

# RISIKEN EINER VERKÖRPERTEN SCHÖPFUNG

Gregor Etzelmüller

Die biblischen Überlieferungen verstehen den Menschen elementar als verkörpert: Dass der Mensch nur Seele sei, kann zwar am Rande der griechischen Philosophie<sup>1</sup>, nicht aber biblisch gedacht werden. Der hebräische Begriff, den man weithin mit Seele übersetzt, *nəpəəš*, meint in den alttestamentlichen Texten »Schlund, Rachen, Kehle«.<sup>2</sup> Als »das Organ der vitalen Bedürfnisse, ohne deren Stillung der Mensch nicht weiterleben kann«,<sup>3</sup> ist die *nəpəəš* kein »im Unterschied zum leibliche(n) Leben unzerstörbarer Daseinskern [...], der auch getrennt von ihm existieren könnte«.<sup>4</sup> Der hebräische Begriff erfasst den Menschen »in seiner Bedürftigkeit und Begehrlichkeit«, aber auch in seiner emotionalen »Erregbarkeit und Verletzlichkeit«, als pathisches Wesen, als psychosomatische Einheit.<sup>5</sup> Konsequenterweise werden deshalb im Alten Testament die emotionalen und kognitiven Funktionen keinem vom Leib losgelösten Aktionszentrum des Menschen zugeschrieben, sondern als verkörperte Funktionen verstanden.<sup>6</sup>

Als verkörpertes Geschöpf ist der Mensch wie die Tiere<sup>7</sup> ein fleischliches Wesen. Als solches ist der Mensch biblisch gedacht von Gott unterschieden.

---

<sup>1</sup> In dem ursprünglich Platon zugeschriebenen, aber aus dem Umfeld der Akademie stammenden Dialog Alkibiades I *De natura humana* definiert Sokrates den Menschen allein als Seele: »Wenn nun weder der Leib noch das [aus Leib und Seele Zusammengefügte] der Mensch ist: so bleibt nur übrig, entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.« [Alk. 1, 130c; Platon, *Werke in acht Bänden: Erster Band* (Darmstadt: WBG, 1977), 527–637, 617].

<sup>2</sup> Hans W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, hrsg. Bernd Janowski (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), 34.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 54; siehe auch Bernd Janowski, »Die lebendige *nəpəəš*: Das Alte Testament und die Frage nach der ›Seele‹«, in *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, hrsg. Gregor Etzelmüller, Annette Weissenrieder, TBT 172 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 51–94.

<sup>6</sup> Zur Verkörperung von Emotionen im Alten Testament siehe Mark S. Smith, »Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen: Notizen aus der Anthropologie und Psychobiologie«, in *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge*, hrsg. Andreas Wagner, FRLANT 232 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 171–81.

<sup>7</sup> Das Fleisch von Tieren (cf. Ex 22,20) und das Fleisch von Menschen (cf. Ex 20,32) werden biblisch mit demselben Begriff bezeichnet (cf. Gen 6,12f.,17; 1Kor 15,39).

»Der biblische Begriff des Fleisches [hebräisch: *bāsār*; griechisch: *sarx*] wird an keiner Stelle auf Gott selbst bezogen. Die Bibel kennt – bei aller Vielfalt an Anthropomorphismen – kein »Gottesfleisch«. <sup>8</sup> Insofern steht die Fleischlichkeit der Schöpfung dafür ein, dass Gott sich in der Schöpfung nicht einfach verdoppelt hat, sondern von ihm verschiedene, aber lebendige – und in diesem Sinne: fleischliche <sup>9</sup> – Geschöpfe gewollt hat.

Zugleich ist aber zu bedenken, dass das schöpferische Wort Gottes Fleisch geworden ist. Das Fleisch ist also kein Gegenstand der Verachtung, sondern »ein Gegenstand der Liebe Gottes«. <sup>10</sup> Das spiegelt sich alttestamentlich darin, dass Gott die Schöpfung in ihrer Fleischlichkeit gut, ja sehr gut nennt, sie also zwar nicht als paradiesisch, wohl aber als lebensförderlich qualifiziert. <sup>11</sup>

Da wir im alltäglichen Lebensvollzug schlicht voraussetzen, dass der Leib funktioniert, tritt dieser in der Regel erst dann ins Bewusstsein, wenn er (scheinbar) versagt, ermüdet oder erkrankt. »In the case of fatigue or sickness, for example, it may appear as something ›in the way‹, a burden or annoyance«. <sup>12</sup> Der Mensch steht deshalb in der Gefahr, die Lebensförderlichkeit seiner leiblichen Existenz zu verkennen, den Leib als Begrenzung wahrzunehmen und folglich eine Leibfeindlichkeit auszubilden. <sup>13</sup>

Im Gefolge dieser Leibfeindlichkeit wurde auch in der Theologie die Leistungskraft des Leibkörpers <sup>14</sup> verstellt. Deshalb soll, bevor die Risiken der verkörperten Existenz beleuchtet werden, zuvor die Weisheit des Leibes skiz-

<sup>8</sup> Magdalene L. Frettlöh, »Gott ist im Fleische ...«. Die Inkarnation Gottes in ihrer leib-eigenen Dimension beim Wort genommen,« in *Dies ist mein Leib: Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen*, hrsg. Jürgen Ebach (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 190; so auch Nikolaus P. Bratsiotis, »bsr,« *ThWAT I* (1973), 864.

<sup>9</sup> In 2Kor 3,3 steht Fleischlichkeit für Lebendigkeit, das fleischliche Herz im Gegensatz zum versteinerten Herzen. Dass Pflanzen und Bäume biblisch nicht als Lebewesen wahrgenommen werden, verweist darauf, dass Fleisch als eine Materie verstanden wird, der Selbstbewegung eingeschrieben ist.

<sup>10</sup> So Dietrich Bonhoeffer im expliziten Bezug auf die Menschwerdung: *Ethik*, hrsg. Ilse Tödt et al., DBW 6 (München: Chr. Kaiser, 1992), 81.

<sup>11</sup> An dieser Unterscheidung ist Michael Welker im Sinne einer realistischen Theologie zurecht gelegen: »Gut« heißt im Schöpfungsbericht lebensförderlich, nicht zu verwechseln mit paradiesisch und herrlich. « [Michael Welker, »Offene Fragen aushalten: Auf dem Gebiet der Religion brauchen Menschen Ehrlichkeit,« *zeitzeichen* 12 (2009), zugegriffen am 15.02.2017, <http://zeitzeichen.net/archiv/interview/michael-welker-erloesung/>].

<sup>12</sup> Shaun Gallagher, *How the body shapes the mind* (Oxford: Oxford University Press, <sup>2</sup>2013), 28.

<sup>13</sup> Im Blick auf die Philosophiegeschichte betonen Joerg Fingerhut, Rebekka Hufendiek, Markus Wild, »Einleitung,« in *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, hrsg. Joerg Fingerhut, Rebekka Hufendiek, Markus Wild, stw 2060 (Berlin: Suhrkamp, 2013), 18, »dass dem Gros der Theorien zu Kognition und Geist eine Körpervergessenheit und teilweise sogar Körperverachtung anhaftet«.

<sup>14</sup> Ich spreche gelegentlich von Leibkörper, um deutlich zu machen, dass der Leib, der wir sind, immer schon verkörpert und folglich nicht von dem Körper, den wir haben, zu trennen ist.

ziert werden. Dadurch möchte ich verhindern, dass die Beschreibung der Risiken leiblicher Existenz leibfeindlich gelesen wird und in Leibfeindlichkeit umschlägt.

## I. DIE WEISHEIT DES LEIBES

In einer Auslegung der paulinischen Rede vom geistigen Leib hat Michael Welker auf der ersten Sommerschule unseres Heidelberger Anthropologieprojektes, wie ich meine, auch seine eigene Begeisterung über die Lebensförderlichkeit des Leibkörpers zum Ausdruck gebracht: »Paulus bewundert den Leib in dem Zusammenspiel seiner verschiedenen Glieder und in seiner Fähigkeit, über die Selbsterhaltungsinteressen des Fleisches hinauszugehen und anderen Menschen und Geschöpfen zu Diensten zu sein. Der Leib beeindruckt durch das organismische Zusammenspiel einer begrenzten Vielzahl von Gliedern. Er wird deshalb für Paulus zu einem idealen Bild von Gemeinde und Kirche: ein polyphones Zusammenspiel der Glieder zur wechselseitigen Stärkung und Erbauung, nicht durch monohierarchische Machtformen, sondern nur durch wechselnde funktionale Vor- und Überordnungen strukturiert. Das Zusammenspiel der Glieder des Leibes spiegelt darüber hinaus die Vielfalt der Geistesgaben in einem organischen und fruchtbaren Zusammenhang. Durch den Leib wird der Geist greifbar.«<sup>15</sup>

Für Paulus, der offensichtlich gar nicht so leibfeindlich ist, wie ihm oft unterstellt wird, ist der Leib viel geistiger, als die Moderne gewöhnlich annahm. Mit dem Verkörperungsparadigma gewinnt die Theologie einen Gesprächspartner, der ihr hilft, die (paulinische) Einsicht in die Geistigkeit des Leibes in den interdisziplinären Diskurs einzuspielen und so dazu beizutragen, einen reduktionistischen Naturalismus zu überwinden, der meint, das Biologische allein kausal-mechanistisch beschreiben zu können.

Nimmt man die Einsicht ernst, dass sich der biologische Akt nur in der Verschränkung erst- und drittpersonaler Perspektiven erschließt, wird man gewahr, dass die (im Deutschen) gängige Unterscheidung von Leib und Körper immer schon durch den je eigenen Leibkörper unterlaufen wird. Ohne dass ich mir der Leistungen meines Körpers im Einzelnen bewusst bin, geschweige denn, dass ich sie im Einzelnen kontrolliere, ermöglicht mir mein Körper die Ausführung intentionaler Akte. Wir müssen also nicht nur Leib (als den je eigenen Körper in erstpersonaler Wahrnehmung) und Körper (als Objekt naturwissenschaftlicher Forschung) unterscheiden, sondern von beidem noch einmal »the body as it operates outside the subject's conscious awareness, although still

<sup>15</sup> Michael Welker, »Was ist ein ›geistiger Leib?« in *Interdisziplinäre Anthropologie: Leib, Geist, Kultur*, hrsg. Thiemo Breyer et al., Schriften des Marsilius-Kollegs 10 (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013), 72.

having an effect on the subject's experience«. <sup>16</sup> Shaun Gallagher hat vorgeschlagen, für diese grundlegende Dimension des Leibes den Begriff *body schema* (Körperschema) zu verwenden: »A body schema operates in a *close to automatic* way. I do not mean by this that its operations are a matter of reflex. Movements controlled by a body schema can be precisely shaped by the intentional experience or goal-directed behavior of the subject. If I reach for a glass of water with the intention of drinking from it, my hand, completely outside my awareness, shapes itself in a precise way for picking up the glass. It takes on a certain form in conformity with my intentions.« <sup>17</sup>

Im Leibkörper, Gallaghers Körperschema, verbinden sich automatische, weitgehend unbewusste und nicht bewusst kontrollierte Prozesse mit den Intentionen eines Subjekts. Dass sein Körper in den meisten Lebenssituationen zielsicher die Führung übernimmt, erlebt der Mensch dabei nicht als Einschränkung seiner Freiheit, sondern als deren Ermöglichung. »The body takes care of itself, and in doing so, it enables the subject to attend, with relative ease, to other practical aspects of life. To the extent that the body effaces itself, it grants to the subject a freedom to think of other things.« <sup>18</sup> Der Leib entlastet uns davon, alle Schritte unseres Lebens bewusst zu steuern, und verschafft dem Menschen so die Freiheit, Bewusstsein in komplexere Sachverhalte und Beziehungen jenseits alltäglicher Routinen zu investieren.

Der Leibkörper verschafft uns aber nicht nur Freiheit, sondern öffnet uns auch für andere. »Sobald wir mit einem anderen Menschen in Kontakt treten, interagieren unsere Körper miteinander. Sie tasten sich ab und lösen subtile Empfindungen ineinander aus. Wir geraten in eine Art Kräftefeld, in eine eigenständige Sphäre von Wechselwirkungen, die wir nicht oder jedenfalls nur sehr begrenzt steuern und kontrollieren können. Unsere Körper verstehen einander, ohne dass wir genau sagen könnten, wodurch und wie das geschieht.« <sup>19</sup> Auch die biblischen Überlieferungen verstehen den Leib nicht als etwas, das uns vom Anderen abgrenzt, sondern als »Kommunikationsmittel, das mich anderen öffnet«. <sup>20</sup>

Auch in Phänomenen, in denen sich der Leib als ermüdender und kranker bemerkbar macht, kann die Weisheit des Leibes erkannt werden. So zeigt der Schlaf zwar einerseits die Abhängigkeit des Bewusstseins vom Leib, andererseits aber auch die Leistungskraft unseres Leibkörpers. »Denn wenn wir in der Tiefschlafphase sogar für das Träumen zu müde geworden sind, bleibt die große

<sup>16</sup> Gallagher, *How the body* (s. Anm. 12), 32.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 26; cf. 24–34; cf. auch die Darstellung bei Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck: Anthropologie der Artikulation*, Humanprojekt 4 (Berlin/New York: de Gruyter, 2009), 289–304, der vom »handelnden Körper« spricht (300).

<sup>18</sup> Gallagher, *How the body* (s. Anm. 12), 55.

<sup>19</sup> Thomas Fuchs, »Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte,« in *Was ist Psychotherapie und wodurch wirkt sie?*, hrsg. Hermann Lang (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004), 87.

<sup>20</sup> Eduard Schweizer, »sōma,« *EWNT* III (1983), 774.

Vernunft unseres Leibes weiterhin damit beschäftigt, uns am Sein zu erhalten, indem sie sich abseits von jeglicher mentalen Kontrolle um die vitale Aufrechterhaltung unserer lebenswichtigen Funktionen sorgt: um das Intakthalten unserer Atmung, unserer Verdauung, Blutzirkulation, um ein funktionierendes Herzkreislaufsystem und vieles mehr. Sollte dieser Sachverhalt Philosophen nicht zu denken geben? – Dass sie ohne die Nachtaktivität der großen Vernunft unseres Leibes nicht eine einzige Nacht als denkende Subjekte überleben würden? Und wird dieser paradoxe Sachverhalt nicht noch erstaunlicher, wenn wir bedenken, dass der Tiefschlaf in der Regel ein Zustand elementarer Regeneration und Körperentspannung darstellt? – Kein bloßer Mangel an Bewusstheit, sondern ein schlafwandlerisch sicheres Operieren unserer Körper, in dem sie in der Tat auf beeindruckende Art und Weise ihr Know-How demonstrieren, unsere Physis ganz ohne mentale Kontrolle selbstaktiv regenerieren zu können?«<sup>21</sup>

Selbst in Krankheiten kann die Weisheit des Leibes zum Ausdruck kommen: So kann die Wandlung eines psychischen Konfliktes in eine körperliche Krankheit zur Genesung des ganzen Menschen beitragen. Der Mensch »flieht aus einer unerträglichen Situation unbewusst in die Krankheit«, ersetzt »den seelischen Konflikt durch eine körperliche Unterwerfung [...] und der Körper leistet ihm den Dienst – weiterzuleben, zu genesen und neu anzufangen.«<sup>22</sup> Indem der Leib mit seinem Ausdruckshandeln an die Stelle der Seele tritt, vermag er zudem durch die Krankheit eine Bewusstseinsentwicklung anzustoßen. Krankheit kann einem Menschen zu Bewusstsein bringen, dass er sein Leben verfehlt. Sie kann als »Anerbietung eines Wissens um die Wahrheit« erfahren werden.<sup>23</sup>

Diese Einsicht des Psychosomatikers Viktor von Weizsäcker ist den biblischen Überlieferungen keineswegs fremd. Sie begegnet nicht zufällig bei Paulus, der den Menschen im 1. Korintherbrief als *soma psychikon* beschreibt (1Kor 15,44), also als psychosomatische Einheit. In der Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth tritt Paulus selbst gleichsam als psychosomatischer Arzt auf.

Paulus erklärt das erhöhte Auftreten von Krankheiten in der Gemeinde mit Missständen beim Abendmahl (cf. 1Kor 11,29f.). Ein psycho-sozialer Konflikt wirkt sich bis ins Somatische hinein aus – und es ist die (in Korinth verkannte) Weisheit des Leibes, die darauf aufmerksam macht, dass etwas in der Gemeinde nicht in Ordnung ist. Anstatt ein gemeinschaftliches Mahl zu feiern, bei dem jeder satt wird, verzehrt jeder das, was er selbst mitgebracht hat. Deshalb sind die einen betrunken, während die anderen hungern. Die in der Gemeinde

<sup>21</sup> Arno Böhler, »Wissen wir, was ein Körper kann?«, in *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, hrsg. Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Susanne V. Granzer (Bielefeld: transcript, 2014), 235-6.

<sup>22</sup> Viktor von Weizsäcker, »Von den seelischen Ursachen der Krankheit (1938)«, *Gesammelte Schriften* 6 (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 409.

<sup>23</sup> Viktor von Weizsäcker, »Krankengeschichte (1928)«, *Gesammelte Schriften* 5 (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 65.

scheinbar vermehrt auftauchenden Krankheiten deutet Paulus als Folge dieser verfehlten Abendmahlspraxis.

Paulus mutet den Korinthern die Einsicht zu: In Krankheiten kann der Leib zum Ausdruck bringen, dass etwas (in mir, in meiner Umgebung, zwischen mir und meiner Umgebung) nicht stimmt, nicht stimmig ist. Dabei ist von Bedeutung, dass nicht nur (und nicht einmalig vorrangig) die eigentlichen Übeltäter erkranken.<sup>24</sup> Die Leiber reagieren also unterschiedlich auf die Missstände in der Gemeinde. Es gibt manche, die leiden mehr als andere – aber in ihrem Leiden zeigt sich die Wahrheit, dass eine ganze Gemeinschaft das Leben verfehlt.

Für das Verständnis dieses paulinischen Textes ist m. E. entscheidend, dass man – auch entgegen seiner Wirkungsgeschichte – die in der Gemeinde zu Korinth auftretenden Krankheiten nicht als Strafe Gottes auffasst. Das Gericht Gottes, von dem Paulus redet, besteht nicht darin, dass in Korinth Gemeindeglieder erkranken und sterben. Gott ist kein Mörder! Das Gericht Gottes besteht in der heilsamen Aufdeckung dessen, was die Krankheiten als organische Folgen eines psycho-sozialen Konfliktes zum Ausdruck bringen. Der Leib – und darin zeigt sich hier seine Weisheit – kann darauf aufmerksam machen, dass Leben verfehlt wird. Wo man so auf den Leib hört, entweder selbstkritisch (1Kor 11,31) oder weil man von Gott gesagt bekommt, was einem der Leib sagen möchte, kann Leben sich verändern und vor dem ansonsten drohenden Zerfall bewahrt werden (cf. 1Kor 11,32).

Insofern kultiviert Paulus eine Einstellung zur Krankheit, die derjenigen entspricht, die von Weizsäcker der klassischen Einstellung zur Krankheit: »Weg damit« entgegengestellt hat: »Ja zu dem, was der Körper sagen will, und das aber nicht so zu dem, wie er es sagt, in der stellvertretenden Form der Krankheit nämlich.«<sup>25</sup>

Angeichts einer leibfeindlichen Tradition sollte die Theologie von ihren biblischen Quellen her, aber auch durch Phänomenologie, Psychosomatik und embodied cognitive science belehrt, die Leistungsfähigkeit des Leibes neu durchzubuchstabieren lernen. Die Theologie könnte so dazu beitragen, dass auch eine säkulare Vernunft begründet nachvollziehen kann, warum nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Gott seine verkörperte Schöpfung als gut bzw. sehr gut qualifiziert. Es gibt gute Gründe für dieses Urteil, die es im interdisziplinären Gespräch aufzudecken gilt.

Der gegenwärtige Verkörperungsdiskurs steht aber in der Gefahr, die Risiken der Verkörperung auszublenken. Man betont zurecht die Leistungsfähigkeit des Leibkörpers, verkennt aber tendenziell, dass den Leistungen auch Risi-

<sup>24</sup> Cf. Günter Bornkamm, »Herrenmahl und Kirche bei Paulus,« in *Studien zu Antike und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze. Band II*, BEvTh 28 (München: Chr. Kaiser, 1959), 170.

<sup>25</sup> Viktor von Weizsäcker, »Das Problem des Menschen in der Medizin: Versuch einer neuen Medizin,« *Gesammelte Schriften* 7 (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 370.

ken entsprechen. Im Sinne eines realistischen Verkörperungsparadigmas sollte die Theologie im interdisziplinären Gespräch diese Risiken auszuloten helfen.

## 2. RISIKEN VERKÖRPERTEN LEBENS

Ich möchte im Folgenden auf fünf Risiken hinweisen: (a) Verkörpertes, organisches Leben beruht auf Stoffwechsel, es ist Leben, das auf Kosten anderen Lebens lebt. Verkörpertes Leben steht deshalb in der Gefahr, die Selbsterhaltung auf Kosten anderen Lebens zum Lebensprinzip zu erheben. (b) Verkörperte Lebewesen sind immer an eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle gebunden. Sie verfügen deshalb immer nur über eine begrenzte Perspektive. Verkörperte Lebewesen stehen deshalb in der Gefahr, ihre begrenzte Perspektive zu verabsolutieren. (c) Verkörperte Lebewesen können als Objekt betrachtet und gebraucht werden. Sie stehen deshalb in der Gefahr, nur noch als Körper wahrgenommen zu werden. (d) Verkörpertes Leben ist als fleischliches Leben endliches Leben. Die Erkenntnis der eigenen Endlichkeit kann einen Lebensdrang wecken, der Menschen dazu verleitet, auf Kosten anderer mehr aus sich machen zu wollen, als sie sind. Abschließend werde ich (e) das Risiko des Imitationslernens beleuchten. Imitation ist für die menschliche Kulturentwicklung von größter Bedeutung, zugleich aber auch Quelle der Gewalt.

Die genannten Risiken betreffen potentiell alle verkörperten Lebewesen. Wenn man konsequent von einer evolutionären Kontinuität ausgeht, wird man zugestehen müssen, dass allem Lebendigen eine gewisse Freiheit zu eigen ist, sich zu seiner Umwelt zu verhalten.<sup>26</sup> Doch mit steigenden Freiheitsgraden, insbesondere beim Menschen, der nicht nur Freiheit hat, sondern auch um diese weiß,<sup>27</sup> erhöht sich die Gefahr. Der Mensch, der immer schon in einem kulturell vermittelten Verhältnis zu seiner Umwelt steht,<sup>28</sup> ist den Risiken deshalb in besonderer Weise ausgesetzt und verfallen. Um die Komplexität des Themas

<sup>26</sup> Zur biologischen Suche nach Vorformen von Entscheidungsfreiheit im Tierreich, selbst bei Fruchtfliegen, siehe die Arbeiten von Martin Heisenberg, »Initiale Aktivität und Willkürverhalten bei Tieren,« *Naturwissenschaften* 70 (1983): 70–78; »Freiheit aus der Sicht der Verhaltensforschung,« in *Ordnung und Unordnung: Hartmut von Hentig zum 23. September 1985*, hrsg. Gerold Becker, Hellmut Becker und Ludwig Huber (Weinheim/Basel: Beltz, 1985), 74–82; »Freiheit als Eigenschaft des Verhaltens,« *Nova Acta Leopoldina NF* 86 (2002): 79–95.

<sup>27</sup> Cf. dazu im Anschluss an Helmuth Plessners Stufen des Organischen, Ralf Meyer-Hansen, *Apostaten der Natur: Die Differenzanthropologie Helmuth Plessners als Herausforderung für die theologische Rede vom Menschen*, RPT 73 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 216–25, bes. 217.

<sup>28</sup> Cf. Michael Tomasello, *Warum wir kooperieren* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 84: »Ein Schimpanse kann seine artspezifischen sozialkognitiven Fähigkeiten in einer Vielzahl unterschiedlicher Kontexte entwickeln. Ein Kind jedoch könnte sich ohne die Vorgaben der menschlichen Kultur und seine Motivation, daran teilzuhaben, nicht zu einer normal funktionierenden Person entwickeln.«

sachangemessen zu reduzieren, konzentriere ich mich im Folgenden auf die Risiken der Verkörperung des menschlichen Geistes.<sup>29</sup>

## 2.1 Das Risiko der Orientierung des Lebens am Stoffwechsel

Verkörpertes Leben im Sinne eines Organismus ist grundlegend durch den Vollzug des Stoffwechsels charakterisiert: »Es ist niemals stofflich dasselbe und dennoch beharrt es als dies identische Selbst gerade dadurch, daß es nicht derselbe Stoff bleibt.«<sup>30</sup> Insofern gilt: Ein Organismus erhält sich dadurch, dass er anderes Leben vernichtet. Verkörpertes Leben lebt immer auf Kosten anderen Lebens.

Insbesondere die weisheitlichen Überlieferungen der Bibel sensibilisieren dafür, dass das von Gott als gut geschaffene und bezeichnete Leben auf Kosten anderen Lebens lebt: »Die Löwen brüllen nach Beute und fordern von Gott ihren Fraß.« (Ps 104,21; cf. Hiob 38,39–41). Dass Leben Raub ist, ist der guten Schöpfung eingeschrieben.

Verkörpertes Leben steht deshalb in der Gefahr, den Sachverhalt, den wir der »Schattenseite« der Schöpfung<sup>31</sup> zurechnen können, dass verkörpertes Leben sich auf Kosten anderen Lebens erhalten muss, zum Gesetz auch seines innerartlichen Handelns zu machen und Prozesse der Selbststeigerung durch Zerstörung des Lebens von Artgenossen zu legitimieren. Organismen sind gefährdet, sich in allen Lebensvollzügen allein am Biologischen, am Stoffwechsel, zu orientieren.

Nimmt man den Hinweis der Sintflutgeschichte ernst, dass die Erde voll »von Gewalttat« geworden war, weil »der Wege allen Fleisches [also nicht nur derjenige der Menschen] verdorben war« (Gen 6,11f.),<sup>32</sup> dann wird man sensibel für den Sachverhalt, dass sich schon in der vor- und außermenschlichen Evolution beobachten lässt, dass erfolgreiche Jäger auch ihren Umgang mit Artgenossen durch ihr Jagdverhalten prägen lassen. So weisen Schimpansen, die hoch erfolgreiche Jäger sind, auch ein enormes Ausmaß innerartlicher Aggression auf. Jeder fünfte Schimpanse stirbt an den Folgen innerartlicher Aggres-

<sup>29</sup> Komplementäre Überlegungen zum Gedanken einer Evolution der Sünde habe ich entfaltet in: Gregor Etzelmüller, »The Evolution of Sin,« *Religion & Theology* 21 (2014): 107–24.

<sup>30</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, stw 2698 (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 145.

<sup>31</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3 (Zollikon-Zürich: EVZ Verlag, 1950), 334.

<sup>32</sup> Cf. Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken: Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, SBS 112 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983), 109, Anm. 22; Andreas Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel: Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)*, (Zürich: TVZ, 2006), 269. Entsprechend wird der Bund nach der Sintflut nicht nur mit den Menschen, sondern explizit mit »allen Lebewesen« geschlossen (cf. Gen 9,12.15).

sion.<sup>33</sup> Demgegenüber verhalten sich Bonobos, die keine (bzw. kaum) Tieraffen jagen, auch untereinander friedfertig.<sup>34</sup> Nicht erst der Mensch hätte demnach das Gesetz des Stoffwechsels zum Gesetz seines Sozialverhaltens gemacht. Der Mensch, der auf Lebensoptimierung durch Gewaltanwendung setzt, orientiert sich also nicht allein an der Biologie des Stoffwechsels, sondern auch an dem, was er in seiner Umgebung als Verhalten wahrnimmt.

Deshalb kann das ihre Mitmenschen ausbeutende Verhalten von Menschen in den alttestamentlichen Klagepsalmen, aber auch in der Prophetie mittels Tiervergleichen zum Ausdruck gebracht werden. Die Psalmbeter vergleichen ihre gewalttätigen Feinde mit Löwen: »Sie sind mir auf den Fersen, schon haben sie mich umstellt, sie trachten danach, mich zu Boden zu strecken, wie ein Löwe, der begierig ist zu reißen, wie ein Löwe, der im Hinterhalt liegt.« (Ps 17,11f.; cf. 10,9; 22,14.22; 57,5). Der Prophet Hesekiel kritisiert die Fürsten des Landes: Sie sind »wie Wölfe, die Beute reißen: Sie vergießen Blut, vernichten Leben, um Gewinn zu machen« (Ez 22,27). Die biologische Notwendigkeit, Leben zu vernichten, um zu überleben, wird auf das soziale Leben übertragen: Aus Fleischfressern werden (metaphorisch gesprochen) Menschenfresser, die Leben nicht vernichten, um zu überleben, sondern, um sich auf Kosten anderer zu bereichern: »Sie haben Menschen gefressen [und] haben Schätze und Kostbarkeiten an sich genommen« (Ez 22,5).

Menschen, die sich in ihrem Leben allein am Gesetz des Stoffwechsels orientieren, d. h. allein am Fleisch im Sinne ihres biologischen Erbes<sup>35</sup>, warnt Paulus: »Wenn ihr euch aber untereinander beißt und fresset, so seht zu, dass ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet« (Gal 5,15). Verkörpertes Leben steht in der Gefahr, der Tendenz seiner biologischen Existenzform zu verfallen, die auf Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung zielt. Es erliegt dann den von Paulus sogenannten Begierden des Fleisches, die ich mit Robert Jewett als »the sin of asserting oneself and one's group at the expense of others« verstehe.<sup>36</sup>

Der Mensch, der sich selbst auf Kosten anderen Lebens erhalten muss, steht in der Gefahr, die Notwendigkeit der Selbsterhaltung durch Zerstörung anderen Lebens zum Gesetz auch seines Sozialverhaltens zu machen. Er zerstört dann nicht nur Leben, das ihm zum Verzehr freigegeben ist, sondern auch (die

<sup>33</sup> Cf. J. Michael Williams et al., »Causes of Death in the Kasekela Chimpanzees of Gombe National Park, Tanzania,« *American Journal of Primatology* 70 (2008): 766; cf. 768, 770-772.

<sup>34</sup> Richard Wrangham und Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence* (Boston/New York: Marina book, 1996), 216 and 219; cf. *ibid.*: »Murder and hunting may be more closely tied together than we are used to thinking«.

<sup>35</sup> Sarx kann bei Paulus durchaus die Bedeutung von Vererbung und Erbe haben (cf. Röm 1,3; 4,1; 9,3f.).

<sup>36</sup> Robert Jewett, »The Anthropological Implications of the Revelation of Wrath in Romans,« in *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell*, hrsg. Kathy Ehrensperger und J. Brian Tucker (London: Bloomsbury, 2010), 33.

Lebensmöglichkeiten von) Artgenossen. Nach den biblischen Überlieferungen überschreitet der Mensch damit jene Grenze, die Gott ihm gesetzt hat, als er ihm den Fleischverzehr freigegeben hat (cf. Gen 9,3).

## 2.2 Das Risiko der begrenzten Perspektive

Als verkörpertes Geschöpf ist der Mensch stets an eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle gebunden. Er verfügt deshalb immer nur über eine begrenzte Perspektive auf die Welt. Er kann diese Perspektive zwar erweitern, so wie er auch reisen kann. Aber seine Perspektive wird immer die eines Menschen sein, der von einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle ausgegangen ist. Wir können nicht zugleich wissen, wie es ist, in der Pfalz oder in New York aufgewachsen zu sein. Auch wenn wir uns mit der Zeit ein zweites Land wie unser eigenes erschließen, so bleibt es doch immer das zweite Land, das wir uns erschlossen haben. Als verkörpertes Geschöpf ist der Mensch gefährdet, seine partikulare Perspektive absolut zu setzen. Das ist gerade auch eine Gefahr derjenigen, die meinen, als Weltbürger ihre partikulare Perspektive zugunsten einer universalen transzendiert zu haben.

Auf diese Gefahr macht die biblische Urgeschichte eindrucksvoll aufmerksam. Sie sieht das Problem des menschlichen Wissens um Gut und Böse darin, dass der Mensch, der immer nur aus seiner (möglicherweise auch aus einer kollektiven, möglicherweise gar einer Menschheits-) Perspektive urteilen kann, dieses Urteil absolut setzt und deshalb zu Wirklichkeitsverzerrungen und Ideologisierungen tendiert. Das Problem ist nicht, dass der Mensch um Gut und Böse weiß, sondern liegt in seiner Vereinzelnung und Isolation, darin also, dass er »nur noch aus sich selbst, aus seinem Wissen um Gut und Böse« heraus lebt.<sup>37</sup> Michael Welker hat darauf hingewiesen, dass Adam nach Gen 3,22 »ein einzelner, ein ächad« geworden ist. Adam folgt »nur noch seinen eigenen Perspektiven auf das nur noch ihm Lebensförderliche und Lebensabträgliche«.<sup>38</sup>

Dabei zeigen die biblischen Texte, dass nicht die mit der Verkörperung gegebene Perspektivität als solche das Problem ist, sondern die Absolutsetzung der eigenen Perspektive. Zum Brudermord kommt es, weil Kain nur wahrnimmt, was ihm passiert, nämlich dass Gott sein Opfer nicht ansieht, sich aber nicht mit Abel darüber freut, dass Gott dessen Opfer gnädig ansieht. Bedenkt man, dass Abel für die Hirten, Kain aber für die Ackerbauern steht, wird deutlich, dass der biblische Text nicht nur für die Isolation einzelner, sondern auch für die Vereinzelnung ganzer Gruppen und die Absolutsetzung von Gruppeninteressen sensibilisieren will. Adam kann dabei sogar für die ganze Menschheit stehen: Die Paradieserzählung sensibilisiert dann für die Gefahr, dass die Menschheit möglicherweise über alle Differenzen hinweg gemeinsame Perspektiven

<sup>37</sup> So Dietrich Bonhoeffer in seiner Auslegung von Gen 3 in *Schöpfung und Fall*, hrsg. Martin Rüter und Ilse Tödt, DBW 3 (München: Chr. Kaiser, 1989), 86.

<sup>38</sup> Michael Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, NBST 13 (Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1995), 114.

entwickelt, darüber aber die Beschränktheit auch dieser Perspektiven aus dem Blick verliert. Auch dort, wo die Menschheit sich einig ist, was dem Leben dient, wo sie im Sinne Immanuel Kants einen »Völker Senat«<sup>39</sup> darüber entscheiden lässt, was zu tun ist, bleibt sie einer bestimmten Perspektive verpflichtet – und kann deshalb lebensabträglich wirken.

### 2.3 Die Gefahr der Verobjektivierung

Es gehört zu den Gefahren verkörperter Existenz, nicht als Leib, sondern nur noch als Körper wahrgenommen und in diesem Sinne verobjektiviert und als Objekt missbraucht zu werden. Insofern »ich einen Leib habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken und nicht mehr als Person für ihn zählen, oder aber ich kann im Gegenteil zu seinem Herrn werden und ihn meinerseits anblicken, doch diese Herrschaft ist eine trügerische, da im gleichen Augenblick, in dem die Begierde des Anderen meinen Wert anerkennt, dieser Andere nicht mehr die Person ist, von der ich anerkannt werden wollte, sondern nur mehr ein seiner Freiheit beraubtes fasziniertes Wesen, das insofern für mich selbst nicht mehr zählt. Daß ich einen Leib habe, sagt also, daß ich als Gegenstand gesehen werden kann und suche, als Subjekt gesehen zu werden, daß der Andere mein Herr oder mein Sklave sein kann. [...] Das gleiche gilt von der sexuellen Begierde: Was man zu besitzen sucht, ist also nicht ein Körper, sondern ein vom Bewußtsein beseelter Leib.«<sup>40</sup>

In der Moderne haben sich vielfältige Formen einer solchen Verobjektivierung herausgebildet: In der modernen Medizin wird der Mensch auf seinen Körper reduziert und im Gefolge René Descartes' als »Gliedermaschine«<sup>41</sup> verstanden. In der neuzeitlichen Ökonomie wird der Mensch auf seine Arbeitskraft reduziert. Doch die Reduktion des Menschen auf seinen bloßen Körper vergreift sich am Menschen als beseeltem Leib. Denn als Leib will er in seiner spezifischen Individualität wahrgenommen werden.

In der Hoffnung, dass die Intimität jenen Freiraum bietet, in dem Menschen einander als beseelte Leiber wahrnehmen, bestürzt es besonders, dass auch

<sup>39</sup> Immanuel Kant, »Vorlesungen über Anthropologie: Die Vorlesung des Wintersemesters 1775/76,« in *Kants gesammelte Schriften. Band 25*, hrsg. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Berlin: de Gruyter, 1997), 696 (AA XXV.696,13).

<sup>40</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7 (Berlin: de Gruyter, 1966), 199–200.

<sup>41</sup> René Descartes, *Meditationen* (1641), Hamburg 2009, II, 5. Descartes »Maschinenmodell des Organismus [...] ist die Basis für die erste konsequent seelenlose, im neuzeitlichen Sinne naturwissenschaftliche Physiologie.« (Thomas Fuchs, *Die Mechanisierung des Herzens: Harvey und Descartes: Der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs* [Frankfurt: Suhrkamp, 1992], 115). Wenn der Körper »über alle jene Organe verfügt, die er zu einer Bewegung benötigt, dann braucht er die Seele nicht, um sie zu vollziehen« [René Descartes, »Beschreibung des menschlichen Körpers,« in *Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648)*, übers. Karl E. Rothschuh (Heidelberg: Schneider Lambert, 1967), 123].

auf dem Feld der Sexualität die Gefahr besteht, den anderen nicht mehr als Person wahrzunehmen, sondern nur noch als Körper, nicht mehr als gehaltvolles Gegenüber, sondern nur noch als Objekt. Durch diese Wahrnehmung treten diejenigen, die potentiell Partner sein könnten, in ein – wie Merleau-Ponty im Anschluss an Friedrich Wilhelm Hegel formuliert – Verhältnis von Herr und Knecht. Der *Knecht* wird dabei seiner Würde beraubt, weil er auf ein Körperding reduziert und nur noch als Mittel zum Zweck gebraucht wird. Aber auch der *Herr* verliert, indem er den anderen auf ein Objekt reduziert, was er begehrt: nämlich von einem Anderen in Freiheit begehrt zu werden. Das Begehren des Knechtes erfüllt nicht die Begierde des Herrn.

Die biblische Paradieserzählung thematisiert exakt diese mögliche Zerstörung von Intimität: Der Text konstatiert zunächst ein starkes Verlangen des Mannes nach der Frau. »Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden zu einem Fleisch werden« (Gen 2,24). Doch diese Gemeinschaft zerbricht in Gen 3. Als Gott Adam fragt: »Hast du gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?«, distanziert sich Adam von Eva und antwortet: »Die Frau, die du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum und ich aß« (Gen 3,11f.). Anstatt die Schuld bei sich selbst zu suchen, beschuldigt Adam seine Frau – und zerstört so die Gemeinschaft. Phyllis Trible hat darauf aufmerksam gemacht, dass der biblische Text die »Selbstbezogenheit« Adams herausstellt: »Viermal spricht der Mann von sich selbst: ›Ich hörte‹, ›ich fürchtete mich‹, ›ich bin nackt‹, ›ich versteckte mich‹.«<sup>42</sup> An die Stelle der Gemeinschaft (Fleisch von meinem Fleisch) tritt die Selbstbezogenheit und aus wechselseitigem Verlangen wird Herrschaft. Was passiert ist, konstatiert die Gottesrede, die Gott zur Frau sprechen lässt: »Nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich herrschen« (Gen 3,16). Das Verlangen der Frau wird nicht mehr erwidert, das Verhältnis wechselseitigen Begehrens wird nun zu einem von Herr und Sklavin. Wichtig ist dabei: Die Gottesrede benennt die Konsequenz dessen, was passiert ist, sie verhängt die Unterordnung der Frau nicht als Strafe.<sup>43</sup> Die Verkehrung der Gemeinschaft verkörperter Menschen zu einem Verhältnis der Gewalt des Herrn über seinen Knecht entspricht nicht dem, was Gott will.

#### 2.4 Das Risiko des Wissens um die eigene Endlichkeit

Verkörpertes Leben ist endliches Leben. »Denn was das Geschick der Menschen und was das Geschick des Viehs anlangt: einerlei Geschick haben sie. Wie der eine stirbt, so stirbt auch der andere; einerlei ›Geist‹ haben beide, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht. Alle gehen zu demselben Ort. Alles ist aus Staub entstanden und alles kehrt wieder zum Staub zurück«

<sup>42</sup> Phyllis Trible, *Gott und Sexualität im Alten Testament: Mit einer Einführung von Silvia Schroer* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993), 144.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 155.

(Koh 3,19-20). Menschen sind wie Tiere fleischlich und deshalb endlich (vgl. Jes 40,6f.; Ps 90,5f.; Jak 1,10; 1Petr 1,23f.; ferner 1Kor 15,50).

Nach der biblischen Urgeschichte gehört auch die Endlichkeit der Geschöpfe zur sehr guten Schöpfung Gottes. Nach der Paradieserzählung werden Adam und Eva gerade deshalb aus dem Paradies vertrieben, damit sie nun nicht auch noch vom Baum des Lebens essen und ewig leben (cf. Gen 3,22). Adam war also keineswegs als unsterbliches Geschöpf geschaffen. Man kann interpretieren: Für Adam war die eigene Endlichkeit ursprünglich kein Problem, weil er sich durch seine Endlichkeit nicht bedroht fühlte. Die »Erfahrung der Endlichkeit [war] eingebettet in das Vertrauen des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer. Diese Erfahrung der Endlichkeit verändert sich grundlegend, wenn sie nach dem Sündenfall nicht mehr in die Gottesbeziehung integriert ist. Nun steht der Mensch dem Tod allein gegenüber.«<sup>44</sup> Der Mensch, der sich seine Welt nur noch aus seiner eigenen Perspektive erschließen kann und muss, erfasst seine Endlichkeit negativ als Bedrohung und versteht sein Leben als Sein zum Tode. Das »Sterben müssen« wird für ihn zur maßgeblichen Signatur seines Lebens.<sup>45</sup> Weil der Mensch Angst hat, sein Leben zu verlieren, steht er in der Gefahr, es sich selbst auf Kosten anderer sichern zu wollen, indem er andere unterwirft und sich zum Herrn aufspielt (cf. Gen 3,16, dazu oben 2.3.) oder indem er durch Gewalt anderen ihre Lebensmöglichkeiten raubt (cf. Gen 4; dazu siehe unten).

Die Endlichkeit manifestiert sich freilich nicht allein in der Sterblichkeit des Menschen, sondern wird »auch darin manifest, dass jedem Leben in seiner Zeit, an seinem geopolitischen Ort und innerhalb seiner sozialen und kulturellen Umgebungen in sehr spezifischem Sinne nur begrenzte Ressourcen zur Verfügung stehen.«<sup>46</sup> Weil der Mensch, der um die Endlichkeit seiner Existenz weiß, sein Leben möglichst radikal auskosten möchte (cf. Jes 22,13; 1Kor 15,32), die Ressourcen aber begrenzt sind, kann der Kampf um die Ressourcen tödlich werden. Der unstillbare »Durst nach dem Leben«<sup>47</sup> fordert Opfer.

Das verdeutlicht bereits die erste biblische Erzählung, in der das Wort Sünde begegnet, die Erzählung vom Brudermord Kains. Die Erzählung erinnert daran, dass Aufmerksamkeit ein begrenztes Gut ist. Auch Gott kann nach dieser Erzählung sein Angesicht jeweils nur einer Person zuwenden – und er wendet sich Abel und seiner Gabe zu. Kain fürchtet, nicht genug Aufmerksamkeit zu finden, und versucht deshalb, durch Gewalt seine Lebensmöglichkeiten zu steigern. Dieser Zusammenhang lässt sich im interdisziplinären Dialog

<sup>44</sup> So im Anschluss an Bonhoeffers Auslegung Gottfried Claß, *Der verzweifelte Zugriff auf das Leben: Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in »Schöpfung und Fall«*, NBST 15 (Neukirchen: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1994), 116.

<sup>45</sup> Cf. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (s. Anm. 37), 132; cf. dazu die konzisen Ausführungen bei Claß, *Der verzweifelte Zugriff* (s. Anm. 44), 112–33.

<sup>46</sup> Günter Thomas, »Krankheit und menschliche Endlichkeit,« in *Religion und Krankheit*, hrsg. Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), 293–315, 305.

<sup>47</sup> Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (s. Anm. 37), 132.

genauer beschreiben. Sozialwissenschaftlich lässt sich argumentieren: »Wenn Güter ungleich verteilt sind und die Personen am unteren Ende der Skala der Ressourcen-Verteilung das Gefühl haben, dass sie durch rücksichtsloses oder gefährliches Verhalten nicht viel aufs Spiel setzen würden, erscheinen ihnen Eskalationstaktiken des sozialen Wettbewerbs bis hin zur Gewalttätigkeit attraktiv.«<sup>48</sup> Wo gesellschaftliche Ungleichheit herrscht, korreliert eine geringe Lebenserwartung signifikant mit einer hohen Tötungsrate.<sup>49</sup> Dieser Zusammenhang erscheint in evolutionstheoretischer Sicht durchaus verständlich. Denn Lebewesen, die eine geringere Überlebenschance haben, zeigen eine höhere Risikobereitschaft. Sie haben weniger zu verlieren und suchen deshalb eher die direkte Auseinandersetzung.

Theologisch lässt sich deshalb sagen: Die Erkenntnis der Endlichkeit macht den Menschen für Strategien der Sünde anfällig. »Dort, wo sich die Schattenseiten geschöpflichen Lebens, die Schwächen irdischer Existenzweise vorrangig zeigen, wo die Bedürftigkeit am deutlichsten erfahren wird, erhöht sich die Attraktivität jener Versuchungen, die den Menschen verlocken, wie Gott und folglich nicht länger menschlich sein zu wollen.«<sup>50</sup>

## 2.5 Das Risiko der Mimesis

Die Verkörperung des Geistes zeigt sich in der beständigen Wechselwirkung von Wahrnehmung und Bewegung: »In all animals, neuronal networks establish and maintain a sensorimotor cycle through which what the animal senses depends directly on how it moves, and how it moves depends directly on what it senses.«<sup>51</sup> Wahrnehmung wirkt auf Bewegung und zugleich Bewegung auf Wahrnehmung. Der biologische Akt ist also durch eine nicht-lineare Kausalität der Wechselwirkung psychischer und physischer Prozesse charakterisiert. Im handelnden Umgang mit seiner Welt bildet sich der menschliche Geist aus.

Dabei kommt bei Primaten<sup>52</sup>, insbesondere beim Menschen, dem nachahmenden Handeln eine besondere Bedeutung zu. Indem wir den Anderen nachahmen, mit ihm synchron werden, erleben wir die Welt aus seiner Perspektive – gleichsam durch seinen Leib.

Beim Menschen scheint diese Form der Nachahmung besonders ausgeprägt zu sein, wie das Phänomen der sog. Überimitation zeigt, das sich als solches

<sup>48</sup> Martin Daly und Margo Wilson, »Tödliche evolutionäre Gewalt aus Sicht der Evolutionspsychologie,« in *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, hrsg. Wilhelm Heitmeyer und John Hagen (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2002), 718.

<sup>49</sup> Martin Daly und Margo Wilson, »Life expectancy, economic inequality, Homicide, and reproductive timing in Chicago neighbourhoods,« *British Medical Journal* 314 (1997): 127, 1–4; zur Diskussion auch Klaus Wahl, *Aggression und Gewalt: Ein biologischer, psychologischer und sozialwissenschaftlicher Überblick* (Heidelberg: Springer, 2009), 121–6.

<sup>50</sup> Frettlöh, »Gott ist im Fleische« (s. Anm. 8), 190.

<sup>51</sup> Evan Thompson, *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind* (Cambridge, Mass/London: Harvard University Press, 2007), 47.

<sup>52</sup> Cf. Frans de Waal, *Das Prinzip Empathie* (München: Beck, 2009), 83–4.

nur bei Menschenkindern, dort aber kulturübergreifend beobachten lässt.<sup>53</sup> Etwa ab einem Alter von drei Jahren neigen Kleinkinder dazu, die Handlungen anderer »übergerau« zu imitieren.<sup>54</sup> Anders als etwa Schimpansen imitieren Kleinkinder auch solche Handlungen, die offensichtlich kausal nicht notwendig sind, um das Ziel zu erreichen.<sup>55</sup> Interessanterweise imitieren Menschenkinder die offensichtlich nicht funktionalen Handlungen selbst dann, wenn sie sich unbeobachtet fühlen oder dazu ermutigt werden, das Ziel so zu erreichen, wie es ihnen sinnvoll erscheint; »children will continue to overimitate even when doing so imposes motivationally salient costs«.<sup>56</sup>

Menschenkinder scheinen den Handlungen ihrer Eltern bzw. Bezugspersonen, ja anderer Menschen überhaupt,<sup>57</sup> auch dann Sinn zu unterstellen, wenn sie diesen Sinn nicht erkennen bzw. verstehen.<sup>58</sup> Es ist demnach die Sinnunterstellung (im Sinne eines Vertrauensvorschusses), die das spezifisch menschliche Imitationslernen begründet. Menschen unterstellen einander Sinn, auch wenn ihnen der Sinn einer Handlung zunächst nicht einleuchtet. Kleinkinder lassen sich vertrauensvoll auf leibliche Vollzüge anderer ein. Indem sie diese imitieren, erschließen sie sich eine Fülle von Handlungsoptionen, deren Bedeutung sie sich kognitiv noch gar nicht erschließen können.

Die spezifische Weise des kulturellen Lernens des Menschen, seine Fähigkeit, »nicht nur vom anderen, sondern auch durch den anderen« zu lernen,<sup>59</sup> findet ihren basalen Ausdruck in der kindlichen Imitation des Anderen. Sie ist also immer schon verkörpert: Kulturelles Lernen beginnt beim Menschen, indem

<sup>53</sup> Cf. Tom Froese und David A. Leavens, »The direct perception hypothesis: perceiving the intention of another's action hinders its precise imitation,« *Front. Psychol.* 18 (Februar 2014): 2: »Over-Imitation has been consistently documented for children, but not for young and older chimpanzees [...], and it has been demonstrated in a cross-cultural context«.

<sup>54</sup> Cf. Stefanie Hoehl et al., »The role of social interaction and pedagogical cues for eliciting and reducing overimitation in preschoolers,« *Journal of Experimental Child Psychology* 122 (2014): 122–33. Die Entwicklungspsychologie spricht technisch von »over imitation«, was verwirren kann, da die Kinder ja gerade exakt imitieren und man logisch-analytisch nicht überimitieren kann. Der Begriff over imitation soll verdeutlichen, dass Kinder auch solche Bestandteile von Handlungen imitieren, die für das Erreichen des Ziels der Handlung offensichtlich nicht notwendig sind.

<sup>55</sup> Victoria Horner und Andrew Whiten, »Causal knowledge and imitation/emulation switching in chimpanzees (Pan troglodytes) and children (Homo sapiens),« *Animal Cognition* 8 (2005): 164–81, 164.

<sup>56</sup> Derek E. Lyons et al., »The scope and limits of overimitation in the transmission of artefact culture,« *Philosophical Transactions of the Royal Society London B: Biological Sciences* 366 (2011): 1158–67.

<sup>57</sup> Cf. Hoehl et al., »The role of social interaction« (s. Anm. 54), 131: »Our results suggest that preschoolers imitate irrelevant actions even when performed by a complete stranger in the absence of communication and instruction«.

<sup>58</sup> Cf. Froese/Leavens, »The direct perception hypothesis« (s. Anm. 53).

<sup>59</sup> Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, stw 1827 (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), 17.

einer den anderen imitiert. In der leiblichen Imitation liegt die Umschlagstelle von natürlicher Evolution in kulturelle Entwicklung. »Die früh vorhandene Fähigkeit des Säuglings, durch Beobachtung zu lernen und Handlungen zu imitieren, schafft die Möglichkeit zur Übertragung kulturellen Wissens.«<sup>60</sup> Die natürliche Evolution hat ein Wesen hervorgebracht, das von Natur aus geneigt und in der Lage ist, den Anderen zu imitieren - und deshalb von Anfang an kulturell geprägt wird. Eben deshalb muss nicht jeder Mensch von Neuem anfangen, sondern kann auf dem bereits Gelernten aufbauen. Diese einzigartige »Weise kultureller Weitergabe«<sup>61</sup> wirkt als »Wagenhebereffekt« (ratchet effect), der die kulturelle Entwicklung extrem beschleunigt.<sup>62</sup>

Doch die Imitation der Anderen ermöglicht nicht nur kulturelle Dynamik. Auf die Ambivalenz des Lernens durch Nachahmung hat - im Anschluss an biblische Überlieferungen - René Girard aufmerksam gemacht. Die Nachahmung des Anderen lässt mich begehren, was dieser begehrt<sup>63</sup> - und wird so zum Ursprung der Gewalt. »Wenn die Menschen von Natur aus dazu neigen, das zu begehren, was ihre Nächsten besitzen oder vielleicht auch nur begehren, dann herrscht innerhalb menschlicher Gesellschaften ein ausgesprochener Hang zu Rivalitätskonflikten.«<sup>64</sup> Die damit verbundene Gewalt einzuhegen, ist eine zentrale Aufgabe des Rechts. Die biblischen Rechtsüberlieferungen haben die Bedeutung des »mimetischen Begehrens« für die Gewaltentwicklung scharf wahrgenommen. Deshalb lautet das letzte der zehn Gebote: »Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was dein Nächster hat.« (Ex 20,17; cf. Dtn 5,21). Auch Paulus sieht im Römerbrief das ganze alttestamentliche Gesetz in diesem Gebot »Du sollst nicht begehren!« zusammengefasst (cf. Röm 7,7). Bedenkt man den alttestamentlichen Hintergrund, so gilt: Es ist »not desire as such that is forbidden, but coveting what belongs to others«.<sup>65</sup>

Das die menschliche Kultur überhaupt erst ermöglichende Imitationslernen ist also zugleich Quelle von Gewalt. Für eine realistische Wahrnehmung dieses Sachverhalts ist zu bedenken, dass das Setzen auf Gewalt nicht nur eine »Gefahr für jeden Einzelnen«<sup>66</sup> ist. Evolutionäre Psychologie, aber auch theologische Sündenlehre stehen immer wieder in der Gefahr, sich auf den Einzelnen

<sup>60</sup> Stefanie Höhl und Sabine Pauen, »Evolutionäre Ansätze zum Wissenserwerb,« in *Interdisziplinäre Anthropologie: Leib, Geist, Kultur*, hrsg. Thiemo Breyer et al., Schriften des Marsilius-Kollegs 10 (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013), 150.

<sup>61</sup> Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung* (s. Anm. 59), 15.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>63</sup> René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums* (Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2008), 24.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>65</sup> Robert Jewett, *Romans: A commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 449.

<sup>66</sup> So Steven Pinker, *Gewalt: Eine neue Geschichte der Menschheit* (Frankfurt: S. Fischer, 2011), 823.

und seine Gefährdungen zu konzentrieren. Demgegenüber hat René Girard gezeigt, dass Gesellschaften mit dem Gewaltproblem so umgehen, dass sie die Gewalt auf andere umlenken. Indem Menschen durch Nachahmung der Anderen in die Kultur eingeführt werden, neigen Gesellschaften dazu, »die Menschen abzulehnen, die ihrer Vorstellung darüber, was normal und annehmbar sei, nicht entsprechen«. <sup>67</sup>

In der Tat zeigen entwicklungspsychologische Studien, dass die spezifische Weise des kulturellen Lernens des Menschen, das Imitationslernen, Konformität fördert <sup>68</sup> und folglich klare Vorstellung schafft, wer zur In-Group dazugehört und wer nicht. Schon bevor Kinder anfangen zu sprechen, neigen sie dazu, die Handlungen jener exakt zu imitieren, die ihre Muttersprache sprechen. »By 14 months, they have begun to participate in truly cultural learning, copying ingroup members more faithfully than out-group members.« <sup>69</sup> Das Imitationslernen führt dazu, dass spätestens Grundschul Kinder »a clear in-group bias« ausbilden. <sup>70</sup>

Gesellschaften lösen das Problem der Gewalt, das durch die Imitation des Begehrens des Anderen besteht, also wiederum mimetisch, indem man handelnd sich darüber verständigt, was man tut, und damit andere ausgrenzt, auf die die innergesellschaftliche Gewalt dann abgeladen werden kann.

Indem wir das Handeln unserer Umgebung imitieren, können wir zwar auf deren Zustimmung rechnen, gerade dadurch aber ausblenden, dass wir uns auf einem lebensabträglichen Weg befinden. Genau dies war jene Erfahrung des Apostels Paulus, die dessen Vertrauen auf die Kulturleistungen der Menschheit nachhaltig erschüttert hat: Im Blick auf seine eigene Vergangenheit, in der er die christlichen Gemeinden verfolgt hat, musste Paulus erkennen, dass er, obwohl er der Gerechtigkeit Gottes gemäß zu leben meinte, dem Tod gedient hat. Paulus schreibt, er sei »nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, untadelig gewesen« (Phil 3,6). In seiner Existenz vereinigte sich ein Verhalten, welches man intersubjektiv als gerecht beurteilen konnte, mit leidenschaftlicher Gewalt gegen Außenstehende. Diese Verbindung von Solidarität nach innen und Gewalt nach außen ist evolutionstheoretisch als erfolgreiche Adaption anzusehen. <sup>71</sup> Eben deshalb steht nicht nur der Einzelne in Gefahr, zu einem Agenten der Gewalt zu werden, weil er begehrt, was ein anderer begehrt. Aufgrund des verkörperten Imitationslernens besteht eine kontinuierliche Gefährdung aller menschlichen Gruppen, Völker und Nationen, zu Agenten der Gewalt zu werden. Dabei stellt

<sup>67</sup> Girard, *Ich sah den Satan* (s. Anm. 63), 43.

<sup>68</sup> Daniel B. M. Haun, Yvonne Rekers und Michael Tomasello, »Children Conform to the Behavior of Peers: Other Great Apes Stick With What They Know,« *Psychological Science* 25 (2014): 2160–67.

<sup>69</sup> David Buttelmann et al., »Selective Imitation of In-Group Over Out-Group Members in 14-Month-Old Infants,« *Child Development* 84 (2013): 427.

<sup>70</sup> David Buttelmann/Robert Böhm, »The Ontogeny of the Motivation That Underlies In-Group Bias,« *Psychological Science* 25 (2014): 926.

<sup>71</sup> Cf. Tomasello, *Warum wir kooperieren*, 81 (s. Anm 28).

diese Gewalt auch wieder eine Gefahr für den Einzelnen dar: Weil verkörperte Wesen zur Imitation ihrer Umgebung neigen, sind sie gefährdet, vom Furor der Gewalt in ihrer Umgebung angesteckt zu werden.<sup>72</sup>

Die biblischen Überlieferungen verdeutlichen freilich, dass nicht nur einzelne und Gruppen gefährdet sind, zu Agenten der Gewalt zu werden, sondern gerade auch jene kulturellen Errungenschaften, die sowohl individuelle als auch kollektive Gewalt einhegen und bearbeitbar machen sollen. Paulus selbst hat gesehen, dass Religion und Recht seine Gewalt gegen die christlichen Gemeinden legitimiert haben. Auch an der Kreuzigung Jesu waren Religion und Recht, aber auch Bildung, Militär und öffentliche Meinung beteiligt. Es reicht deshalb nicht aus, das Kreuz allein im Kontext von »Kollektivgewalt« und »kollektiven Mordtaten« zu verstehen.<sup>73</sup> Nach dem Johannesevangelium war Jesus zwar auch solcher Gewalt ausgesetzt – an zwei Stellen berichtet das Evangelium von einer versuchten Steinigung (Joh 8,59; 10,31) –, aber die Kreuzigung Jesu unterscheidet sich von spontaner Kollektivgewalt dadurch, dass sie das Ergebnis eines Rechtsprozesses war. Die Evangelien schildern die Kreuzigung als das gemeinsame Werk von Recht, Religion, Bildung und öffentlicher Meinung.<sup>74</sup> Auch diese guten Kulturkräfte werden zu Werkzeugen der Sünde, die dem Tod, hier ganz konkret: der Tötung Jesu, zuarbeitet.

Verkörperungstheoretisch reflektiert bedeutet dies: Auch Recht, Religion, Bildung und öffentliche Meinung als Formen des objektiven Geistes sind bleibend den Gefährdungen verkörperter Existenz ausgesetzt.

## 2.6 Die Gefährdung des Rechts durch die Risiken verkörperter Existenz

Recht und Gesetze wirken zwar auf vielfältige Weise den Risiken einer verkörperten Existenz entgegen, sie sind aber zugleich diesen Risiken ausgesetzt. Im Blick auf die oben genannten Gefährdungen lässt sich das schlaglichtartig verdeutlichen. Dass ich dabei im Folgenden auf die Ambivalenz auch der biblischen Gesetzestradiationen hinweise, hat eine doppelte Bedeutung: Zum einen wird so deutlich, dass selbst jenes Gesetz, das Paulus »heilig, gerecht und gut« nennt (Röm 7,12) und in dieser Perspektive als das ideale Gesetz erscheint, an den Ambivalenzen verkörperter Existenz Anteil hat. Zum anderen prägen

<sup>72</sup> Girard verdeutlicht dies anhand der Figur des Petrus in den Passionsgeschichten: »Seine Zuneigung zu Jesus steht außer Frage, sie ist tief und aufrichtig. Und dennoch, sobald der Apostel sich in einer Jesus feindlich gesinnten Umgebung aufhält, kann er nicht anders, als deren Feindseligkeit nachzuahmen« (Girard, *Ich sah den Satan* [s. Anm. 63], 35).

<sup>73</sup> *Ibid.*, 125f.

<sup>74</sup> Cf. Michael Welker, *Gottes Offenbarung: Christologie* (Neukirchen: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012), 180-2.

diese Texte als Teil »der mosaïschen Grundlagen unserer westlichen Welt«<sup>75</sup> die Rechtsentwicklung bis in unsere Gegenwart hinein.

Das Gesetz stellt (a) zwar vom offenen Kampf, von offener Gewalt (Lamech) auf Recht (Talionsformel) um, kann aber zugleich den Kampf um Ressourcen auch verfeinern und intensivieren. Es gibt eine sublimierte Form von Gewalt, die sich nicht als Rechtsbruch darstellt, sondern ihr Handeln als rechtskonform inszenieren kann. Unrecht wird dadurch legitimiert, dass man behaupten kann, man handle im Rahmen des geltenden Rechtes. Schon beim Propheten Jesaja heißt es: »Wehe denen, die Satzungen des Unrechts setzen, und den Schreibern, die die Qual festschreiben, um die Machtlosen aus dem Gericht zu drängen und die Elenden meines Volks um das Recht zu bringen, damit die Witwen ihre Beute werden und sie die Waisen berauben« (Jes 10,1f.). Die Gesetze, die Jesaja kritisiert, legitimieren und legalisieren, dass Menschen sich sozial Schwächeren gegenüber so verhalten, wie es in der außermenschlichen Natur Raubtiere ihrer Beute gegenüber tun.

Das Gesetz perspektiviert zwar Konflikte aus einer nicht beteiligten Perspektive, bleibt aber (b) immer auch an partikuläre Interessen zurückgebunden. Das biblische Bundesbuch ist eben auch Ausdruck einer Sklavenhaltergesellschaft (cf. Ex 21,2-11; besonders 21,21),<sup>76</sup> das Deuteronomium reflektiert auch die Interessen der freien Landbesitzer Judas.<sup>77</sup> Die Tora, die historisch betrachtet als Kompromiss zwischen deuteronomischer und priesterschriftlicher Tradition angesehen werden kann,<sup>78</sup> transzendiert zwar partikuläre Interessen, bleibt aber dennoch an die Polyphonie bestimmter partikularer Interessen zurückgebunden.

Das Gesetz wirkt zwar einerseits der Verobjektivierung von Menschen durch Menschen entgegen, bringt aber (c) immer auch Andere des Rechts hervor. Einerseits sensibilisiert das alttestamentliche Bundesbuch dafür, Sklavinnen und Sklaven als Menschen zu betrachten, die ihr Leben in Freiheit leben wollen und sollen. Indem es die Möglichkeit einräumt, nach sieben Jahren frei zu kommen (vgl. Ex 21,1f.), wirkt es ansatzweise der Degradierung von Menschen auf ihr Sklavendasein entgegen. Will jemand sich die Arbeitskraft seines Sklaven über die sieben Jahre hinaus sichern, ist er genötigt, ihn respektvoll zu behandeln (vgl. Ex 21,5f.26f.). Andererseits wird in den strafrechtlichen Partien des Bundesbuches das Leben eines Sklaven radikal monetarisiert: Wenn jemand seinen Sklaven derart misshandelt, dass dieser nach ein oder zwei Tagen stirbt (also nicht mit ausdrücklicher Tötungsabsicht), dann wird der Täter nicht bestraft, »denn es geht um sein eigenes Geld« (Ex 21,21).

<sup>75</sup> Jan Assmann, *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung* (Wien: Picus Verlag, 2016), 76.

<sup>76</sup> Cf. Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Chr. Kaiser, 1992), 179-81.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 248-51, 256-9.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 394-8.

In vergleichbarer Weise stärkt das Deuteronomium einerseits die Rechte von Frauen (vgl. Dtn 21,10-17; 22,13-19.25-29), vor allem im Kult: Die freie Frau »erhält, unabhängig von ihrer Familiensituation, das Recht, wie der freie Mann das Opferritual zu leiten.«<sup>79</sup> Andererseits degradiert das Deuteronomium aber die Frauen feindlicher Städte zum Beutegut der eigenen Armee. »Die Frauen und Kinder und das Vieh und alles, was sich in der Stadt an Beute findet, darfst du als Beute für dich behalten, und was du bei deinen Feinden erbeutet hast, was dir der HERR, dein Gott, gegeben hat, sollst du verzehren« (Dtn 20,14).

Diese Ambivalenz kennzeichnet aber nicht nur das alttestamentliche Recht, sondern jedes Rechtssystem. Mit der für das Rechtssystem typischen Unterscheidung von rechtmäßig/rechtswidrig werden diejenigen ausgegrenzt, die in der Perspektive des Gesetzes Unrecht getan haben. Auch das Recht gewinnt seine Kohärenz durch Exklusion:<sup>80</sup> Indem Recht allein an Recht anschließt, schließt es das Unrecht aus – genau das ist ja seine Funktion – und vollzieht in diesem Sinne Exklusion. Diejenigen, die sich gegenüber der Unterscheidung rechtmäßig/rechtswidrig indifferent verhalten, sei es aus wirtschaftlicher Not, sei es aufgrund fehlender Bildung, werden als *outlaws* exkludiert.<sup>81</sup>

Das Gesetz wirkt zwar dem Versuch, sein Leben durch die Einsetzung von Gewalt auf Kosten anderer zu optimieren, entgegen, das Gesetz kann aber (d) auch als Mittel missbraucht werden, sich ein gelingendes Leben zu verschaffen. Das alttestamentliche Gesetz verbindet die Erfüllung des Gesetzes mit der Verheißung eines gesegneten Lebens in Wohlstand (vgl. Dtn 5,33; 28,1-15). Diese Verbindung wird durch die weisheitliche Weltanschauung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges gestützt, nach der regelkonformes Verhalten im Leben belohnt wird.<sup>82</sup> Es ist deshalb durchaus denkbar – darauf hat die lutherische Theologie lange einseitig den Akzent gelegt –, dass ein Mensch das Gesetz missbraucht, um sein Leben aus eigener Kraft sichern zu wollen. Das Gute wird dann nicht um des Gesetzes willen getan, aber auch nicht um des Nächsten willen, sondern mit dem Ziel der Sicherung und Selbststeigerung des eigenen Lebens. Man tut das Gute, um eine gute Reputation (vor Gott und/oder den Menschen) zu gewinnen.

Das Gesetz löst einen dann nicht aus der eigenen Selbstbezogenheit, sondern stützt diese. Die Gefahr einer solchen gesetzestreuen Haltung liegt darin, dass der, der das Gute befolgt, um gut dazustehen, die Freiheit verliert, Gewohntes und Bewährtes zu hinterfragen, dort, wo es notwendig ist, das Unerwartete,

<sup>79</sup> Georg Braulik, »Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium,« in *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte*, SBAB 33, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 84.

<sup>80</sup> Cf. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, stw 1183 (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 184.

<sup>81</sup> Cf. Niklas Luhmann, »Inklusion und Exklusion,« in *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995), 258-61.

<sup>82</sup> Cf. exemplarisch Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 231-46.

Neue, Nicht-konforme, möglicherweise auch Verbotene zu tun. Deshalb aber, so hat der Lutheraner Dietrich Bonhoeffer betont, scheitert der Mensch der Pflicht in der ethischen Situation.<sup>83</sup> »Die außerordentliche Notwendigkeit appelliert an die Freiheit des Verantwortlichen. Es gibt kein Gesetz, hinter dem der Verantwortliche hier Deckung suchen könnte.«<sup>84</sup>

Das Gesetz wirkt zwar mimetischer Gewalt entgegen, indem es Konflikte rechtlich regelt und so ihren Ausgang absehbar macht,<sup>85</sup> steht aber in der Gefahr, (e) Befriedung nach innen mit Gewalt nach außen zu verbinden. Biblisch lässt sich dieser Zusammenhang wiederum am Deuteronomium erkennen. Das Deuteronomium verbindet eine vorbildliche, im gewissen Sinne bis heute revolutionäre Sozialgesetzgebung mit dem offenen Aufruf zur Gewalt gegen andere: »Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land bringt, in das du ziehst, um es in Besitz zu nehmen, und er viele Nationen vor dir vertreibt, die Hetiter und die Gargaschiter und die Amoriter und die Kanaaniter und die Peressiter und die Chiwwiter und die Jebusiter, sieben Nationen, die grösser und stärker sind als du, und wenn der HERR, dein Gott, sie dir preisgibt und du sie schlägst, sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und sie nicht verschonen« (Dtn 7,1-3).<sup>86</sup>

Dass dieser Zusammenhang auch modernes Recht prägt, hat schon – der als bürgerlicher Theologe in diesem Zusammenhang unverdächtige Zeuge – Friedrich Schleiermacher erkannt: Die »bürgerliche Gerechtigkeit [...] ist doch immer nur die Selbstliebe des Volks oder Staats als einer zusammengesetzten Person, und kann mit Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieses Vereins sind, verbunden sein.«<sup>87</sup>

Dabei kann der Fremde, wie die Kreuzigung Jesu zeigt, auch der Nächste sein. So wie sich Recht, Religion, öffentliche Meinung und Bildung darauf verständigen, dass Jesus ein Verbrecher ist, den man kreuzigen sollte, so können in der Gegenwart soziale Systeme sich wechselseitig die von ihnen vollzogenen Exklusionen bestätigen und so Exklusionskarrieren bedingen: Die Bewohner der Banlieues Frankreichs werden dann von Politik, Bildungssystem und öffentlicher Meinung gleichermaßen abgeschrieben – und das Rechtssystem bestätigt dieses Urteil, indem es tut, was es nach eigener Logik tun muss, nämlich Rechtsbrecher zu verurteilen. So aber trägt das Recht zur Exklusion bei.

<sup>83</sup> Cf. Bonhoeffer, *Ethik*, 65 (s. Anm 10): »Der Mann der Pflicht wird schließlich auch dem Teufel gegenüber noch seine Pflicht erfüllen müssen«.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>85</sup> Cf. Michael Welker, »Theologie und Recht,« *Der Staat* 49 (2010): 576-9.

<sup>86</sup> Man könnte freilich diskutieren, ob das Deuteronomium diese Gewalt gegen außen nicht dadurch sublimiert, dass sie gegen Völker gerichtet wird, die zur Zeit der deuteronomischen Reform (und später) gar nicht mehr im Lande leben, die Gewalt sich also gegen eine fiktive Vergangenheit richtet und so von der jeweiligen Gegenwart löst.

<sup>87</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt: 2. Auflage (1830/31)*, hrsg. Rolf Schäfer (Berlin/New York: de Gruyter, 2008), 426.

Das Gesetz, das den Risiken einer verkörperten Schöpfung entgegenarbeiten soll und entgegenarbeitet, ist also zugleich den Gefährdungen der verkörperten Existenz ausgesetzt. Vergleichbares ließe sich für Religion, Bildung und andere soziale Systeme zeigen. Will man mit der Unterscheidung von Natur und Kultur operieren, wird man sagen müssen: Die Risiken einer verkörperten Schöpfung liegen nicht nur auf Seiten der Natur, sondern betreffen Natur und Kultur gleichermaßen. Denkt man natürliche und kulturelle Prozesse als sich stets wechselseitig bedingende, leuchtet dies unmittelbar ein.

### 3. DIE BEARBEITUNG DER RISIKEN IN DEN URCHRISTLICHEN GEMEINDEN

Der christliche Glaube setzt seine Hoffnung angesichts der dargestellten Risiken einer verkörperten Existenz nicht auf eine Überwindung des Leibes zugunsten einer rein geistigen Existenz, sondern darauf, dass Gott menschliche Leiber zu Tempeln seines Geistes macht. Paulus kann dabei sowohl die Gemeinde (vgl. 1Kor 6,19) als auch die Leiber der einzelnen Gläubigen als Tempel Gottes (vgl. 1Kor 6,19) bezeichnen.

Das Risiko des Stoffwechsels wird in den urchristlichen Gemeinden – man könnte theologisch auch formulieren: durch den Heiligen Geist – so bearbeitet, dass Essen und Trinken in ein Mahl integriert werden, das der Erinnerung an einen Gekreuzigten dient und so zum Aufbau einer Gemeinschaft beiträgt, die von sich selbst sagt: »Die uns am wenigsten ehrbar zu sein scheinen, die umkleiden wir mit besonderer Ehre« (1Kor 12,23).

Das Risiko der begrenzten Perspektive wird in den urchristlichen Gemeinden so bearbeitet, dass die je eigene Perspektive durch andere irritiert, korrigiert und erweitert wird. »Und es wird geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da werde ich von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden weissagen, und eure jungen Männer werden Gesichte sehen, und eure Alten werden Träume träumen. Und auch über meine Knechte und über meine Mägde werde ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie werden weissagen« (Apg 2,17f.). Diese alttestamentliche Verheißung, die sich nach der Apostelgeschichte in den urchristlichen Gemeinden realisiert, verkündigt keineswegs die Überwindung verkörperter Perspektivität, sondern eine lebensförderliche Polyphonie verkörperter Perspektiven.<sup>88</sup>

Die Gefahr der Verobjektivierung (gerade auf dem Feld der Sexualität) wird in den urchristlichen Gemeinden so bearbeitet, dass Sexualität in eine Beziehung integriert wird, die durch Agape geprägt ist. Paulus stellt der Unzucht nicht die Enthaltensamkeit oder die Ehe gegenüber, sondern die Liebe (cf. Gal 5,19.22). Er kontrastiert damit eine Welt, die auch die Sexualität als Macht-

<sup>88</sup> Cf. dazu Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 21993), 215–23.

diskurs inszeniert,<sup>89</sup> mit der Lebensform der Agape als freiwilliger Selbstzurücknahme zugunsten anderer.<sup>90</sup> Anstatt in der Sexualität die eigene Macht durchzusetzen, befähigt der Geist Menschen dazu, sich wechselseitig selbst zurückzunehmen. Diese freiwillige Selbstzurücknahme kann dabei nach Paulus in unterschiedlichen Formen gelebt werden: entweder in der von Paulus bevorzugten Gestalt einer asexuellen Lebensform (cf. 1Kor 7,7.37) oder aber in einer Partnerschaft, die durch wechselseitige Unterordnung charakterisiert (cf. 1Kor 7,4) und gerade dadurch von der Unzucht, der Gestaltung der Sexualität als Machtdurchsetzung, unterschieden ist.<sup>91</sup>

Dass Paulus selbst die Ehe von Gemeindegliedern nur als Form der Unterordnung, wenn auch einer wechselseitigen Unterordnung, verstehen kann, zeigt, wie sehr sein Verständnis der Ehe durch das antike Verständnis der Sexualität als Machtdiskurs geprägt ist. Weiterführend ist hier das alttestamentliche Hohelied, das eine Partnerschaft des wechselseitigen Begehrens besingt: »Ich gehöre meinem Geliebten, und nach mir ist sein Verlangen« (Hld 7,10). Die Frau schenkt sich ihrem Geliebten, sie gehört nicht mehr sich selbst, sondern einem anderen. Aber dieses Sich-Verschenken wird im Hohelied nicht ausgenutzt, sondern mit Verlangen beantwortet. In der Schöpfungserzählung »blieb die Sehnsucht der Frau nach Harmonie mit ihrem Mann nach dem Ungehorsam bestehen. Aber der Mann erwiderte sie nicht; stattdessen herrschte er über sie und zerstörte somit die Eintracht und pervertierte die Sexualität. Ihr Verlangen führte zu seiner Vorherrschaft. Im Hohelied aber verschwindet die Macht des Mannes.«<sup>92</sup> Das Risiko des Wissens um die eigene Endlichkeit wird in den urchristlichen Gemeinden so bearbeitet, dass Menschen befreit werden, ihre eigene Endlichkeit anzunehmen, weil sie ihre Leiblichkeit in einer Zwischenleiblichkeit aufgehoben sehen, die den Tod übersteigt: »Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir nun leben oder sterben, wir gehören dem Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden: dass er Herr sei über Tote und Lebende« (Röm 14,7–9). Es gibt demnach eine Zwischenleiblichkeit, die vom Tod nicht negiert werden kann.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Cf. dazu die Analysen von Michel Foucault, *Die Sorge um Sich, Sexualität und Wahrheit. Band 3* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), bes. 43: Die Antike versteht »den Sexualakt in erster Linie als ein Spiel von Über- und Unterlegenheit: die Penetration versetzt zwei Partner in ein Verhältnis von Beherrschung und Unterwerfung; sie ist Sieg auf der einen Seite, Niederlage auf der anderen; sie ist beanspruchtes Recht für den einen der Partner, aufgezwungene Notwendigkeit für den anderen«.

<sup>90</sup> Zum Verständnis der Liebe als »Macht freier, schöpferischer Selbstzurücknahme zugunsten von Mitmenschen« cf. Welker, *Gottes Offenbarung* (s. Anm. 74), 208–19.

<sup>91</sup> Cf. Gerd Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 434–55.

<sup>92</sup> Tribble, *Gott und Sexualität* (s. Anm. 42), 186.

<sup>93</sup> Auf eindrucksvolle Weise bringt die Antwort auf Frage eins des Heidelberger Katechismus diesen Trost zum Ausdruck: »Was ist dein einiger Trost im Leben und im

Das Risiko der Mimesis wird in den urchristlichen Gemeinden durch die leiblich vollzogene Erinnerung an den Gekreuzigten bearbeitet. Indem die Gemeinde in der Feier des Abendmahls die Nacht des Verrats erinnert, wird sie sich der Gefahr bewusst, die in der Kreuzigung Jesu als Gefahr für alle Zeiten offenbar geworden ist.<sup>94</sup> Auch unsere besten Gesetze und Rechtsinstitutionen sowie religiösen Überzeugungen und Institutionen, aber auch unsere Moralen und eine aufgeklärte öffentliche Meinung können dem Leben Gewalt antun und zur Ausgrenzung und Vernichtung von Menschen beitragen. Wo man sich dieser Gefahr bewusst wird, wird man frei von der Bindung seines Lebens an abstrakte Ideale und entsteht Raum für eine neue Form der Mimesis: der Nachahmung des Apostels, die letztlich eine Nachahmung Christi ist. »Folgt meinem Beispiel, wie auch ich dem Beispiel Christi folge!« (1Kor 11,1). Es gibt eine verkörperte Nachahmung Christi, in der das Begehren darauf gerichtet ist, das zu tun, was dem Anderen jeweils konkret hilft, sich lebensförderlich zu entfalten. Wer so handelt, der bleibt als verkörpertes Geschöpf nicht mehr dem Biologischen unterworfen. Dabei ist es die Verheißung des christlichen Glaubens, dass ein solches Leben, weil es nicht mehr dem Biologischen unterworfen ist, auch nicht mehr dem Tod verfällt, sondern schon jetzt das ewige Leben hat. Die Risiken der verkörperten Schöpfung behalten nicht das letzte Wort.

---

Sterben? Dass ich mit Leib und Seele, bei~~e~~s, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin«.

<sup>94</sup> Cf. Michael Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?* (Stuttgart: Calwer, 1999), 115–8.