Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 31 (1975)
Heft: 2

Artikel: Kritische Bemerkungen zur Protologie
Autor: Hedinger, Ulrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878665

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kritische Bemerkungen zur Protologie

Die folgende Darstellung und Diskussion der "Lehre von den ersten Dingen", der Protologie, konzentriert sich auf Emil Brunner, Paul Althaus, Werner Elert und Helmut Thielicke. Sie trennen die Protologie von der Soteriologie und von der Eschatologie, welche das durch Jesus Christus bewirkte und verheissene Heil reflektieren. Das bedeutet eine Trennung, an welche der Dualismus zwischen ontologischer und ontischer (geschichtlicher) Perspektive der meisten theologischen Anthropologien anknüpfen konnte. Nur am Rande können die protologischen Ansätze von Karl Barth und Wolfgang Pannenberg vermerkt werden, welche die erwähnte Trennung zu überwinden suchen.

1.

Schöpfung und Sündenfall sind die beiden zentralen, ineinander verschlungenen Loci der Protologie. "Schöpfung" bindet sich an das Verständnis des Schöpfers und des Geschöpfes, vornehmlich des Menschen, dem bei aller seiner Verwobenheit in Kosmos und Natur im Unterschied zu diesen die spezifische oder einzige Gottesebenbildlichkeit eignet.

Was die Schöpfung von Kosmos, Natur und Menschsein betrifft, so wird ihr *Anfang* hervorgehoben. Damit wird ihre Kontingenz, ihre Unterordnung unter den Schöpfer ausgesagt. Um den "unheilvollen Konflikt mit dem wissenschaftlichen Geschichtsbild" zu vermeiden[1], reklamiert Brunner die spezifisch theologische Aussageebene: "Der Anfang der Welt und der Anfang des Menschen im Sinn der Schöpfung ist für jede innerweltlich-chronologische Darstellung inkommensurabel[2]." Während Althaus daran interessiert ist, das "Moment des schlechthinnigen Anfangs" der Schöpfung, bzw. der "ersten Schöpfung" zu akzentuieren[3], warnt Pannenberg davor, "Schöpfung" auf den "Anfang der Dinge" zu beschränken[4]. Der Wortlaut der Formulierung zeigt, dass auch bei Pannenberg "Schöpfung" die Rolle eines protologischen Qualifikators für Kosmologie und Anthropologie beibehält.

Der Ort geschöpflich-menschlicher Existenz wird von Brunner als "Sein in der Liebe Gottes" bezeichnet[5], das Sein Gottes des Schöpfers dadurch als Liebe qualifiziert[6]. Für den lutherischen Dogmatiker Althaus gehört zum Schöpfer integral das "Rätselvolle, Fremde, Schauerliche der Natur"[7]. In gesteigerter Irrationalisierung Gottes spricht Elert vom "Zwiespalt in der über uns verfügenden Macht selbst"[8].

1 E. Brunner, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, = Dogmatik, 2 (1950), S. 89.

2 Ebd., S. 90. Während Brunner dem protestantischen Dualismus zwischen Glauben und Wissenschaft verhaftet bleibt, versucht ihn Pannenberg zu überwinden: W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Natur (1970), S. 36.

3 P. Althaus, Die christliche Wahrheit (1952), S. 306. Der Begriff "Anfang" schützt den Glauben vor monistischer Naturphilosophie.

4 Pannenberg (A. 2), S. 34; ähnlich Theologie und Reich Gottes (1971), S. 17.

5 Brunner (A. 1), S. 125.

6 Diese Qualifizierung widerspricht allerdings Brunners Angriff auf Barths christologisches Gottesverständnis. Für Brunner steht "hinter" dem Schöpfer noch der Deus nudus, und Christus ist bloss Schöpfungsmittler, nicht Schöpfer: E. Brunner, Dogmatik, 1 (1946), S. 246f.

7 Althaus (A. 3), S. 312.

8 W. Elert, Der christliche Glaube (1960[5]), S. 106. Die verfügende Macht "ruft in den Garten und jagt wieder hinaus".

Brunner stellt das menschliche Geschöpf in die Kategorie der "moralische(n) Persönlichkeit"[9]. Diese ethisch-idealistische Bezeichnung, gültig für alle und alle einzelnen Menschen, verträgt sich nicht bloss mit der Auslegung menschlicher Existenz als "vollkommene Abhängigkeit von Gott"[10], sie ist vielmehr für Brunner nahezu mit Abhängigkeit identisch. Gegen den Vorwurf einer patriarchalisch geprägten Anthropologie könnte eingewandt werden, dass Brunner sehr wohl unterscheide zwischen Abhängigkeit als Begriff der Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf und Abhängigkeit im Zeichen der "Unmündigkeit" und "Unfreiheit", welche das Menschsein unter dem Gesetz, bzw. vor dem Kommen Jesu[11] kennzeichnet. Dieser Einwand hebt den Vorwurf des religiösen Patriarchalismus nicht auf. Im Sinne des letzteren bestimmt er das "Wesen des wahrhaft Menschlichen" reaktiv; davon ausgeschlossen bleibt die an sich bejahte und konzedierte Berufung des Menschen zu kreativer Kultur[12]. Brunner reduziert die Verantwortlichkeit zur Antwort, zur dankbaren Annahme des Lebens aus der Hand Gottes[13]. Zwar beschreibt er das Verhältnis zwischen Gott und Mensch oft mit der Terminologie der Partnerschaft; eine aktive Partizipation am Werk der Schöpfung bleibt dem Menschen aber verschlossen.

Für Althaus charakterisiert sich das protologisch, d.h. im (Zwie-)Licht der "Ur-Offenbarung" betrachtete Geschöpf durch "demütige Beugung" vor der "Schicksalsmacht", die alle Gewalt über uns hat, "wir aber keine über sie"[14]. Elert skizziert das Geschöpfsein mittels der Kategorie: preisgegeben an die biologischen Gesetze des Geschaffen- und Getötetwerdens; für diese scheint die Distinktion zwischen Schöpfung "vor" dem Fall und Schöpfung "nach" dem Fall irrelevant[15]. Von den Händen umgriffen, die auch Venus und Mars umgreifen, von der "gleichen Libido gepeitscht" wie die Tiere: so lauten die signifikanten, Eros und Aggression miteinander verfilzenden Stichworte der Anthropologie von Thielicke[16]. Das Spektrum der protologischen Anthropologie reicht von der "moralischen Persönlichkeit" Emil Brunners bis zu dem unentrinnbar dem Sterben und präexistenten Mächten verfallenen, von der Libido gepeitschten Menschengeschöpf der Lutheraner Elert und Thielicke.

[9] Die Kategorie besteht ante et post lapsum; Brunner (A. 1), S. 136.

[10] Brunner (A. 1), S. 69.

[11] Für Brunner ist Abhängigkeit ein Begriff, von dem sowohl "Unfreiheit" als "Freiheit" prädiziert werden können; s. ebd., S. 273.

[12] Brunner (A. 1), S. 80. Religiösen Patriarchalismus verrät auch die These, Gott habe keine Verantwortlichkeit, weil er oberhalb der menschlichen Kreatur stehe; ebd., S. 66.

[13] Brunner (A. 1), S. 144.

[14] Althaus (A. 3), S. 66.

[15] W. Elert, Bekenntnis, Blut und Boden (1934), S. 15f. Diese Schrift erhebt den Anspruch, die zwischen den Christen des nationalsozialistischen Deutschlands herrschende "Frontendämonie" aufzubrechen. Teils wird die Bindung an "Blut und Boden" in den Kategorien des Verfallenseins an präexistente Mächte geschildert, S. 13, 15, teils als Geschenk Gottes gepriesen, S. 19. Die Präzisierung, dieses Geschenk werde nur denen zuteil, die sich von der völkischen Bindung lösten, vermag Elerts Schrift nicht vom Vorwurf zu entlasten, die damals herrschende Ideologie zu stützen.

[16] H. Thielicke, Wie die Welt begann (1960), S. 78 und 72. Mit dem Charakteristikum "Libido-gepeitscht" wendet sich Thielicke zunächst gegen ein spiritualistisches "aristokratisches" Verständnis der Geschöpflichkeit. Dieser positive Ansatz wird bald von der Feststellung durchkreuzt, die erwähnte Verfassung des Menschen sei "schlimmer als beim Tier". Diese Inkonsequenz deutet ihrerseits auf die Problematik einer Verfilzung des Eros mit Aggression.

2.

Sündenfall macht die zweite Bestimmung der Protologie aus. Der Grad der Entmythologisierung der jahvistischen Urstandssagen von Gen. 2 und 3 ist so weit fortgeschritten, dass eine zeitliche Sukzession zwischen Schöpfung und Fall negiert wird. Der Sündenfall ist kein einzelnes geschichtliches Ereignis. Er wird von allen Menschen und allen einzelnen Menschen in der Verleugnung des Schöpfers und ihres guten Ursprunges ständig vollzogen; gleichzeitig ist er diejenige Macht, von der die Menschen in ihrer aktualisierten und nicht aktualisierten Sünde schon immer herkommen ("Erbsünde", "Ursünde"). Behauptete die Protologie im Geiste eines metaphysischen Optimismus in ihrer ersten Bestimmung des Menschseins: "Der Ursprung aller Menschen ist gut", so fällt ihre zweite Bestimmung mit der These zusammen: "Alle Menschen sind schuldhaft böse". Der "Übergang" von der ersten zur zweiten Bestimmung des Menschseins ist schlechthin unerklärlich[17]. Die Protologie muss ihren Tribut an den Irrationalismus entrichten, um gleichzeitig metaphysischer Optimismus und ethischer, bzw. religiöser Pessimismus (hinsichtlich der Anthropologie) zu sein. Dazu wird – in Abwehr gnostischer Verhängnistheorien – in und mit der Unerklärlichkeit des Falles auch dessen Unentschuldbarkeit behauptet[18].

Der Fall der Menschen ist "verantwortliche Tat"[19]. Er ist kein Naturereignis, vielmehr "Widerspruch des Geschöpfs gegen den Schöpfer"[20]. Der Mensch, der "ursprünglich beim Vater zu Hause ist", trennt sich in "falschem Selbständigkeitsstreben" vom Vater[21]. Die Ursünde besteht in der "Rebellion des Geschöpfes gegen den Schöpfer", in "Trotz, Hochmut ... Emanzipation"[22]. Die Ursünde, des Menschen "Gemeinschaftsbruch" mit Gott, ist aus "Misstrauen entstandener Ungehorsam gegen Gott', "Seinwollen wie Gott"[23]. In seinem Willen, grenzenlos zu sein, erweist der Mensch sich als ungehorsam gegen Gott[24].

Muss sich die Protologie als Hamartologie (d.h. in ihrer zweiten Bestimmung des Menschseins als Sündersein) immer wieder von gnostischen Verhängnistheorien abgrenzen und nähert sie sich in dieser Hinsicht dem Moralismus, insbesondere dessen These von der aktuellen Schuldfähigkeit aller Menschen, so distanziert sie sich auch immer wieder vom Moralismus, insbesondere von dessen Auffassung, Sünde sei faktisch vermeidbar; dann aber nähert sie sich beinahe zwangsläufig gnostischen Schicksalstheorien. Das Oszillieren zwischen beiden Positionen kennzeichnet Brunners These, der Sündenfall sei "persönliche Tat" und "gemeinsames Schicksal"; ihre "geheimnisvolle Einheit" findet Brunner

[17] Althaus (A. 3), S. 392. Unerklärlich sind sowohl der Fall der Menschen als auch der Fall der guten Engel.

[18] Ebd., S. 39.

[19] Brunner (A. 1), S. 113.

[20] Elert (A. 8), S. 250.

[21] Brunner (A. 1), S. 89. Brunner spielt auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn an, das er als Allegorie missversteht. Eines seiner erzählenden Züge weitet er zur Bestimmung von Anthropologie überhaupt aus.

[22] E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch (1941), S. 121. Emanzipation wird bestimmt als: sich ex manu Dei losreissen.

[23] Brunner (A. 1), S. 106. Zwar ist der Mensch zur Gottebenbildlichkeit und Freiheit bestimmt; nun will er aber beides "ausserhalb der Abhängigkeit von Gott".

[24] Thielicke (A. 16), S. 188.

unerklärlich[25]. Althaus hingegen zwingt die personalistische und die naturalistische Komponente im komplexen Gebilde der "Erbsünde" durch die an Hegels Identitätsphilosophie erinnernde Behauptung zusammen, Natur verwirkliche sich immerdar in Personalität[26]. Das Schwanken zwischen Natur und Person, Schicksal und Verantwortlichkeit – deren Gegensätzlichkeit von Brunner zugegeben, von Althaus bestritten wird – ist der Preis für die Abstraktheit der Hamartologie, für ihren Verzicht, Sünde als konkrete, gesellschaftliche zu bestimmen[27]. Die Frage taucht gar nicht auf, inwiefern Sünde verantwortliche Tat derer ist, welche das Privileg hatten, "verantwortliche Persönlichkeiten" zu sein, inwiefern Schicksal für die, welchen dieses Privileg versagt blieb.

Die These von der Unvermeidbarkeit und Unentschuldbarkeit der Sünde beschwört die Gefahr einer Dämonisierung der Anthropologie herauf. Ihr will Brunners *Satanologie* wehren. Der Fall, obgleich "verantwortliche Tat", gründet nicht im Menschen selbst oder doch nicht allein im Menschen. Der Mensch bedarf, "um überhaupt sündigen zu können, der Versuchung, die nicht aus ihm selbst stammt"[28]. Anstifter und Verführer zum Bösen sind der Teufel, sind die Finsternisgewalten[29]. Die Vorstellung von der Verführung ist dem Stolz des Menschen, dem "autonomen Menschengeist" unerträglich – Grund genug für Brunner, sie zu bejahen. Verführung bedeutet jedoch nicht Zwang zur Sünde. Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass für Brunners Satanologie ein Zug der Schuldminderung gegenüber dem Menschen bestimmend ist; allermindest soll der menschlichen Sünde eine absolute, geistige bzw. metaphysische Potenz abgesprochen werden. Der Mensch kann der Sünde aus "Selbstzündung", aus absoluter Frechheit und Zynismus gar nicht verklagt werden[30].

Ein Stück weit ist Brunners Satanologie als Versuch zu werten, die Frage "Unde malum?" aufzunehmen. Diese Frage darf die Theologie nicht verbieten[31], will sie nicht dem Irrationalismus verfallen. Bei der Frage "Unde Satanas?" erreicht jedoch auch Brunner die Grenzen der übergeschichtlichen Protologie. Kurz und bündig erklärt er: "Satan ist eine gefallene Kreatur, über deren Anfang wir nichts wissen[32]."

Mehr als einen Versuch, die Anthropologie zu entdämonisieren, macht Brunners Satanologie nicht aus. Das Hauptinteresse von Brunners Protologie kreist um die Schuld aller, genauer: aller und jedes einzelnen Menschen[33]; sie ist universalistisch und individualistisch zugleich. Ihr Individualismus und Universalismus macht sie ungeschichtlich. Das wird deutlich im Versuch, den Sündenfall auf der Ebene des "individuellen Personlebens" anzugeben. Zwar wird die Schwierigkeit dieses Unterfangens konzediert. Dennoch gibt Brunner, aktualisierend und psychologisierend, den Zeitpunkt des Sündenfalls der je einzelnen Existenz an: "Es ist der Moment, wo das Menschen-

[25] Brunner (A. 1), S. 113. Auch die von ihm selber angeführte Psychologie des kollektiv Unbewussten betrachtet er als ungeeignet zur Erklärung der Einheit von Tat und Schicksal; an und für sich konzediert er die Gegensätzlichkeit von Verantwortung und Schicksal.

[26] Althaus (A. 3), S. 369.

[27] Brunner (A. 1), S. 128. Während der These beizustimmen ist, dass der Gegensatz zwischen Sünder und Nichtsünder nicht mit dem zwischen Guten und Bösen koinzidiert, kann deren Implikat von der Andersheit bzw. Fremdheit der Sünde gegenüber dem ethischen und geschichtlichen Gegensätzen von Gut und Böse nicht übernommen werden.

[28] Brunner (A. 1), S. 163.

[29] Ebd., S. 160. "Der Mensch ist zu wenig Geist, um die Sünde zu erfinden", S. 162. Zu untersuchen wäre, in welche Nähe ein solcher Gedanke Satanologie und Pneumatologie rückt.

[30] Ebd., S. 162.

[31] Gegen Thielicke (A. 16), der die Frage mit dem Argument niederschlägt, sie lenke von der eigenen Schuld ab, S. 177.

[32] Brunner (A. 1), S. 153.

[33] Sünde ist "Totalakt der Person"; ebd., S. 108.

kindlein zum erstenmal und betont 'Ich' sagt[34]." Unbeschadet seiner berechtigten Spitze gegen die "Ich-philosophie" Fichtes ist dieser Satz als ichfeindlich abzulehnen. Ichwerdung und Ichstärke des Menschen werden mit Egoismus verwechselt. Der Satz signalisiert, wie tief die Protologie der religiösen Heteronomie verhaftet ist, die Gott und Mensch verzerrt und verstümmelt. Gott und die Schöpfung werden zum Ort der Ichfeindlichkeit, der Mensch fällt aus diesem Ort heraus, wenn er ichstark wird. Zwar kann Brunner das Ich aufwerten, wenn er die persönliche Verantwortung des Menschen hervorhebt[35]. Dabei reduziert er aber das Ich zur Potenz des Gehorsams und lässt es nicht als Inbegriff des Selbstseins und der Würde des Menschen gelten.

Auch Elerts Stellung zum menschlichen Ich trägt ambivalente Züge. Einerseits heisst "Ich-sagen" Gott gegenüber stehen und von ihm gefordert sein, ob man es weiss oder nicht[36]. Andererseits ist "mein Ichsein die Urschuld aller Schuld, weil es alles konkrete Schuldigwerden erst ermöglicht"[37]. Der Zusammenhang zwischen Schuldfähigkeit und Ichfähigkeit menschlicher Existenz ist nicht zu leugnen. Die Identifizierung des Ich als "Urschuld" verrät jedoch die Tendenz des ichfeindlichen Patriarchalismus.

Verwandt mit der Ichfeindlichkeit der Protologien von Brunner und Elert ist die radikale Kritik der Selbsterhaltung in der Hamartologie von Althaus. Der Drang zur Selbstbehauptung wird als Empörung gegen Gott qualifiziert[38]. Solche Qualifizierung fällt Althaus leicht, weil er den Drang zur Selbsterhaltung an das in Natur und Geschichte waltende Gesetz der "gegenseitigen Verdrängung" gekettet sieht. Er muss daher die Selbsterhaltung als stete, ethisch nicht aufzuhebende Verletzung des Gebotes der Liebe zum Nächsten bezeichnen. In der Erkenntnis dieses Gesetzes spricht sich zweifelsohne ein Geschichts- und Gesellschaftsverständnis aus, das die Grenzen des Moralismus und Individualismus sprengt. In der Verkettung des Selbsterhaltungs- bzw. Lebenstriebes mit dem erwähnten Gesetz manifestiert sich Lebensfeindlichkeit. Sünde soll sein, dass menschliche und kreatürliche Wesen leben möchten, dass sie sich vor drohendem Lebensverlust ängstigen[39], dass sie unter den lebenserschwerenden Naturgesetzen und Gesellschaftsstrukturen leiden. Kaum haben sie das Leben, einen Anflug oder eine Verheissung von Leben, empfangen, müssen sie in dessen Verlust einwilligen, falls sie nicht, nach der rigorosen Hamartologie von Althaus, als Sünder bezichtigt werden wollen. Althaus kann die Versöhnung mit dem Nichtsein, mit dem Tod nur so fordern, dass er den Tod selbst als Schöpfung bezeichnet[40]. Dadurch wird die Schöpfung pervertiert und dämonisiert. Nur *der* Bereich verdiente den Namen Schöpfung, der von dem Gesetz befreit, entweder zu vernichten oder selbst vernichtet zu werden, bzw. in die Vernichtung einzuwilligen.

Der Drang zur Selbsterhaltung, bzw. der Lebenstrieb sind, so wenig wie die mit ihnen verbundene Angst vor Lebensverlust, nicht als Selbstabschliessung gegenüber der "immer Verwandlung mit sich bringenden Zukunft" zu disqualifizieren. Wenn Pannenberg die Selbstabschliessung der kreatürlichen

[34] Ebd., S. 116.
[35] Vgl. ebd., S. 168.
[36] Elert (A. 8), S. 257.
[37] Ebd., S. 105.
[38] Althaus (A. 3), S. 377.
[39] Das Hohe Lied der Hoffnung von Röm. 8,19ff. zeichnet sich dadurch aus, dass es von einer hamartologischen Qualifizierung dieser Angst radikal absieht.
[40] Althaus (A. 3), S. 415. In subtiler Dialektik wird der Tod zugleich auch als Reaktion Gottes auf die Sünde verstanden.

Wesen als "Wurzel alles Widersinns, alles Leids und alles Bösen bezeichnet"[41], dann hat er den hamartologischen Bann über Leben und Lebenstrieb noch nicht gesprengt. Denn Pannenberg wagt die Umkehrung der Betrachtung nicht, nach der Leid und Widersinn die Wurzel der Selbstabschliessung (bzw. der Angst) sein können, bzw. je und je auch sind. Paulus, für dessen Protologie und Anthropologie die Hamartologie nicht zu kurz kommt, hat im Hohen Lied der Hoffnung wenigstens ansatzweise die Umkehrung der religiös üblichen Ableitung des Leidens von der Sünde, bzw. Selbstabschliessung gewagt.

Durch den Sündenfall wird der "Zustand der Menschheit" "im Entscheidenden zu allen Zeiten (zum) *völlige(n)* Verderben, eines Mehr oder Minder nicht fähig"[42]. Zwar geht die "sittliche Geschichte" der Menschheit auf und nieder – aber davon wird nach Althaus die Qualifizierung der Menschheit, die Ebene ihres Verhältnisses zu Gott, nicht berührt. Im selben Verderben steckt die Geschichte der Gütergemeinschaft von Tabor und die Geschichte von Auschwitz. Dennoch ist "diese unsere Welt" und nicht ein "vergangener Urstand des Kosmos" Gottes sehr gute Welt, womit Althaus die priesterschriftliche Qualifizierung des Sechstagewerkes von Gen. 1 übernimmt[43]. Es gilt strenge "Doppelbestimmtheit": Einerseits muss die Welt ganz der Sünde zugeordnet werden, andererseits ganz als ursprüngliche Schöpfung verstanden werden[44]. Für Thielicke fällt die Althaussche Doppelbestimmtheit auseinander: "Diese Welt ist so, wie sie ist, nicht aus den Händen Gottes hervorgegangen[45]." Elert statuiert, dass die "gefallene Welt" ein Geschöpf Gottes ist und bleibt[46]. Unauflöslich sind diese Widersprüche der dogmatischen Bestimmungen nicht. Althaus' Satz deutet ihre Aufhebung an: "Um den Urstand zu denken, haben wir vom jetzigen Sein nichts fortzudenken als den Widerspruch gegen Gott, die Sünde[47]."

Der letzte Satz impliziert die Antwort auf eine Kernfrage der Protologie: In welchem Verhältnis stehen *Sünde* und *Leid* zueinander? Bestimmend ist die Tendenz, das Leid als Folge der Sünde, bzw. als Massnahme des göttlichen Gerichtes über die Sünde zu erklären. Elert stellt schlicht die These auf, dass durch des Menschen Sünde Verderben und Tod in die Welt gekommen seien[48]. Ein waches Gewissen versteht "das allgemeine Leiden in der Welt auch als Züchtigung für die allgemeine Sünde"[49]. Im Horizont der Eschatologie kann Althaus Leid und Tod statt der Sünde dem "ersten Willen" Gottes zuordnen[50]. In der generellen Subsumierung des Leidens unter die Sünde triumphiert pragmatischer Moralismus, der sich von der Weltanschauung der sog. Freunde Hiobs nur durch seine universale, alle Menschen treffende Ausrichtung unterscheidet. Er ist eine grobe Form des apologetischen, das Leiden rechtfertigenden Gottes- und Weltverständnisses. Die Zuordnung des Leidens zum "ersten Willen" Gottes bildet eine modifizierte, subtilere Variante der apologetischen Weltanschauung.

41 Pannenberg, Theologie und Reich Gottes (1971), S. 26.
42 Althaus (A. 3), S. 379, vgl. Anm. 27.
43 Ebd., S. 418.
44 Ebd., S. 420. Die Zuordnung der Weltgestalt zu unserer Sündigkeit ist eine existentiale, bedeutet keine metaphysische Herleitung unserer Welt von dem Sündenfall, S. 418.
45 H. Thielicke, Der evangelische Glaube, 2 (1973), S. 362.
46 Elert (A. 8), S. 250.
47 Althaus (A. 3), S. 387.
48 Elert (A. 8), S. 329.
49 Althaus (A. 3), S. 405.
50 Ebd., S. 418f. Das Reich Gottes ist mehr als lediglich Restitution des Urzustandes. – Zur Qualifizierung des Todes als Schöpfung vgl. Anm. 40.

Zunächst scheint Brunner deutlicher als Althaus das Leiden von der Sünde zu trennen. Im Unterschied zum Eschaton kennt die anfängliche Schöpfung Leiden[51]. Brunner behauptet, dass Übel und Leiden die Güte der "irdisch-zeitlichen Schöpfung" nicht in Frage stellen. Auch bei ihm ist die Distanz zwischen subtiler und grober, moralistisch ausgerichteter Apologie nicht weit. Einer solchen ist seine Hypothese verhaftet, Gott habe bei der Weltschöpfung auf den sündigen Menschen "Bedacht" genommen, habe einen zum Sünder passenden Schauplatz geschaffen, eine Welt, in der es eben "Kampf ums Dasein mit seinem Leiden und seiner 'Grausamkeit' gibt"[52]. Die vorsichtige Formulierung dieses Satzes als Hypothese verrät wenigstens ein theologisch schlechtes Gewissen für so schlaue Rechtfertigung oder Quasileugnung der Grausamkeit. Was muss das für eine Gottheit sein, deren "erster Wille" die das Dasein treffende Grausamkeit zugleich setzt und ihre Einklammerung, ihre Bestreitung durch Anführungsstriche veranlasst?

3.

Worauf *stützen sich* die in ihren Grundzügen besprochenen Protologien? Sie erheben den Anspruch, sich nicht nur auf die Schöpfungs- und Fallsagen von Gen. 1 bis 3, sondern auch auf die sich zerstreut in den prophetischen Schriften, im Psalter und in der Weisheit findenden Darstellungen des Schöpfers zu stützen; dazu auf die protologischen Ansätze des Neuen Testamentes wie Joh. 1 und Röm. 1 sowie auf eine aus Gleichnissen Jesu abstrahierte Anthropologie[53].

Insbesondere Brunner will sich – um der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit willen – nicht bloss an Gen. 1 bis 3 binden; faktisch tut es seine Protologie nicht weniger als die der anderen Dogmatiker. Massgebend für alle ist das Gottes- und Schöpfungsverständnis der priesterschriftlichen Sage von Gen. 1,1–2,4a: Gott *hat* Himmel und Erde, Pflanzen, Tiere und Menschen *geschaffen,* und er hat sie *sehr gut* geschaffen. Massgebend für ihr Verständnis der Sünde ist die jahvistische Sage von Gen. 3, insbesondere auch deren Ätiologie der Leiden, die den Menschen einerseits von der Natur und von der Vergänglichkeit, andererseits von den sozialen Strukturen zugefügt werden: die Härte der Arbeit, die Schmerzen der Geburt und des Sterbens, die Knechtschaft der Frau unter dem Mann sind die Folgen der Sünde, des Ungehorsams und des Misstrauens der Protoplasten. Dabei wird der Mythos von Gen. 3, der in seiner Spitze Aufklärung über die Ursache der Leiden sein will, nur oberflächlich entmythologisiert. Zwischen den Leiden, die in der Disproportionalität zwischen der Natur und den menschlichen Bedürfnissen bestehen, und den Leiden, die aus den gesellschaftlichen und geschichtlichen Herrschaftsstrukturen resultieren, wird nicht oder nicht klar genug getrennt. Die Unterlassung dieser Trennung lässt den Mythos weiter triumphieren, der alle Leiden auf menschliches Verhalten (bzw. auf göttliche Reaktion auf menschliche Sünde) zurückführt.

Nicht übernommen wurden von der herrschenden Protologie die hellen, utopischen Züge der Schöpfungsmythen, die sowohl im priesterschriftlichen als auch im jahvistischen Bericht anzutreffen sind. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen. 1,1–2,4a) und der jahvistische (Gen. 2,4b–3,1ff.) zeichnen, wenn auch in unterschiedlicher Prägnanz, eine Natur, die den materiellen Bedürfnissen des Menschen entspricht. Wenn die erörterten Protologien von der materiellen

[51] Brunner (A. 1.), S. 149. Das Ende überragt den Anfang, S. 118.
[52] Ebd., S. 153.
[53] S. Anm. 21.

Gesichertheit menschlicher Existenz abstrahieren, dann verraten sie ihre Zugehörigkeit zu einem idealistischen Menschenverständnis. Zum Preis dafür müssen sie, gegen Inhalt und Intention der Schöpfungsberichte, das Leiden der Menschen in den "sehr guten" Schöpferwillen integrieren. M.a.W., ihre Entmythologisierung der Schöpfungsmythen besteht dann wesentlich in der Eliminierung der hellen, utopischen, die Entsprechung zwischen Mensch und Natur anzeigenden Züge der Schöpfungsberichte.

Das perfektionistische Gottes- und moralistische Weltverständnis der in der Protologie vorherrschenden Tendenzen lässt keinen Raum für das prophetische Gottes- und Geschichtsverständnis etwa von Jes. 27,1–4. Hier wird in den Farben eines noch altertümlicheren Mythos als desjenigen von Gen. 1 (der freilich ebenfalls ältere, vorderorientalische Überlieferungen an das theokratisch-priesterliche Gottesverständnis adaptiert) ein "prozessual-militantes" Gottesverständnis explizit. Gott muss mit dem "Leviathan", mit der Un-schöpfung, mit der Un-menschlichkeit der Wirklichkeit erst noch kämpfen. Nach der apokalyptischen Vision des Zweikampfes zwischen Jahve und Leviathan (Jes. 27,1) deutet sich in dem von Jahve gesungenen Weinbergslied (27,2f.) ein Schöpfungsverständnis an, wonach zur Schöpfung integral die Abwehr der sie bedrohenden Disteln und Dornen gehört. Weit ist die Differenz zwischen dem Gott, der Disteln und Dornen abwehrt, und demjenigen des ätiologischen Mythos, der Disteln und Dornen als göttlichen Fluch und Strafe für Adams Übertretung zu erklären vermag. Sie ist freilich durch die dogmatische, heils- bzw. unheilsgeschichtliche Periodisierung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen für den christlichen Bibelleser bis zur Unkenntlichkeit nivelliert worden.

Ebenfalls nicht zum Zuge innerhalb der herrschenden Protologie kommt das Gottes- und Geschichtsverständnis des altisraelitischen Credo von Deut. 26,5–9. Dieses erhebt freilich nicht den Anspruch, die Ur- bzw. Übergeschichte "der" Menschen zu proklamieren, sondern impliziert lediglich eine Reflexion der Geschichte der zum Bundesvolk Israel gewordenen "umherirrenden" Aramäer. Geschichtlichkeit und Schlichtheit dieses ersten Bekenntnisses zum Exodus Israels vom Bereich des Hungers und der Fron könnte und sollte der theologischen Protologie zum Anlass werden, sich vom Drang zu lösen, in die ungeschichtliche Urstandslehre, bzw. in deren moderne Fortsetzung, in die ebenso ungeschichtliche Ontologie, zu fliehen. Protologie könnte dann zur Reflexion des Exodus Israels und der Menschen vom Bereich der bedrohten und bloss potentiellen Schöpfung zur wirklichen Schöpfung werden.

Das altisraelitische Credo beschreibt den Urzustand Israels nicht mit rückwärts gewandtem, bzw. metaphysischem Optimismus; seine Vergangenheit wird weder als sehr gute Schöpfung noch als Garten Eden beschrieben. Statt dessen wird die Diskrepanz zwischen Natur und Mensch, werden Hunger und unstete Existenz genannt, hernach die soziale und politische Unterdrückung der von der Natur Bedrohten und der Schwachen durch die Mächtigen. Am Ende steht der Dank für die Befreiung aus menschenfeindlicher Natur und Gesellschaft. Das Credo lässt keinen Raum für einen "Schöpfung" genannten Vor- oder Überbau der Befreiungsgeschichte. Schöpfung ist hier nicht Inbegriff eines gewesenen Urzustandes noch auch der kosmologischen, biologischen oder religiösen Bedingungen des Menschseins überhaupt. Schöpfung fällt hier mit gelungenem und erfülltem Menschsein zusammen, mit der Gegenwart, die Ernte, Dank und Freude heisst; mit der Natur, die den menschlichen Bedürfnissen entspricht, mit der Gesellschaft, die Menschsein möglich und wirklich macht. Im Kolorit eines naiven, agrar-religiösen Gottes- und Weltbildes schimmert im altisraelitischen Credo ein Verständnis von Schöpfung durch, das nicht die physische oder geistige Möglichkeit des Abfalles von ursprünglicher Identität und Integrität des Menschseins impliziert, sondern Antizipation des Eschatons ist, Antizipation der Aufrichtung der Menschen, die durch Mangel und Unterdrückung lange darnieder lagen.

Wie sollten aber aus dem "militanten" statt perfektionistischen Gottesverständnis prophetischer Provenienz, aus dem "geschichtlichen" statt "übergeschichtlichen" oder

"ontologischen" Credo Ansätze zu einem eschatologisch orientierten Schöpfungsverständnis gewonnen werden, da sie doch die Hamartologie, Sünde und Fall der Menschen übergehen? Die Antwort auf diese Frage müsste lauten, dass eine Neuorientierung der Protologie gerade den Mythos vom guten Ursprung und dem Fall aller und jedes einzelnen Menschen zu hinterfragen hat[54]. *Jesu Solidarisierung mit den Armen* verträgt sich nicht mit dem Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall aller Menschen. Jesus war nicht Anwalt eines metaphysischen Optimismus. Er hat keine übergeschichtliche, mythische oder bloss ontologische Güte von Mensch und Welt verkündet. Vielmehr hat er Gottes Güte konkret gelebt, sie als konkrete und universale zugleich verheissen. Er hat die armen Lazarusse und die Trauernden nicht dem Mythos untergeordnet, dass sie ursprünglich im Hause des Vaters gewesen seien bzw. in ontologischer Hinsicht seien, sich jedoch von ihm in "falschem Selbständigkeitsstreben" getrennt hätten bzw. ständig trennten. Vielmehr hat Jesus durch seine Solidarisierung mit ihnen das allererst verheissen und antizipatorisch heraufgeführt, was den Namen "Haus des Vaters" oder Schöpfung verdiente. Jesu Tun, Verheissen und Lieben darf nicht bloss im Modus der Vergebung der Sünden begriffen werden. Vergebung setzt aktuelle Schuldfähigkeit und Schuld der Betroffenen voraus. In seiner Solidarisierung mit den Armen hat er sich Menschen zugewandt, deren materielle und psychische Ungesichertheit die Qualifizierung als schuldfähige "moralische Persönlichkeiten" nicht zulässt. Jesu Arme und Trauernde kennen weder die richtige noch die falsche Selbständigkeit der "moralischen Persönlichkeit". Als schuldfähig und schuldig aber hat er die Reichen gekennzeichnet, deren ökonomische und geistige Sicherheit das Armsein und Armbleiben der Elenden und Trauernden bedingt oder mitbedingt[55].

Aus der Parabel vom verlorenen Sohn lässt sich der Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall aller Menschen nicht ableiten, wie das Brunner und Althaus mit dem grossen Strom der kirchlichen Auslegung und Predigt tun. Die Parabel will den Neid auf Jesu Zuwendung zu den Verlorenen – den auch im Sinne des Sünderseins Verlorenen – enthüllen und widerlegen.

Um diesen Sachverhalt zu begreifen, ist zwischen der Solidarisierung Jesu mit den Armen einerseits und mit den Sündern andererseits streng zu unterscheiden – so sehr beide auch mit dem Begriff "Verlorene" zusammengefasst werden können. Jesu Solidarisierung mit den "Armen und Sündern" ist durchaus nicht ein und dasselbe Geschehen. Sie ist es für die erbauliche Frömmigkeit, welche die gesellschaftskritische Spitze des Evangeliums spiritualistisch oder individualistisch missversteht und abbricht.

Gerade die erwähnte Parabel weist freilich auf dasjenige Tun und Verkündigen Jesu, das als Vergebung der Sünden und als Barmherzigkeit gegenüber den Sündern zu bezeichnen ist. Die Grösse des Raumes, welche die Vergebung in den synoptischen Evangelien (einschliesslich des lukanischen) einnimmt, ist unbestritten. Jesu, bzw. Gottes Liebe, welche sich den Schuldigen als Vergebung zuspricht, ist ein Geschehen, das die Schuld als Preisgabe eines "guten Anfangs" voraussetzt. Schuld und Sünde wären nicht möglich ohne ein Gutes, welches "vorausgegangen sein muss"[56]. Dieser Satz Schleiermachers, welcher die beiden Phasen Gutes – Schuld unterscheidet und verbindet,

[54] Zu diesen knappen Ausführungen vgl. U. Hedinger, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend (1972), Kap. VI, 1.

[55] Luk. 16,19ff. und – im Lichte von Luk. 6,24 und 21 – Luk. 12,16–21.

[56] D. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube (1861[5]), § 69, 2.

rehabilitiert indessen den Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall aller Menschen nicht[57].

Im Unterschied zu den beleuchteten Protologien verbindet Karl Barth Schöpfung (und Sünde) aufs engste mit der Geschichte des Bundes Gottes mit den Menschen. Die Schöpfung ist der "äussere Grund des Bundes", der Bund der "innere Grund der Schöpfung"[58]. Schöpfung heisst Erstellung des Raumes für den Gnadenbund[59]. Das heisst auch Verbindung mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und mit der Eschatologie[60]. Ohne Bezug zum Bund wäre Barth versucht, die "Schöpfung" im Sinne des metaphysischen Pessimismus von Schopenhauer zu verstehen[61]. Das christologisch orientierte Schöpfungsverständnis lässt Barth die reformatorische These vom Verlust der imago Dei durch des Menschen Sündenfall ablehnen: "Die Gottebenbildlichkeit, die die beiden Schöpfungssagen den Menschen zugeschrieben haben: des Schöpfers freier, gnädiger Wille, laut dessen sie solche sein sollen, mit denen er als mit seinesgleichen umgehen kann, ist ihnen also laut der Sage vom Sündenfall *nicht* verloren gegangen[62]." Insbesondere lehnt er den Hintergrund der reformatorischen These ab, die Vorstellung eines protologischen Idealzustandes, einer rectitudo animae, welche die Menschen durch Schuld und als deren Folge und Strafe verloren hätten. Abgelehnt ist damit auch Brunners Auffassung, der Sündenfall habe die imago Dei des Menschen in eine "materiale" und "formale" gespalten: erstere, verstanden als das Gott in ehrfürchtiger und dankbarer Liebe antwortende Menschsein, hat der Sünder verloren, letztere, das Subjekt-sein, die "moralische Persönlichkeit" ist dem Sünder geblieben[63]. Barths Verneinung der Lehre von der imago duplex schliesst tendenziell auch den Dualismus aus, der das Menschsein in die ontologische und ontische Perspektive zertrennt.

Ganz durchbricht Barths Verbindung von Schöpfung und Bund den Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall nicht[64]. Das hängt mit seiner Ausrichtung des Bundes auf Gericht und Versöhnung zusammen[65], welche die an sich vorhandenen Ansätze zu einem

[57] Um Jesu "Zuwendung zu den Armen und Sündern" zu verstehen, muss die aus dem synoptischen Kontext zu erschliessende Differenzierung im Gebrauch des Begriffes "Sünder" – ho hamartōlós, tò apolōlós – beachtet werden. In einer ersten Schicht (a) ist "Sünder" ein Parallelbegriff zu outcast; der Terminus als solcher entspricht dem Vokabular der herrschenden Religiosität und Moralität. Indem Jesus sich der Sünder annimmt, stellt er sich der Disqualifizierung der outcast entgegen, etwa nach Matth. 11,19; Luk. 16,34; Mark. 2,17 m.Par. In einer zweiten Schicht (b) sind "Sünder" solche, die sich Gott und dem Nächsten gegenüber verfehlt haben, Matth. 6,12. In einer dritten Schicht (c) deckt sich der Begriff zugleich mit Verfehlung und mit sozialen Diskriminiertwerden, Luk. 7,36ff. und 15,7. Schliesslich herrscht in einer vierten (d) ein Sprachgebrauch, der sich von demjenigen der herrschenden, von Jesus angegriffenen Religiosität kaum mehr unterscheiden lässt, Luk. 6,32, vgl. Matth. 5,46.

[58] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, 3, 2 (1947), S. 163, 258.

[59] Ebd., S. 46. Schöpfung kann sogar als Erwählung ausgelegt werden, S. 378.

[60] Ebd., S. 18, vgl. S. 38.

[61] Ebd., S. 388f.

[62] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik 3, 1 (1945), S. 225.

[63] Brunner (A. 1), S. 67. Die von ihm selber geäusserten Zweifel an der "Scheidung des Formalen und Materialen" schlägt Brunner durch die Konstruktion nieder, die Scheidung bestehe von Gott aus nicht, sie bestehe nicht zu Recht, aber zu Unrecht, S. 72.

[64] Es sei nur auf Barths Auslegung von Gen. 2,8–17 hingewiesen. Zwar grenzt Barth "Eden" von "Elysium" energisch ab, trotzdem kann er nicht umhin, die erste Phase der Profologie in den Farben eines Idealzustandes zu schildern. Zu beachten ist auch seine apologetische Verharmlosung der Möglichkeit des Falles mit der Bemerkung, dieser sei "physisch nicht unmöglich", S. 300.

[65] Vgl. etwa Barth (A. 62), S. 121.

auf Erlösung, auf das Eschaton ausgerichteten Schöpfungsverständnis eher einklammert. Wo die Versöhnung des Sünders mit Gott der dominierende Mittelpunkt der Bundes- und Schöpfungsgeschichte ist, da muss die Tendenz durchschlagen, den schuldhaft verlorenen guten Ursprung aller Menschen anzunehmen[66]; da kann diejenige Weise der Liebe Jesu, die den Armen und Entrechteten Schöpfung allererst heraufführt und verheisst, nicht die ihr gebührende Relevanz für Inhalt und Struktur der Theologie erhalten.

Elert sieht in Hiobs Verwünschung seiner Geburt (Hiob 3), in seinem Protest gegen das Leben unter den Bedingungen äussersten physischen und psychischen Druckes eine letzte Absage an den Schöpfer[67]. Der Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall aller Menschen verträgt letztlich nur dankbare Annahme des Lebens, gleichgültig, welche Qualität ihm zukommt. Der metaphysisch-religiöse Optimismus muss Klage und Aufruhr der Leidenden ersticken. So dämonisiert er den Schöpfer zum demiurgischen Urheber des Daseins, entstellt und verleugnet er Gottes Wesen, das im Abwischen aller Tränen besteht. Wenn der Protest gegen die demiurgischen Mächte, die den Schmerz der Kreatur nicht hören mögen, Sünde ist, dann gehörte Jesus von Nazareth zu den grössten Sündern. Gar rasch, aber innerhalb der Tradition zwingend, sagt Brunner, die Idee eines protologisch und universal gültigen Sündenfalls sei das constituens des biblischen Glaubens[68]. Wer sich dieser Meinung anschliesst, der sehe sich vor, dass er nicht in die Nähe des pragmatisch-pfäffischen Leidensverständnisses der sog. Freunde Hiobs gerate, die den Protest gegen das Leben als Leiden und Qual als unweise und schliesslich als sündige Rebellion gegen den sog. Schöpfer brandmarkten.

Ulrich Hedinger, Zürich

[66] Vgl. Anm. 56.
[67] Elert (A. 8), S. 109.
[68] Brunner (A. 1), S. 59.