentums und seiner spezifischen Moral, die er auch hier als Höhepunkt der „décadence“ und Degenerierung sieht); 123-182 (Kritik an allen anderen, dem Christentum ähnlichen und aus ihnen entstandenen Moralvorstellungen bis zu Nietzsches Zeit); 183-215 (Kritik der Philosophie, vor allem der antiken Philosophie (192-204) und dort insbesondere von Sokrates und Platon (vgl. 193f. [„abscheuliche und pedantische Begriffsklauberei schon bei Plato?“]; 195 Punkt 431 [„Sokrates“] und Punkt 432 [„Das Problem des Sokrates“]; 198 [Punkt 436]; 201 [Punkt 442]; 202f. [Punkt 446])

moralischen Prämissen von der Antike bis zu Nietzsches Zeit (19.Jhdt.), insbesondere des Wertes moralischen Denkens und seiner „absoluten“ moralischen „Prinzipen“ bzw. „Ideen“ für die „Erziehung“ des Menschen und die Ermöglichung und Erhaltung politisch-sozialer Strukturen. Auch seine These, dass diese Art von „abstraktem“, moralischem Denken bewusst geschaffen wurde, um die „Starken“ im biologischen, darwinistischen Sinne (Darwins „the fittest“) zugunsten der „Schwachen“ zu unterdrücken<sup>697</sup> macht er hier – zusammen mit dem bereits gesehenen Begriff des „Nichts“, der für ihn, wie für Bonhoeffer, das notwendige das Ergebnis dieser (moralischen) Entwicklung ist – zur Grundlage seiner geschichtsphilosophischen Analyse und versucht sie weiter auszubauen<sup>698</sup>.

Da jede abstrakte „Moral“, wenn sie überzeugend sein will, für Nietzsche notwendigerweise auf Autorität aufgebaut sein muss, um sich zu behaupten, sind alle theoretisch möglichen Versuche einer „objektiven“ Moral, einschließlich aller bereits vorhandenen, nicht nur Teil des allgemeinen „Willens zur Macht“, der das Leben als natürliche Entität definiert, sondern ihre höchste Ausformung<sup>699</sup>. Und der „Culminations-Moment“<sup>700</sup> dieser moralischen Modelle ist die Entwicklung des Konzeptes Gottes als begründende Autorität, die nun jenseits von allem vom Menschen empirisch erfassbaren, konkreten So-sein steht und dadurch nicht mehr kritisiert werden, aber ihrerseits alles beherrschen kann<sup>701</sup>. Für Nietzsche liegt jedoch, wie angedeutet, die tatsächliche Macht nicht bei Gott, den es für ihn, wie

---

im Gegensatz zu den „Vorsokratikern“, die er noch als ursprünglich und nicht moralisch ansieht, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 194). Das eigentlich neue, ergänzende zu dem, was er in *Jenseits von Gut und Böse* vorbereitet hatte, folgt in Buch III (F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 328-454), wo er sein Konzept des vornehmen bzw. starken Menschen und dessen Aufgabe sowie seine „neue Metaphysik“ (die keine metaphysische Dimension mehr hat; vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 449-454) entwickelt.

<sup>697</sup>Er nennt es dort auch den „Heerden-Machtinstinkt“, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 330 (Punkt 720).

<sup>698</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 124-182; 386-410.

<sup>699</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 301 (Punkt 712).

<sup>700</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 301 (Punkt 712).

<sup>701</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 301 (Punkt 712): „Gott‘ als Culminations – Moment: das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung. Aber darin kein Werth–Höhepunkt, sondern ein Macht–Höhepunkt.“ (kursiv im Original).

schon die Anführungszeichen in seinem Text zeigen, „objektiv“ nicht gibt<sup>702</sup>, sondern bei denjenigen, die diese Idee Gottes als epistemologische Grundlage entwickelt haben und sie vermitteln, den „Priestern“<sup>703</sup>.

So waren diese „Priester“ fähig, politisch-soziale Strukturen zu schaffen, in denen entweder direkt Gott – vermittelt durch sie – herrscht (Theokratien) oder in denen er in indirekterer Weise die Grundlage der Autorität des Staates bildet z.B. indem Gott es ist, der die Herrscher „bestimmt“, die dann ebenfalls „eigentlich“ von den „Priestern“ gekrönt werden (absolutistische Monarchien)<sup>704</sup>. Nietzsche zählt dazu auch die seit Ende des 18.Jhdts. entstehenden Demokratien bzw. demokratischen Bestrebungen<sup>705</sup> in Europa, in denen zwar „Gott“ als politisch-sozialer Faktor abgelehnt wird, aber die durch ihn (in diesem Fall den christlichen Gott) begründeten Moralvorstellungen immer noch die Grundlage ihres Systems der staatlichen Kontrolle bilden<sup>706</sup>.

Jede bisherige Art von Staat ist deshalb, für Nietzsche, „organisierte Unmoral“, da er tatsächlich nie wirklich auf solchen absoluten moralischen Ideen/Prinzipien und deren Durchsetzung beruht, sondern auf dem Ziel der Erhaltung seiner Macht – eben dem „Willen zur Macht“, der, für Nietzsche, per se immer „unmoralisch“ ist und sein muss<sup>707</sup> – und sie dafür lediglich als „Mittel zum Zweck“ benutzt. Moral

---

<sup>702</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 413 (Punkt 943): „Gott, wenn es einen gäbe [...]“ und F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 76-80.

<sup>703</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 343f. (Punkt 768).

<sup>704</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 725 (Punkt 725). Er sieht diese Form als die Ehrlichste an, weil bei ihr offen sichtbar ist, dass sie auf einer solchen „berechnenden Nützlichkeit“ beruht.

<sup>705</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 332 (Punkt 728): „Eine Gesellschaft, die, endgültig und ihrem Instinkt nach, den Krieg und die Eroberung abweist, ist im Niedergang: sie ist reif für Demokratie und Krämerregiment“.

<sup>706</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 230 (Punkt 718). Sowohl Staat als auch Moral beruhen, für Nietzsche, nicht auf Pflichtgefühl, sondern auf der Angst vor Strafe: Für die „Religion“, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 80f.; Für den Staat vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 335-340 (vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 335 [Punkt 737]: „Die Zeiten, wo man mit Lohn und Strafe den Menschen lenkt, haben eine niedere, noch primitivere Art Mensch im Auge: Das ist wie bei Kindern...“). Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 343 für die Moral, insbesondere das Prinzip der „Gleichheit aller Menschen“, als Überbleibsel der christlichen Moral in der post-aufklärerischen Realität des „Nihilismus“ als die Nietzsche seine Zeit sieht.

<sup>707</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 230 (Punkt 718).

ist, etwas anders formuliert, bei Nietzsche ebenfalls primär eine relationale und damit soziale Bezugsgröße, die gerade in ihrer sozialen Ausrichtung auf das „Glück der Mehrheit“ bzw. des Anderen die „natürliche“, biologische Konstitution des Menschen als „Raubthier“ unwiderruflich zerstört – ihn „domestiziert“<sup>708</sup>.

Die die Vorstellung einer „ursprünglichen Sündhaftigkeit“ des Menschen, wie sie u.a. aus der christlichen Annahme des (Sünden-)falls abgeleitet wurde, sowie die Verurteilung aller (moralisch) „bösen“ Menschen und ihr Ausschluss aus der Gesellschaft sind deshalb ein zentrale Machtinstrumente aller Staaten und aller „klassischen“, moralischen Denksysteme, insbesondere der „religiösen“<sup>709</sup>. Dies führt zu einer einheitlichen, kollektiven Moral, in der alle die gleichen, durch die gleiche, moralische Rationalität begründeten „Rechte“ und „Pflichten“ haben<sup>710</sup> – eine Entwicklung, die das Christentum ebenfalls für ihn zu ihrem Höhepunkt geführt hat. Die große Mehrheit solcher „kollektiver“, auf einer klaren Definition von „gut“ und „böse“ beruhenden Moralen und ihre „Rechte“ und „Pflichten“ sind, nach Nietzsche Argumentation, fast immer auf die „Schwachen“ und „Mittelmäßigen“ ausgerichtet und kommen vor allem ihnen zugute<sup>711</sup>. Für Nietzsche ist dies ein Angriff auf die Struktur des Lebens selbst<sup>712</sup> in der, wie bei Darwin, sowohl in Hinblick auf ihre soziale Herkunft als auch auf ihre biologische

---

<sup>708</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 393f. (878). Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 289 (Punkt 684), wo er es im Kontext seiner Kritik von Darwins Theorie die „Wirkung der Domestikation“ nennt.

<sup>709</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 335-340; 344 (hier bezieht er sich explizit auf Gen.3 als, aus seiner Sicht, zentrale Begründung dieser Idee im Christentum); Religion: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 79-81. Für die Parallelität von „gut“ und „böse“ und „Schuld“ und „Strafe“ in religiösen Vorstellungen von „Sünde“ und im „säkularen“ Strafrecht vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 337 (Punkt 742): „Im alten Strafrecht war ein *religiöser* Begriff mächtig: der der sühnenden Kraft der Strafe“ (kursiv von mir).

<sup>710</sup>Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 386 (Punkt 863) („Der Begriff „starker“ und „schwacher Mensch“ reducirt sich darauf, daß im ersten Falle viel Kraft vererbt ist – er ist eine Summe: im andern noch wenig –“); 387-389. Vgl. auch seine Beschreibung des Versprechens des Staates in religiöser Terminologie als „Erlösung von aller Schuld“, F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 342 (Punkt 765). Für Rechte und Pflichten vgl. auch F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht* 392 (Punkt 872): „Die Rechte, die ein Mensch sich nimmt, stehn [sic!] im Verhältniß zu den Pflichten, die er sich stellt, zu den Aufgaben, denen er sich gewachsen fühlt.“

<sup>711</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 343 (Punkt 765).

<sup>712</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 332 (Punkt 728).

Ausstattung und Fähigkeiten eben nicht alle Individuen gleich, d.h. gleich ausgestattet, sind<sup>713</sup>. Erfindungen wie Rousseaus „natürlich guter Mensch“<sup>714</sup> und seine Idee eines, wie Nietzsche es nennt, „sozialen Paktes“<sup>715</sup> zwischen „(von Natur aus) Gleichen“<sup>716</sup> sind demnach das wirkungsvollste Mittel der „Domestikation“ des Menschen insgesamt, indem sie Denkstrukturen einüben, die statt eine Achtung vor dem Stärkeren, Einzigartigen, „natürlich“ (d.h. in diesem Fall vor allem biologisch) Überlegenen eine Achtung vor dem Mittelmäßigen – dem „Allgemeinen“, am Häufigsten vorkommenden, „Gleichen“<sup>717</sup> – verlangen<sup>718</sup>.

---

<sup>713</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 386-388. Für die Aufnahme von Darwins Evolutionstheorie in diesem positiven Sinne vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 274-278 (vgl. „darwinistische Biologie“ in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 276).

<sup>714</sup>Für Nietzsches Verurteilung von Rousseaus Theorie als „Geistesstörung“ vgl. noch einmal F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 (Punkt 100); vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 156 (Punkt 340): „Verstecktere Formen des Cultus des christlichen Moral-Ideals. Der *weichliche* und *feige Begriff* „Natur“, der von den Naturschwärmern aufgebracht ist (– abseits von allen Instinkten für das Furchtbare, Unerbittliche und Cynische auch der „schönsten“ Aspekte), eine Art Versuch, jene moralisch-christliche „Menschlichkeit“ aus der Natur *herauszulesen*, – der Rousseau’sche Naturbegriff, wie als ob „Natur“ Freiheit, Güte, Unschuld, Billigkeit, Gerechtigkeit, *Idyll* sei, – immer *Cultus der christlichen Moral* im Grunde. – Stellen zu sammeln, *was* eigentlich die Dichter verehrt haben, z.B: am Hochgebirge u.s.w. – Was Goethe an ihr haben wollte. – warum er Spinoza verehrte –. Vollkommene *Unwissenheit* der Voraussetzung dieses Cultus.“ (kursiv im Original).

<sup>715</sup>J.J. Rousseau, *Du contract social ou Principes du droit politique*; vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 342 (Punkt 765) („socialen Pacts“). Die Gesellschaft als „Vertrag“ kommt auch in F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 336 (Punkt 739) vor, wo er jedes Verbrechen innerhalb eines Staates dementsprechend als „Vertragsbruch“ definiert: „der Verbrecher ist ein Vertragsbrüchiger...“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 336 (Punkt 739).

<sup>716</sup>Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 331 (Punkt 722 und 723).

<sup>717</sup>Für das „Mittelmäßige“ als die Norm vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 394 (Punkt 881).

<sup>718</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 288-290, z.B. „letztere [die ‚Mittelmäßigen‘, Schwachen] haben eine compromittierende Fruchtbarkeit für sich. – Auch in der Menschheit gehen unter wechselnder Gunst und Ungunst die *höheren Typen*, die Glücksfälle der Entwicklung, am leichtesten zu Grunde. Sie sind jeder Art von *décadence* [sein Sammelbegriff für die Erhöhung des Schwachen und Mittelmäßigen bzw. die Unfähigkeit der ‚Starken‘, sich dieser Entwicklung zu wehren] ausgesetzt: sie sind extrem, und damit selbst beinahe schon *décadents*...Die kurze Dauer der Schönheit, des Genie’s [sic!], des Caesar ist *sui generis*: dergleichen vererbt sich nicht.“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 290 (Punkt 684) (kursiv und die drei Punkte stehen so im Original).

Eine solche epistemologische Grundlage der „Moral“ bedeutet, aus Nietzsches Sicht, die Verabsolutierung des Kollektivs, in der der Mensch nur als Teil einer Gemeinschaft und selbst als ein solcher Teil dieser Gemeinschaft nur im Hinblick auf seinen Nutzen (oder Nicht-Nutzen) für diese Gemeinschaft in seinem Wert bestimmbar ist, obwohl, angeblich, alle „gleich“ sein sollten<sup>719</sup>. Bonhoeffer geht, wie wir in §2 sehen werden, in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>720</sup> auf diese Kritik ein, indem er lange Zeit damit verbringt, einen Kompromiss zwischen Kollektiv und Individuum zu finden, der weder ausschließlich an dem einen (dem Individuum) noch dem anderen (dem Kollektiv) ausgerichtet ist und der die individuellen Differenzen zwischen den Individuen anerkennt und würdigt<sup>721</sup>.

Und, wie ich am Beginn dieses Abschnitts schon erwähnt habe und in Auseinandersetzung mit Friederike Barth noch weiter ausführen werde, ist für Bonhoeffer das „Unnatürliche“ vor allem dadurch gekennzeichnet, dass es „Organisation“ besitzt<sup>722</sup>. Auch hier stimmt er jedoch Nietzsches Kritik (und auch Rousseaus Kritik, die wesentlich die Französische Revolution und die in ihrem Zusammenhang entstandene *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* beeinflusst hat<sup>723</sup>) an politisch-sozialer „Organisation“ als Konzept nicht einfach zu, sondern versucht ihr auf der Grundlage seiner christologischen Prämissen auch etwas Positives entgegenzustellen. Gerade Bonhoeffers epistemologische Gründung aller politisch-sozialen und individuellen Rechte und Strukturen in Gott bzw. Jesus Christus, erlauben es ihm, „Organisation“ nicht nur als „unnatürlich“, sondern auch als „natürlich“ zu postulieren – je nachdem, ob sie auf ihren Ursprung in Gott bzw. Jesus Christus ausgerichtet ist oder nicht.

---

<sup>719</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 393f. (Punkt 877 und 878).

<sup>720</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>721</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171-179.

<sup>722</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169f.; Da er ihn bereits 1926 in seinem Referat „Kirche und Eschatologie“ (DBW 9, 346) im Sinne eines geschichtsphilosophischen – nicht soziologischen – Terminus benutzt und der gesamte Text der *Ethik* bis hierhin geschichtsphilosophisch ausgerichtet war, liegt eine solche Definition auch hier nahe; vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169 Fn.20.

<sup>723</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 109 Fn.64.

In „Erbe und Verfall“<sup>724</sup> sieht er eine Rückkehr zur „natürlichen“ Organisation, die er bereits in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>725</sup> mit den „(göttlichen) Mandaten“<sup>726</sup> beschrieben hatte, als die einzige mögliche Rettung vor dem „Abgrund“ des Nichts. Es ist, erneut, alleine Gott bzw. Jesus Christus, der als „außerhalb“ der „Natur“ bzw. des Natürlichen stehend ein wirkliches, positives „göttliches und menschliches Recht“<sup>727</sup> gründen kann, dessen fundamentales Prinzip, wie wir gleich unten sehen werden, mit dem „suum cuique“ ebenfalls ein fundamental relationales sein wird<sup>728</sup>. Diese Rückkehr kann der Mensch allerdings niemals alleine bewerkstelligen, so wie er auch nicht alleine seine Realität in sich selbst als epistemologischer Basis gründen kann, sondern sie muss als „Wunder“<sup>729</sup>, als „jenseits alles geschichtlich Erreichbaren und Wahrscheinlichen von oben eingreifende rettende Tat Gottes“<sup>730</sup>, des Schöpfers, der als einzige Entität tatsächlich aus dem „Nichts“, auch dem „Nichts“ des Todes, neues Leben schaffen kann<sup>731</sup>, in die Realität des Menschen einbrechen:

„Vor dem letzten Sturz in den Abgrund kann nur zweierlei bewahren: das Wunder einer neuen Glaubenserweckung und die Macht, die die Bibel als „den Aufhaltenden“, *κατέχων* (2 Tess 2,7) bezeichnet, das heißt die mit starker physischer Kraft ausgestattete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund stürzenden erfolgreich in den Weg stellt. Das Wunder ist die jenseits alles geschichtlich Erreichbaren und Wahrscheinlichen von oben eingreifende rettende Tat Gottes, die aus dem Nichts neues Leben schafft, es ist die Totenauferstehung.“<sup>732</sup>

Es ist diese „Ordnungsmacht“<sup>733</sup> – keine biologische Kraft wie die der natürlichen Selektion –, die hinter Bonhoeffers Begriff des „Grundwillens“<sup>734</sup>, konkretisiert als

---

<sup>724</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>725</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>726</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61; Für Bonhoeffers Beschreibung der göttlichen Mandate vgl. F. Barth, die Wirklichkeit des Guten, 350-353.

<sup>727</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

<sup>728</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 174-179.

<sup>729</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 122.

<sup>730</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 123.

<sup>731</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 123.

<sup>732</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 122f.

<sup>733</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 122.

<sup>734</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168f.

„(Erhaltungs)willen[s] Gottes“<sup>735</sup>, in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>736</sup> steht.

Ebenfalls sehr wahrscheinlich in Auseinandersetzung mit Nietzsches Kritik verwendet Bonhoeffer in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>737</sup> für die „kollektiven“ Denkmodelle Begrifflichkeiten, die Nietzsche auch benutzt – „Sozialeudämonismus“<sup>738</sup> und „Vitalismus“<sup>739</sup> – und nimmt dabei beim „Sozialeudämonismus“ Teile von Nietzsches Argumenten auf, auch und gerade auf der strukturellen Ebene. Ich werde diese termini in §2 ebenfalls noch genauer betrachten, aber ich erwähne sie bereits an dieser Stelle, weil ich dem Leser hier, wie gesagt, zunächst eine genauere Vorstellung des Umfangs von Bonhoeffers Beschäftigung mit Nietzsches Denken, vor allem seinem epistemologischen Denken, geben möchte. Bonhoeffer hatte, wie schon gezeigt, das „Unnatürliche“ primär als destruktive und explizit politisch-soziale Organisationsformen definiert,

---

<sup>735</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166. Der „Willen Gottes“ als epistemologischer Begriff wird dann wiederaufgenommen in D. Bonhoeffer, Ethik, 171-179 (vgl. „Gott will das Leben und er gibt dem Leben eine Gestalt, in der es leben kann, weil es sich selbst überlassen sich nur vernichten kann.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171), wo er als Grundprämisse dann die Grundlage für Bonhoeffers Analyse der natürlichen Rechte von Individuum und Kollektiv bildet und ihn dadurch mit dem nächsten Abschnitt D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184 über die Rechte des *leiblichen* Lebens (vgl. die Überschrift in D. Bonhoeffer, Ethik, 179) verbindet, der ebenfalls auf dem „Willen Gottes“ als Grundprämisse beruht (vgl. „Da es menschliches Leben nach dem Willen Gottes nur als leibliches Leben gibt [...]“, hier ausdrücklich als in Relation zu und als eine dem menschlichen Willen übergeordnete Instanz definiert: „[...] sondern es ist ein im eigentlichsten Sinne „mit uns geborenes“, empfangenes Recht, das vor unserem Willen da ist, das im Seienden selbst ruht.“)

<sup>736</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>737</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>738</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174. Von Nietzsche häufig mit seinem, aus seiner Sicht, epistemologischen Hauptprinzip „Glück der großen Zahl“ zusammengefasst, vgl. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 414 (Punkt 944).

<sup>739</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174; Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 383: „Vitalismus – eine Anspielung auf Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht“. Ob man bei Nietzsche tatsächlich von einer „Metaphysik“ und insbesondere einer Metaphysik des „Willens zur Macht“ sprechen kann, insbesondere da sein Modell des „Willens zur Macht“ gerade auf einer fundamentalen Kritik „metaphysischer“ (abstrakter) Ethiken beruht (vgl. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 123-449, bes. 292-303) ist m.E. nach äußerst fraglich.

die das „Natürliche“ „vergewaltigen“ und gegen die sich das „Natürliche“ – gelenkt durch und in Gottes Willen – am Ende aber durchsetzt<sup>740</sup>.

Einige haben, wie angedeutet, diesen „Grundwillen“<sup>741</sup> bzw. „Grundwillen des Lebens“<sup>742</sup> als biologische, sogar darwinistische Größe, die vor allem in der biologischen Ausstattung des Lebens selbst grundgelegt ist, interpretiert, ich werde aber in Auseinandersetzung mit einer dieser Thesen bei Friederike Barth zeigen, dass dies anhand der Texte so nicht haltbar ist und dass Bonhoeffer mit diesem Begriff tatsächlich primär an politisch-soziale Organisationsformen denkt. Er tut dies jedoch, ebenfalls vermutlich in Reaktion auf Nietzsche, im Gegensatz zu Nietzsche mit ausdrücklicher Ausrichtung auf Gott als höchste Autorität, die „hier für das Recht [des Natürlichen und natürlichen Lebens] entsteht.“<sup>743</sup> Der Begriff, den er für diese von ihm angestrebte Lösung einführt ist, „*sum cuique*“<sup>744</sup>, den ich ebenfalls noch genauer analysieren werde und der, hier nur kurz zusammengefasst, bedeutet, dass nur dieser Bezug auf Gott bzw. Jesus sowohl das Recht des Kollektivs als auch das Recht des Individuums eben als „Jedem das Seine“ – nicht

---

<sup>740</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>741</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 168: „So entspricht der Erkenntnis des Natürlichen durch die Vernunft die Bejahung des Natürlichen durch den „Grundwillen“ des erhaltenen Lebens. Wiederum liegt es nicht so, als sei dieser „Grundwille“ ein vom Sündenfall unverletzt gebliebener göttlicher Rest im Menschen, der die göttliche Ordnung zu bejahen vermöchte, sondern dieser Grundwille ist in den Sündenfall und in die erhaltene Welt ebenso eingebettet und hineingesenkt wie die Vernunft auch; darum richtet auch er sich ausschließlich auf die inhaltliche Seite des Natürlichen und bejaht sie, weil er in ihr den Schutz des Lebens sucht und findet.“

<sup>742</sup>Auf dem Ethikzettel Nr.55ZE71 steht die Formulierung „Lebenswille“; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 168 Fn.18. Als Quellen für den terminus „Grundwille“ zitiert der Ethik-Kommentar in D. Bonhoeffer, Ethik, 168 Fn.18 C. Fortlage, System der Psychologie I, 224f.: „Der Grundwille ist der Quellpunkt des Geistes.“; P. Althaus, Religiöser Sozialismus, 16 und W. Lütgert, Ethik der Liebe, 1 („Grundwille“) und 7 („Wille zum Leben“).

<sup>743</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179, vgl. 176: „[...] wenn Christus durch den heiligen Geist jedem das Seine geben wird.“

<sup>744</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 174-179.

„Jedem das Gleiche“<sup>745</sup> – garantieren kann<sup>746</sup>. Alle Individuen innerhalb eines politisch-sozialen Kollektivs haben die gleichen Rechte und Pflichten, aber das bedeutet nicht, dass alle „Gleiche“ sind und schließt individuelle und sogar „Klassenunterschiede“ nicht aus<sup>747</sup> – in diesem Punkt stimmt Bonhoeffer Nietzsches Kritik nicht zu und sieht solche Unterschiede als unvermeidbar.

Damit ist das „suum cuique“ wie Bonhoeffer ausdrücklich klar macht, wie Nietzsches Begriff der Moral kein „absoluter“ Begriff, sondern ein „relativer“<sup>748</sup> oder, besser, relationaler, der auf der Beziehung zwischen sowohl Individuum und Schöpfer als auch Kollektiv und Schöpfer basiert und sich aus diesen Beziehungen immer wieder entwickelt<sup>749</sup>. Es ist damit, wie er sagt „zugleich [wie bei Nietzsche] ein jeweils Verschiedenes, Ungleiches (aber eben nicht [wie bei Nietzsche] Willkürliches!) und doch im natürlich Gegebenen objektiv Begründetes und darum Allgemeines (aber eben nicht Abstrakt-Formales).“<sup>750</sup>

---

<sup>745</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175: „Das ist der Fall, wo man das „Seine“ als „das Gleiche“ verstehen will und damit die Mannigfaltigkeit des Natürlichen zugunsten eines abstrakten Gesetzes zerstört oder wo die Bestimmung des „Seinen“ willkürlich und subjektiv [wie bei Nietzsche] geschieht und damit die Einheit der Rechte zugunsten freier Willkür aufhebt.“

<sup>746</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176; 178f.

<sup>747</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175; 178f. Vgl. auch 109 und 113, wo er die „Gleichmachung“ aller in der ‚Fabrik des neuen Menschen‘ (D. Bonhoeffer, Ethik, 113) kritisiert und andeutet, dass er durchaus von einem „Adel des Blutes und der Leistung“ ausgeht, der, seiner Meinung nach unberechtigt, durch diese Angleichung fast zerstört wurde; D. Bonhoeffer, Ethik, 109.

<sup>748</sup>„Diese Grenze des suum cuique hebt aber seine relative Richtigkeit nicht auf“; D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

<sup>749</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176-179. Vgl. noch einmal F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 262: „[...] gleichwohl ist die dialektische Einheit von Akzeptanz und Bestreitung des Rechts der vorfindlichen Wirklichkeit als solche nicht wiederum prinzipiell zu bestimmen, weil sie Ausdruck der lebendigen Beziehung des Menschen zu Jesus Christus und damit selbst konkret-lebendige Einheit ist.“ (kursiv von mir).

<sup>750</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32-35. Vgl. E. Gräb-Schmidt, Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?, 137: „Das Naturrecht steht für den Rückhalt des Rechts in einer Allgemeinverbindlichkeit moralischer Prinzipien. Die ontologisch-metaphysikkritischen Entwicklungen [zu denen Nietzsche und Bonhoeffer beide auf unterschiedliche Weise gehören] führten bekanntlich zu einem positivistischen Rechts- und Wahrheitsverständnis [...] Probleme zeigen sich also punktgenau, wenn es um Legitimität, um Begründungsfragen geht, die letztendlich auf positivistischer Grundlage nicht zu beantworten sind.“

Es ist damit wahrscheinlich auch Bonhoeffers Kritik an und Reaktion auf Nietzsches Modell, die ihn dazu führt, die Frage nach der Möglichkeit der Existenz und theoretischen, epistemologischen Begründbarkeit „natürlicher Rechte“ positiv zu beantworten und ihre Gründung in Gott als epistemologischer Grundlage zu betonen<sup>751</sup>. Des Weiteren ist in diesem Zusammenhang eine strukturelle Verbindung zwischen der epistemologischen Gründung der Rechte des „natürlichen Lebens“ in Gottes *Willen*<sup>752</sup> als erkenntnistheoretischem Begriff, der auch der „Grundwillen“ des Lebens ist<sup>753</sup>, bei Bonhoeffer und dem „Willen (zur Macht)“ als primärem, epistemologischem Begriff bei Nietzsche, der auch seinem Hauptwerk seinen Titel gibt, feststellbar.

Für Nietzsche ist es bei den bisherigen, positivistischen Begründungen des Naturrechts erneut entweder Gott, der diese Begründung der „Naturrechte“ bildet, oder man sieht, wie Rousseau, die „Natur“ bzw. „das Natürliche“ als die eigentliche Basis für eine nicht-theistische, „säkulare“ Überwindung der traditionellen „Moral“, ein post-moralisches Denken, das dafür allerdings zuerst von der Kruste der „Kultur“ und „Zivilisation“, die den Menschen durch „Erziehung“ verdorben hat, befreit werden muss<sup>754</sup>. Genau darin, in der Annahme der grundlegenden „Güte“ des Menschen, war Rousseau für Nietzsche immer noch in der schöpfungstheologisch verankerten, christlichen Logik gefangen, nach der alles „Gute“ notwendigerweise seine Grundlage in einem guten Schöpfer des

---

<sup>751</sup> „Wenn nun im Folgenden inhaltlich von den Rechten des natürlichen Lebens die Rede sein soll, so wird die Frage nach dem Garanten dieser Rechte immer wieder akut werden. Wer steht für die Rechte des natürlichen Lebens wirksam ein? Wir müssen hier schon Gesagtes wiederholen: es ist in erster Linie Gott selbst, der für diese Rechte einsteht.“, D. Bonhoeffer, *Ethik*, 178.

<sup>752</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176: „[...] dort wird der Wille und die Gabe des Schöpfers geehrt“.

<sup>753</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169.

<sup>754</sup> F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 (Punkt 100): „*Rousseau*: die Regel gründend auf das Gefühl; die Natur als Quelle der Gerechtigkeit; der Mensch vervollkommnet sich in dem Maaße, in dem er sich der Natur *nähert* [...]“. Für den Gegensatz zwischen Rousseau and Voltaire als Repräsentanten dieser beiden Möglichkeiten, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 67: „das Problem der *Civilisation*, der Kampf zwischen Rousseau und Voltaire um 1760.“ (kursiv im Original).

„Natürlichen“ haben muss<sup>755</sup>. Nur so, so Nietzsche, konnte Rousseau überhaupt begründen, warum Kultur und Zivilisation als etwas Negatives empfunden werden sollten, wo es so offensichtlich war, dass sie die zerstörerischsten, menschlichen Instinkte und „Triebe“, vor allem den primären (biologischen) Trieb des „Willens zur Macht“ in Schach hielten<sup>756</sup>.

„Die Vertheidigung der *Providenz* durch Rousseau (gegen den Pessimismus Voltaire's [sic!]): er *brauchte* Gott, um den Fluch auf die Gesellschaft und die Civilisation werfen zu können; Alles muss an sich gut sein, da Gott es geschaffen; *nur der Mensch hat den*

---

<sup>755</sup> „Naivetät, als ob Moral übrig bliebe, wenn der sanktionierende *Gott* fehlt! Das „Jenseits“ absolut nothwendig, wenn der Glaube an Moral aufrecht erhalten werden soll. Grundproblem: Woher diese Allgewalt des *Glaubens? Des Glaubens an die Moral?* (– der sich auch darin verrät!), daß selbst die Grundbedingungen des Lebens zugunsten der Moral falsch interpretiert werden: Trotz Kenntnis der Thierwelt und der Pflanzenwelt. Die „Selbsterhaltung“: darwinistische Perspektive auf die Versöhnung altruistischer und egoistischer Principien.“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 125 (254). Die etwas seltsame Setzung der Klammer und kursiv im Original. Vgl. „*Mein Hauptsatz: Es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs.*“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 126 (Punkt 258) (kursiv im Original). In F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 174 (391) fasst er seine Sichtweise mit zwei sehr konzisen Begriffen zusammen: „Homo natura. Der „Wille zur Macht“.“ Auch er sieht, wie Bonhoeffer, diesen ursprünglichen Gegensatz von „gut“ und „böse“, „tugendhaft“ und „nicht-tugendhaft“, Gewissen und Tat als Grundproblem jeden ethischen Modells; F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 126 (Punkt 258): „Was bedeutet es, dass wir einen *Widerspruch* in das Dasein hineininterpretiert haben?“ (kursiv im Original); Im Gegensatz zu Bonhoeffer darf diese Ablehnung jedoch nicht, wie bei Bonhoeffer, wieder zu einer vollkommenen „Einheit“ führen: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 152f. (Punkt 331): „Es scheint mir wichtig, daß man *das All*, die Einheit los wird, irgendeine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und „Gott“ zu taufen. Man muss das All zersplittern; den Respekt vor dem All verlernen.“ (kursiv im Original); vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-39.

<sup>756</sup> Vgl. Nietzsches sehr positive Bewertung von Voltaire („eine ungewöhnliche Gesundheit und Leichtigkeit“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 [Punkt 100]) im Gegensatz zu seiner Verurteilung von Rousseaus Theorie als „Geistesstörung“ (F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 [Punkt 100]); vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 156 (Punkt 340). Rousseaus „ethisch“-epistemologisches Denken hat, wie bei Bonhoeffer, für Nietzsche notwendigerweise auch eine „politische“ Dimension, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 159 (Punkt 347): „Die Natur ist gut, denn ein weiser und guter Gott ist ihre Ursache. Wem fällt also die Verantwortung für die ‚Verderbniß der Menschen‘ zu? Ihren Tyrannen und Verführern, den herrschenden Ständen – man muß sie vernichten“ –: die Logik *Rousseau's* [sic!]. Die Logik *Pascal's*, welcher den Schluß auf die Erbsünde macht.“; (kursiv im Original); vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 160-162 (Punkt 351) (kursiv im Original).

*Menschen verdorben.* Der „gute Mensch“ als Naturmensch war eine reine Phantasie; aber mit dem Dogma von der Autorschaft Gottes etwas Wahrscheinliches und Begründetes.“<sup>757</sup>

Rousseau und Voltaire repräsentieren so für Nietzsche in gewisser Weise die entgegengesetzten, möglichen Tendenzen einer solchen (scheinbar) „säkularen“, nicht-theistischen Begründung des „Naturrechts“<sup>758</sup>: Entweder man sieht, wie Voltaire (und nach ihm in noch stärkerer Weise z.B. Freud) die „Kultur“/politisch-soziale Organisation – definiert dann immer im Gegensatz zur „Natur“ und zum „Natürlichen“ – als das Element, das der Mensch entwickelt hat, um seine eigene, „böse“ Natur zu zähmen und so weit in Schach zu halten, dass ein für alle positives Zusammenleben möglich ist<sup>759</sup> oder man sieht den Menschen, wie Rousseau, als „natürlich gut“ und das „Böse“ im Menschen als eine Wirkung der Verzerrung der menschlichen Natur durch politisch-soziale Ordnungsstrukturen.

Der einzige wahre „Naturmensch“, der tatsächlich nach dem „Gesetz der Natur“ lebt, ist für Nietzsche im Gegensatz zu beiden dieser Vorschläge derjenige, der noch stark genug ist, seine Instinkte, insbesondere eben diejenigen zur „Macht“ und zum „Genuß“ ohne (aus Nietzsches Sicht falsche und „unnatürliche“) moralische Bedenken auszuleben<sup>760</sup>.

---

<sup>757</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 (Punkt 100); (kursiv im Original).

<sup>758</sup>Vgl. noch einmal E. Gräß-Schmidt, *Würde als Bestimmung des Menschen?*, 137-140.

<sup>759</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 (Punkt 100): „[...] nach Voltaire in dem Maße, in dem er sich von der Natur entfernt“; vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 67: „das Problem der *Civilisation*, der Kampf zwischen Rousseau und Voltaire um 1760.“ (kursiv im Original).

<sup>760</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 57 (Punkt 98): „*Gegen Rousseau*: Der Mensch ist *leider* nicht mehr böse genug. Die Gegener Rousseau's [sic!], welche sagen „der Mensch ist ein Raubthier“, haben leider nicht Recht. Nicht die Verderbniß des Menschen, sondern seine Verzärtlichung und Moralisierung ist der Fluch.“ (kursiv im Original); vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 57 (Punkt 99). Für den Mensch als „Thier“ vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 31 (Punkt 39); 53 (Punkt 91). In F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 47 (Punkt 68) nennt er noch „*Nothwehr* – und *Schutzinstinkte* des Lebens“ (kursiv im Original). „Der Barbar ist in jedem von uns *bejaht* auch das wilde Thier.“ (kursiv im Original); F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 68 (Punkt 127). Das Mittel zur Unterdrückung dieser Triebe ist, wie Nietzsche sagt, „Selbstbetäubung“ und „Narkosen des Ekels an *sich selber*“ durch abstrakte, absolute moralische Modelle; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 27 (Punkt 29); (kursiv im Original). Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 177, wo er in Punkt 397 und 398 den Menschen mit einem wilden Tier vergleicht, das von einem Priester in einem „Käfig“ gezähmt wurde und aus der

Der Mensch als „(Raub)thier“<sup>761</sup>, mit dem als These sich sowohl Voltaire als auch Rousseau intensiv auseinandergesetzt und den Rousseau letztendlich eben als Effekt der „Kultur“ bzw. politisch-sozialen Organisation erklärt und vom „Naturmenschen“/„natürlichen Menschen“ getrennt hatte, ist wird bei Nietzsche nun von einem zu erklärenden Umstand zum einzig wahren, „natürlichen“ und damit erstrebenswerten Menschen<sup>762</sup>. Für Nietzsche sind der Mensch als „Raubthier“ und der „natürliche Mensch“/ „Naturmensch“ sind nicht zwei sauber voneinander trennbare Entitäten, sondern ein und dasselbe – eine Einheit, die weder argumentativ begründet noch erklärt werden muss, sondern, Bonhoeffer in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>763</sup> sagt, einfach „ist“<sup>764</sup>. Erst wenn der Mensch diese Tatsache der „Unmoral“ der gesamten Sphäre der „Natur“ bzw. des „Natürlichen“ als Faktum akzeptiert, wird er sich selbst in seiner „Natur“ finden.

„Die Vernatürlichung des Menschen im 19. Jahrhundert (– das 18. Jahrhundert ist das der Eleganz, der Feinheit und der sentiments généreux). – Nicht „Rückkehr zur Natur“<sup>765</sup>: Denn es gab noch niemals eine natürliche Menschheit. Die Scholastik un- und widernatürlicher Werthe ist die Regel, ist der Anfang; zur Natur kommt der Mensch nach langem Kampfe, – er kehrt nie „zurück“...Die Natur: d.h. es wagen unmoralisch zu sein wie die Natur.“<sup>766</sup>

Das ist, wie schon dargelegt, die Basis von Nietzsches scharfer Kritik an jeder Form des „Ideals“<sup>767</sup>, insbesondere solcher (wie der des Christentums), die aus seiner

---

Logik dieses Vergleichs heraus postuliert, dass, genau wie bei einem wilden Tier eine Zähmung notwendigerweise seine wahre, „gesunde“ Natur zerstören muss, um wirksam zu sein auch diese „Zähmung“ des Menschen ein „geschwächtes“ und „weniger schädliches“, aber sicher kein „besseres“ Tier hervorbringen kann.

<sup>761</sup>Vgl. noch einmal u.a. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 57 (Punkt 98).

<sup>762</sup>Vgl. „Rückkehr zur Natur“ immer entschiedener im umgekehrten Sinne verstanden, als es Rousseau verstand; – weg vom Idyll und der Oper!“, F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 64 (Punkt 117).

<sup>763</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>764</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169f.: „[...] während das Natürliche sich nicht organisieren läßt sondern einfach da ist.“

<sup>765</sup>Dieser Ausspruch ist eine leicht polemische, populäre Zusammenfassung von Rousseaus Lehre, die immer noch oft zu hören ist, auch wenn sie seinen Ideen nicht ganz gerecht wird.

<sup>766</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 65 (120) (kursiv und die drei Punkte so im Original).

<sup>767</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32; 39f.; 68; 75; 86; 99; 117; 146; 172 und 173, wo er sich explizit von diesen, von Nietzsche kritisierten „idealistischen“ Denkern abgrenzt: „Es mag einem *idealistischen* Denken befremdlich klingen, daß in einer christlichen Ethik zuerst von den Rechten und erst dann von den Pflichten gesprochen wird. Aber wir

Sicht in der extremsten Weise der „Natur“ bzw. dem „Natürlichen“ selbst entgegenstehen, indem sie den „Schwachen“ die Mittel zu ihrer Herrschaft über die „Starken“ geben<sup>768</sup> – u.a. durch Lehren wie der von der „Sündhaftigkeit“ des Menschen und seiner „natürlichen Triebe“ – und damit die menschliche Spezies als Ganzes in ihrem „natürlichen“ Potential zurückhalten. Dieses Potential seinerseits wird für ihn, wie diese Argumentation schon impliziert, primär von den „Starken“ getragen<sup>769</sup>.

„80. *Zur Kritik der großen Worte.* – Ich bin voller Argwohn und Bosheit gegen Das<sup>770</sup>, was man „Ideal“ nennt: hier liegt *mein Pessimismus*, erkannt zu haben, wie die „höheren Gefühle“ eine Quelle des Unheils, das heißt der Verkleinerung und Wertherniedrigung des Menschen sind. Man täuscht sich jedes Mal, wenn man einen Fortschritt von einem Ideal erwartet; der Sieg des Ideals war jedes Mal eine *retrograde Bewegung*. Christentum, Revolution, Aufhebung der Sklaverei, gleiche Rechte, Wahrheit: alle diese großen Worte haben nur Werth im Kampf, als Standarte: *nicht* als Realitäten, sondern als *Prunkworte* für etwas ganz Anderes (ja Gegensätzliches!).

81. Man kenn die Art Mensch, welche sich in die Sentenz *tout comprendre c'est tout comprendre* verliebt hat. Es sind die Schwachen, es sind vor Allem die Enttäuschten: wenn

---

stehen eben nicht bei Kant, sondern bei der heiligen [sic!] Schrift; und gerade darum muß zuerst von den Rechten des natürlichen Lebens gesprochen werden, das heißt von dem, was dem Leben gegeben wird und erst dann von dem was von ihm gefordert wird.“

<sup>768</sup>Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 159 (Punkt 345) und F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 111 (Punkt 222): „Ideale sind gefährlich, weil sie das Thatsächliche erniedrigen und brandmarken; alle sind Gifte [...]“.

<sup>769</sup>Nietzsche bezeichnet dies als „Capitalverbrechen am Leben“, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 121 (Punkt 251): „Solange man nicht die Moral des Christenthums als Capitalverbrechen am Leben empfindet, haben dessen Verteidiger gutes Spiel.“; (kursiv im Original); Für die Herrschaft der „Starken“ über die „Schwachen“ im Sinne als, im Vergleich zur „christlichen Moral“, „natürlichem“, biologisch notwendigen Zustand, vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 120: „Diese Sprache der Vernunft wäre in diesem Fall auch die Sprache der selektiven Natur.“; (kursiv im Original) und F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 119 (Punkt 246). Dort nennt er, u.a. das Christentum das „Gegenprincip gegen die [natürliche] Selektion“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 119 (Punkt 246); F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 210 (Punkt 461): „Denn dieses Dasein ist unmoralisch...Und dieses Leben ruht auf unmoralischen Voraussetzungen und alle Moral verneint das Leben –. [...] Die scheinbare Welt und die erlogene Welt – ist der Gegensatz. Letztere hieß bisher die „wahre Welt“, die „Wahrheit“, „Gott“. Diese haben wir abzuschaffen.“ (kursiv im Original); vgl. auch F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 125 (Punkt 254). Auch hier scheint Bonhoeffers Positionierung sich genau darauf zu beziehen, wenn er die „Organisation“ des „Unnatürlichen“ als „Vergewaltigung des Natürlichen“ bezeichnet, die sich an seinem Vergewaltiger „rächt“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 168. Parallel ist hier auch die Unterscheidung zwischen künstlicher, vom Menschen und seiner *ratio* geschaffener und „wahrer (letzter) Welt“, u.a. in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 39-41; 43f.; 166-170.

<sup>770</sup>Großschreibung hier im Original.

es an allem etwas zu verzeihen giebt, so giebt es auch an Allem etwas zu verachten. Es ist die Philosophie der Enttäuschung, die sich hier so human in Mitleiden einwickelt und süß blickt. Das sind Romantiker, denen der Glaube flöten gieng [sic!]: nun wollen sie wenigstens *zusehen*, wie Alles läuft und verläuft. Sie nennen's [sic!] l'art pour l'art, „Objektivität“ u.s.w.“<sup>771</sup>

Nietzsche nennt diesen Zustand der Herrschaft des auf die „Schwachen“ ausgerichteten moralischen Denkens „*decadence*“<sup>772</sup> – ein Begriff, der, ebenfalls sehr wahrscheinlich mit Bezug auf Nietzsche (vgl. die Begriffe der „Schwäche“ und „Stärke“<sup>773</sup>), in „*Erbe und Verfall*“<sup>774</sup> vorkommt, hier in seiner deutschen Form „*Dekadenz*“<sup>775</sup>:

„So verwechselt man in verhängnisvoller Weise Stärke mit Schwäche, geschichtliche Bindung mit Dekadenz.“<sup>776</sup>

Kommen wir nun noch einmal auf den Alternativvorschlag Nietzsches für eine „natürlichere“ Organisation der menschlichen Gesellschaft anhand seiner Definition des „Natürlichen“ zurück. Einerseits ist dieser Alternativvorschlag, wie wir gleich sehen werden und wie ich oben schon angedeutet habe, ein biologischer und, konkreter, ein darwinistischer: Alle Menschen in der Umgebung des einzelnen Individuums werden, wie bei Darwin, entweder zu potentiellen Konkurrenten im Erreichen der eigenen Ziele, vor allem demjenigen der Erfüllung der eigenen „Begierden“, oder zu Objekten, an denen der eigene „Wille zur Macht“ ausgeübt werden kann<sup>777</sup> – außer sie kommen, in einer dritten Alternative, als potentielle, sexuelle Partner in den Blick.

---

<sup>771</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 50 (Punkt 80 und 81) (kursiv im Original).

<sup>772</sup>Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 32f.

<sup>773</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 122, wo alle drei miteinander verbunden sind.

<sup>774</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

<sup>775</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 122; vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 122 Fn.119.

<sup>776</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 122. In D. Bonhoeffer, *Ethik*, 122 Fn.119 wird „*Dekadenz*“ richtig als „*Schwächung der Lebens- und Tatkraft in angeblich überalterten Geschlechtern und Zeitepochen*“ definiert, ohne jedoch den Bezug auf Nietzsches Terminologie herauszustellen.

<sup>777</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 277f.; 279f., wo der gesamte Raum biologischen Lebens als ein Konsumieren/ in – Sich – Aufnehmen oder Teilen im Prozess des Durchsetzens des „*Willens zur Macht*“ beschrieben wird.

Andererseits betont Nietzsche ausdrücklich, dass sich, seiner Meinung nach, Darwin und seine Anhänger sich in ihrer Theorie sowohl beim Menschen als auch allgemeiner in ihrer Beschreibung der Struktur der „Natur“ fundamental geirrt haben<sup>778</sup>. Sie gehen, etwas vereinfacht zusammengefasst, davon aus, dass der treibende Mechanismus der Evolution die Sicherung der Reproduktion und damit des Überlebens des einzelnen Individuums und dadurch auch der jeweiligen Art, zu der dieses Individuum gehört. Im Kontext dieses Kampfes ums Überleben haben einige durch kontingente, genetische Mutationen, die ihnen eine bessere Anpassung an ihre Umwelt ermöglichen, biologische Vorteile und dadurch größere Chancen bei der Partnerwahl und dabei, ihre Gene über einen längeren Zeitraum an möglichst viele Nachkommen weiterzugeben (die „Starken“ bei Nietzsche). Andere haben durch ebenso kontingente, genetische Mutationen Nachteile und können dadurch ihre Gene entweder gar nicht oder nur in geringem Maße weitergeben, wodurch diese meistens irgendwann aussterben (die „Schwachen“ Nietzsche)<sup>779</sup>.

Dieser Prozess des Durchsetzens der biologisch besser an ihre Umgebung angepassten „Starken“ gegen die weniger gut angepassten „Schwächeren“ ist es, was Darwin in *The Origin Of Species* „natürliche Selektion“ („natural selection“) nennt, häufig zusammengefasst mit dem Satz „survival of the fittest“<sup>780</sup>. Nietzsche hält ihm entgegen, dass dies empirisch nicht richtig sein kann, weil, wie, laut Nietzsche, Darwin selbst sagt, diese „besser angepassten“, „überlegenen“ („starken“) Individuen immer notwendigerweise in der Minderheit sind. Sie entstehen, wie gerade gesagt, durch zufällige, genetische Mutationen, die, wie Darwin selbst angenommen hatte, nie bei einer Masse von Individuen, sondern

---

<sup>778</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 290 (Punkt 685).

<sup>779</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 275 (Punkt 644 und 645). Vgl. den Begriff der „Schwachen“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 134: „Im Verlauf einer imperialistischen Eroberungspolitik, die sich unter Verachtung des Rechtes, unter Vergewaltigung des Schwächeren vollzog [...]“.

<sup>780</sup>Für Darwins eigene Definition des „survival of the fittest“ und der „natural selection“. C. Darwin, *On the Origin of Species*, 76-92. Er nennt sie an einer Stelle auch ‚doctrine of natural selection‘; C. Darwin, *On the Origin of Species*, 92.

immer nur bei Einzelnen von ihnen vorkommen<sup>781</sup> und dann von diesen an ihre Nachkommen weitergegeben werden können<sup>782</sup>.

Zwar ist es richtig, dass sie durch diese bessere, genetische Anpassung an ihre Umwelt bei der Fortpflanzung im Vergleich zu den anderen Individuen ihrer eigenen Art und anderer Arten einen Vorteil haben, aber Darwin hat, so Nietzsche, nicht konsequent genug bedacht, dass sie dabei trotzdem immer noch *in der Minderheit* sind<sup>783</sup>. Wenn die „schwächere“, weniger angepasste Mehrheit sich wirklich gegen solche einzelnen, „starken“ Individuen stellt und sich, wie beim Menschen, sogar durch die Schaffung von aus Nietzsches Sicht grundsätzlich der Natur widersprechenden und in diesem Sinne „degradierten“, interpretativen Gesamtperspektiven wie der des Christentums organisieren kann<sup>784</sup>, hat das besser angepasste, „starke“ Individuum trotz der Vorteile seiner biologischen Ausstattung keine Chance, die weniger angepasste Masse seiner Artgenossen zu dominieren<sup>785</sup>. Tatsächlich ist der biologische und geschichtliche Prozess, für Nietzsche, also kein „survival of the fittest“ wie bei Darwin, sondern ein „Überleben der Mittelmäßigen“<sup>786</sup>.

---

<sup>781</sup>Vgl. z.B. C. Darwin, *On the Origin of Species*, 82: „In social animals it will adapt the structure of each individual for the benefit of the whole community.“

<sup>782</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 290 (Punkt 685). Vgl. C. Darwin, *On the Origin of Species*, 82-84.

<sup>783</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 290 (Punkt 685): „In Summa: das Wachsthum der Macht einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, ihrer Starken vielleicht weniger garantirt [sic!], als durch die Präponderanz ihrer mittleren und niedrigen Typen [...] in letzteren ist die große Fruchtbarkeit, die Dauer.“

<sup>784</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 290 (Punkt 685): „So seltsam es klingt, man hat die Starken immer zu beweisen gegen die Schwachen; die Glücklichen gegen die Mißglückten; die Gesunden gegen die Verkommenen und Erblich-Belasteten. [...] deshalb perhorresciere [sic!] ich das Christenthum mit einem tödlichen Haß, weil es die sublimen Worte und Gebärden schuf, um einer schauerhaften Wirklichkeit den Mantel des Rechts, der Tugend, der Göttlichkeit zu geben [...] Ich sehe alle Philosophen, ich sehe die Wissenschaft auf den Knien vor der Realität vom umgekehrten Kampf um's [sic!] Dasein als ihn die Schule Darwin's [sic!] lehrt.“

<sup>785</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 685.

<sup>786</sup>Für Nietzsches Kritik an Darwin vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 275f. und 290 (Punkt 685): „Was mich beim Überblick über die großen Schicksale des Menschen am meisten überrascht, ist, immer das Gegenteil vor Augen zu sehen von Dem, was heute Darwin mit seiner Schule sieht oder sehen *will*: die Selektion zugunsten des Stärkeren, Besser-Weggekommenen, den Fortschritt der Gattung. Gerade das Gegentheile greift sich

Auch die Idee, dass die Funktion eines Organs seine Entstehung erklärt, lehnt Nietzsche ab, da – wie, laut Nietzsche, Darwin selbst sagt – zwischen dem Aufkommen einer später vorteilhaften, genetischen Mutation und deren biologischen End-Funktion eine lange Periode liegt, in der diese neue, später vorteilhafte Mutation für die betroffenen Individuen eben keinen Vorteil, sondern einen Nachteil im Kampf ums Überleben mit anderen Arten und Individuen der eigenen Art bietet, bis sie letztendlich nach vielen Versuchen und Fehl-Versuchen ihre biologische „Nische“ finden<sup>787</sup>. Das hindert Nietzsche jedoch nicht daran, sich mehrfach auf Darwins „(natürliche) Selektion“ zu beziehen und sie im Sinne der damals weit verbreiteten konzeptuellen Annahme des „Sozialdarwinismus“<sup>788</sup> als „Grundprinzip“ auch der menschlichen Entwicklung zu akzeptieren<sup>789</sup>. Damit werden auch jede Art von Theodizee-Frage<sup>790</sup> oder positivistische Begründung von

---

mit Händen: Das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen das unvermeidliche Herr-werden der mittleren, selbst der unteren-mittleren Typen. Gesetzt, daß man uns nicht den Grund aufzeigt, warum der Mensch die Ausnahme unter den Kreaturen ist, neige ich zum Vorurtheil, daß die Schule Darwin's [sic!] sich überall getäuscht hat.“ (die Großschreibung bei „Dem“ und kursiv im Original); vgl. auch seine vorherige, etwas positivere Anmerkung in F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 174 „[...]“ seitdem der Geist achtbarer aber mittelmässiger Engländer – ich nenne Darwin, John Stuart Mill, Herbert Spencer – in der mittleren Region des europäischen Geschmacks zum Übergewicht zu gelangen anhebt.“ und F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 175 „[...]“ während andererseits wissenschaftlichen Entdeckungen nach der Art Darwin's [sic!] eine gewisse Enge, Dürre und fleissige Sorglichkeit, kurz, etwas Englisches nicht übel disponieren mag.“.

<sup>787</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 275f. (Punkt 647): „Der Nutzen eines Organs erklärt nicht seine Entstehung, im Gegentheil! Die längste Zeit, während deren eine Eigenschaft sich bildet, erhält sie das Individuum nicht und nützt ihm nicht, am wenigsten im Kampf mit äußeren Umständen und Feinden.“ Vgl. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 275 (Punkt 645): „[...]“ Wie ein Organ benutzt werden kann zu irgendeinem Zwecke, *das* ist nicht geklärt. Der Begriff „*causa*“ ist nur ein Ausdrucksmittel, nicht mehr; ein Mittel zur Bezeichnung.“

<sup>788</sup>D.h. die Annahme, dass Darwins natürliche Selektion auch innerhalb menschlicher Gruppen – meist „Rassen“ genannt – gilt und dabei ebenfalls einige aussterben und einige sich als „herrschende Rasse“ etablieren. Häufig wurde als das Mittel dieser Selektion im Fall des Menschen (im Gegensatz zur Selektion bei Tieren) Krieg gesehen.

<sup>789</sup>Vgl. noch einmal F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 120: „Diese Sprache der Vernunft wäre in diesem Fall auch die Sprache der selektiven Natur.“ und F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 119 (Punkt 246).

<sup>790</sup>Bei Bonhoeffer taucht sie ebenfalls gerade im Zusammenhang mit der Frage der (objektiven) Begründbarkeit von Naturrechten auf, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 178: „Das

„Naturrechten“ außerhalb denjenigen, die innerhalb der „Natur“ selbst gemäß dieser „wahren“, biologistisch-darwinistischen Definition durch empirische Beobachtung und rationale Analyse erfassbar sind, unnötig<sup>791</sup>. Die „Natur“ und der aus ihr entstehende, „starke“ Mensch kann endlich als das anerkannt werden, was er ist, auch und gerade in seiner – aus christlicher, aufklärerischer Perspektive – „Unmoral“:

„Natürlicher ist unsere Schätzung *großer Menschen und Dinge*: wir rechnen die Leidenschaft als ein Vorrecht, wir finden Nichts groß, wo nicht ein großes Verbrechen einbegriffen ist; wir concipieren alles Groß-sein als ein Sich-außerhalb-Stellen in Bezug auf Moral. Natürlicher ist unsere Stellung zur *Natur*. Wir lieben sie nicht mehr um ihrer „Unschuld“, „Vernunft“, „Schönheit“ willen, wir haben sie hübsch „verteufelt“ und „verdummt“. Aber statt sie darum zu verachten, fühlen wir uns seitdem verwandter und heimischer in ihr. Sie aspiriert *nicht* zur Tugend: wir achten sie deshalb.“<sup>792</sup>

Und entscheidenderweise sieht auch Nietzsche, wie Bonhoeffer, das entscheidende Versagen des Großteils aller bisherigen Moral und spezifisch der christlichen darin, mit ihrer Aufteilung der Realität in „gut“ und „böse“, tugendhaft und nicht-tugendhaft, (ethische) Ideen/Prinzipien und Tat ein eigentlich holistisches Realitäts-Ganzes auseinandergerissen zu haben<sup>793</sup>.

---

Problem der Theodizee, das sich hier ankündigt, kann erst an späterer Stelle zur Lösung gebracht werden.“ Vgl. auch D. Bonhoeffer, *Ethik*, 78 Fn.46.

<sup>791</sup>Vgl. Nietzsches Postulat, dass die Frage nach dem Leiden der entscheidende Grund für alle metaphysischen Modelle, insbesondere alle moralischen Modelle, ist: F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 251 (Punkt 579). Sein Satz „Das Ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche“ (F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 251 [Punkt 579]) ähnelt hier sehr Bonhoeffers Definition des „Radikalen“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 146: „Radikalismus entspringt immer einem bewußten oder unbewußten Haß gegen das Bestehende. Christlicher Radikalismus, weltflüchtiger oder weltverbessernder, kommt aus dem Haß gegen die Schöpfung.“

<sup>792</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 66 (Punkt 120); (kursiv im Original).

<sup>793</sup>„Das Kleinste trägt das Ganze, auf deinem kleinen Unrechte steht der ganze Bau der Zukunft, das Ganze wird bei jeder Kritik, die das Kleine trifft, mit verurteilt. Gesetz nun gar, daß die moralische Norm, wie es selbst Kant vermeinte, niemals völlig erfüllt worden ist und als eine Art Jenseits über der Wirklichkeit hängen bliebe, ohne jemals in sie hineinzufallen: so schlosse die Moral ein Urtheil über das Ganze in sich, welches aber doch erlaubte zu fragen: *woher nimmt sie das Recht dazu?* Wie kommt ein Teil dazu, dem Ganzen gegenüber einen Richter zu machen? [...] Es scheint mir wichtig, daß man *das All*, die Einheit los wird, irgendeine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und „Gott“ zu taufen. Man muss das All zersplittern; den Respekt vor dem All verlernen.“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 152f. (331) (kursiv im Original); Bonhoeffer stimmt in den Texten der *Ethik* im

Der Mensch zerfällt also unter den Voraussetzungen der aktuellen, moralisch-ethischen Modelle für Nietzsche, ebenso wie in Bonhoeffers Kritik in der *Ethik*<sup>794</sup>, in eine eklektische, undefinierbare Entität, die aus verschiedenen Teilen besteht, die auf die einzelnen Elemente, aus denen das Kollektive besteht, hin ausgerichtet sind und versuchen, zu deren Vorteil zu handeln<sup>795</sup>. Es gibt keine „Renaissance“-Menschen mehr (womit Nietzsche auch und wahrscheinlich sogar vor allem Machiavellis Ideal in *Il Principe* meint<sup>796</sup>), weil man weiß, dass diese Art von Mensch nur mit einer Akzeptanz dessen erreichbar ist, dass die eigene Vorstellung von „gut“ und „böse“ auf Kriterien basiert, die nicht in der Natur oder einer anderen „objektiven“ Größe begründet sind<sup>797</sup>. Im Gegenteil, sie sind alle, im Gegensatz u.a. zum „starken“ Renaissance-Mensch nach Machiavellis Beschreibung, fundamental „unnatürlich.“

---

Wesentlichen Nietzsches Schlussfolgerung zu, dass innerhalb einer moralischen Perspektive das Ganze notwendigerweise verurteilt werden muss, wenn man einen Teil verurteilt, aber er sieht dies nicht als negativ, sondern als notwendiges Resultat dessen, dass – auch hier wieder dasselbe Argument – Gott derjenige ist, an dem die Verurteilung des Teils und des Ganzen hängt, vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32: „Nicht, daß ich gut werde noch daß der Zustand der Welt durch mich gebessert werde ist dann von letzter Wichtigkeit, sondern daß die Wirklichkeit Gottes sich als letzte Wirklichkeit erweise. Daß Gott sich als das Gute erweist, auch auf die Gefahr hin, daß dabei *ich und die Welt als nicht gut, sondern als durch und durch böse zu stehen kommen*, wird mir dort zum Ursprung des ethischen Bemühens, wo Gott als letzte Wirklichkeit geglaubt wird.“ (kursiv von mir).

<sup>794</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-40; 62-72.

<sup>795</sup>Die Meisten stellen den Menschen als Stücke und Einzelheiten dar: erst wenn man sie zusammenrechnet, so kommt ein Mensch heraus.“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 394 (Punkt 881). Vgl. die positive Definition in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 395 (Punkt 883): „Der große synthetische Mensch fehlt: in dem die verschiedenen Kräfte zu Einem [sic!] Ziele unbedenklich in's [sic!] Joch gespannt sind. Was wir haben ist der vielfache Mensch, das interessanteste Chaos, das es vielleicht bisher gegeben hat: aber nicht das Chaos vor der Schöpfung der Welt, sondern hinter ihr.“ Das „Chaos vor der Schöpfung der Welt“ ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein Bezug auf Gen.1,1. Das hier von Nietzsche als „Chaos“ wiedergegebenen Wort (תְּהוֹמָבוּהוּ) ist ein sehr schwer zu übersetzender Begriff, der deshalb sogar als phonetische Übertragung („Tohuwabohu“) Eingang in die deutsche Sprache gefunden hat und tatsächlich häufig mit „Chaos“ übersetzt wird.

<sup>796</sup>Vgl. seine Bezeichnung von Machiavellis Ideal als „Typus der Vollkommenheit in der Politik“ in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 144 (Punkt 304).

<sup>797</sup>Bonhoeffer erwähnt Machiavellis Modell ausdrücklich in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 121 („Machiavellismus“) und in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 272-274, wo er sich mit Machiavellis Kriterium der *necessità* beschäftigt.

Diese Akzeptanz ist nicht möglich, da sie notwendigerweise das Fundament der Macht der „Mittelmäßigen“ gefährden würde<sup>798</sup>. Und das Christentum ist, wie schon mehrfach gesagt, der Höhepunkt dieses gegenüber dem Leben gewalttätigen und schädlichen „Willens zur Macht“ der Moral, das gerade in der Form dieser moralischen Kontrollfunktion auch nach der Aufklärung insbesondere in den demokratischen, politisch-sozialen Bestrebungen Europas – und der USA – überlebt hat<sup>799</sup>. „Demokratie“ als System beruht ebenso auf der „Heerde“ und ihrer Dominanz über die „Starken“ wie das Christentum, was eine Vereinigung beider im moralischen Bereich für Nietzsche zu einem naheliegenden, nächsten Schritt einer fortschreitenden Entwicklung zur „décadence“, der Herrschaft des Schwachen, macht<sup>800</sup>. Jedes so beschaffene, moralisch begründete staatliche System ist deshalb gerade in seiner moralischen Begründung die vollendete Form des „Machiavellismus“<sup>801</sup>. Insbesondere die „Liebe“ als Fundament der christlichen Moralität in Gottes- und Nächstenliebe ist deshalb „in Wirklichkeit“ für Nietzsche der stärkste, mögliche „Wille zur Macht“, der einem Individuum möglich ist, weil

---

<sup>798</sup> „Man erkennt die Überlegenheit des griechischen Menschen, des Renaissance-Menschen an, – aber man möchte ihn ohne seine Ursachen und Bedingungen haben.“

<sup>799</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 343 (Punkt 765): „Ein anderer christlicher, nicht weniger verrückter Begriff hat sich noch weit tiefer in's [sic!] Fleisch der Modernität vererbt: der Begriff von der „Gleichheit der Seelen vor Gott“. In ihm ist das Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn praktisch zu nehmen!“ – will sagen politisch demokratisch, socialistisch, entrüstungs-pessimistisch.“; vgl. auch F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 109-122. Für Europa und die Demokratie vgl. F. Nietzsche, *der Wille zur Macht*, 417 (Punkt 954); 420.

<sup>800</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 343 (Punkt 765): „Ein anderer christlicher, nicht weniger verrückter Begriff hat sich noch weit tiefer in's [sic!] Fleisch der Modernität vererbt: der Begriff von der „Gleichheit der Seelen vor Gott“. In ihm ist das Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn praktisch zu nehmen!“ – will sagen politisch demokratisch, socialistisch [sic!], entrüstungs-pessimistisch.“; Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 109-122 und F. Nietzsche, *der Wille zur Macht*, 417 (Punkt 954); 420. Bonhoeffer nimmt diese Annahme einer möglichen Korrespondenz von christlicher, interpretativer Gesamtperspektive und christlicher Moral in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 116f. auf.

<sup>801</sup> F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 348 (Punkt 776).

sie eben als Liebe ihrer Natur nach danach immer strebt, das Geliebte zu überwältigen und in Besitz zu nehmen<sup>802</sup>.

„Das höchste Gefühl der Macht gibt die Liebe“<sup>803</sup>, wie Nietzsche sagt, eine Liebe, die in der christlichen, interpretativen Gesamtperspektive ihre Definition, Begründung und Vollendung in der „Liebe Gottes“ findet, die damit auch Teil des Willens Gottes zur Macht und ein primäres Instrument seiner Macht über den Menschen, den er liebt, ist<sup>804</sup>. Diese Liebe ist dabei, so Nietzsche, jedoch so beschaffen, dass sie dies vor sich selbst – oder zumindest nach außen – als Hingabe an das Objekt der Liebe logisch begründen kann, auch wenn diese scheinbar logische Begründung „objektiv“ („in Wirklichkeit“) eine Lüge ist<sup>805</sup>.

Die Zersplitterung des Individuums und seiner Interessen durch ihren relationalen Bezug auf ein auf dieser Vorstellung Gottes aufgebautes und durch Gott als Autorität moralisch begründetes, politisch-sozialen Gebilde ermöglicht auch auf dieser allgemeinen, „kollektiven“ Ebene eine Ausübung der radikalsten Mittel zur Vollendung des „Willens zur Macht“, indem man sie ebenfalls als moralisch „gut“, z.B. als Gehorsam gegenüber dem Staat und hinter ihm Gott als moralischer Autorität oder als Erfüllung eines Eides rationalisiert<sup>806</sup>. Doch, wie Nietzsche klar

---

<sup>802</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 348 (Punkt 776).

<sup>803</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 93 (176).

<sup>804</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 93 (176).

<sup>805</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 348 (Punkt 776): „[...] sie will die Überwältigung, das In-Besitz-nehmen, und sie erscheint als Sich-hingeben.“; vgl. F. Nietzsche, 348 (Punkt 777). „Liebe“ als ethisch-relationale Kategorie ist bereits in *Jenseits von Gut und Böse* ein wichtiges Thema und bildet dort, u.a. die Grundlage seiner Beschreibung von Jesu Leben: „Es ist möglich, dass unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen liegt: das Martyrium des unschuldigsten und begehrendsten Herzens, das an keiner Menschen-Liebe je genug hatte, das Liebe, Geliebt-werden und nichts ausserdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen Die, welche ihm Liebe verweigerten; die Geschichte eines armen Ungesättigten und Unersättlichen in der Liebe, der die Hölle erfinden musste, um Die dorthin zu schicken, welche ihn nicht lieben wollten [...]“; F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 202 (Großschreibung bei „Die“ im Original).

<sup>806</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 330 (Punkt 718 und 719). Vgl. v.a. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 330 (Punkt 718): „Ihr habt alle nicht den Muth, einen Menschen zu tödten, oder auch nur zu peitschen, oder auch nur zu –, aber die ungeheure Maschine von Staat überwältigt den Einzelnen, sodaß er die Verantwortlichkeit für Das, was er thut,

macht, ist auch diese Rationalisierung eine Lüge. Der Ausdruck „ihn praktisch zu nehmen“ ist vermutlich zumindest teilweise eine Anspielung auf die *Kritik der praktischen Vernunft* von Immanuel Kant<sup>807</sup>, der für Nietzsche vermutlich zu den „entrüstungs-pessimistisch“<sup>808</sup> fokussierten Modellen, den Denkern „eines empörten Idealismus“ gehört<sup>809</sup>. Das wird auch dadurch nahegelegt, dass er Kant ebenso wie die Demokratie<sup>810</sup> und das „Christentum“<sup>811</sup> im übernächsten Kapitel, in dem er sein politisches Modell entwickelt („Die Herren der Erde“<sup>812</sup>), aufgebaut auf seiner positiven Definition des „vornehmen Menschen“ in „Der vornehme Mensch“<sup>813</sup>, als Gegenbeispiel seines Modells einführt.

Er ist das „du sollst“ im Vergleich zu Nietzsches Ziel des Zustands „jenseits von gut und böse“ im „ich will“<sup>814</sup>. Den Grund für seine Kritik an Kant macht Nietzsche auch darin klar, dass er ihn den „Phantast des Pflichtbegriffs“<sup>815</sup> und ein weiteres Beispiel des „Moral-Fanatismus“<sup>816</sup> nennt, der noch im „religiösen“ Ideal

---

ablehnt (Gehorsam, Eid u.s.w.). – Alles, was ein Mensch im Dienste des Staates thut, geht wider seine Natur. – Ingleichen alles, was er in Hinsicht auf den zukünftigen Dienst im Staate lernt, geht wider seine Natur. Da wird erreicht durch die Arbeitsteilung (sodaß niemand die ganze Verantwortlichkeit mehr hat): der Gesetzgeber – und Der, der das Gesetz ausführt; der Disciplin-Lehrer – und Die, welche in der Disciplin hart und streng geworden sind.“ (Großschreibung beim „Die“ und „Das“ im Original).

<sup>807</sup>F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 343. („[...] was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn praktisch zu nehmen!“).

<sup>808</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 343 (Punkt 765).

<sup>809</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 418 (Punkt 957).

<sup>810</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 412 (Punkt 940).

<sup>811</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 412 (Punkt 940).

<sup>812</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 417-420.

<sup>813</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 411-416.

<sup>814</sup>„Du sollst“ – unbedingter Gehorsam bei Stoikern, in den Orden des Christenthums und der Araber, in der Philosophie Kant's [sic!] (es ist gleichgültig, ob einem Oberen, oder einem Begriff). Höher als ‚du sollst‘ steht: ‚Ich will‘ (die Heroen); höher als ‚Ich will‘ steht: ‚Ich bin‘ (die Götter der Griechen).“; Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 412 (Punkt 940).

<sup>815</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 58 (Punkt 95); vgl. Bonhoeffers Kritik am „Weg der Pflicht“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 65. Für Bonhoeffers Verbindung von Kant mit dem Pflicht-Begriff (und dessen Primat über denjenigen des Rechts) vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 173.

<sup>816</sup>F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 56 (Punkt 95); vgl. Bonhoeffers Begriff des „ethischen Fanatismus“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 64f., wo dieser ebenfalls mit demjenigen des „Prinzips“ verbunden ist („[...] mit der Reinheit seines Wollens und seines Prinzips glaubt der Fanatiker der Macht des Bösen entgentreten zu können.“;

gründet<sup>817</sup>. Er hat, für Nietzsche, ebenso wie Rousseau die von ihm (Nietzsche) als so „unnatürlich“ und destruktiv für die menschliche Natur gesehene „Moral“ des Christentums noch nicht überwunden, sondern sie nur in – scheinbar – neue termini gekleidet, ohne jedoch ihren Inhalt wesentlich zu verändern. Auch Bonhoeffer postuliert, wie ich noch darlegen werde, vor allem in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>818</sup> Kant als primären Vertreter des Pflicht-Begriffs als epistemologischem (ethischen) Begriff<sup>819</sup> und sieht sein Denken im Abschnitt „Die Struktur des verantwortlichen Lebens“ der zweiten Fassung von „Die Geschichte und das Gute“<sup>820</sup> in ähnlicher Weise wie Nietzsche als eine Form der „Verselbstständigung des Gehorsams“<sup>821</sup>.

Eben als terminus für die spezifische, von Nietzsche angestrebte „Organisation“ (in Bonhoeffers Sinn) des „Natürlichen“ nach dem „Willen (zur Macht)“ der „Starken“ als epistemologischem Begriff verwendet Bonhoeffer sowohl in „Erbe und Verfall“<sup>822</sup> als auch in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>823</sup>

---

D. Bonhoeffer, Ethik, 64). Für den Begriffs des „Prinzips“ vgl. auch die Argumentation in D. Bonhoeffer, Ethik, 68.

<sup>817</sup>Vgl. noch einmal F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 412 (Punkt 940), wo er ausdrücklich Kant, die Stoiker und „die Orden des Christentums“ parallelisiert und sagt „es ist gleichgültig, ob einem Oberen [damit meint er vermutlich Gott] oder einem Begriff“ als oberstem, moralischem Postulat Gehorsam geleistet wird.

<sup>818</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>819</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 173.

<sup>820</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 256-289.

<sup>821</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 288. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 65.

<sup>822</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114f: „Die große Entdeckung Luthers von der Freiheit des Christenmenschen und die katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen endeten gemeinsam in der Vergottung des Menschen. Die Vergottung des Menschen aber ist – recht verstanden – die Proklamation des Nihilismus. Mit der Zertrümmerung des biblischen Gottesglaubens und aller göttlichen Gebote und Ordnungen zerstört der Mensch sich selbst. Es entsteht ein hemmungsloser *Vitalismus*, der die Auflösung aller Werte in sich schließt und erst in der schließlichen Selbstzerstörung, im Nichts, Ruhe findet.“ (kursiv von mir).

<sup>823</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171: „Das sich selbst als absolut, als Selbstzweck setzende Leben vernichtet sich selbst. Vitalismus endet zwangsläufig im Nihilismus, im Zerschlagen alles Natürlichen. Das Leben an sich - im konsequenten Sinne – ist ein Nichts, ein Abgrund, ein Sturz. Es ist Bewegung ohne Ende, ohne Ziel, Bewegung ins Nichts hinein. Es ruht nicht, ehe es alles in diese vernichtende Bewegung hineingezogen hat. Es gibt diesen *Vitalismus* im individuellen und im gemeinschaftlichen Leben. Er entsteht an der falschen Verabsolutierung einer an sich richtigen Einsicht, nämlich daß das Leben nicht

den ebenfalls von Nietzsches stammenden Begriff des „*Vitalismus*“<sup>824</sup>, während er das zweite Extrem, wie schon kurz erwähnt,– ebenfalls wie Nietzsche – als „*Sozialeudämonismus*“ bezeichnet<sup>825</sup>.

### 3.3 Die Relation des Begriffs des „Unnatürlichen“ zum Begriff der *creatura*

Gehen wir von diesem Überblick über Nietzsches Denken, insbesondere seines Begriffs des „Nichts“, und seinen Aufnahmen bei Bonhoeffer nun noch einmal zurück zu Bonhoeffers Definition des „Unnatürlichen“<sup>826</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>827</sup>, denn es gibt dort eine textuelle Verbindung, die ich bisher noch nicht in den Blick genommen habe: Diejenige zum von uns bereits im Zusammenhang mit dem Begriff der *natura* analysierten und dort in seiner epistemologischen Dimension dargelegten Begriff der *creatura*. Auch hier werde ich mich im Folgenden nur auf diese Relation beschränken und von da aus meine bisherigen Ergebnisse um einige wichtige Punkte erweitern.

Zuallererst ist sofort auffällig, dass Bonhoeffers Definition des „Unnatürlichen“ an im Hinblick auf den Begriff der des „Natürlichen“ entwickelt wird und dabei zu einem großen Teil negativ ist: Das „Unnatürliche“ ist alles, was das „Natürliche“ nicht ist: Eine notwendigerweise immer gewaltsame Verzerrung des „Natürlichen“

---

nur Mittel zum Zweck, sondern auch Selbstzweck ist. Auch diese Einsicht gilt für das individuelle wie für das gemeinschaftliche Leben.“

<sup>824</sup>Vgl. noch einmal F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 383: „Vitalismus – eine Anspielung auf Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht“.

<sup>825</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176f.

<sup>826</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 168-171, bes. „Daraus [aus der vorhergehenden Definition der ratio und ihrer epistemologischen Struktur] folgt etwas sehr Entscheidendes, nämlich daß das Natürliche niemals eine Setzung irgendeines Teils, irgendeiner Instanz innerhalb der gefallenen Welt sein kann. Was natürlich ist, das setzt und entscheidet weder der Einzelne noch irgendeine Gemeinschaft oder Institution innerhalb der erhaltenen Welt, sondern es ist bereits gesetzt und entschieden, und zwar so, daß der Einzelne, die Gemeinschaften, die Institutionen ihren bestimmten Anteil daran empfangen. Was natürlich ist, ist nicht durch willkürliche Setzung zu bestimmen; vielmehr muß eine derart willkürliche Setzung durch einen Einzelnen, eine Gemeinschaft, eine Institution an dem schon gesetzten Natürlichen notwendig zerbrechen und sich selbst zerstören. Eine Verletzung und Vergewaltigung des Natürlichen rächt sich am Vergewaltiger.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 168.

<sup>827</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

und seiner Beziehung zu seinem Grund in Gott bzw. Jesus Christus. Der Konflikt, der sich auf der großen Ebene der gesamten Realität, insbesondere in der Geschichte<sup>828</sup> und auf der politisch-sozialen Ebene abspielt, findet auch auf der Ebene des einzelnen Individuums statt<sup>829</sup>. Sein Begriff des „Natürlichen“ oszilliert an dieser Stelle auffälligerweise etwas, was sehr wahrscheinlich daran liegt, dass Bonhoeffer, wie er am Beginn der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>830</sup> gesagt hatte, bewusst versucht hat, mit seiner Argumentation der negativen Sichtweise auf das „Natürlichen“, die sich aus seiner Sicht insbesondere in der protestantischen Ethik etabliert hatte, entgegenzuwirken<sup>831</sup>. Vermutlich deshalb ist er an dieser Stelle vorsichtig, das Natürliche bzw. die *natura* nicht, wie es sich vielleicht anbieten würde, mit dem Zustand des nicht auf Christus bzw. Gott Ausgerichtet-seins (dem „Unnatürlichen“) und *creatura* mit dem Zustand des auf Christus bzw. Gott Ausgerichtet-seins (dem „Natürlichen“) des einzelnen Individuums, seiner Geschichte und seiner sozio-politischen Strukturen gleichzusetzen<sup>832</sup>.

Stattdessen betont er, dass auch die *natura* auf Christus ausgerichtet bleibt, während das „Unnatürliche“ dasjenige ist, das die *ratio* oder andere, „kreatürliche“, „natürliche“ Dinge zum Gott erhebt und sich so statt auf den Schöpfer auf seine

---

<sup>828</sup>Dieser Punkt nimmt einen weiten Raum in Bonhoeffers Argumentation ein und beschäftigt ihn aus verschiedenen Perspektiven in den Abschnitten „Erbe und Verfall“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125), „Schuld, Rechtfertigung und Erneuerung“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 125-137) und „Die Geschichte und das Gute“ (erste und zweite Fassung), vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 218-245 („Die Geschichte und das Gute“, erste Fassung); D. Bonhoeffer, Ethik, 245-256 („Die Geschichte und das Gute“, zweite Fassung).

<sup>829</sup>„Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi sich Verschließende. [...] in beiden Fällen ist das wirkliche Kommen ein Geschenk der Gnade, und erst durch das Kommen Christi wird das Natürliche in seinem Charakter als Vorletztes bestätigt und das Unnatürliche in seiner Zerstörung des Vorletzten definitiv bloßgestellt. Es bleibt also auch vor Christus ein Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, der nicht ohne schweren Schaden aufgelöst werden darf.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 165. Das Wort „definitiv“ hat Bonhoeffer im Text mit Bleistift ergänzt, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 165 Fn.10.

<sup>830</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>831</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.

<sup>832</sup>Dieser scheinbar dualistische Gegensatz folgt direkt auf den zwischen „Natürlichem“ und „Unnatürlichem“ vgl. Bonhoeffer, Ethik, 165.

Schöpfung hin ausrichtet<sup>833</sup>. Die epistemologisch definierte Unterscheidung von „Natürlichem“ und „Unnatürlichem“ entspricht dementsprechend, für Bonhoeffer, nicht derjenigen von *creatura* und *natura*, sondern ist in der *natura*, im „Natürlichen“, selbst verortet als der epistemologischen Realität, in der sich alle Menschen – und hier benutzt Bonhoeffer wieder den Sündenfall als logisches Moment – nach dem „Fall“ in ihrer Existenz und ihrem Handeln primär bewegen<sup>834</sup>. Der Unterschied zwischen „Natürlichem“ und „Unnatürlichem“ ist in dieser Hinsicht eine präzisere, epistemologische Bestimmung der Möglichkeiten des ebenfalls epistemologisch definierten Freiraums des post-lapsarischen Menschen, der aus der mit dem Fall aufgemachten Differenz zwischen *creatura* und *natura* innerhalb der *natura* selbst entsteht.

„Innerhalb dieser [aus der durch den Fall ermöglichten Differenzierung von *creatura* und *natura* entstandenen] Freiheit gibt es den Unterschied zwischen dem rechten und des verfehlten Gebrauches der Freiheit, es gibt also das relative Offensein und das relative Verschlussensein für Christus. Es ist aber entscheidend, dass diese relative Freiheit nicht mit einer absoluten Freiheit für Gott und für den Nächsten verwechselt wird, die nur das gekommene Wort Gottes selbst schafft und schenkt; dennoch bleibt diese relative Freiheit wichtig für den, in den Christus die Freiheit für Gott und den nächsten geschenkt hat.“<sup>835</sup>

Zur weiteren Bestimmung dieses post-lapsarischen, epistemologischen Raumes der *natura* – im Gegensatz zur immer intrinsisch an Gott als ihren Schöpfer gebundenen epistemologischen Ausrichtung des „Kreatürlichen“/der *creatura*<sup>836</sup>–, der die Entstehung des „Unnatürlichen“ ermöglicht<sup>837</sup>, bezieht Bonhoeffer hier am Beginn

---

<sup>833</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 105 (Vergötterung v.a. der menschlichen *ratio*) und 72f. („Menschenvergötzung“); vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 379: „Dabei ist freilich die alleine den Inhalt vernehmende Vernunft auch immer von der Gefahr des Abfalls, d.h. der falschen Verabsolutierung entweder ihrer selbst oder eines anderen immanenten Dings bedroht, eben weil ihr das eigene Wesen wie das der natürlichen Wirklichkeit, die formale Seite, verschlossen bleibt.“

<sup>834</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.: „Durch den Fall wird die „Kreatur“ zur „Natur“. Aus der Gottesunmittelbarkeit der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens.“

<sup>835</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>836</sup>Vgl. „Aus *Gottunmittelbarkeit* der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens. [...]“; D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.; (kursiv von mir).

<sup>837</sup>„[...] *relative Freiheit* des natürlichen Lebens“; D. Bonhoeffer, Ethik, 165f. (kursiv von mir). Da diese Definition direkt vor seiner Definition der *ratio* steht und, wie beschrieben, eng mit dieser verbunden ist, ist es m.E. äußerst wahrscheinlich, dass – wie

von „Das natürliche Leben“<sup>838</sup> auch Luthers Freiheitsbegriff aus der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* mit ein, die, im Vergleich zur „relativen“ Freiheit der *natura* nach dem Sündenfall<sup>839</sup> – durch ihre Bindung an Jesus Christus und dessen Freiheit<sup>840</sup> – „absolut“<sup>841</sup> ist. Auch der epistemologische Freiraum, der durch den spaltenden Effekt des Sündenfalls und Jesu auf ihn antwortende Offenbarung Gottes entsteht, entspricht, aus dieser Perspektive, gleichzeitig – das ist der dritte Punkt – Luthers berühmtem Satz vom „simul iustus et peccator“. Die gesamte Offenbarungs-, „Wirklichkeit“ als Wirklichkeit der Erlösung und Vollendung der

---

wir ebenfalls gesehen haben – diese „relative Freiheit“ primär eine relative epistemologische Freiheit ist, auch wenn die epistemologische Struktur der Realität, für Bonhoeffer (auch das habe ich schon gezeigt) immer gleich und weiter auf Gott bzw. Christus ausgerichtet bleibt.

<sup>838</sup>D. Bonhoeffer, 163-169.

<sup>839</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 166.: „Innerhalb dieser Freiheit [der „natura“] gibt es den Unterschied des rechten und verfehlten Gebrauches der Freiheit und das heißt den Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, gibt es also das relative Offensein und das relative Verschlussensein für Christus.“. Der Sündenfall und die aus ihm folgende Trennung von *natura* und *creatura* schafft, wie Bonhoeffer sagt, in der empirischen Ambiguität dieses neuen Blickes auf die Gesamtheit der Realität (es gibt jetzt – scheinbar – einen Blick auf die Realität außerhalb Gottes) den Raum für die *creatura* und *natura*, um ihre „relative“ Freiheit auch gegenüber Gott zu entfalten und diese Freiheit bleibt, für Bonhoeffer, auch nach der Wirkung der Gnade und des Glaubens noch in gewisser Weise erhalten und bedeutend: „[...] dennoch bleibt diese relative Freiheit auch wichtig für den, in den Christus die Freiheit für Gott und für den Menschen geschenkt hat.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>840</sup>Vgl. Luthers Parallelisierung der Freiheit des individuellen Christen und Jesu Freiheit unter Bezug auf Paulus' Argumentation in Phil. 2,5-7 in M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 18.

<sup>841</sup>„Es ist aber entscheidend, daß diese relative Freiheit nicht mit einer absoluten Freiheit für Gott und für den Nächsten verwechselt wird, die nur das gekommene Wort Gottes selbst schafft und schenkt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 166. Luther benutzt in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* den Ausdruck „reine Freiheit“; M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 16. Der duale Fokus auf Christus und den Nächsten ist ebenfalls ein zentrales Element von Luthers Argumentation in dieser Schrift, vgl. „Aus all dem folgt der Beschluss, dass ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten – in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe, so wie Christus in Johan. 1[51] sagt „Ihr werdet noch den Himmel offen stehen sehen und die Engel auf und absteigen über den Sohn des Menschen.“ Siehe, das ist die rechte christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft, wie der Himmel die Erde.“; M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 22.

ursprünglichen Schöpfungswirklichkeit, die nach dem Bild Jesu Christi geformt und damit, in seiner Inkarnation und seiner Auferstehung, ebenfalls an den (neuen) Menschen gebunden und in diesem Sinne anthropozentrisch ist, ist so auch als Ganzes in ihrer *natura* sowohl (simul) Sünder als auch, in Jesu Tod und Auferstehung, gerechtfertigt und erlöst<sup>842</sup>. Wie bereits in seinen vorherigen Ausführungen ist der zentrale Punkt Bonhoeffers derjenige, dass alle diese scheinbaren Dualismen der Wirklichkeit nach dem (Sünden-)fall letztendlich immer in Christus und damit in Gott vereint geblieben sind und damit auch das „Unnatürliche“ letztlich, in dieser Hinsicht, von Christus her verstehbar und integrierbar ist und bleibt<sup>843</sup>.

„Vergewaltigung“, das Wort, das Bonhoeffer innerhalb seiner Definition in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>844</sup> für das Wirken des „Unnatürlichen“ am „Natürlichen“ verwendet<sup>845</sup> ist ein Begriff, den Bonhoeffer sowohl, wie hier, auf die körperliche – biologische, physische<sup>846</sup> – als auch auf die geistige Ebene bezieht<sup>847</sup>, auch er ist also auf einer Vereinigung dieser beiden epistemologischen

---

<sup>842</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 265: „Die Welt als wirkliche Welt hat, weil sie unter der Sünde und doch versöhnt ist (lutherisches *simul*) keine einfach positive oder einfach negative Gestalt für den Glaubenden, sondern eine Gestalt dialektischer Einheit von Negation und Position, die als – je konkrete – Einheit aber keine Zerrissenheit mehr erzeugen kann, sondern freudige Einfalt und Nüchternheit des Handelns hervorbringt.“ (kursiv im Original). Sie nennt dies auch die „Ontologie der Versöhnung“; siehe auch F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 265f.: „Damit ist aber, schaut man auf die erkenntnistheoretischen Implikate dieses Weltbegriffs, nicht nur ein idealistischer Zugriff auf die Wirklichkeit abgewiesen, sofern dieser in Bonhoeffers Verständnis die vorfindliche Welt von einer ontologisch höheren geistigen bzw. geistig-sittlichen Realität aus marginalisiert oder zu überwinden versucht. Es sind auch alle Formen des Positivismus und Pragmatismus verworfen, sofern sie einen empiristischen Weltbegriff einschließlich einer utilitaristischen Ethik vertreten, derzufolge das Faktische bereits das Nützliche und darum das Gesollte ist.“

<sup>843</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 265.

<sup>844</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>845</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168: „Eine Verletzung und Vergewaltigung des Natürlichen rächt sich am Vergewaltiger.“

<sup>846</sup>Auch hier geht seine Definition über diejenige der sexuellen Gewalt zwischen menschlichen Individuen hinaus, vgl. „Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 107.

<sup>847</sup>Ethik Zettel Nr.47ZE74; 49ZE75, beides Mal „geistige Vergewaltigung“ und auf Ethik-Zettel Nr.49ZE75 auch „geistige Tötung Minderwertiger“); vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 217 Fn.150. Vgl. auch D. Bonhoeffer, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 16:

Ebenen und ihrer Funktionsweisen aufgebaut. Der epistemologische Freiraum der *natura* ist seinerseits nur möglich, wenn bereits in der *creatura* die Fähigkeit zum Fall angelegt ist. Der Unterschied zwischen beiden ist also, wie ich gerade schon angedeutet habe, ein relativer, auch wenn diese Relation möglicherweise auf den ersten Blick so stark auf die jeweils „dominante“ Seite fixiert ist, dass er kaum unterscheidbar von einem „klassischen Dualismus“ erscheint.

Gerade darum muss hier ausdrücklich betont werden (und wird auch von Bonhoeffer betont), dass auch die *creatura* einen Aspekt hat, der nicht nur das, in (ethisch-)epistemologischer Hinsicht „relative Offensein“<sup>848</sup>, sondern auch das „relative Verschlussensein für Christus“<sup>849</sup> aus seiner Definition des „Unnatürlichen“ bereits in sich trägt. Außerdem nimmt Bonhoeffer innerhalb dieser

---

„Man spürt geradezu im Gespräch mit ihm, dass man es gar nicht mit ihm selbst, mit ihm persönlich, sondern mit über ihn mächtig gewordenen Parolen, etc. zu tun hat. Er ist in einem Banne, er ist verblendet, er ist in seinem eigenen Wesen *mißbraucht*, *mißhandelt*. So zum willenlosen Instrument geworden, wird der Dumme auch zu allem Bösen fähig sein und zugleich unfähig, dies als Böses zu erkennen. Hier liegt die Gefahr eines diabolischen Missbrauchs, dadurch werden Menschen für immer zugrunde gerichtet werden.“ (kursiv von mir). Dass sowohl dieses Konzept der „Dummheit“ als auch seine Verwendung von Metaphern sexueller Gewalt für die Erreichung dieser „Dummheit“ aus seiner Lebenserfahrung mit dem nationalsozialistischen Regime entwickelt worden sind, macht die Tatsache wahrscheinlich, dass sie um dieselbe Zeit auch bei anderen Gegnern dieses Regimes wie den Flugblättern der Weißen Rose zu finden sind, vgl. „Goethe spricht von den Deutschen als einem tragischen Volke, gleich dem der Juden und Griechen, aber heute hat es eher den Anschein, als sei es eine seichte, willenlose Herde von Mitläufern, denen das Mark aus dem Innersten gesogen und nun ihres Kernes beraubt, bereit sind, sich in den Untergang hetzen zu lassen. Es scheint so – aber es ist nicht so; vielmehr hat man in langsamer, trügerischer, systematischer Vergewaltigung jeden einzelnen in ein geistiges Gefängnis gesteckt, und erst, als er darin gefesselt lag, wurde er sich dieses Verhängnisses bewußt.“; G. Ueberschär/U. Chaussy (Hrsg.), „Es lebe die Freiheit!“ – Die Geschichte der Weißen Rose, 23 (fett von mir); „Aber, frage ich Dich; wenn ihr das wißt, warum regt ihr euch nicht, warum duldet ihr, daß diese Gewalthaber Schritt für Schritt offen und im Verborgenen eine Domäne eures Rechtes nach der anderen rauben, bis eines Tages nichts, aber auch gar nichts übrigbleiben wird, als ein mechanisiertes Staatsgetriebe, kommandiert von Verbrechern und Säufern? Ist euer Geist schon so sehr der Vergewaltigung unterlegen, daß ihr vergeßt, daß es nicht nur euer Recht, sondern eure *sittliche Pflicht* ist, dieses System zu beseitigen?“; G. Ueberschär/U. Chaussy (Hrsg.), „Es lebe die Freiheit!“ – Die Geschichte der Weißen Rose, 31f. (kursiv im Original).

<sup>848</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>849</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

Definition des „Unnatürlichen“<sup>850</sup> in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>851</sup> Bezug auf den in seiner Beschreibung des epistemologischen Umfangs der *ratio* am Anfang von „Das natürliche Leben“ definierten Unterschied zwischen „Form“ (*forma*) und (konkreter) „Gestalt“<sup>852</sup>, um zu betonen, dass es nur die (äußere) „Form“, nicht die „Gestalt“ (die ja, wie schon gesehen, ihrerseits auf der Gestalt Jesu Christi als Schöpfungsmittler beruht) der, in diesem Fall, politisch-sozialen „Organisation“ ist, die durch die „gefallene“ menschliche *natura* und die in ihr integrierte *ratio* verändert und verzerrt werden kann und auch dies nur temporär<sup>853</sup>. Diese epistemologische Verbindung zwischen „Form“ und „Gestalt“ der *creatura* und *natura* ist es, die letztendlich dafür sorgt, dass das „Natürliche“ sich letztendlich in den meisten Fällen vom „Unnatürlichen“ zurück in seinen auf Christus ausgerichteten Zustand, seine Verbindung zu seinem Schöpfer, bewegt<sup>854</sup>.

Im weiteren Verlauf der Definition bezieht sich Bonhoeffer dann auch explizit auf seine von mir bereits analysierte Definition der *ratio* direkt vorher<sup>855</sup> und argumentiert, dass, genau wie bei der *ratio*, auch alle anderen beobachtbaren Elemente und Prozesse des „Natürlichen“ (der *natura*) – inklusive des „Grundwillens“, der zur Erhaltung des „Natürlichen“ gegen das „Unnatürliche“ wirkt – kein „göttliches“, „übernatürliches“, epistemologisches Element sind, das vom „Sündenfall“ der *creatura* nicht betroffen wäre. Es gibt kein politisch-soziales Kollektiv (wie es z.B. die Nationalsozialisten und verschiedene kommunistische Gruppen behauptet haben), auch nicht die menschliche Geschichte als Prozess der Interaktion dieser politisch-sozialen Kollektive und der in ihnen lebenden Individuen, die es eben durch diese kollektive Beschaffenheit dem Individuum

---

<sup>850</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168-171.

<sup>851</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>852</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>853</sup>„Es mag freilich vorher zu schweren Erschütterungen und Umwälzungen der äußeren Formen des Lebens kommen. Sofern aber das Leben sich erhält, bricht das Natürliche sich wieder Bahn.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 170.

<sup>854</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.; vgl. die Parallele in D. Bonhoeffer, Ethik, 76f.: „Auch hier wird ein Gesetz der Welt bewußt oder unbewußt erkannt, demgemäß Recht, Wahrheit, Ordnung auf lange Sicht beständiger sind als Gewalttat.“

<sup>855</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

ermöglichen, über sich selbst „hinauszuwachsen“ und in den Zustand der *creatura* zurückzukehren<sup>856</sup>.

Der Begriff des *Grundwillens* als eine Art Ausgleichsmechanismus, der das „Unnatürliche“ begrenzt, ist, wie im letzten Abschnitt dargelegt, sehr wahrscheinlich im Dialog mit Nietzsche gewählt und re-definiert in gewisser Weise dessen individuellen „Willen (zur Macht)“ als ein kollektives, *sowohl* dem „Natürlichen“ als Kollektiv *als auch* dem Individuum (nicht nur dem „starken“ Individuum wie bei Nietzsche) dienender Schutz-Mechanismus. Er ist kein „Mittel zum Zweck“ zur Machtsicherung des „Starken“, sondern zur Sicherung der Struktur der „Wirklichkeit“ im Verhältnis von (politisch-sozialem) „Kollektiv“ und „Individuum“ insgesamt, einschließlich der noch allgemeineren, politisch-sozialen Ebene der Beziehungen zwischen mehreren politisch-sozialen Kollektiven („Völkern“<sup>857</sup>)<sup>858</sup>.

Aber auch dieser „Grundwille“ ist kein „unabhängiger“, „objektiver“ Weg zur Erkenntnis Gottes oder der Realität als Ganzes, sondern ebenso Teil der „gefallenen Welt“ und damit ihren epistemologischen Grundvoraussetzungen unterworfen.

„Das hat seinen Grund darin, daß das Natürliche zugleich der echte Schutz des erhaltenen Lebens ist. So entspricht die Erkenntnis des Natürlichen durch die „Vernunft“ die Bejahung des Lebens durch den „Grundwillen“ des erhaltenen Lebens. Wiederum liegt es nicht so,

---

<sup>856</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 170; Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 105-115; 127-136; 172.

<sup>857</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 135: „[...] und an dieser Stelle gibt es dann auch innerhalb der geschichtlichen außen- und innenpolitischen Auseinandersetzung der Völker so etwas wie Vergebung, die allerdings nur ein schwacher Schatten der Vergebung ist, die Jesus Christus schenkt“ und insgesamt D. Bonhoeffer, Ethik, 134-136.

<sup>858</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 134-136, wo er erneut den Begriff der „Vergewaltigung“ verwendet („[...] hat es immer wieder jene Wende zum Frieden, ja zum Glück der einstmals Vergewaltigten gegeben, die eine Vernarbung der vergangenen Schuld bedeutet.“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 143). Vgl. auch seine Analyse des transatlantischen Sklavenhandels am Ende von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 213-216), wo er seine bei diesem „Grundwillen“ gemachte Annahme wiederholt, dass er „[...] die Untergrabung aller gemeinschaftlichen Ordnung“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 216) bedeutet und „die Wiederherstellung der Rechte des natürlichen Lebens früher oder später zur Folge haben“ muss (D. Bonhoeffer, Ethik, 216). Dies macht noch einmal zusätzlich wahrscheinlich, dass das „Unnatürliche“ für ihn primär auf politisch-soziale (und als solche „kollektive“) Strukturen und Prozesse bezogen ist. Der transatlantische Sklavenhandel ist hier ein konkretes Beispiel für das, was er in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 168-171 auf einer allgemeinen, strukturellen Ebene dargelegt hatte.

als sei dieser „Grundwille“ ein vom Sündenfall unverletzt gebliebener göttlicher Rest im Menschen, der die göttliche Ordnung zu bejahren vermöchte, sondern dieser Grundwille ist in den Sündenfall und in die erhaltene Welt ebenso eingebettet und hineingesenkt wie die Vernunft auch; darum richtet auch er sich ausschließlich auf die inhaltliche Seite des Natürlichen und bejaht sie, weil er in ihr den Schutz des Lebens sucht und findet. Das Natürliche ist die Bewahrung des Lebens vor dem Unnatürlichen. Es ist letztlich das Leben selbst, das zum Natürlichen tendiert und sich immer wieder gegen das Unnatürliche wendet und es zum Scheitern bringt.“<sup>859</sup>

An anderer Stelle benutzt er für diesen „Grundwillen“ den Begriff des „Lebenswillens“, den er bereits auf Ethik-Zettel Nr.55E71 statt „Grundwillen (des Lebens)“ in Betracht gezogen hatte<sup>860</sup> und, wie wir oben bereits gesehen haben, wird dort die epistemologische Ausrichtung dieses scheinbar biologischen Begriffs noch expliziter:

„Zerstörung des Natürlichen bedeutet Zerstörung des Lebens. *Erkenntnis* und Lebenswille geraten in Unordnung und Verwirrung, richten sich auf falsche Objekte. Das Unnatürliche ist lebensfeindlich.“<sup>861</sup>

In diesem Sinne ist er also, wie gerade dargelegt, Nietzsches Begriff des „Willens (zur Macht)“, der ebenfalls ein epistemologischer Begriff ist, wesentlich ähnlicher als einem biologisch (physisch, materiell) definierten Begriff eines wörtlich interpretierten Willens zum Leben als Basis biologischer Prozesse.

### 3.4 Der Begriff des „Grundwillens“ des „Natürlichen“ gegen das „Unnatürliche“ als biologisch-darwinistischer Begriff bei Friederike Barth

Wie ich schon gesagt habe, postuliert Friederike Barth bei genau diesem terminus des „Grundwillens“ einen Einfluss von Darwins Evolutionstheorie<sup>862</sup> und geht dabei sogar so weit, den abschließenden Satz von Darwins *On The Origin Of Species*<sup>863</sup> als etwas zu bezeichnen, dass „vielleicht so ähnlich auch von Bonhoeffer

---

<sup>859</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168f.

<sup>860</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 169 Fn.18.

<sup>861</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169 (kursiv von mir).

<sup>862</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 381f.

<sup>863</sup>F. Barth zitiert ihn (F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 382 Fn.330) in seiner deutschen Version. Im englischen Original lautet er: „There is a grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few

stammen“ könnte<sup>864</sup>. Abgesehen davon, dass die Aufstellung von Vermutungen wie der oben gerade zitierten methodologisch immer mit großen Risiken verbunden ist, sprechen mehrere inhaltliche Aspekte gegen eine solche Verbindung. An der Stelle<sup>865</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>866</sup>, die sie meint, und von der auch ich hier spreche, liegt, erstens, Bonhoeffers Fokus, wie sein Beispiel des Respekts gegenüber den Eltern<sup>867</sup>, die Verwendung des Begriffs der „Organisation“<sup>868</sup>, die Beschreibung des „Unnatürlichen“ als „schweren Erschütterungen und Umwälzungen der äußeren Formen des Lebens“<sup>869</sup>, der Bezug auf die Geschichte als Geschichte der Interaktion verschiedener politisch-sozialer Organisationsstrukturen<sup>870</sup> und die Parallele zu D. Bonhoeffer, Ethik, 168, wo er diese Selbstzerstörung des „Unnatürlichen“ explizit auf die „Gemeinschaft und Institutionen innerhalb der erhaltenen Welt“ bezieht, bereits zeigt, primär auf den politisch-sozialen Formen des „Unnatürlichen“ – nicht, wie bei Darwin, auf den

---

forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved.”; C. Darwin, On the Origin of Species, 507.

<sup>864</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 382 Fn.330.

<sup>865</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>866</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>867</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 170, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 130: „Die Kirche bekennt, an dem Zusammenbruch der elterlichen Autorität schuldig zu sein. Der Verachtung des Alters und der Vergötterung der Jugend ist die Kirche nicht entgegengetreten aus Furcht, die Jugend und damit die Zukunft zu verlieren, als wäre ihre Zukunft die Jugend! Sie hat die göttliche Würde der Eltern gegen eine revolutionierende Jugend nicht zu verkünden gewagt und hat den sehr irdischen Versuch gemacht „mit der Jugend zu gehen“. So ist sie schuldig an der Zerstörung unzähliger Familien, am Verrat der Kinder an ihren Vätern, an der Selbstvergötterung der Jugend und damit an ihrer Preisgabe an den Abfall von Christus.“

<sup>868</sup>U.a. in D. Bonhoeffer, Ethik, 171. Dort und sonst in der Ethik ist er immer mit Bezug auf politisch-soziale Organisationen verwendet, was es sehr wahrscheinlich macht, dass diese Bedeutung auch hier intendiert ist.

<sup>869</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 170.

<sup>870</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 170: „In diesem Zusammenhang hat der sich in den Grenzen der gefallenen Welt haltende Optimismus im Blick auf die menschliche Geschichte seinen Grund und sein Recht.“; für die Geschichte als im primären Sinn Geschichte verschiedener politisch – sozialer Organisationsformen, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 102-105; 107-119, wo er vor allem die Französische und Amerikanische Revolution erwähnt, die er, wie schon erklärt, auch im Abschnitt „Das natürliche Leben“ Leben wieder aufgreift.

biologischen. Zweitens gehört für Bonhoeffer, wie gerade gezeigt, die Gesamtheit der biologischen Strukturen in ihren Organisationsformen sowohl als *creatura* als auch als *natura* zum „Natürlichen“ und nicht zum „Unnatürlichen“. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass er Darwins Evolutionstheorie als, wie Friederike Barth in Aufnahme der Terminologie Bonhoeffers sagt, „Tendenz des Lebens zum Natürlichen, d.h. zu seinen adäquaten Verwirklichungsformen“<sup>871</sup> bzw. als Konflikt zwischen „Natürlichen“ und „Unnatürlichen“ beschreiben würde, wie er es im fraglichen Textabschnitt tut<sup>872</sup>.

Drittens ist Bonhoeffers zentraler, aufzulösender (scheinbarer) „Dualismus“ hier der Unterschied zwischen „Organisation“ – ein, wie oben ebenfalls schon von mir dargelegt, in seiner *Ethik* immer politisch-sozial definierter Begriff – und dem So-Sein des „Natürlichen“. Auch in diesem Abschnitt der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>873</sup> ist, wie eben auch das Beispiel des Gehorsams gegen die Eltern zeigt, eine politisch-soziale Organisation gemeint, die entweder dem „Natürlichen“ in seiner (christlichen) Definition als Ausrichtung auf Gott und Jesus Christus entspricht oder nicht und damit, ohne diese Bindung, „willkürlich“ wird<sup>874</sup>. Dies war, wie ich gezeigt habe, die Grundlage seiner Definition der „(göttlichen) Mandate“ in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>875</sup> als „Ordnungen“ des Natürlichen<sup>876</sup>, zu denen auch die „Ehe“ und, aus ihr geschaffen, die Familie (begründet in der Autorität der Eltern) gehört.<sup>877</sup> Es geht hier also ebenfalls nicht um evolutionäre Prozesse, in denen sich die „adäquatesten“ Formen (ein Begriff der hier – im Gegensatz zu „Organisation“ – vermutlich bewusst von Bonhoeffer nicht verwendet wird), sondern um die von „natürlichen“

---

<sup>871</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 381.

<sup>872</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169f.

<sup>873</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-169.

<sup>874</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 168.

<sup>875</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62; für die Mandate vgl. v.a. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 54-60.

<sup>876</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 54, auch hier in Bezug auf das (politisch-soziale) „Mandat“ der „Obrigkeit“. Sie „hält das Geschaffene [vgl. die Betonung der Schöpfungsrelation hier] in seiner ihm durch Gottes Auftrag zuteil gewordene *Ordnung*, sie schützt es, indem sie Recht setzt in Anerkennung der göttlichen Mandate und indem sie diesem Recht mit dem Mandat des Schwertes Geltung verschafft.“

<sup>877</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 54; 58.

politisch-sozialen Rechten und Pflichten von Individuum und politisch-sozialer Entität, die entweder von der politisch-sozialen „Organisation“ geschützt werden oder nicht<sup>878</sup>.

Diese „natürlichen“ Rechte und Pflichten, ihre Begründung und ihre Relation zu politisch-sozialen Entitäten sind dann genau das Thema, mit dem Bonhoeffer sich ab dem nächsten Abschnitt<sup>879</sup> beschäftigen wird, sodass diese einleitenden Definitionen eine logisch kohärente Überleitung bilden. Ein letzter, entscheidender Hinweis darauf, dass Bonhoeffer hier vom „Unnatürlichen“ und vom ihm entgegenwirkenden „Grundwillen“ als primär politisch-sozialen (im Gegensatz zu biologisch-darwinistischen) Entitäten spricht, ist, dass der epistemologisch definierte Begriff des „ist“ im Sinne eines So-Seins des „Natürlichen“ im Hinblick auf die ihm in der göttlichen Schöpfungsordnung<sup>880</sup> (im Gegensatz zu menschlichen, „willkürlichen“, „unnatürlichen“ „Organisationen“<sup>881</sup>) zugedachten Platz<sup>882</sup>, ebenfalls auch innerhalb dieser Definition der „(göttlichen) Mandate“ in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>883</sup> vorkommt und dort ebenfalls ausdrücklich in Bezug auf politisch-soziale Entitäten:

„Nur als Mandate Gottes sind sie göttlich, nicht aber schon durch ihr faktisches Gegebensein in dieser oder jener konkreten Gestalt. Nicht weil Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche *ist*, ist sie göttlich *geboten*, sondern weil sie von Gott *geboten* ist, darum *ist* sie, und nur sofern ihr Sein – bewußt oder unbewußt – dem göttlichen Auftrag unterworfen ist, ist es göttliches Mandat. In der beharrlichen und willkürlichen Durchbrechung des Auftrages durch die konkrete Gestalt der Arbeit, der Ehe, der Obrigkeit, der Kirche, erlischt das göttliche Mandat im konkreten Fall. Dennoch empfängt durch das göttliche Mandat das konkret Seiende eine relative Rechtfertigung. Nicht jede Verfehlung gegen den göttlichen Auftrag entkleidet die konkrete Gestalt der Arbeit, der Ehe, der Obrigkeit, der Kirche schon grundsätzlich des göttlichen Mandats. Die bestehende Ehe, Obrigkeit etc. hat immer einen relativen Vorrang vor dem noch nicht Bestehenden. Einzelne Verfehlungen geben nicht das Recht, das Bestehende zu beseitigen, zu vernichten. Vielmehr kann es hier nur um die Rückkehr zur echten Unterordnung unter das göttliche Mandat gehen, um die Wiederherstellung echter Verantwortung gegenüber dem göttlichen Auftrag. Diese echte

---

<sup>878</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 170.

<sup>879</sup>Beginnend in D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>880</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61.

<sup>881</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 170.

<sup>882</sup>„[...] denn das Unnatürliche besteht wesentlich in Organisation, während das Natürliche sich nicht organisieren läßt, sondern einfach da ist.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 170.

<sup>883</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

Verantwortung besteht in der Ausrichtung der konkreten Gestalt der göttlichen Mandate auf ihren Ursprung, ihren Bestand und ihr Ziel in Jesus Christus.“<sup>884</sup>

#### 4. Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“

Erst nach diesen präliminaren, epistemologisch fokussierten Definitionen der Struktur der menschlichen *ratio*, der *natura* und *creatura* und des „Natürlichen“ bzw. „Unnatürlichen“ folgt nun in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>885</sup> Bonhoeffers eigentliche Definition des natürlichen *Lebens*. Er hatte diese, wie schon kurz gesehen, bereits vorbereitet, indem er das „Natürliche“ von Anfang an mit „Leben“ gleichsetzt<sup>886</sup> und diese Definition wird nun, wie angekündigt, für den Rest dieses ersten Kapitels im Hinblick auf ihre epistemologische Funktion im Zentrum unserer Analyse stehen. Wie wir sehen werden, geht sie, wie das Meiste bisher in Bonhoeffers Modell, von – scheinbaren –, traditionellen, begrifflichen Spannungsfeldern mit scheinbar dualistischen Strukturen, hier insbesondere demjenigen zwischen „Recht“ (des natürlichen Lebens) und „Pflicht“ (des natürlichen Lebens) aus. Im Verlaufe dieser Definitionen wird Bonhoeffer, wie wir sehen werden, seine eigene Variante der Begründung eines positiven Naturrechts entwickeln und gleichzeitig bereitet er damit auch seine Beschreibung jener Dimension vor, auf die wir uns anschließend – seiner Analyse folgend – in §2 beschränken werden: Die Relation zwischen Individuum und Kollektiv und das Verhältnis der Rechte bzw. Pflichten der einen dieser Entitäten (des Individuums) zu denjenigen der anderen Entität (dem Kollektiv).

##### 4.1 „Natürliches Leben“ als „gestaltetes Leben“

In diesem Teil werde ich nun zunächst die Definition des natürlichen *Lebens* im Vergleich zum Natürlichen im Allgemeinen in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>887</sup> betrachten und den in ihr zentralen Begriff der „Gestalt“ bzw.

---

<sup>884</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 56f. (kursiv im Original).

<sup>885</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-169.

<sup>886</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>887</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

„Gestaltung“ noch ausführlicher in seinem definitorischen Umfang in der *Ethik* abzustecken zu versuchen, wobei ich mich insbesondere auf die zentralen Ausführungen in „Ethik als Gestaltung“<sup>888</sup> und an den gegebenen Stellen auch auf deren Grundlagen in der *Nachfolge* stützen werden. Wie ich zeigen werde, sind auch hier die Aussagen in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>889</sup> sehr konzise und bauen bewusst auf diesen vorherigen Texten und Gedanken – in diesem Fall eben vor allem „Ethik als Gestaltung“<sup>890</sup> und, dahinter, der *Nachfolge* – auf. Diese terminologischen Verbindungen aufzuzeigen ist entscheidend, da dies, wie in der Einleitung dieser Arbeit beschrieben, der methodologisch der sicherste Weg ist, um die eventuell dahinterstehenden konzeptuellen und logische Verbindungen zwischen den verschiedenen Begriffen und Gedankengängen zu verfolgen.

Dabei wird erneut sowohl der christologische (Gestaltung ist Gestaltung nach der Gestalt Jesu Christi) und schöpfungstheologische (die Gestalt Jesu Christi ist die ursprüngliche Gestalt, das „Bild“ gerade auch im Sinne der epistemologischen Rationalität, nach dem die Schöpfung von Gott in ihrem So-sein gestalte wurde) Fokus‘ von Bonhoeffers Definition des „Natürlichen“ als auch ihre fundamentale, erkenntnistheoretische Ausrichtung deutlich werden, die ich in meiner These postuliert habe. In der Tat ist das natürliche *Leben*, wie wir gleich sehen werden, eine Form des „Natürlichen“, die für Bonhoeffer so fundamental wichtig ist, dass er sich anschließend fast nur noch auf sie konzentriert. Sie ist, wie wir gesehen haben, für ihn der Ort, an dem das „Natürliche“ für uns sowohl intelligibel als auch epistemologisch fassbar wird, der Ort unserer schöpfungstheologischen Verbindung mit Gott und der Ort, in dem die „natürlichen“ Rechte des „natürlichen Lebens“ schöpfungstheologisch begründet sind. Das „natürliche Leben“ ist innerhalb von Bonhoeffers Definition sogar als Ort der Inkarnation Jesu im Sinne seiner Existenz in einem menschlichen Körper und damit als „natürliches Leben“<sup>891</sup>

---

<sup>888</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>889</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>890</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>891</sup>Für die intrinsische Verbindung von körperlicher (biologischer, physischer, materieller) Existenz und „natürlichem Leben“ vgl. unten 4.2.

auch der Ort von Gottes Offenbarung in Jesus Christus in Inkarnation, Tod Jesu am Kreuz und Auferstehung. Sie alle sind nur möglich innerhalb eines als fundamental körperlich konzipierten, menschlichen natürlichen Lebens, das sterben aber, durch den Akt seines Schöpfers, der seine Existenz will, auch auferstehen kann.

Konzentriert man sich bei diesen Verbindungen zuerst auf die vorhergehenden Definitionen in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>892</sup>, in denen explizit der terminus „natürliches Leben“ vorkommt, so gelangt man zu zwei Texten, die uns bereits im Zusammenhang mit anderen Fragestellungen begegnet sind. Der erste verbindet ihn mit dem Begriff des „Unnatürlichen“, zu dem das „natürliche Leben“, zusammen mit dem „Natürlichen“ dort als logisches Korrelat definiert wird. Es ist an dieser Stelle nicht nötig, noch einmal meine ganze Argumentation aus den vorhergehenden Abschnitten zu wiederholen, der entscheidende Aspekt hier ist, dass das „natürliche Leben“ hier, genauso wie das „Natürliche“ sowohl ein epistemologischer Begriff, dessen epistemologische Definition vom „Sündenfall“ geprägt ist, als auch, konkreter, ein ethisch-epistemologischer Begriff ist. Das „natürliche Leben“ ist primär definiert in seiner (ethischen) „Verantwortung“ vor Gott, bestimmt durch den relativen Freiraum zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Unnatürlichen.“

Ähnlich wie Jesus Christus in der oben beschriebenen Weise das „(Ur)bild“ des „Natürlichen“ sowohl im „Allgemeinen“ als auch im „Konkreten“ ist, ist natürliches – hier schon im Sinne von natürlichem, menschlichen (sonst wäre nicht über seine ethischen und damit seine rationalen Kapazitäten definierbar<sup>893</sup>) – Leben hier scheinbar eine untergeordnete, ontologische Kategorie des „Natürlichen“ insgesamt.

„Wenn es innerhalb der gefallenen Schöpfung keine relativen Unterschiede mehr gab, dann war der Weg für jede Willkür und Unordnung frei, dann stand das natürliche Leben in seinen konkreten Entscheidungen und Ordnungen nicht mehr in der Verantwortung vor

---

<sup>892</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>893</sup>Vgl. noch einmal die Definition der (menschlichen) *ratio*, die der Definition des „natürlichen Lebens“ vorangeht (D. Bonhoeffer, Ethik, 167f.) und die intrinsische Verbindung mit „Rechten“ und „Pflichten“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 171-184), die ebenfalls einen primär ethisch-epistemologischen Fokus impliziert.

Gott. Das Natürliche hatte als einzigen Gegensatz das Wort Gottes, aber nicht mehr das Unnatürliche.“<sup>894</sup>

Auch in der von mir oben schon in Bezug auf die Begriffe der *creatura* und *natura* und Bonhoeffers Definition der *ratio* betrachteten, zweiten Definition<sup>895</sup> innerhalb der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>896</sup> ist natürliches Leben sowohl ein epistemologischer Begriff ist, dessen epistemologische Struktur vom „Sündenfall“ geprägt ist, als auch ein ethisch-epistemologischer Begriff, geprägt von dem oben gerade beschriebenen, vom Sündenfall geschaffenen epistemologischen Freiraum. Auch das Faktum des „natürlichen Lebens“ als Raum der Offenbarung Christi in Inkarnation, Tod am Kreuz und Auferstehung wird hier explizit gemacht.

„Der Begriff des Natürlichen, der sich von *nasci* – *natura* herleitet erhält im Unterschied zum Kreatürlichen, das sich von *creare* – *creatura* herleitet, ein Moment der Eigenständigkeit, der Eigenentwicklung, das der Sache durchaus angemessen ist. Durch den Fall wird die „Kreatur“ zur „Natur“. Aus Gottunmittelbarkeit der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens. [...] Das natürliche Leben darf nicht etwa einfach als Vorstufe für das Leben mit Christus verstanden werden, sondern es empfängt seine Bestätigung erst durch Christus selbst. Christus selbst ist in das natürliche Leben eingegangen, und erst durch die Menschwerdung Christi wird das natürliche Leben zu dem Vorletzten, das auf das Letzte ausgerichtet ist. Erst durch die Menschwerdung Christi haben wir das Recht, zum natürlichen Leben zu rufen und das natürliche Leben selbst zu leben.“<sup>897</sup>

Auf diese beiden Bestimmungen folgt die dritte und allgemeinste, gleichzeitig aber auch inhaltlich konziseste, Form der Definition des natürlichen Lebens in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>898</sup>, die in besonders umfassender Weise auf vorherige Argumentationen und Gedankengänge Bezug nimmt. Sie lautet folgendermaßen:

„Natürliches Leben ist gestaltetes Leben. Das Natürliche ist dem Leben selbst innewohnende und dienende Gestalt.“<sup>899</sup>

---

<sup>894</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 164f. Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 168-170, wo ebenfalls der Begriff des „Unnatürlichen“ und des „Lebens“ auftaucht, das sich mit seinem „Grundwillen“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 168) letztendlich gegen dieses „Unnatürliche“ durchsetzt.

<sup>895</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.

<sup>896</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>897</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.

<sup>898</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>899</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

In diesem sehr kurzen und prägnanten Satz zitiert Bonhoeffer mit den Worten „*gestaltetes* Leben“ bzw. „Gestalt“ erneut die Gesamtheit seiner vorherigen, von uns oben behandelten Ausführungen zum „neuen“ bzw. „wirklichen“ Mensch-sein als „Gestaltung“ Jesu Christi im Individuum und, daraus folgend, im Kollektiv von Individuen im sozio-politischen Kontext<sup>900</sup>, zu dem er gleich danach in seiner Analyse weitergehen wird.

Damit ruft Bonhoeffer zu Beginn der Definition also noch einmal den epistemologischen Rahmen auf, innerhalb dessen für ihn das (ethisch-moralische) Handeln sowohl des einzelnen, ethischen Subjekts als auch des Kollektivs stattfindet und greift damit – erstens – explizit zurück auf seine Definition der *ratio*<sup>901</sup> und seine dort gegebene Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit epistemologischer Erkenntnis des „Natürlichen“, an deren Beginn er ebenfalls den Begriff der „Gestalt“ verwendet:

„Wie wird das Natürliche erkannt? Das Natürliche ist die von Gott der gefallen Welt erhaltene Gestalt des Lebens, die auf die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung durch Christus ausgerichtet ist. Das Natürliche hat also eine formale und eine inhaltliche Bestimmung. Formal ist das Natürliche bestimmt durch den Erhaltungswillen Gottes und die Ausrichtung auf Christus. In seiner formalen Seite kann das Natürliche daher nur von Jesus Christus selbst aus erkannt werden. Die inhaltliche Bestimmung des Natürlichen ist die Gestalt des erhaltenen Lebens selbst wie sie das ganze Menschengeschlecht umfasst.“<sup>902</sup>

Hier wird noch einmal deutlich, dass, wie ich oben gesagt hatte, das „natürliche Leben“ für Bonhoeffer in einer zweifachen, epistemologischen Beziehung zum „Natürlichen“ insgesamt steht, die sich eben in ihrem epistemologischen Zugang voneinander unterscheidet: Die „inhaltliche“ – die empirische, mit den Sinnen und der (menschlichen) *ratio* erfassbare – und die „formale“, die, wie er sagt „nur von Jesus Christus selbst aus erkannt werden kann“<sup>903</sup>. Ich habe den Begriff des

---

<sup>900</sup>V.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 62-90 vgl. Bonhoeffer, Nachfolge, 29-97.

<sup>901</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 166f. und oben 1.2.

<sup>902</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>903</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

„Formalen“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>904</sup> und seine inhaltlichen Bezüge zu den vorhergehenden Texten der *Ethik* bereits ausführlich analysiert und Bonhoeffer bereitet ihn hier mit dieser Aussage vor, die in diesem Sinne eine inhaltliche Zusammenfassung dessen ist, was er dann auf den kommenden Seiten<sup>905</sup> ausführlicher erläutern wird.

Zweitens grenzt er den Begriff des natürlichen Lebens als „gestaltetes Leben“ weiter ab, indem er wieder auf den Begriff des „Unnatürlichen“ und, dahinter, des „Nichts“ als negatives Korrelat des „Natürlichen“ verweist, die ich beide oben ebenfalls bereits analysiert habe und deshalb hier nicht extra noch einmal im Einzelnen ausführlich einführen muss:

„Löst sich das Leben aber von dieser Gestalt, will es sich frei von ihr bejahen, will es sich durch die Gestalt des Natürlichen nicht dienen lassen, dann zerstört es sich selbst bis in die Wurzeln. Das sich selbst absolut, als Selbstzweck setzende Leben vernichtet sich selbst. [...] Das natürliche Leben an sich – im konsequenten Sinne – ist ein Nichts, ein Abgrund, ein Sturz. Es ist Bewegung ohne Ende, ohne Ziel, Bewegung ins Nichts hinein. Es ruht nicht, ehe es alles in diese vernichtende Bewegung hineingerissen hat.“<sup>906</sup>

Wie Bonhoeffer in seiner Bestimmung des „Unnatürlichen“ und auch hier schon mit Bezug auf das „(natürliche) Leben“ gesagt hatte, ist auch dies eine primär epistemologische Entwicklung: Das „Unnatürliche“ ist das Resultat einer falschen Definition der epistemologischen Fähigkeiten und Grenzen der menschlichen *ratio* als wichtigstes, epistemologisches Organ des Menschen<sup>907</sup>. Sobald die *ratio* sich selbst als schöpferisches Instrument sieht, durch das – ohne jegliche Restriktionen außerhalb ihrer jeweiligen, individuellen oder kollektiven Fähigkeiten – die menschliche Realität immer wieder neu geordnet werden kann, endet dies, fast immer, im „Unnatürlichen“, d.h. in einem dem „Natürlichen“ nicht angemessenen und deshalb zerstörerischen politisch-sozialen System. Die entsprechende Stelle ist uns ebenfalls oben schon begegnet:

„Zerstörung des Natürlichen bedeutet Zerstörung des Lebens. Erkenntnis und Lebenswille geraten in Unordnung und Verwirrung, richten sich auf falsche Objekte. Das Unnatürliche ist lebensfeindlich.“<sup>908</sup>

---

<sup>904</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>905</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167f.

<sup>906</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171; Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114f; 119; 169f.

<sup>907</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167-169.

<sup>908</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 169.

Das heißt jedoch entscheidenderweise wieder nicht, dass man das „natürliche Leben“ undifferenziert ausschließlich mit der individuellen Ebene/Dimension und das „Unnatürliche“ nur mit der kollektiven Ebene/Dimension gleichsetzen kann. Das „natürliche Leben“ hat, wie diese Verbindung mit dem „Unnatürlichen“ zeigt, notwendigerweise für Bonhoeffer immer auch eine kollektive Dimension, genauso wie das „Unnatürliche“ immer notwendigerweise durch die einzelnen Individuen, aus denen das von ihm konstituierte politisch-soziale Kollektiv besteht, auch eine individuelle Dimension hat.

*a) Die Verbindung von Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“ mit dem der „Gestalt“ bzw. „Gestaltung“*

Drittens benutzt Bonhoeffer an der Stelle in D. Bonhoeffer, Ethik, 171 den wichtigen Begriff des „dienens“, der in diesen ersten Zeilen des Abschnitts von „Das natürliche Leben“<sup>909</sup> innerhalb der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>910</sup> zwei Mal vorkommt<sup>911</sup>. Ohne weitere inhaltliche Präzisierung bleibt allerdings, innerhalb dieser Stelle selbst, zunächst noch unklar oder zumindest unsicher, worin für Bonhoeffer dieses „dienen“ besteht. Auch hier ist es nötig, auf vorherige und spätere Texte zurückzugreifen und dabei, wie angekündigt, insbesondere seine Verbindungen mit dem hier in D. Bonhoeffer, Ethik, 171 mit ihm verbundenen und von mir schon mehrfach in anderen Kontexten analysierten Begriff der „Gestalt“ bzw. „Gestaltung“ zu verfolgen. Genau das will ich nun in diesem Abschnitt noch ausführlicher tun.

Bereits am Ende des vorherigen, einleitenden Absatzes hatte er das Ziel des folgenden Abschnitts („das natürliche Leben“<sup>912</sup>) und der dortigen Definition des

---

<sup>909</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174.

<sup>910</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>911</sup>„[...] Das Natürliche ist dem Leben selbst innewohnende und *dienende* Gestalt. [...] Löst sich das Leben aber von dieser Gestalt, will es sich frei von ihr bejahen, will es sich durch die Gestalt des Natürlichen nicht *dienen* lassen, dann zerstört es sich selbst bis in die Wurzeln.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171 (kursiv von mir)

<sup>912</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174.

natürlichen (Lebens) mit dem Begriff der „Gestalt“ bzw. „Gestaltung“ auf Christus hin zusammengefasst:

„Mit diesen Voraussetzungen dürfen wir nun an die Darstellung des Natürlichen als der von Gott nach dem Fall erhaltenen Gestalt des Lebens in ihrer Ausrichtung auf das Kommen Jesu Christi herantreten.“<sup>913</sup>

Während innerhalb von Bonhoeffers *ratio*-Definition die „erhaltene Gestalt des Lebens“ noch auf „die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung“<sup>914</sup> durch Christus ausgerichtet ist, verengt sich hier der epistemologische und definitorische Fokus vor allem auf den letzten Begriff, die „Erneuerung“<sup>915</sup> – oder, wie er hier sagt, das „Kommen Christi“<sup>916</sup>, das ein Ereignis ist, das, obwohl es in Jesu Auferstehung *schon* in die (epistemologische) Wirklichkeit der Welt eingetreten und Teil von ihr ist, noch nicht beendet ist und deshalb immer auch *noch* auf die „letzte“ Vollendung und Erneuerung in der Zukunft vorausblickt<sup>917</sup>.

Dieser Ausdruck des „Kommens Christi“ hat uns oben schon kurz beschäftigt und ist, wie dort erklärt, ein terminus, der für Bonhoeffer auch diesen Prozess der Gestaltwerdung Christi in denen, die ihm dienen bzw. Gehorsam sind, beschreibt. Und, wie er hier hinzufügt, kann der Mensch durch sein Verhalten zu Jesus Christus und seiner Offenbarung – in diesem Fall den „Rechten“ und „Pflichten“, die sich aus der Gestalt des Lebens als Gestalt Jesu Christi ergeben<sup>918</sup> – diesem „Kommen Christi ein schweres Hindernis“<sup>919</sup> in den Weg stellen:

„Während von Jesus Christus her die Selbstzwecklichkeit des Lebens als Geschöpflichkeit und das Leben als Mittel zum Zweck als Teilnahme am Gottesreich verstanden wird, findet im Rahmen des natürlichen Lebens die Selbstzwecklichkeit ihren Ausdruck in den Rechten

---

<sup>913</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>914</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>915</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166.

<sup>916</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>917</sup>Bonhoeffer meint hier vermutlich nicht die Inkarnation, da er im Satz darauf von „Hindernissen“ für das Kommen Christi spricht (D. Bonhoeffer, Ethik, 173: „[...] dort wird dem Kommen Christi ein schweres Hindernis in den Weg gestellt“), was es eher wahrscheinlich macht, dass er hier entweder diesen Ausdruck als eine Alternative für „Gestaltwerdung Jesu Christi“ verwendet oder, weniger wahrscheinlich, dass er die Wiederkunft Christi, die auch als das „zweite Kommen“ oder die „Parousie“ bezeichnet wird, meint.

<sup>918</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173.

<sup>919</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173.

und das Leben als Mittel zum Zweck seinen Ausdruck in den Pflichten, die dem Leben gegeben sind. So muß um Christi und seines Kommens willen [sic!] das natürliche Leben in bestimmten Rechten und Pflichten gelebt werden. Wo diese Rechte und Pflichten gelehrt, aufgehoben, zerstört werden, dort wird dem Kommen Christi ein schweres Hindernis in den Weg gestellt.“<sup>920</sup>

Auch im weiteren Verlauf der Definition im Abschnitt „Das natürliche Leben“<sup>921</sup> innerhalb der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>922</sup> bezeichnet Bonhoeffer diese ideale, an Jesus Christus orientierte „Gestalt“ der fundamentalen, epistemologischen Beziehungen des Individuums als „Dienst“ bzw., parallel zu diesem Begriff und als Konkretisierung seiner Bedeutung für Bonhoeffer, „Mittel zum Zweck“.

Er meint hier jedoch nicht, wie bei Nietzsche, ein biologistisch geprägtes Verständnis dieses Ausdrucks, bei dem, wie oben gesagt, das andere Leben nur als potentiell Objekt zum Erreichen der eigenen Ziele oder der Ausübung des eigenen Sexualtriebs wahrnimmt. Stattdessen ist „Mittel zum Zweck“ hier, im Gegenteil, eine, allerdings auch hier in ihrem Umfang notwendigerweise begrenzte, Selbst-Objektivierung des ethischen Subjekts als „Objekt“ zur Erreichung der Ziele des anderen Lebens im Dienst an ihm, durch das es, für Bonhoeffer, erst sein volles Subjekt-sein (wieder)erlangt:

„Gott will das Leben und er gibt dem Leben eine Gestalt, in der es leben kann, weil es sich selbst überlassen sich nur vernichten kann. Diese Gestalt stellt das Leben aber zugleich in den Dienst anderen Lebens und der Welt; sie macht das Leben in begrenztem Sinne zum Mittel zum Zweck.“<sup>923</sup>

Wir sind hier, und das ist wichtig festzuhalten, strukturell gesehen also immer noch auf der „allgemeinen“ Ebene. Bonhoeffer setzt immer noch den epistemologischen Rahmen, innerhalb dessen er dann im weiteren Verlauf des Kapitels „Das natürliche Leben“<sup>924</sup> zuerst mögliche politisch-soziale Organisationsformen<sup>925</sup> und die Frage

---

<sup>920</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173.

<sup>921</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174.

<sup>922</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>923</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>924</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>925</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172-184.

der Relation von Individuum und Kollektiv<sup>926</sup> und dann einzelne, konkrete ethische Fragestellungen<sup>927</sup> behandelt.

Er etabliert, anders gesagt, an dieser Stelle zunächst die epistemologische Möglichkeit und Voraussetzung seines Naturrechtsbegriffs<sup>928</sup>, den er dann im Anschluss auf diese „konkreten“ politisch-sozialen und ethischen Fragestellungen anwendet. Bisher lassen sich also unsere Erkenntnisse so auf den Punkt bringen und zusammenfassen, dass, für Bonhoeffer, das individuelle und kollektive (natürliche) Leben sowohl dient<sup>929</sup> und darin, in gewisser Weise „Mittel zum Zweck“ für andere Individuen und das „Natürliche“ insgesamt ist als auch, durch dieselbe, ihm einwohnende „Gestalt“ des „Natürlichen“, die ihrerseits auf der „Gestalt“ Jesu Christi als Schöpfungsmittler beruht, Dienst erhält<sup>930</sup>.

Diese Differenzierung in „dienen“ und „Dienst erhalten“ behält Bonhoeffer im Folgenden bei und setzt sie konkret fort in seiner Differenzierung von „Rechten“ (entsprechend dem passiven Dienst erhalten) und „Pflichten“ (entsprechen dem aktiven „dienen“) des natürlichen Lebens<sup>931</sup>. Ich bleibe hier zunächst, unter Einbezug meiner bisherigen Ergebnisse, bei den allgemeinen Grundlagen dieser Begriffe und der Frage nach deren epistemologischer Bedeutung, bevor ich, im nächsten Abschnitt, auf Bonhoeffers eigene Definition von Rechten bzw. Pflichten eingehe. Dabei werden wir sehen, dass:

---

<sup>926</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172-184.

<sup>927</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 184-216.

<sup>928</sup>Vgl. E. Gräb-Schmidt, Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?, 137f.: „Das Naturrecht steht für den Rückhalt des Rechts in einer Allgemeinverbindlichkeit moralischer Prinzipien. [...] Nun geht es um die Frage, ob eine Verbindlichkeit des Rechts ohne ontologischen, metaphysischen oder religiösen Hintergrund zu sichern ist, der Recht und Gerechtigkeit aufeinander bezieht.“

<sup>929</sup>„Das Natürliche ist dem Leben selbst innewohnende und *dienende* Gestalt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171 (kursiv von mir); „Diese Gestalt stellt das Leben aber zugleich in den *Dienst anderen Lebens und der Welt*.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171 (kursiv von mir).

<sup>930</sup>„Löst sich das Leben aber von dieser Gestalt, will es sich frei von ihr bejahen, will es sich durch die Gestalt des Natürlichen nicht *dienen lassen*, dann zerstört es sich selbst bis in die Wurzeln.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171 (kursiv von mir)

<sup>931</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172-184.

1) „Recht“ und „Pflicht“ für Bonhoeffer ebenfalls primär epistemologische Begriffe sind, die ihrerseits in ihrer epistemologischen Bedeutung im Begriff des „Natürlichen“ als schöpfungstheologischem locus verankert sind.

2) Dass sie, wie gerade schon angedeutet, ebenso wie der Begriff des „Natürlichen“, primär relationale Begriffe und im politisch-sozialen Kontext verortet sind.

3) Dass die Quellen, mit denen Bonhoeffer für die Entwicklung seiner eigenen Begriffe des (Natur)rechts bzw. der Pflicht in Dialog tritt, dieselben sind, die er bereits in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>932</sup> mit als Ausgangspunkt seiner ethischen Überlegungen in den Blick genommen hatte.

*b) Der Begriff des „Rechts“ und sein Bezug zu den Definitionen des „(Natur)rechts“ in der Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen (1789) und der Declaration of Independence (1776)*

Beginnen wir also zunächst mit dem Begriff des „Rechts“.

Er ist sehr wahrscheinlich eine terminologische und gedankliche Aufnahme dessen, was er in „Erbe und Verfall“<sup>933</sup> in Bezug auf die Französische bzw. Amerikanische Revolution und ihre Definition des „Natürlichen“ und seiner „natürlichen Rechte“ ausgeführt hatte. Außerhalb von seinem Vorkommen in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>934</sup> war bisher nur innerhalb eben dieser Abschnitte zur Amerikanischen und Französischen Revolution in „Erbe und Verfall“<sup>935</sup> von „Rechten“ die Rede<sup>936</sup>.

---

<sup>932</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>933</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>934</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184, bes. 171-184.

<sup>935</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>936</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 108f.: („[...] in dem mit jedem Menschen angeborenen *Recht* auf Freiheit [...]“; „[...] *Recht* auf Menschenwürde [...]“; „[...] erblickt er im anderen Menschen den Bruder oder den Feind der *Menschenrechte*“; „[...] dem allgemeinen *Recht* der Franzosen“; „*Erklärung der Menschenrechte*“). (Kursiv überall von mir).

Dort hatte er sie, wie angedeutet, als eines der Beispiele des „Kult der ratio“ angeführt<sup>937</sup> und er zitiert zwei Mal explizit aus der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789<sup>938</sup> und erwähnt sie einmal namentlich<sup>939</sup>. Bei der Amerikanischen Revolution nennt er die „Bundesverfassung“ (*Constitution*)<sup>940</sup>, die ihrerseits in ihrem Naturrechtsbegriff auf der argumentativen Logik der *Declaration of Independence* von 1776 basierte. Für meine Fragestellung hier im Hinblick auf den Naturrechtsbegriff allgemein ist vor allem die Frage der Art der epistemologischen Begründung des jeweiligen „Naturrechts“ in der *Declaration of Independence* und der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* entscheidend. Wie Bonhoeffer richtig feststellt, war dies der primäre Unterschied zwischen diesen beiden post-aufklärerischen Dokumenten in ihrem Versuch der Entwicklung eines konkreten „Naturrechts“: Während die *Declaration of Independence*, etwas mehr als ein Jahrzehnt vor der französischen Erklärung der Menschenrechte in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* verfasst, die Rechte des Menschen explizit schöpfungstheologisch und damit „christlich“ begründet<sup>941</sup>, ist die französische Version ein Versuch, dasselbe völlig „säkular“

---

<sup>937</sup> „Kult der ratio, Naturvergötterung, Fortschrittsglaube und Kulturkritik, Aufstand des Bürgertums und Aufstand der Massen, Nationalismus und Kirchenfeindschaft, *Menschenrechte* und diktatorischer Terror – all dies bricht miteinander als etwas Neues chaotisch in der Geschichte des Abendlandes hervor.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105 (kursiv von mir).

<sup>938</sup> „[...] ‚Es gibt für keinen Teil der Nation noch für irgendein Individuum weder ein Privilegium noch eine Ausnahme von dem allgemeinen Recht der Franzosen.‘ ‚Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens.‘ (Erklärung der Menschenrechte)“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 109. „[...] ‚Der Ursprung jeder Souveränität liegt bei der Nation‘ (Erklärung der Menschenrechte)“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 110. Das erste Zitat stammt aus Art.6 (vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 109 Fn.64.), das zweite Zitat aus Artikel 3 (vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 110 Fn.74.)

<sup>939</sup> „Es ist im Unterschied zur *déclaration des droits de l'homme* wahrhaftig bezeichnend, wenn amerikanische Historiker sagen können, die Bundesverfassung sei von Männern geschrieben worden, die um die Erbsünde und Bosheit des menschlichen Herzens wußten.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 117.

<sup>940</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, 117.

<sup>941</sup> „When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature’s God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. We hold these truths to be

(„ohne [...] metaphysischen oder religiösen Hintergrund“, wie es Elisabeth Gräb-Schmidt in ihrer Untersuchung formuliert<sup>942</sup>) zu tun.

Es ist in ihrer epistemologischen Begründung eine tatsächliche *ius humana*, keine *ius divina* mehr<sup>943</sup>. Das heißt, ausführlicher formuliert, dass es nicht mehr die Beziehung zum Schöpfer als Schöpfer der Gesamtheit der „Wirklichkeit“ des „Natürlichen“, sondern das biologische Faktum der Geburt als Mensch an sich ist, das die „natürlichen“ Rechte des Menschen epistemologisch begründet. Von der relationalen, epistemologischen Verbindung der „übernatürlichen“, geistigen, göttlichen Ebene von „Nature’s God“ zur „natürlichen“, physischen, materiellen, biologischen Ebene von „Nature“, die in der *Declaration of Independence*<sup>944</sup> noch postuliert ist, bleibt in der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* nur noch „Nature“ übrig, wobei man allerdings, theoretisch, argumentieren könnte, dass dies in gewisser Weise bereits in der amerikanischen Variante angelegt ist. Die Verbindung zwischen „Nature“ und „God“ ist dort bereits so eng, dass es, logisch, durchaus denkbar ist, einen Schritt weiter zu gehen und „God“ und „Nature“ unter dem epistemologischen Primat von „Nature“ als physischem, biologischem, „materiellen“, empirisch greifbaren und definierbaren Begriff gleichzusetzen.

„Article 1:

---

self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed, that whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government.”; „Nature“ und „Nature’s God“ ebenso wie „Creator“ und „created“ bestätigen explizit die Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf, in der die Menschenrechte – unter anderem „life, liberty, and the pursuit of happiness“ – begründet sind. Auch die Großschreibung von „Course of human events“ ist ein traditioneller, sprachlicher Marker, der andeutet, dass dieser Lauf der Geschichte als göttliches Handeln gesehen wird (vgl. „Nature“). Für den vollen Text der *Declaration of Independence*, aus dem ich hier zitiert habe vgl. Declaration of Independence (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis).

<sup>942</sup>E. Gräb-Schmidt, *Würde als Bestimmung der Natur des Menschen?*, 138.

<sup>943</sup>Für diese Begriffe vgl. auch D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176 Fn.41.

<sup>944</sup>Vgl. die Formulierung „[...] to which the Laws of Nature and of Nature’s God entitle them“; Declaration of Independence (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis).

Les hommes *naissent et demeurent* libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune."<sup>945</sup>

Bonhoeffer betont ebenfalls diesen Unterschied der *epistemologischen* Begründung des Naturrechtsbegriffs und der einzelnen Naturrechte in diesen für den modernen Naturrechtsbegriff so wichtigen Dokumenten, wobei er, wie er mehrfach betont, die Variante der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* aus dieser Perspektive heraus als eine der Formen der Organisationen des „Unnatürlichen“ sieht, die auf der vom Sündenfall in ihren epistemologischen Fähigkeiten geprägten menschlichen *ratio* gründen und damit den Menschen in epistemologischer Hinsicht an Gottes Stelle setzen<sup>946</sup>, während die amerikanische Variante, aus seiner Sicht, versucht hat, Gott und spezifisch den Gott Jesu Christi und in Jesus Christus als epistemologische Begründung aller (Natur)rechte zu behaupten und von dort aus ihre Aussagen zu entwickeln<sup>947</sup>.

„Nicht der befreite Mensch, sondern ganz im Gegenteil das Reich Gottes und die Begrenzung aller irdischen Gewalten durch die Souveränität Gottes begründet die amerikanische Demokratie.<sup>948</sup> [...] Von hier aus [der Flucht der „dissenters“ in die amerikanischen Kolonien, die er kurz darauf in D. Bonhoeffer, Ethik, 117 („[...] vom Spiritualismus der nach Amerika geflüchteten Dissenters [...]“) erwähnt] erklärt sich auch die merkwürdige Erscheinung, daß es auf dem europäischen Kontinent niemals gelungen ist, eine Demokratie christlich zu begründen, während in den angelsächsischen Ländern gerade die Demokratie als die christlichste Staatsform schlechthin gilt.“<sup>949</sup>

Die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* und die Französische Revolution, aus der sie entstanden ist, bilden für Bonhoeffer in „Erbe und

---

<sup>945</sup>Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis)

<sup>946</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 104f.; 107 („Die Befreiung der ratio zur Herrschaft über die Schöpfung“); 113f. und die Zitate aus der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* in D. Bonhoeffer, Ethik, 108f. („Es gibt für keinen Teil der Nation noch für irgendein Individuum weder ein Privilegium noch eine Ausnahme von dem allgemeinen Recht der Franzosen.“ ‚Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens.‘ (Erklärung der Menschenrechte)“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 110: „Der Ursprung jeder Souveränität liegt bei der Nation“ (Erklärung der Menschenrechte).“

<sup>947</sup>Vgl. noch einmal die Erwähnung der „Erbsünde“ und damit des Sündenfalls in D. Bonhoeffer, Ethik, 117: „[...] die Bundesverfassung sei von Männern geschrieben worden, die um die Erbsünde und um die Bosheit des menschlichen Herzens wussten.“

<sup>948</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 117f.

<sup>949</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 116f.

Verfall“<sup>950</sup> den entscheidenden Moment der am Beginn dieses Kapitels schon kurz beschriebenen Entwicklung<sup>951</sup>, die mit Luthers Reformation und der in ihrer Folge entstandenen Trennung der Organisation der abendländischen, politisch-sozialen Ordnung in „Zwei Reiche“ begonnen hatte<sup>952</sup>. Fast der gesamte Aufbau seiner historischen Analyse an dieser Stelle von „Erbe von Verfall“<sup>953</sup> ist an der spezifisch, französischen Entwicklung von der Herrschaft von Ludwig XIV<sup>954</sup> bis zur Revolution von 1789<sup>955</sup> festgemacht und auch im Einzelnen orientiert sich Bonhoeffers Gliederung, wie wir gleich sehen werden, hier ebenfalls an dieser konkreten, französischen Entwicklung, einschließlich der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* und ihren Definitionen der „natürlichen“ Rechte bzw.

---

<sup>950</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>951</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105: „Die französische [sic!] Revolution ist und bleibt aber bis zum heutigen Tag das Signal des modernen Abendlandes.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 113 „Der Nationalismus führt unabwendlich in den Krieg. Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen. Am Ende des Weges, der mit der französischen [sic!] Revolution beschritten wurde, steht der Nihilismus.“; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 119: „Das Abendland ist seit der französischen [sic!] Revolution wesentlich kirchenfeindlich geworden“

<sup>952</sup>„Mit der abendländischen Glaubenspaltung zerfällt auch das Kaisertum. Das corpus christianum, die durch Kaiser [und?] Papst im Auftrage Jesu Christi regierte und zusammengefasste christlich-abendländische Gemeinschaftsordnung zerbricht mit der Reformation.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 101; „Mit der Reformation zerbrach die Einheit des Glaubens.“; Vgl. den ganzen Abschnitt D. Bonhoeffer, Ethik, 101-103. Für „Zwei Reiche“, vgl. 102f. und D. Bonhoeffer, Ethik, 104: „Auf protestantischer Seite fand man in der mißverstandenen lutherischen Lehre von den Zwei Reichen die Befreiung und Heiligsprechung der Welt und des Natürlichen. Obrigkeit, Vernunft, Wirtschaft, Kultur nehmen das Recht einer Eigengesetzlichkeit für sich in Anspruch, verstehen sich aber in dieser Eigengesetzlichkeit durchaus nicht im Gegensatz zum Christentum. Vielmehr sieht man gerade hierin den eigentlichen, vom reformatorischen Christentum geforderten Gottesdienst. Die ursprüngliche reformatorische Botschaft, daß es eine Heiligkeit des Menschen weder im Sakralen noch im Profanen an sich, sondern allein durch das gnädige sündenvergebende Wort Gottes gibt ist hier in tiefe Vergessenheit geraten.“

<sup>953</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>954</sup>„Die Revolution aber war die Befreiung des Volkes vom Absolutismus des l’état c’est moi.“; Dieser Satz ist in der populären Überlieferung mit Ludwig XIV verbunden, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 110 Fn.71: „Ausspruch (angeblich) des französischen Sonnenkönigs Ludwig XIV.“

<sup>955</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 105: „Die französische [sic!] Revolution ist und bleibt aber bis zum heutigen Tag das Signal des modernen Abendlandes.“ (kursiv von mir).

„(Natur)rechte“<sup>956</sup>. Das gilt auch für die oben erwähnte Abgrenzung dieser Definition gegenüber der *Declaration Of Independence*<sup>957</sup>.

In seiner Beschreibung der sich, für Bonhoeffer, immer auf ihren Ursprung im „Nichts“ zubewegenden<sup>958</sup>, die neue Einheit des „Abendlandes“ konstituierenden „abendländischen Gottlosigkeit“<sup>959</sup> – Verehrung des Menschen und seiner *ratio* als absolutes Ideal<sup>960</sup>, die „Befreiung der Masse“<sup>961</sup> und Nationalismus<sup>962</sup> – gliedert er seine Argumentation anhand von drei Artikeln der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*<sup>963</sup> und sie bilden, am ersten Endpunkt dieser Analyse, auch die strukturelle Grundlage für die Zusammenfassung seiner Ergebnisse:

---

<sup>956</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 104f.; 107; 113f. und die Zitate aus der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* in D. Bonhoeffer, Ethik, 108f. und D. Bonhoeffer, Ethik, 110.

<sup>957</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 116-118.

<sup>958</sup>Wie wir gesehen haben entspricht diese Bewegung zu ihrem Ursprung im „Nichts“ (vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 114f.: „[...] und erst in der Selbstzerstörung, im Nichts Ruhe findet“; D. Bonhoeffer, Ethik, 115, vgl. D. Bonhoeffer Ethik, 168f.) der Bewegung der Schöpfung hin zu ihrem Schöpfer in der Vollendung dieser Schöpfung.

<sup>959</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 113-115; 118f.

<sup>960</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105; 113f., vgl. auch D. Bonhoeffer, Ethik, 106-108 als weiteres Beispiel für die Effekte dieser „befreiten ratio“, die menschliche „Technik“, der er in D. Bonhoeffer, 111 wieder aufgreift: „Technik, Massenbewegung und Nationalismus sind das abendländische Erbe der [Französischen] Revolution.“

<sup>961</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 108-110.

<sup>962</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 110f.

<sup>963</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 108f. („Es gibt für keinen Teil der Nation noch für irgendein Individuum weder ein Privilegium noch eine Ausnahme von dem allgemeinen Recht der Franzosen.“ ‚Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens.‘ (Erklärung der Menschenrechte)“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 110: „Der Ursprung jeder Souveränität liegt bei der Nation“ (Erklärung der Menschenrechte)“. Es handelt sich bei diesen Zitaten um gekürzte Versionen von Artikel 3 („*Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d’autorité qui n’en émane expressément.*“; kursiv von mir) und Artikel 6 („*La loi est l’expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu’elle protège, soit qu’elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.*“ (kursiv von mir); *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis). Das erste Zitat („Es gibt für keinen Teil der Nation noch für irgendein Individuum weder ein Privilegium noch eine Ausnahme von dem allgemeinen Recht der Franzosen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 108f.) stammt, auch wenn Bonhoeffer als Quelle die „Erklärung der Menschenrechte“ angibt (D. Bonhoeffer, Ethik, 109, vgl. auch

„Die Befreiung der Masse endet in der Schreckensherrschaft der Guillotine. Der Nationalismus führt unabwendlich in den Krieg. Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen. Am Ende des Weges, der mit der französischen [sic!] Revolution besritten wurde, steht das Nichts.“<sup>964</sup>

Wie ich schon gesagt habe, sieht er gleichzeitig die Französische Revolution und die sie wesentliche prägenden Gedanken der (französischen) Aufklärung nicht ausschließlich negativ, sondern betont die wertvolle Errungenschaft der Befreiung der *ratio*, die man, aus seiner Sicht, nicht aufgeben kann und darf<sup>965</sup>.

In seiner Definition des „natürlichen Lebens“<sup>966</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>967</sup> greift er ganz am Beginn, wie bereits in D. Bonhoeffer, Ethik, 175<sup>968</sup>, die „säkulare“, französische Variante der Naturrechtsbegründung in der

---

D. Bonhoeffer, Ethik, 109 Fn.64, wo diese Quellenangabe vom Kommentar der *Ethik* übernommen wird), aus der zwei Jahre später, 1791, von der Assemblée Nationale verabschiedeten Verfassung: „Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français.“; Constitution française 1791 (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis).

<sup>964</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 112f. Dieses „Nichts“ wird dann, wie schon gesehen, im Folgenden (D. Bonhoeffer, Ethik, 113-116 und 119-122) beschrieben. Dazwischen, in D. Bonhoeffer, Ethik, 116-118, macht er einen kurzen Exkurs zur Amerikanischen Revolution, der dann mit „Mit dem Verlust der durch die Gestalt Christi geschaffenen Einheit steht das Abendland vor dem Nichts“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 118) wieder zurück zur Französischen Revolution und ihren Auswirkungen führt. Vgl. auch „Aber die [Französische] Revolution hat sich durgesetzt. Technik, Massenbewegung und Nationalismus sind das abendländische Erbe der [Französischen] Revolution. [...] Technik und Masse sind in nationalistischen Volkskörpern entstanden, aber sie haben eine unwiderstehliche Tendenz die Grenzen des Nationalismus zu überwinden. Masse und Nationalismus sind vernunftfeindlich, Technik und Masse sind antinationalistisch, Nationalismus und Technik sind massefeindlich.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 111f. Diese erste, kurze Zusammenfassung wird dann in der oben zitierten in D. Bonhoeffer, Ethik, 112f. noch einmal aufgegriffen.

<sup>965</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106, v.a. „Das hohe Gut der befreiten *ratio* gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit.“

<sup>966</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174.

<sup>967</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>968</sup>„Gibt es ein Recht, das im Natürlichen wurzelt, also ein „Recht, das mit uns geboren ist“, so darf dieses durch kein von außen her kommendes [sic!] Recht aufgehoben oder zerstört werden, wenn nicht das Natürliche zur Revolution gegen das Unnatürliche getrieben werden soll.“; für die „Revolution“ des Natürlichen gegen das Unnatürliche vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 168-170. Für den Bezug zur Französischen Erklärung der

*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* mit der Tatsache der Geburt als Mensch<sup>969</sup> als Basis der Menschenrechte auf und versucht sie, wie gleich noch ausführlich darzulegen sein wird, mit der „theistischen“ der amerikanischen *Declaration of Independence* zu verbinden. Schon in diesem Satz wirft die Formulierung des „ohne unser Zutun empfangen“ notwendigerweise die Frage auf „von wem?“, die dann gleich darauf von Bonhoeffer mit „Gottes Willen“ beantwortet wird<sup>970</sup>. Trotzdem bleibt sie, so wie er sie hier zunächst formuliert, der französischen Formulierung sehr ähnlich und die Antwort nach dem „von wem?“ bleibt, zunächst, offen.

„Das leibliche Leben, das wir ohne unser Zutun empfangen, trägt in sich das Recht auf Erhaltung. Es ist dies nicht ein Recht, das wir uns geraubt oder erworben hätten, sondern es ist im eigentlichsten Sinne „mit uns geborenes“, empfangenes Recht, das vor unserem Willen da ist, das im Seienden selbst<sup>971</sup> ruht.“<sup>972</sup>

Das negiert jedoch nicht die Tatsache, dass die befreite *ratio*, in der Form, wie sie sich (für Bonhoeffer) insbesondere in der Französischen Revolution und im aufklärerischen Denken gezeigt hat, eben als „absolutes Ideal“<sup>973</sup>, nach Bonhoeffers Analyse auch destruktive Entwicklungen in Gang setzen und perpetuieren kann und dies, wie ebenfalls schon beschrieben, aus Bonhoeffers Sicht auch konkret bereits mehrfach und in verschiedenen Formen getan hat.

---

Menschenrechte vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175 Fn.40 und D. Bonhoeffer, Ethik, 179 Fn.50.

<sup>969</sup>Sie ist auch im römischen Recht bekannt und wird dort auch als *ius nativum* bezeichnet, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175 Fn.40.

<sup>970</sup>„Da es nach Gottes Willen menschliches Leben auf Erden nur als leibliches Leben gibt, hat der Leib um des ganzen Menschen willen das Recht auf Erhaltung.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>971</sup>Vgl. Bonhoeffers Ausführungen zu Sein und Wirklichkeit in D. Bonhoeffer, Ethik, 35: „Das Gute ist nun nicht mehr eine Bewegung des Seienden, also etwa meines Wesens, meiner Gesinnung, meiner Handlungen oder auch eines Zustandes in der Welt, es ist nicht mehr ein Prädikat, das einem an sich Bestehenden, Seienden zugesprochen wird, sondern das Gute ist das Wirkliche selbst, das heißt nicht jenes abstrakte, von der Wirklichkeit Gottes gelöste Wirkliche, sondern das Wirkliche, das so wie es in Gott alleine Wirklichkeit hat.“ und den Bezug auf Th. von Aquin, STh I, qu.5, Art. 3, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 35 Fn.14: „Respondeo dicendum, quod omne ens, in quantum est ens, est bonum.“

<sup>972</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179.

<sup>973</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 113.

„Ideal“ als Begriff war ebenfalls bereits Teil meiner Analyse und ich habe dort gezeigt, dass er in Bonhoeffers *Ethik* nicht nur ein epistemologischer Begriff, sondern spezifisch ein epistemologischer Begriff ist, der auf ethisch-moralische Fragestellungen, vor allem die Frage nach „gut“ und „böse“ fokussiert ist. Wir haben auch gesehen, dass es Bonhoeffer in seiner ausführlichen Kritik am „Ideal“ in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>974</sup> und darüber hinaus in andere Schriften der *Ethik* nicht so sehr um einzelne Modelle ging, auch wenn er die spezifischen theologie- und philosophiegeschichtlichen Beispiele, anhand derer er seine epistemologische Kritik entwickelt, mehr oder weniger deutlich angibt, sondern um ihre epistemologische und logische Struktur. Diese ist hier mit dem Begriff „absolut“ gekennzeichnet und fasst, ohne hier noch einmal in die Details der Argumentation zu gehen, alle Modelle zusammen, die einen Teil des „Natürlichen“ – sei es die *ratio* und die aus ihr abgeleiteten Definition des „Guten“ (und „Bösen“) oder etwas Anderes – „absolut“ setzen, d.h. an die Stelle, die innerhalb der Gottes- und Christuswirklichkeit eben als epistemologische Wirklichkeit nur Gott selbst haben kann.

Diese Kritik finden wir nicht nur in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>975</sup>, sie steht auch hinter der Logik seiner Beschreibung des Scheiterns ethischer Absoluta an den konkreten, situativen Gegebenheiten der aktuellen politisch-sozialen und geschichtlichen Situation (in diesem Fall sehr wahrscheinlich vor allem der des Nationalsozialismus) am Beginn von „Ethik als Gestaltung“<sup>976</sup> und hinter Bonhoeffers Definition des „Gestalt“-Begriffs<sup>977</sup> und seines Begriffs des „neuen Menschen“ (im Gegensatz zum „absolut“ durch die *ratio* definierten „neuen Menschen“)<sup>978</sup>, ebenfalls in „Ethik als Gestaltung“<sup>979</sup>. Er steht außerdem hinter seiner gerade noch einmal aus anderer Perspektive beschriebenen,

---

<sup>974</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>975</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

<sup>976</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-67.

<sup>977</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 75-80. 83-87.

<sup>978</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 78f.

<sup>979</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

geschichtstheologischen Analyse in „Erbe und Verfall“<sup>980</sup>, ebenso wie hinter der Betonung innerhalb der *ratio*-Definition<sup>981</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>982</sup>, dass die *ratio* nur das „allgemein Gesetzte“, Absolute erfassen<sup>983</sup> und damit immer nur künstliche, „unnatürliche“, der epistemologischen Komplexität der „Wirklichkeit“ in ihrem So-Sein nicht gerecht werdende Konstrukte schaffen kann<sup>984</sup>.

Er (der Ideal-Begriff) ist aber, zweitens, – und auch das hatten wir schon kurz gesehen – insbesondere mit seiner sehr einflussreichen Aufnahme bei Kant als einem von Bonhoeffers Hauptbeispielen für diese Art von Denken verbunden. Was in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>985</sup> noch eine gewisse, potentielle Ambiguität hat<sup>986</sup> und teilweise austauschbar mit dem Begriff des „Prinzip[s]“<sup>987</sup>, der ebenfalls bei Bonhoeffer mit großer Wahrscheinlichkeit vor allem mit Kant verbunden ist, verwendet wird, wird hier, in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>988</sup>, explizit:

„Es mag einem idealistischen Denken befremdlich klingen, daß in einer christlichen Ethik zuerst von den Rechten und dann von den Pflichten gesprochen wird. Aber wir stehen eben nicht bei Kant, sondern bei der Heiligen Schrift.“<sup>989</sup>

Es geht um das „Ideal“ als epistemologischen Begriff und, innerhalb dieser größeren Definition, insbesondere um das „Ideal“ als epistemologische Grundlage für die Begründung von „natürlichen“ Rechten bzw. „Naturrechten“ sowohl in diesem positiven („Naturrecht“ bzw. „natürliche Rechte“) als auch im aus ihnen abgeleiteten, „negativen“ („Pflichten“) Sinn.

---

<sup>980</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>981</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167f.

<sup>982</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>983</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

<sup>984</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168-170.

<sup>985</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>986</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-40.

<sup>987</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 68.

<sup>988</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>989</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173.

*c) Der Begriff der „Pflicht“ und sein Bezug zu Immanuel Kants  
Pflicht-Begriff*

„Pflicht“ ist ebenfalls ein terminus, der in der *Ethik* insbesondere innerhalb des Kontextes politisch-sozialer Organisation und Diskussion vorkommt und für den ebenfalls die Dokumente der Französischen und Amerikanischen Revolution zu den bekanntesten Beispielen gehören.

Sie sind es, die im demokratischen bzw. republikanischen Kontext nicht nur für erste Versuche einer Begründung „objektiver“ (Natur)rechte/natürlicher Rechte und ihrer Etablierung als notwendiger Grundlage für eine stabile und demokratische politisch-soziale Ordnung („Organisation“) prägend waren, sondern auch für die damit zusammenhängende Annahme einer intrinsischen, untrennbaren Verbindung zwischen dem individuellen und politisch-sozialen Kontext der menschlichen Existenz (Mensch bzw. Bürger). Aufgrund der daraus abgeleiteten, ebenso intrinsischen Verbindung zwischen Menschen- und Bürgerrechten war es, so die Implikation, zumindest theoretisch unmöglich, Mensch zu sein und damit Menschenrechte bzw. „Naturrechte“ als Mensch zu besitzen, aber gleichzeitig kein Bürger mit den entsprechenden „Bürgerrechten“. Beide kamen dem Menschen mit seiner Geburt im jeweiligen Land, in diesem Fall dem revolutionären Frankreich bzw. den neu etablierten USA, zu. Das hob, wie beabsichtigt, die Hürden, die die jeweilige politisch-soziale Autorität überwinden musste, um einem Menschen, z.B. als Strafe für ein Verbrechen, seine Bürgerrechte zu entziehen.

Die Möglichkeit blieb aufgrund der verbleibenden terminologischen und inhaltlichen, definitorischen Trennung zwischen beiden Aspekten<sup>990</sup> zwar zumindest theoretisch immer noch bestehen, aber ihre konkrete Umsetzung und Begründung war schwerer geworden. Und diese „Bürgerrechte“ wurden dann, in einem zweiten Schritt und im Gegensatz zu den Menschenrechten, die keine expliziten Pflichten mit sich bringen, sondern primär dazu da sind, von der

---

<sup>990</sup>Damit meine ich, dass trotz der Annahme, dass kein Mensch nur Menschen- bzw. nur Bürgerrechte besitzen kann, diese Aussage an sich eine definitorische und terminologische Trennung zwischen Menschen- und Bürgerrechten impliziert. Wenn die beiden Elemente nicht verschieden terminologisch und inhaltlich bestimmbar wären, wäre eine solche Betonung ihrer Zusammengehörigkeit nicht weiter nötig.

politisch-sozialen Autorität gewährleistet und geschützt zu werden, verbunden mit Bürgerpflichten, die beide gegründet waren in den (allgemeinen) Menschenrechten. Wie ich angedeutet habe ist auch der Pflicht-Begriff für Bonhoeffer, ebenso wie „Prinzip“ und „Ideal“, mit großer Wahrscheinlichkeit vor allem mit Kant verbunden. Bonhoeffer kannte angesichts seiner an mehreren Stellen sichtbaren Beschäftigung mit Kant mit großer Wahrscheinlichkeit auch gerade die epistemologische Bedeutung des „Pflicht“-Begriffs im Kontext von Kants eigenem, ethischem Denken<sup>991</sup>, aber explizit verwendet er ihn in seiner *Ethik* bis zu dieser Stelle nur noch in „Ethik als Gestaltung“<sup>992</sup>, wo er einer seiner postulierten Möglichkeiten der Lösung ethischer „Konflikte“/Problemstellungen des Menschen in der Hinführung zu seinem Alternativvorschlag der „Gestaltung“ nach Christi Bild ist<sup>993</sup>:

„Aus der verwirrenden Fülle der möglichen Entscheidungen scheint der sichere *Weg der Pflicht* herauszuführen. Hier wird das Befohlene als das Gewisseste ergriffen, die Verantwortung auf den Befehl trägt der Befehlsgeber, nicht der Ausführende. In der Beschränkung auf das Pflichtgemäße aber kommt es niemals zu dem Wagnis der freien, auf eigenste Verantwortung hin geschehenen Tat, die alleine das Böse im Zentrum zu treffen und zu überwinden vermag. Der Mann der Pflicht wird schließlich auch dem Teufel gegenüber noch seine Pflicht erfüllen müssen.“<sup>994</sup>

Der Pflicht-Begriff, wie er hier beschrieben ist, steht also in gewisser Weise auch dem Begriff der „wahren“, epistemologischen „Freiheit“ („dem Wagnis der *freien*, auf eigenste Verantwortung hin geschehenen Tat“<sup>995</sup>) im Hinblick auf die ethische Tat des Menschen, wie ich sie oben schon bei Bonhoeffer definiert habe, als eines seiner logischen Korrelate gegenüber<sup>996</sup>. Gleich nach diesen Sätzen ergänzt

---

<sup>991</sup>Vgl. seine Verbindung von Kant mit dem Pflicht-Begriff (und dessen Primat über denjenigen des Rechts) in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 173.

<sup>992</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-93.

<sup>993</sup>Vgl. den ganzen Abschnitt D. Bonhoeffer, *Ethik*, 62-69.

<sup>994</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 65 (kursiv im Original).

<sup>995</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 65 (kursiv von mir).

<sup>996</sup>Dieser – wieder scheinbare – Dualismus wird von Bonhoeffer dann ebenfalls vor allem im Abschnitt „Die Struktur des verantwortlichen Lebens“ in der zweiten Fassung von „Die Geschichte und das Gute“ ausgelotet (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 256-289), vgl. v.a. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 288f. Auch hier ist Jesus Christus der primäre epistemologische Bezugspunkt für die Auflösung der Spannung zwischen Gehorsam (Pflicht) und Freiheit, vgl. „Der letzte Grund hierfür liegt in dem in Jesus Christus verwirklichten

Bonhoeffer konkreter, was er unter diesem „Wagnis der freien [...] Tat“ versteht, die in „eigener Verantwortung“ vollzogen wird, und welche möglichen Gefahren mit ihr verbunden sind und benutzt dabei erneut den Begriff des „Prinzips“, den er, wie schon gesagt, meistens ebenfalls mit Kant verbindet:

„Wer es aber unternimmt in *eigener Freiheit* in der Welt seinen Mann zu stehen, wer die notwendige Tat höher schätzt als die Unbeflecktheit seines eigenen Gewissens und Rufes, wer dem fruchtbareren Kompromiß ein unfruchtbares Prinzip oder auch dem fruchtbaren Radikalismus eine unfruchtbarere Weisheit des Mittelmaßes zu opfern bereit ist, der hüte sich, daß ihn nicht gerade seine vermeintliche Freiheit schließlich zum Fall bringe. Er wird leicht in das Schlimmste einwilligen, wohl wissend, daß es schlimm ist, um das Schlimmere zu verhüten und er wird nicht mehr zu erkennen vermögen, daß gerade das Schlimmere, das er vermeiden will, das Bessere sein kann. Hier liegt ein Urstoff des Tragischen.“<sup>997</sup>

Der Grund für diese möglichen Fehlentscheidungen innerhalb des (ethischen) Handelns in „eigener Freiheit“ ist die Tatsache, die er in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>998</sup> formuliert: Die *ratio* ist, wie alles andere, dem (Sünden)fall unterworfen und post-lapsarisch geprägt von den durch ihn geschaffenen epistemologischen Grundvoraussetzungen<sup>999</sup>.

Hier darf jedoch erneut nicht vergessen werden, dass Bonhoeffers *Ethik* kein völlig abstrakter Versuch eines philosophischen oder theologischen, ethischen Modells, sondern als solcher immer konkret auf den Kontext des nationalsozialistischen Regimes, innerhalb dessen er gelebt und gearbeitet hat, bezogen ist. Auch die Spezifika seiner Kritik an Kants Begriff der „Pflicht“ sind also nicht nur abstrakte, philosophische oder epistemologische Argumente, sondern speisen sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus seinen Erfahrungen innerhalb dieses konkreten Regimes. Das zeigt sich zum Beispiel an seiner Aussage, dass man, wenn

---

Verhältnis des Menschen zu Gott. Jesus steht vor Gott als der Gehorsame und der Freie. Als der Gehorsame tut er den Willen des Vaters in blinder Befolgung des ihm befohlenen Gesetzes. Als der Freie bejaht er den Willen aus eigener Erkenntnis, mit offenen Augen und freudigem Herzen, schafft er ihn gleichsam aus sich selbst heraus aufs neue [sic!]. Gehorsam ohne Freiheit ist Sklaverei, Freiheit ohne Gehorsam ist Willkür.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 288. Vgl. auch erneut die Rückbezüge auf Nietzsches Denken insbesondere in den Begriffen des „Willens“ und in der „Willkür“ und der Kritik an Kant in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 288f. als „Verselbständigung des Gehorsams“.

<sup>997</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 65f.

<sup>998</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>999</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 167f.

man die „Pflicht“ als höchstes Ideal sieht, die Verantwortung für die eigene Tat immer auf denjenigen übertragen kann, der die Pflicht definiert<sup>1000</sup> – sogar wenn es sich dabei um den Teufel selbst handelt<sup>1001</sup>. In diesem Sinne ist es tatsächlich eine „Verselbständigung des Gehorsams“, innerhalb derer der Gehorsam als epistemologische Struktur und die aus ihm folgende Tat in sich selbst gerechtfertigt sind<sup>1002</sup>.

Wie wir gesehen haben, kommt der „Teufel“ als personifiziertes (ethisch-moralisches) Böses und damit direktes, epistemologisches Korrelat zu Christus als personifiziertem (ethisch-moralischem) Guten auch in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ vor<sup>1003</sup>, wo er jedoch – trotzdem – letztendlich in die epistemologische Wirklichkeit Gottes bzw. Christi integriert ist, die Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung als Ganzes erworben hat<sup>1004</sup>. Dass Bonhoeffer hier, wie gerade angedeutet, nicht ausschließlich an Immanuel Kant sondern (auch) an die nationalsozialistische, interpretative Gesamtperspektive denkt, deutet vor allem seine plötzliche Einführung des Wortes „Befehl“ („das Befohlene“<sup>1005</sup>, „Befehlsgeber“<sup>1006</sup>) als Bestimmung dessen, was die „Pflicht“ definiert, an. Der Gehorsam gegenüber Befehlen als höchste Pflicht war kein primärer Fokus in Kants philosophischem Denken und lässt sich deshalb nicht ausschließlich aus einer der Referenz Bonhoeffers auf seinen Pflicht-Begriff hier ableiten.

Er war allerdings, wie oben gerade gesagt, sehr wohl ein zentraler Teil der nationalsozialistischen, interpretativen Gesamtperspektive und Ideologie und noch

---

<sup>1000</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 65: „Hier wird das Befohlene als das Gewisseste ergriffen, die Verantwortung auf den Befehl trägt der Befehlsgeber, nicht der Ausführende. In der Beschränkung auf das Pflichtgemäße aber kommt es niemals zu dem Wagnis der freien, auf eigenste Verantwortung hin geschehenen Tat, die alleine das Böse im Zentrum zu treffen und zu überwinden vermag.“

<sup>1001</sup>„[...] Der Mann der Pflicht wird schließlich auch dem Teufel gegenüber noch seine Pflicht erfüllen müssen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 65.

<sup>1002</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 288f.

<sup>1003</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 50-52.

<sup>1004</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51f.

<sup>1005</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 65.

<sup>1006</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 65.

in den Nürnberger Prozessen und anderen Versuchen der Aufarbeitung dieser Zeit nach dem Krieg gab es viele nationalsozialistischen Kriegsverbrecher, die ihre Verbrechen damit begründet haben, dass sie nur einen Befehl ausgeführt haben, der von einer höheren Instanz und damit, letztendlich, von Hitler selbst kam<sup>1007</sup>. Es ist fast sicher eben diese totalitäre Logik des Gehorsams, die sowohl Bonhoeffers Aufnahme von Kants „Pflicht“-Begriff an dieser Stelle und allgemeiner seiner Definition von „Pflicht“ in der *Ethik* als auch seine Definition des „einfältigen Gehorsams“ gegenüber Jesus Christus bzw. Gott in Abgrenzung zu ihr geprägt hat. Dazu passt auch, dass er später in der zweiten Fassung von „Die Geschichte und das Gute“<sup>1008</sup>, so wie er hier den Teufel und Christus als begründende Entitäten der menschlichen, epistemologischen Struktur einander gegenübergestellt hatte, dies mit Jesus Christus und Adolf Hitler tut<sup>1009</sup>. Auch dort schließen sich beide – Adolf Hitler und Jesus Christus – eben aufgrund dieser gleich umfassenden, epistemologischen Begründungsstruktur und der auch aus Bonhoeffers Sicht immer mit ihr verbundenen Pflicht zum Gehorsam aus<sup>1010</sup>. Gehen wir nun von dieser Erweiterung des Pflicht-Begriffs durch Bonhoeffer an dieser Stelle<sup>1011</sup> von „Ethik

---

<sup>1007</sup>Vgl. z.B. G.R. Ueberschär, *Der Nationalsozialismus vor Gericht*, 140 („Ansonsten beriefen sich die Angeklagten mit Erfolg auf ihren angeblichen Befehlsnotstand.“); 150 („[...] den Problemen der militärischen Befehlsgewalt [...]“); 168f. (Die Diskussion um den Zeitpunkt und die Existenz eines „Judentötungsbefehls“ Adolf Hitlers als Argument für einen „Befehlsnotstand“ der SS-Einsatzgruppen im „Einsatzgruppenprozess“).

<sup>1008</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 245-256.

<sup>1009</sup>„Die große Veränderung tritt, wie wir nun begreifen, in dem Augenblick ein, in dem die Einheit der menschlichen Existenz nicht mehr in ihrer Autonomie besteht, sondern – durch das Wunder des Glaubens – jenseits des eigenen Ich und seines Gesetzes, in Jesus Christus gefunden wird. Formal hat diese Veränderung des Einheitspunktes [ihre] Analogie durchaus im säkularen Bereich. Wenn der N.S. [Nationalsozialist, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 278 Fn.104] sagt: mein Gewissen ist A.H. [Adolf Hitler, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 278 Fn.105], so ist auch damit der Versuch gemacht, die Einheit des Ich außerhalb seiner Selbst zu begründen. Es hat dies dann die Preisgabe der Autonomie zugunsten einer bedingungslosen Heteronomie zur Folge, was wiederum nur dann möglich ist, wenn der andere Mensch, in dem ich die Einheit meines Lebens suche, in die Funktion meines Erlösers tritt.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 278.

<sup>1010</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 278: „[...] Es läge dann hier die prägnanteste säkulare Parallele und damit der prägnanteste Widerspruch zur christlichen Wahrheit vor.“

<sup>1011</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 65.

als Gestaltung<sup>1012</sup> zu Kant zurück und dem, was aus seinem Denken hier aufgenommen wird. Die Argumentation zur Begründung der „(Natur)rechte“ in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1013</sup> bezieht sich nicht nur mit dem Pflicht-Begriff auf Kants Denken, sondern ähnelt in ihrer Formulierung des „Mittels zum Zweck“ außerdem bereits einem der Versionen des so genannten „Kategorischen Imperativs“ bei Kant, in der er (Kant) sagt:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>1014</sup>

Bei Bonhoeffer in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1015</sup> sind diese beiden Aspekte – das Leben als „Selbstzweck“ und das Leben als „Mittel zum Zweck“ –, die beide laut Bonhoeffer ihren epistemologischen Ursprung in der realen Beschaffenheit des „natürlichen Lebens“ haben und deshalb, aus seiner Perspektive, beide im ethischen, sozialen und politischen Diskurs mit einbezogen werden müssen, wie wir noch ausführlicher sehen werden, ebenso wie alle bisherigen scheinbaren, epistemologischen Dualismen in der (im oben definierten Sinne) „Gestalt“ Jesu vereint.

Die Art der Definition hier führt einerseits innerhalb derselben Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1016</sup> zurück zu den Begriffen des Formalen/der *forma*, zu Bonhoeffers Definition der *ratio* und andererseits nach vorne zur Bonhoeffers Bestimmung der Möglichkeit Begründung der „natürlichen Rechte“/Naturrechte im Zusammenhang mit dem Begriff des „*sum cuique*“<sup>1017</sup>:

„Wenn nun im Folgenden von den Rechten des natürlichen Lebens die Rede sein soll, so wird die Frage nach dem Garanten dieser Rechte immer wieder akut werden. Wer steht für die Rechte des natürlichen Lebens wirksam ein? Wir müssen hier schon Gesagtes wiederholen: es ist in erster Linie Gott selbst, der für diese Rechte einsteht.“<sup>1018</sup>

---

<sup>1012</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>1013</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1014</sup>Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 66f. (Werke IV, 61), zitiert nach D. Bonhoeffer, Ethik, 171 Fn.28.

<sup>1015</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1016</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1017</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 174-179.

<sup>1018</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 178.

#### 4.2 Der „natürliche“ Mensch als körperliches (biologisch-phisches) Wesen

Friederike Barth erkennt zwar in ihrer Arbeit den Bezug auf das, was sie Kants „Selbstzweckformel“ nennt<sup>1019</sup>, schreibt aber als eine Art Fazit, dass Bonhoeffer das „Verhältnis zwischen natürlichen Rechten und Pflichten [...] analog zu der Indikativ-Imperativ Formel der paulinischen Theologie“<sup>1020</sup> bestimmt.

Dem lässt allerdings weder eine weitergehende Argumentation noch eine Quellenangabe folgen, aus der ersichtlich wäre, woher sie diese Schlussfolgerung zieht oder was sie unter „Indikativ-Imperativ Formel der paulinischen Theologie“ versteht. Folgt man, wie ich dies im vorangehenden Abschnitt gerade mit der „Pflicht“ schon getan habe, auch Bonhoeffers terminus des „Rechts“ innerhalb der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1021</sup> weiter, wird man im Zusammenhang der näheren Bestimmung des Verhältnisses von Rechten und Pflichten bei Bonhoeffer in eine völlig andere Richtung gelenkt und zwar zu einem Abschnitt, der ihn bereits im Titel trägt: „Das Recht auf das leibliche Leben“<sup>1022</sup>. Nachdem Bonhoeffer das „Natürliche“ als allgemeinen, epistemologischen Begriff definiert und dann vom Aspekt des „Geistigen“, „Immateriellen“ (der *ratio*) her betrachtet hatte, nimmt er nun den zweiten Aspekt der menschlichen Existenz hinzu: den Menschen als physisches, biologisches, materielles „natürliches“ Wesen<sup>1023</sup>. Es ist der biologische, physische, „natürliche“, materielle menschliche Körper – sein „Leib“, wie Bonhoeffer es auch nennt<sup>1024</sup> – und sein schöpfungstheologisches, von Gott gegebenes So-sein, die, wie ich hier zeigen werde, für Bonhoeffer zur

---

<sup>1019</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 384.

<sup>1020</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 384.

<sup>1021</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1022</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179. Die Argumentation hier geht von D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184. Ab D. Bonhoeffer, Ethik, 184 beginnen, wie ich gesagt habe, Bonhoeffers konkrete Beispiele mit dem der Euthanasie, dann, ab 192 der „Selbstmord“ und ab 199 „Fortpflanzung und werdendes Leben“, sein Versuch einer konkreten Sexual- und Fortpflanzungsethik.

<sup>1023</sup>Der anthropologische Fokus, den ich oben bereits für die ganze *Ethik* und auch für den die Einleitung von „Das natürliche Leben“ festgestellt hatte, verengt sich also in gewisser Weise hier noch weiter.

<sup>1024</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 179. „[...] Der Leib ist aber in erster Hinsicht nicht dazu da, um geopfert, sondern um erhalten zu werden.“

fundamentalen, erkenntnistheoretischen Grundlage aller anderen „natürlichen“ Rechte des natürlichen Lebens<sup>1025</sup> und damit auch für jeden potentiellen Versuch eines positiv begründeten „Naturrechts“<sup>1026</sup> werden.

Die zentralen Dialogpartner dabei sind zwei Arten von epistemologischen Modellen, die uns beide im Laufe dieser Untersuchung schon begegnet sind: In positiver Weise die epistemologischen Begründungen des „Naturrechts“ in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* und der *Declaration Of Independence* und in eher negativer, ablehnender Weise Platon und ähnliche Modelle nach ihm, die den physischen, materiellen, biologischen Körper des Menschen mehr oder weniger ausdrücklich als epistemologischen Raum ausschließen und ihn sogar als Hinderung für wahre, epistemologische Erkenntnis sehen. Wie bei den anderen (scheinbar) dualistischen Begriffen ist für Bonhoeffer der Mensch in seiner Existenz nur als leib-seelische Einheit vollständig zu verstehen, weil er als leib-seelische Einheit geschaffen wurde und auch als leib-seelische Einheit „gefallen“ ist<sup>1027</sup>. Der sinnvollste Startpunkt für eine Analyse von

---

<sup>1025</sup>Burkholder zieht denselben Schluss zu und hat daraus, ebenfalls anhand dieser Stelle in „Das natürliche Leben“, versucht, auch das individuelle Recht auf Schutz der ökologischen Sphäre des Planeten, z.B. reines Trinkwasser und reine Luft, abzuleiten und damit in gewisser Weise Bonhoeffers Argument der Unantastbarkeit des menschlichen Körpers auf die Unantastbarkeit der Ressourcen zu erweitern, von denen dieser menschliche Körper notwendigerweise lebt, vgl. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 355: „The foundation of all human rights rests on what Bonhoeffer calls ‘the right to bodily life’, which means ‘the body has the right to be preserved for the sake of the whole person. For him, bodily life means that another cannot ‘encroach’ upon one’s body. While he lists the examples of ‘[r]ape, exploitation, torture and the arbitrary deprivation of physical freedom’ as encroaching on another’s right to bodily life, one can legitimately raise the question of whether polluted drinking water and toxic air quality in certain cities are also encroaching on the bodies of other people. If the degradation and pollution of the planet continues unabated, it seems likely that this can only result in the impingement on another’s right to bodily life by reducing its quality and inducing premature death.” Für die Zitate, die aus Bonhoeffer, *Ethik*, 180; 185 und 186 stammen, vgl. B. Burkholder, *Christological Foundations for an Ecological Ethic*, 355, Fn.74: 75; 76.

<sup>1026</sup>Das heißt, dass es, für Bonhoeffer, keinen abstrakten Naturrechtsbegriff geben kann, da jeder überzeugende Naturrechtsbegriff für ihn auf der erkenntnistheoretischen Anerkennung der Existenz Gottes und, konkret, der Existenz Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender in Jesus Christus beruhen muss.

<sup>1027</sup>„Dies ist jedoch nur möglich, wenn eine Anthropologie zugrunde gelegt ist, derzufolge der Mensch gerade nicht wesentlich Geist, Vernunft oder *animal rationale* ist, sondern

Bonhoeffers Rechts-Begriff v.a. in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1028</sup> ist die erste Definition des Natürlichen als körperliches Leben am Beginn des Abschnitts „Das Recht auf das leibliche Leben“<sup>1029</sup>:

„Das leibliche Leben, das wir ohne unser Zutun empfangen, trägt in sich das Recht auf Erhaltung. Es ist dies nicht ein Recht, das wir uns geraubt oder erworben hätten, sondern es ist im eigentlichen Sinne ein „mit uns geborenes“, empfangenes Recht, das vor unserem Willen da ist, das im Seienden selbst ruht. Da es nach Gottes Willen menschliches Leben auf Erden nur als leibliches Leben gibt, hat der Leib um des ganzen Menschen willen [sic!] das Recht auf Erhaltung. Da mit dem Tode alle Rechte erlöschen, so ist die Erhaltung des leiblichen Lebens die Grundlage aller natürlichen Rechte überhaupt und darum mit einer besonderen Wichtigkeit ausgestattet. Das ursprünglichste Recht des natürlichen Lebens ist die Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung und Tötung. Das mag sehr nüchtern und unheroisch klingen. Der Leib ist aber in erster Hinsicht nicht dazu da, um geopfert, sondern um erhalten zu werden. Daß sich dann aus anderen und höheren Gesichtspunkten das Recht und die Pflicht ergeben kann, den Leib zu opfern, setzt schon das ursprüngliche Recht auf Erhaltung des leiblichen Lebens voraus“<sup>1030</sup>.

Diese Definition wird im weiteren Verlauf dieses Abschnitts über das leibliche „natürliche“ Leben<sup>1031</sup> noch zwei Mal wiederholt, einmal davon noch innerhalb dieses Abschnitts zum „Recht auf das leibliche Leben“:

„Unter freien selbstständigen Personen bedeutet eine bewußte Antastung des fremden Leibes die Zerstörung des ersten natürlichen Rechtes des Menschen und damit seine grundsätzliche Rechtlosmachung und Zerstörung des natürlichen Lebens.“<sup>1032</sup>

Gestrichen ist an dieser Stelle eine Ergänzung, die diese Aussage etwas weiter konkretisiert und explizit macht, dass Bonhoeffer auf dieser Ebene zunächst nicht ausschließlich an die Tötung des natürlichen Lebens denkt, die im nächsten Satz

---

im Gegenteil wesentlich aus Leib und Seele bzw. Leib, Seele und Geist besteht, so dass der physisch-psychische Bereich menschlicher Existenz nicht weniger als das reflexive Denk- und Urteilsvermögen des Menschen vom Sündenfall betroffen ist so wie vorher der Mensch in seiner Ganzheit und in allen Aspekten seiner Existenz gutes Geschöpf war.“; F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 78.

<sup>1028</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1029</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184.

<sup>1030</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179; Diese Aussage und Logik wird er später in Bezug auf den von ihm so genannten „Selbstmord“ (ein Begriff, der an sich schon eine moralisch-ethische Wertung enthält) wieder aufnehmen und damit, wie hier, gewisse Ausnahmen von seiner Ablehnung des „Selbstmordes“ als Widerstand gegen die Macht Gottes als Schöpfer des menschlichen Leibes (z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 194) begründen; D. Bonhoeffer, Ethik, 192f.; 196-199.

<sup>1031</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184.

<sup>1032</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 183.

behandelt wird, sondern auch jeden Prozess, der zum Tod führt oder führen kann, bereits als „Antastung“ versteht:

„Unter bewußte Antastung ist jede beabsichtigte Schädigung und Vergewaltigung bis hin zur Tötung unschuldigen, fremden leiblichen Lebens zu verstehen.“<sup>1033</sup>

„*Bis hin* zur Tötung“, aber nicht nur. Da Bonhoeffer, wie schon kurz angedeutet, „Vergewaltigung“, u.a. im Zusammenhang von Propaganda, auch in Bezug auf den geistigen Bereich<sup>1034</sup> und an einer Stelle in „Erbe und Verfall“<sup>1035</sup> in Bezug auf die Ausbeutung der Natur durch den Menschen verwendet<sup>1036</sup>, ist es m.E. vertretbar anzunehmen, dass auch hier an dieser Stelle wenigstens am Rande geistiger Missbrauch genauso wie körperliche Vergewaltigung mit gemeint ist. Die dritte Wiederholung findet sich im ergänzenden Abschnitt am Ende von „Das natürliche Leben“<sup>1037</sup>, D. Bonhoeffer, Ethik, 212-217, wo er dieselbe relativ weite Definition dieser Rechte annimmt, die nicht nur den Tod des Individuums, d.h. das allgemeine Recht auf Leben einschließt, sondern dieses „Recht auf Leben“ als umfangreiches, komplexes Postulat ansieht, das auch den Schutz vor körperlichem, inklusive sexuellem Missbrauch, Ausbeutung und willkürlicher Beraubung der Freiheit einschließt.

„Zur Erhaltung des leiblichen Lebens gehört der Schutz vor willkürlicher Antastung [der] Freiheit des Leibes. Niemals wird der menschliche Leib einfach zu einem Ding, das in die uneingeschränkte Gewalt eines anderen Menschen geraten und von ihm ausschließlich als Mittel zu seinen Zwecken gebraucht werden dürfte. Der lebendige, menschliche Leib ist immer der Mensch selbst. Vergewaltigung, Ausbeutung, Peinigung, willkürliche Beraubung der Freiheit des menschlichen Leibes sind schwere Eingriffe in das mit der Schöpfung dem Menschen verliehene Recht, die außerdem wie alle Eingriffe in das natürliche Leben früher oder später Strafe nach sich ziehen.“<sup>1038</sup>

---

<sup>1033</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 183 Fn.61.

<sup>1034</sup>Vgl. Ethik-Zettel Nr.47EZ74 („Geistige Vergewaltigung“); Nr.49EZ75 („geistige Vergewaltigung“); vgl. Bonhoeffer, Ethik, 217 Fn.150.

<sup>1035</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1036</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107.

<sup>1037</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-217.

<sup>1038</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 212.

Mit „Ausbeutung“ und „Vergewaltigung“ bezieht er sich vermutlich auch auf seine allgemeineren Aussagen zur „Mechanisierung“ und „Technik“<sup>1039</sup> in „Erbe und Verfall“<sup>1040</sup>. „Peinigung“ ist dagegen ein Rückbezug auf seine Aussagen zur Frage der Bestrafung von „Verbrechern“ und Kindern und deren Berechtigung in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1041</sup> und wird im Folgenden unter Rückbezug auf die Argumente dort<sup>1042</sup> später ausführlicher definiert, wobei es in dieser dritten Definition von leiblichem Leben ebenfalls die „Willkür“ der Bestrafung ist, die entscheidend ist<sup>1043</sup>. Und dieses Recht auf leibliches Leben gilt, wie er später im Zusammenhang seiner Aussagen zur „Euthanasie“ festhält, auch unabhängig von der physischen oder psychischen Gesundheit dieses „Leibes“<sup>1044</sup>.

---

<sup>1039</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 106-108, wo die Worte sogar in derselben Kombination vorkommen: „[...] ihr Symbol ist die Maschine, die gestaltgewordene *Vergewaltigung und Ausbeutung* der Natur“ (kursiv von mir). Dass zur „Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur“ auch die Ausbeutung dessen gehört, der die Maschine bedient, macht er in D. Bonhoeffer, Ethik, 112 deutlich: „Der Herr der Maschine wird ihr Sklave, die Maschine wird der Feind des Menschen.“

<sup>1040</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1041</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1042</sup>Vgl. den Bezug auf die Bestrafung von Kindern durch körperliche Schmerzen im Zuge der Erziehung zur „Selbstständigkeit“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 182f. („körperliche Züchtigung“) und 214 („leibliche Züchtigung“).

<sup>1043</sup>„Unter Peinigung des Leibes verstehen wir die willkürliche und rohe Zufügung leiblicher Schmerzen unter Ausnutzung gegebener Machtverhältnisse im allgemeinen [sic!] und insbesondere zum Zwecke der Erpressung erwünschter Geständnisse und Aussagen. Hier wird der Leib ausschließlich als Mittel zur Erreichung fremder Zwecke, also etwa zur Befriedigung der Machtlust oder zur Erziehung bestimmter Kenntnisse mißbraucht und damit entehrt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 214f. Für die Willkür als ethisches Kriterium vgl. 183f.: „*Willkürlich* ist selbstverständlich nicht die Tötung des Verbrechers, der fremdes Leben antastet. *Willkürlich* ist aber auch nicht die Tötung von Zivilpersonen im Krieg, sofern sie nicht direkt beabsichtigt, sondern nur unglückliche Folge einer militärisch notwendigen Maßnahme ist. *Willkürlich* aber wäre die Tötung wehrloser Gefangener oder Verwundeter, die sich keines Angriffs auf mein Leben mehr schuldig machen können. *Willkürlich* ist die Tötung eines unschuldigen Menschen aus Leidenschaft oder um irgendeines Vorteils willen. *Willkürlich* ist jede bewußte Tötung unschuldigen Lebens.“ (kursiv von mir).

<sup>1044</sup>Vgl. „Man meint mit rationalen Mitteln eine neue gesunde Menschheit schaffen zu können. Zugleich hält man die [psychische und physische] Gesundheit für den höchsten Wert, dem alle anderen Werte geopfert werden müßten. Rationalisierung und Biologisierung des menschlichen Lebens verbinden sich zu dem vergeblichen Unterfangen, durch das das Recht alles Geschaffenen auf Leben und damit schließlich die Gemeinschaft überhaupt zerstört wird.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 191. Vgl. die Aufnahme seiner ratio-Kritik und des Begriffs der „neuen Menschheit“. Auch diese

„Vergewaltigung“ ist in diesem Fall klarer primär als sexuelle Gewalt und die Nutzung des menschlichen Körpers als „Mittel zum Zweck“ für die eigene Sexualität gegen den Willen des Anderen definiert<sup>1045</sup>. Diese Begriffe spiegeln, andererseits, auch Bonhoeffers detaillierte Aufzählung im weiteren Verlauf des Abschnitts von „Das Recht auf das leibliche Leben“<sup>1046</sup> wider, wo er u.a. die freie Ausübung von Sexualität, eine Wohnung, Kleidung, den Zugang zu Essen und Trinken und sogar „Spiel“ und die Möglichkeit zur Erholung von der Arbeit als legitime Rechte des leiblichen Lebens nennt<sup>1047</sup>.

Es reicht, mit anderen Worten, für Bonhoeffer nicht, das Recht des Individuums auf leibliches Leben auch dann noch erfüllt zu sehen, wenn man es gerade so mit dem minimalsten Aufwand, der dafür erforderlich ist, eine gewisse Zeit am Leben erhält (wie es zu Bonhoeffers Lebzeiten z.B. in den Konzentrationslagern der Nationalsozialisten oder im sowjetischen Straflagersystem des Gulag geschehen ist). Seine umfassende, erkenntnistheoretische Blickrichtung an dieser Stelle zeigt auch sein gedanklicher Rückgriff auf seine Kritik an der protestantischen Ethik am Anfang des Kapitels, vor allem ihr Bestehen auf einer „allgemeinen Sündhaftigkeit“ des natürlichen (Lebens)<sup>1048</sup>, die das „Natürliche“ insgesamt eher auf die Seite des Bösen gestellt hat und damit zumindest eine Tendenz enthielt, das Natürliche – Physische, Biologische, Materielle – im Stil vieler dualistischer Modelle mit dem ethisch Bösen gleichzusetzen. Auch auf sie bezieht er sich, als er ausdrücklich herausstellt, dass es aus christlicher Sicht falsch wäre, den Leib lediglich als lästige, temporäre Heimat auf dem Weg der „unsterblichen Seele“ zu sehen<sup>1049</sup>.

---

„Organisation“ ist damit, für Bonhoeffer, eine „unnatürliche“, die das „Gegebene“ der gefallenen Schöpfung nicht anerkennt. Für die Tatsache, dass Bonhoeffer hier sowohl psychische als auch physische Krankheiten meint, vgl. die ganze Argumentation D. Bonhoeffer, Ethik, 184-191 (Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 187: „lungenkranker Idiot“ mit „lungenkrank“ als physischer und „Idiot“ als psychischer Krankheit).

<sup>1045</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 212.

<sup>1046</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184.

<sup>1047</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 180f.

<sup>1048</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.

<sup>1049</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179f.: „Das leibliche Leben ist wie das Leben überhaupt sowohl Mittel zum Zweck wie Selbstzweck. Es ist idealistisch, aber nicht christlich, den Leib ausschließlich als Mittel zum Zweck zu verstehen. Ein Mittel kommt ja in Wegfall,

Die Metapher des Körpers als „Kerker der unsterblichen Seele“ selbst stammt von Platon, einem der bekanntesten und, wie schon erwähnt, in der westlichen Geistesgeschichte prägendsten dieser „dualistischen“ Denker mit einer eher negativen Sicht auf das „Natürliche“ (biologische, physische, materielle) und einer korrespondierenden Betonung des „Übernatürlichen“ (geistigen, göttlichen, rationalen), der sie in seinem Dialog *Kratylos* verwendet<sup>1050</sup>.

Bonhoeffer hatte bereits vorher in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1051</sup> betont, dass trotz seines Festhaltens am Konzept des Sündenfalls und der durch ihn geschehen Veränderung sowohl am Natürlichen als auch an der *ratio* als Teil dieses Natürlichen<sup>1052</sup> das Natürliche selbst, nach seiner Definition, weder „böse“ noch „gut“ ist. Es ist vielmehr, wie wir gesehen haben, der erkenntnistheoretische Raum, innerhalb dessen „gut“ und „böse“ aktualisiert und erkannt werden können<sup>1053</sup>. Zur Unterstützung seiner Behauptung, dass der Körper im Christentum eine „höhere Würde“ hat, führt Bonhoeffer mehrere Zitate an, die alle aus der hebräischen Bibel und dort aus dem Prediger-Buch (in Luthers Übersetzung ist es betitelt als „Der Prediger Salomo“) stammen, konkret Pred.Sal. 2,25; 9,7-9; 11,9<sup>1054</sup>. Er ist in seinen

---

sobald der Zweck erreicht ist. Dem entspricht die Auffassung des Leibes als Kerker der unsterblichen Seele, die mit dem Tod den Leib für immer verlässt. Nach christlicher Lehre hat der Leib höhere Würde.“. „Idealistisch“ bezieht sich hier auf seine Kategorisierung ethischer Modelle in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62), wo eine Gruppe diejenige war, die ihre ethischen Überlegungen an einem (abstrakten) „Ideal“ bzw. Idee orientieren vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 32-40 („Die Feindschaft des Ideals gegen das Seiende, die fanatische Durchführung einer Idee gegen ein sich sträubendes Seiendes [...]“; D. Bonhoeffer, Ethik, 40. „Idee“ ist, wie schon mehrfach dargelegt, vor allem mit Platon verbunden, „Ideal“ vor allem mit Kant, steht aber in gewisser Weise für alle Modelle, die in ihrer epistemologischen Struktur von einem festen, „abstrakten“ und „absoluten“ Fixpunkt (wie eben der „Idee“) ausgehen.

<sup>1050</sup>Platon, *Kratylos*, 400b-c, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 180 Fn.51.

<sup>1051</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1052</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166-170.

<sup>1053</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166-170.

<sup>1054</sup>„Iß dein Brot mit Freude, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott. Laß deine Kleider immer weiß sein und laß deinem Haupt Salbe nicht mangeln. Brauche das Leben mit deinem Weibe, das du liebhabst, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat, solange dein eitel Leben währt; denn das ist dein Teil im Leben und in deiner Arbeit, die du tust unter der Sonne.“ (Prediger Salomo 9,7ff.). „So freue dich Jüngling, in deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in

eigenen Beschreibungen, wie leibliches Leben in leiblicher Freiheit aussieht, allerdings genauso bildreich und detailliert: Er nennt, unter anderem, eine angenehme Wohnung, die über den Zweck des Schutzes hinaus Genuss bringt<sup>1055</sup>; schöne Kleidung, die die Schönheit des jeweiligen Körpers betont und steigert<sup>1056</sup>; Erholung mit Spiel oder Ruhe, je nach Bedürfnis der jeweiligen Person<sup>1057</sup>; Essen und Trinken, die ebenfalls nicht ausschließlich dem reinen, biologischen Überleben dienen, sondern auch dem Genuss, der mit ihnen einhergeht<sup>1058</sup>; und Sexualität und die mit ihr verbundenen „Freuden“ des Körpers<sup>1059</sup>. Er spricht hier auch vom „Recht

---

deiner Jugend. Tue, was dein Herz gelüftet und deinen Augen gefällt und wisse, daß dich Gott um dies alles wird vor Gericht führen.’ (11,9), Wer kann fröhlich essen und sich ergötzen ohne Ihn?’ (2,25).“; D. Bonhoeffer, Ethik, 181. (Das Fehlen der vorletzten Anführungszeichen vor ‚Wer kann fröhlich essen (...)‘ ist so aus der Textausgabe der *Ethik* übernommen). Die verwendete Übersetzung hier ist die Luthers mit geringfügigen Veränderungen durch Bonhoeffer, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 181 Fn. 57 und 58.

<sup>1055</sup>D. Bonhoeffer, 181: „Die Wohnung des Menschen hat nicht wie der tierische Unterschlupf nur den Sinn eines Schutzes [vor] Unwetter und Nacht und Pflegestätte für die Jungen, sondern sie ist der Raum, in dem der Mensch die Freuden des persönlichen Lebens in der Geborgenheit der Seinen und seines Eigentums genießen kann.“

<sup>1056</sup>D. Bonhoeffer, 181: „Die Kleidung soll nicht nur den Körper notdürftig bedecken, sondern zugleich eine Zierde des Leibes sein.“

<sup>1057</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 181f.: „Erholung hat nicht nur den Zweck einer größeren Arbeitsleistung, sondern sie gewährt dem Leib das Maß der ihm zukommenden Freude. Das Spiel ist seinem Wesen nach fern aller Zweckbestimmtheit, der deutlichste Ausdruck für die in sich ruhende Selbstzwecklichkeit des leiblichen Lebens.“

<sup>1058</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 181: „Essen und Trinken dient nicht alleine dem Zweck der Gesunderhaltung des Körpers, sondern auch der natürlichen Freude am leiblichen Leben.“

<sup>1059</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 182: „Die Geschlechtlichkeit ist nicht nur Mittel der Fortpflanzung, sondern trägt innerhalb der Ehe ihre Freude unabhängig von dieser Zweckbestimmung in der Liebe zweier Menschen zueinander.“ Auch hier bildet jedoch der Respekt vor dem Faktum der leiblichen Individualität jeder Person eine Grenze, die von keinem der beiden Partner – wie z.B. bei einer Vergewaltigung – überschritten werden darf, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 182: „Mein Leib ist ‚mein‘ Leib. Er kann niemals, auch in der Ehe nicht, in demselben Sinne einem andern zugehörig sein wie mir.“ Vgl. „Vergewaltigung ist der durch unrechtmäßige Gewalt erzwungene Gebrauch eines fremden Leibes zu eigenen Zwecken, insbesondere auf geschlechtlichem Gebiet. Ihr gegenüber steht das Recht eines Menschen, seinen Leib und insbesondere seine Geschlechtlichkeit in Freiheit zu geben oder zu versagen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 212.

auf Glück“<sup>1060</sup> und in einer früheren Version hatte er offenbar einen eigenen Unterpunkt für dieses „Recht“ geplant<sup>1061</sup>.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Terminologie hier sowohl auf die *Declaration of Independence* zurückgeht, die „Happiness“ als drittes „natürliches“ Recht nach „Life“ und „Liberty“ nennt<sup>1062</sup> als auch zurückblickt auf Bonhoeffers vorangehende Kritik des „Sozialeudämonismus“ und dessen, aus Bonhoeffers Sicht, falscher, exklusiver Fokus auf dem Glück nicht des Individuums sondern der Mehrheit<sup>1063</sup>. Die epistemologische Basis für alle diese Überlegungen ist der Satz, der an ihrem Anfang steht, und der wiederum aus der Feststellung abgeleitet ist, dass die „Gestalt“ des „natürlichen Lebens“, die er in D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174 in ihrer Relation zum Kollektiv definiert hatte, konkret immer eine *leibliche* – d.h. durch ihre Existenz in einem biologischen, physischen Körper definierte und durch diese Existenz in einem physischen, biologischen Körper von anderen Individuen und deren physischen, biologischen Körpern unterscheidbare – Existenz ist<sup>1064</sup>. Der hier von Bonhoeffer selbst in Anführungszeichen gesetzte Ausdruck „mit uns geborenes“ bezieht sich, wie auch der Kommentar der *Ethik* angibt, mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf den ersten Artikel der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*<sup>1065</sup>, auf den er bereits in D. Bonhoeffer, Ethik, 175

---

<sup>1060</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 180.

<sup>1061</sup>Ethik-Zettel Nr 47ZE75 (74f), wo einer der Unterpunkte „VI. Glück“ heißt. „Recht auf Gück“ kommt auch auf den Ethik-Zetteln Nr.49ZE75 und Nr.52ZE72 vor, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 180 Fn.55.

<sup>1062</sup>Vgl. „[...] that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“; Declaration of Independence (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis). Der Kommentar der Ethik weißt in D. Bonhoeffer, Ethik, 180 Fn.54 ebenfalls auf diese Verbindung hin.

<sup>1063</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 176-178.

<sup>1064</sup>„Das *leibliche* Leben, das wir ohne unser Zutun empfangen, trägt in sich das Recht auf Erhaltung. Es ist dies nicht ein Recht, das wir uns geraubt oder erworben hätten, sondern es ist ein im eigentlichsten Sinne „mit uns geborenes“, empfangenes Recht, das vor unserem Willen da ist, das im Seienden selbst ruht. [...] Das ursprünglichste Recht des natürlichen Lebens ist die Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung, Tötung.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 182.

<sup>1065</sup>„Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.“; Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis) (kursiv von mir). Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 179 Fn.50 und ihren Verweis auf D. Bonhoeffer, Ethik, 175 Fn.40

(„Recht, das mit uns geboren ist“<sup>1066</sup>) angespielt hatte, und möglicherweise indirekt auch auf den Beginn der *Declaration Of Independence*, wo das Recht auf Leben ebenfalls ein grundlegendes, „natürliches“ Recht ist, das mit dem einzelnen Menschen – hier „geschaffen“ („created“) – wurde<sup>1067</sup>. Der Bezug auf die *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* und, erneut, die *Declaration Of Independence* ist auch deswegen wichtig, weil dort, wie bei Bonhoeffer, das Recht auf Leben u.a. eng mit dem Recht auf Freiheit – im Sinne diesmal nicht von epistemologischer, sondern politisch-sozial definierter Freiheit – verbunden und, wie durch „droits“ angedeutet, dort ebenfalls die Grundlage weiterer, hier nicht genannter Rechte bildet:

„Les hommes *naissent et demeurent libres et égaux en droits*. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.“<sup>1068</sup>

In der *Declaration of Independence* dagegen ist in einem scheinbar kleinen aber doch entscheidenden Unterschied der epistemologischen Begründung „Life“ im Sinne von „natürlichem“, biologischem, physischem, leiblichen Leben eines von mehreren „Rights“, deren epistemologische Grundlage, wie gerade angedeutet, der „Creator“ ist, der sie mit dem Menschen geschaffen („created“) hat. Dies macht auch die auf den ersten Blick ungewöhnliche Großschreibungen von „Rights“ und „Life“, „Liberty“ und „Happiness“ deutlich, die hier aus dem Original übernommen sind.

Im geschriebenen Englisch der damaligen Zeit (ebenso wie im heutigen) war Großschreibung in solchen Fällen ein sprachliches Zeichen des Respekts, vor allem vor Monarchen oder, in diesem Fall, vor Gott. Auch das Schriftbild zeigt also bereits auf den ersten Blick, dass diese großgeschriebenen Elemente mit dem (ebenfalls großgeschriebenen) Element des „Creator“ verbunden sind.

„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are

<sup>1066</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 175 Fn.40.

<sup>1067</sup>„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“; *Declaration of Independence* (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis).

<sup>1068</sup>*Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis) (kursiv von mir).

endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are *Life, Liberty and the pursuit of Happiness*.”<sup>1069</sup>

Allgemein ist auffällig, dass das Recht auf (leibliches) Leben sowohl in der *Declaration of Independence* als auch in der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* am Anfang aller von ihnen genannten, grundlegenden Rechte – im Fall der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* sogar als einziges explizit genanntes Recht – steht<sup>1070</sup>. Der Begriff der „natürlichen Rechte“ (*droits naturels*) ist ebenfalls vermutlich zumindest teilweise aus dem zweiten Artikel der *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* übernommen<sup>1071</sup>. In der schöpfungstheologischen Grundlegung seines epistemologischen Versuchs der positiven Begründung eines „Naturrechts“ dagegen ist, wie gesagt, Bonhoeffers Definition des natürlichen Lebens als leibliches Leben demjenigen der *Declaration of Independence* in ihrer Argumentation ähnlicher. Das leibliche Leben ist für ihn mit natürlichen „Rechten“, insbesondere dem Recht auf Leben, ausgestattet weil es in einer schöpfungstheologischen Relation zu Gott bzw. Christus als seinem Schöpfer steht<sup>1072</sup>.

---

<sup>1069</sup> <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>; (kursiv von mir).

<sup>1070</sup> „Les hommes *naissent et demeurent* libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.“; *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis) (kursiv von mir); “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are *Life, Liberty and the pursuit of Happiness*”; *Declaration of Independence* (Online-Quelle, siehe Literaturverzeichnis) (kursiv von mir).

<sup>1071</sup> „Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l’oppression.“; *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis).

<sup>1072</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 179. Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 188-191; 194; 202-204.

#### 4.3 Die schöpfungstheologische Begründung der Rechte des natürlichen Lebens in Josef Piepers Analyse von Thomas von Aquin und ihr Bezug zu Bonhoeffers Argumentation in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (Eth., 163-184)

Ich hatte in der Einleitung gesagt, dass, wenn Bonhoeffers Begriff des Natürlichen, wie er in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1073</sup> definiert ist, tatsächlich als ein Begriff nachgewiesen werden soll, der unter fundamental erkenntnistheoretischen Prämissen entwickelt wurde, auch bei seinen primären konzeptuellen Dialogpartnern dieser umfassende, epistemologische Anspruch nachweisbar sein muss. Dabei habe ich, wie ebenfalls dort erwähnt, aufgrund des textlichen Befunds in „Das natürliche Leben“<sup>1074</sup> und den restlichen Texten der *Ethik* Nietzsche für die „materialistische“ Weltsicht eines in epistemologischer Hinsicht ausschließlich auf das Empirisch-erfassbare, (Biologische, Physische, Materielle) ausgerichteten „Natürlichen“ gewählt.

Er ist uns bereits beim Begriff des „Nichts“ und anderer epistemologischer termini begegnet und wird insbesondere in der Analyse der zweiten Relation zwischen Individuum und Staat als m.E. einer der wichtigsten Bezugspunkte von Bonhoeffers Denken dort auch weiterhin eine entscheidende Rolle in dieser Untersuchung spielen. Der zweite, von mir genannte Dialogpartner war die katholische, „natürliche“ Theologie und sie ist es, die hier in diesem Abschnitt im Zentrum stehen soll. „Katholische Naturtheologie“ ist, wie sich auch Bonhoeffer wahrscheinlich bewusst war, ein sehr umfangreiches Forschungsgebiet, weshalb er sich – und ich mit ihm – insbesondere auf einen ihrer Vertreter, Josef Pieper, und dessen Interpretation von Thomas von Aquin<sup>1075</sup> beschränken werde.

Es ist diese Variante der epistemologischen Begründung von „Naturrecht“, mit der wir uns nun, nachdem ich sie bereits mehrmals nebenbei erwähnt habe, ausführlich beschäftigen werden. Bereits am Beginn der Einleitung von „Das

---

<sup>1073</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1074</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1075</sup>Friederike Barth ordnet Pieper dem ‚Neothomismus‘ zu, vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 367.

natürliche Leben“<sup>1076</sup> hatte Bonhoeffer, wie schon mehrfach gesehen, betont, dass er die Auseinandersetzung mit dem „Natürlichen“ und seiner unhintergehbaren, begründenden Bedeutung in außer-theologischen, ethischen Kontexten als aner kennenswerte Leistung der katholischen im Vergleich zur „evangelischen Ethik“ sieht<sup>1077</sup>. Gleichzeitig hatte er gesamte *Ethik* hindurch die sich häufig auf Luther selbst berufende, protestantische Trennung der „zwei (oder manchmal mehr<sup>1078</sup>) Reiche“ bzw. „Bereiche“<sup>1079</sup>, einschließlich derjenigen zwischen „gut“ und „böse“<sup>1080</sup>, als Grundproblem der evangelischen Theologie postuliert. In „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1081</sup> schreibt er:

„[...] im Pseudoluthertum wird die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen dieser Welt gegen das Gesetz Christi proklamiert, im Schwärmertum tritt die Gemeinschaft der Erwählten

---

<sup>1076</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163f.

<sup>1077</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163f.: „Der Begriff des Natürlichen ist in der evangelischen Ethik in Mißkredit geraten. Bei den einen ging er vollständig im Dunkel der Sündhaftigkeit verloren, bei den anderen erhielt er umgekehrt den Glanz der Urgeschöpflichkeit. Beides war ein böser Mißbrauch, der zur Folge hatte, daß man den Begriff des Natürlichen völlig aus dem evangelischen Denken ausschied und der katholischen Ethik überließ. Dies aber bedeutete einen schweren sachlichen Verlust für das evangelische Denken, weil man nun den praktischen Fragen des natürlichen Lebens mehr oder weniger orientierungslos gegenüberstand.“

<sup>1078</sup>In D. Bonhoeffer, *Ethik*, 51 nennt er als Beispiel die Annahme eines (dritten) „Teufelsreichs“.

<sup>1079</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 52: „Jede statische Abgrenzung eines Bereiches [...]“

<sup>1080</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31f. in Parallele zu seiner Ablehnung eines eigenen „Reiches“ des Teufels in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 50f. Dies hat in seiner Logik notwendigerweise sowohl eine „abstrakte“ als auch eine politisch – soziale Komponente: Obwohl das Böse für Bonhoeffer durchaus als objektive, gottfeindliche Realität existiert – das machen seine Aussagen zum Sündenfall, zum „Nichts“ und zu Jesu Tod und Auferstehung klar (vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165f. [Sündenfall]; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 52 [Jesu Tod und Auferstehung]; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 115; 119 [das Nichts] und den Begriff der „Dämonien“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 107) – und sogar mit schöpfungstheologischen Begriffen beschrieben werden kann (vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 119 [„Es ist ein schöpferisches Nichts, das allem Bestehenden seinen widergöttlichen Atem einbläst“] in klarem Bezug auf Gen. 2,7) ist es immer eine gottfeindliche Realität, die aus christlicher Sicht in Jesu Tod und Auferstehung ein für alle Mal in die Gottes – bzw. Christuswirklichkeit integriert wurde. Seit dem „Christusgeschehen“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 52) kann es also keinen Bereich wie die politisch-soziale Sphäre oder das „Natürliche“ allgemein geben, das nur „Böse“ und damit prinzipiell von Gott getrennt ist.

<sup>1081</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-62.

gegen die Feindschaft der Welt zum Kampf für die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden an.“<sup>1082</sup>

Dies wird im Folgenden seine Grundthese, von der aus er das aus seiner Sicht bestehende Problem der christlichen Ethik an sich und ihres Begriffs des „Natürlichen“ aufbaut und die ihrerseits eine Konkretisierung der Dualismen ist, die er bereits in seinen ersten Sätzen des Abschnitts „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ aufzeigt<sup>1083</sup>.

Und schon hier stehen nachweisbar Josef Pieper und Thomas von Aquin im Hintergrund: Die Überschrift „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ ist vermutlich vom Titel von Josef Piepers Buch „Die Wirklichkeit und das Gute“ inspiriert<sup>1084</sup>, was auch dadurch wahrscheinlich gemacht wird, dass er dessen zentralen Gedanken der „Wirklichkeit“ als Beginn aller ethischen Überlegung übernimmt. Der erste Satz des Buches – „Alles Sollen gründet im Sein. Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen“<sup>1085</sup> – ist in Bonhoeffers Ausgabe unterstrichen<sup>1086</sup>. Auch der Bezug auf Thomas von Aquins Denken ist bereits greifbar, vor allem in dieser Aussage, die ich oben schon betrachtet habe:

„Das Gute ist nun nicht mehr eine Bewegung des Seienden, also etwa meines Wesens, meiner Gesinnung, meiner Handlungen oder auch eines Zustandes in der Welt, es ist nicht mehr ein Prädikat, das einem an sich Bestehenden, Seienden zugesprochen wird, sondern das Gute ist das Wirkliche selbst, das heißt nicht jenes abstrakte, von der Wirklichkeit Gottes gelöste Wirkliche, sondern das Wirkliche, das so wie es in Gott alleine Wirklichkeit hat.“<sup>1087</sup>

---

<sup>1082</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 41.

<sup>1083</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31f.

<sup>1084</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34 Fn.13.

<sup>1085</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34 Fn.13; vgl. „An die Stelle, die in aller anderen Ethik durch den Gegensatz von Sollen und Sein, von Idee und Realisierung, von Motiv und Werk bezeichnet ist, tritt in der christlichen Ethik die Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube) oder um anstelle des vieldeutigen Begriffs den eindeutigen Namen der Sache selbst auszusprechen: von Jesus Christus und Heiligem Geist.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 34.

<sup>1086</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 34 Fn.13.

<sup>1087</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 35.

Eine solche Gleichsetzung von „Gutem“ und „Wirklichem“ findet sich auch in Thomas von Aquins Denken, unter anderem in seiner sehr konzisen Aussage in STh I, qu.5 art. 3:

„Respondeo dicendum, quod omne ens, in quantum est ens, est bonum.“<sup>1088</sup>

In „Erbe und Verfall“<sup>1089</sup> wird diese These der Aufsplitterung dieses „Wirklichen“ in voneinander getrennte, epistemologische Bereiche dann zur Basis von Bonhoeffers geistesgeschichtlichen und geschichtstheologischen Analyse der europäischen Entwicklung bis zur Aufklärung und darüber hinaus, einschließlich ihrer politisch-sozialen Dimensionen: Während die Französische Revolution zu denen gehört, die die „Ordnungen dieser Welt“ gegen das „Gesetz Christi“ proklamieren<sup>1090</sup>, ist der geistesgeschichtliche Ursprung der Amerikanische Revolution für Bonhoeffer dem „Schwärmertum“ zuzuordnen – einen Begriff, den er in Bezug auf sie ausdrücklich aufnimmt<sup>1091</sup> –, da sie wie dieses versucht im Kampf gegen die „gefallene Welt“ das „Reich Gottes“ aufzubauen<sup>1092</sup>.

In „Die letzten und die vorletzten Dinge“<sup>1093</sup> beschreibt Bonhoeffer die von diesen Gruppen vertretenen Lösungsversuche der Verhältnisbestimmung von „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“, Welt und Sphäre Gottes anhand der Bezeichnungen des „Radikalen“ und des „Kompromiß“<sup>1094</sup>, wobei der „Radikale“ ebenfalls die Welt als gefallene Welt im Wesentlichen fast vollständig ablehnt<sup>1095</sup>

---

<sup>1088</sup>Th. von Aquin, STh I, qu.5, Art. 3, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 35 Fn.14.

<sup>1089</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-124.

<sup>1090</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105; 112-114;116f.

<sup>1091</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 118: „[...] sondern umgekehrt, die im Schwärmertum begründete, mangelnde Unterscheidung der Ämter und Reiche des Staates und der Kirche.“

<sup>1092</sup>Er bezeichnet das Ziel der Amerikanischen Revolution, im Gegensatz zur Französischen Revolution, als Aufrichtung des „Reiches Gottes“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 117) und die daran Beteiligten als „schwärmerische“ Spiritualisten (D. Bonhoeffer, Ethik, 117f.).

<sup>1093</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 137-162.

<sup>1094</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 144-148.

<sup>1095</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 144-148. Vgl. „Die radikale Lösung sieht nur das Letzte, und in ihm nur den völligen Abbruch des Vorletzten. Letztes und Vorletztes stehen in ausschließlichem Gegensatz. Christus ist der Zerstörer und Feind alles Vorletzten und alles Vorletzte ist Feindschaft gegen Christus. Christus, das ist das Zeichen, daß die Welt reif ist, dem Feuer überantwortet zu werden.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 144.

und der „Kompromiß“ im Wesentlichen fast ausschließlich an dieser „gefallenen Welt“ unter mehr oder weniger ausdrücklichem Desinteresse an der Sphäre Gottes orientiert ist<sup>1096</sup>.

Noch weiter zurück in der heutigen *Ethik*-Ausgabe, in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ nennt er sie „Mönch“ und Kulturprotestant<sup>1097</sup>. Dabei ist es jedoch für das Folgende wichtig zu betonen, dass er die katholische Variante der Relation von „Gnade“ und „Ordnungen der Welt“ nicht, wie es z.B. in Friederike Barths Analyse scheinen könnte, unkritisch als positiven Gegensatz zum Versagen der „evangelischen“ aufbaut. An einer Stelle parallelisiert er beide in ihrer Struktur ausdrücklich<sup>1098</sup>, wobei, aus seiner Sicht, die (Hoch)scholastik und insbesondere Thomas von Aquin<sup>1099</sup> genau wie das „Pseudoluthertum“ der „Nachreformationszeit“ auf der Seite derjenigen steht, die – ähnlich wie „Kompromiß“ und „Kulturprotestant“ – die „Ordnungen der Welt“

---

<sup>1096</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 144-148. Vgl. „Die andere Lösung ist der Kompromiß. Hier wird das letzte Wort von allem Vorletzten prinzipiell getrennt. Das Vorletzte behält sein Recht in sich, wird aber von dem Letzten nicht bedroht oder gefährdet. Noch steht die Welt, noch ist das Ende nicht da, noch müssen vorletzte Dinge getan werden in der Verantwortung für diese Welt, die Gott schuf. Noch muß mit den Menschen gerechnet werden, wie [sie] sind.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 145.

<sup>1097</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 42: „Durch diese Aufteilung des Wirklichkeitsganzen in einen sakralen und einen profanen, einen christlichen und einen weltlichen Bezirk wird nun die Möglichkeit der Existenz in nur einem dieser Bezirke geschaffen, einer geistigen Existenz also, die nicht an der weltlichen Existenz teilhat und einer weltlichen Existenz, die die für sich eine Eigengesetzlichkeit in Anspruch nehmen kann und diese gegen den sakralen Bereich zur Geltung bringt. Der Mönch und der Kulturprotestant des 19. Jahrhunderts repräsentieren diese beiden Möglichkeiten.“; Vgl. den Hinweis auf die Verbindung dieser Aussage zu „Radikal“ und „Kompromiß“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 144 Fn. 27.

<sup>1098</sup>Vgl.: „Den ersten Gipfelpunkt erreicht diese Vorstellung im hohen Mittelalter, den zweiten im pseudo-reformatorischen Denken der Nachreformationszeit. Das Wirklichkeitsganze zerfällt in zwei Teile und das ethische Bemühen geht um die Beziehung der beiden Teile zueinander. In der Hochscholastik wird das Reich der Gnade dem Reich des Natürlichen unterworfen. Im Pseudoluthertum wird die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen dieser Welt gegen das Gesetz Christi proklamiert, im Schwärmertum tritt die Gemeinschaft der Erwählten gegen die Feindschaft der Welt zum Kampf für die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden an.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 41.

<sup>1099</sup>Friederike Barth verbindet Thomas und die „Scholastik“ in ihrer Analyse noch etwas enger, vgl. „Scholastik resp. des Thomismus [...]“; F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 370.

relational über das „Gesetz Christi“, das die epistemologische Gesamtsphäre der Gottes-bzw. Christuswirklichkeit bestimmt, stellen<sup>1100</sup>. Auch das hatten wir oben bereits kurz gesehen. Es gibt also eine gewisse Ambivalenz in seiner Positionierung zu Luther, bei der er Luthers Reformation einerseits als eine Art Kernspaltung der europäischen Geschichte sieht, die den radikalen Individualismus der Aufklärung mit seiner mehr oder weniger unkritischen Vergötterung des Menschen und seiner *ratio* erst ermöglicht hat<sup>1101</sup> und andererseits als das Reservoir an theologischen Gedanken – gerade in der (richtig verstandenen) „Zwei Reiche Lehre“ und bei der Freiheitsdefinition in Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*<sup>1102</sup> –, die diese Krise lösen können.

Dabei wäre es zwar nicht völlig falsch, aber viel zu kurz gegriffen zu sagen, dass er, um Luthers Theologie würdigen zu können, das, was er als Fehlentwicklungen der evangelischen Theologie bis in seine Zeit hinein empfindet, bei Luthers Nachfolgern verorten muss (und dies auch tut). Bonhoeffer spricht zwar, wie gerade gesehen, von „Pseudo-Luthertum“<sup>1103</sup>, dem Wirken von Luthers „Freunden“ in deutlicher Unterscheidung zu dem von Luther selbst<sup>1104</sup> oder einer

---

<sup>1100</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 41: „[...] In der Hochscholastik wird das Reich der Gnade dem Reich des Natürlichen unterworfen. Im Pseudoluthertum wird die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen dieser Welt gegen das Gesetz Christi proklamiert [...]“.

<sup>1101</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 104. Hier verwendet er das erste Mal den Begriff der Befreiung und verbindet ihn mit dem der „Vernunft“ („Befreiung und Heiligsprechung der Welt und der Vernunft“) genau wie er es in seiner großen Zusammenfassung des Höhepunkts dieser Entwicklung in der Französischen Revolution in D. Bonhoeffer, Ethik, 105 tut („befreite ratio“ (zwei Mal) vgl. auch „Kult der ratio“). Auch der Begriff der Kultur (D. Bonhoeffer, Ethik, 104) wird mit „Kulturkritik“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 105) explizit wieder aufgenommen, während derjenige der „Obrigkeit“ und der „Wirtschaft“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 104) sich in vermutlich bewusst verzerrter Weise in „diktatorischer Terror“ und „Fortschrittsglaube“ spiegeln (D. Bonhoeffer, Ethik, 105). Auch Nietzsche sieht, interessanterweise, Martin Luthers Ideen und insbesondere diejenige der „evangelischen Freiheit“ als Auslöser der folgenden Entwicklung bis zur Französischen Revolution, vgl. F. Nietzsche, Der Wille Zur Macht, 54 (Punkt 93).

<sup>1102</sup>„Die große Entdeckung Luthers von der Freiheit eines Christenmenschen“; D. Bonhoeffer, Ethik, 114; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 114 Fn.88, wo ebenfalls dieser Bezug auf Luthers Schrift festgestellt ist.

<sup>1103</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 41.

<sup>1104</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 103.

„ursprünglichen“ reformatorischen Botschaft<sup>1105</sup>, weißt insbesondere in Bezug auf die „Zwei-Reiche Lehre“ auf ihm bekannte Fehldeutungen (aus seiner Sicht) hin<sup>1106</sup> und übernimmt sogar einige der reformatorischen, polemischen Begriffe wie „Schwärmertum“<sup>1107</sup>.

Allerdings impliziert er durch seine Argumentation zumindest ansatzweise, dass die Möglichkeiten für diese (wieder aus seiner Sicht) (Fehl)entwicklung seiner Meinung nach durchaus bei Luther selbst angelegt waren. Genauso wäre es verfehlt zu sagen, dass er Thomas von Aquin oder die katholische Lehre grundsätzlich als vielversprechendere Alternative in Bezug auf das „Natürliche“ ansieht<sup>1108</sup>, die es weder vergöttert noch radikal von der Welt trennt, sondern in gewisser Weise die Kohärenz dessen bewahrt hat, was auch Bonhoeffer als organische Einheit der Realität in „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“ gesehen hat. Ich habe bereits auf seine Kritik der Scholastik hingewiesen<sup>1109</sup> und in seinem geschichtstheologischen Überblick parallelisiert er die Nachwirkungen von „Luthers großer Entdeckung von der Freiheit eines Christenmenschen“<sup>1110</sup> und die „katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen“<sup>1111</sup> als die beiden Grundlagen der „Vergottung des Menschen“<sup>1112</sup> und des „Natürlichen“ insgesamt<sup>1113</sup> in der Aufklärung<sup>1114</sup>.

---

<sup>1105</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 104: „Die ursprünglich reformatorische Botschaft, daß es eine Heiligkeit des Menschen weder im Sakralen noch im Profanen an sich, sondern alleine durch das gnädige, sündenvergebende Wort Gottes gibt, ist hier in tiefe Vergessenheit geraten.“

<sup>1106</sup>Auf protestantischer Seite fand man in der mißverstandenen lutherischen Lehre von den Zwei Reichen die Befreiung und Heiligsprechung der Welt und des Natürlichen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 104. Konkrete Beispiele nennt er hier jedoch nicht, es ist also unklar, an welche Theologen bzw. theologischen Modelle er, wenn überhaupt, denkt.

<sup>1107</sup>Bonhoeffer, Ethik, 41; vgl. „schwärmerischer Spiritualismus“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 117f.) und D. Bonhoeffer, Ethik, 102f.

<sup>1108</sup>So z.B. in Bezug auf die bereits zitierten Aussagen in D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.

<sup>1109</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 41.

<sup>1110</sup>D. Bonhoeffer Ethik, 114.

<sup>1111</sup>D. Bonhoeffer Ethik, 114.

<sup>1112</sup>D. Bonhoeffer Ethik, 114; vgl. auch F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 45 (Punkt 62): „Der Cultus der ‚Menschheit‘“. Vgl. auch F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 57 (Punkt 97): „Die ‚Utopie‘, der ‚ideale Mensch‘ [...]“.

<sup>1113</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 105.

<sup>1114</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114.

Im Vergleich zu dieser „Irrlehre“ hebt er positiv die Vertreter der Amerikanischen Revolution hervor, die laut der Angabe amerikanischer Historiker „um die Bosheit des menschlichen Herzens wussten“<sup>1115</sup>, während die katholische Seite eben von der „wesentlichen Güte“ des Menschen ausging<sup>1116</sup>. Er sieht sogar diese katholische Lehre als eine der geistesgeschichtlichen Gründe an, warum die Französische Revolution in der radikalen Form, in der sie entstanden ist, gerade im „katholischen Frankreich“ stattfinden konnte<sup>1117</sup>. Es war, wie Friederike Barth richtig feststellt, nicht Bonhoeffers Ziel entweder die „neuzeitliche Begründung der Menschenrechte in der universalen und identischen Vernunft“ oder die „katholische Moralthologie“ vollständig zu übernehmen, sondern im Hinblick auf beide lassen sich sowohl positive als auch kritische Rezeptionen feststellen, je nachdem, wie sehr sie, nach Bonhoeffer, in ihrer Bindung an Gott bzw. Jesus Christus gegründet sind/waren<sup>1118</sup>.

Thomas von Aquin bietet sich, für Bonhoeffer, als Dialogpartner an, da er ebenso wie er (Bonhoeffer) einen fundamental schöpfungstheologischen Fokus hat, der bewusst darauf ausgerichtet ist, das Natürliche bzw. die „Natur“ auch in seinen naturwissenschaftlich, empirisch beobachtbaren und erforschbaren Dimensionen mit in das Ganze der göttlichen Schöpfung einzubeziehen. Seine *cinque viae*, die

---

<sup>1115</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 117.

<sup>1116</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114.

<sup>1117</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105; Die Fußnote merkt an „Der Vorwurf, daß der Katholizismus in Frankreich die Radikalität der Revolution mitverschuldet habe, weil dieser Katholizismus dem modernen Geist keinen Raum bot, ist im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts ein traditionelles Urteil.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 104 Fn.47. Dies mag im Hintergrund mitschwingen, ist aber m.E., rein vom Text und dem Verlauf von Bonhoeffers Argumentation ausgehend nicht sein Hauptargument. Es war gerade die Annahme der grundlegenden Güte des Menschen, die von der Aufklärung aufgenommen und von ihrer christlichen Grundlage gelöst wurde, bis sie in der Radikalität der Französischen Revolution mündete. Vermutlich auch deshalb benutzt Bonhoeffer für sie das für ihn sonst ungewöhnlich harte und polemische Wort der „Irrlehre“, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 114.

<sup>1118</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 370: „Hier liegt darum nicht nur ein Gegenentwurf zur neuzeitlichen Begründung der Menschenrechte in der universalen und identischen Vernunft vor, sondern zugleich auch ein Gegenentwurf zur katholischen Moralthologie, die sich nicht zuletzt aufgrund ihrer intensiven und kontinuierlichen Rezeption der Scholastik resp. des Thomismus immer auch mit der natürlichen Existenz und ihren fundamentalen Rechten, dem Naturrecht also, befasst hat.“ (kursiv im Original).

ich bereits kurz erwähnt habe, beruhen fundamental auf der Prämisse, dass sich zumindest von bestimmten Aspekten der „natürlichen“, empirisch erfassbaren Welt, z.B. ihren beobachtbaren, kausalen Zusammenhängen, aus auf ihren Ursprung in Gott als Schöpfer schließen lässt<sup>1119</sup>.

Die Voraussetzung dafür ist, dass Gottes Schöpfer-sein für Thomas von Aquin notwendigerweise bedeutet, dass er (Gott) sowohl der Ursprung (das, was Thomas von Aquin „*causa efficiens*“ nennt<sup>1120</sup>) als auch Ziel der Schöpfungsordnung ist, die er selbst durch seine durch die göttliche Weisheit informierte *lex aeterna* gesetzt hat<sup>1121</sup>. Nach diesem einen Ziel, auf das hin sie geschaffen sind, streben alle Dinge und Geschöpfe der Schöpfungsordnung hin und versuchen sie zu verwirklichen, indem sie ihr Sosein in größtmöglicher Weise im Dasein aktualisieren<sup>1122</sup>, d.h. indem sie eine Vereinigung ihrer „Form und Existenz“ bzw. ihrer *essentia* und *existentia* erlangen<sup>1123</sup>.

Nur im Schöpfer selbst „fallen Form und Existenz“ – eine epistemologische Unterscheidung, die, wie oben gesehen, Bonhoeffer ebenfalls in den einleitenden

---

<sup>1119</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373: „Dem Beweis dieser Auffassung dienen die *cinque viae* und unter ihnen besonders der so genannte kausale und der so genannte teleologische Gottesbeweis: Gott ist zugleich *causa efficiens* und *gubernator rerum*, er hat also die zweckvolle Ordnung der Natur durch seine providentia bzw. seine *lex aeterna* eingerichtet.“ (kursiv im Original).

<sup>1120</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373.

<sup>1121</sup>Th. von Aquin, STh I-II qu.93 art.1: „*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motuum.*“; zitiert in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373 Fn.286.

<sup>1122</sup>Vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, 84, zitiert bei F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 372 Fn.280. F. Barth führt dies auf einen Ursprung in der von Thomas von Aquin aus der „aristotelischen Metaphysik übernommenen Teleologie allen Seins“ zurück, ohne hier jedoch weiter in Details zu gehen; F. Barth, die Wirklichkeit des Guten, 372.

<sup>1123</sup>Vgl. „[...] alle Dinge und Geschöpfe sind von Gott auf ein ihnen eigenes Ziel hin angelegt und streben von Natur aus, aufgrund eines ihnen anerschaffenen *appetitus naturalis*, danach, dieses Ziel resp. diese Wesensform in ihrer individuellen Existenz zu verwirklichen. Insofern darin die Ordnung der Welt zu ihrer Wirklichkeit kommt, ist daher die größtmögliche Aktualisierung des Soseins im Dasein, d.h. der *essentia* in der *existentia*, auch das größtmögliche Gute eines Seienden, so dass summarisch jedes wirklich Seiende (*ens in actu*) als notwendig gut bezeichnet werden kann.“; F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 372f. (kursiv im Original).

Abschnitten von „Das natürliche Leben“ aufnimmt<sup>1124</sup> –, *essentia* und *existentia*, „unmittelbar zusammen, weil in Gott selbst keine Möglichkeit ist, sondern die Wirklichkeit schlechthin“<sup>1125</sup>. In diesem epistemologischen Sinne der Vereinigung von „Form“ und „Inhalt“, *essentia* und *existentia*, ist er auch für Thomas von Aquin so wie er die epistemologische Grundlage der „Wirklichkeit“ der gesamten Schöpfung ist auch die „Wirklichkeit“ des Guten und seiner – in diesem Fall „natürlichen“ – Organisationsstruktur<sup>1126</sup>. Das wahre Sein im Sinne des voll realisierten Seins Gottes ist also sowohl wesenhaft gut als auch intelligibel, von der menschlichen *ratio* erfassbar<sup>1127</sup>. Das ist der Kontext, in dem Thomas von Aquins Begriff des *lex naturalis* seinen Ursprung und seine epistemologische Begründung hat<sup>1128</sup>. In Bezug u.a. auch auf die ebenfalls vor allem auf Aristoteles' Denken zurückgehende *animal rationale* Definition<sup>1129</sup> ist der Unterschied zwischen dem Menschen und anderen (nicht-rationalen) *animales* für Thomas von Aquin, dass der Mensch nicht nur mit seinen *inclinationes naturales* – seinen (biologischen) Neigungen und Bedürfnissen –, sondern auch mit seinen rationalen Fakultäten, seiner *ratio*, an der *lex aeterna* Gottes teilhaben kann<sup>1130</sup>.

---

<sup>1124</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 166. Das, was F. Barth „Existenz“ nennt, bezeichnet Bonhoeffer hier als „Inhalt“ bzw. „inhaltlich“.

<sup>1125</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373.

<sup>1126</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373. Thomas hat dafür die bekannte Formulierung von Gott als *summum bonum* geprägt, vgl. F. Barth, die Wirklichkeit des Guten, 373: „Die Ursache für diese Identität des wirklichen (aktuellen) Seins mit dem Guten liegt darin, dass Gott selbst als *actus purus* zugleich das *summum bonum*, der erste Bewegter und Urheber dieser Zweckordnung der Natur selbst ist; die in allem Sein angelegte gute, d.h. vernünftige, Ordnung ist darum nach Grund und Ziel hin eine göttliche Ordnung.“ Das, was ich „Organisationsstruktur“ genannt habe nennt sie hier „Zweckordnung“ bzw. „zweckvolle Ordnung“, vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373.

<sup>1127</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373 Fn.284.

<sup>1128</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 372. Thomas von Aquin verwendet, wie auch F. Barth feststellt (F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 273 Fn.279) diesen auch die empiristische Ebene einschließenden Begriff des Naturgesetzes häufiger als den eher „ethisch“ konnotierten des Naturrechts (*ius naturale*), vgl. z.B. Th. von Aquin, STh II-II, qu.57 art.3, zitiert in F. Barth, die Wirklichkeit des Guten, 372, Fn.279.

<sup>1129</sup>Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 78.

<sup>1130</sup>Für den Menschen als primär über seine *ratio* definiertes und in diesem Sinne rationales Wesen vgl. „Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homini, nisi sola anima intellectiva.“; Th. von Aquin, STh I qu.76 art.4, zitiert in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 375 Fn.293. Für den Aspekt der Teilhabe vgl. Th. von Aquin,

„[O]mnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona [...] Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.“<sup>1131</sup>

Friederike Barth fasst diesen Aspekt des thomistischen Denkens in ihrer Analyse sehr gut so zusammen:

„Durch die Praktische Vernunft partizipiert der Mensch an der *lex aeterna* (und damit auch an der göttlichen Vernunft oder Weisheit), indem sie die *prima principia per se nota* bzw. *principia communia*, also die analytischen Prinzipien des natürlichen Gesetzes, erkennt und im Hinblick auf die gegebenen Situationen [...] ableitet.“<sup>1132</sup>

Nur durch die Verwendung seiner *ratio* und ihrer epistemologischen Strukturen, kann der Mensch über die Ableitung von allgemeinen „Grundansprüche und -pflichten“ über die Beschreibung und Wahrnehmung seiner (natürlichen) *inclinationes* hinaus zur konkreteren epistemologischen Erkenntnis des göttlichen, in der Schöpfungsordnung verankerten Gesetzes weiterschreiten<sup>1133</sup>. Friederike Barth spricht hier, vermutlich auch unter dem Einfluss von Kants Terminologie, von einer „Praktischen Vernunft“, aber tatsächlich sind auch in ihrer Beschreibung von Thomas‘ Denken beide Elemente – die ‚theoretische‘ und die ‚praktische‘, auf das Konkrete, empirische Beobachtbare (die *inclinationes* und die „gegebenen Situationen“) *ratio* – als Teile des epistemologischen Prozesses des Menschen zumindest implizit enthalten.

Das, was der Mensch auf diese Weise durch die Kontemplation der *lex aeterna* erkennt, ist das in Gottes *lex aeterna* gegründete *lex naturae*<sup>1134</sup> der im Vergleich zu ihr temporären und damit sich permanent verändernden und potentiell endlichen materiellen, physischen, empirisch erfassbaren „Welt“<sup>1135</sup>. Das *lex naturae* selbst

---

STh, I-II qu.91 art.2: „lex naturalis nihil aliud est quam participation legis aeternae in rationali creatura.“, zitiert in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373 Fn.288.

<sup>1131</sup>Th. von Aquin, STh I-II qu.94 art.2 zitiert in F. Barth, die Wirklichkeit des Guten, 374 Fn.289.

<sup>1132</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 375.

<sup>1133</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 374f.

<sup>1134</sup>Für diesen Begriff vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 375.

<sup>1135</sup>Thomas von Aquin verwendet, wie auch F. Barth feststellt (F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 273 Fn.279) diesen auch die empiristische Ebene einschließenden Begriff des Naturgesetzes häufiger als den eher „ethisch“ konnotieren des Naturrechts (*ius*

spiegelt für Thomas von Aquin in ihrer epistemologischen Struktur also in gewisser Weise die Trennung zwischen *animales* und dem *animal rationale* Mensch, wobei der Mensch die Definition des *animal* in seiner „Natur“ miteinschließt aber nicht anders herum<sup>1136</sup>. Beide – *animal* und *animal rationale* – streben dabei nach der *conservatio sui*<sup>1137</sup> (von Ilting in Anlehnung an Darwins Evolutionstheorie als „Arterhaltung“ übersetzt<sup>1138</sup>), dem biologischen, physischen Überleben der eigenen, individuellen Existenz und, auf der kollektiven Ebene, der eigenen Art, aber der Mensch ist zusätzlich durch seine *ratio* auf Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und mit Gott als seinem Schöpfer ausgerichtet<sup>1139</sup>. Auch diese dreifache erkenntnistheoretische und ethische Relation von Individuum als Geschöpf, (politisch-sozialem) Kollektiv und Gott als Schöpfer ist, wie wir schon ansatzweise gesehen haben, ein klassisches Element der christlichen Tradition und werden von Thomas von Aquin ebenso wie von Bonhoeffer in seinem Modell als eine seiner epistemologischen Grundlagen aufgenommen.

Es ist wahrscheinlich, dass Thomas von Aquins bewusster und positiver (nicht negativer) Einbezug der natürlichen, biologischen Instinkte bzw. Triebe des

---

*naturale*), vgl. z.B. Th. von Aquin, STh II-II, qu.57 art.3, zitiert in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 372, Fn.279).

<sup>1136</sup>Friederike Barth weiß richtigerweise darauf hin, dass die nicht-menschliche Umwelt trotzdem bei Thomas von Aquin immer mit im Blick ist. Auch die anderen Lebewesen streben, wie der Mensch, nach Gott als realisierter Wirklichkeit des Guten, F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 373.

<sup>1137</sup>„[Q]aelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam [...] Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia in qua communicat cum ceteris animalibus [...] ut est conjunctio maris et feminae, et education liberorum, et similia.“; Th. von Aquin, STh I-II qu.94 art.2, zitiert auch in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 374 Fn.291.

<sup>1138</sup>K-H. Ilting, Naturrecht, 265, zitiert in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 374 Fn.290.

<sup>1139</sup>„[...] Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.“; Th. von Aquin, STh I-II qu.94 art.2, zitiert in F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 374 Fn.291. Vgl. F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 372. Vgl. „Wenn Gotteserkenntnis und Gemeinschaft (societas) die der Vernunftnatur des Menschen eigentümlichen Ziele sind, ist darin impliziert, dass sie an höchster Stelle stehen; demnach könnte man die Erfüllung der untergeordneten Ziele (Selbsterhaltung, Arterhaltung) als Bedingung der Möglichkeit für die Verwirklichung des Wesens der Menschen in Gotteserkenntnis und Gemeinschaft betrachten“; F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 374 Fn.291.

Menschen und anderer Lebewesen angesichts von Bonhoeffers intensiver Auseinandersetzung mit Nietzsches zu großen Teilen auf dieser biologischen („natürlichen“) Ebene der Instinkte bzw. Triebe aufgebauten Kritik am Christentum und anderen moralischen, philosophischen Modellen einer der Gründe war, warum sein (Thomas von Aquins) Modell für Bonhoeffer im Vergleich zu anderen eine gewisse Attraktivität besaß. Außerdem bot sein Modell auch die Möglichkeit einer Erwiderung auf Nietzsches entscheidende Erkenntnis der Relativität aller moralischen Erkenntnisse, die dieser ebenfalls in bewusster Abgrenzung zu „abstrakten“ bzw. „absoluten“ Modellen der Moral entwickelt und die Bonhoeffer bereits am Anfang der *Ethik* in seiner Kritik an den bisherigen, ethischen Modellen aufgenommen hatte<sup>1140</sup>.

Hier schließt sich also der Kreis zu der Frage, von der Bonhoeffer bei seinen Überlegungen dort<sup>1141</sup> und dann noch einmal am Beginn der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1142</sup> ausgegangen war: In welcher Beziehung steht die *ratio* zum „Natürlichen“ und welche Funktion hat sie für die ethische Erkenntnis? Für Thomas von Aquin hat zwar die menschliche Vernunft durch ihre Teilnahme an der Weisheit Gottes eine gewisse Fähigkeit dazu, konkrete, ethische Gesetze (*lex humana*) aus der in der göttlichen *lex aeterna* gegründeten *lex naturae* abzuleiten und diese *lex humana* besitzt bei ihm durchaus ihren eigenen Wert und ihre Berechtigung, die dann die Basis der menschlichen *conscientia* (Gewissen) und damit seines konkreten (ethischen) Handelns bilden<sup>1143</sup>. Allerdings bleiben diese Analysen der menschlichen *ratio* und die aus ihr abgeleiteten (Natur-)gesetze bzw. -rechte in seinem epistemologischen Denken, wie für Bonhoeffer, gerade durch den Sündenfall fortan immer für Fehlschlüsse anfällig und durch die Sünde verführ-

---

<sup>1140</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-37; Vgl. auch: „Alle Wirklichkeitsbegriffe, die von ihm absehen, sind Abstraktionen. Alles Denken über das Gute, in dem das Gesollte gegen das Seiende, das Seiende gegen das Gesollte ausgespielt wird, ist dort überwunden, wo Gute Wirklichkeit geworden ist in Jesus Christus. Jesus Christus lässt sich weder mit einem Ideal, einer Norm, noch mit dem Seienden identifizieren [sic!].“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 39f.

<sup>1141</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-37.

<sup>1142</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166f.

<sup>1143</sup>F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 375.

und verzerrbar<sup>1144</sup>. Je detaillierter und je aufwendiger diese Analysen waren, desto größer war für Thomas von Aquin die Gefahr, dass sie einen solchen Fehlschluss enthalten<sup>1145</sup>.

## §2 Das Individuum als Geschöpf in Relation zu seinem politisch-sozialen Kontext: Bonhoeffers schöpfungstheologische Definition der politisch-sozialen Rechte des Individuums in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (Eth., 163-184)

In diesem zweiten Kapitel werde ich nun weitergehen von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ innerhalb der schöpfungstheologischen Relation zwischen dem Individuum, definiert als Geschöpf, und Gott bzw. Christus als seinem Schöpfer zum Begriff des „Natürlichen“ innerhalb der schöpfungstheologischen Relation des Individuums (immer noch definiert als Geschöpf) zum es umgebenden Kollektiv anderer Individuen und hier insbesondere zu seinem politisch-sozialen Kontext. Auch hier wird die Frage der erkenntnistheoretischen Dimension des „Natürlichen“, diesmal auf dieser kollektiven Ebene, im Zentrum meiner Untersuchung stehen und ich werde zeigen, dass auch in der Definition der kollektiven bzw. politisch-sozialen Dimension des „Natürlichen“ in der *Ethik* und vor allem in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1146</sup> von epistemologischen Vorgaben dominiert ist.

Dabei werde ich mich, wie im ersten Kapitel, vor allem an Bonhoeffers Terminologie orientieren und von ihr aus und unter Einbezug meiner bisherigen Ergebnisse aus dem ersten Kapitel (§1) diese zweite, kollektive Relation in ihrer epistemologischen Dimension herauszuarbeiten versuchen. Meine Analyse wird deshalb sowohl die weitere, argumentative Entwicklung einiger der termini, die ich

---

<sup>1144</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 375.

<sup>1145</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 375.

<sup>1146</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

bereits in ihrer individuellen Dimension untersucht habe – vor allem derjenigen des „Unnatürlichen“, des „Nichts“, der „Rechte“, der „Pflichten“ und der *ratio* als primäres, epistemologisches Organ – als auch einige neue termini einschließen, die Bonhoeffers Argumentation auf dieser kollektiven Ebene gliedern und deshalb auch meine Untersuchung hier gliedern werden: „Vitalismus“ (bzw. „Voluntarismus“) (1.), „Mechanisierung“ (2.), „Sozialeudämonismus“ (3.) und der Begriff des „Suum cuique“ (4.), anhand dessen, wie wir sehen werden Bonhoeffer seine eigene Lösung einer sinnvollen Verhältnisbestimmung der Relationen zwischen Individuum, Gott als Schöpfer und Kollektiv und der Rechte und Pflichten von vor allem politisch-sozialem Kollektiv und Individuum entwickelt.

Ich habe in der Einleitung gesagt, dass die relationale Struktur, der wir damit folgen, ein traditioneller Aspekt großer Teile des christlichen Denkens ist in dem Sinne, dass es davon ausgeht, dass der Mensch ein relationales Wesen ist, das fundamental über seine Relationen zu Gott, zu sich selbst und zu seinem Nächsten/dem politisch-sozialen Kollektiv definiert ist, wobei die Relation zu Gott diejenige ist, die alle drei Relationen epistemologisch begründet und zueinander in Beziehung setzt. Ich habe auch schon gesagt – und das erste Kapitel hat dies bereits teilweise konkret gezeigt –, dass Bonhoeffers Modell in seiner grundlegenden Gründung auf Relationalität auf dieser Basis aufbauen konnte und aufgebaut hat. Dabei muss jedoch, bevor wir weitergehen, betont werden, dass auch diese Relationalität – wie alles andere – für Bonhoeffer falsch verstanden ist, wenn sie zu radikalen Abgrenzungen oder der radikalen Betonung eines Aspekts (des Individuums oder Kollektivs) zugunsten des Anderen führt:

„Dasselbe gilt von der Unterscheidung, die der amerikanische Religionsphilosoph Reinhold Niebuhr mit den beiden Begriffen *moral man* und *immoral society* bezeichnet hat. Die hier gemeinte Scheidung von Individuum und Gesellschaft ist ebenso abstrakt, wie die zwischen Person und Werk. Hier wird Untrennbares auseinandergerissen und jedes Teil, das als solches tot ist, für sich betrachtet.“<sup>1147</sup>

---

<sup>1147</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 36. Der hier erwähnte amerikanische Religionsphilosoph Reinhold Niebuhr hat drei der Kurse geleitet, die Bonhoeffer während seines ersten Aufenthaltes in den USA 1930/1931 am Union Theological Seminary in New York besucht hat und es lässt sich nachweisen, dass Bonhoeffer das hier erwähnte Buch „*Moral Man and Immoral Society*“, das 1932 erschienen ist, bereits während seiner Recherchen für die *Nachfolge* gelesen hat, vgl. DBW 10, 643, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 36 Fn.18.

Für meine Analyse hier ist es, wie ebenfalls schon erklärt, aus methodischen Gründen und aus Gründen der Kohärenz dieser Arbeit insgesamt unvermeidlich, beide Aspekte getrennt zu behandeln und, an manchen Stellen, mehr oder weniger deutlich voneinander abzugrenzen, um einen bestimmten Punkt oder ein bestimmtes Argument klarer darstellen zu können. Ich habe mich aber trotzdem – und werde mich weiter – bemühen zu prüfen, inwiefern und mit welchen argumentativen Mitteln Bonhoeffers Ausführungen es zu erreichen versuchen, das hier von ihm genannte Ziel, beide als epistemologische (!) Einheit zu betrachten, zu erreichen. Auch hierbei wird Bonhoeffers Terminologie und ihre Verbindungen zwischen den verschiedenen Texten der *Ethik* entscheidend sein. Alleine die Tatsache, dass Bonhoeffer einige seiner epistemologischen Begriffe sowohl für die individuelle als auch für die kollektive Dimension anwenden kann ist bereits ein erster Hinweis darauf, dass sie von vorneherein mit Blick auf einen solchen weiten, epistemologischen Interpretationsraum – das, was er auch die „Wirklichkeit Christi bzw. Gottes“ nennt – entwickelt worden sind.

Wie bisher werden dabei auch im Folgenden Wiederholungen einzelner Punkte, Argumente und Begriffe nicht zu vermeiden sein, doch auch sie sind nicht völlig nebensächlich: Sie zeigen, im Gegenteil, bereits durch ihre Notwendigkeit das Maß und die Enge der Verbindungen zwischen Bonhoeffers termini auf, die zu einem entscheidenden Teil eben darauf beruhen, dass sie alle epistemologische termini sind. Auch bei den drei im Folgenden die Gliederung unserer Analyse bildenden termini des „Vitalismus“, der „Mechanisierung“ und des „Sozialeudämonismus“ ist es in ihrer Verwendung bei Bonhoeffer in der *Ethik* insgesamt und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1148</sup> im Besonderen nicht immer möglich, klare Trennlinien zu ziehen. Auch bei ihnen betont Bonhoeffer, dass, auf einer allgemeineren, epistemologischen Ebene, beide Formen des „Unnatürlichen“ in dem von uns definierten Sinne sind und auch als solche in den Blick genommen werden müssen, bevor man sie untereinander differenzieren kann. Und beide sind,

---

<sup>1148</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

als Einheit gesehen, Teilaspekte des „Natürlichen“ bzw. des „natürlichen Lebens“ in seiner epistemologischen Dimension:

„Vitalismus und Mechanisierung in dem beschriebenen Sinne sind in gleicher Weise Ausdrucksformen einer – vielleicht unbewußten – Verzweiflung am natürlichen Leben, einer Feindschaft, Lebensmüdigkeit, Lebensuntüchtigkeit. Der Geschmack am Natürlichen ist den Reizen des Unnatürlichen gewichen. Das natürliche Leben steht zwischen den Extremen des Vitalismus und der Mechanisierung, es ist zugleich Leben als Selbstzweck und Leben als Mittel zum Zweck.“<sup>1149</sup>

Wir werden uns auch hier, notwendigerweise, etwas stärker auf die Differenzierung fokussieren, aber das ändert nichts an der Tatsache das, wie ich versuchen werde klar zu machen, beide gleichzeitig auch auf diese – ebenfalls epistemologische – Weise eng miteinander verbunden sind.

#### 1. Bonhoeffers Begriff des „Vitalismus“ als konkrete Manifestation von Nietzsches „Nichts“ und seine Relation zu Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“

Der erste Begriff dieser möglichen, epistemologischen Extreme der Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv, „Vitalismus“, ist uns oben bereits kurz im Zusammenhang unserer Analyse des „Nichts“ begegnet und beide sind, wie ich dort schon argumentiert habe, mit großer Wahrscheinlichkeit auch aus Nietzsches Terminologie, u.a. in *Der Wille zur Macht*, übernommen<sup>1150</sup>. Hier werden wir also nur noch einige Aspekte ergänzen, die für die spezifische Frage nach der Relation zwischen Individuum und Kollektiv als Teil des epistemologischen Raums menschlichen Handelns in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1151</sup> relevant sind.

Bereits bei seiner ersten Erwähnung in „Erbe und Verfall“<sup>1152</sup> wird der Begriff des „Vitalismus“ explizit mit demjenigen des „Nichts“ bzw. Nihilismus verbunden, für den ich, wie gerade gesagt, oben bereits eine Verbindung mit Nietzsches Begriff des „Nichts“ wahrscheinlich gemacht hatte:

---

<sup>1149</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172f.

<sup>1150</sup>Vgl. noch einmal F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 383: „Vitalismus – eine Anspielung auf Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht“.

<sup>1151</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1152</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

„Die große Entdeckung Luthers von der Freiheit des Christenmenschen und die katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen endeten gemeinsam in der Vergottung des Menschen. Die Vergottung des Menschen aber ist – recht verstanden – die Proklamation des Nihilismus. Mit der Zertrümmerung des biblischen Gottesglaubens und aller göttlichen Gebote und Ordnungen zerstört der Mensch sich selbst. Es entsteht ein *hemmungsloser Vitalismus*, der die Auflösung aller Werte in sich schließt und erst in der schließlichen Selbsterstörung, im *Nichts*, Ruhe findet.“<sup>1153</sup>

In der Einleitung von „Das natürlichen Leben“<sup>1154</sup> reformuliert er diese Erkenntnis mit einem noch expliziteren Fokus auf das natürliche Leben an sich, aber der grundlegende, epistemologische Inhalt – und das Ende im Nihilismus von Nietzsches „Nichts“ – werden noch einmal bestätigt:

„Das sich selbst als absolut, als Selbstzweck setzende Leben vernichtet sich selbst. Vitalismus endet zwangsläufig im Nihilismus, im Zerschneiden alles Natürlichen. Das Leben an sich – im konsequenten Sinne – ist ein Nichts, ein Abgrund, ein Sturz. Es ist Bewegung ohne Ende, ohne Ziel, Bewegung ins Nichts hinein. Es ruht nicht, ehe es alles in diese vernichtende Bewegung hineingezogen hat. Es gibt diesen Vitalismus im individuellen und im gemeinschaftlichen Leben. Er entsteht an der falschen Verabsolutierung einer an sich richtigen Einsicht, nämlich daß das Leben nicht nur Mittel zum Zweck, sondern auch Selbstzweck ist. Auch diese Einsicht gilt für das individuelle wie für das gemeinschaftliche Leben.“<sup>1155</sup>

Den Begriff „Abgrund“ in Verbindung mit dem des „Nichts“ verwendet Bonhoeffer nur an einer weiteren Stelle, in einem Kontext der, wie wir oben gesehen haben, ebenfalls sehr wahrscheinlich in Auseinandersetzung u.a. mit Nietzsches Denken entstanden ist:

„Angesichts des Abgrundes des Nichts erlischt die Frage nach dem geschichtlichen Erbe, dessen Übernahme zugleich Verarbeitung in der Gegenwart und Weitergabe an die Zukunft bedeutet. Es gibt keine Zukunft und keine Vergangenheit. Es gibt nur noch den aus dem Nichts geretteten Augenblick und das Erhaschenwollen des nächsten Augenblicks. Schon das Gestrige verfällt der Vergessenheit und das Morgige ist zu fern, um heute zu verpflichten. Die Last des Gestrigen wird abgestreift, indem graue Vorzeiten verherrlicht werden, der Aufgabe des Morgigen entzieht man sich, indem man von den kommenden tausend Jahren spricht. Nichts haftet und nichts behaftet. [...] Die Ereignisse von weltgeschichtlicher Bedeutung ebenso wie die unerhörtesten Verbrechen hinterlassen in der vergeßlichen Seele keine Spur. Mit der Zukunft wird gespielt.“<sup>1156</sup>

---

<sup>1153</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114f. (kursiv von mir).

<sup>1154</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-217.

<sup>1155</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>1156</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119f.

Auch das lineare, in Christus gehaltene Konzept von Zeit als Raum der menschlichen Geschichte zerfällt in diesem „Nichts“, aktualisiert in der jeweiligen Organisationsform (in Bonhoeffers, in D. Bonhoeffer, Ethik, 168-171 in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ definierten Sinn der „Organisation“) des „Vitalismus“, zu einer Anbetung des Augenblicks innerhalb eines wie bei Nietzsche immer weiter zu seiner Vollendung hin fortstreitenden Prozesses<sup>1157</sup>, der in heroischer Tat ergriffen werden muss<sup>1158</sup>. Gleichzeitig sind auch hier die Bezüge auf das nationalsozialistische Regime, das, wie ich oben argumentiert habe, für Bonhoeffer einer der Höhepunkte der konkreten, historischen Manifestation von Nietzsches „Nichts“ war, wieder relativ gut greifbar:

Die Verherrlichung der „graue(n) Vorzeiten“ bezieht sich vermutlich auf die Propagierung einer Rückbesinnung auf das „germanische Erbe“ des „arischen Volkes“ in der nationalsozialistischen Ideologie, das auch ein zentraler Teil ihres Kampfes gegen die christliche, interpretative Gesamtperspektive war<sup>1159</sup> und die „kommenden tausend Jahre(n)“ sind mit großer Wahrscheinlichkeit eine Anspielung auf das nationalsozialistische Ziel des „tausendjährigen Reiches“, das nach ihrer Vorstellung das dritte und letzte „großdeutsche“ Reich nach dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und dem Kaiserreich werden sollte<sup>1160</sup>. Nietzsches epistemologisches Denken ist demnach für Bonhoeffer auch auf dieser allgemeinen, strukturellen Ebene eine mögliche Form eines solchen absoluten „Vitalismus“ und, wie er in „Erbe und Verfall“<sup>1161</sup> gezeigt hatte, ist diese zunächst nur theoretische Möglichkeit geschichtlich für ihn auch tatsächlich vor allem in der nationalsozialistischen, interpretativen Gesamtperspektive verwirklicht worden<sup>1162</sup>:

Das einzelne – „starke“ – Individuum und sein „Wille“ (zur Macht) bestimmen nun als einzige „objektive“ auch moralische Begründungsinstanzen alle Relationen

---

<sup>1157</sup>F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 25.27.30.

<sup>1158</sup>F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 25.27.30.

<sup>1159</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 120 Fn.110.

<sup>1160</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 120 Fn.110.

<sup>1161</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1162</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 110: „Wir Heutigen stehen auf dem Höhepunkt und in der Krisis dieser Erhebung.“ Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 110 Fn.68.

innerhalb der sie umgebenden Realität, einschließlich diejenige der anderen, mit ihm zusammenlebenden Individuen zur politisch-sozialen Autorität, die hier zentral ist<sup>1163</sup>.

Das „starke“ Individuum nimmt, in christlichen Begriffen ausgedrückt, also tatsächlich die Stellung Gottes bzw. Jesu Christi als Begründungsinstanz aller drei Beziehungen des Individuums zu sich selbst, zu ihm als seinem Schöpfer und zum „Nächsten“ bzw. politisch-sozialen Kollektiv ein und, wie oben gesehen, ist das einer der zentralen Gründe, warum Bonhoeffer Nietzsches Modell und alle anderen, ähnlichen Modelle als „Vergottung“ des Menschen zusammenfasst<sup>1164</sup> – eine „Vergottung“, die eben auch und sogar primär in der epistemologischen Ebene verankert ist. Darauf, dass er hier an Nietzsches epistemologische Postulate denkt, deutet die Tatsache hin, dass er auch hier diese „Vergottung“ mit dem Begriff des „Nihilismus“ verbindet<sup>1165</sup>. Das Leben dieses einen, „vergotteten“, heroischen Individuums und seine Fähigkeit, seinen Willen durchzusetzen, wird bei Nietzsche tatsächlich zum absoluten „Selbstzweck“, dass sogar den Tod von Millionen anderen Individuen rechtfertigt<sup>1166</sup>.

Es ist Bonhoeffer vermutlich sehr wohl bewusst, dass diese strukturelle Zusammenfassung der Komplexität von Nietzsches Denken nicht völlig gerecht wird. Genauso ist ihm wahrscheinlich bewusst, dass seine Analyse der europäischen Geschichte, auf die ich in dieser Arbeit schon einige Male zu sprechen gekommen bin, notwendigerweise ein vereinfachter, zum großen Teil auf große,

---

<sup>1163</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 386-449. V.a. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 411-424. Vgl. auch D. Bonhoeffer, *Ethik*, 286: „So gäbe es dann eine Ethik für die Großen, Starken, Herrschenden und eine andere für die kleinen, Schwachen, Untergebenen. Dort Verantwortung – hier Gehorsam, dort Freiheit – hier Dienstbarkeit“. An dieser Stelle nimmt er noch einmal ausdrücklich Nietzsches terminus des „Starken“ auf, der u.a. auch von den Nationalsozialisten verwendet wurde.

<sup>1164</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114: „Die große Entdeckung Luthers von der Freiheit eines Christenmenschen und die katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen endeten gemeinsam in der Vergottung des Menschen.“

<sup>1165</sup>„Die Vergottung des Menschen aber ist – recht verstanden – die Proklamation des Nihilismus.“

<sup>1166</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 422 (Punkt 964): „Jene ungeheuere Energie der Größe zu gewinnen, um, durch Züchtung und andererseits [sic!] durch Vernichtung von Millionen Mißrathener den zukünftigen Menschen zu gestalten und nicht zu Grunde zu gehen an dem Leid, das man schafft und dessen Gleichen noch nie da war!“

prozessuale Strukturen beschränkter und unter einer bestimmten und zwar, wie ich gezeigt habe, epistemologischen Zielsetzung der epistemologischen Grundlegung einer „christlichen“, auf dem Begriff des „Natürlichen“ aufgebauten Ethik durchgeführter Durchgang ist. Alleine der große Zeitraum, den er abdeckt, deutet bereits darauf hin, ebenso wie die Tatsache, dass sein Fokus so stark auf der politisch-sozialen Dimension und hier insbesondere auf der (ethischen) Frage der Begründung politisch-sozialer Rechte des Individuums und des Kollektivs liegt. Und auch hier ist es sehr wahrscheinlich, dass ein Grund dafür, dass Bonhoeffer seinen geschichtlichen Durchgang auf diese Weise aufgebaut und dass er überhaupt eine historische Analyse in seine *Ethik* integriert hat darin liegt, dass er eine Art Gegenentwurf zu Nietzsches ebenfalls sehr umfassender historischer und politisch-sozialer Analyse liefern wollte.

Innerhalb dieser Analyse entspricht, wie wir gesehen haben, das von Gott bzw. Christus geschaffene und durch seine Relation zu ihnen definierte „Natürliche“ in seinem definitorischen Umfang und seiner Stellung innerhalb von Bonhoeffers geschichtlichem Durchgang Nietzsches Begriff des „Nichts“ als epistemologischer und ethischer Bezugspunkt von dessen sozialer und geschichtlicher Analyse. Das „Nichts“ und das „Natürliche“ bleiben, sowohl auf der individuellen als auch, wie wir nun sehen werden, auf der kollektiven Ebene, die beiden epistemologischen Pole, zwischen denen sich Bonhoeffers epistemologisches Denken bewegt. So wie das „Natürliche“ in seiner schöpfungstheologischen Definition in „Erbe und Verfall“<sup>1167</sup> der Bezugspunkt, z.B. in Bonhoeffers Bewertung der Technik<sup>1168</sup>, ist, so bleibt er es auch in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1169</sup>. Es ist diese schöpfungstheologische und erkenntnistheoretische Definition des

---

<sup>1167</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

<sup>1168</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 106-108.

<sup>1169</sup>Vgl. den sich wiederholenden Titel „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171 und D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163 Fn.1), der sowohl das Kapitel insgesamt (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163) als auch einen einzelnen Abschnitt innerhalb dieses Kapitels (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171) bezeichnet, und die schon zitierten, ersten Sätze, die, wie ich gezeigt habe und noch weiter zeigen werde, die Basis aller folgenden Argumentationen bilden: „Natürliches Leben ist gestaltetes Leben. Das Natürliche ist dem Leben selbst innewohnende und dienende Gestalt.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171.

„Natürlichen“, anhand dessen er zuerst auf der individuellen Ebene und dann auf der kollektiven Ebene „Rechte“ und „Pflichten“ bestimmt<sup>1170</sup>.

### 1.1 Bonhoeffers Begriff des „Voluntarismus“

Der strukturelle Bezug auf Nietzsche wird im weiteren Verlauf von Bonhoeffers Argumentation an dieser Stelle auch dadurch noch deutlicher, dass er zusätzlich Nietzsches zentralen Begriff des „Willens“ als ethischem Hauptkriterium explizit aufgreift. Er wechselt hierfür sogar seinen Oberbegriff für die gerade beschriebene Art von relationaler Bestimmung der epistemologischen Dimensionen der menschlichen Realität von „Vitalismus“<sup>1171</sup> zu „Voluntarismus“<sup>1172</sup> und verbindet beide damit in epistemologischer Hinsicht zu einer definitorischen Einheit – etwas, das innerhalb der Philosophie- und Geistesgeschichte ebenfalls bei Nietzsche seine nächste Parallele hat. „In epistemologischer Hinsicht“ sage ich hier deshalb, weil „Voluntarismus“ ein Begriff ist, der eben spezifisch die epistemologische Grundlage von Nietzsches Modell zusammenfasst:

In seiner Argumentation in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1173</sup> hatte er, wie ich gezeigt habe, auf der individuellen Ebene eine postulierte Trennung des „Willens“ des Individuums von seinem (ethisch-moralischen) Werk als eine unzulässige Spaltung der etisch-epistemologischen Realität in der Gottes- und Christuswirklichkeit abgelehnt<sup>1174</sup>. Es gab für ihn, wie

---

<sup>1170</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184 und dann weiter, in Bezug auf konkrete Beispiele, in D. Bonhoeffer, Ethik, 184-217. Hier verbindet er bei der Behandlung dieser konkreten Problemstellung bereits individuelle und kollektive Ebene und Rechte und Pflichten sowohl des Staates als auch des Individuums und er tut dies, auch wenn ein detaillierter Nachweis innerhalb der Fragestellung dieser Arbeit nicht möglich ist, ebenfalls anhand seiner (epistemologischen) Definition des Begriffs des Natürlichen“.

<sup>1171</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 114; 171-173.

<sup>1172</sup>Für die zusätzliche Verbindung von „Voluntarismus“ mit der interpretativen Gesamtstruktur des Nationalsozialismus, vgl. den Begriff des „Voluntarismus“ bei Ferdinand Tönnies und seine Aufnahme bei den Nationalsozialisten, D. Bonhoeffer, Ethik, 177 Fn.44.

<sup>1173</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1174</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 35f. Vgl. „Der alte Streit, ob allein der Wille beziehungsweise der geistige Akt beziehungsweise die Person gut sein könne oder ob auch die Leistung, das Werk, der Erfolg, der Zustand gut genannt werden dürfen, welches von beiden dem

er dort argumentiert, keine Möglichkeit den „Willen“ des Individuums als getrennt von seiner Tat zu sehen<sup>1175</sup> – etwas, womit er sich immer noch, zumindest theoretisch, im Rahmen von Nietzsches Denken befindet, ebenso wie mit seiner Gleichsetzung des „Willens“ einer Person und der „Person“ selbst<sup>1176</sup>. Auch Nietzsches Ziel im Hinblick auf seine ethische Epistemologie ist, wie schon gesagt, dass sich „Wille“ und „Werk“ des Individuums möglichst oft entsprechen. Diese Entsprechung und die Fähigkeit des einzelnen Individuums, sie wenn nötig zu erzwingen, ist, wie ich gezeigt hatte, für Nietzsche das Maß des individuellen (und kollektiven) Glücks und die Grundlage der Herrschaft der „Starken“.

Der entscheidende Schritt, den Bonhoeffer hier geht, ist, wie oben bei meiner Analyse von Nietzsches Modell schon angedeutet, diesen epistemologischen Idealzustand mit der Übereinstimmung des Willens des einzelnen Individuums *und* des aus diesen einzelnen Individuen bestehenden Kollektivs mit dem „Willens

---

anderen vorangehe, welchem die größere Wichtigkeit zukomme, dieser Streit, der auch in die Theologie eingedrungen ist, und hier wie anderswo schwere Verwirrungen hervorgerufen hat, geht von einer gründlich verkehrten Fragestellung aus. Es zerreißt, was ursprünglich und wesentlich eins ist, nämlich das Gute und das Wirkliche, den Menschen und sein Werk. Der Einwand, auch Jesus habe in seinem Wort über den guten Baum, der gute Früchte bringe [eine Anspielung auf Mt. 3,10; 7,17-20, und Lk. 3,9] diese Entscheidung von Person und Werk im Auge gehabt, entstellt den Sinn dieses Wortes Jesu in sein genaues Gegenteil. Nicht, daß erst die Person und dann das Werk gut sei, sondern daß *nur beide zusammen* gut oder schlecht, also beide zusammen nur als Einheit zu verstehen sind, ist hier gemeint.“ (kursiv im Original). Der „alte Streit“ und die Stelle als Ganzes bezieht sich fast sicher nicht exklusiv auf Nietzsche, aber der „Wille“, der hier auftaucht, wird dann in D. Bonhoeffer, Ethik, 114 und 171-173 im „Voluntarismus“ aufgenommen und dort sind die Verbindungen zu Nietzsche dann, auch durch die Gleichsetzung von „Voluntarismus“ und „Vitalismus“, eindeutiger. Es ist also zumindest möglich und vielleicht sogar wahrscheinlich, dass Bonhoeffer in D. Bonhoeffer, Ethik, 35f. bereits Nietzsche im Blick hatte, genauso wie er Kant dann in D. Bonhoeffer, Ethik, 173 aufgreifen wird, nachdem er immer wieder auf seinen Begriff der „Pflicht“, des „Prinzips“ und des „Ideals“ angespielt hatte, ohne ihn dort exklusiv auf Kant zu beziehen (vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 40: „Die Feindschaft des Ideals gegen das Seiende [...]).“

<sup>1175</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 35f.

<sup>1176</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 35: „Der alte Streit, ob allein *der Wille beziehungsweise der geistige Akt beziehungsweise die Person* gut sein könne [...].“ (kursiv von mir) „Beziehungsweise“ als Verbindung zeigt hier eine definatorische und inhaltliche Gleichsetzung der drei Begriffe an.

Gottes“ bzw. Christi gleichzusetzen<sup>1177</sup>. Der Übereinstimmung des einzelnen Individuums mit seinem eigenen Willen bei Nietzsche wird so eine weitere Dimension hinzugefügt, indem dieser Wille des einzelnen Individuums, im Idealfall, mit dem Willen Gottes bzw. Jesu Christi gleichgesetzt wird.

Gottes bzw. Christi Wille ist es, der dem „Natürlichen“ und dem „natürlichen Leben“ seine schöpfungstheologisch begründete, epistemologisch erfassbare und die epistemologischen Fähigkeiten sowohl des Individuums als auch des Kollektivs prägende „Gestalt“ gibt<sup>1178</sup>. Es ist in diesem Sinne zwar immer noch ein „Voluntarismus“, aber derjenige des Willens Gottes, der auch nach dem (Sünden-)fall, als „Grundwille“ des Lebens<sup>1179</sup>, letztendlich dafür sorgt, dass das Natürliche als Natürliches in epistemologischer Hinsicht „vollendet“ wird – ein Prozess, der, für Bonhoeffer, erst mit dem von ihm so genannten „Kommen Christi“ wirklich abgeschlossen ist, das dann endgültig das „Natürliche als Vorletztes bestätigt“<sup>1180</sup>. Hier setzt auch Bonhoeffers Kritik des Sozialeudämonismus an, mit der ich mich ein wenig später ausführlich beschäftigen werden.

Während es beim „Voluntarismus“ bzw. „Vitalismus“ nach der Art Nietzsches der „blinde Wille“ des einzelnen, vor allem des „starken“, Individuums ist, der fälschlicherweise beansprucht, der epistemologischen Wirklichkeit des natürlichen Lebens bzw. des Natürlichen vollständig zu entsprechen, ist es beim „Sozialeudämonismus“ nach Bonhoeffers Analyse in den einleitenden Abschnitten

---

<sup>1177</sup>Vgl. den Gestalt-Begriff in seinem Text hier, D. Bonhoeffer, Ethik, 171 und in seiner Definition der *ratio* und des „Unnatürlichen“ vorher, D. Bonhoeffer, Ethik, 166-170.

<sup>1178</sup>Vgl. die auffällig häufige Verwendung von „wollen“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 171: „Löst sich das Leben aber von dieser Gestalt, *will* es sich frei von ihr bejahen, *will* es sich durch die Gestalt des Natürlichen nicht dienen lassen, dann zerstört es sich selbst bis in die Wurzeln. [...] Gott *will* das Leben und er gibt dem Leben eine Gestalt, in der es leben kann, weil es sich selbst überlassen sich nur vernichten kann.“; (kursiv von mir).

<sup>1179</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168.

<sup>1180</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165: „[...] in beiden Fällen ist das wirkliche Kommen ein Geschehen der Gnade und erst durch das Kommen Christi wird das Natürliche in seinem Charakter als Vorletztes bestätigt und das Unnatürliche als Zerstörung des Vorletzten definitiv bloßgestellt.“

von „Das natürliche Leben“<sup>1181</sup> derjenige des Kollektivs<sup>1182</sup>. „Blind“<sup>1183</sup> – ein Wort, das Bonhoeffer hier auf beide Varianten des „Voluntarismus“ anwendet<sup>1184</sup> – ist dabei ebenfalls ein im übertragenen Sinne zu verstehender, epistemologischer Begriff. Es ist die Blindheit nicht der physischen, in den Sinnesorganen der Augen verankerten Sehkraft, sondern der *epistemologischen* Fähigkeiten und der *ratio*, in der sie ihren primären Sitz haben.

„Der Sozialeudämonismus seinerseits verbündet sich mit einem blinden Voluntarismus in „unvernünftiger“ unbegreiflicher Überschätzung der Macht des Willens gegenüber der Wirklichkeit des natürlichen Lebens selbst. Es ist eine diesem Voluntarismus unzugängliche Wahrheit, daß die Vernunft der Wirklichkeit näher ist als der blinde Wille, der für sich gerade die höchste Wirklichkeitsnähe in Anspruch nimmt.“<sup>1185</sup>

In seiner Abhandlung zu konkreten Fragestellungen der Sexualethik in „Das natürliche Leben“<sup>1186</sup> spricht er später, wahrscheinlich ebenfalls u.a. in Bezug auf Nietzsche, in ähnlicher Terminologie vom „blinden Trieb“<sup>1187</sup>.

Auf einer strukturellen Ebene steht diese Betonung des „Willens“ durch Nietzsche als primärem – ja in der Tat als aus Nietzsches Sicht einzig „objektiv“ nachweisbaren, „moralischen“ Kriterium – bei Bonhoeffer damit gleichzeitig auch in bewusstem Gegensatz zu seiner (Bonhoeffers) Betonung des „Gehorsams“

---

<sup>1181</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.

<sup>1182</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176f. Auch in diesem Ergebnis entspricht er, wie wir sehen werden, dem von Nietzsche in seiner Kritik des „Sozialeudämonismus“ in *Der Wille zur Macht* und, dahinter, in *Jenseits von Gut und Böse*. Auch dort war er, für Nietzsche, im Wesentlichen eine Manifestation des „Willens zur Macht“ des Kollektivs der Mittelmäßigen Individuen über das einzelne, vor allem das „starke“ Individuum.

<sup>1183</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177: „[...] verbündet sich mit einem blinden Voluntarismus“; D. Bonhoeffer, Ethik, 117: „[...] daß die Vernunft der Wirklichkeit näher ist als der blinde Wille, der für sich gerade höchste Wirklichkeitsnähe in Anspruch nimmt.“

<sup>1184</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177. Vgl. das positive, epistemologische Beispiel der „blinden Befolgung“ von Gottes Geboten durch Jesus in D. Bonhoeffer, Ethik, 288.

<sup>1185</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177.

<sup>1186</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 199-212.

<sup>1187</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 204: „Eben weil es bei der menschlichen Fortpflanzung um den Willen zum eigenen Kind geht, wird nicht einfach der blinde Trieb sich ausleben dürfen und dann noch für sich besondere Gottgefälligkeit in Anspruch nehmen können, sondern die verantwortliche Vernunft wird an dieser Entscheidung beteiligt sein.“ Dieser „Wille“ des menschlichen Paares entspricht, wie Bonhoeffer in D. Bonhoeffer, Ethik, 203f. sagt, für ihn dem Willen Gottes, einen neuen Menschen zu schaffen. Der „Trieb“ kommt als „Trieb zur Fortpflanzung“ im Sinne eines „bewußte[n] Wille[n] zum eigenen Kind“ auch in D. Bonhoeffer, Ethik, 200 vor.

gegenüber Gott bzw. Jesus Christi und ihren Gesetzen bzw. Geboten als primärem – ja in der Tat als aus seiner (Bonhoeffers) Sicht einzig „objektiv“ nachweisbaren, „moralischen“ Kriterium. Aber beim „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ ist, wie der gerade zitierte Text in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 177 bereits zeigt, mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur Nietzsche im als geistesgeschichtlicher Bezugspunkt im Blick. Diesem Aspekt und seiner Relation zu meinen Ergebnissen hier in diesem Abschnitt werde ich mich nun im nächsten Abschnitt näher zuwenden, bevor wir einen Schritt weiter zu ihrer beider Relation zum „Unnatürlichen“ gehen.

### 1.2 Bonhoeffers Begriff des „Voluntarismus“ und sein Bezug zur epistemologischen Begründung der Rechte in der *Declaration of Independence* und der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*

„Vernünftig“, d.h. begründet durch die Vernunft (die *ratio*) ist, wie ich schon erklärt habe, in der *Ethik* sowohl theoretisch mit den von Bonhoeffer so genannten „absoluten“, „abstrakten“ Ethiken<sup>1188</sup> als auch geschichtlich<sup>1189</sup> mit der Aufklärung und dort u.a. mit Immanuel Kant verbunden. Der logische Übergang von Nietzsche zur Aufklärung an dieser Stelle ist ebenfalls nicht zufällig: Auch Nietzsche bezieht sich bei seiner Entwicklung einer politisch-sozialen Theorie des „Willens“ als ethischem Hauptkriterium sehr wahrscheinlich zwei Mal auf Kant<sup>1190</sup>, einmal davon namentlich<sup>1191</sup>. Dort wiederholt Nietzsche seine Einschätzung von Kants Ethik als eine Ethik des „du sollst“ und setzt sie, was hier entscheidend ist, diesen „unbedingten Gehorsam“ gegenüber einem abstrakten, (für Nietzsche nur

---

<sup>1188</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-39.

<sup>1189</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105; 107f., 113f.

<sup>1190</sup>Vgl. noch einmal F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 412 (Punkt 940): „Du sollst“ – unbedingter Gehorsam bei Stoikern, in den Orden des Christentums und der Araber, in der Philosophie Kant's [sic!] (es ist gleichgültig, ob einem Oberen, oder einem Begriff.“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 419 (Punkt 957): „Denker eines empörten Idealismus“, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 173: „Es mag einem *idealistischen* Denken befremdlich klingen [...]“ (kursiv im Original).

<sup>1191</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 412 (Punkt 940).

scheinbar) aus der *ratio* abgeleiteten, Prinzip gleich mit dem Gehorsam der „Orden des Christenthums“ gegenüber Gott bzw. Jesus Christus<sup>1192</sup>.

Die „Orden des Christenthums“ sind dabei für Nietzsche in *Der Wille zur Macht* ebenso wie für Bonhoeffer in der *Ethik* (vgl. der „Mönch“<sup>1193</sup> als Bonhoeffers primäres Beispiel für den fast vollständig von der Welt und dem in der Schöpfung gegründeten „Natürlichen“ abgewandten „Radikalen“ bzw. „Radikalismus“ in „die letzten und die vorletzten Dinge“<sup>1194</sup>) das extremste Beispiel der Ausübung des „Willens zur Macht“ einer religiösen Perspektive über das „Natürliche“ durch ihre ethischen Postulate – Postulate die, wie wir schon mehrfach gesehen haben, aus Nietzsches Sicht „eigentlich“ nicht von Gott oder Jesus Christus, sondern von Menschen kommen, die sich dadurch ihre eigene Herrschaft aufbauen und sichern. Aus Bonhoeffers wie von ihm ausdrücklich betont nicht „neutraler“, sondern spezifisch christlicher, epistemologischer Perspektive ist eine auf diese Weise definierte „Radikalität“ in der Herrschaft über das „Natürliche“ und gleichzeitig ein extremer Fokus auf das Individuum im Gegensatz zur politisch-sozialen Autorität auch die Tendenz dessen, was er zuvor als „Menschenrechte“ beschrieben und auf die Französische und Amerikanische Revolution und ihre zentralen Dokumente als historische und geistesgeschichtliche Quelle bezogen hatte.

---

<sup>1192</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 412 (Punkt 940).

<sup>1193</sup>Für den „Mönch“ (hier im Gegensatz zum „Kulturprotestant“) vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, *Ethik*, 35; 42; 45; 47; 66f.; Für die Verallgemeinerung des „Mönches“ als „radikale Lösung“ vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 140-149 (vgl. die Erwähnung von Luther im „Kloster“ in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 140-142 als Übergang hin zur allgemeineren, strukturellen Analyse in der Terminologie von „Radikal“ und „Kompromiss“). Der „Mönch“ war, was Bonhoeffer vermutlich ebenfalls bewusst war, ebenfalls ein zentrales Element reformatorischer Kritik an der katholischen Lehre, die ihr ebenfalls vorwarf, zu versuchen, sich durch „Äußerlichkeiten“ und Abschottung von der Welt von ihr abheben zu wollen. Eine der ersten Maßnahmen „evangelischer“ Reformen in vielen Gebieten war die Auflösung von Klöstern und Stiften und Luther selbst hat sein Kloster verlassen und eine ebenfalls aus ihrem Kloster geflohene, ehemalige Nonne geheiratet (vgl. noch einmal die Erwähnung von Luthers Klosterzeit als notwendigerweise temporärer Station auf einem längeren Prozess der Erkenntnis in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 140-142).

<sup>1194</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 137-163. Für den „Radikalen“ und den „Radikalismus“ vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, *Ethik*, 144-148.

Auch sie sind, wie er in „Erbe und Verfall“<sup>1195</sup> sagt, aus einer „Vergottung des Menschen“<sup>1196</sup> und seiner *ratio*<sup>1197</sup> entstanden. Ich habe am Beginn dieses Kapitels bereits erwähnt, dass Bonhoeffer schon in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1198</sup> ausdrücklich betont hatte, dass die Relation zwischen dem Individuum und seinem politisch-sozialen Kontext der „Gesellschaft“<sup>1199</sup>, in der er lebt, nicht in einen sauberen Gegensatz aufgelöst werden kann<sup>1200</sup>. Das „Gute“ liegt weder, wie, in unterschiedlicher Weise, bei Rousseau oder Nietzsche, im Individuum noch, wie bei pessimistischeren, anthropologischen Modellen, bei der Gesellschaft, die die zerstörerischen Triebe eines von Grund auf „unmoralischen“ Individuums beherrschen muss. Es (das Gute) liegt stattdessen – und das ist eben wieder der entscheidende, epistemologische Schritt, alleine bei Gott<sup>1201</sup>. Alles andere, *sowohl* Individuum *als auch* Gesellschaft, ist primär über seine epistemologische Beziehung zu diesem „Guten“ und dessen Willen, das auch die „Wirklichkeit“ der menschlichen Realität geformt hat und weiter formt, definiert.

Dieser Gedanke wird dann, immer noch in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1202</sup>, bei den bereits erwähnten „(göttlichen) Mandaten“ konkret gemacht, die ihre Rechte und Pflichten nur von Gott haben<sup>1203</sup>, und dann in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1204</sup> bei der Definition der

---

<sup>1195</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1196</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 113f.

<sup>1197</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105.

<sup>1198</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1199</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 36.

<sup>1200</sup>Vgl. noch einmal: „Dasselbe gilt von der Unterscheidung, die der amerikanische Religionsphilosoph Reinhold Niebuhr mit den beiden Begriffen *moral man* und *immoral society* bezeichnet hat. Die hier gemeinte Scheidung von Individuum und Gesellschaft ist ebenso abstrakt wie die von Person und Werk. Hier wird untrennbares [sic!] auseinandergerissen und jedes Teil, das als solches tot ist, für sich betrachtet.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 36.

<sup>1201</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 32.

<sup>1202</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1203</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61,

<sup>1204</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

Rechte des Individuums in Relation zum Staat weiter konkretisiert<sup>1205</sup>. Bonhoeffer endet also auch hier in epistemologischer Hinsicht wieder bei einer Variante des „Voluntarismus“, aber eines Voluntarismus, der ausschließlich auf Gottes Willen bezogen ist. Den „(Menschen-)Rechten“, die seit der französischen und amerikanischen Revolution unhintergebar in den modernen, politisch-sozialen Diskurs eingetreten sind und die Bonhoeffer, wie gesehen, als im „Natürliche“ selbst „gegeben“ und damit in der christlichen, interpretativen Gesamtperspektive als Teil der mit ihrem Schöpfer verbundene Schöpfung verankert sieht<sup>1206</sup>, treten für ihn auch aus diesem Grund notwendigerweise die oben schon angesprochenen „Pflichten“ – sowohl gegenüber den anderen Individuen im Staat als auch gegenüber der politisch-sozialen Autorität selbst – entgegen<sup>1207</sup>.

Diese „Pflichten“ verhindern, idealerweise, dass eine der beiden extremen Möglichkeiten des „Voluntarismus“ – die absolute Herrschaft des Willens des einzelnen Individuums oder die absolute Herrschaft des Willens des Kollektivs – realisiert werden kann<sup>1208</sup>. Das Ziel der Verhinderung beider Extreme des „Vitalismus“ ist ebenfalls ein Grund dafür, warum Bonhoeffer die auf den ersten Blick etwas archaisch wirkende, mittelalterliche Lehre der „göttlichen Mandate“, die ausdrücklich die „Obrigkeit“ mit einbezieht, in sein Modell aufnimmt und diesen „göttlichen Mandaten“, wie die *Declaration Of Independence*, ihrerseits eine Pflicht zur Relation mit ihrem Grund – Christus – attestiert<sup>1209</sup>.

---

<sup>1205</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-184.

<sup>1206</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167f.; 173f.

<sup>1207</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173; vgl. W. Lütgert, Ethik der Liebe, 51: „Rechte begründen Pflichten, Gaben geben Aufgaben. Dieses Verhältnis von Recht und Pflicht entspricht dem Verhältnis des schaffenden Gottes zum geschaffenen Menschen.“, zitiert auch in D. Bonhoeffer, Ethik, 174 Fn.34. Auch hier bildet die individuelle Relation (Schöpfer-Geschöpf) die Grundlage für die zweite „kollektive“ Dimension.

<sup>1208</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174; 177f.

<sup>1209</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61.

### 1.3 Bonhoeffers Begriff des „Voluntarismus“ und sein Bezug zum „Unnatürlichen“

Der Zustand der „Gottesunmittelbarkeit“ der *creatura* war, wie Bonhoeffer in einer ersten Version der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1210</sup> sagt, auch ein Zustand der „gottesunmittelbaren Abhängigkeit“<sup>1211</sup>, weil, in ihr, alle epistemologische Erkenntnis unwiderruflich und notwendig auf Gott ausgerichtet war. In diesem Sinne war seine – auch hier ist damit gemeint die epistemologische, nicht irgendeine „abstrakte“, allgemeine – Freiheit tatsächlich von Gott „abhängig“. Das bedeutet, dass aufgrund dieser epistemologischen Struktur der menschlichen *ratio* der Mensch erst jetzt, im post-lapsarischen Zustand der „relative[n] Freiheit des natürlichen Lebens“<sup>1212</sup>, fähig ist, sich Gott bzw. Christus auch zu verschließen<sup>1213</sup>.

Diesen Punkt hatte ich oben im Zusammenhang meiner Untersuchung des „Unnatürlichen“ schon betont, aber er ist auch hier in diesem kollektiven Kontext entscheidend, eben weil er von Bonhoeffer hier explizit mit dem „Unnatürlichen“ verbunden wird, das, wie ich oben gezeigt habe, in besonders umfassender Weise vom kollektiven, insbesondere dem politisch-sozialen Aspekt geprägt ist. „Das Unnatürliche“ ist, nach dieser Definition, das „nach dem Fall dem Kommen Christi sich Verschließende [sic!]“<sup>1214</sup>. In der Tat sind die Begriffe des „Natürlichen“ und des „Unnatürlichen“ in dieser epistemologischen Unterscheidung und Funktion für Bonhoeffer so wichtig, dass er für sie, im Unterschied zu allen anderen hier bisher

---

<sup>1210</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1211</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 165 Fn.13.

<sup>1212</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165f.

<sup>1213</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „Innerhalb dieser Freiheit gibt es den Unterschied des rechten und verfehlten Gebrauches der Freiheit und das heißt den Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, gibt es also das relative Offensein und Verschlossensein für Christus.“

<sup>1214</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165: „Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi sich Verschließende.“ Vgl. auch noch einmal: D. Bonhoeffer, Ethik, 166: „Innerhalb dieser Freiheit gibt es den Unterschied des rechten und verfehlten Gebrauches der Freiheit und das heißt den Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, gibt es also das relative Offensein und Verschlossensein für Christus.“

erwähnten termini, tatsächlich die Annahme eines „Unterschieds“<sup>1215</sup>, einer epistemologischen Trennung, für notwendig hält – eine Trennung die, so Bonhoeffer, als Raum der „relativen“, epistemologischen „Freiheit“ bestehen bleiben wird, bis die Schöpfung durch Christi Kommen vollendet wird<sup>1216</sup>.

Er deutet sogar an, dass sie auch nach Christi Kommen und der durch dieses Kommen gesehene, „definitiven“<sup>1217</sup> Bestätigung des „Natürlichen“ in seinem „Charakter als Vorletztes“<sup>1218</sup> (d.h. des richtigen Ins-Verhältnis-Setzen der epistemologischen Relationen des „Natürlichen“, inklusive und vor allem der menschlichen *ratio*<sup>1219</sup>) nicht vollständig aufgelöst werden wird<sup>1220</sup>. Die epistemologische Bestätigung des „Natürlichen“ durch das „Kommen Christi“<sup>1221</sup> schließt, für Bonhoeffer, eine korrelative Ablehnung des „Unnatürlichen“, folgend aus der Erkenntnis des „Unnatürlichen“ als destruktive, ausschließlich auf der begrenzten, epistemologischen Kapazität einer von ihrem epistemologischen Grund gelösten, menschlichen *ratio* beruhenden und dem „Natürlichen“ entgegengesetzte, epistemologische Größe, ein<sup>1222</sup>.

Gerade auch in dieser relationalen, epistemologischen Bestimmung beider Begriffe zueinander bleibt der epistemologische Unterschied, die Differenzierung zwischen beiden, wie gerade gesagt, auch in ihrer Auflösung bestehen:

„Zwar ist der Unterschied zwischen dem auf Christus Ausgerichteten [dem „Natürlichen“] und dem sich Christus Verschließenden [das „Unnatürliche“] ein relativer; weder erzwingt das Natürliche das Kommen Christi noch macht das Unnatürliche dieses Kommen unmöglich; in beiden Fällen ist das wirkliche Kommen ein Geschehen der Gnade, und erst

---

<sup>1215</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>1216</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 65f. und D. Bonhoeffer, Ethik, 287-289, wo er die epistemologisch-ethische Freiheit des Einzelnen ebenfalls ausdrücklich in ihren politisch-sozialen Kontext einordnet als zugleich ‚frei‘ und ‚gebunden‘.

<sup>1217</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>1218</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>1219</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165f. Vgl. wie er von dieser Beschreibung des „Kommens Christi“ und der epistemologischen Effekte des Sündenfalls sofort zu seiner Definition der *ratio* in D. Bonhoeffer, Ethik, 166f. weitergeht.

<sup>1220</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165: „Es bleibt also auch vor Christus ein Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, der nicht ohne schweren Schaden aufgelöst werden darf.“

<sup>1221</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>1222</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

durch das Kommen Christi wird das Natürliche in seinem Charakter als Vorletztes bestätigt und das Unnatürliche als Zerstörung des Vorletzten definitiv bloßgestellt. Es bleibt also auch vor Christus ein Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, der nicht ohne schweren Schaden aufgelöst werden darf.<sup>1223</sup>

Das Kommen Christi ist also die Vollendung der epistemologischen Erkenntnis von „Vorletztem“ und „Letztem“, die ihrerseits, wie ich oben schon angedeutet habe, in „Die letzten und die vorletzten Dinge“<sup>1224</sup>, ebenso wie das „Natürliche“ und das „Unnatürliche“, beide epistemologisch definierte und transzendental-unverfügbare Begriffe sind.

#### 1.4 Bonhoeffers Begriff des „Wortes Gottes“ und sein Bezug zum „Unnatürlichen“ als kollektivem, epistemologischen Begriff

Aufgrund ihrer Zentralität für meine Fragestellung in dieser Arbeit werden wir im folgenden Abschnitt nun noch einen Moment bei dieser Verbindung zwischen „Unnatürlichem“ bzw. „Natürlichem“ und „Letztem“ bzw. „Vorletztem“ bleiben. Innerhalb von Bonhoeffers Bestimmung von „Letztem“ und „Vorletztem“ selbst in „Die letzten und die vorletzten Dinge“<sup>1225</sup> begegnen wir dabei noch einem weiteren Begriff, der ein entscheidender Teil der schöpfungstheologischen Grundlage von Bonhoeffers epistemologischen Denken ist: Das „Wort Gottes“<sup>1226</sup>. Es ist, wie ich gleich ausführen werde, in terminologischer Hinsicht bereits ein wichtiger Teil der von mir im Zusammenhang des „Nichts“ dargelegten Vorstellung der „*creatio ex nihilo*“. In Anlehnung an den für sie zentralen Text in Gen. 1,3-31 wird dort die Schöpfung (*creatio*) eben durch das Wort Gottes aus dem „Nichts“ (*nihilo*) – nicht durch eine quasi-handwerkliche Tätigkeit Gottes mit materiellen, physischen Materialien – ins Leben gerufen<sup>1227</sup>.

<sup>1223</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>1224</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 137-163.

<sup>1225</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 137-163.

<sup>1226</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 140-142.

<sup>1227</sup>Der materielle, physische Aspekt der Schöpfung kommt im von Bonhoeffer ebenfalls verwendeten, zweiten Schöpfungsbericht in Gen. 2,2-25 stärker in den Blick, wo Gott den Menschen und alle anderen Lebewesen „formt“ (יָצַר; Gen. 2,7, vgl. Gen. 2,19; in Gen. 2,22 wird הָבִיאַ verwendet) und einen Garten „pflanzt“ (עָרַב; Gen. 2,8). Der Versuch

Ich habe mich dagegen entschieden, das „Wort Gottes“ dort als terminus in seiner, wie wir sehen werden, ebenfalls sehr wahrscheinlich schöpfungstheologischen und epistemologischen Definition zu analysieren, weil er vor allem mit der kollektiven, politisch-sozialen, geschichtlichen und kulturellen Ebene der menschlichen Existenz verbunden ist, die wir hier betrachten. Die spezifischere, methodologische und strukturelle Entscheidung, ihn hier innerhalb der Analyse des Begriffs des „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ zu untersuchen, ist in der Tatsache begründet, dass das „Wort (Gottes)“, wie wir gleich ebenfalls sehen werden, in der für diese Untersuchung zentralen Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1228</sup> und auch im Rest der *Ethik* der primäre Ausdruck von Gottes Willen – inklusive des „Grundwillens“ des Lebens<sup>1229</sup>, das von ihm „gewollt ist“<sup>1230</sup> – ist.

Gehen wir nun in Übereinstimmung mit meinem bisherigen, methodologischen Vorgehen des Verfolgens von terminologischen Verbindungen innerhalb der einzelnen Texte der *Ethik*, zunächst noch einmal zurück zum „Letzten“ und „Vorletzten“ und arbeiten uns von dort aus dann weiter vor: Die Unterscheidung zwischen „Letztem“ und „Vorletztem“ ist, wie Bonhoeffer ebenfalls in „Die letzten und die vorletzten Dinge“<sup>1231</sup> ausführt, eben als epistemologischer Begriff einer, der bereits in den epistemologischen Annahmen seiner Schöpfungstheologie und ihrer Relationen selbst angelegt ist. Dabei bringen sie auch Aspekte ihrer umgangssprachlichen Definition mit ein und verbinden ihn mit dem epistemologischen: Das „Letzte“ hat tatsächlich temporalen Aspekt des

---

einer Vereinigung von „Natürlichem“ (Physischem, Materiellen, Biologischen) und „Übernatürlichem“ (Geistigem, Göttlichem) ist also, innerhalb der Argumentation Bonhoeffers, bereits in der Terminologie dieser Texte selbst und ihrer Zusammenstellung als Einheit angelegt und kann als solcher von ihm als Grundlage für seinen eigenen Versuch verwendet werden.

<sup>1228</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1229</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 168.

<sup>1230</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171: „Gott will das Leben und gibt ihm eine Gestalt, in der es leben kann, weil es sich selbst überlassen sich nur vernichten kann.“ Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 194-196 und D. Bonhoeffer, *Ethik*, 203, wo er diese Prämisse auf konkrete, ethische Fragestellungen (Selbsttötung und Schwangerschaftsabbruch) anwendet.

<sup>1231</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 137-163.

„zeitlich“<sup>1232</sup> Letzten, aber es ist, im Rückgriff auf Bonhoeffers Interpretation von Christus als „(Ur)bild“ für die epistemologische „Gestalt“/Gestaltung des Menschen und dem Geschöpf als seinem „Abbild“<sup>1233</sup> und deren Bezügen zu Platons Konzept des „(Ur)bilds“ bzw. der Idee, die wir oben gesehen haben, auch und primär eine epistemologische Größe<sup>1234</sup>. In der Tat ist auch dies im neutestamentlichen Befund verankert, wo in Joh. 1,1-18 Jesus von Beginn an (Ἐν ἀρχῇ; Joh. 1,1) das „Wort“ (λόγος) Gottes ist, das während der Schöpfung die „Wirklichkeit“ – in Bonhoeffers Sinn – ins Sein ruft<sup>1235</sup> (vgl. auch 1.Kor. 8,6 und Kol.1,15f.). Wie wir gleich sehen werden, hat Bonhoeffer zwei dieser Stellen in seinem Text ausdrücklich zitiert (die konkreten Verse sind Joh. 1,10 und Kol.1,16)<sup>1236</sup>. Von dieser Grundlage aus zieht das „Wort (Gottes)“ sich durch die gesamte Argumentation Bonhoeffers und bildet von da aus, als „letzter“ Ausdruck des Willens Gottes, die Grundlage für seine Bestimmung sowohl der individuellen als auch vor allem der politisch-sozialen Dimension<sup>1237</sup>.

Das zeitlich „Letzte“ ist auch das epistemologisch Letzte, das „Wort Gottes“<sup>1238</sup>, das nicht mehr mit einem „künftigen Wort“, das es möglicherweise noch ergänzen könnte, „zu rechnen hat“<sup>1239</sup>. Es ist dieser epistemologische Raum des „schon“ des in die Welt gekommene Wortes Gottes in Jesus Christus und des „noch nicht“ der

---

<sup>1232</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 141: „Das rechtfertigende Wort Gottes ist aber auch *zeitlich* letztes Wort. Es geht ihm immer etwas vorletztes voraus, ein Tun, Leiden, Gehen, Wollen, Unterliegen, Aufstehen, Bitten, Hoffen, also ganz ernstlich eine Spanne Zeit, an deren Ende es steht. Gerechtfertigt kann nur werden, was bereits in der Zeit unter eine Anklage geraten ist. Es ist nicht allzeit Gnadenzeit, sondern gerade jetzt und endgültig jetzt ist der „Tag des Heils“ (2. Kor 6[,2]).“ (kursiv im Original).

<sup>1233</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 61; 71; 78-81.

<sup>1234</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 142.

<sup>1235</sup>πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν (Joh. 1,1). Vgl. noch einmal 1. Kor. 8,6 („ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.“) und Kol. 1,16 („τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἐκτίσται), wo Jesu Handeln in der Schöpfung ebenfalls mit διά (δι') ausgedrückt wird.

<sup>1236</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54.

<sup>1237</sup>Für „Wort Gottes“ vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 34; 104; 137; 142; 164-166; 255; 313; 330-333; 358; 360; 363f. 399-401; 407f.

<sup>1238</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 142.

<sup>1239</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 141f.

endgültigen („letzten“) Vollendung der Schöpfung<sup>1240</sup>, das den Menschen in epistemologischer Hinsicht als, um noch einmal Luthers Formulierung zu benutzen, *simul iustus et peccator*, gefallenes und gleichzeitig in Jesu Tod und Auferstehung von Gott angenommenes Geschöpf, als an seinem bzw. ihrem Schöpfer schuldig geworden und gleichzeitig gerechtfertigt, erfassbar macht<sup>1241</sup>.

Auch das „Wort Gottes“ ist damit ein entscheidender sowohl epistemologischer als auch, gerade als epistemologischer Begriff, schöpfungstheologisch begründeter terminus<sup>1242</sup> und hat, wie alle anderen hier bisher analysierten Begriffe damit sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Dimension. Es ist deshalb auch hier kein mit großer Wahrscheinlichkeit kein Zufall, dass Bonhoeffer alle drei Begriffe – „Letztes“, „Vorletztes“ und „Wort Gottes“ – und ihre epistemologischen Relationen auch in seiner ersten Definition des „Unnatürlichen“<sup>1243</sup> in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1244</sup> aufgreift<sup>1245</sup> und das „Wort Gottes“ dort sowohl dem „Unnatürlichen“ als auch dem „Natürlichen“ als epistemologische Grundlage gegenüberstellt:

„Am Begriff des Natürlichen wurde es am deutlichsten, daß die evangelische Ethik die rechte Beziehung *des Letzten zum Vorletzten* nicht mehr kannte. Wenn es innerhalb der gefallenen Schöpfung keine Unterschiede mehr gibt, dann war der Weg für Willkür und Unordnung frei, dann stand das natürliche Leben in den konkreten Entscheidungen und Ordnungen nicht mehr in der Verantwortung vor Gott. Das Natürliche hatte als einzigen Gegensatz das *Wort Gottes*, aber nicht mehr das Unnatürliche. Natürliches und

---

<sup>1240</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 141f.

<sup>1241</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 74f.; 78 und D. Bonhoeffer, Ethik, 82: „Er [der neue, mit Christus gleichgestaltete Mensch] lebt mitten im Tode, er ist gerecht mitten in der Sünde, er ist neu mitten im Alten. Sein Geheimnis bleibt der Welt verborgen.“

<sup>1242</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 141f.

<sup>1243</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 164f.

<sup>1244</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1245</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 164f.

Unnatürliches waren ja vor dem Wort Gottes beide in der gleichen Verdammnis<sup>1246</sup>. Das bedeutet völlige Auflösung im Bereich des natürlichen Lebens.“<sup>1247</sup>

„Bereich“<sup>1248</sup> ist hier sehr wahrscheinlich, wie in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1249</sup>, erneut im Sinne eines epistemologischen Bereiches gemeint<sup>1250</sup>. Die Offenbarung des Wortes Gottes in Jesus Christus<sup>1251</sup> ist, wie er auch in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1252</sup>, „Erbe und Verfall“<sup>1253</sup> und „Schuld, Rechtfertigung und Erneuerung“<sup>1254</sup> betont hatte, eine epistemologische Offenbarung, die alle „Bereiche“ der „Wirklichkeit“ bis hin zum „Raum des Teufels“<sup>1255</sup> einschließt. Damit enthält sie, wie ich ziemlich am Beginn dieser Analyse erklärt hatte, auch die Gesamtheit der kulturellen, historischen und politisch-sozialen Entwicklungen der Menschheit,

---

<sup>1246</sup>Im Original des Textes hatte Bonhoeffer „und im gleichen Recht“ geschrieben und dann mit Bleistift wieder durchgestrichen, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 165 Fn.7. Diese Version hätte sich noch deutlicher auf die auch in Luthers „simul iustus et peccator“ angelegte Sichtweise der menschlichen, ethischen und epistemologischen Existenz als gleichzeitig „gerichteter“ Sünder, geformt nach dem Tode Jesu, und gerechtfertigt, geformt nach der Auferstehung Jesu und damit Gottes Ja zu dem, was gerichtet worden ist, bezogen. Sein Fokus auf der Seite der „Verdammnis“ ist vermutlich der Kohärenz und Zielrichtung seiner Argumentation hier geschuldet, die gleich darauf zum Sündenfall und seinen Effekten zuerst auf die *ratio* und dann auf die politisch-soziale Ebene übergehen wird.

<sup>1247</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 164f. (kursiv von mir).

<sup>1248</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 16

<sup>1249</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1250</sup>Vgl. z.B. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 52.

<sup>1251</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 164f.

<sup>1252</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1253</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125, v.a. 102f. wo er von der „Schuld der abendländischen Christenheit an Jesus Christus“ schreibt, die den gesamten politisch-sozialen und historischen Prozess hin zum „Nichts“ in Gang setzt.

<sup>1254</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 125-137, v.a. 133-137. In D. Bonhoeffer, Ethik, 133f. spricht er explizit von dem „Abendland“, das – durch die Kirche – wie das einzelne Individuum „gerechtfertigt und erneuert wird.“ Vgl. auch noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 130, wo Bonhoeffer dasselbe Beispiel des „Zusammenbruch[s] der elterlichen Autorität“ nennt, das er in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184) in D. Bonhoeffer, Ethik, 170 als Beispiel für die „Organisation“ des „Unnatürlichen“ wieder aufgreifen wird („So kann zum Beispiel die Untergrabung der Ehrerbietung gegen die Eltern organisiert werden, während die Ehrerbietung gegen die Eltern einfach geübt wird, und ihrem Wesen nach sich nicht organisieren läßt“).

<sup>1255</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 51.

was nun für die Differenzierung meiner Analyse hier von derjenigen oben, die mehr auf die individuelle schöpfungstheologische und epistemologische Ebene beschränkt war, wichtig ist.

Auch diese politisch-soziale Ebene wartet darauf, im „Kommen Christi“ vollendet und in ihren „(natürlichen) Ordnungen“<sup>1256</sup> wiederhergestellt zu werden, die sich ihrerseits, wie schon dargelegt, zurück auf die „Ordnungen“ der göttlichen Mandate und deren Relationen<sup>1257</sup> in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1258</sup> beziehen. In „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1259</sup> definiert Bonhoeffer seine folgenden Ausführungen über die „Organisation“ der politisch-sozialen Dimension der menschlichen Realität nach „göttlichen Mandaten“ gleich zu Beginn als eine zweite Dimension der schöpfungstheologischen und epistemologischen Relation des Menschen zu Gott bzw. Jesus Christus<sup>1260</sup>.

Die „(göttlichen) Mandate“ als politisch-soziale Organisationsform sind dort, wie das Individuum, geschaffen nach dem „εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως“ (Kol.1,15)<sup>1261</sup>, dem „Wort“ (Joh.1,1), durch das die Gesamtheit der Realität in Existenz gerufen und in ihrem So-sein definiert wurde („ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο“; (Joh.1,10)<sup>1262</sup>. Nur auf der Grundlage dieser konzeptuellen Integration der politisch-sozialen Ebene in seine epistemologische Definition der individuellen, schöpfungstheologischen Relation von Geschöpf und Schöpfer kann Bonhoeffer annehmen, dass es politisch-soziale Organisationsformen gibt und geben kann, die im „Natürlichen“, d.h. in der Schöpfungsordnung Gottes bzw. Christi und ihrer Epistemologie selbst verankert sind:

„Die Welt ist, wie alles Geschaffene, durch Christus und auf Christus hin geschaffen und hat ihren Bestand allein in Christus (Joh. 1,10 Kol 1,16). Ohne Christus von der Welt zu sprechen ist reine Abstraktion“<sup>1263</sup>. Die Welt steht in Beziehung auf Christus, ob sie es weiß

<sup>1256</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 164.

<sup>1257</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61.

<sup>1258</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1259</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1260</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54.

<sup>1261</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 54, wo er den nächsten Vers, Kol.1,16 explizit zitiert.

<sup>1262</sup>Auch diese Stelle zitiert Bonhoeffer in D. Bonhoeffer, Ethik, 54.

<sup>1263</sup>Für „Abstraktion“ bzw. „abstrakt“ vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 36.

oder nicht<sup>1264</sup>. Diese Beziehung der Welt auf Christus wird konkret in bestimmten *Mandaten Gottes* in der Welt. Die Schrift nennt vier solche Mandate: *die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche*.<sup>1265</sup>

Wird diese Tatsache der Gebundenheit der Wirklichkeit an die Offenbarung von Gottes Wort in Jesus Christus nicht akzeptiert, dann wird, wie schon gesehen, am Ende jedes auf einem solchen „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ aufgebaute System zusammenbrechen und wieder zurück zu seinem „natürlichen“ (d.h. in der Schöpfung vom Schöpfer angelegten und in Gottes Offenbarung in Jesus Christus, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung bestätigten<sup>1266</sup>) „natürlichen“ Zustand kehren<sup>1267</sup>. An einer Stelle nennt Bonhoeffer dafür, ohne weitere Begründung, einen konkreten Zeitraum von einer oder zwei Generationen<sup>1268</sup>. Er konkretisiert also, mit anderen Worten, in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1269</sup> die Art, wie sich die „göttlichen Mandate“, die er in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1270</sup> eingeführt hatte<sup>1271</sup> auf der politisch-sozialen, kollektiven Ebene durch den „Grundwillen“ des Lebens bzw. Gottes durchsetzen<sup>1272</sup>.

---

<sup>1264</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 43: „Diese Frage, die kein Mensch von sich aus, aus eigener Wahl entscheiden kann, ohne sie falsch zu entscheiden, setzt schon die gegebene Antwort voraus, daß nämlich Gott, wie auch immer wir uns entscheiden, schon sein Offenbarungswort geredet hat und daß wir auch in der falschen Wirklichkeit garnicht [sic!] anders leben können als von der wahren Wirklichkeit des Wortes Gottes.“

<sup>1265</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54 (kursiv im Original).

<sup>1266</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168; 173f.

<sup>1267</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168; 178.

<sup>1268</sup>Vgl. vor allem Bonhoeffer, Ethik, 178. Es ist, insbesondere innerhalb von Bonhoeffers sehr starkem, christologischem Fokus und seines Bezuges auf Jesus als demjenigen, der (durch den Heiligen Geist) „jedem das Seine“ gibt (D. Bonhoeffer, Ethik, 176; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 178, wo er dieselbe Aussage in Bezug auf Gott macht), zumindest theoretisch möglich, dass diese zeitliche Angabe aus Jesu Aussagen in Mk. 13,30; Mt. 24,34 stammt: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.“ (Mk.13,30); „ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.“ (Mtt.24,34) („Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft.“ – die Übersetzung ist in beiden Fällen gleich).

<sup>1269</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1270</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1271</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1272</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

## 2. Der Begriff der „Mechanisierung“ und seine Relation zu Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“

Ich habe nun meine Analyse des „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ abgeschlossen und gehen, wie am Anfang dieses Kapitels angekündigt, weiter an Bonhoeffers Begriffen in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“ entlang. Das zweite der beiden dort von Bonhoeffer postulierten und, wie schon angedeutet, auch in Nietzsches Argumentation zu findende Extremen von politisch-sozialer „Organisation“ (wieder im Sinne von Bonhoeffers Definition von „Organisation“) des „Natürlichen“ – „Mechanisierung“<sup>1273</sup> bzw., an einer Stelle, „Mechanisierungsprozess“<sup>1274</sup> – ist ebenfalls zum ersten Mal innerhalb von Bonhoeffers Kritik an der Aufklärung und der Französischen Revolution in „Erbe und Verfall“<sup>1275</sup> konkret greifbar:

„Damit [mit der Trennung des epistemologischen Denkens in „Bereiche“ wie sie nach Luthers Reformation begonnen hatte<sup>1276</sup>] war der Boden für das Aufblühen der rationalen und empirischen Wissenschaften bereitet und während die Naturwissenschaftler des 17. und 18. Jhd. noch gläubige Christen waren, blieb mit dem Schwinden des Gottesglaubens nur noch eine rationalisierte, mechanisierte Welt zurück.“<sup>1277</sup>

Setzen wir also hier an dieser ersten terminologischen Parallele an und verfolgen sie wie bei den anderen Begriffen, in ihrer Terminologie durch die Texte der *Ethik*. Dabei wird es unvermeidbar sein Vieles von dem, was ich in meiner Analyse bereits als Ergebnis festhalten konnte, ansatzweise zu wiederholen und es in Verbindung mit diesem Begriff bringen, um seine Stellung innerhalb von Bonhoeffers größerem, epistemologischen Modell klar zu machen und seine spezifische, inhaltliche Prägung möglichst umfassend herauszuarbeiten. Auch wenn „Mechanisierung“ bzw. „Mechanisierungsprozess“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1278</sup>, ähnlich wie der „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“, vor

---

<sup>1273</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 172f.

<sup>1274</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 172.

<sup>1275</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

<sup>1276</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 102-105. Bonhoeffer bezeichnet die Reformation hier auch als „biblische, reformatorische Gottesglaube“; Bonhoeffer, *Ethik*, 104f.

<sup>1277</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 104f.

<sup>1278</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

allem ein kollektiver, politisch-sozial geprägter Begriff ist, werde ich hier im ersten Abschnitt zunächst einige entscheidende Abgrenzungen vornehmen, insbesondere im Hinblick auf den Begriff der *ratio* und diejenigen des „Vitalismus“ und „Sozialeudämonismus“, bevor ich dann weiter zu den konkreten Aspekten der „Technik“ bzw. „Maschine“ gehe.

Kehren wir also noch einmal zum Begriff der *ratio* zurück und untersuchen ihn mit Blick auf diese spezifische Perspektive der „Mechanisierung“ bzw. des „Mechanisierungsprozesses“ und hier vor allem ihre kollektiven Aspekte erneut. Damit werden ich die letzte der Dimensionen meiner *ratio*-Definition ergänzen und damit meine vorherigen Ergebnisse weiter vervollständigen. Noch innerhalb von Bonhoeffers Ausführungen in „Erbe und Verfall“<sup>1279</sup> zeigt sich, dass „Mechanisierung“ und das Wirken der von ihrem Schöpfer gelösten *ratio*, das eine „rationalisierte Welt“ hervorbringt, für Bonhoeffer bereits hier ein epistemologisch definierter Begriff ist, der, eben als Teil des Wirkens der *ratio*, die Realität in einer scheinbaren Imitation des Wirkens des wahren Schöpfers und seines „Wortes“ in Jesus Christus formt<sup>1280</sup>.

Das „Nichts“, das „allem Bestehenden seinen widergöttlichen Atem einbläht“<sup>1281</sup> und „als Abfall von allem Bestehenden die höchste Entfaltung aller widergöttlichen Kräfte“<sup>1282</sup> darstellt, hat, für Bonhoeffer, viele Formen, die alle, wie oben schon ansatzweise gesehen, dadurch definiert sind, dass sie eben widergöttlich sind, d.h. die Stelle Gottes annehmen, sich so über ihre „natürliche“, epistemologische Stellung als Geschöpf, als *creatura*, erheben<sup>1283</sup> und sich damit, wie Bonhoeffer sagt, zu ihrem eigenen „Selbstzweck“ machen<sup>1284</sup>. Der hier von Bonhoeffer in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1285</sup> aufgenommene Begriff

---

<sup>1279</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1280</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 106-108, vgl. 112-114; 119.

<sup>1281</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>1282</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

<sup>1283</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105; 113-115; 119.

<sup>1284</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 107; 171-174.

<sup>1285</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

der „Mechanisierung“<sup>1286</sup> (in Abgrenzung z.B. zu dem der „Technik“, der unten noch ausführlicher in den Blick kommen wird) selbst hat seinen Ursprung mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls in dem fundamental von diesen epistemologischen Interessen und Fragestellungen geprägten, wissenschaftstheoretischen Diskurs, vor allem der Frage nach der Abgrenzung eines „epistemologischen“ Raums für das, was man – bereits unter Einschluss der Annahme einer solchen epistemologischen Trennung – gewöhnlich als „Natur-“ bzw. „Geisteswissenschaften“ bezeichnet<sup>1287</sup>. Besonders René Descartes‘ wird häufig als einer der ersten Philosophen gesehen, der ein rein naturwissenschaftlich definiertes, „mechanistisches“ Weltbild und damit das Primat der vor allem naturwissenschaftlich, empirisch definierten *ratio* mit geisteswissenschaftlichen (in diesem Fall philosophischen) Mitteln theoretisch begründet hat<sup>1288</sup>.

Wie wir gesehen haben, war es genau diese *epistemologische* Trennung – die Trennung im Hinblick auf die epistemologische Grundlage beider Formen der *ratio* –, die Bonhoeffer in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1289</sup> kritisiert<sup>1290</sup> und in „Erbe und Verfall“<sup>1291</sup> konkret historisch darzulegen versucht hatte<sup>1292</sup> und zwar, wie ich gezeigt habe, auch dort nicht als historische Abhandlung, sondern als eine fundamental epistemologisch orientierte Analyse,

---

<sup>1286</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172f. Wie oben erwähnt bezeichnet er sie an einer Stelle auch als „Mechanisierungsprozeß“, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 172 („Das Kollektiv ist der Gott, in dem das individuelle und kollektive Leben in einem Mechanisierungsprozeß geopfert wird.“

<sup>1287</sup>Vgl. O. Sprengler, Der Mensch und die Technik, 78: „Die *Mechanisierung der Welt* ist in ein Stadium gefährlichster Überspannung eingetreten.“ (kursiv im Original); W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, Überschriften zu 45-95, „Die Mechanisierung der Welt [Teil] I‘ bis ‚V‘. Teil ‚V‘ hat den Untertitel „Mechanisierung und Leben“, vgl. W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, 86. Alle Textstellen hier sind zitiert aus D. Bonhoeffer, Ethik, 172 Fn.29.

<sup>1288</sup>Vgl. G. Howe, Gott und die Technik, 61: „Descartes‘ mechanistisches Weltbild ist zu dem großen Ersatzgott der Neuzeit geworden.“, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 172 Fn.29.

<sup>1289</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1290</sup>Vgl. v.a. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 31-40.

<sup>1291</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1292</sup>Vgl. v.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 102-114f. und 118-122.

deren Zentrum die epistemologischen Begriffe der „*ratio*“<sup>1293</sup> und der „Natur“<sup>1294</sup> bilden.

Die „Natur“ ihrerseits ist hierbei derjenige Teil des „Natürlichen“ (auch hier im Sinne eines sowohl empirischen, materiellen physischen als auch transzendental-unverfügbaren, epistemologischen Begriffes), der die epistemologische Grundlage der Naturwissenschaften und ihrer naturwissenschaftlichen, empirisch fokussierten *ratio* bildet<sup>1295</sup>. Diese naturwissenschaftlich-empirisch definierte *ratio* führt ihrerseits zu einer Definition der „Wirklichkeit“ des Menschen als „natürliche“ – jetzt ausschließlich als physische, biologische, empirisch erforschbare und beschreibbare Realität im Unterschied zum „übernatürlichen“, geistigen „Raum Gottes“ bestimmte – Welt. Durch diese radikale, epistemologische Trennung wird diese künstliche, von der empirischen, naturwissenschaftlichen *ratio* geprägte und in diesem Sinne (künstlich) geschaffene „Wirklichkeit“, wie Bonhoeffer sagt, in epistemologischer Hinsicht zu einem „radikal entgötterten“<sup>1296</sup> Bereich, innerhalb

---

<sup>1293</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105-114 passim. Sie ist dabei, außer in D. Bonhoeffer, Ethik, 105 („Kult der *ratio*“) immer durch die Bestimmung „befreite“ ergänzt, mit der er den epistemologischen Raum der „relativen Freiheit“, der durch den Sündenfall entstanden ist und den er in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184) in D. Bonhoeffer, Ethik, 166f. beschreiben wird. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 106 („Die befreite *ratio* erhob sich zu ungeahnter Größe.“); „108 („Aus der befreiten *ratio* entsprang die Entdeckung der ewigen Menschenrechte“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 107 („Es ist die Befreiung der *ratio* zur Herrschaft über die Schöpfung, die zum Triumphe [sic!] der Technik geführt hat“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 112 („Sie besteht in der Befreiung des Menschen als *ratio*, als Masse, als Volk.“).

<sup>1294</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106 („Es ist ein völlig neuer Geist, der sie hervorbringt und mit dessen Erlöschen sie auch wieder zuende [sic!] gehen wird, der Geist der gewaltsamen Unterwerfung der Natur unter den denkenden und experimentierenden Menschen“); 107 („Die Technik wird Selbstzweck, sie hat ihre eigene Seele, ihr Symbol ist die Maschine, die gestaltgewordene Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur.“)

<sup>1295</sup>Vgl. die explizite Erwähnung der Naturwissenschaften und ihrer Methodik/*ratio* in D. Bonhoeffer, 104 (Damit war der Boden für das Aufblühen der rationalen und empirischen Wissenschaften bereitet und während die Naturwissenschaftler des 17. und 18. Jahrhunderts noch gläubige Christen waren, blieb mit dem Schwinden des Gottesglaubens nur noch eine rationalisierte, mechanisierte Welt zurück.“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 106 („Ihre unermeßliche Kraft erwies die befreite *ratio* jedoch nicht so sehr an den Fragen des Glaubens und Lebens, sondern in der Entdeckung jener geheimnisvollen Korrespondenz zwischen den Gesetzen des Denkens und denen der Natur.“).

<sup>1296</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 104.

dessen sowohl der Mensch als auch die nicht-menschliche „Natur“<sup>1297</sup> zur noch „Mittel zum Zweck“ sind und sein können<sup>1298</sup>. Und es ist genau dieser epistemologische Zustand der sich selbst zum „Selbstzweck“<sup>1299</sup> setzenden, von der naturwissenschaftlichen, empirischen *ratio* geprägten „Wirklichkeit“, den Bonhoeffer hier als „rationalisierte, mechanisierte Welt“ bezeichnet<sup>1300</sup>. Auf dieser allgemeinen, epistemologischen Ebene beschreibt „Mechanisierung“ für Bonhoeffer also zunächst eine epistemologische Perspektive auf die Realität, die ausschließlich auf naturwissenschaftlich-empirischer Methodik und Epistemologie beruht.

Diese „Verabsolutierungen“ auf der allgemeinen – epistemologischen Ebene –, zwischen Individuum und Kollektiv und ihrem Schöpfer, mit denen wir uns im ersten Kapitel oben beschäftigt haben und die Bonhoeffer vor allem in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1301</sup>, am Beginn von „Ethik als Gestaltung“<sup>1302</sup> und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1303</sup> beschrieben hatte, führen auch zu „Verabsolutierungen“ in der Beziehung zwischen Individuum und seiner „Organisation“ im Kollektiv, auf denen nun in diesem zweiten Kapitel unser Hauptaugenmerk liegt. Während es beim „Vitalismus“ sowohl kollektive als auch individuelle Möglichkeiten seiner Aktualisierung gibt<sup>1304</sup>, ist „Mechanisierung“ – ebenso wie der „Sozialeudämonismus“<sup>1305</sup> – für

---

<sup>1297</sup>Vgl. die Gegenüberstellung von Mensch und „Natur“ in D. Bonhoeffer, 106: „[...] der gewaltsamen Unterwerfung der Natur durch den denkenden und experimentierenden Menschen.“

<sup>1298</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106f.

<sup>1299</sup>„Es ist ein völlig neuer Geist, der sie hervorbringt und mit dessen Erlöschen sie auch wieder zuende [sic!] gehen wird, der Geist der gewaltsamen Unterwerfung der Natur durch den denkenden und experimentierenden Menschen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 106. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 104-107.

<sup>1300</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 104.

<sup>1301</sup>V.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 31-41.

<sup>1302</sup>V.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 62-67.

<sup>1303</sup>V.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 165-171.

<sup>1304</sup>Vgl. „Es gibt diesen Vitalismus im individuellen und im gemeinschaftlichen Leben“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>1305</sup>Vgl. „Als Prinzip bedeutet dieser Satz die Proklamation des Sozialeudämonismus und die Leugnung aller Rechte des Einzelnen“; D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

Bonhoeffer ausschließlich als kollektives Konzept denkbar: Mechanisierung ist das Modell, innerhalb dessen das Individuum ein ausschließliches „Mittel zum Zweck“ für das Kollektiv<sup>1306</sup> wird, das nun die Grundlage aller ethisch-epistemologischen Überlegungen bildet und damit zu einer „Organisation“ bzw., wie Bonhoeffer hier sagt, einer „Institution“ wird<sup>1307</sup>.

Allerdings ist, wie ich unten noch ausführen werde, in seiner allgemeinen Annahme der Möglichkeit, dass eine Person oder ein Gegenstand überhaupt zum „Mittel zum Zweck“ gemacht werden kann, auch der „Vitalismus“ als ein Prozess der „Mechanisierung“ kategorisierbar und deshalb ein, auf dieser Ebene, ihm als übergeordnete Kategorie zugehöriges und eng mit ihm verbundenes Phänomen. In Rückbezug auf die allgemeine, epistemologische Ebene nennt Bonhoeffer das Kollektiv hier „Gott“<sup>1308</sup>, womit er ein weiteres Mal den grundlegenden Prozess der Deifizierung eines Aspektes der Schöpfungswirklichkeit durch die menschliche *ratio* zusammenfasst. Trotzdem hat der Begriff der „Mechanisierung“ zuletzt, insbesondere in „Ethik als Gestaltung“<sup>1309</sup>, auch eine individuelle Ebene, die in epistemologischer Hinsicht erneut vor allem auf den ethischen Aspekt fokussiert ist. Die Arten der epistemologischen Begründung ethischen Handelns (der ethischen „Tat“<sup>1310</sup>), die er dort beschreibt – „Pflicht“<sup>1311</sup>, „Gewissen“<sup>1312</sup>, „Idee“<sup>1313</sup>, „Prinzip“<sup>1314</sup> –, und die er, wie gesehen, zum Teil bereits in „Christus,

---

<sup>1306</sup> „Das Kollektiv ist der Gott, dem das einzelne und gemeinschaftliche Leben in einem totalen Mechanisierungsprozeß geopfert wird.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1307</sup> „Hier wird der Einzelne nur noch in seinem Nutzwert für die Gemeinschaft und das Ganze nur noch in ihrem Nutzwert für eine übergeordnete Institution, Organisation oder Idee verstanden.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1308</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1309</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 62-93.

<sup>1310</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 65: „[...] wer die notwendige *Tat* höher schätzt als die Unbeflecktheit des Gewissens und Rufes [...]“ (kursiv von mir). In D. Bonhoeffer, Ethik, 66 nennt er es auch „verantwortliches Handeln“.

<sup>1311</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 65.

<sup>1312</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 65.

<sup>1313</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

<sup>1314</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 86.

die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1315</sup> aufgezählt hatte<sup>1316</sup>, definiert er nun ebenfalls als Formen der in diesem Fall *ethischen* „Mechanisierung“ der Wirklichkeit durch die – ethische – *ratio*, die den Menschen zum Diener<sup>1317</sup> der jeweiligen, epistemologischen Grundlage seines, eigenen, ethischen Handelns macht<sup>1318</sup>.

Diese „Mechanisierung“ ist, genau wie die politisch-sozialen und „technischen“ Formen der Mechanisierung in dem Sinne eine „Vergewaltigung“ der „Natur“ bzw. des „Natürlichen“<sup>1319</sup>, weil sie der Komplexität der Realität ein rigides Schema aufzwingt, das unfähig ist, alle Aspekte der (epistemologischen) „Wirklichkeit“ (in Bonhoeffers Sinne) zu erfassen<sup>1320</sup>.

Aus Bonhoeffers von mir schon analysierten Aussagen zum „Unnatürlichen“<sup>1321</sup> am Beginn der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1322</sup> lässt sich zum einen eine fast parallele Verwendung des Begriffes „Vergewaltigung“ für beide Prozesse – Mechanisierung als „Organisation“ in Bezug auf eine „Organisation“ bzw. „Institution“ und den Weg zum „Unnatürlichen“ in einer umfassenderen Bedeutung, die auch andere Formen des politisch-sozialen „Unnatürlichen“ einschließt – feststellen<sup>1323</sup> und zum anderen festhalten, dass, aus Bonhoeffers Sicht, keine von beiden epistemologisch „im Vorteil“ ist.

---

<sup>1315</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1316</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-41, v.a. 32-37. Er bezeichnet sie dort als „Gesinnungsethik“ bzw. „Erfolgsethik“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 37), in „Ethik als Gestaltung“ als „abstrakte Ethik“/ „Formalismus“ bzw. „Kasuistik“/ „konkrete Ethik“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 86f.).

<sup>1317</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 65, vgl. die – vermutlich bewusste – Verwendung des Wortes „dient“ hier („Ob sein Fanatismus auch den hohen Gütern der Wahrheit oder der Gerechtigkeit dient, so verfängt er sich doch früher oder später im Unwesentlichen, Kleinen und geht dem klügeren Gegner ins Netz.“).

<sup>1318</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 62-66.

<sup>1319</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107 „[...] die gestaltgewordene Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur.“

<sup>1320</sup>Diesen Punkt betont er sowohl in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 38f.) als auch in „Ethik als Gestaltung“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 62-66; 87).

<sup>1321</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168-170.

<sup>1322</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1323</sup>Für das „Unnatürliche“ in einer allgemeineren Form vgl. D. Bonhoeffer, 168 („Eine Verletzung und Vergewaltigung des Natürlichen rächt sich am Vergewaltiger“) und noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 81f. („Der wirkliche Mensch ist kein Gegenstand der

Beide arbeiten, wie die menschliche *ratio* insgesamt, immer noch innerhalb derselben „Wirklichkeit“ als „Wirklichkeit Gottes bzw. Jesu Christi“ und des durch seine Bindung an den Schöpfer und Schöpfungsmittler Jesus Christus ein für alle Mal auch epistemologisch definierten „Natürlichen“<sup>1324</sup>.

Ein „Natürliches“ das, eben gerade im Hinblick auf Bonhoeffers Definition der „Mechanisierung“, dadurch unterschieden ist, dass Gott – nicht der Mensch – es „setzt“<sup>1325</sup> und über seine Definition „entscheidet“<sup>1326</sup>. Angesichts dieses textlichen Befundes ist es, zum dies noch einmal zusammenfassend festzuhalten, wahrscheinlich, dass, „Mechanisierung“ auf der einen Seite und „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ auf der anderen Seite beide zwei verschiedene Formen der größeren, epistemologischen Kategorie des „Unnatürlichen“ und der Absolutsetzung bzw. Deifizierung des Menschen und seiner *ratio* im Gegensatz zum „Natürlichen“ – dem Absolut-setzen des Willens Gottes und seines Wortes – sind<sup>1327</sup>. Wie unterscheidet sich nun also diese „Mechanisierung“ bei Bonhoeffer von anderen Formen der Verabsolutierung des „Gegebenen“<sup>1328</sup>? Gehen wir, um dies zu klären, zunächst noch einmal zurück zur Unterscheidung vom von mir schon

---

Vergötterung, sondern ein Gegenstand der Liebe Gottes. Die Mannigfaltigkeit des Schöpferreichtums Gottes wird hier nicht durch falsche Uniformität, durch Zwingen des Menschen unter ein Ideal, einen Typus, unter ein bestimmtes Menschenbild vergewaltigt.“). Für „Mechanisierung“ als Organisation vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 172 und die terminologischen Bezüge zur „Organisation“ des Unnatürlichen in D. Bonhoeffer, Ethik, 169f und D. Bonhoeffer, Ethik, 107: „[...] die gestaltgewordene Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur.“

<sup>1324</sup> „Was natürlich ist, das setzt und entscheidet weder der Einzelne noch irgendeine Gemeinschaft oder Institution innerhalb der erhaltenen Welt, sondern es ist bereits gesetzt und entschieden, und zwar so, daß der Einzelne, die Gemeinschaften, die Institutionen ihren bestimmten Anteil daran empfangen. Was natürlich ist, ist nicht durch willkürliche bestimmen; vielmehr muß jede derartige willkürliche Setzung durch einen Einzelnen, eine Gemeinschaft, eine Institution an dem schon gesetzten Natürlichen notwendig zerbrechen und sich selbst zerstören.“

<sup>1325</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 168.

<sup>1326</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 169.

<sup>1327</sup> „Mechanisierung [...] bildet insofern den Gegensatz zum Vitalismus Nietzschescher [sic!] Prägung, als das Individuum darin seines natürlichen Rechts beraubt und einem übergeordneten Ganzen *funktional* eingegliedert wird.“; F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 383 Fn.335 (kursiv im Original).

<sup>1328</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 167.

kurz analysierten Begriff des „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“, die Bonhoeffer ausdrücklich zieht.

„Wie es nun eine Verabsolutierung des Lebens als Selbstzweck gibt, den Vitalismus, der das Leben vernichtet, so gibt es auch eine Verabsolutierung des Lebens als Mittel zum Zweck, die dieselbe Folge hat; auch das gilt wiederum für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft. Wir können diesen Irrweg als Mechanisierung des Lebens bezeichnen.“<sup>1329</sup>

Auch hier wird, wie schon betont, erneut deutlich, dass beide nicht nur „dieselbe Folge“<sup>1330</sup> haben, sondern sich auch epistemologisch ergänzen: Die Annahme eines „Selbstzwecks“ – egal, wie dieser aussieht – schließt notwendigerweise die Annahme von allem anderen innerhalb eines so definierten „Natürlichen“ als „Mittel zum Zweck“, um der Bestätigung dieses „Selbstzwecks“ zu „dienen“, mit ein<sup>1331</sup>. In seiner Definition in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“ macht Bonhoeffer an dieser Stelle klar, dass er hier beide schöpfungstheologischen Dimensionen – das Individuum und das Kollektiv (die „Gemeinschaft“<sup>1332</sup>) – im Blick hat und das beide, wie ich gerade gesagt habe, von der jeweiligen Definition von „Selbstzweck“ und „Mittel zum Zweck“ innerhalb des Natürlichen eingeschlossen sind<sup>1333</sup>.

Der „Sozialeudämonismus“ dagegen ist, um noch einmal auf diesen Punkt zurückzukommen, im Unterschied zu diesen beiden Begriffen, erstens eine Form der „Mechanisierung“, die exklusiv auf die „Gemeinschaft“ *im Gegensatz* zum Individuum beschränkt ist<sup>1334</sup>. Das schließt auch Bonhoeffers am Beginn dieses Kapitels zitierte Feststellung ein, dass sich die Relationen des Individuums nicht

---

<sup>1329</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171f.

<sup>1330</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1331</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171f. Vgl. v.a. „Wie es nun eine Verabsolutierung des Lebens als Selbstzweck gibt, den Vitalismus, der das Leben vernichtet, so gibt es auch eine Verabsolutierung des Lebens als Mittel zum Zweck, *die dieselbe Folge hat*; auch das gilt wiederum für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft.“; (kursiv von mir).

<sup>1332</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1333</sup>Vgl. noch einmal: „Wie es nun eine Verabsolutierung des Lebens als Selbstzweck gibt, den Vitalismus, der das Leben vernichtet, so gibt es auch eine Verabsolutierung des Lebens als Mittel zum Zweck, die dieselbe Folge hat; auch das gilt wiederum für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 171f.

<sup>1334</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.

sauber in Individuum zu seinem Schöpfer und Kollektiv und Individuum zu seinem Schöpfer trennen lassen<sup>1335</sup>, weil, wie er in seiner Behandlung der „Mandate“<sup>1336</sup> in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1337</sup> sagt, immer innerhalb verschiedener Zusammenhänge in den politisch-soziale Kontext eingebunden ist, in dem er lebt.

Seine Existenz als Individuum ist niemals eine völlig „individuelle“ Existenz, sondern eine relationale, innerhalb derer der Mensch auch über diese Relationen – als Tochter oder Sohn, als Mutter oder Vater, als Ehemann oder Ehefrau, als Mitarbeiter oder Mitarbeiterin z.B. eines Unternehmens, als Politiker oder Politikerin, als Bürger oder Bürgerin, als Mitglied einer Kirche – definiert ist<sup>1338</sup>.

Zweitens unterscheidet der „Sozialeudämonismus“ sich von anderen Formen der „Mechanisierung“ auch und vor allem dadurch, dass er auch die Rechte bzw. Pflichten des Individuums und die Frage nach ihrer epistemologischen Begründung in seiner Antwort *im Gegensatz* zu denen des Kollektivs definiert<sup>1339</sup>. Die Rechte des Individuums sind nicht mehr, wie bei Bonhoeffer und sowohl der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* als auch der *Declaration Of Independence*, in

---

<sup>1335</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 36

<sup>1336</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61.

<sup>1337</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1338</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 59: „Wie der Mensch *zugleich Arbeiter, Ehegatte, Untertan* ist, wie sich hier ein Mandat mit dem anderen im Menschen überschneidet, so greift auch das kirchliche Mandat in alle diese genannten Mandate hinein, wie umgekehrt der Christ *zugleich Arbeiter, Ehegatte, Untertan* ist. Jede Aufteilung in getrennte Räume verbietet sich hier.“; (kursiv von mir). Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 285-288, wo er ebenfalls die menschliche ethische-epistemologische Freiheit als innerhalb seiner politisch-sozialen Relationen stattfindendes Aktualisierungsgeschehen beschreibt. Diese Art von Perspektive auf die Relation zwischen Individuum und Kollektiv ist auch in der historischen und sozialen Forschung bekannt. H. Welzer und S. Neitzel nennen das Phänomen in ihrer Analyse „Rollen“ (S. Neitzel/H. Welzer (Hrsg.), Soldaten, 30-34) innerhalb von klar definierten „Referenzrahmen“ und teilen diese in Referenzrahmen *erster* Ordnung („soziohistorisches Hintergrundgefüge wie der „christlich-abendländischer Kulturkreis“), *zweiter* Ordnung („soziohistorischer Raum“, den man zeitlich und/oder räumlich eingrenzen kann, z.B. das „Dritte Reich“), *dritter* Ordnung („soziohistorischer Geschehenszusammenhang“, z.B. der Zweite Weltkrieg); und *vierter* Ordnung („besondere [individuelle] Eigenschaften, Wahrnehmungsweisen, Deutungsmuster“); vgl. S. Neitzel/H. Welzer (Hrsg.), Soldaten, 18f.

<sup>1339</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.

der individuellen Existenz des Individuums – entweder (wie bei der *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) in seiner Geburt als menschliches Wesen *per se*<sup>1340</sup> oder (wie in der *Declaration Of Independence*) in seiner Geburt, mit der er in seiner Existenz als Mensch auch als Geschöpf Gottes definiert ist – begründet<sup>1341</sup>. Stattdessen ist es alleine das Kollektiv und sein (kollektiver) Wille, dessen „Glück“ in der Erfüllung dieses Willens die epistemologische Grundlage aller politisch-sozialen Organisation bildet<sup>1342</sup>.

Bonhoeffer nimmt hier explizit auch seine Terminologie von „Selbstzweck“ bzw. „Mittel zum Zweck“ wieder auf<sup>1343</sup> und zieht damit nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich eine Verbindung zu seinen Ausführungen zu „Mechanisierung“ und „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“<sup>1344</sup> weiter vorne in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1345</sup> und zu seiner vorherigen Analyse der *ratio* in „Erbe und Verfall“<sup>1346</sup>:

„Es handelt sich um die Voraussetzung, daß „ein jeder“, also der Einzelne, ein natürliches Recht mit auf die Welt bringt. Widersprochen wird diesem Satz von denen, die nur der Gemeinschaft, nicht aber dem Einzelnen ein natürliches Recht einräumen. Der Einzelne ist nur Mittel zum Zweck.“<sup>1347</sup>

---

<sup>1340</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175 („Recht, das mit uns geboren ist“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 175 Fn.40.

<sup>1341</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 176. Hier bezieht er sich sehr wahrscheinlich vor allem auf die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, die er bereits in D. Bonhoeffer, Ethik, 175 zitiert hatte (vgl. „Recht, das mit uns geboren ist“ und D. Bonhoeffer, Ethik, 175 Fn.40). „Erschüttert“ ist derselbe Begriff, den er in seiner Definition des „Unnatürlichen“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 170 verwendet („Es mag freilich vorher zu schweren Erschütterungen kommen [...]“) und macht damit zusätzlich deutlich, dass es sich hier für Bonhoeffer um eine politisch-soziale Manifestation des „Unnatürlichen“ handelt. Vgl. „Unnatur des Sozialeudämonismus“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 177, gegen die das natürliche Leben „Widerstand leistet“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 177).

<sup>1342</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.

<sup>1343</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176: „Der einzelne ist hier nur Mittel zum Zweck im Dienst der Gemeinschaft. Das Glück der Gemeinschaft steht über dem natürlichen Recht des Einzelnen.“

<sup>1344</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-174.

<sup>1345</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1346</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106f.

<sup>1347</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172f.

## 2.1 Der Begriff der „Mechanisierung“ und seine Relation zu Nietzsches Begriff des „Mechanismus“ in *Der Wille zur Macht*

Die Mechanisierung bzw. der Mechanisierungsprozess stellt außerdem eine weitere inhaltliche und terminologische Verbindung zu Nietzsches sozio-politischem Modell dar, wo Nietzsche ihn „Mechanismus“<sup>1348</sup> bzw. die „mechanistische Weltauslegung“ nennt<sup>1349</sup>. In der Tat ist Nietzsches Kritik, wie die Bonhoeffers, eine, die ebenfalls von einer bewusst sehr umfassend gehaltenen Definition von „Mechanisierung“ bzw. des „Mechanismus“ ausgeht und die sich bei beiden, wie die anderen gemeinsamen Begriffe, die wir bisher gesehen haben, aus ihrer jeweiligen, „allgemeinen“ Epistemologie und deren Grundlegung ableitet. Beide verfolgen also, mit großer Wahrscheinlichkeit, auch hier ein primär epistemologisches Interesse.

Für Nietzsche ist „Mechanisierung“, wie für Bonhoeffer, nicht nur alles, was Dinge oder Personen zu einem „Mittel zum Zweck“ macht, sondern überhaupt die Annahme, dass es Dinge oder Personen und damit die Möglichkeit gibt, irgendetwas zum „Mittel zum Zweck“ oder zum „Selbstzweck“ zu machen. Alle diese Begriffe – Person, Ding, Mittel zum Zweck, Selbstzweck, Notwendigkeit, Gesetz –, insbesondere in einem ethischen Kontext, sind für Nietzsche künstliche Vereinfachungen einer wesentlich komplexeren Realität, die den eigentlichen „Mechanismus“, demjenigen des „Willens zur Macht“ nicht erkennen.

---

<sup>1348</sup>Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 271 (Punkt 634).

<sup>1349</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 267; Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 267 (Punkt 618). In dieser Definition verbindet er diesen Begriff der „mechanistischen Weltauslegung“, ähnlich wie Bonhoeffer in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 106f. vor allem mit der naturwissenschaftlichen *ratio* und deren empirischer (für Nietzsche „mechanistischer“) Methodik: „Von den *Welt-Auslegungen*, welche bisher versucht worden sind, scheint heutzutage die mechanistische siegreich im Vordergrund zu stehen. Ersichtlich hat sie das gute Gewissen auf ihrer Seite; und keine Wissenschaft glaubt bei sich selber an einen Fortschritt oder Erfolg, es sei denn, wenn er mit Hülfe [sic!] mechanistischer Procedures [sic!] errungen ist. Man kenn diese Procedures [sic!]: Man läßt die „Vernunft“ und „Zwecke“, so gut es gehen will, aus dem Spiele, man zeigt, daß, bei gehöriger Zeitdauer, Alles aus Allem werden kann [...]“; (kursiv im Original).

Seine „Mechanismen“ – diejenigen des Erlangens und Verlierens von Macht bzw., konkreter, Übermacht über andere Individuen und die „Natur“ – in einem permanenten ablaufenden Prozess – sind die Einzigen objektiven „Mechanismen“, die es tatsächlich in der von uns als Menschen erfassbaren, epistemologischen Realität gibt<sup>1350</sup>. Alle „Notwendigkeiten“ oder „Gesetze“, die wir aus dem „Natürlichen“ bzw. der „Natur“ lesen, funktionieren, so Nietzsche, gerade nicht, weil diese „Gesetze“ oder „Notwendigkeiten“ objektiv „wahr“ wären<sup>1351</sup>, sondern weil sie Teile dieses Prozesses der Durchsetzung des „Willens zur Macht“ auf der individuellen und kollektiven Ebene sind<sup>1352</sup>. Nur deshalb „funktionieren“ sie jedes Mal.

„Kritik des Mechanismus. – Entfernen wir hier die zwei populären Begriffe „Nothwendigkeit“ und „Gesetz“: das erste legt einen falschen Zwang, das zweite eine falsche Freiheit in die Welt. „Die Dinge“ betragen sich nicht regelmäßig, nicht nach einer *Regel*: es giebt [sic!] keine Dinge (– das ist usre [sic!] Fiktion); sie betragen sich ebensowenig unter einem Zwang von Nothwendigkeit. Hier wird nicht gehorcht: denn *daß Etwas so ist, wie es ist*, so stark, so schwach, das ist nicht die Folge eines Gehorchens oder einer Regel oder eines Zwanges...

Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht – darum handelt es sich bei allem Geschehen: wenn wir, zu unserm Handgebrauch der Berechnung, das in Formeln und „Gesetzen“ auszudrücken wissen, um so [sic!] besser für uns“ Aber wir haben damit keine „moralität“ [sic!] in die Welt gelegt, daß wir sie als gehorsam fingiren [sic!] –. Es giebt [sic!] kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Consequenz [sic!]. Gerade, daß es kein Anderskönnen giebt [sic!], darauf beruht die Berechenbarkeit.“<sup>1353</sup>

---

<sup>1350</sup> „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen zum Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“; F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 3.

<sup>1351</sup> Vgl. „Wollen“: ist gleich Zweck-Wollen. ‚Zweck‘ enthält eine Werthschätzung. Woher stammen die Werthschätzungen? Ist eine feste Norm von „angenehm und schmerzhaft“ die Grundlage? Aber in unzähligen Fällen *machen* wir erst eine Sache schmerzhaft, dadurch daß wir unsere Werthschätzung hineinlegen.“; F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 127 (Punkt 260); (kursiv im Original). Hier ist „Zweck“ mit Nietzsches Begriff des „Willens (zur Macht)“, den wir oben schon betrachtet haben, verbunden. Vgl. den ganzen Punkt F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 127 (Punkt 260). Vgl. „[...] nach eingetretener *Schwächung* der *Willenskraft*, des Wollens von Zweck *und* Mittel.“; F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 49 (Punkt 74); (kursiv im Original).

<sup>1352</sup> „Die *Vieldeutigkeit* der Welt als Frage der Kraft, welche alle Dinge unter der *Perspektive ihres Wachstums* ansieht. Die moralchristlichen Werthurteile [sic!] als Sklaven-Aufstand und Sklaven-Lügenhaftigkeit (im Vergleich zu den aristokratischen Weichen der *antiken* Welt).“; F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 71 (Punkt 143); (kursiv im Original).

<sup>1353</sup> F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 271 (Punkt 634); (kursiv und Punkte im Original).

Im Hinblick auf die konkreteren, politisch-sozialen Formen von „Mechanisierung“ wie Fabrikarbeit, Sklaverei und autoritäre, politisch-soziale Regime sieht Nietzsche diese, im Gegensatz zu Bonhoeffer, deshalb als „notwendige“, in diesem Fall eben politisch-soziale und, weiter gefasst, geschichtliche Mechanismen an, um den „höheren Typus“ des Menschen mit dem stärksten „Willen zur Macht“ in diesem Prozess des Erlangens und Verlierens von (Über-)Macht zu seiner rechtmäßigen Herrschaft zu verhelfen<sup>1354</sup>. Später wird Nietzsche die Fähigkeit, diese (natürlichen) „Mechanismen“ zu nutzen, mit dem Begriff des „Machiavellismus“, abgeleitet vom italienischen Philosophen Niccolò Machiavelli und dessen Denken, zusammenfassen<sup>1355</sup>. Ohne diese scheinbar destruktiven Formen des „Mechanismus“ auf der kollektiven Ebene und den ihnen zugrundeliegenden Prozess wüssten wir, so Nietzsches Argument, überhaupt nicht wer „stark“ und wer „schwach“ ist<sup>1356</sup>. Damit stehen diese Mechanismen auch im Gegensatz zu seinen oben beschriebenen Auffassungen über Demokratie, die, für Nietzsche, eben genau dieses Wissen „künstlich“ und in diesem Sinne „unnatürlich“ zu verzerren versucht, indem sie (scheinbar) alle „gleich“ macht und die Macht gleich zu verteilen versucht<sup>1357</sup>. Tatsächlich sind, wie ich oben gesagt habe, für ihn in einer Demokratie aber auch nicht alle „gleich“, sondern die Macht geht innerhalb eines solchen Systems notwendigerweise auf diejenigen über, die in der Mehrheit sind – die „Schwachen“<sup>1358</sup>. Bonhoeffer beschreibt diesen Prozess etwas differenzierter. Auch

---

<sup>1354</sup>Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 279 (Punkt 660): „Die Sklaverei und die Arbeitsteilung: der höhere Typus nur möglich durch *Herunterdrückung* eines niederen auf eine Funktion.“; (kursiv im Original). Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 411-424.

<sup>1355</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 144 (Punkt 304).

<sup>1356</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 279 (Punkt 660).

<sup>1357</sup>„Das Christenthum ist eine *Entnatürlichung* der Heerdenthier-Moral: unter absolutem Mißverständniß und Selbstverblendung. Die Demokratisierung [sic!] ist eine *natürlichere* Gestalt desselben, eine weniger Verlogene.“; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 107 (Punkt 215).

<sup>1358</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 107 (Punkt 215); 134 (Punkt 280); 393f. (Punkt 877 und 878). „Thatsache: die Unterdrückten, die Niedrigen, die ganz große Menge von Sklaven und Halbsklaven *wollen zur Macht*. Erste Stufe: sie machen sich frei, - sie lösen sich aus, imaginär zunächst, sie erkennen sich untereinander an, sie setzen sich durch. Zweite Stufe: sie treten in den Kampf, wollen Anerkennung, gleiche Rechte,

für ihn ist die Herrschaft der „Masse“, wie er in „Erbe und Verfall“<sup>1359</sup> gesagt hatte, eine „unnatürliche“ Form der politisch-sozialen Organisation, die auf Willkür und Gewalt beruht<sup>1360</sup>, aber er erkennt – vermutlich ebenfalls aufgrund seiner eigenen biographischen Erfahrung mit den Nationalsozialisten – dass es letztendlich nie (wie bei Nietzsche) die „Masse“ ist, die wirklich die Herrschaft ausübt.

Die einmal mobilisierte Masse wird, statt zu einer Ansammlung von Individuen (hierfür benutzt Bonhoeffer, wie gesehen, interessanterweise den Begriff der „Gemeinschaft“<sup>1361</sup>, den er vorher vor allem für das Kollektiv innerhalb der Kirche verwendet hat<sup>1362</sup> und den er hier dem von der Masse definierten „Ganzen“ gegenüberstellt<sup>1363</sup>) eine Masse, ein „Ganzes“<sup>1364</sup>, die vereint ist unter einem – wieder, in Nietzsches Terminologie, meist von einem „Starken“ festgelegten – Ziel. Dieser „Starke“ oder diese Gruppe von „Starken“ ist es, die letztendlich unter der Rechtfertigung der Unterstützung durch das Kollektiv der „Masse“ regiert.

---

„Gerechtigkeit“. Dritte Stufe: sie wollen die Vorrechte (- sie ziehen die Vertreter der Macht zu sich hinüber). Vierte Stufe: sie wollen die macht *allein*, und sie *haben sie ...*“; F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 107 (Punkt 217) (kursiv im Original). Vgl. auch F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, 51f. (Punkt 86).

<sup>1359</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1360</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109. Vgl. noch einmal den Bezug auf die *ratio*: „[...] die Masse verachtet die Gesetze des Blutes wie der Vernunft und schafft sich das Gesetz der Not.“

<sup>1361</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1362</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, Ethik, 126: „Die Kirche ist heute die Gemeinschaft der Menschen, die erfaßt von der Gewalt der Gnade Christi ihre eigene persönliche Sünde wie den Abfall der abendländischen Welt von Jesus Christus als Schuld an Jesus Christus erkennt, bekennt und auf sich verwirklicht. Sie ist es, an der Jesus seine Gestalt mitten in der Welt verwirklicht. Darum kann auch nur die Kirche der Ort der persönlichen und gemeinschaftlichen Wiedergeburt und Erneuerung sein.“ Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 122f.

<sup>1363</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172: „Hier wird der Einzelne nur noch in seinem Nutzwert für das Ganze und die Gemeinschaft nur in ihrem Nutzwert für eine übergeordnete Institution, Organisation oder Idee verstanden.“ Sehr wahrscheinlich ist der Unterschied zwischen „Gemeinschaft“ und „Ganzem“, dass die „Gemeinschaft“, eben wie (idealerweise) innerhalb der Kirche auf einer relationalen Definition beruht, die auch das Individuum in seiner Individualität wahrnimmt, während das „Ganze“, wie das „Ideal“ oder das „Prinzip“, ein absolutes Konstrukt der menschlichen *ratio* losgelöst von aller relationaler Wahrnehmung ist.

<sup>1364</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

## 2.2 Der Begriff der „Technik“ im Abschnitt „Erbe und Verfall“ (Eth.,93-125) und seine Relation zu Bonhoeffers Definition der „Mechanisierung“

Die erste der Formen der „Mechanisierung“ der menschlichen Realität durch die befreite *ratio*, die Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“<sup>1365</sup> nennt, ist die „Technik“<sup>1366</sup>, gefolgt von der „Masse“<sup>1367</sup> und dem Begriff der „Nation“ und dem aus ihr folgenden „Nationalismus“<sup>1368</sup>. Am Ende seiner Argumentation verbindet er ausdrücklich alle drei miteinander und macht ihre Relationen explizit:

„Aber die [Französische] Revolution hat sich durchgesetzt. Technik, Massenbewegung und Nationalismus sind das abendländische Erbe der [Französischen] Revolution. Alle Drei [sic!] stehen untereinander in engem Zusammenhang und zugleich in hartem Gegensatz. Wie die Technik die Massen hervorbringt und die Massen wiederum gesteigerte Technik fordern, so ist doch die Technik selbst eine Sache starker, geistig überlegener Persönlichkeiten. Der Ingenieur und der Unternehmer gehört nicht zur Masse und es fragt sich, ob die zunehmende Vermassung auf die Dauer nicht die geistige Leistung so nivelliert, daß die Technik daran zum Stillstand und das heißt zum Zusammenbruch kommt. Technik und Masse sind in nationalen Volkskörpern entstanden und gebunden, aber sie haben eine unwiderstehliche Tendenz, die Grenzen des Nationalismus zu überwinden. Masse und Nationalismus sind vernunftfeindlich, Technik und Masse sind antinationalistisch, Nationalismus und Technik sind massenfeindlich.“<sup>1369</sup>

Die relationale Struktur, die er hier für die „Technik“ postuliert ist, im Grunde, korrelativ zu derjenigen der „Masse“ im politisch-sozialen Bereich: Während es dort eine „starke“ politisch-soziale Autorität (entweder ein Individuum oder eine Gruppe) ist, die „tatsächlich“ die Masse beherrscht, so ist es bei der Technik ebenfalls „in Wirklichkeit“ ein einzelnes Individuum – der Unternehmer –, das in der jeweiligen Produktion die „Masse“ seiner Arbeiter beherrscht. So wie die Relationen dies „Natürlichen“ sich spiegeln und miteinander verbunden sind, so

<sup>1365</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1366</sup>Vgl. den Abschnitt D. Bonhoeffer, Ethik, 106-108.

<sup>1367</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109f.

<sup>1368</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 110f.

<sup>1369</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 111f. Vgl. P. Schütz, Säkulare Religion, 85: „Der nationale Messianismus gewann Macht in der modernen Welt als eine der Ideen der französischen Revolution [sic!], wo neben der ‚raison‘ [„Vernunft“, vgl. *ratio*] als Zweites ‚la nation‘ [„die Nation“] stand.“, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 110 Fn.69. Es ist bekannt, dass dieses Buch Teil einer Liste für eine Vorlesung über neu erschienene, systematisch-theologische Werke im Jahr 1932/1933 war, vgl. DBW 12, 158-160, ebenfalls auch zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 110 Fn.69.

sind es auch diejenigen des „Unnatürlichen“. Als künstliche, von der menschlichen *ratio* – auch hier wieder im Gegensatz zu Gott als Schöpfer und der Offenbarung seines Wortes in Jesus Christus – geschaffene Einheit trägt diese, wie alle Formen des „Unnatürlichen“, wie sie in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1370</sup> in ihrer epistemologischen Struktur definiert sind<sup>1371</sup>, den „Keim des Zerfalls“ bereits in sich:

„Die französische [sic!] Revolution hat die neue geistige Einheit des Abendlandes geschaffen. Sie besteht in der Befreiung des Menschen als *ratio*, als Masse, als Volk. Im Kampf um die Befreiung gehen alle drei miteinander, nach erlangter Freiheit werden sie zu Todfeinden. Die neue Einheit trägt also bereits den Keim des Zerfalls in sich.“<sup>1372</sup>

Auch an anderer Stelle betont er, dass diese „gewaltsame Unterwerfung der Natur durch den denkenden und experimentierenden Menschen“<sup>1373</sup>, wie alle anderen Formen des „Unnatürlichen“, enden wird und auch hier benutzt er Terminologie, die später in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1374</sup> seine epistemologische Definition des „Natürlichen“ (und damit auch des „Unnatürlichen“ als seines Korrelats) prägen wird. Dazu gehört insbesondere die Annahme, dass „natürliche“, d.h. dem „Natürlichen“ bzw. dem „natürlichen Leben“ entsprechende Formen politisch-sozialer Systeme oder, in diesem Fall, technologischer und, allgemeiner, (natur)wissenschaftlicher Entwicklung, über ihren „Dienst“<sup>1375</sup> am „Natürlichen“ definiert sein müssen – einen Punkt, den er sowohl in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1376</sup> als auch hier in „Erbe und Verfall“<sup>1377</sup> betont:

„Die Technik des neuzeitlichen Abendlandes hat sich von jeder Dienststellung befreit, sie ist gerade nicht wesentlich Dienst sondern Herrschaft und zwar Herrschaft über die Natur. Es ist ein völlig neuer Geist, der sie hervorbringt und mit dessen Verlöschen sie auch wieder zuende [sic!] gehen wird, der Geist der gewaltsamen Unterdrückung der Natur unter den denkenden und experimentierenden Menschen. Die Technik wird Selbstzweck, sie hat ihre eigene Seele, ihr Symbol ist die Maschine, die gestaltgewordene Vergewaltigung und

---

<sup>1370</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1371</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>1372</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 112.

<sup>1373</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106.

<sup>1374</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1375</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171: „Diese Gestalt [des natürlichen Lebens] stellt das Leben aber zugleich in den Dienst anderen Lebens und der Welt.“

<sup>1376</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1377</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

Ausbeutung der Natur. Erst gegen die neuzeitliche Technik wendet sich daher begreiflicherweise der Widerspruch einer naiven Gläubigkeit. Sie spürt hier den menschlichen Übermut, der eine Gegenwelt gegen die von Gott geschaffene Welt aufrichten will und sieht in der zeit- und raumüberwindenden Technik ein widergöttliches Unterfangen. Die Wohltaten der Technik verblassen hinter ihren Dämonen.“<sup>1378</sup>

Der Begriff der „Gegenwelt“, ebenso wie der des „Geistes“ (vgl. Gen. 1,1 und oben) betont noch einmal den schöpfungstheologischen Kontext dieser Argumentation und den Punkt, dass die von der menschlichen „Unterwerfung der Natur“ geformte „Schöpfung“ keine tatsächliche Schöpfung, sondern eine „widergöttliche“ Quasi-Schöpfung der menschlichen *ratio* ist. Sie ist, auf der allgemeinsten Ebene, eine „Objektivierung“ der Schöpfung, die eigentlich als relationales „Subjekt“ für den Menschen geschaffen wurde (vgl. Gen. 2,18-20). Der aus dieser „Objektivierung“ des „Natürlichen“ entstandene technologische Fortschritt mündete, letztendlich, in die Industrialisierung, wo der Mensch, wie Bonhoeffer sagt, am Ende selbst „Objekt“ – der „Sklave“ – seiner eigenen Technik wurde<sup>1379</sup>: „Der Herr der Maschine wird ihr Sklave, die Maschine wird der Feind des Menschen. Das Geschöpf wendet sich gegen seinen Schöpfer – seltsame Wiederholung des Sündenfalls“<sup>1380</sup>.

Diese Stelle ist, wie angedeutet, vielleicht der vielversprechendste Punkt der *Ethik*, von dem aus Bonhoeffers Denken für konkretere, öko-ethische Belange fruchtbar gemacht werden könnte. Das ist besonders bemerkenswert, da – und hier sind wir an einem entscheidenden Punkt, den ich bisher nur kurz erwähnt habe – Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“ bisher, außerhalb dieser Stelle, (und auch danach) fast ausschließlich anthropozentrisch ist. Hier jedoch – und an der Stelle in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1381</sup>, wo sie aufgenommen wird<sup>1382</sup> – gibt es, wie gerade gesagt, tatsächlich einen potentiellen Ansatzpunkt für das, was Burkholder in seiner Arbeit betrachtet. Obwohl immer noch, wie wir in

---

<sup>1378</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 107.

<sup>1379</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 107f.; 111f.

<sup>1380</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 112.

<sup>1381</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1382</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171: „Diese Gestalt [des natürlichen Lebens] stellt das Leben aber zugleich in den Dienst anderen Lebens und der Welt.“ Vgl. die Aufnahme der termini des Dienens/Dienstes und der „Welt“.

einigen Momenten sehen werden, die Auswirkungen der Technik auf die Menschen, die unter ihr leiden, im Zentrum stehen, ist hier mit „Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur“ eine weite Bandbreite an aktuellen Entwicklungen und aus ihnen folgenden Fragestellungen eingeschlossen, die man, wie Burkholder, unter Einschluss von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ wie er hier und in „Das natürliche Leben“ in Relation zur „Mechanisierung“ dargelegt ist, weiterentwickeln könnte.

Dazu gehören Fragestellungen wie: Ist tierisches (und pflanzliches) Leben, wie menschliches Leben, sowohl „Selbstzweck“ als auch „Mittel zum Zweck“<sup>1383</sup>? Inwiefern gehört auch Tieren ihr „Leib“, der beim Menschen „niemals einem anderen so zugehörig sein kann wie mir“<sup>1384</sup>? Inwiefern sind sie „unschuldiges Leben“<sup>1385</sup>, dessen Antastung, für Bonhoeffer, immer illegitim ist<sup>1386</sup>? Gibt es innerhalb von Bonhoeffers Denken eine Begründung für ihre massenhafte Tötung als „Mittel zum Zweck“, z.B. für die menschliche Ernährung und wenn ja, welche?

Welche ökologische Verantwortung ergibt sich für den Menschen aus der Tatsache, dass er das „Bild“ Gottes bzw. Christi und sein Co-Regent über die Schöpfung ist (vgl. Gen. 1,26-30), im Hinblick auf umfassende, aktuelle Gefährdungen der menschlichen Umwelt wie das Artensterben, den menschengemachten Klimawandel und die rücksichtslose Ausbeutung von natürlichen Ressourcen? Inwiefern kann die Definition des „Natürlichen“ und des „natürlichen Lebens“ als sowohl „Mittel zum Zweck“ als auch Selbstzweck hier neue Perspektiven eröffnen? All dies wären weiterführende ethische Problemstellungen, die für die heutige Situation, in der immer wieder zu Recht die Rolle des Menschen als ein Teil eines umfassenden, ökologischen Systems und – im christlichen Kontext manchmal auch bereits mit Blick auf Gen. 1,26-30 – seine Verantwortung und Schutzfunktion für dieses System betont wird, unglaublich wichtig sind, die Bonhoeffer aber, eben weil sein primäres Bestreben hier

---

<sup>1383</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171.

<sup>1384</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 182.

<sup>1385</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 183;187;190f.

<sup>1386</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 183;187;190f.

epistemologisch ist, nicht direkt beantwortet oder zu beantworten versucht. Die terminologischen Verbindungen zur Definition des „natürlichen Lebens“<sup>1387</sup> in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1388</sup> sind hier insbesondere die uns schon begegneten Begriffe des „Dienstes“<sup>1389</sup> und des „Mittels zum Zweck“<sup>1390</sup>. Bei der Kombination der Worte „Sklave“ und „Maschine“<sup>1391</sup> kommen vermutlich den meisten Menschen, die diese Worte lesen, dieselben Bilder, die, wie die zusätzliche Erwähnung des „Ingenieurs“<sup>1392</sup> und vor allem des „Unternehmers“<sup>1393</sup> kurz vorher vermuten lässt, sehr wahrscheinlich auch Bonhoeffer im Kopf hatte und die im Laufe der Industrialisierung auch in anderen, literarischen Werken – unter anderem denen von Karl Marx und Friedrich Engels (der selbst Sohn eines Fabrikbesitzers war) – starke Kritik ausgelöst hatten:

Elendsviertel in den europäischen und später den US-amerikanischen und kanadischen Industriezentren mit Zimmern, in denen mehrere Personen im Takt ihrer Schichten auf den wenigen Betten schliefen und in denen aufgrund der katastrophalen hygienischen Verhältnisse immer wieder Krankheiten ausbrachen, Kinder und Jugendliche, die wie Erwachsene in Fabriken arbeiten, die völlige Kontrolle der Zeit der Arbeiter durch den Schichtdienst, die Unfälle an den Maschinen – oft aus Übermüdung und Erschöpfung –, die häufig schwere Verletzungen bis hin zu permanenten, physischen Behinderungen zur Folge hatten<sup>1394</sup>. Der Kommentar der *Ethik*, der hier ebenfalls einen Bezug auf diese

---

<sup>1387</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171-174.

<sup>1388</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1389</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171: „Diese Gestalt stellt das Leben aber zugleich in den *Dienst* anderen Lebens und der Welt; sie macht sie in einem begrenzten Sinne zum Mittel zum Zweck.“ (kursiv von mir); D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176: „Der Einzelne ist hier nur Mittel zum Zweck im Dienst der Gemeinschaft.“

<sup>1390</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 171-74; 176.

<sup>1391</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 112: „Der Herr der Maschine wird ihr Sklave, die Maschine wird der Feind des Menschen.“

<sup>1392</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 112.

<sup>1393</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 112.

<sup>1394</sup> Marx und Engels waren nicht die einzigen Kritiker dieser Zustände. Weitere, Bonhoeffer ähnliche Kritiken finden sich z.B. in Thomas Carlyles Buch *Past and Present* von 1843: „Das Geld, ‚die veräußerte, leere Abstraktion des Eigenthums‘, sei nun Herr der Welt. Der Mensch sei nicht mehr Sklave des Menschen, sondern ‚Sklave

konkrete, historische Entwicklung und Situation sieht, nennt diese Gruppe „Lohnarbeiterproletariat“<sup>1395</sup> und „vierter Stand“<sup>1396</sup>. Diese Arbeiter wurden im Laufe der technischen und industriellen Entwicklung zur undifferenzierten und somit vollständig verobjektivierten „Masse“, die nun, wie schon angedeutet, wirtschaftlich im Gegensatz zu den Interessen bzw. dem „Willen“ des einzelnen, in Nietzsches Terminologie ausgedrückt, „Starken“ – des Fabrik-, Plantagen- oder Minenbesitzers – stand, dessen einziges Ziel es war, mit ihnen und den von ihnen produzierten Erzeugnissen möglichst schnell möglichst viel Gewinn zu erzielen<sup>1397</sup>.

Später bildet sie, wie oben schon gesagt, für Bonhoeffer einen wichtigen Teil der Entstehung einer Bewegung der „Masse“, die auch die „Französische Revolution“ und die Entstehung des „Nationalismus“ geprägt hat – eine Masse, die aus Millionen“<sup>1398</sup> ungebildeten<sup>1399</sup>, „nur durch ihr unverschuldetes Elend geädelt[en]“<sup>1400</sup> Menschen besteht, die „die Gesetze des Blutes wie der Vernunft

---

der Sache geworden“; zitiert in Stedman Jones, Karl Marx, 226. Eine zweite Kritik, die ebenfalls explizit die quasi-göttliche Autorität der Maschine über den Arbeiter zum Zentrum hat, lieferte Proudhon: „Die Maschine oder die Werkstatt degradieren zuerst den Arbeiter dadurch, daß sie ihm einen Herrn geben, und richten ihn näher vollends zugrunde, indem sie ihn von der Würde eines Handwerkers zu der eines Handlungers herabsetzen. [...] [Mit] der Maschine und der Werkstatt hält das göttliche Recht, d.h. das Prinzip der Autorität, seinen Einzug in die politische Ökonomie. Das Kapital, die Meisterschaft, das Privileg, das Monopol, die Kommandite, der Kredit, das Eigentum, das sind in der ökonomischen Sprache die verschiedenen Namen für jenes etwas, das man sonst Macht, Autorität, Souverainität [sic!], geschriebenes Gesetz, Offenbarung, Religion, kurz Gott genannt hat, die Ursache und das Prinzip alles unseres Elends und aller unserer Verbrechen, und was umso mehr erwischt, je mehr wie es zu definieren [sic!] suchen.“; G. Stedman Jones, Karl Marx, 266f.

<sup>1395</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109 Fn.66.

<sup>1396</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109 Fn.66. Der Begriff ist übernommen aus F.W. von Oertzen, Junker, 321 und den dortigen Hinweis auf A. Stoecker und seine „Ideen der sozialen Hebung des vierten Standes [...]“, beide zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 109 Fn.66. In Oertzens Buch ist diese Aussage verknüpft mit der zutiefst antisemitischen Ergänzung „[...] verbunden mit einer Bekämpfung des jüdischen Einflusses im öffentlichen Leben.“, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 109 Fn.66.

<sup>1397</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 112.

<sup>1398</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109.

<sup>1399</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 109 („[...] die Masse verachtet die Gesetze des Blutes wie der Vernunft und schafft sich das Gesetz der Not“); 112 („Masse und Nationalismus sind vernunftfeindlich [...]“)

<sup>1400</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109.

verachten“<sup>1401</sup> und stattdessen das „gewaltsame“<sup>1402</sup> „Gesetz der Not“<sup>1403</sup> schaffen. Gleichzeitig sind diese Entwicklungen, um auf unseren Punkt oben zurückzukommen, Teil eines allgemeineren Prozesses der Unterwerfung der „Natur“ bzw. des Natürlichen und damit der fundamentalen Verzerrung der Schöpfungsbeziehungen, die letztendlich auf den Menschen selbst zurückfällt<sup>1404</sup>.

Als solche ist diese Entwicklung der Verobjektivierung des (Lohn)arbeiters ist, wie die „Mechanisierung“ insgesamt, damit weiter definiert als nur als Effekt des Leidens eines postulierten „Lohnproletariats“, sondern schließt zuletzt auch und fundamental politisch-soziale Entwicklungen ein, wie Bonhoeffer hier ebenfalls macht<sup>1405</sup>. Dementsprechend ist auch seine Definition von „Sklaverei“, die bereits mit dem oben erwähnten Ausdruck „Sklave“ der Maschine begrifflich aufgegriffen wurde, weiter definiert als in den meisten anderen Fällen, wo sie sich häufig auf historische Formen der Sklaverei und hier insbesondere den transatlantischen Sklavenhandel von Afrika vor allem nach Nord- Mittel und Südamerika und in die Karibik beschränken<sup>1406</sup>.

Und Bonhoeffers Erweiterung der Definition von „Sklaverei“ geschieht in einer Weise, die fast vollständig der von mir gerade analysierten Definition der „Mechanisierung“ bzw., als untergeordneter Teil von ihr, der „Technisierung“

---

<sup>1401</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109.

<sup>1402</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 110.

<sup>1403</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109. In Bonhoeffers ursprünglicher Version statt hier statt „der Not“ die Formulierung „des Elends“, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 109 Fn.67.

<sup>1404</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106f.

<sup>1405</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 111-115.

<sup>1406</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 215f, wo Bonhoeffer diesen transatlantischen Sklavenhandel ebenfalls erwähnt („Willkürliche Beraubung der Freiheit durch Gefangennahme Wehrloser und Unschuldiger (zum Beispiel die Jagden auf afrikanische Neger, die als Sklaven nach Amerika transportiert wurden, (Kongo?)) oder durch Verhaftung, ist Verletzung der mit dem menschlichen Leibe gegebenen Freiheit. Indem der Mensch gewaltsam und ohne Recht von seiner Wohnung, seiner Arbeit, seiner Familie, getrennt wird, wird ihm die Ausübung aller leiblichen Rechte entzogen, und indem er wie ein Schuldiger behandelt wird, wird die ihm mit der leiblichen Freiheit verbundene Ehre genommen.“) und D. Bonhoeffer, Ethik, 213 wo er von der „Einrichtung der Sklaverei in der Antike“ spricht. „Neger“ – ein heute zurecht nicht mehr verwendeter, rassistischer Begriff – war damals weit verbreitet als Bezeichnung für aus Afrika stammende und später afro-amerikanische Menschen und andere Diaspora-Afrikaner.

entspricht und diese aufnimmt. Das gilt auch für die Unterscheidung zwischen „Institution“ und „Gemeinschaft“ auf der kollektiven Ebene. In beiden Fällen wird der „Einzelne nur noch in seinem Nutzwert für das Ganze und die Gemeinschaft nur in ihrem Nutzwert für eine übergeordnete Institution, Organisation“<sup>1407</sup> gesehen. „Das Kollektiv ist der Gott, dem das einzelne und gemeinschaftliche Leben in einem totalen Mechanisierungsprozeß geopfert wird.“<sup>1408</sup>

„Von Ausbeutung des menschlichen Leibes sprechen wird dort, wo die leiblichen Kräfte eines Menschen zum unbeschränkten Eigentum eines anderen Menschen oder einer Institution gemacht werden. Diesen Tatbestand nennen wir Versklavung des Menschen. Damit ist aber nicht einfach die Einrichtung der Sklaverei in der Antike gemeint. Es gibt historische Formen der Sklaverei die die wesentliche Freiheit des Menschen besser wahrten als gewisse sociale [sic!] Einrichtungen, in denen zwar der Begriff der Sklaverei verpönt ist, aber völlige Versklavung des als frei bezeichneten Menschen vorliegt. Insofern ist die Haltung vieler Kirchenväter und auch des Thomas von Aquin verständlich und berechtigt, wenn sie nicht den Namen, sondern den Tatbestand der Sklaverei verurteilen. Dieser aber liegt dort vor, wo der Mensch tatsächlich zum Ding in der Gewalt eines Anderen, wo er ausschließlich zum Mittel zum Zweck geworden ist.“<sup>1409</sup>

Ich werde hier, um nicht noch einmal alles zu wiederholen, unter Verweis auf meine bisherige Argumentation nur noch auf einige zusätzliche Punkte hinweisen, die für uns hier besonders bedeutsam sind und diese Argumentation ergänzen:

Erstens die Aufnahme des Begriffes des „Mittels zum Zweck“, ebenfalls u.a. aus der Definition der „Mechanisierung“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1410</sup>, innerhalb dessen „jede Selbstzwecklichkeit des Lebens“ so vollständig „überwunden ist“<sup>1411</sup>, dass der Mensch tatsächlich von einem auch ethisch-epistemologischen Subjekt zu einem Objekt – einem „Ding“<sup>1412</sup> – wird.

Zweitens der auf diese Bestimmung von „Sklaverei“ folgende Fokus auf die Arbeit als Mittel dieser „Ausbeutung“<sup>1413</sup>, die inhaltlich an Bonhoeffers Erwähnung des Menschen als „Sklave“ der Maschine und die historische Entwicklung der

---

<sup>1407</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172 vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 213f.

<sup>1408</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172 vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 213f.

<sup>1409</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 213f.

<sup>1410</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1411</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 172.

<sup>1412</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 213.

<sup>1413</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 214.

Industrialisierung bzw. Technisierung<sup>1414</sup> in „Erbe und Verfall“<sup>1415</sup> anschießt. Dabei ist es auch Wert zumindest darauf hinzuweisen, dass er hier in dieser argumentativen Ergänzung der einleitenden Abschnitte von „Das natürliche Leben“<sup>1416</sup> am Ende von „Das natürliche Leben“<sup>1417</sup> erneut explizit den Begriff des „Stärkeren“ verwendet<sup>1418</sup>, der, wie gesehen, auch bei Nietzsche eine große Rolle spielt. Dazu gehört auch Bonhoeffers bereits im Zusammenhang seiner Definition des Menschen als körperliches Wesen bereits erwähntes Bestehen, auf einem Recht des Individuums auf „Erholung“ und „Spiel“, die nicht „nur den Zweck einer größeren Arbeitsleistung“ haben<sup>1419</sup>.

Gehen wir von hier aus noch einmal zurück zu dieser Argumentation in „Erbe und Verfall“<sup>1420</sup> und ergänzen die dortige Beschreibung der „Masse“<sup>1421</sup>, die durch die „Mechanisierung“ im Allgemeinen und die „Technisierung“ der so genannten Industriellen Revolution im Besonderen geschaffen wurde, im Hinblick auf die für uns hier entscheidende kollektive und dort insbesondere die politisch-soziale Ebene.

Die „Masse“, als Produkt des „Unnatürlichen“ auf der kollektiven Ebene (vgl. der Begriff der „Vergewaltigung“<sup>1422</sup>), wie es die „Mechanisierung“ darstellt, führt, für

---

<sup>1414</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 106-108.

<sup>1415</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 112.

<sup>1416</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1417</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 212-216.

<sup>1418</sup>„Damit wird der Mensch seine Leibeskraft geraubt, sein Leib wird zum Objekt der Ausbeutung des Stärkeren.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 214.

<sup>1419</sup>Auch dieses findet sich in der Einleitung von „Das natürliche Leben“ (D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184), vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 181f.

<sup>1420</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1421</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109; 112f.

<sup>1422</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107 [„[...] Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur“]; D. Bonhoeffer, Ethik, 168 [„Die Verletzung und Vergewaltigung des Natürlichen rächt sich am Vergewaltiger“]; D. Bonhoeffer, Ethik, 212 [„Der lebendige Menschliche Leib ist immer der Mensch selbst Vergewaltigung, Ausbeutung, Peinigung, willkürliche Beraubung der Freiheit des menschlichen Leibes sind schwere Eingriffe in das mit der Schöpfung dem Menschen verliehene Recht, die außerdem wie alle Eingriffe des Natürlichen früher oder später ihre Strafe nach sich ziehen.“] und D. Bonhoeffer, Ethik, 213 [„Sein unveränderliches Wesen aber, das im Natürlichen begründet ist, ist die Wahrung der Freiheit des menschlichen Leibes gegenüber jeder Form der Vergewaltigung.“]. D. Bonhoeffer, Ethik, 168 ist, wie gesehen, Bonhoeffers zentrale

Bonhoeffer, auch im politisch-sozialen Bereich zu „unnatürlichen“ Autoritäts- und Herrschaftsstrukturen, einer „unnatürlichen“ „Obrigkeit“, die am Ende, wie die Sklaverei, ihren Höhepunkt erreicht und sich dann im „Nichts“ auflöst und selbst zerstört:

„Die Befreiung der Masse endet in der Schreckensherrschaft der Guillotine. Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen. Am Ende des Weges, der mit der französischen Revolution [sic!] beschritten wurde, steht der Nihilismus.“<sup>1423</sup>

Der historische Bezug hier ist erneut die Französische Revolution und konkret der Übergang der ersten Phase der Französischen Revolution in die Herrschaft der Gruppe der Jakobiner um Maximilien de Robespierre beginnend im Juni 1793 und endend mit Robespierres eigener Hinrichtung auf der Guillotine im Juli 1794<sup>1424</sup>. Folgt man Bonhoeffers Argumentation an dieser Stelle, ist durch diese Erwähnung von Robespierres Regime impliziert, dass diese „Schreckensherrschaft“ der Guillotine Herrschaft nicht, wie von ihren damaligen Unterstützern manchmal behauptet, eine zufällige Fehlentwicklung einer „eigentlich“ im Grunde positiven, „guten“ Französischen Revolution, sondern das notwendige Ende (vgl. die Formulierung „am Ende“<sup>1425</sup>) der durch sie begonnenen Entwicklung und der in ihr freigesetzten Kräfte der „Masse“<sup>1426</sup> war, während die darauf folgenden Kriege Napoleons, für Bonhoeffer, eine ebenso notwendige Folge des in ihrem Verlauf entstandenen, in diesem Fall französischen, „Nationalismus“ waren<sup>1427</sup>. Beide – Nationalismus und „Masse“ – gehören damit zu den „schweren Umwälzungen und

---

Definition des „Unnatürlichen“ in Relation zum Natürlichen, mit diesen Parallelisierungen ist also, zumindest terminologisch, sowohl die Sklaverei als auch die Mechanisierung und die Technisierung Teil des so definierten „Unnatürlichen“.

<sup>1423</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 113.

<sup>1424</sup>Zu Maximilien de Robespierre, seiner Herrschaft und deren Auswirkungen auf die politischen Entwicklungen in den jungen USA nach dem Unabhängigkeitskrieg mit Großbritannien, vgl. R. Chernow, Alexander Hamilton, 446f.

<sup>1425</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 113: „Am Ende des Weges, der mit der französischen [sic!] Revolution beschritten wurde, steht das Nichts.“

<sup>1426</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105; 109-112.

<sup>1427</sup>Vgl. der „Nationalismus führt unabwendlich in den Krieg“; D. Bonhoeffer, Ethik, 113.

Erschütterungen des natürlichen Lebens“, die das „Unnatürliche“ für Bonhoeffer immer in irgendeiner Form mit sich bringt<sup>1428</sup>.

Der aus diesen Entwicklungen hervorgegangen, post-aufklärerischen, fundamental „gottlosen“<sup>1429</sup>, christus- und kirchenfeindlichen<sup>1430</sup> Situation des „Abendlandes“ stellt Bonhoeffer in seiner Analyse in „Erbe und Verfall“<sup>1431</sup> die muslimische (bzw., wie Bonhoeffer es nennt, die „orientalische“<sup>1432</sup>) Welt gegenüber, wo Wissenschaft und Technik (noch, wie er betont) unter der Prämisse einer theistischen Metaphysik stehen<sup>1433</sup>:

„Es kann nicht übersehen werden, daß die Technik allein auf dem Boden des Abendlandes und das heißt in der durch das Christentum und insbesondere durch die Reformation<sup>1434</sup> bestimmten Welt erwachsen ist. Wo sie in orientalische Länder eindringt, bekommt sie einen völlig anderen Sinn, indem sie ihre Selbstzwecklichkeit verliert. Die technische Entwicklung in der islamischen Welt zum Beispiel bleibt ganz im Dienst des Gottesglaubens und des Aufbaus der islamischen Gemeinschaft. Ibn Saud soll in einer Unterredung etwa folgendes [sic!] geäußert haben: „ich schließe mich von der europäischen Zivilisation nicht ab, aber ich benutze sie so, wie sie Arabien, der arabischen Seele und dem Willen Gottes entspricht...ich habe Maschinen aus Europa holen lassen, aber die Irreligiosität will ich nicht. Die moslemischen Völker müssen aus ihrem langen Traum erwachen. Sie haben Waffen nötig, aber ihre stärkste Waffe ist ihr Glaube an Gott, der demütige Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze. Der Haß stammt nicht von Gott, das von Haß erfüllte Europa wird sich mit seinen eigenen Waffen vernichten“.<sup>1435</sup>

Das Zitat, das Bonhoeffer hier Ibn Saud<sup>1436</sup> zuschreibt, fasst beide Elemente der These zusammen, die Bonhoeffer bis dahin bereits entwickelt und zum Kriterium

---

<sup>1428</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 170.

<sup>1429</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 113-116; 118f.; vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 104 („Der biblische reformatorische Götterglaube hatte die Welt radikal entgöttert“).

<sup>1430</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 115f. „Christusfeindlich“ vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 123.

<sup>1431</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1432</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 107. Das Wort „Orient“ bezieht sich vermutlich auf das lateinische „oriens“, das primär die aufgehende Sonne und, daraus abgeleitet, den Osten als Himmelsrichtung meint. Damit bildet es, wahrscheinlich bewusst, das Korrelat zu Bonhoeffers Begriff des „Abendlandes“ (lat. Okzident) und zeigt an dieser Stelle erneut sein Dualismen-übergreifendes und -überwindendes Denken.

<sup>1433</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107f.

<sup>1434</sup>Die Reformation ist hier erneut der Startpunkt, der Moment der Spaltung von „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“, der am Ende in die Situation des „Nichts“ endet, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 101-104; 114f.

<sup>1435</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107.

<sup>1436</sup>Abd al-Aziz ibn-Saud, genannt Ibn Saud, war ein Stammesfürst, der die Stämme auf dem Gebiet des heutigen Saudi-Arabiens geeint und damit Saudi-Arabien als politisch-soziale Entität und sein politisch-soziales System in vielen Hinsichten begründet hat.

für inner-weltliche, epistemologische Relationen gemacht hatte, die weder reiner „Selbstzweck“ noch reines „Mittel zum Zweck“ sind: Ausrichtung auf Gott („Glaube an Gott“<sup>1437</sup>) und Gehorsam gegenüber ihm und seinen Geboten („demütige Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze“<sup>1438</sup>). Auch hier ist das Bestreben von Bonhoeffers Definition des Begriffs des „Natürlichen“ in Relation zur „Technik“ und der „Technik“ bzw. „Maschine“ also letztendlich fundamental epistemologisch: Die „Technik“ und die „Maschine“ bleiben hier einer *ratio* untergeordnet, die sich ihrerseits ihrer epistemologischen Begründung in „Gott“ bewusst bleibt.

In diesem Textteil wird noch einmal mit besonderer Klarheit deutlich, dass der Begriff der „Technik“ im konkreteren Sinne technologischer Erneuerungen wie der „Maschine“ für die Fabriken der Industrialisierung für Bonhoeffer immer nur als Teilbereich des größeren, dahinterstehenden Phänomens der „Mechanisierung“ auf allen Ebenen der menschlichen (epistemologischen) Realität wirklich in seiner Bedeutung verstanden werden kann. Sie ist, genau wie die mobilisierte „Masse“ und der Aufstieg eines inner-europäischen „Nationalismus“ ein Effekt bestimmter, epistemologischer Grundannahmen und es sind diese aus der „befreiten“ menschlichen *ratio* abgeleiteten, epistemologischen Grundannahmen, die, wie eben gesagt, dann sowohl politisch-soziale Effekte haben als auch, unter anderem, die Definition der Rolle der Technik innerhalb einer Gesellschaft festlegen.

Auch „Irreligiösität“<sup>1439</sup> bzw., korrelativ dazu „Religiösität“, sind in diesem Zusammenhang für Bonhoeffer damit nicht in erster Linie abstrakte Begriffe, die in allgemeiner Weise die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu einer religiösen „Gemeinschaft“ oder der hinter ihr stehenden, interpretativen Gesamtperspektive beschreiben, sondern die Annahme einer epistemologischen Struktur, die eine epistemologische – und schöpfungstheologische – Relation der menschlichen *ratio*

---

Von 1932 bis zu seinem Tod 1953 war er dessen erster König, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 107 Fn.60.

<sup>1437</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107.

<sup>1438</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107.

<sup>1439</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 107.

und damit des Menschen insgesamt als Individuum und Kollektiv zu Gott als Schöpfer ermöglicht und etabliert oder diese verhindert<sup>1440</sup>.

### 3. Der Begriff des „Sozialeudämonismus“ und seine Relation zu Bonhoeffers Definition des „natürlichen Lebens“

Der letzte in dieser Untersuchung noch fehlende Begriff innerhalb von Bonhoeffers struktureller Analyse der Beziehungen des Individuums zur ihn umgebenden politisch-sozialen Autorität in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1441</sup> ist der des „Sozialeudämonismus“<sup>1442</sup>. Ich habe ihn oben bereits kurz in Relation zum Begriff der „Mechanisierung“ betrachtet und, aufbauend auf diesen Ergebnissen, werde ich in diesem Abschnitt vor allem zwei Dinge tun:

1) Wir werden zuerst unsere Analyse vom Beginn dieses zweiten Kapitels erweitern und Bonhoeffers Begriff des „Sozialeudämonismus“, nun unter Einbezug der Begriffe des „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ und der „Mechanisierung“ und ihres definitorischen Umfangs und ihrer epistemologischen Ziele in seinem definitorischen Umfang und seinen epistemologischen Zielen darlegen. Das wird es uns, wie bei den drei anderen Begriffen („Mechanisierung“ und „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“), dann auf einer allgemeineren Ebene ermöglichen, seine Funktion und Stellung innerhalb der „kollektiven“, politisch-sozialen Dimension des „Natürlichen“ in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1443</sup> herauszuarbeiten und zu zeigen, dass auch der Begriff des „Sozialeudämonismus“ tatsächlich sowohl Teil von Bonhoeffers Begriff des Natürlichen als auch gerade als solcher ein epistemologischer und von Bonhoeffer unter epistemologischen Zielsetzungen entwickelter Begriff ist.

2) Darüber hinaus ist „Sozialeudämonismus“, wie schon erwähnt, ebenso wie „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“ und „Mechanisierung“ ein weiterer Begriff, den Bonhoeffer mit der kollektiven Ebene u.a. von Nietzsches Analyse in *Der Wille*

---

<sup>1440</sup>Indem sie ihn ihr gegenüber „verschließt“, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 165-168.

<sup>1441</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1442</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.

<sup>1443</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

zur *Macht* teilt, weshalb der zweite Teil dieses Abschnitts darin bestehen wird, beide in ihrem definatorischen Inhalt, ihrer argumentativen Funktion und ihrem epistemologischen Umfang abzustecken. Das wird ggf. weiter die Annahme meiner in dieser Untersuchung verfolgten Forschungsthese bestätigen, dass Bonhoeffers epistemologische Ausrichtung des „Natürlichen“ sich auch in seiner Aufnahme von ebenfalls epistemologisch ausgerichteten philosophischen und theologischen Modellen und Denkversuchen, u.a. und zentral dem Nietzsches, zeigt und dabei das hier dargelegte Bild der Art und des Umfangs dieses epistemologischen Dialogs speziell mit Nietzsche weiter ergänzen.

### 3.1 Bonhoeffers Definition des Begriffs des „Sozialeudämonismus“ und seine Relation zu den Begriffen des „Vitalismus“ und der „Mechanisierung“

Bonhoeffer führt, wie schon angedeutet, den Begriff des „Sozialeudämonismus“ im Kontext seines Versuchs ein, in seiner Beschreibung des „Natürlichen“<sup>1444</sup> in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1445</sup> als epistemologisches Korrelat des „Vitalismus“ und Teil des übergeordneten, epistemologischen Begriffs der „Mechanisierung“ ein, der das „Kollektiv“ bzw., wie wir sehen werden, dessen Willen zum entscheidenden, epistemologischen Kriterium macht<sup>1446</sup>. Auf diesem Aspekt, auf der Definition des Begriffes selbst und seinen Relationen zu „Mechanisierung“ und „Vitalismus“ bzw. Voluntarismus, soll, wie gerade gesagt, in diesem ersten Teil dieses Abschnitts der Fokus liegen. Zunächst ist dafür, wie bei den anderen Begriffen, ein kurzer Überblick über seine vorherige Verwendung im philosophischen Diskurs notwendig, auf die sich sowohl Bonhoeffer als auch Nietzsche in ihrer Aufnahme des Begriffs stützen. In den meisten Analysen wird der Begriff des „Sozialeudämonismus“ vor allem mit dem Denken von Jeremy Bentham assoziiert, der seinerseits Francis Hutchesons Kriterium des „größten

---

<sup>1444</sup>Hier v.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 171-179.

<sup>1445</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1446</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 172-179.

Glücks der größtmöglichen Zahl“ weiter ausgearbeitet hat<sup>1447</sup>. Bentham selbst nennt sein (ethisch-epistemologisches) Modell jedoch nie „Sozialeudämonismus“, sondern bezeichnet dessen Hauptprinzip als „principle of utility“<sup>1448</sup>, woraus dann später die konzeptuelle (ethische) Kategorie des „Utilitarismus“ entstanden ist<sup>1449</sup>. Benthams Argumentation basiert, etwas vereinfacht zusammengefasst, darauf, dass alles menschliche Handeln wie bei allen Tieren wesentlich darauf fokussiert ist, möglichst viel „pleasure“ – Lust – zu erzeugen und „pain“ – Schmerz – zu vermeiden<sup>1450</sup>.

Gelingt ihm das, konstituiert das sein „Glück“ – „happiness“<sup>1451</sup>. Das gilt sowohl für das individuelle Individuum als auch für die Gesellschaft<sup>1452</sup>. Die Parallele zum dritten genannten Recht in der finalen Version der *Declaration of Independence* – „the pursuit of happiness“<sup>1453</sup> – ist vermutlich kein Zufall: In dem 1780 entstandenen *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* zitiert Bentham in seinen Ergänzungen als ein konkretes Beispiel die *Virginia Declaration*

---

<sup>1447</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176 Fn.43.

<sup>1448</sup>„The principle of utility is the foundation of the present work.“; J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 6.

<sup>1449</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176 Fn.41.

<sup>1450</sup>„Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne.“; J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 6 (kursiv von mir).

<sup>1451</sup>Vgl. „By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil or unhappiness to the party whose interest is considered.“; J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 7.

<sup>1452</sup>J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 7: „[...] If that party is the community in general, then the happiness of the community; if a particular individual, then the happiness of the individual.“

<sup>1453</sup>„[...] that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the *pursuit of Happiness*.“; <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (kursiv von mir). Vgl. Noch einmal die Großschreibung von „Happiness“, sehr wahrscheinlich als zusätzliches Zeichen ihrer Verbindung zum Göttlichen, während die *Virginia Declaration of Rights* das Wort klein schreibt.

of *Rights* vom 12. Juni 1776<sup>1454</sup>, die – wenn auch in weniger einprägsamer Form – Thomas Jeffersons Formulierung in der weniger als einen Monat später entstandenen *Declaration of Independence* vorwegnimmt:

„That there are certain natural rights, of which men cannot, in forming a social compact, deprive or divest their posterity. Among these are the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring, possessing and protecting property, and pursuing and obtaining happiness and safety.“<sup>1455</sup>

Für Bentham trifft die *Virginia Declaration of Rights* den Kern seines Anspruchs gerade nicht oder zumindest nicht vollständig, da sie, aus seiner Sicht, an einer entscheidenden, potentiellen argumentativen Schwäche leidet, die eben daraus entsteht, dass sie das Individuum im Gegensatz zur politisch-sozialen Autorität, etabliert durch den „social compact“ (ein Begriff, der vor allem mit Rousseau verbunden ist<sup>1456</sup>), definiert. Das nimmt, so Bentham, jeder Art von „coercive law“ seine legitimatorische Grundlage, weil gegen jedes dieser Gesetze – er nennt als Beispiel die Steuergesetze – argumentiert werden kann, dass es dem einzelnen Menschen, der gleichzeitig auch Bürger ist, seine (natürliche) Freiheit gegenüber der politisch-sozialen Autorität nimmt (im Fall der Steuern die Freiheit diese zu zahlen oder nicht)<sup>1457</sup>. Es kann hier nicht das Ziel sein, eine ausführliche Darstellung von Benthams Moralphilosophie oder des so genannten „Utilitarismus“ allgemeiner zu liefern, aber die Tatsache, dass Bonhoeffer sich mit diesem Begriff

---

<sup>1454</sup> „Die am 12.6.1776 in Virginia, der frühesten englischen Kolonie in Nordamerika, erlassene Erklärung der Rechte ist die älteste Menschenrechtserklärung.“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 108 Fn.61.

<sup>1455</sup> Zitiert in J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 156f.; (kursiv von mir).

<sup>1456</sup> Vgl. v.a. Rousseaus Schrift *Du contrat social ou Principes du droit politique*, eine Schrift, die später als *On The Social Contract Or Principles of Political Right* auf Englisch veröffentlicht wurde. Dort bezieht er sich ebenfalls auf das Problem der individuellen Freiheit im Gegensatz zur politischen Freiheit als Hauptanstoß für seine Analyse: Wann kann es für ein politisch-soziales System legitim sein, über einen (eigentlich) frei (libre) geborene (né) Menschen zu bestimmen: „L’homme est né libre, & partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux. Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. Qu’est-ce qui peut le rendre légitime?“; J.J. Rousseau, *Du contrat social*, 1 [190].

<sup>1457</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 157.

auf Benthams Modell bezieht<sup>1458</sup>, führt einen weiteren Denker ein, dessen Anspruch explizit darin liegt, mit einem „Prinzip“ („principle“) eine umfassende ethische Epistemologie, die die Gesamtheit der Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen – individuell und kollektiv – erfasst, zu etablieren.

Bonhoeffer nennt die von ihm gemeinte Variante des Sozialeudämonismus sogar ausdrücklich, vermutlich auch hier in Anlehnung an Benthams eigenen Ausdruck, ein „Prinzip“<sup>1459</sup>. Damit gehört Bentham für Bonhoeffer einerseits – wie Kant oder Nietzsche – zu den auf einem allgemeinen (d.h. nicht auf Gott und seiner „konkreten“ Offenbarung in Christus) „Prinzip“ bzw. Prinzipien beruhenden Ethiken, die Bonhoeffer in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1460</sup> kritisiert hatte<sup>1461</sup>. Andererseits benutzt Bonhoeffer Benthams auf dem Prinzip der „utility“ basierenden sozialetischen Entwurf und jede andere Form von dem, was er „Sozialeudämonismus“ nennt, auf einer strukturellen Ebene als ein Beispiel für den Prozess der „Mechanisierung“ und damit als Gegenteil<sup>1462</sup> der „individuellen“, d.h. in seiner epistemologischen Ausrichtung in sehr umfassender Weise auf das einzelne Individuum fokussierten, dieser „Prinzip“-basierten „ethischer“ Modelle wie dem Nietzsches, die er mit „Vitalismus“ bezeichnet hatte<sup>1463</sup>. Andererseits sind beide, wie Bonhoeffer sagt, ist diese epistemologische Ebene noch nicht die allgemeinste, da es in beiden Fällen – wie bei Nietzsche – nach seiner Analyse nicht das Individuum bzw. das Kollektiv, sondern deren „Wille“ ist, der das eigentliche epistemologische Zentrum des jeweiligen Modells bildet. So verstanden und in diesem allgemeinsten Sinne sind

---

<sup>1458</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176 Fn.41, wo dieser Bezug auf Bentham ebenfalls postuliert wird.

<sup>1459</sup>„Als Prinzip bedeutet dieser Satz die Proklamation des Sozialeudämonismus und die Leugnung aller Rechte des Einzelnen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

<sup>1460</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1461</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-40.

<sup>1462</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 176: „„Als Prinzip bedeutet dieser Satz die Proklamation des Sozialeudämonismus und die Leugnung aller Rechte des Einzelnen.“ Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 176: „[...] die nur der Gemeinschaft, nicht aber dem Einzelnen ein natürliches Recht einräumen“ und die Definition von Voluntarismus bzw. Vitalismus in D. Bonhoeffer, Ethik, 171f.

<sup>1463</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171f.

„Vitalismus“ und „Sozialeudämonismus“ zwei entgegengesetzte, epistemologische Pole des „Voluntarismus“<sup>1464</sup>. Hier wird nun auch noch einmal deutlich, dass „Vitalismus“ und „Voluntarismus“ zwar eng zusammenhängen, aber nicht identisch sind. Auch beim „Vitalismus“ besteht der „Voluntarismus“, wie ich oben erklärt habe, darin, dass Bonhoeffer die epistemologische Definition des Lebens des einzelnen Individuums als „Selbstzweck“ ähnlich wie Nietzsche dahingehend konkretisiert, dass es seinen „Willen“ erfüllt bzw. erfüllen kann.

Auch die französische *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* und die *Declaration Of Independence*, deren Aufnahme durch Bonhoeffer in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1465</sup> ich im ersten Kapitel bereits behandelt habe, gehören für Bonhoeffer sehr wahrscheinlich zu diesen „individuell“ ausgerichteten Modellen. In „Erbe und Verfall“<sup>1466</sup> bezeichnet er die Menschenrechte, wie sie in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* ausgeführt sind, ausdrücklich als primär individuelle Rechte, die mit jedem einzelnen Menschen als ihrem Träger und erst in zweiter Ebene mit dem Kollektiv aller Menschen verbunden sind<sup>1467</sup>. Wie ich dort gezeigt habe, bindet auch Bonhoeffer sie hier an die Geburt des Menschen und zwar des Menschen eben als individuelles, körperlich konstituiertes Wesen:

„Aus der befreiten ratio entsprang die Entdeckung der ewigen Menschenrechte. Man fand sie in dem *mit jedem Menschen geborenen* Recht auf Freiheit, in der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, in der brüderlichen Verbundenheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Aus einem ewigen Recht seiner Natur heraus befreit sich der Mensch vom dumpfen Zwang, von staatlicher und kirchlicher Bevormundung, von

---

<sup>1464</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177: „Der Sozialeudämonismus seinerseits verbündet sich mit einem blinden Voluntarismus in „unvernünftiger“ unbegreiflicher Überschätzung der Macht des Willens gegenüber der Wirklichkeit des natürlichen Lebens selbst.“ Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik,

<sup>1465</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1466</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1467</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 108. Hier beschreibt er mit sprachlichen Mittel die Verzerrung der epistemologischen Beziehungen, die daraus resultiert, dadurch, dass der andere Mensch durch die Annahme dieser individuellen Menschenrechte nur noch entweder als „Bruder“ oder als „Feind“ dieser Menschenrechte in den Blick kommt. Es wird also ein neuer, scheinbarer Dualismus in die Realität eingeführt, der die Möglichkeit, einen Menschen als „Feind“ zu sehen – mit allen Folgen, die dies hat – mit einschließt und dadurch erst denkbar macht. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 108: „[...] erblickt er im anderen Menschen den Bruder oder Feind der Menschenrechte.“

gesellschaftlicher und ökonomischer Vergewaltigung, nimmt er das Recht auf Menschenwürde, auf freie Bildung, auf Anerkennung der Leistung für sich in Anspruch, erblickt er im anderen Menschen den Bruder oder Feind der Menschenrechte.“<sup>1468</sup>

Alle konkreten (Menschen)rechte, die er hier nennt – „freie Bildung“ und „Anerkennung der Leistung“ – sind primär individuell fokussierte, d.h. auf das einzelne Individuum bezogene Rechte, während die Gegensätze, die er einführt – „staatliche und kirchliche“ Bevormundung“ – korrelativ dazu primär kollektive Entitäten (Staat bzw. Kirche) sind, was es zusätzlich wahrscheinlich macht, dass an dieser Stelle, wie schon gesagt, konzeptuell das Individuum die primäre Bezugsgröße ist. Genau diese eher individuell fokussierte Perspektive nimmt Bonhoeffer dann – wenn auch in leicht veränderter Wortwahl – auch in den einleitenden Abschnitten von „Das natürliche Leben“<sup>1469</sup> in seiner Definition des Sozialeudämonismus wieder auf:

„Es handelt sich um die Voraussetzung, dass „ein jeder“, also der *Einzelne, ein natürliches Recht mit auf die Welt bringt*. Widersprochen wird diesem Satz von denen, die nur der Gemeinschaft, nicht aber dem Einzelnen ein natürliches Recht einräumen. Der Einzelne ist hier nur Mittel zum Zweck im Dienste der Gemeinschaft. Das Glück der Gemeinschaft steht über dem natürlichen Recht des Einzelnen. Als Prinzip bedeutet dieser Satz die Proklamation des Sozialeudämonismus und die Leugnung aller Rechte des Einzelnen. Damit aber ist das natürliche Leben selbst angegriffen und mit der Zerstörung der Rechte des Einzelnen die Zerstörung alles Rechts überhaupt angebahnt und somit der Weg zum Chaos beschritten. Es ist daher kein Zufall, daß die Folge des Sozialeudämonismus immer wieder die Vernichtung auch der Rechte der Gemeinschaft durch Gewaltherrschaft gewesen ist.“<sup>1470</sup>

Hier ist wieder eine sehr ähnliche schöpfungstheologische Terminologie greifbar, wie ich sie bei meiner Betrachtung des „Nichts“ in „Erbe und Verfall“<sup>1471</sup> aufgezeigt hatte. Auch hier beschreitet man mit der Annahme des „Prinzips“ des Sozialeudämonismus anstelle der natürlichen Ordnung des Schöpfers einen Weg, der letztendlich ins „Chaos“ der Schöpfung und damit ins „Nichts“ führt<sup>1472</sup>. Weitere Indizien dafür, dass Bonhoeffer hier tatsächlich mit „Chaos“ an das

---

<sup>1468</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 108; (kursiv von mir).

<sup>1469</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1470</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.; (kursiv von mir).

<sup>1471</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1472</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 119.

„Nichts“ denkt ist die Tatsache, dass er erstens mit dem „Angriff auf das Leben“ zusätzlich auf den Begriff des „Unnatürlichen“ anspielt<sup>1473</sup> und zweitens, dass er im folgenden Text noch einmal ausdrücklich auf die Schöpfung als Grundlage der Rechte des (natürlichen) Lebens zurückkommt<sup>1474</sup>.

„Daß Gott den Einzelnen geschaffen und zum ewigen Leben berufen hat, ist eine Wirklichkeit, die sich im natürlichen Leben auswirkt und deren Nichtbeachtung bedrohliche Folgen hat. Es ist daher innerhalb des natürlichen Lebens die Sache der Vernunft, dem Rechte des Einzelnen Rechnung zu tragen, auch ohne daß der Hintergrund dieses Rechtes erkannt wird.“<sup>1475</sup>

Diese Betonung der Vernunft (*ratio*) ist einerseits sehr wahrscheinlich ein Bezug auf die Aussage in „Erbe und Verfall“<sup>1476</sup>, die ich oben schon mehrfach zitiert habe<sup>1477</sup> und Bonhoeffers konsequente Verbindung der Aufklärung mit der („befreiten“) *ratio* bzw. einem „Kult“ dieser *ratio*<sup>1478</sup> in diesem Abschnitt<sup>1479</sup>. Andererseits, und ergänzend dazu, macht dieser Bezug selbst erneut deutlich, dass auch der „Sozialeudämonismus“ für ihn hier ein epistemologisch begründeter Begriff ist, der nicht „objektiv“, sondern nur unter Annahme der jeweiligen, epistemologischen Voraussetzungen der „Wirklichkeit“ – in diesem Fall den „christlichen“ – als illegitim oder legitim erwiesen werden kann. Trotzdem ist die Antwort auf diese in diesem Fall für Bonhoeffer sogar innerhalb einer nicht-christlichen, nicht in Gott als Schöpfer gegründeten Perspektive der gefallenen, von ihrem göttlichen Ursprung getrennten *ratio*, wie Bonhoeffer sie in „Erbe und

---

<sup>1473</sup> „Damit aber ist das natürliche Leben selbst angegriffen“; D. Bonhoeffer, Ethik, 176; Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>1474</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 177, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 173f., v.a. „Die Rechte des natürlichen Lebens sind der Abglanz der Schöpferherrlichkeit Gottes mitten in der gefallenen Welt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 174.

<sup>1475</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 177.

<sup>1476</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1477</sup> „Aus der befreiten *ratio* entsprang die Entdeckung der ewigen Menschenrechte. Man fand sie in dem mit jedem Menschen geborenen Recht auf Freiheit, in der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, in der brüderlichen Verbundenheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 108; (kursiv von mir).

<sup>1478</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 105.

<sup>1479</sup> Vgl. noch einmal besonders D. Bonhoeffer, Ethik, 104-120.

Verfall“<sup>1480</sup> und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1481</sup> definiert hatte („auch ohne daß der göttliche Hintergrund dieses Rechtes erkannt wird“<sup>1482</sup>), dieselbe oder zumindest sehr ähnlich. An diesem Punkt liegt ein wörtlicher Rückbezug auf seine Analyse der *ratio* vorher in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1483</sup> vor, u.a. im Begriff des „Vernehmens“, der, wie gesagt, sehr wahrscheinlich aus Josef Piepers Schrift *Die Wirklichkeit und das Gute* übernommen ist<sup>1484</sup>. Hier ist die relevante Stelle innerhalb von Bonhoeffers zentraler Analyse des „Sozialeudämonismus“:

„Der natürliche Gegner des Sozialeudämonismus ist daher immer die Vernunft gewesen, jenes Organ, das die Wirklichkeit der gefallenen Welt „vernimmt“ und zu *Bewußtsein bringt*.“<sup>1485</sup>

Vergleichen wir das noch einmal mit der Stelle in D. Bonhoeffer, 167:

„Die Vernunft ist nicht ein über das Natürliche erhabenes, göttliches Erkenntnis- und Ordnungsprinzip im geeignet ist, das Ganze und Allgemeine im Wirklichen als Einheit *zu Bewußtsein zu bringen*, zu „*vernehmen*“. Die Vernunft ist also gänzlich in das Natürliche eingebettet; sie ist das bewußte Vernehmen des Natürlichen in seiner Gegebenheit. Natürliches und Vernunft verhalten sich zueinander wie Seins- und Bewußtseinsgestalt (sic!) des erhaltenen Lebens.“<sup>1486</sup>

Der zentrale Fehler des Sozialeudämonismus ist damit aus Bonhoeffers Sicht, wie derjenige der post-reformatorischen und post-aufklärerischen *ratio* allgemein, dass er die Wirklichkeit nicht als „Ganze[s] und Allgemeine[s]“ wahrnimmt, sondern als einzelne, isolierte Wirklichkeits-Splitter, die nach der Kernspaltung der Reformation übriggeblieben sind und von denen immer einer Gefahr läuft, die anderen epistemologisch zu dominieren.

Es ist angesichts dieses textlichen Befundes sehr wahrscheinlich, dass Bonhoeffer hier einen Gegensatz zwischen Benthams Modell und denen seiner Nachfolger und der *Declaration of Independence* und insbesondere der *Déclaration des Droits de*

---

<sup>1480</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105-114.

<sup>1481</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 166f.

<sup>1482</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177.

<sup>1483</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167f.

<sup>1484</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 167 Fn.16.

<sup>1485</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177 (kursiv von mir).

<sup>1486</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167 (kursiv von mir).

*l'Homme et du Citoyen* ziehen möchte, auf die er sich, wie gesagt, mehrfach, einschließlich hier in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1487</sup> in seiner Definition des „natürlichen Lebens“<sup>1488</sup> bezogen hatte. Während diese Texte, wie auch Benthams gerade zitierte Analyse feststellt, vom einzelnen Individuum *im Gegensatz* zur politisch-sozialen Autorität zu definieren – eine Tatsache, die auch daraus abzuleiten ist, dass es sich bei ihnen um Dokumente handelt, die im Kontext zweier Revolutionen entstanden sind, die im Nachhinein ihr Recht begründen mussten, als Bürger einer (absolutistischen, autoritären) politisch-sozialen Autorität gegen diese (absolutistische, autoritäre) politisch-soziale Autorität von George III. bzw. Louis XVI. Widerstand zu leisten – betonte Bentham das politisch-soziale Kollektiv im Gegensatz zum Individuum und als Grundlage des „Glücks“ des Individuums.

3.2 Kurzer Überblick den Bezug von Nietzsches Begriff des  
„Sozialeudämonismus“ und seinen Begriff des „Willens“ zu Bonhoeffers Kritik  
des „Sozialeudämonismus“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“  
(Eth.163-184)

Nietzsche verwendet den Begriff des „Sozialeudämonismus“ selbst in der größten, erhaltenen Skizze seines Denkens (*Der Wille zur Macht*) nicht in dieser Form, sondern ersetzt ihn durch den des „Glücks“, der geläufigen deutschen Übersetzung des griechischen εὐδαιμονία<sup>1489</sup>, von dem das Wort „Sozialeudämonismus“ mit abgeleitet ist<sup>1490</sup>. Der Bezug auf speziell Benthams Versuch eines philosophisch begründeten, politisch-sozialen Konzepts wird außerdem dadurch sehr

<sup>1487</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1488</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175; 179.

<sup>1489</sup>Gemoll, 355: „1. Glück, Glückseligkeit. 2. glückliche Lage, Wohlstand.“

<sup>1490</sup> Nietzsche ersetzt diesen Begriff und die hinter ihm stehenden Ideen wie oben gesehen meistens mit „Glück“ zusammen z.B. in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 146 (Punkt 310) (die neue Tugend unter dem Namen einer *alten* einführen, - für sie das „Interesse“ aufregen („Glück“ als ihre Folge und umgekehrt)“; (kursiv im Original); 169 (Punkt 379) („e) *Glück* als Zweck des Lebens; *Tugend* als Mittel zum Zweck.“; kursiv im Original); 196f. (Punkt 433); 197 (Punkt 434); 204 (Punkt 450) („Erkenntniß [sic!] als Mittel zum Glück“); 298 (Punkt 704) („Glück“).

wahrscheinlich, dass sowohl in *Der Wille zur Macht*<sup>1491</sup> als auch in *Jenseits von Gut und Böse*<sup>1492</sup> Bentham's bekanntesten Schüler, John Stuart Mill, als Beispiel nennt.

In der *Der Wille Zur Macht* wird Jeremy Bentham, neben dem Christentum und insbesondere dem, was Nietzsche als christliche Ethik versteht, zu einem Beispiel für politisch-soziale, kollektive Modelle, innerhalb denen die „Starken“ unnatürlicherweise von den „Schwachen“ und ihren Bedürfnissen unterdrückt werden. Wie oben schon beschrieben ist jede bisherige Art von Staat deshalb, für Nietzsche, „organisierte Unmoral“, da ein solches politisch-soziales System aus seiner Sicht eben in Wirklichkeit nicht primär auf moralischen Vorstellungen und deren Durchsetzung beruht, sondern auf dem Ziel der Erhaltung seiner Macht – eben dem „Willen zur Macht“, der, für Nietzsche, per se immer „unmoralisch“ ist und sein muss<sup>1493</sup>.

Moral ist, etwas anders formuliert, für Nietzsche vor allem eine relationale und damit soziale Bezugsgröße, die, aus seiner Perspektive, gerade in ihrer politisch-sozialen Ausrichtung auf das „Glück der Mehrheit“ die natürliche, biologische Konstitution des Menschen als „Raubthier“ unwiderruflich zerstört – ihn, wie er sagt, „domestiziert“<sup>1494</sup>. Der Sozialeudämonismus im Besonderen ist auch von Nietzsches epistemologischem Standpunkt aus eine der größtmöglichen Verabsolutierungen des Kollektivs, in der der Mensch nur als Teil einer Gemeinschaft und selbst als ein solcher Teil dieser Gemeinschaft nur im Hinblick auf seinen Nutzen (oder Nicht-Nutzen) für diese Gemeinschaft in seinem Wert bestimmbar ist, obwohl, angeblich, alle „gleich“ sein sollten<sup>1495</sup>. Bereits in *Jenseits von Gut und Böse* spricht Nietzsche den ganzen Text hindurch von der „Masse“ – ebenfalls ein Begriff, der bei Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“<sup>1496</sup> und, wie

---

<sup>1491</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 407f. (Punkt 926) („gegen John Stuart Mill“).

<sup>1492</sup>F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 174. Hier ist er, neben Darwin, sein primäres Beispiel für das von Nietzsche kritisierte „englische“ Denken.

<sup>1493</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 230 (Punkt 718).

<sup>1494</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 393f. (878). Vgl. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 289 (Punkt 684), wo er es im Kontext seiner oben von mir schon genauer untersuchten Kritik von Darwins Theorie die „Wirkung der Domestikation“ nennt.

<sup>1495</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 393f. (Punkt 877 und 878).

<sup>1496</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

gesehen, ebenfalls vor allem in negativer Weise auftaucht. Er bezeichnet sie u.a. abschätzig als „Herde“<sup>1497</sup> bzw. „Hausthier“<sup>1498</sup> und ironisiert das traditionelle Kriterium des „Glücks der Mehrheit“<sup>1499</sup> bei Bentham zum „Weide-Glück der Herde“<sup>1500</sup>. Nur durch die künstliche Schaffung dieses Prinzips des „Glücks der Heerde“ kann die „Masse“ ihre „unnatürliche“ Herrschaft aufrechterhalten und diese Art der Herrschaft der „Mittelmäßigen“ wird im weiteren Verlauf von Nietzsches Argumentation – wieder zusammen mit dem Christentum und seiner Moral für die „Schwachen“ – das entgegengesetzte Extrem der von ihm angestrebten Herrschaft des „starken“<sup>1501</sup> bzw. „vornehmen“<sup>1502</sup> Menschen in einem „natürlich“ begründeten, autoritären System einer „neuen Aristokratie“<sup>1503</sup>. Nicht nur die Annahme der Möglichkeit einer Übereinstimmung zwischen politisch-sozialer Organisation und dem jeweiligen Begriff des „Natürlichen“ ebenso wie allgemeiner die Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „unnatürlich“ organisierten politisch-sozialen Systemen ist hier derjenigen von Bonhoeffer strukturell durchaus ähnlich, sondern auch die Bewertung des „Sozialeudämonismus“ als „unnatürliche“ politisch-soziale Organisationsform. In diesem Zusammenhang der Etablierung des „Sozialeudämonismus“ als „unnatürliches“ politisch-soziales System postuliert Bonhoeffer, wie bereits oben kurz erklärt, eine Affinität des „Sozialeudämonismus“ eben als „unnatürliches“ politisch-soziales System zum „Voluntarismus“:

„Der Sozialeudämonismus seinerseits verbündet sich mit einem blinden Voluntarismus in „unvernünftiger“ unbegreiflicher Überschätzung der Macht des Willens gegenüber der Wirklichkeit des natürlichen Lebens selbst. Es ist eine diesem Voluntarismus

---

<sup>1497</sup>F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 50f.

<sup>1498</sup>F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 94f.; 59; 94f.; 101f.; 104-107; 128; 161

<sup>1499</sup>F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 50f.

<sup>1500</sup>Er sieht es in *Jenseits von Gut und Böse* sogar als das prägendste Merkmal aller moralischen Modelle seit der Aufklärung, vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 50.

<sup>1501</sup>Vgl. z.B. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 286 („2. Die Starken und die Schwachen“) und das folgende Kapitel in F. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht*, 386-410.

<sup>1502</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 411 („3. Der vornehme Mensch“).

<sup>1503</sup>F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 414-424.

unzugängliche Wahrheit, daß die Vernunft der Wirklichkeit näher ist als der blinde Wille, der für sich gerade höchste Wirklichkeitsnähe in Anspruch nimmt<sup>1504</sup>.<sup>1505</sup>

Dieser Begriff des „Willens“, der auch im Ausdruck „Voluntarismus“ selbst enthalten ist, ist, wie bereits angedeutet, hier zentral für Bonhoeffers Argumentation gegen den „Sozialeudämonismus“, den er damit, ähnlich wie Nietzsche, als absolute Herrschaft des Willens der „Masse“<sup>1506</sup> im Gegensatz zur Herrschaft des Willens des einzelnen Individuums im „Vitalismus“<sup>1507</sup> definiert. „Vernunft“ und „Wille“ sind, wie er im obigen Zitat gesagt hat, in diesem Fall dadurch differenziert, dass die „Vernunft der Wirklichkeit näher ist als der blinde Wille“<sup>1508</sup>. Diese Aussage ist kein Widerspruch zu seiner Argumentation im Hinblick auf das „Unnatürlichen“ vorher in D. Bonhoeffer, Ethik, 169f. und, dahinter, der Definition der *ratio* in D. Bonhoeffer, Ethik, 166, wo er gesagt hatte, dass es der „Grundwille [des erhaltenen Lebens]“ ist, der die destruktiven Konsequenzen einer absoluten Fokussierung auf die *ratio* und ihre Ergebnisse wieder ausgleicht und damit als eine Art Kontroll- und Ausgleichsmechanismus wirkt, der dafür sorgt, dass das „Unnatürliche“ das „Natürliche“ durch seine „Organisation“ auf der kollektiven Ebene nie völlig zerstören kann<sup>1509</sup>.

Beide Aussagen widersprechen sich nicht, da der dort gemeinte „Grundwille“<sup>1510</sup> (des Natürlichen bzw. des natürlichen Lebens), vermutlich bewusst, begrifflich von dem hier gemeinten Ausdruck des „*blinden Willen[s]*“<sup>1511</sup> unterschieden ist. Hier liegt erneut sowohl eine Aufnahme der Punkte von Nietzsches epistemologischer Kritik und seiner epistemologischen Begriffe (in diesem Fall noch einmal dem des „Willens“) als auch eine Redefinition bzw. Bedeutungsverschiebung innerhalb dieser Aufnahme seiner epistemologischen Begriffe vor – eine Redefinition, die

---

<sup>1504</sup>Vgl. seine Analyse zu Modellen, die auf der Unterscheidung zwischen „Wille“ und „Werk“ beruhen in D. Bonhoeffer, Ethik, 35-37.

<sup>1505</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177f.

<sup>1506</sup>Für die „Masse“ vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 109; 111-113.

<sup>1507</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 171f.

<sup>1508</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 177.

<sup>1509</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>1510</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168.

<sup>1511</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 178.

auch hier genau in diesem Fokus auf Gott bzw. Christus als Grundlage der epistemologischen Realität des Menschen beruht. Genau wie für Bonhoeffer individuelle, epistemologische Erkenntnis nur durch die Übereinstimmung des Individuums mit dem Willen Gottes ermöglicht werden kann, so formt dieser Wille Gottes auch das „Natürliche“ in seiner kollektiven, inklusive seiner politisch-sozialen, Dimension<sup>1512</sup>. In dieser Form ist der „Wille“ des Individuums, der nun übereinstimmt mit dem Willen Gottes, nicht mehr „blind“, weil er epistemologisch in Gott als Grund aller Realität ruht. Die Metapher des Sehens ergänzt hier also die des „Vernehmens“, bei der eher der auditive Aspekt mitschwingt.

„So entspricht der Erkenntnis des Natürlichen durch die „Vernunft“ die Bejahung des Natürlichen durch den „Grundwillen“ des erhaltenen Lebens. Wiederum liegt es nicht so, als sei dieser „Grundwille“ ein vom Sündenfall unverletzt gebliebener, göttlicher Rest im Menschen, der die göttliche Ordnung zu bejahen vermöchte, sondern dieser Grundwille ist in den Sündenfall und in die erhaltene Welt ebenso eingebettet und hineingesenkt wie die Vernunft auch; darum richtet er sich ausschließlich auf die inhaltliche Seite des Natürlichen und bejaht sie, weil er in ihr den Schutz des Lebens sucht und findet. Das Natürliche ist die Bewahrung des Lebens vor dem Unnatürlichen.“<sup>1513</sup>

#### 4. Bonhoeffers Definition des Begriffes des *Suum Cuique* und seine Relation zu seiner Definition des „Natürlichen“

Wir sind nun beim vielleicht wichtigsten Begriff im Zusammenhang mit Bonhoeffers Analyse des „Natürlichen“ angekommen und es ist, wie in meinen einleitenden Anmerkungen beschrieben, kein Zufall, dass er den Schluss unserer Untersuchung bildet. Auch bei Bonhoeffer, nach dessen Struktur ich mich soweit

---

<sup>1512</sup>Vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, Ethik, 168f.; In dieser Analyse widerspreche ich mit F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 383, dem *Ethik*-Kommentar, D. Bonhoeffer, Ethik, 177 Fn.44, der „Voluntarismus“ primär mit Ferdinand Tönnies Begriff des „Voluntarismus“ verbindet. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Bonhoeffer auch die nationalsozialistische Verwendung des „Willens“ bzw. „Volkswillens“ im Hinterkopf hatte, aber wie er in „Erbe und Verfall“ beschreibt und ich oben dargelegt habe, sah er diese Terminologie in vielen Weisen als Fortführung und den Höhepunkt von dem, was mit Nietzsche und, hinter ihm, der Aufklärung begonnen hatte. Es widerspricht sich also nicht, dass er beide im Blick hatte, aber sein primärer Bezugspunkt war m.E. trotzdem, wie es auch F. Barth (F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 383) sagt, Nietzsches Denken.

<sup>1513</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 168f.

wie möglich zu richten versucht habe, stellt er in vielerlei Hinsicht den Schluss und den strukturellen Höhepunkt seiner epistemologischen Analyse des „Natürlichen“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1514</sup> dar.

Und, wie wir sehen werden, ist er, wie alle anderen Begriffe der *Ethik*, gerade als epistemologischer Begriff kein statisches Konstrukt, sondern eine relationale Struktur, die, wie Bonhoeffer sagt, tatsächlich die „Wirklichkeit“ als Ganze einschließt und dabei, wie er hier erneut<sup>1515</sup> betont, über die (gefallene) *ratio* sogar für diejenigen epistemologisch erfassbar ist, die seine dahinterliegende, epistemologische Grundannahme – Gottes Offenbarung/Offenbarungswirklichkeit in Jesus Christus<sup>1516</sup> – „nicht kennen“.

„Die allgemeinste Formulierung der mit dem Natürlichen gegebenen Rechte lautet mit den Worten des römischen Rechtes: *suum cuique*, jedem das Seine. In diesem Satz kommt in gleicher Weise die Mannigfaltigkeit des Natürlichen und der ihm zugehörigen Rechte wie die in der Mannigfaltigkeit gewährten Einheit des Rechtes zum Ausdruck. Mißbraucht wird dieser Satz, wo entweder die Mannigfaltigkeit oder die Einheit der mit dem Natürlichen gegebenen Rechte aufgelöst wird. [...]“<sup>1517</sup> Das *suum cuique* ist die höchstmögliche Erkenntnis der Vernunft, die der Wirklichkeit gemäß ist und die innerhalb des natürlichen Lebens das dem Einzelnen von Gott (den sie nicht kennt) gegebene Recht wahrnimmt.“<sup>1518</sup>

Die Analyse hier wird deshalb, in vielerlei Hinsicht, die Ergebnisse dieser Untersuchung sowohl zusammenfassen als auch noch einmal in ihrer Verbindung darstellen, ebenso wie Bonhoeffer es an diesem Punkt in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1519</sup> tut.

Der Abschnitt zum „*Suum cuique*“<sup>1520</sup> beendet also die „allgemeine“ Ebene von Bonhoeffers epistemologischer Argumentation und geht von dort aus immer weiter

---

<sup>1514</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1515</sup>Vgl. „[...] auch ohne daß der göttliche Hintergrund dieses Rechtes erkannt wird“; D. Bonhoeffer, *Ethik*, 177.

<sup>1516</sup>Vgl. hier D. Bonhoeffer, *Ethik*, 178, wo er diesen Punkt ausdrücklich wiederholt: „Wenn nun im Folgenden inhaltlich von den Rechten des natürlichen Lebens die Rede sein soll, so wird die Frage nach dem Garanten dieser Rechte immer wieder akut werden. Wer steht für die Rechte des natürlichen Lebens wirksam ein? Wir müssen hier schon Gesagtes [vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 168-171; 176] wiederholen: es ist in erster Linie Gott selbst, der für diese Rechte einsteht.“

<sup>1517</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174f.

<sup>1518</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 178.

<sup>1519</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1520</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174-179.

ins Konkretere – zum „leiblichen Leben“<sup>1521</sup> und seinen Rechten in Relation zum Kollektiv<sup>1522</sup> (ein Text, der, wie in der Einleitung beschrieben, noch zu diesen einleitenden Abschnitten gehört) und dann zu den noch spezifischeren Problemstellungen von „Euthanasie, „Selbstmord“<sup>1523</sup> und Fortpflanzungs- und Sexualethik<sup>1524</sup>. Ich werde hier, wie diese ganze Untersuchung hindurch, zunächst beim Begriff an sich bleiben und ihn dann in seinen Verbindungen verfolgen.

„*Suum cuique*“ als fest geprägte Formulierung war ein im politisch-ethischen Diskurs weit verbreitetes ethisch-moralisches Prinzip, das sich sowohl in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und *Rethorik*<sup>1525</sup> aus auch in der *Politeia* seines Lehrers Platon<sup>1526</sup> und später im römischen Diskurs, u.a. bei Ulpian<sup>1527</sup>, findet und deshalb vermutlich bereits vor diesen ersten uns überlieferten Erwähnungen bekannt war. Bonhoeffer bezieht sich, mit anderen Worten, für seinen zentralen Begriff vermutlich bewusst auf eine eindeutig nicht-christliche bzw. vor-christliche Quelle, d.h. auf eine Quelle, die tatsächlich Gott „nicht kennt“<sup>1528</sup>, aber trotzdem die Rechte des „Natürlichen“ aus der Schöpfungswirklichkeit selbst zumindest ansatzweise erfasst hat. In der christlichen Überlieferung erwähnt Friederike Barth in ihrer Analyse auch dessen Aufnahme bei Augustin<sup>1529</sup> und Thomas von

---

<sup>1521</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 179-184.

<sup>1522</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 184-191.

<sup>1523</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 192-199.

<sup>1524</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 199-212.

<sup>1525</sup>Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, V 1134a 1-7 und Aristoteles, *Rethorik*, I 9 1366b 9f.: „[...] es ist aber die Gerechtigkeit eine Tugend, durch die ein jeder das Seine hat“; Für die Zitate und Übersetzung vgl. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 384 Fn.342. *Guten*, 384 Fn.342.

<sup>1526</sup>Platon, *Politeia*, 433b: „[...] dass das seinige [sic!] tun und sich nicht in vielerlei mischen Gerechtigkeit ist“, zitiert auch in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 384 Fn.342.

<sup>1527</sup>„*Iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi*“; Ulpian, *Digesten*, I, 10, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174 Fn.37 und in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 384 Fn.342. Vgl. „*Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue*“, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174 Fn.37.

<sup>1528</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 178.

<sup>1529</sup>Augustin, *De civ. Dei* XIX 4: „[...] *iustitia, cuius munus est, sua cuique tribuere (unde fit in homine ipso quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro et per hoc Deo et anima et caro) [...]*“, zitiert in F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 384 Fn.342.

Aquin<sup>1530</sup>, was besonders interessant ist da, wie wir gesehen haben, in den Schriften der *Ethik* insgesamt und in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1531</sup> im Besonderen vor allem im Hinblick auf das Naturrecht ein intensiver Dialog mit Thomas von Aquin und seinen Interpretatoren innerhalb der katholischen Theologie, v.a. Josef Pieper stattfindet. Emil Brunner, ein 1889 geborener Theologe und enger Vertrauter Karl Barths, verwendet die „suum cuique“-Formulierung in seiner 1932 entstandenen Schrift *Das Gebot und die Ordnungen*<sup>1532</sup>. Karl Barth hatte bereits 1938 seine Schrift *Rechtfertigung und Recht* mit diesem antiken Grundsatz – ebenfalls in seiner lateinischen Fassung „suum cuique“ – beendet<sup>1533</sup>. Wir wissen aus einem Brief vom 7. März 1940, also nur einige Monate, bevor Bonhoeffer intensiv an den vorliegenden Texten seiner *Ethik* zu arbeiten begann<sup>1534</sup>, dass er sich zu dieser Zeit ausführlich mit diesem Werk Karl Barths auseinandergesetzt hat<sup>1535</sup>.

„Gerechtigkeit“, schreibt Bonhoeffer in diesem Brief in Bezug auf Karl Barths Schrift, „heißt hier [wenn Luther „unsere Gerechtigkeit vor Gott als „geschenkte Gerechtigkeit“ bezeichnet] nicht suum cuique.“<sup>1536</sup> Das „suum cuique“ war auch, und dessen waren sich sowohl Karl Barth als auch Bonhoeffer bei ihrer terminologischen Wahl sehr wahrscheinlich ebenfalls bewusst, ein Teil der nationalsozialistischen Terminologie und als solches sehr präsent in der Propaganda ihres autoritären Regimes, wobei das berühmteste Beispiel wohl das Eingangstor zum Konzentrationslager Buchenwald ist, über dem es in der deutschen Übersetzung „Jedem das Seine“ stand<sup>1537</sup>. In der *Ethik* versucht Bonhoeffer deshalb

---

<sup>1530</sup>Th. von Aquin, STh II-II qu.58 art.1, zitiert bei F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, 384 Fn.342.

<sup>1531</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

<sup>1532</sup>E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, 165; 656f., zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174 Fn.36.

<sup>1533</sup>K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, in: „Eine Schweitzer Stimme“, 57, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174 Fn.36.

<sup>1534</sup>Für die Entstehungszeiten der *Ethik*-Schriften vgl. noch einmal D. Bonhoeffer, *Ethik*, 16f.

<sup>1535</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174 Fn.36.

<sup>1536</sup>DBW 15,299, zitiert in D. Bonhoeffer, *Ethik*, Fn.36.

<sup>1537</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174 Fn.36.

zunächst – ähnlich wie Karl Barth<sup>1538</sup> – den Begriff des „*sum cuique*“ von den Nationalsozialisten zurückzugewinnen. Karl Barth hatte dies getan, indem er seine Verankerung in der christlichen, interpretativen Gesamtperspektive und insbesondere Martin Luthers Version dieser Perspektive aufgezeigt hat.

Bonhoeffer tat es, indem er postulierte, dass die nationalsozialistische Version des „Jedem das Seine“ tatsächlich in einem terminologisch kleinen aber inhaltlich und in epistemologischer Hinsicht großen und entscheidenden Unterschied ein „Jedem das Gleiche“ war<sup>1539</sup>. Diese scheinbar geringfügige, sprachliche Veränderung hatte zur Folge, dass erstens das „Gleiche“ wieder zu einem eigenen, absoluten „Prinzip“ wurde, das keinen epistemologischen Freiraum für die „Mannigfaltigkeit“ des „natürlichen Lebens“<sup>1540</sup> in seiner Situation nach dem Sündenfall mehr zuließ, sondern fest auf eine einzelne Definition fixiert war. Es arbeitet damit, wie alle „absoluten“ Prinzipien, in Bezug auf die Definition der *ratio* und des Menschen allgemein unter prae-lapsarischen Voraussetzungen der „Gottesunmittelbarkeit“<sup>1541</sup> innerhalb derer die Struktur der *ratio* in ihrer Funktionsweise noch in epistemologischer Hinsicht einheitlich war und deshalb auch einheitliche, absolute Aussagen über Form und Inhalt der „Wirklichkeit“, inklusive der ethischen Wirklichkeit, treffen konnte<sup>1542</sup>.

Zweitens musste nun in Bezug auf die Beziehung zur politisch-sozialen Autorität notwendigerweise eines der beiden Extreme des „Vitalismus“ oder des „Sozialeudämonismus“ – das Individuum und sein „Wille“ oder (wie im Fall der Nationalsozialisten) die „Masse“ und ihr „Wille“ – in epistemologischer Hinsicht als Fixpunkt für dieses „Gleiche“ gewählt werden<sup>1543</sup>. Es muss, wie Bonhoeffer erkannt hat, immer eine epistemologische Basis, eine epistemologische Autorität geben, die bestimmen kann, was dieses „Gleiche“, das jedem zukommt, ist. Wenn

---

<sup>1538</sup>K. Barth, Rechtfertigung und Recht, in: „Eine Schweitzer Stimme“, 57, zitiert in D. Bonhoeffer, Ethik, 174 Fn.36.

<sup>1539</sup>Vgl. vor allem D. Bonhoeffer, Ethik, 175.

<sup>1540</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 174f.

<sup>1541</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165.

<sup>1542</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 165-167.

<sup>1543</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 174f.

diese Autorität nicht Gott ist muss es, wie ich oben schon dargelegt hatte, wie bei jedem anderen „Ideal“ oder „Prinzip“ notwendigerweise entweder ein Individuum und seine *ratio* bzw. sein Wille<sup>1544</sup> oder das Kollektiv bzw. sein Wille sein, dass der neue „Gott“ wird<sup>1545</sup>. Die strukturell zugrunde liegenden, epistemologischen Begründungsmöglichkeiten der „Rechte des Natürlichen“ sind also, um die Verbindung zu meinen Erkenntnissen vor allem aus dem ersten Kapitel noch einmal ausdrücklich zu ziehen, erneut diejenigen, mit denen ich diese Untersuchung und Bonhoeffer in „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1546</sup> seine ethischen Überlegungen begonnen hatte<sup>1547</sup>:

„Abstrakte“ Ethiken bzw. ethische Modelle, die die „Mannigfaltigkeit des „Natürlichen“ zugunsten eines abstrakten Gesetzes“<sup>1548</sup> zerstören oder „kasuistische“ Ethiken bzw. ethische Modelle, die durch „Willkür“ die „Einheit der mit dem Natürlichen gegebenen Rechte auflösen“<sup>1549</sup>.

„Mißbraucht wird dieser Satz wo entweder Mannigfaltigkeit oder die Einheit der mit dem Natürlichen gegebenen Rechte aufgelöst wird. Das ist der Fall, wo man das „Seine“ als das „Gleiche“ verstehen will und damit die Mannigfaltigkeit des „Natürlichen“ zugunsten eines abstrakten Gesetzes zerstört oder wo die Bestimmung des Seinen subjektiv und willkürlich geschieht und damit die Einheit und Rechte zugunsten der Willkür aufhebt. In beiden Fällen wird das Natürliche vergewaltigt. Das „Seine“, das einem jeden zugehört, ist zugleich ein jeweils Verschiedenes, Ungleiches (aber eben nicht Willkürliches!) und doch im natürlich Gegebenen objektiv Begründetes und darum Allgemeines (aber eben nicht Abstrakt-Formales)“<sup>1550</sup>

Und die Lösung ist, wie dort, eine Vereinigung beider Ansätze in einem „Seinen“, das als von Gott bzw. Jesus Christus jedem Einzelnen *und* dem Kollektiv Gegebenes betrachtet wird<sup>1551</sup> und damit alle Dimensionen angemessen

---

<sup>1544</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 172-174.

<sup>1545</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 172-174; 177f.

<sup>1546</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1547</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-38.

<sup>1548</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175.

<sup>1549</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175.

<sup>1550</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175. In einer vorhergehenden Version des Textes findet sich die Ergänzung: „Im ersten Fall wird somit das natürliche Recht durch das Gesetz, im zweiten durch die Gesetzlosigkeit vergewaltigt.“; vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175 Fn.39.

<sup>1551</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 1176: „Wenn Jesus Christus durch den Heiligen Geist jedem das Seine geben wird.“

berücksichtigt. Die Abgrenzung seiner eigenen Definition von dem, was er „Jedem das *Gleiche*“ nennt, ist außerdem auch ein Bezug auf einen Punkt, der uns oben schon begegnet ist und als solcher mit einem ähnlichen Argument bei Nietzsche verbunden: Wir erinnern uns, dass Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“<sup>1552</sup> die Nivellierung aller gesellschaftlichen Unterschiede von Bildung und Umfeld der jeweiligen, individuellen Sozialisierung im Phänomen der „Masse“ ausdrücklich als einen der negativen Effekte der „befreiten ratio“ kritisiert hatte<sup>1553</sup>. Sowohl das Naturrecht („ewige Menschenrechte“<sup>1554</sup>) der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*<sup>1555</sup> als auch das aus ihm folgende, konkretere „Gesetz“ der französischen Nation ist „Ausdruck des allgemeinen Willens.“<sup>1556</sup> Wir hatten bereits gesehen, dass Bonhoeffer hier explizit Art.6 der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* zitiert<sup>1557</sup> und seine Kritik an dieser Stelle ist, wie ich ebenfalls angedeutet habe, eine epistemologische: Wie bei Nietzsche ist für ihn das, was dem Menschen (von Geburt an) zukommt, tatsächlich nicht für alle gleich, sondern wird von Bildung, Stand und anderen Faktoren bestimmt, die im „natürlich Gegebenen“ objektiv begründet sind<sup>1558</sup>.

In so starker Weise wie die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* die „Gleichheit“ aller Bürger bzw. Menschen und das Kollektiv der „Nation“ und ihres Willens zu betonen, zerstört die „Mannigfaltigkeit“ der in ihm zusammenfassten Individuen als individuelle, gerade in ihrer Individualität voneinander unterscheidbare Subjekte und führt, aus Bonhoeffers Sicht, letztendlich auf der

---

<sup>1552</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1553</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 108f.

<sup>1554</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 108.

<sup>1555</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 108f. Wie gesehen, zitiert er die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* hier explizit in D. Bonhoeffer, Ethik, 109.

<sup>1556</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 109.

<sup>1557</sup>„*La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.*“; *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (Online-Quelle; siehe Literaturverzeichnis).

<sup>1558</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175.

kollektiven, politisch-sozialen Ebene zu dem, was er in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1559</sup> als sozialeudämonistische Logik in Verbindung mit einem „blinden Voluntarismus“ (vgl. die epistemologische Begründung im „allgemeine[n] Wille[n]“ in Art.6) beschrieben hatte<sup>1560</sup>. Es ist also logisch folgerichtig, dass er in seiner eigenen Lösung versucht, eben das zu verhindern und sich von dieser Fehlentwicklung, wie er sie sieht, abzugrenzen und genau das tut er hier. Gleichzeitig besitzt dieses im natürlich Gegebenen objektiv Begründete<sup>1561</sup> jedoch für Bonhoeffer auch eine allgemeine und allen Menschen unabhängig von solchen zufälligen (willkürlichen) Faktoren der Geburt zukommende Dimension, die tatsächlich, wie in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, „mit uns geboren“<sup>1562</sup> ist und nicht von anderen Individuen „geraubt“ oder „erworben“ werden muss<sup>1563</sup>.

Doch, so Bonhoeffer, fehlt der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* die überzeugende, epistemologische Grundlage, beide Elemente gleichzeitig zu behaupten und dabei sowohl die Individualität des Individuums als auch das Recht des Staates als „göttliches Mandat“ und politisch-soziale Autorität<sup>1564</sup> zu wahren. „Dieser vorhandene Widerstreit fordert“, für Bonhoeffer, auch ein „positiv, das heißt von außerhalb der Natur gesetzte[s] Recht und zwar als göttliches und weltliches positives Recht“<sup>1565</sup>. Und es ist diese Funktion, die, für Bonhoeffer, das „suum cuique“ erfüllt auch wenn es, wie die anderen, epistemologischen Postulate noch unter dem Vorbehalt seiner eigenen Vollendung durch Jesus Christus steht<sup>1566</sup>.

---

<sup>1559</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1560</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176-178.

<sup>1561</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 167f.

<sup>1562</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 175; 179.

<sup>1563</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179.

<sup>1564</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-61, vgl. v.a. 58f.

<sup>1565</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

<sup>1566</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176. Bonhoeffer merkt hier im Ms. an: „Spätere Ausführung nötig! Am Schluß des Kapitels über die natürlichen Rechte? oder im nächsten Kapitel vom „Guten“?“. D. Bonhoeffer, Ethik, 176 Fn.41. Dies deutet darauf hin, dass er hier erst am Beginn der Verfolgung dieses Lösungsansatzes steht. Wie dieser Lösungsansatz am Ende dieses Denkprozesses ausgesehen hätte, können wir nicht wissen.

Dadurch bindet er auch seine Definition der „(göttlichen) Mandate“<sup>1567</sup> aus „Christus die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“<sup>1568</sup> in seine Definition des „suum cuique“ ein, die ebenfalls, wie schon gezeigt, dadurch gekennzeichnet sind, dass Gott – durch die Mandate – das „Natürliche“ in allen seinen Formen schützt und so jedem „das Seine“ gibt<sup>1569</sup>. Es ist also wahrscheinlich, dass Bonhoeffer, wenn er hier sagt, dass „Jesus durch den Heiligen Geist jedem das Seine“ geben wird<sup>1570</sup>, ebenfalls die politisch-soziale (und kirchliche) Autorität als eine Art vermittelnde Instanz dieses Handelns in den „göttlichen Mandaten“ im Blick hat, die er bereits in „Erbe und Verfall“<sup>1571</sup> als Teil der göttlichen „Ordnungsmacht“ bezeichnet hatte<sup>1572</sup>.

Eine aus seiner Sicht sozialeudämonistische Epistemologie in der Art von Art.6 widerspricht, seines Erachtens nach, jeder sinnvollen Annahme, „daß „ein jeder“, also der Einzelne, „ein natürliches Recht mit auf die Welt bringt“<sup>1573</sup>, was wiederum eine der beiden Voraussetzungen des „suum cuique“ ist<sup>1574</sup>. Die zweite dieser Voraussetzungen ist, wie gerade angedeutet, das „Recht“ der politisch-sozialen Autorität und des Kollektivs und sie ist es, die im „Voluntarismus“ Nietzsches und seinem Denken ähnlicher Modelle, die aus Bonhoeffers Sicht zu großen Teilen ausschließlich die jeweiligen Unterschiede zwischen den einzelnen Individuen und die aus ihnen abgeleiteten, individuelle Interessen als epistemologische Grundlage betonen, aus dem Blick gerät. Damit zerfällt das Kollektiv, ebenso wie die Realität insgesamt, in einander in ihrem Anspruch nur noch entgegengesetzte Entitäten und

---

<sup>1567</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 54-60.

<sup>1568</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 31-62.

<sup>1569</sup>Vgl. v.a. D. Bonhoeffer, Ethik, 55: „Gott will in der Welt Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche, und er will dieses alles durch Christus, auf Christus hin und in Christus, jedes in seiner Weise.“

<sup>1570</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

<sup>1571</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 93-125.

<sup>1572</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 123: „Das „Aufhaltende“ ist staatliche Ordnungsmacht“; „[...] Neben ihnen aber steht „das Aufhaltende“, das heißt jener Rest an Ordnungsmacht, der sich noch wirksam dem Verfall widersetzt.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 123. Vgl. auch noch einmal den Begriff der „Organisation“ in D. Bonhoeffer, Ethik, 169f.

<sup>1573</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176; Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 176f.

<sup>1574</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

es geht jedes Gefühl dafür verloren, das, wie oben gesehen, „Rechte“ auch „Pflichten“ einschließen<sup>1575</sup>. Das „*sum cuique*“ ist, auf diese Erkenntnisse von oben bezogen, kein weiteres „Recht“ oder eine weitere „Pflicht“, sondern eben die *epistemologische Relation* zwischen den beiden.

Sie ist die einzige Relation, die, für Bonhoeffer, nicht „willkürlich“ ist eben weil sie außerhalb der beiden epistemologischen Pole in Jesus Christus bzw. Gott und ihrer Schöpfungsrealität begründet ist und so beide überblicken und wirklich rational durchdringen kann. In der Tat ist „Willkür“ hier und im Folgenden ein zentraler Begriff, der in der Weise, wie er von Bonhoeffer in seiner Argumentation in „Das natürliche Leben“<sup>1576</sup> verwendet wird, innerhalb dieser Argumentation das strukturelle Korrelat zu Gottes bzw. Jesu Handeln bildet, das jedem das Seine gibt<sup>1577</sup>. Friederike Barth nennt dies in ihrer Analyse „christologisches Naturrecht“<sup>1578</sup>. Nachdem er das „Recht auf leibliches Leben“ als zentrales Recht etabliert hat<sup>1579</sup>, zählt er Ausnahmen auf, insbesondere die Bestrafung eines „Verbrechers“ durch Freiheitsberaubung und physische Strafe bis zu ihrem extremsten Fall, der Todesstrafe<sup>1580</sup>, ebenso wie einige andere Fälle, in denen einzelnen Individuen (Soldaten<sup>1581</sup> bzw. Zivilisten<sup>1582</sup>) ihr grundlegendes Recht auf Leben im Zuge einer Handlung des politisch-sozialen Kollektivs – z.B. infolge eines Krieges<sup>1583</sup> – entzogen wird. In allen diesen Fällen, ebenso wie im nächsten von ihm genannten Fall der „Euthanasie“-Tötungen, ist es gerade das Kriterium der „Willkür“, das entscheidet, ob diese Negierungen des Rechtes auf leibliches Leben

---

<sup>1575</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173f.

<sup>1576</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1577</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176 („[...] wenn Jesus Christus durch den Heiligen Geist jedem das Seine geben wird“); 178 („Es ist Gott selbst, der für die Rechte einsteht“) und der ganze Abschnitt D. Bonhoeffer, Ethik, 174-179.

<sup>1578</sup>F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 385.

<sup>1579</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179-182.

<sup>1580</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 182f.

<sup>1581</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 183.

<sup>1582</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 184.

<sup>1583</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 183.

legitim sind – oder eben nicht<sup>1584</sup>. Sein entscheidendes Kriterium für „Willkür“ dort ist, dass ein „unschuldiges“ Leben vorsätzlich beendet wurde, das selbst keinen „Angriff“ auf den Täter vollzogen hat. Die Legitimität der Beendigung leiblichen Lebens ist also an den juristisch-rechtlichen und ethischen Begriff der „Schuld“ gebunden, und zwar der spezifischen Schuld der Tötung, die ihrerseits dem Tötenden das Recht auf leibliches Leben nimmt.

„Das Recht des leiblichen Lebens besteht in der Bewahrung vor willkürlicher Tötung. Von willkürlicher Tötung muss da gesprochen werden, wo unschuldiges Leben vorsätzlich getötet wird. Unschuldig<sup>1585</sup> in diesem Zusammenhang aber ist jedes Leben, das nicht einen bewußten Angriff auf anderes Leben unternimmt und das keiner todeswürdigen, verbrecherischen Tat überführt werden kann.“<sup>1586</sup>

Dieses Kriterium ist, wie seine weitere Argumentation in „Das natürliche Leben“<sup>1587</sup> zeigt, ebenfalls auch von der nationalsozialistischen Definition des „natürlichen“, menschlichen Lebens als sozial nützlich und damit primär kollektiv bestimmtes Leben geprägt<sup>1588</sup>. Bonhoeffer nennt hier das Beispiel des

---

<sup>1584</sup> „Das Recht des leiblichen Lebens besteht in der Bewahrung vor *willkürlicher* Tötung. Von *willkürlicher* Tötung muss da gesprochen werden, wo unschuldiges Leben vorsätzlich getötet wird. [...] *Willkürlich* ist demnach nicht die Tötung des Feindes im Krieg. [...] *Willkürlich* ist selbstverständlich nicht die Tötung des Verbrechers, der fremdes Leben antastete. *Willkürlich* ist aber auch nicht die Tötung von Zivilpersonen im Krieg, sofern sie nicht direkt beabsichtigt, sondern nur unglückliche Folge einer militärisch notwendigen Maßnahme ist. *Willkürlich* aber wäre Tötung wehrloser Gefangener oder Verwundeter, die sich keines Angriffs auf mein Leben mehr schuldig machen können. *Willkürlich* ist jede bewußte Tötung unschuldigen Lebens.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 183f. (kursiv von mir).

<sup>1585</sup> Den Begriff der „Unschuld“ benutzt er dann in seiner Argumentation zur „Euthanasie“ als Grundlage, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 187; 190f. Er prägt die Gesamtheit seiner Ausführungen zu diesem Thema, u.a. in Reaktion auf die nationalsozialistischen Argumente, dass die Tötung dieser Kranken gerechtfertigt ist, weil sie eine „Gefährdung“ des Lebens des „Volkskörpers“ darstellen und deshalb, nach Bonhoeffers Definition, eines „Angriffs auf fremdes Leben“ schuldig wären, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 189-191.

<sup>1586</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 183.

<sup>1587</sup> D. Bonhoeffer, Ethik, 184-212.

<sup>1588</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 188f, z.B. „Die Idee, ein Leben, das seinen socialen Nutzwert verloren hat zu vernichten, entspringt der Schwäche nicht der Stärke. Vor allem aber geht diese Idee von der falschen Voraussetzung aus, das Leben bestehe nur in seinem socialen Nutzwert. Daß das von Gott geschaffene und erhaltene Leben ein ihm innewohnendes Recht innehat, das von dem socialen Nutzwert dieses Lebens gänzlich unabhängig ist, ist hier übersehen.“; D. Bonhoeffer, Ethik, 188. Hier liegt mit

„armen Lazarus“ in einem von Jesu Gleichnissen<sup>1589</sup>, der durch seine Krankheit und sein Leiden keine offensichtliche Funktion für die Gesellschaft hat<sup>1590</sup> und weißt erneut darauf hin, dass jede Basis der „natürlichen Rechte“ bzw. Naturrechte des Menschen außerhalb Gottes („außer in Gott“<sup>1591</sup>) dazu führen würde, dass die Rezipienten dieser Rechte völlig „willkürlich“ nach „dem Bedarf des Augenblicks“ bestimmt würden. Wenn einmal eine Gruppe nach Maßstäben der menschlichen (kollektiven oder individuellen) *ratio* als „sozial wertlos“ bewertbar ist, gibt es keine rationale Basis, um zu verhindern, dass später auch andere Gruppen dieser Kategorie zugeordnet und damit in ihrem „Recht auf Leben“ in Frage gestellt werden<sup>1592</sup>. Im Hinblick auf die Differenzierung von „Rechten“ und „Pflichten“ des Individuums in Bezug auf das Kollektiv, die wir im ersten Kapitel angesprochen hatten, bedeutet dieser gesamte Befund, dass auch das „*sum cuique*“, noch keine vollständige positive, epistemologische Basis für konkrete „Rechte“ und aus ihnen abgeleitete Gesetze bietet, da es aus einer solchen begrenzten Definition heraus nur solche negativen und relationalen Bestimmungen liefern kann. Eben weil es ein fundamental epistemologischer und relationaler Begriff ist, kann es innerhalb der epistemologischen Struktur, die es liefert, sagen, was „Jedem das Seine“ nicht

---

„Schwäche“ und „Stärke“ sehr wahrscheinlich erneut ein Bezug u.a. auf Nietzsches „Starke“ und „Schwache“ und mit dem „innewohnenden Recht“ auf die Texte der *Declaration Of Independence* und die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* vor (vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 175 und D. Bonhoeffer, Ethik, 179).

<sup>1589</sup>Vgl. Lk.16,19-31.

<sup>1590</sup>„Daß Gott aber der Schöpfer, Erhalter und Erlöser des Lebens ist, macht auch das armseligste Leben vor Gott lebenswert. Der arme Lazarus, der aussätzig vor der Tür des Reichen lag und dem die Hunde die Wunden leckten, jener Mann ohne sozialen Nutzwert, jenes Opfer derer, die das Leben nur nach seinem Nutzwert beurteilen, wird von Gott im ewigen Leben wertgeachtet. Wo sollte auch, außer in Gott, der Maßstab für den letzten Wert eines Lebens liegen?“; D. Bonhoeffer, Ethik, 188. Die Hunde, die die Wunden lecken, sind ein Detail aus Lk. 16,21.

<sup>1591</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 188.

<sup>1592</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 188f: „Hier würde sich alsbald zeigen, daß das Urteil über sozial wertvolles oder wertloses Leben dem Bedarf des Augenblicks und damit der Willkür ausgesetzt wäre und daß bald diese bald jene Gruppe von Menschen von dem Vernichtungsurteil getroffen würden.“ In Bonhoeffers historischer Realität war die „Euthanasie“-Aktion tatsächlich der Vorbote der Vernichtungslager des Holocaust und der in ihnen angestrebten Vernichtung vor allem der jüdischen Bevölkerung.

bedeutet („Jedem das Gleiche“), aber es kann dieses „Seine“ nicht positiv bestimmen.

Diese positiven Bestimmungen müssen, wie er explizit sagt, „außerhalb der Natur“ als „göttliches und weltliches“, d.h. in Ausübung des göttlichen Mandates in Bindung an die Offenbarung an Jesus Christus von der „Obrigkeit“ gesetztes Recht ausgearbeitet und formuliert werden<sup>1593</sup>. Damit ist es sowohl Teil der gefallenen (natürlichen) Welt und der gefallenen *ratio*<sup>1594</sup> als „Vorletztes“ und konnte als solches auch vom römischen Diskurs teilweise erkannt werden<sup>1595</sup>, aber es ist in seiner Begründung in Gott bzw. Jesus Christus immer auch Teil des „Letzten“ und ist sich in der Ausrichtung auf dieses „Letzte“ – idealerweise – seiner eigenen Limitationen immer bewusst.

„Der vorhandene Widerstreit [zwischen Individuum und Kollektiv] aber fordert das positiv, das heißt von außerhalb der Natur gesetzte Recht und zwar als göttliches und weltliches Recht. Diese Grenze des *sum cuique* hebt aber seine relative Richtigkeit nicht auf. Wo das Recht im Natürlichen Gegebenen gesucht wird, dort wird der Wille und die Gabe des Schöpfers geehrt, auch in der im Widerstreit liegenden Welt, und es wird zugleich hingewiesen auf die Erfüllung allen Rechtes, wenn Jesus Christus durch den Heiligen Geist einem Jeden das Seine geben wird. So darf die Wahrung dieses Satzes in echtem Sinne als Vorletztes, das vom Letzten her bestimmt ist, angesprochen werden.“<sup>1596</sup>

Es kann – und hier sind wir wieder am Anfang unserer Untersuchung angelangt – aus der christlichen Perspektive, aus der heraus Bonhoeffer sein ethisches Denken in der *Ethik* entwickeln wollte<sup>1597</sup>, nur eine „objektive“, „letzte Autorität, die in der Tat „objektive“, „von außerhalb der Natur gesetzte“<sup>1598</sup>, positive Bestimmungen von „gut“ und „böse“ in Bezug auf das „(Natur)recht“ des „Natürlichen“ leisten<sup>1599</sup>

---

<sup>1593</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176.

<sup>1594</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176.

<sup>1595</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174.

<sup>1596</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176, vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 137-163.

<sup>1597</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31f. und oben 1.1.

<sup>1598</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176.

<sup>1599</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176: „Dieser vorhandene Widerstreit [zwischen den Rechten des Individuums und des Kollektivs] aber fordert das positiv, das heißt von außerhalb der Natur gesetzte Recht und zwar als göttliches und weltliches positives Recht.“; Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176 Fn.41: „„Positives‘ Recht ist durch eine Instanz ‚gesetzt‘ (ius humanum oder ius divinum, ‚menschliches‘ oder ‚göttliches Recht‘).“; (kursiv im Original). „Das Ms. isst von ‚Das *sum cuique*...‘ (vorangehender Satz) bis ‚...positives

und diesen gegenüber aufgrund ihrer Autorität „einfältigen Gehorsam“ fordern kann geben: Jesus Christus. Und er kann dies fundamental auch eben weil er als Schöpfer sowohl „außerhalb“ als auch, durch seine Inkarnation, seinen Tod und seine Auferstehung, „innerhalb“ seiner eigenen Schöpfung steht. Er ist es, der durch den Heiligen Geist letztendlich, trotz aller notwendigen Unsicherheiten in unserem „realen“, moralischen Handeln auch auf politisch-sozialer Ebene „Jedem das Seine“ geben wird und dadurch, wie Bonhoeffer am Beginn betont hatte, sowohl die „allgemein“ als auch die „konkrete“, die „abstrakt-formale“ und „inhaltliche“ Bestimmung des Natürlichen und seiner Rechte in sich vereint und begründet<sup>1600</sup>.

Auf diese „letzte“ Wiederherstellung des Rechts hofft und blickt der Christ in seiner Existenz in der gefallenen Welt durch all ihre Unvollkommenheiten und Kontingenzen hindurch.

---

Recht‘ mit Bleistift angestrichen. Daneben Bleistift-Randnotiz: ‚Spätere Ausführung nötig‘ Am Schluß des Kapitels über die natürlichen Rechte? Oder im nächsten Kapitel vom ‚Guten‘?“, vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 176 Fn.41.

<sup>1600</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

### III. SCHLUSS

Ich habe diese Untersuchung mit dem Ziel durchgeführt, den Begriff des „Natürlichen“ (bzw. der „Natur“) bei Bonhoeffer in seiner epistemologischen Dimension klarer herauszuarbeiten, wobei meine Analyse von folgender These geleitet war:

*Der Begriff des „Natürlichen“ in Bonhoeffers Ethik wurde in seiner Definition und seinem Umfang wesentlich von Bonhoeffers erkenntnistheoretischem Bestreben bestimmt, die Gesamtheit der vom Menschen wahrnehmbaren und empirisch und rational erfassbaren Realität als Realität des Gottes Jesu Christi und des Gottes in Jesus Christus zu definieren, in der sowohl „Natürliches“ (Physisches, Materielles, Biologisches) als auch „Übernatürliches“ (Geistiges, Immaterielles, Göttliches) und das dem „Natürlichen“ entgegengesetzte Korrelat des „Unnatürlichen“ durch ihren Ursprung in diesem Gott als Schöpfer unter dem Primat des Geistigen/Übernatürlichen miteinander vereint sind. Das „Natürliche“ als epistemologischer Begriff schafft damit, für Bonhoeffer, den epistemologischen Raum für die Gottesbezogenheit des Menschen als spezifischer (und einziger) Ort seiner Bezogenheit zum „Übernatürlichen“.*

Aus den von mir in der Einleitung genannten, methodologischen Gründen habe ich mich dabei im Hinblick auf die Quellen auf Bonhoeffers *Ethik* und innerhalb der *Ethik* insbesondere auf die einleitenden Abschnitte des Kapitels „Das natürliche Leben“<sup>1601</sup> beschränkt. Von diesem Text aus habe ich dann, wie ebenfalls in der Einleitung schon beschrieben, die terminologischen und inhaltlichen Verbindungen des textlichen Befunds dort zu den anderen Texten der *Ethik* verfolgt, um so sowohl die Partikularitäten dieser Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1602</sup> – dem primären Text im Hinblick auf den Begriff des „Natürlichen“ – als auch dessen

---

<sup>1601</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184; der ganze Abschnitt umfasst D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-217, wobei sich, wie beschrieben, der Schluss in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 212-217 noch einmal zurück auf die einleitenden Bemerkungen in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184 bezieht.

<sup>1602</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

Bedeutung und strukturelle Stellung innerhalb von Bonhoeffers epistemologischen Entwurf insgesamt, wie er in der *Ethik* greifbar ist, zu würdigen.

Um Bonhoeffers Denken möglichst genau folgen zu können war die Untersuchung hierbei, wie Bonhoeffers eigene Argumentation in der *Ethik*, nach den drei traditionellen, epistemologischen Relationen des Menschen gegliedert: Der zu sich selbst, der zum „Nächsten“, sowohl als einzelnes Individuum als auch als politisch-soziales Kollektiv, und zu Gott als Schöpfer, auf die hin die beiden anderen Beziehungen ausgerichtet sind<sup>1603</sup>. Im ersten Kapitel (§1) lag der Fokus demnach auf der Relation zwischen Individuum zu sich selbst und zu seinem Schöpfer, im zweiten (§2) auf derjenigen zwischen Individuum und (politisch-sozialem) Kollektiv und der des (politisch-sozialen) Kollektivs zu seinem Schöpfer, wobei ich mich immer bemüht habe, auch die intrinsische Verbundenheit aller drei Beziehungen immer im Blick zu behalten und an den gegebenen Stellen ausdrücklich herauszustellen. Diese Verbundenheit zeigt sich zum Beispiel darin, dass Bonhoeffer auch in seiner Behandlung der Beziehung von Individuum und Kollektiv immer wieder konsequent vom einzelnen Individuum ausgeht und sich durchgehend der Tatsache bewusst bleibt, dass das „Kollektiv“ kein Fremdkörper ist, zu dem sich das Individuum verhalten muss, sondern dass es – als Individuum – immer auch Teil dieses Kollektivs ist und dass das jeweilige politisch-soziale Kollektiv aus allen Individuen einer „Nation“ bzw. Gesellschaft<sup>1604</sup> und, darüber hinaus, der Gemeinschaft mehrerer Nationen (wie im von ihm postulierten europäischen „(christlichen) Abendland“<sup>1605</sup>) bleibt.

Auf einer noch allgemeineren Ebene ist diese Arbeit deshalb auch, wie Bonhoeffers *Ethik*, vom Individuum selbst aus strukturiert, wobei sie sich (ebenfalls wie Bonhoeffer) von seinem häufig als „geistig“ und „immateriell“ beschriebenen Aspekt der menschlichen *ratio* (1. Die *ratio* als epistemologischer Begriff) zu seinem „materiellen“, empirisch Erfassbaren, körperlichen Aspekt bewegt (4.2). Der Hauptfokus und Ankerpunkt von Bonhoeffers Begriff des „Natürlichen“ als

---

<sup>1603</sup>Vgl. auch noch einmal F. Barth, Die Wirklichkeit des Guten, 78f.

<sup>1604</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 105 („Nationalismus“); 110-114.

<sup>1605</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 99-101.

epistemologischem Begriff ist jedoch weder das Individuum noch das Kollektiv, sondern, wie gerade schon angedeutet die dritte der traditionellen drei epistemologischen Relationen des Menschen: Diejenige von Individuum bzw. Kollektiv zu Gott bzw. Jesus Christus als Schöpfer. Er betont in der *Ethik* von der ersten Seite des ersten Textes der heutigen Ausgabe an<sup>1606</sup> wieder und wieder – und ich habe hier immer wieder betont – dass es alleine Gott bzw. Jesus Christus und die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung sind, die es nach ihrer grundlegenden Verzerrung im „(Sünden-) Fall“<sup>1607</sup> ermöglichen, die epistemologischen Relationen des Menschen wieder in ein Verhältnis zu bringen, dass alle Aspekte der (epistemologischen) Wirklichkeit angemessen berücksichtigt und keinem von ihnen eine „unnatürliche“, destruktive Dominanz über die andere gibt.

Diesen Prozess der Wiederherstellung der epistemologischen Relationen des Menschen nennt Bonhoeffer, wie ich ausführlich gezeigt habe, „Gestaltwerdung“ nach der „Gestalt“ Jesu Christi – zwei Begriffe, die sich ebenfalls von Beginn an durch die gesamte, heutige Ausgabe der *Ethik* ziehen (vgl. v.a. 4.1). Das Gegenteil dieses Prozesses ist die Entwicklung hin zum „Unnatürlichen“<sup>1608</sup> und, letztendlich, zum „Nichts“ bzw. im „Nihilismus“ (vgl. v.a. 3.1-3.2 in §1)<sup>1609</sup>, bei der ein Element der geschöpflichen, „natürlichen“ Welt wie die *ratio* und ihre (abstrakten) Postulate oder der Mensch an sich die Stelle des Schöpfers als Grund der epistemologischen Realität einnehmen. Da sie aber nicht wirklich der Schöpfer sind, ist das, was sie schaffen – im Gegensatz zu Gottes bzw. Christi Schöpfung – nicht alleine lebensfähig, sondern eine (eigentlich) tote Hülle, die künstlich von dieser Anti-Schöpfungskraft des „Nichts“ nur oberflächlich animiert wird, aber in Wirklichkeit „das Natürliche“ in seinem eigentlichen Wesen „aussaugt“ und sich am Ende immer gegen sich selbst wendet und zerstört<sup>1610</sup>.

---

<sup>1606</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-34.

<sup>1607</sup>Vgl. die „Welt“, die als „durch und durch böse“ zu stehen kommt (D. Bonhoeffer, *Ethik*, 32 und die Aufnahme dieser Aussage in den expliziten Erwähnungen des (Sünden-)falls in D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165-170.

<sup>1608</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 101-122; 168-170.

<sup>1609</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165f.

<sup>1610</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 119; 169-170.

Aus diesen fundamentalen und fundamental epistemologischen Postulaten heraus beschreibt Bonhoeffer über die einzelnen Kapitel der heutigen *Ethik*-Ausgabe hinweg die Realität als eine, die im Sündenfall in ihre epistemologischen Einzelteile zerbrochen ist. Den Zustand vor diesem epistemologischen Prozess bezeichnet Bonhoeffer mit dem Begriff *creatura* und denjenigen nach diesem Prozess mit dem der *natura*, der „Natur“, wobei es jedoch, wie ich gesagt habe, nicht möglich ist die *natura* einfach mit dem „Unnatürlichen“ und die *creatura* mit dem „Natürlichen“ gleichzusetzen. Wie bei den anderen epistemologischen Begriffen Bonhoeffers, bleibt der Mensch immer bis zu einem gewissen Grad beides – *natura* und *creatura*. Der Prozess selber lässt sich hier vereinfacht beschreiben als die Lösung der epistemologischen Bindung an den Schöpfer (die Bewegung weg von der „Gottesunmittelbarkeit“<sup>1611</sup>), durch die ein epistemologischer Raum entsteht, innerhalb dessen die menschliche *ratio* nun eine „relative Freiheit“ besitzt, sich in einem „relativen Offensein“ oder einem „relativen Verschlussensein“ zu ihrem Schöpfer zu verhalten<sup>1612</sup>. Dieser epistemologische Freiraum ist es, der das Einfallstor für das „Unnatürliche“, für das zu-Gott-machen der *natura* oder eines ihrer Elemente bzw. „Schöpfungen“ bildet.

Der menschlichen *ratio* kommt dabei als zentrales epistemologisches Organ des Menschen insofern eine fundamentale Bedeutung zu, als dass sie es ist, deren Ausrichtung die epistemologischen Beziehungen des Menschen letztendlich bestimmt<sup>1613</sup>. Die epistemologische Zersplitterung, die sich durch die gesamte (Schöpfungs-)Realität zieht, zeigt sich, wie ich am Beginn des ersten Kapitels ausführlich argumentiert habe, innerhalb der menschlichen *ratio* insbesondere in der strukturellen Aufspaltung zwischen „theoretischer“ („abstrakter“) und „praktischer“, empirisch fokussierter *ratio* und Methodologie, die ihrerseits auf dem Postulat einer fundamentalen Trennung zwischen „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“, „Materiellem“ und „Immateriellem“ beruht. Die katholische Theologie ist mit ihrem Erbe der scholastischen Tradition in dieser Hinsicht für

---

<sup>1611</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165.

<sup>1612</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 165f.

<sup>1613</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 166-170.

Bonhoeffer eine Quelle der Inspiration, da sie, u.a. bei Thomas von Aquin, tatsächlich versucht hat beide epistemologische Sphären der *ratio* zu vereinen und darauf zu bestehen, dass beide eng miteinander verbunden sind. Thomas von Aquins Aussagen über Gott als *causa efficiens* drücken dabei, für Bonhoeffer, die (richtige) Erkenntnis aus, dass Gott als Ursprung der Gesamtheit der Schöpfung und der Gesamtheit der *ratio* auch zu allen deren Teilen eine Verbindung hat – eine Erkenntnis, die, seines Erachtens nach, in vielen protestantischen Theologien und Ethiken in ihrer Betonung der „allgemeinen Sündhaftigkeit“ des Menschen nach dem Sündenfall verloren gegangen ist<sup>1614</sup>. Das ist einer der Gründe, warum er Josef Piepers Interpretation von Thomas von Aquin gewinnbringend in seinen eigenen Ansatz integrieren kann.

Gleichzeitig besteht er aber, auch das habe ich deutlich zu machen versucht, auf der epistemologischen Tatsache des (Sünden-)falls, die für ihn gerade auch in ihren epistemologischen Auswirkungen ernst genommen werden muss, wenn sie nicht in einer „Vergottung“ des Menschen und seiner *ratio*<sup>1615</sup>, d.h. in einer fundamentalen Verzerrung der schöpfungstheologischen Relationen und einer Umkehr von Geschöpf und Schöpfer enden soll. Dieser Punkt ist ihm so wichtig, dass diese Art der katholischen Theologie als „katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen“ bezeichnet<sup>1616</sup>. Während er sich in seinen letzten, erhaltenen Briefen dem Thema des Dialogs von Natur- und Geisteswissenschaften und deren Methodologie widmet<sup>1617</sup>, ist Bonhoeffer hier in der *Ethik* vor allem auf die Auswirkungen dieser Spaltung im ethischen Denken fokussiert. Diese äußert sich insbesondere in der Festlegung der meisten ethischen Modelle auf eine Basis im „Abstrakten“, „Übernatürlichen“ oder auf aus dem konkreten, kasuistischen und empirischen Befund abgeleiteten „Prinzipien“<sup>1618</sup>. Wie ich gesagt habe, erklärt auch gerade dieser epistemologische Fokus und damit der Fokus auf die menschliche *ratio* als primäres, epistemologisches Organ des Menschen, dass in der *Ethik* ein

---

<sup>1614</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163.

<sup>1615</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114.

<sup>1616</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114.

<sup>1617</sup>D. Bonhoeffer, *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 144; 170-174; 192.

<sup>1618</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-40.

vor allem anthropologisches Interesse zu beobachten ist. Damit meine ich nicht, dass Bonhoeffer die nicht-menschliche Schöpfung ausschließt – im Gegenteil, er betont, wie ich gerade gesagt habe, an vielen Stellen, dass die Schöpfungsrealität nur als Ganzes existiert und existieren kann – aber er fokussiert seine Ausführungen über das „Natürliche“ in den vorliegenden Texten der *Ethik* eben auf sein epistemologisches und vor allem ethisch-epistemologisches Interesse der schöpfungstheologischen Beziehungen des Menschen und seiner *ratio*, ihrer Verzerrung im (Sünden-)fall und der Möglichkeit ihrer Wiederherstellung. Aus diesem Befund heraus und mit der Veränderung dieser epistemologischen Beziehungen verändert sich, so Bonhoeffers Argument, auch die Beziehung des Menschen zum Rest der Schöpfungswirklichkeit, inklusive der nicht-menschlichen, tierischen und pflanzlichen Schöpfung.

Hier bietet sich, wie ich in der Einleitung schon angedeutet habe, tatsächlich ein fruchtbarer Ansatzpunkt für eine Verwendung von Bonhoeffers Modell in Bezug auf aktuelle öko-ethische Belange wie den menschengemachten Klimawandel, immer weiter steigende Umweltverschmutzung, Massentierhaltung oder die Zerstörung natürlicher Lebensräume und das dadurch vom Menschen verursachte Artensterben, die es wert sind, weiter verfolgt zu werden. Benjamin B. Burkholder und Dianne Rayson, die ich dort vorgestellt und in meiner Analyse an den entsprechenden Stellen wiederaufgegriffen habe, haben hierbei einen vielversprechenden Anfang gemacht und potentielle Wege für weitere Forschung aufgezeigt. Gleichzeitig zeigt die Tatsache, dass zum aktuellen Zeitpunkt keine mir bekannte ausführliche Untersuchung des „Natürlichen“ in epistemologischer Hinsicht vorliegt, die solchen Untersuchungen eine fundiertere Grundlage bieten könnte, dass, wie ich ebenfalls in der Einleitung schon gesagt habe, hier eine große Forschungslücke sowohl in der deutsch- als auch in der englischsprachigen Bonhoeffer-Forschung vorliegt.

Anhand des Rückbezugs auf den Text von „Erbe und Verfall“<sup>1619</sup> konnte ich zeigen, dass die von ihm postulierte epistemologische „Kernspaltung“ für Bonhoeffer tatsächlich auf alle Ebenen der menschlichen Realität Auswirkungen

---

<sup>1619</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 93-125.

hat, einschließlich auf diejenige der menschlichen Geschichte. Die Analyse der europäischen Geschichte, die er dort gibt, ist ebenfalls, wie ich argumentiert habe, eine fundamental epistemologische, die von einem „natürlichen“ Zustand des unter den „göttlichen Mandaten“ von Kaiser und Papst vereinten „christlichen Abendlandes“<sup>1620</sup> hin zur im Kommunismus und Nationalsozialismus kulminierenden Entwicklung ins „Nichts“<sup>1621</sup> führt. Ich habe an mehreren Stellen auf diesen tiefen Einfluss seines zeitgeschichtlichen Kontexts auf Bonhoeffers Denken hingewiesen, unter anderem bei seinem Begriff des Gehorsams und dessen Definition, beim Begriff der „Vergewaltigung“ mit Bezug auf die geistige Ebene, der sich auch in anderen Dokumenten des deutschen Widerstands gegen den Nationalsozialismus, u.a., in den Flugblättern der *Weißten Rose* findet, bei seiner Definition des „christlichen Abendlandes“ im Gegensatz zu einer Gründung in der (in diesem Fall „germanischen“) vor-christlichen Vergangenheit und beim Begriff des „suum cuique“ selbst.

Diese strukturellen Parallelen, vor allem derjenigen zwischen Bonhoeffers Beschreibung der Propaganda und derjenigen des (ethischen) Bösen bzw. Guten sind ein weiteres, starkes Indiz dafür, dass sein Begriff des „Natürlichen“ ein Begriff war, der von Bonhoeffer unter primär epistemologischen Gesichtspunkten entwickelt wurde. Der entscheidende Moment der epistemologischen Spaltung in dieser geschichtlichen Sphäre ist für Bonhoeffer die Reformation und die in einigen ihrer Interpretationen postulierten Trennung zwischen (sündiger) „Welt“ und „geistiger Sphäre“, die im Wesentlichen derjenigen zwischen „theoretischer“ und „praktischer“ *ratio* auf der individuellen Ebene entspricht<sup>1622</sup>. Demgegenüber betont Bonhoeffer wieder und wieder, dass beide auch nach dem (Sünden-)fall weiter eine epistemologische Einheit bilden und dies aus der Perspektive des „Letzten“, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, zumindest in Ansätzen von der menschlichen *ratio* in beiden ihrer Formen geahnt werden kann. Der Entwicklung und dem Postulat einer epistemologischen Spaltung der menschlichen

---

<sup>1620</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 98-101. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 163f.

<sup>1621</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 105-110; 114f.; 118-122.

<sup>1622</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 101-105.

*ratio* und der menschlichen Realität als Ganzes stellt er, aufbauend auf seinen Argumentationen vor allem in der *Nachfolge*, das in der Schöpfungswirklichkeit gegründete Gesetz bzw. Gebot Gottes bzw. Christi und den „einfältigen Gehorsam“ gegenüber Jesus Christus und diesem Gesetz bzw. Gebot Gottes bzw. Christi gegenüber.

Den Punkt der Gründung in der Schöpfungswirklichkeit betont er, wie gesehen, zusätzlich dadurch, dass er es, zumindest ansatzweise, für möglich hält, dass diese Gesetze bzw. Gebote Gottes bzw. Christi auch aus der Schöpfung selbst – sogar aus der gefallenen Schöpfung – erschlossen werden können und zwar, wie gerade gesagt, durch beide Arten der menschlichen *ratio*. Der Name seines eigenen „Lösungsansatzes“ in der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1623</sup>, das „*sum cuique*“<sup>1624</sup>, stammt, auch das habe ich gesagt, aus dem römischen Recht und dahinter von Platon und Aristoteles und ist damit von diesem Blickwinkel her gesehen ein „praktisches“ Beispiel dafür, dass Ansätze einer wahren Erkenntnis des „Natürlichen“ auch im nicht-christlichen bzw. vor-christlichen, epistemologischen Raum zu finden sein können. Das in der Schöpfungswirklichkeit als Gottes- und Christuswirklichkeit, „gegebene“<sup>1625</sup> Natürliche sowohl in seiner „immateriellen“, „geistigen“<sup>1626</sup> als auch in seiner physischen, materiellen, biologischen, empirisch erfassbaren Dimension<sup>1627</sup> ist es, das „dem Menschen gegenüber“ zu Rechten, und zwar sowohl kollektiven<sup>1628</sup> als auch individuellen<sup>1629</sup> Rechten, wird. Die „kollektiven“ Rechte im Sinne von Rechten des Staates/der sozio-politischen Entität *gegenüber* dem Individuum nennt Bonhoeffer „Pflicht“ und er begründet auch das Recht des Staates, das Individuum zu bestrafen oder gegen andere

---

<sup>1623</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 163-184.

<sup>1624</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 174-179.

<sup>1625</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 173f: „Rechte gibt es nicht vor Gott, sondern das rein gegebene Natürliche wird dem Menschen gegenüber zu Rechten“.

<sup>1626</sup>Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, 216f.

<sup>1627</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 179-184; 212-216.

<sup>1628</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-184.

<sup>1629</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 171-184; 212-216.

Nationen Krieg zu führen und dabei möglicherweise sowohl Soldaten als auch Zivilbevölkerung zu töten.

Das fundamentale Recht auf (sowohl biologisches, körperliches und geistiges) (natürliches) Leben<sup>1630</sup> ist dabei, wie ich gezeigt habe, so entscheidend, dass es sehr hohe Hürden gibt, um überhaupt über die Legitimität der Tötung eines Bürgers und damit eines Menschen zu rechtfertigen. Hierbei ist die von Bonhoeffer korrelativ verwendeten Begriffe der „Unschuld“ und der „Willkür“ zentral. Es ist nur, wie beim Mord oder einem Angriffskrieg, der willkürliche „Angriff“ auf ein „unschuldiges“ (natürliches) Leben, der z.B. die Todesstrafe oder die Tötung der Soldaten und Zivilisten eines gegnerischen Staates rechtfertigen kann<sup>1631</sup>.

Ich konnte anhand des Textbefundes zeigen, dass Bonhoeffer sowohl in diesem Punkt als auch an anderen Stellen (wie z.B. bei seiner Behandlung des „Sozialeudämonismus“) entscheidend von den drei prägenden, demokratischen bzw. republikanischen Versuchen einer Definition von Menschen- und Bürgerrechten und damit einer Verhältnisbestimmung von Individuum und Staat/politisch-sozialer Entität bestimmt war: Der amerikanischen *Declaration of Independence* von 1776 und der französischen *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789. Dabei nimmt er auch die aus ihnen hervorgegangenen, politischen Verfassungen, insbesondere die französische *Constitution* von 1791 in den Blick und er tut dies, wie ich ebenfalls deutlich gemacht habe, erneut sowohl in positiver als auch in negativer Weise. Er unterscheidet sie dabei ausdrücklich aufgrund epistemologischer Kriterien und, wie ich ausführlich belegt habe, hierbei insbesondere aufgrund ihrer epistemologischen Grundlegung in Gott bzw. dem „Natürlichen“ an sich (in diesem Fall dem biologischen Faktum der Geburt als Mensch). Ein wirklich „positives“ Recht braucht allerdings, so Bonhoeffer, auch wenn es zumindest teilweise auch im „Natürlichen“ erkannt werden kann, eine Begründung „von außerhalb der Natur [...] und zwar als göttliches und weltliches

---

<sup>1630</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 179-184.

<sup>1631</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 183f.

positives Recht.“<sup>1632</sup> Es ist diese Definition des „positiven Rechts“, gegründet in der epistemologischen Relation des „Natürlichen“ zu seinem Schöpfer, das die Grundlage für Bonhoeffers (in diesem Sinne) „positiven“ Aussagen in der Ethik – die „göttlichen Mandate“<sup>1633</sup> und das „suum cuique“<sup>1634</sup> – bildet.

Ich konnte auch zeigen, dass beim Begriff der „Pflicht“, ebenso wie allgemein bei den aus seiner Sicht „abstrakten“ Ethiken Kant einer der primären Dialogpartner Bonhoeffers war. In besonders umfassender Weise hat sich meine These bestätigt, dass der vielleicht umfangreichste Dialog innerhalb der *Ethik* mit Friedrich Nietzsches Modell stattfindet. Er beginnt bereits bei der Form von Bonhoeffers Kritik an den meisten der bisherigen, ethischen Modelle<sup>1635</sup> und zieht sich über die Begriffe des „Nichts“ bzw. des „Nihilismus“<sup>1636</sup> und des „Vitalismus“<sup>1637</sup> bis hin zur Wahl der „kollektiven“ Modelle und Prozesse – der „Mechanisierung“<sup>1638</sup> und der „Sozialeudämonismus“<sup>1639</sup> –, die er als Beispiele nennt und der Art, wie er diese in ihren positiven und negativen Aspekten bewertet. Sowohl der fast ausschließlich auf das Individuum fixierte „Vitalismus“ bzw. „Voluntarismus“, wie ihn Nietzsche aus Bonhoeffers Sicht vertreten hat, als auch der „Sozialeudämonismus“ sind für Bonhoeffer dabei zwei Scherben einer Gesamtheit, die sich exakt zusammenfügen und schon immer, seit der Schöpfung, zusammengehört haben.

Genauso wie die *ratio* immer beides enthält – theoretische und „praktische“, empirisch fokussierte *ratio* – ist auch der Mensch immer sowohl Individuum als auch Teil des Kollektivs oder, wie es die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* und die *Declaration of Independence* postulieren, sowohl Mensch als auch Bürger<sup>1640</sup>. Die „unnatürlichen“, destruktiven, auf einer Absolutsetzung des einen oder des anderen dieser Aspekte beruhenden politisch-sozialen Systeme bezeichnet

---

<sup>1632</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176.

<sup>1633</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174-179.

<sup>1634</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 54-61.

<sup>1635</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 31-40.

<sup>1636</sup>Vgl. z.B. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 114f. („[...] im Nichts [...]“); 118f.

<sup>1637</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 172f.

<sup>1638</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 172f.

<sup>1639</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176-178.

<sup>1640</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 36.

Bonhoeffer auch als „Organisation“<sup>1641</sup> und dem „Willen“ des Einzelnen oder des Kollektivs als Grundlage dieser „Organisation“ setzt er den „Grundwillen“ Gottes und, durch ihn als Schöpfer, des (natürlichen) Lebens insgesamt entgegen<sup>1642</sup>.

In Auseinandersetzung mit Friederike Barth habe ich argumentiert, dass dieser „Grundwille“ keine empirisch erfassbare, biologische Größe im Sinne von Charles Darwins ‚natural selection‘ ist, bei der sich die am besten angepassten Individuen in einem Kampf ums Dasein gegen weniger gut angepasste Individuen durchsetzen und dadurch den „Grundwillen“ des (biologischen) Lebens manifestieren (3.4). Stattdessen ist er, wie ich dort ausführlich erklärt habe, ebenfalls ein primär epistemologischer, in diesem Fall auf die kollektive, politisch-soziale Sphäre bezogener Begriff und beschreibt einen Zustand, in dem das Verhältnis von (politisch-sozialen) Rechte und (politisch-sozialen) Pflichten und damit von Individuum und Kollektiv insgesamt fundamental verzerrt ist, eben weil er die Gründung der Rechte bzw. Pflichten beider in Gott bzw. Jesus Christus nicht anerkennt. Gott ist es, der die Rechte und Pflichten des Individuums in sich selbst gründet<sup>1643</sup> und, wie Bonhoeffer sagt, in Jesus Christus und dem Heiligen Geist „Jedem das Seine“ gibt<sup>1644</sup>.

Wie die meisten der anderen, hier behandelten epistemologischen Begriffe existiert damit auch er seit dem Verlust der „Gottesunmittelbarkeit“ – d.h. der in der Schöpfung grundgelegten, epistemologischen Relation zu Gott – im (Sünden-)fall und so in einem Zustand, der immer auf seine Vollendung im „letzten“ vorausblickt. Auch wenn der Mensch, in gewisser Weise, schon jetzt, in der gefallenen Welt, das „suum cuique“ erkennen und in sein Handeln – sowohl kollektiv als auch individuell – integrieren kann, kann es doch nur durch Gottes bzw. Christi Handeln (nicht das des Menschen) im „Letzten“ wirklich vollendet werden<sup>1645</sup>. Dieses „suum cuique“, das im Gegensatz zu „Jedem das Gleiche“ einen

---

<sup>1641</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169-170.

<sup>1642</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 169-170.

<sup>1643</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 178.

<sup>1644</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

<sup>1645</sup>D. Bonhoeffer, Ethik, 176.

Raum für individuelle und kollektive Unterschiede erlaubt<sup>1646</sup>, hat sich, wie oben gerade angedeutet, in dieser Untersuchung als zentraler epistemologischer Begriff Bonhoeffers herausgestellt, der, fast genau von der Mitte der *Ethik* als Entwurf aus, die Art der Ordnung der Realität durch Gott bzw. Jesus Christus beschreibt<sup>1647</sup>

Da Bonhoeffers Entwicklung dieses (epistemologischen) Begriffs, wie ebenfalls schon erwähnt, nach seinen eigenen Angaben noch nicht abgeschlossen war<sup>1648</sup>, konnte auch meine Untersuchung hier nicht weiter über den vorliegenden Befund hinausgehen, aber die Zentralität dieses Begriffs ist trotzdem in der Analyse klar hervorgetreten. Es konnte also bestätigt werden, dass der Begriff des „Natürlichen“ in Bonhoeffers *Ethik* in seiner Definition und seinem Umfang wesentlich von Bonhoeffers erkenntnistheoretischem Bestreben bestimmt ist, die Gesamtheit der vom Menschen rational erfassbaren Realität als Realität des Gottes Jesu Christi und des Gottes in Jesus Christus zu definieren, in der sowohl „Natürliches“ (Physisches, Materielles, Biologisches) als auch „Übernatürliches“ (Geistiges, Immaterielles, Göttliches) und das dem „Natürlichen“ entgegengesetzte Korrelat des „Unnatürlichen“ durch ihren Ursprung in diesem Gott als Schöpfer unter dem Primat des Geistigen/Übernatürlichen miteinander vereint sind. Es konnte auch anhand der Texte der *Ethik* und insbesondere der Einleitung von „Das natürliche Leben“<sup>1649</sup> gezeigt werden, dass das „Natürliche“ als epistemologischer Begriff damit, für Bonhoeffer, den epistemologischen Raum für die Gottesbezogenheit des Menschen als spezifischer (und einziger) Ort seiner Bezogenheit zum „Übernatürlichen“ schafft.

Bonhoeffers Denken, auch sein epistemologisches Denken, bleibt damit auch achtzig Jahre nach seinem Tod weiter hochaktuell und eine wichtige Stimme in einer Zeit, in der diese Trennungen von empirischer und „theoretischer“ Vernunft weiter fortbestehen und sich an manchen Stellen sogar verschärft haben. Er bleibt auch eine wichtige Stimme für die Würde des „Natürlichen“ in seiner Gesamtheit in einer Zeit, in der es immer noch häufig nur über seinen Nutzen für den Menschen

---

<sup>1646</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 175.

<sup>1647</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 174-179.

<sup>1648</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 176 Fn.41.

<sup>1649</sup>D. Bonhoeffer, *Ethik*, 163-184.

definiert wird. Die Forschungen, die ich zitiert habe, haben dies vielfach erkannt, aber die Möglichkeiten, die sich hier im „Konkreten“ – in der Öko-ethik, in der politischen Ethik und in der Wirtschaftsethik, um nur einige zu nennen – bieten, sind noch lange nicht voll genutzt. Ich hoffe, dass die hier in dieser Untersuchung herausgearbeitete, epistemologische Grundlage in Zukunft von denen, die sie für solche Bemühungen brauchen, genutzt werden und ihre eigenen Überlegungen bereichern kann.

## LITERATURVERZEICHNIS

### I. Hinweise zur Zitation

Die Literatur wird in den Anmerkungen durch Angabe von Verfasser und Verfasserin, Titel bzw. Kurztitel und Seiten- bzw. Spaltenzahl nachgewiesen.

Abkürzungen werden nach Schwertner (Theologische Realenzyklopädie [TRE]). Abkürzungsverzeichnis, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner, Berlin/New-York [1976] <sup>2</sup>1994) verwendet. Sonstige Abkürzungen werden vor Ort im Literaturnachweis angegeben.

### II. Hilfsmittel, Lexika u.ä.

Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit H. Zimmern u.a., bearb. v. Frantz Buhl, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage 1962 (zit. Gesenius).

Gemoll, Wilhelm/K.Vretska, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, 2012 (zitiert: Gemoll).

### III. Textausgaben

Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5., verbesserte Auflage, Stuttgart, 1997.

Novum Testamentum Graece, hg. von B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos. C.M. Martini, Bruce M. Metzger, 28., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart, 2012.

Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, hg. von I.Tödt, H.-E. Tödt, E. Feil und C. Green, 5. durchgesehene Auflage, Gütersloh, 2016.

Bonhoeffer, Dietrich, Nachfolge, hg. M. Kuske und I.Tödt, 7. Auflage, Gütersloh, 2019.

Bonhoeffer, Dietrich, Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3 (1933), hg. von M. Rüter und I.Tödt, 3. Auflage, Gütersloh, 2007.

Bonhoeffer, Dietrich, Werke, DWB, hg. E. Bethge et al., München, 1986-88.

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 21. Auflage, Gütersloh, 2013.

Bonhoeffer, Dietrich, Zettelnotizen für eine Ethik, DBW 6, hrg. I. Tödt, München, 1993.

### IV. Primärliteratur

Aquin, Thomas von, Summa Theologica I-III. Die Deutsche Thomas-Ausgabe lat.-dt., hg. Albert-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg/Graz, 1933-1935.

*Constitution française* (1791), zitiert nach der Online-Version <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>

- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), zitiert nach der Online-Version auf der website <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.
- Declaration of Independence* (1776), zitiert nach der Online-Version in: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>
- Bakunin, Mikhail, *Gott und der Staat*, 1. Auflage, 1871; zitiert nach dem Nachdruck in: [https://archive.org/details/de\\_Gott\\_und\\_der\\_Staat/page/n1/mode/2up](https://archive.org/details/de_Gott_und_der_Staat/page/n1/mode/2up).
- Barth, Karl, *Rechtfertigung und Recht* (Vortrag, gehalten in verschiedenen Pfarrvereinen im Juni 1938), in: *Eine Schweizer Stimme, 1938-1945* (zuerst erschienen 1945), 3. Auflage, Zürich, 1989, 13-57.
- Brunner, Emil, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen, 1932.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. A New Edition, corrected by the Author*, London, 1823 zitiert nach der PDF-Version: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf>
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, New York, 2003.
- Descartes, René, *Meditationen*, übersetzt und hg. von C. Wohlers, Nachdruck der Auflage von 2009, Hamburg, 2020.
- Howe, Günter, *Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die wissenschaftlich-technische Welt. Eine Vorlesung für Hörer aus allen Fachbereichen*, hg. von H. Timm, Hamburg/Zürich, 1971.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, London, 1739, zitiert nach der Online-Version: <https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>
- Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, 5. Auflage, Sammlung Göschen, 8. Abdruck, Berlin, 1979.
- Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Wiesbaden/Darmstadt, 1956-1965 (zitiert: Werke).
- Kroner, Richard, *Von Kant zu Hegel*, 1. Bd., Tübingen, 1921/24.
- Luther, Martin, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, zitiert nach der PDF-Version der Ausgabe von 2017 auf: [https://evangelischer-bund.de/wp-content/uploads/2022/03/Freiheit\\_PDF.pdf](https://evangelischer-bund.de/wp-content/uploads/2022/03/Freiheit_PDF.pdf)
- Lütgert, Wilhelm, *Ethik der Liebe*, in: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Reihe 2 Bd.39, Gütersloh, 1938.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, vollständige, ungekürzte Ausgabe, Nachdruck der Auflage von 1901, Frankreich (Amazon), 2018.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Nachdruck der Auflage von 1988, Stuttgart, 2020.
- Pieper, Josef, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Leipzig, 1935.
- Platon, *Sämtliche Werke*, Bd.1, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, 33. Auflage, Reinbek bei Hamburg, 2015.
- Platon, *Sämtliche Werke*, Bd.2, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, 35. Auflage, Reinbek bei Hamburg, 2016.
- Rathenau, Walter, *Zur Kritik der Zeit*, 11. Auflage, Berlin, 1917.
- Rousseau, Jean-Jaques, *Du contract social ou principes du droit politique*, zitiert nach der Online-Version in: <https://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>

- Schütz, P., Säkulare Religion in: Beiträge zur Systematischen Theologie 2, Tübingen, 1932.
- Sprengler, Oswald, Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München, 1931.

#### V. Sekundärliteratur

- Barth, Friederike, Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ und ihr philosophischer Hintergrund, Tübingen, 2011.
- Burkholder, Benjamin J., Christological Foundations for an Ecological Ethic: Learning from Bonhoeffer, in: Scottish Journal of Theology, Bd. 66, 338-356.
- Bromand, Joachim/Kreis, Guido, Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, Berlin, 2011.
- Chernow, Ron, Alexander Hamilton, New York, 2005.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth, Würde als Bestimmung des Menschen? Theologische Reflexionen zu ihrem (nach)metaphysischen Horizont, zitiert nach: [https://www.kas.de/documents/252038/253252/Menschenwuerde\\_graeb-schmidt.pdf/45bff52f-6643-332e-f457-bc82a3190baf](https://www.kas.de/documents/252038/253252/Menschenwuerde_graeb-schmidt.pdf/45bff52f-6643-332e-f457-bc82a3190baf)
- Greenblatt, Stephen, The Rise and Fall of Adam and Eve. The Story That Created Us, New York/London, 2017.
- Iltling, Karl-Heinz, Art. Naturrecht, GGB IV, Stuttgart, 1978, 245-313.
- Langdon, Adrian E.V., Embedded Existence: Bonhoeffer, Barth, and Ecological Anthropology, in: Didaskalia. The Journal of Providence Theological Seminary, Bd. 25, 2015, 59-77.
- Neitzel, Sönke/Welzer, Harald (Hg.), Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben, ungekürzte Ausgabe, 5. Auflage, Frankfurt am Main, 2020.
- Perler, Dominik, René Descartes, Beck'sche Reihe Denker, 2. erweiterte Auflage, München, 2006.
- Rayson, Dianne, Earthly Christianity: Bonhoeffer's contribution to ecotheology and ecoethics, in: The Bonhoeffer Legacy: An International Journal 6/1, 2019.
- Stedman Jones, Gareth, Karl Marx, übersetzt von T. Atzert und A. Wirthenson, Frankfurt am Main, 2020.
- Szlezák, Thomas A., Platon. Meisterdenker der Antike, München, 2021.
- Ueberschär, Gerd R./Chaussy, Ulrich (Hg.), „Es lebe die Freiheit!“: Die Geschichte der Weißen Rose und ihrer Mitglieder in Dokumenten und Berichten, 3. Auflage, Frankfurt am Main, 2019.
- Ueberschär, Gerd R., Der Nationalsozialismus vor Gericht. Die alliierten Prozesse gegen Kriegsverbrecher und Soldaten 1943-1952, 3. Auflage, Frankfurt am Main, 2008.
- Wright, N.T., Jesus and the Victory of God, Christian Origins and the Question of God Bd.2, Minneapolis, 1996.
- Wright, N.T., The Resurrection of the Son of God, Christian Origins and the Question of God Bd.3, Minneapolis, 2003.