

Blasphemie

Anspruch und Widerstreit
in Religionskonflikten

Herausgegeben von
Matthias D. Wüthrich, Jürgen Mohn
und Matthias Gockel



Religion: Debatten und Reflexionen 1

Mohr Siebeck

Religion: Debatten und Reflexionen

herausgegeben von

Alexander Filipović, Jürgen Mohn, Johanna Pink,
Susanne Talabardon und Matthias D. Wüthrich

Blasphemie

Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten

Herausgegeben von

Matthias D. Wüthrich, Matthias Gockel
und Jürgen Mohn

Mohr Siebeck

Matthias D. Wüthrich, geboren 1972; Studium der Ev. Theologie; 2006 Promotion; Beauftragter für Theologie beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK); 2013 Habilitation; seit 2016 Assistenzprofessor für Systematische Theologie an der Universität Zürich.

Matthias Gockel, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie, Philosophie und Musikwissenschaft; 2007 Promotion; Pfarrer; seit 2018 Mitarbeiter im SNF-Projekt „Vollkommenheit ohne Unveränderlichkeit? Erkundungen zur Lehre von Gottes Eigenschaften“ an der Universität Basel.

Jürgen Mohn, geboren 1963; Studium der Religionswissenschaft, Psychologie, Japanologie, Philosophie und Kunstgeschichte; 1995 Promotion; 2003 Habilitation; seit 2006 Ordinarius für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät und der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel.

ISBN 978-3-16-155899-3/ eISBN 978-3-16-159551-6
DOI 10.1628/978-3-16-159551-6

ISSN 2700-7138 / eISSN 2700-7146 (Religion: Debatten und Reflexionen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist seit 11/2021 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Der Umschlag wurde von Uli Gleis in Tübingen gesetzt.

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus *Niklas Jansson, Touched by His Noodly Appendage* (2015).

Printed in Germany.

„Die Sünde wider den heiligen Geist“

„Blasphemie“ in der protestantischen Dogmatik.

GEORG PFLEIDERER

1. Eine Frage der Ehre? Von der Kurzschlüssigkeit thymotologischer Dekonstruktionsversuche der Theologie

Ein gewisses Maß an Blasphemiesensibilität, ja Blasphemieintoleranz gehört vermutlich zu den Kennzeichen mehr oder weniger jeder lebendigen Gottesbeziehung. Intensive individuelle oder kollektive Distanzierungen von ihren Glaubensgütern und -überzeugungen in der Form von bissigem Humor oder höhnischer Schmähung kann wahrscheinlich keine Religion gut leiden. Andererseits muss Blasphemie, wie insbesondere die Jesusgeschichte und deren anfängliche Rezeption zeigt, keineswegs nur religionsdestruktiv sein; sie kann vielmehr auch ein Vehikel konstruktiver Religionsentwicklung sein. Keine avancierte Religionskultur kann es sich auf die Dauer leisten, auf kognitive oder affektive Dissonanzen nur mit den Mitteln der aggressiven Empörung und gewaltsamen Unterdrückung zu reagieren. Tatsächlich ist das Arsenal viel reichhaltiger und dissonanter.

In den religions- und kulturwissenschaftlichen Debatten, die in der letzten Zeit zu diesem Themenfeld geführt worden sind, ist das zum Teil durchaus so gesehen worden. Viel Aufmerksamkeit haben insbesondere die religions-, moral- und allgemein kulturpsychologischen, bildtheoretischen und sozialdisziplinären Aspekte der Problematik erfahren. Dennoch ist dem Phänomenfeld religiös motivierten Hasses insbesondere gegen moderne säkulare Ridikülisierungen des Heiligen besonders viel Aufmerksamkeit zugewandt worden. In Aufnahme von *thymos*-theoretischen Ideen von Peter Sloterdijk¹ zum Phänomenzusammenhang von Stolz, Hass und Krieg in antiken Gesellschaften stellt etwa Jean-Pierre Wils in seiner kulturphilosophischen Monographie *Gotteslästerung*² auf eine

¹ SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 22–43.

² WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M. u. a.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

(vermeintliche) strukturelle Differenz von „Kulturen der Ehre und Kulturen der Würde“³ ab. Bei ‚Würde‘ ist vor allem die moderne Form der egalitären Menschenwürde im Blick. Die monotheistischen Religionen rechnet Wils demgegenüber in ihren originalen Formen allesamt zu den „Kulturen der Ehre“. Diese hätten – im Unterschied zur modernen Menschenwürdekultur – eine stark „affektiv-emotionale Komponente“, die auf ihre „thymotische Verwurzelung“⁴ zurückgehe. ‚Ehre‘ sei ein Nimbus sozialer Höherstellung, der zu seiner Sicherung eine Aura heroisch-thymotischer Energien auf sich ziehe.

Nicht zufällig sprechen wir von einem ‚Ehrgefühl‘, das verletzt und beleidigt werden kann. Die Wertungen und Schätzungen, die der Ehre zugrunde liegen, sind Ausdruck der affektiven Aneignung sozial errungener und vorläufig zementierter Grenzziehungen auf der *vertikalen* Leiter des gesellschaftlichen Ordnungsgefüges.⁵

Auf dieser Basis rekonstruiert Wils die theologischen Diskurse um Gotteslästerung und Häresie seit der Hochscholastik als metaphysische Diskursivierungen der „Ehrverletzung Gottes“⁶. In ihnen werde die thymotische Energie gewissermaßen sublimiert, um allerdings dort, wo es um die Bemessung der kanonischen Körperstrafen gegen Häretiker und Gotteslästerer gehe, umso heftiger wieder zutage zu treten. Hier zeige sich die Körperlichkeit des ganzen Vorstellungskomplexes:

Die Ehrverletzung Gottes und seiner Heiligen spielte sich jedenfalls nicht im Abstrakten ab, sondern fügte Gott in einem gewissen Sinne tatsächlich eine Art unmittelbarer Verletzung zu. Gott ist ein durchaus empfindsames Wesen, denn sonst ließe sich seine Leidenschaftlichkeit, wie sie vorzüglich in seinen Zornesreaktionen auf Lästerungen zum Tragen kommt, nicht erklären.⁷

Die grausamen inquisitorischen Strafen seien vor diesem Hintergrund als „spiegelnde Strafen“ zu verstehen, als die „Körperliche Rache Gottes“⁸.

Solche theologische Gewaltbereitschaft sei von der reformatorischen Theologie keineswegs pazifiziert worden; im Gegenteil sei eine „reformatorische Reformunwilligkeit“⁹ dieses Systems zu erkennen. Luther habe sogar den „Vorwurf der Lästerung Gottes ungemein extensiv[iert], denn nicht nur die ‚klassischen‘ Zungensünden und die Ketzereien werden nun zum Betätigungsfeld dieses Verdachts“¹⁰.

³ WILS, *Gotteslästerung*, 58–76.

⁴ WILS, *Gotteslästerung*, 62.

⁵ WILS, *Gotteslästerung*, 62.

⁶ WILS, *Gotteslästerung*, 99.

⁷ WILS, *Gotteslästerung*, 104.

⁸ WILS, *Gotteslästerung*, 103.

⁹ WILS, *Gotteslästerung*, 113.

¹⁰ WILS, *Gotteslästerung*, 115.

Mit einer Hartnäckigkeit, die nahezu an Paranoia grenzt, vermutet der Reformator überall ‚Lesterung‘. Gleichsam, in der Meinung eingekreist zu sein von Blasphemikern, wird der Lästervorwurf zu einer Allzweckwaffe.¹¹

Erst jetzt, und nicht im Hochmittelalter, wird das Vergehen solchermassen auf alle konkurrierenden theologischen Meinungen und religiösen Praktiken ausgedehnt, die als defizitär und falsch empfunden werden, dass aus dem Vorwurf tatsächlich eine Art ungeleitetes Projektil geworden ist – eine ‚universale verbale Waffe gegen Andersdenkende‘.¹²

Wie immer inhaltlich zu solchen Deutungen Stellung zu nehmen ist – erkennbar dürfte sein, dass auch die kulturgeschichtliche Forschung ihrerseits keineswegs die Rolle einer neutralen Beobachterin einnimmt, sondern sich intensiv an Deutungskämpfen beteiligt und dabei offenbar religions- und kulturpolitische Absichten hegt, die bis in die unmittelbare Gegenwart reichen oder besser: von hier stammen. „Ohne den Zorn Gottes“ so heißt es in wünschenswerter Offenheit bei Wils, „kollabiert [...] die Religion, denn zum Drohen ist [...] nichts mehr da.“¹³ Das Material und das Kampffeld dieser Diskurse ist – zumindest bei diesem Beispiel – die Theologiegeschichte. Diese wird jedoch in der hier herangezogenen genealogisch-kulturwissenschaftlichen Deutungsperspektive gewissermaßen epiphänomenalisiert. Die theologischen Diskurse erscheinen als Firnis sublimer, kollektiver kulturell-religiöser Anschauungen, Moralen und Energien und nicht zuletzt als ideologische oder ideologisierbare Instrumente politischer Machtausübung gegen Andersdenkende. Das relative Recht einer solchen Betrachtungsweise soll nicht bestritten werden. In der Tat transportiert namentlich der Begriff ‚Gotteslästerung‘ viel deutlicher noch als das Fremdwort Blasphemie jene aggressive Energie und die Assoziation fast körperlich empfundener Ehrverletzung. Aber man muss den semantischen Fokus nur etwas öffnen, um der Beschränkung und Einseitigkeit einer solchen auf vermeintlich „thymotische Verwurzelung[en]“ fixierten Betrachtungsweise ansichtig zu werden.

Ein wichtiger Teil des theologischen Diskurses zum thematischen Feld der Blasphemie ist gar nicht über jenes Wortfeld der Gotteslästerung gelaufen und identifizierbar, sondern über ein anderes, nämlich über das – viel breitere – Wortfeld der Sünde. Gewiss ist beides oft genug miteinander verbunden worden. Und es ist selbstverständlich im Prinzip möglich zu versuchen, auch die hamartologischen Diskurse als Ephiphänomene einer ‚time-thymotischen‘ Struktur zu dechiffrieren. Dabei muss freilich von einer Lektüre *intentione recta*

¹¹ WILS, *Gotteslästerung*, 116.

¹² WILS, *Gotteslästerung*, 117; das Zitat stammt aus SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2005, 72; vgl. dazu auch DANZ, CHRISTIAN, *Soll man Blasphemie bestrafen? Beobachtungen zur Religionsbeschimpfung aus der Perspektive der Christentumsgeschichte* (Dt. Pfarrernblatt 9/2013), www.pfarrerverband.de/print/artikel.php?id=3450, 3 f.

¹³ WILS, *Gotteslästerung*, 31.

weitgehend abgesehen werden. Eine solche soll im Folgenden versucht werden. Gefragt werden soll, welche intrinsischen theologischen Probleme sich eigentlich mit der Thematik der Blasphemie verbinden, wenn man sich dem Plausibilitäts-sog der Logik beleidigter Majestätsehre für einmal zu entziehen versucht. Solcher Entzug ist nötig, denn er ist – so lautet meine kulturdiskurskritische Gegenthese – seinerseits über einen Projektionsverdacht keineswegs erhaben. Die Vorstellung, der Glutkern der Religion wie auch der Theologie, sei die Figur des eifernden Gottes, der ehrsüchtig-eifersüchtigen göttlichen Majestät und jedwede Rede vom ‚lieben‘, von einem ‚gerechten oder solidarischen Gott‘, sei nichts als sich an die Moderne anbietende liberale Theologie,¹⁴ kann sich zwar zumindest zum Teil sogar auf theologische Zeugen berufen etwa Rudolf Otto¹⁵ oder den Karl Barth der Römerbriefkommentare; den hier in Rede stehenden theologischen Sachfragen wird solcher Reduktionismus aber schwerlich gerecht. Um einen solchen zu vermeiden, wende ich mich im Folgenden demjenigen dogmatischen Topos zu, der für den theologischen Blasphemiediskurs einschlägig ist: Dem Theologumenon von der „Sünde wider den heiligen Geist“, die traditionell auch „*blasphemia in Spiritum Sanctum*“¹⁶ heißt. Zu fragen ist nach den inhaltlichen Bestimmungen dieses Gedankens und nach seiner Funktion im argumentativen Gefüge der Dogmatik. Dabei wende ich mich zunächst der altprotestantischen Orthodoxy als der klassischen Systematik protestantischer Theologie zu, sodann den beiden antipodischen Klassikern der Moderne Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, werfe danach einen kurzen exemplarischen Blick in aktuelle Dogmatiken und ziehe ein Fazit.

2. Die Lehre von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ in der Altprotestantischen Orthodoxy

Einzelne, bestimmte Sünden, wie die hier in Rede stehende, werden in der protestantischen Dogmatik üblicherweise nur sehr kurz verhandelt, denn in der Dogmatik geht es um Heilserkenntnis. Darum wird die die Sündenlehre steuernde Lehre vom Gesetz kaum in eine Lehre von einzelnen Gesetzen entfaltet, sondern zielt vor allem auf das ‚Dass‘ des Gesetzes – im Gegenüber zum Evangelium – und auf dessen formelle Erkenntnisquellen (Dekalog und/oder Naturgesetz). Insbesondere in den lutherischen Dogmatiken liegt der Schwerpunkt eindeutig auf der Funktion des Gesetzes als Instrument der Selbsterkenntnis des

¹⁴ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 31.

¹⁵ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 23.

¹⁶ HEPPE, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, hrsg. v. Bizer, Ernst, Neukirchen/Moers: Buchhandlung des Erziehungsver-eins 1935, 258.

Menschen als Sünder und seiner komplementären Angewiesenheit auf die göttliche Gnade, nicht bzw. nur mittelbar auf der Identifikation einzelner Sünden.

Dies ist die hamartiologische Umsetzung der reformatorischen Grundeinsicht Martin Luthers: Die Sünde ist kein moralisches, sondern ein transmoralisches Phänomen. Die einzelnen Sünden sind Ausdruck einer radikalen Verkehrtheit des Herzens, sie sind Epiphänomene der Erbsünde als einer „Personsünde“¹⁷, die den Menschen zwar nicht entmenschlicht, aber doch jeden seiner Selbst- und Lebensvollzüge kontaminiert. ‚Personsünde‘ ist die Bezeichnung für die Struktur eines Lebens, das nicht in jedem Atemzug aus Glauben, näherhin: aus eben jenem Bewusstsein eben des fundamentalen Angewiesenseins und tatsächlichen Beschenktseins durch die rechtfertigende Gnade Gottes, lebt und sich davon bestimmen lässt. Die Sündenlehre ist von daher – wie die Gesetzeslehre – eine Funktion der Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre: Sie ist gewissermaßen ein Spiegel und Movens der Gnadenbewusstseinslehre.¹⁸

Genau in dieser Funktionslogik ist die Tatsache zu verstehen, dass die klassischen protestantischen Dogmatiken sich in ihren Sündenlehren nicht auf eine Lehre vom *peccatum originale* beschränken, sondern diese jeweils durch einen eigenen Abschnitt über die *peccata actualia*, die Tatsünden, ergänzen. Diese *peccata actualia* sind als bewusstmachende Konkretionen der Präsenz und Aktualität der Sündhaftigkeit des Menschen bzw. seines Angewiesenseins auf die Gnade zu verstehen. Ihre Präsentation im Rahmen der Dogmatik hat einen religiös-metamoralischen, keinen moralischen und nach ihrer unmittelbaren *intentio recta* auch nicht einen politisch-koerzitiven Sinn. Aus diesem Grund und weil eben das Lehrstück *De lege* in der Dogmatik gar nicht materiell-kasuistisch ausgearbeitet ist, verzichten die Lehren von den *peccata actualia* grundsätzlich auf Materialisierungen; sie nehmen vielmehr im Wesentlichen formelle Unterscheidungen vor, die ihrerseits erkennbar im Dienst jener gnaden-gnoseologisch-heilspädagogischen Funktion der Sündenlehre stehen. So werden etwa willentliche von unwillentlichen, persönlich-eigene von sozial-mitverursachten, innere (innerlich gewollte) von äußeren (verbalen bzw. tathaften), aktiv-bewirkte von nur passiv-zugelassenen oder offenbare von verborgenen Sünden unterschieden.¹⁹ Darüber hinaus finden sich aber auch evaluative Unterscheidungen wie insbesondere zwischen leichteren und schweren Sünden (*graviora et leviora*), aktuellen und bloß nachwirkenden, bleibenden und in Christus vergebene sowie vor allem zwischen vergebbaren und nicht vergebbaren Sünden (*peccata remis-*

¹⁷ ALTHAUS, PAUL, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh: C. Bertelsmann 1949, 118.

¹⁸ Vgl. dazu AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Art. Sünde VII. Reformation und Neuzeit, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (2006), 400–436, 400.

¹⁹ Vgl. SCHMID, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hrsg. u. durchgesehen von Pöhlmann, Horst Georg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus¹⁰1983, 170.

sibilia et irremissibilia). Diese zuletzt genannten Unterscheidungen stellen die altprotestantische Differenzierung der scholastischen Unterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden dar.

Der einzige Fall der Gattung *peccata irremissibilia* ist das *peccatum in spiritum sanctum*. Definiert ist es etwa bei Hollaz folgendermaßen:

Pecc.[atum] in spir.[itum] s.[anctum] est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio, et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans rejectio²⁰

– die böswillige Absage, feindliche Bestreitung, furchtbare Lästerung und sich aller Heilmittel widersetzende und bis zum Lebensende festgehaltene Ablehnung der klar erkannten und im Gewissen gebilligten göttlichen Wahrheit.

Der seinerseits schon fast horrende Bestimmungsaufwand, der hier getrieben wird, um diese Sünde distinkt zu definieren, deutet darauf hin, dass hier ein Grenzbegriff menschlichen Verhaltens zu bestimmen versucht wird, der seiner epistemologischen Struktur nach phänomenologisch kaum je irgendwo empirisch verifizierbar sein kann. Insbesondere die nahezu paradoxe Voraussetzung bzw. Forderung, dass die ‚göttliche Wahrheit‘ – gemeint ist natürlich die christliche Heilsbotschaft – „klar erkannt und im Gewissen gebilligt“ worden sein muss, damit ein Fall von Blasphemie im hier beschriebenen Fall gegeben sein kann, zeigt an, dass hier der Form nach mit moralischen und potenziell rechtlichen Kategorien ein Verhalten zu bestimmen versucht wird, das die Grenzen moralischer Verurteilung und rechtlich-politischer Sanktionierung seiner inneren Logik nach sprengt. Hier wird genuin theologisch und noch dazu *sub specie Dei* argumentiert. Das Motiv zu dieser Definition stammt erkennbar nicht aus rechtlich-politischen Absichten; nichts deutet darauf hin, dass das Theologumenon der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ als Instrument zur Bekämpfung von anderen Religionen bzw. innerchristlicher Häresie scharf gemacht werden sollte. Nicht auszuschließen ist natürlich, dass insbesondere praktische Auslegungen dies gleichwohl versucht haben. Der inneren theologischen Diskurslogik wären solche Extrapolationen weder inhärent noch angemessen.

Dass es hier – auch und gerade unter theologischen Bedingungen – um die Formulierung eines Grenzbegriffs²¹ geht, erhellt im Grunde schon aus den struk-

²⁰ SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 171.

²¹ Die Figur des Grenzbegriffs trägt im Folgenden entscheidendes argumentatives Gewicht. Der Ausdruck wurde prominent von Immanuel Kant in der Kritik der Urteilskraft geprägt und zwar zur Kennzeichnung des Status des „Begriff[s] eines *Noumenon*, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll“ (KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, neu hrsg. v. Schmidt, Raymund, Hamburg: F. Meiner 1956, 304 [B 310]), mit der Maßgabe, „die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken“; so dass der Begriff selbst mithin „nur von negativem Gebrauche sei“ (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 305 [B 311]). Ich verwende den Begriff hier zur Kennzeichnung eines Gedankens, der von der theologischen Reflexion einerseits mit Notwendigkeit gefordert ist, als solche Forderung jedoch

turellen Gegebenheiten des dogmatischen Reflexionsgangs, in dem er steht: Es geht um die Ausfüllung einer formalen Kategorie, nämlich eben der des *peccatum irremissibile*, der nicht vergebbaren Sünde. Kann, ja muss es in der Ausarbeitung des protestantischen Lehrgebäudes dieses Theologumenon geben? Das ist die Frage, die zu beantworten sich die lutherischen-altprotestantischen Dogmatiker durch den inneren Druck ihres Diskurses genötigt gesehen haben und die sie – in bestimmter Weise formal positiv – beantwortet haben.

Warum meinten die lutherisch-altprotestantischen Theologen eine solche grundsätzlich positive Antwort geben zu sollen? Erstens, wenn auch etwas vordergründig: weil es so in der Bibel steht. Die erstaunlich traditionsstabile Rede von der ‚Sünde wider den heiligen Geist‘ ist ein wörtliches Zitat von Mt. 12,32 par.²² Zusammen mit einigen (wenigen) Stellen aus Paulusbriefen bzw. der Apostelgeschichte schien sich vom Neuen Testament her die Möglichkeit bzw. Tatsächlichkeit einer nicht wiedergutzumachenden Apostasie aufzudrängen. Exegetisch hängt dieser Gedanke keineswegs nur an jenem *locus classicus*. In seinem Licht lassen sich zahlreiche Stellen, in denen es, wie die Lutherübersetzung typusbildend schreibt, um ‚Verstockung‘ geht, dem Phänomen zurechnen.

Zweitens folgt die – theoretische – Möglichkeit des *peccatum irremissibile* aus den Grundannahmen der altprotestantischen Anthropologie bzw. Schöpfungslehre. Da sich beide protestantische Konfessionen bereits im 17. Jahrhundert entschlossen hatten, die flacianische Lehre von der Zerstörung der Gottebenbildlichkeit durch die Erbsünde als Übertreibung der reformatorischen Grundeinsicht in die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade dogmatisch zu eliminieren und den Menschen zwar als Empfänger des göttlichen Heils „*mere passive*“, aber doch „*nec plus quam lapis, truncus aut limus*“, „gleich sowenig als ein Stein oder Block oder Ton“²³, zu begreifen, schien man ihm auch im begnadigten Zustand die – theoretische – Möglichkeit der aktiven Zuwerdung gegen das Heil nicht völlig absprechen zu können. Wollte man auf den Spuren Melanchthons dem freien Willen in praktischen Dingen eine gewisse Unverdorbenheit attestieren, so schien diese Option auch in Heilsfragen zumindest als Grenzbegriff eben eine solche Residualoption der kategorischen Heilsverweigerung zumindest plausibel zu machen. Aber diese Konstruktion eines *peccatum irremissibile* steht erkennbar in der Gefahr, das reformatorische Grunddogma von der Alleinwirksamkeit Gottes bzw. Jesu Christi und der Suffizienz des christlichen Heilsgeschehens

einen rein ‚negativen‘ Status hat, und über dessen positive Möglichkeitsbedingung keine widerspruchsfreie Aussage gemacht werden kann.

²² Vgl. dazu den ausgezeichneten Kommentar von Ulrich Luz und insbesondere dessen Hinweise zur Wirkungsgeschichte des Topos: LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/1), Teilbd. 2, Mt 8–17 (EKK), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990, 256–268.

²³ Die Konkordienformel (*Solida Declaratio*), in: VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 739–1102, 882, vgl. 895.

hinterrücks zumindest problematisch erscheinen zu lassen, wenn nicht sogar in Frage zu stellen.

Dass die altprotestantischen Theologen diese Gefahr in Kauf nahmen, dürfte nicht nur durch das Gewicht jener beiden Gründe bedingt sein, sondern vor allem auch drittens durch die Befürchtung, dass der Verzicht auf einen solchen Grenzbegriff die Gnadenlehre als mechanisch-ahumanen Gnadendeterminismus erscheinen lassen könnte. Sollte das Rechtfertigungsgeschehen als ein lebendiger, das ganze Leben fortwährend bestimmender, dynamischer Durchgeistigungsprozess und solchermaßen als ein Aneignungsgeschehen verstanden werden, dann schien es ohne einen solchen Grenzbegriff nicht zu gehen.

Denn die Überzeugung, dass sich die Implementierung des Rechtfertigungsgeschehens als ein durchaus schmerzhafter, spannungsvoller, antagonistischer und oft genug kontrafaktischer Prozess, als Kampf des neuen Adams mit dem alten, *simul iustus ac peccator*, vollziehe, ist – bei allen innerprotestantischen Lehrdifferenzen in dieser Sache – reformatorisches Gemeingut. Und die innere Logik des *simul iustus ac peccator* schien aus Sicht der Lutheraner jene äußerste Negativoption der aktiv zerstörten Gnade als gedanklichen Grenzbegriff geradezu zu erzwingen.

Es fügen sich viertens weitere, nämlich ethische, einerseits gerechtigkeits-theoretische, andererseits auch praktisch-ethische Überlegungen und Interessen an: Ohne das Grenzkonstrukt der aktiv-willentlichen Zerstörbarkeit der Gnade schien der Gefahr einer Selbstaufhebung bzw. Fehlrezeption der reformatorischen Gnadenlehre in bzw. als eine religiös-theologische Metaphysik der Allver-söhnung nicht genügend gewehrt; und ohne einen solchen Grenzbegriff schien in der Tat einer Rezeption der Rechtfertigungslehre im Stile eines ‚korinthischen‘ Hedonismus nicht genügend entgegengewirkt bzw. vorgebaut.

Mit den lutherischen Theologen waren sich die *reformierten* Theologen sowohl in der inhaltlichen Bestimmung der Sünde wider den heiligen Geist als auch darin einig, dass sie dogmatisch unerlässlich sei. Gleichwohl begründeten sie diese anders:

Die Unerlässlichkeit der Sünde widern den heil. Geist [hat] darin ihren Grund, dass der Vater und der Sohn von Ewigkeit her beschlossen haben, denen, welche diese Sünde begehen, das Erlösungswerk nicht zugute kommen zu lassen.²⁴

Diese besondere Sünde könne darum

niemals von einem Erwählten, sondern nur von Verworfenen, und zwar von einem solchen Verworfenen begangen werden [...], der durch die Kirche die Wirksamkeit der Gnadenmittel Gottes erfahren hat²⁵

und dann dennoch willentlich und dauerhaft davon abfällt.

²⁴ HEPPE, *Dogmatik*, 259.

²⁵ HEPPE, *Dogmatik*, 258.

Zu jenen zum Großteil durchaus genuin reformatorischen Motiven kommen solche hinzu, die aus der Beschränktheit der Grundbegriffe resultieren, die der Altprotestantischen Orthodoxie wie überhaupt vormodernen Theologien zur Verfügung standen. Sofern der Glaube, das menschliche Gottesverhältnis, im Medium der Vorstellung von zwei distinkten Entitäten mit mehrheitlich antithetisch strukturierten Eigenschaften (,ewiger Gott‘ und ,endlicher Mensch‘) gedacht wird, die darum trotz aller anderen Absichten ihrer Verwender ihrer inneren Logik nach nur sekundär, akzidentell zueinander ins Verhältnis treten (können), ist die reformatorische Grundidee immer nur mit gewissen Einschränkungen und unter Inkaufnahme performativer Aussagenwidersprüche entfaltbar. Die klassisch-moderne Subjektivitätstheologie hat dieses Problem zwar gerade nicht komplett aus der Welt zu schaffen vermocht, aber sie hat seine Bearbeitung doch erkennbar vertieft und den grenzbegrifflichen Charakter des Begriffs als solchen, d.h. ihn in seiner strukturellen Eigenart *als* grenzbegrifflichen, besser erfassen können. Dieser Deutungsfortschritt gegenüber der altprotestantischen Theologie rührt, wie zu zeigen ist, genau daher, dass die Herausforderungen, die der Topos für die Moderne enthält, gegenüber einer traditionell metaphysischen Theologie wie der altprotestantischen keineswegs kleiner, sondern eher noch größer geworden sind. Zumindest die klassischen, ihrerseits in vielem antipodischen Vertreter neuzeitlicher Theologie, Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, haben nämlich, wie nun zu zeigen ist, auf die für eine durch die Aufklärung hindurchgegangene Intellektualität naheliegende Option verzichtet, das Phänomen der Verstockung, also menschlicher Widersetzlichkeit gegen das Wirken der Gnadenmacht des Heiligen Geistes, einfach als Folge eines bloß kognitiven (Selbst-)Missverständnisses aufzulösen. Andererseits wollten sie allerdings auch die Option, die Kant in seiner Religionsschrift mit der Lehre vom radikalen Bösen eröffnet hatte, nicht bereits als Lösung des Problems akzeptieren. Dieser zufolge wäre ‚Verstockung‘ bzw. im Konkreten ‚die Sünde wider den Heiligen Geist‘ als Illustration der anthropologischen Abgründigkeit der Sünde alias der selbstverschuldeten Verkehrung der obersten Maxime des Willens zu verstehen. Aus der Sicht der modernen Theologie würde mit diesem Verständnis die Wirksamkeit der göttlichen Vergebungsgnade dadurch entscheidend beschränkt, dass sie in den heroischen Akt einer ‚Revolution der Denkungsart‘ aufgelöst und durch diesen womöglich ersetzt würde, dessen Möglichkeitsbedingungen theologisch zumindest ungeklärt wären. Die klassisch-modernen Dogmatiker haben sich aber auch geweigert, jenes Problem dadurch zu lösen, dass sie es durch eine vermeintliche ‚Vergrundsätzlichung‘ der Betrachtungsweise aus dem Themenbestand der dogmatischen Sündenlehre faktisch ausklammerten. Diese auf den ersten Blick ebenso elegante wie reformationsnahe Option haben sich erst neuere Dogmatiken zu eigen gemacht, wie sich an Wilfried Härles einflussreichem Lehrbuch illustrieren lassen wird.

3. Die ‚Sünde wider den heiligen Geist‘ in der modernen Theologie

3.1 *Gottlosigkeit als unmögliche Möglichkeit (I) – Friedrich Schleiermacher*

In Schleiermachers paradigmatischem Entwurf einer subjektivitäts- und näherhin bewusstseinstheoretischen Restrukturierung der Theologie ist die Sündenlehre ein wichtiges Kapitel, das dem Autor anscheinend nicht geringe Probleme bereitet hat. Zumindest an einer Stelle bekennt er eine Gemütslage, wie sie sich ansonsten nirgends in der Glaubenslehre findet, nämlich ‚Verzweiflung‘; ‚Verzweiflung ... daran, das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinen‘²⁶. Stellt man in Rechnung, dass ‚Verzweiflung‘ ihrerseits gemäß ‚mittelalterlichen beicht- und buszbüchern‘ eine der ‚sieben sünden wider den heiligen geist‘²⁷ ist, dann scheint der Topos hier gewissermaßen auf den modernen Theoretiker zurückzuschlagen. Woran liegt das?

Im Problem der letztlich Unvereinbarkeit der Sünde, und zwar des ‚Daseins der Sünde‘ als solcher und im Allgemeinen, mit der göttlichen Allmacht spiegelt sich deren Unvereinbarkeit mit der *condition humaine*, so wie Schleiermacher sie auffasst, näherhin mit der von ihm postulierten anthropologischen Allgemeinheit der Religion oder des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit. Sofern nämlich als ursächlich für die Sünde oder konkret für jenes zugespitzte Phänomen der Verstockung ‚ein von dem göttlichen [...] völlig unabhängige[r] Wille[]‘ angenommen werden muss, ‚in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe‘²⁸ – die kantische Deutung – würde dies eine ‚Vorstellung‘ implizieren, ‚durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird.‘²⁹ Metaphysisch, absolutheitstheoretisch und mehr noch subjektivitätstheoretisch verbietet sich für Schleiermacher ein Verständnis von Sünde als ‚Verstockung‘ im (tatsächlich oder vermeintlich) biblischen Sinn einer radikalen Widersetzlichkeit im Menschen gegen Gott und das Gute. Sünde kann aus seiner Sicht nur relativ und nur an der Gnade und im Gegenüber zu ihr ausgesagt werden. Sie ist als ‚eine[] durch die [relative] Selbständigkeit der sinnlichen Functionen [sic] verursachte[] Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes‘³⁰ zu denken. Im Vollsinn erkannt wird sie erst ‚vom Erlösungsbewusstsein als dem

²⁶ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (21830/31), Bd. 1, hrsg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/ New York: Walter de Gruyter 2008, § 80, 494.

²⁷ GRIMM, JACOB/GRIMM WILHELM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 25, Sp. 2695, München: dtv 1999; zit. n. <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=G V06856#XGV06856>.

²⁸ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 492.

²⁹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 492.

³⁰ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 408.

Bewusstsein verdankter Freiheit³¹. Von diesem aus „erscheint“ nämlich „der Vollzug unmittelbarer Selbsttätigkeit“, als welcher jene aktiv bejahte Selbständigkeit der sinnlichen Funktion subjektivitätstheoretisch zu bestimmen ist, „als die faktische und nicht immer schon bewusst vollzogene Negation der Verdanktheit unserer Selbsttätigkeit“³², als welche subjektivitätstheoretisch wiederum das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zu verstehen ist. Weil und insofern solchermaßen das Gottesbewusstsein, also das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, als Deutungintegral von Selbst- und Weltbewusstsein in jedem über den Stand des animalisch-sinnlichen bzw. frühkindlichen, „thierartig verworrene[n]“³³ hinausgehenden Zustand des Selbst- und Weltbewusstseins zumindest hintergründig mitgesetzt und in wenigstens rudimentärem Zustand auch (mit-)bewusst sein muss, sei Sünde als Zustand der relativen Hemmung dieser Grunddimension des Bewusstseins, nämlich als Hemmung ihrer das Bewusstsein als Ganzes bestimmenden Kraft, zu verstehen und damit als Zustand, der seinerseits wiederum konstitutiv mit einem ebenfalls zumindest rudimentären Bewusstsein seiner selbst verbunden zu denken ist. Der ‚Zustand der Verstockung‘ wäre in diesem Deutungsschema als Bewusstseinszustand zu verstehen, der analog zu einem entwicklungs-anfänglichen ‚Zustand der Unschuld‘ dadurch gekennzeichnet ist, dass „das Gottesbewusstsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist“³⁴.

Nähere Analysen dazu gibt Schleiermacher in § 74, dessen Leitsatz die These aufstellt: „Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, dass sie nicht in Allen in demselben Verhältnis zur Erlösung steht.“³⁵ Zur Erläuterung dieser These führt er die traditionelle Formalunterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden auf den Unterschied „in den Verhältnissen des Handelnden zur Erlösung“³⁶ zurück. Im Gebiet der Erlösung, also im Christentum, sind alle Sünden lässliche, d. h. vergebare und vergebene Sünden, während außerhalb desselben alle Sünden unvergebare, weil unvergebene seien. Dies kann zugleich so beschrieben werden, dass im Gebiet der Erlösung stets ein „Zustand der Freiheit“³⁷ gegenüber einem gegensätzlichen Zustand der „Knechtschaft“³⁸ vorwalte, wobei – wie Schleiermacher in modifizierender Aufnahme des reformatorischen *simul iustus ac peccator* schreibt – „die Freiheit in der Ausübung nur allmählig wachsend auch noch mit

³¹ AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996, 200.

³² AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, 200.

³³ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 43.

³⁴ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 406.

³⁵ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 460.

³⁶ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 466.

³⁷ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

³⁸ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

Spuren der Knechtschaft vermischt sein wird³⁹. Ausgenommen, allerdings eben nur begriffstechnisch, von diesem Gebiet des relativen Ineinander von Freiheit und Knechtschaft bzw. von Gnaden- und Sündenbewusstsein, wird zunächst allerdings die ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ als „absolute Todsünde“⁴⁰. Mögliche Kandidaten dafür wären „Zustände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstockung“⁴¹. Bei näherem Hinsehen ließen sich jedoch die beiden ersteren Phänomene noch als Formen der Knechtschaft verstehen. Dies sei bei ‚Verstockung‘ *per definitionem* nicht der Fall, insofern diese zu bestimmen sei als

bewusste[r] und feste[r] Wille, das Gottesbewusstsein nicht zu vollziehen. Allein zu diesem Zustande können [nur Annäherungen stattfinden]⁴², da die Richtung auf das Gottesbewusstsein einen integrierenden Bestandteil der menschlichen Natur bildet [...]. Sollte es aber als unerwecklich erstorben angesehen, mithin der Verstockte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: so wäre dies eine particularistische Beschränkung des Gebietes der Erlösung.⁴³

‚Verstockung‘ ist mithin „im strengen Sinne kein menschlicher Zustand“⁴⁴. Dieser „Ausdruck kann also“, so schrieb Schleiermacher in der Erstauflage in wünschenswerter Deutlichkeit,

nur einen Grenzpunkt bezeichnen, wie er denn auch im N.[eu]en Test.[ament] nur als Warnung vorkommt, und es wäre unrecht ihn in einem andern Sinne in die didaktische Sprache aufzunehmen⁴⁵.

Nicht ganz zu übersehen scheint bei diesen Aufstellungen eine gewisse Tendenz zum Postulatorischen und zur argumentativen Zirkularität. Diese dürfte in dem Sachverhalt gründen, dass das Phänomen der Verstockung, wie es tathaft in der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ zum Ausdruck kommt, nicht nur phänomenologisch, sondern in der Tat auch argumentationslogisch am Rande der Schleiermacher’schen Glaubens- und Sündenlehre zu stehen kommt. Dies wiederum hängt mit der eigentümlichen gnoseologischen Struktur von religiösem Bewusstsein im Allgemeinen und Sündenbewusstsein im Besonderen, zusammen, die einerseits ein anthropologisches Existenzial bezeichnet, andererseits jedoch zugleich immer nur in ihrer durch das christliche Erlösungsbewusstsein aktualisierten Form zu signifikantem Bewusstsein ihrer selbst kommen soll. Die subjektivitätstheoretische Rekonstruktion der Religion führt Schleiermacher in

³⁹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

⁴⁰ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 466.

⁴¹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

⁴² Vgl. „Clemen cj. nach 1. Aufl., § 96,2.“ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, hrsg. v. Redeker, Martin, Berlin: Walter de Gruyter 1960, 408.

⁴³ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 467 f.

⁴⁴ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 490.

⁴⁵ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube 1821/22*, Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1984, 306.

seinen einleitenden Lehrsätzen aus der Ethik, insbesondere in den berühmten §§ 4 und 5, nur so weit durch, wie es nötig ist, die Struktur des christlich-frommen Selbstbewusstseins klar entfalten zu können. Für die Zwecke der Glaubenslehre ist dies auch genug. Mit Phänomen und Terminus der Verstockung, aktualisiert in jenem Topos der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘, ist freilich dann im Rahmen der Sündenlehre genau jene Dimension der Sünde anvisiert, die einen Punkt jenseits des Gegensatzes von Sünden- und Gnadenbewusstsein und damit zugleich jenseits der solchermaßen differenzierten Einheit von Sünde und Sündenbewusstsein markiert. Er impliziert die Möglichkeit einer willentlichen Hinderung der Ausdifferenzierung des Gottesbewusstseins als integrierendem Element für Selbst- und Weltbewusstsein überhaupt. Die Möglichkeitsbedingung einer solchen willentlichen Negation des Gottesbewusstseins ist unter Schleiermachers Bedingungen unklar, weil sie ihrerseits eine alternative Integration des Selbstbewusstseins zugleich voraussetzt und wiederum bestreitet. Sie ist so gesehen und um mit einer allerdings anders gemeinten hamartologischen Formel Karl Barths zu reden, eine ‚unmögliche Möglichkeit‘. Ob diese Doppeldeutigkeit der konstruktionsbedingte Grund für die Verzweiflung des Konstrukteurs der Sündenlehre gewesen ist, kann nur vermutet, aber nicht zwingend nachgewiesen werden.

Anzumerken ist, dass der Sündenbegriff und damit auch der radikale Begriff einer ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ in Schleiermachers materialer Ethik *Die christliche Sitte*, wenn ich recht sehe, gar nicht vorkommt. Hier ist lediglich – wie auch in der Glaubenslehre – von der „Selbständigkeit der niederen Lebenspotenz“ die Rede, welche „ein Gelüst des Fleisches wider den Geist“ ist „und die Hemmung, die davon ausgeht, ist es, was als Unlust empfunden werden kann.“⁴⁶

Mit der Unlust entsteht [...] der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzustand, hergestellt werden soll⁴⁷.

„Absolute Seligkeit“, bzw. auf der anderen Seite des Kontinuums, ein Moment, in dem „im Selbstbewusstsein der Anspruch auf Gemeinschaft mit Gott noch nicht gesetzt ist“⁴⁸, ist zu denken möglich, kommt aber in der Wirklichkeit nicht vor. Dass die Regung auf die „Gemeinschaft mit Gott“ zeitlebens gar nicht auftreten oder im Leben wieder gänzlich verloren gehen könne, wird von Schleiermacher in der *Christlichen Sitte* nicht erwogen. Desgleichen werden der Gegenwirkung gegen die Unlust bedingte Hemmung des Gottesbewusstseins zwar die weiten Bereiche des „wiederherstellenden“ bzw. „reinigenden Handelns“ in Kirche und

⁴⁶ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hrsg. v. Jonas, Ludwig (Sämtliche Werke I, 12), Berlin: G. Reimer 21844, 44.

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte*, 44.

⁴⁸ SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte*, 43

Staat zugeordnet, aber von Sünden oder gar Sünden wider den Heiligen Geist ist hier nirgendwo die Rede.

3.2 *Gottlosigkeit als unmögliche Möglichkeit (II) – Karl Barth*

Dass Karl Barth ungeachtet aller grundlagentheoretischen Differenzen in der Sündenlehre nicht einfach alle Erkenntnisse seines großen Vorgängers und Antipoden über Bord geworfen hat, mag schon an dem Umstand erkennbar sein, dass er wie dieser den Topos der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ als „Grenzbegriff“⁴⁹ auffasst. Zugleich kommt er ähnlich wie Schleiermacher bei dessen Erörterung auf die pragmatisch-epistemologische Dimension des Problems zu sprechen, insofern er nämlich die diesem Begriff zugrundeliegende „Unterscheidung von letaler und venialer Sünde“ als „undurchführbar“ bezeichnet und dies so begründet: „Sie ist tief uninteressant. Sie ist aber in letztem Ernst darum abzulehnen, weil sie eine gefährliche Tendenz in der Richtung auf diesen schrecklichen Grenzbegriff hat.“⁵⁰ Das ist unverkennbar eine paradoxe Formulierung: Unvergebar ist, grenzbegrifflich gesprochen, einzig diejenige Sünde, welche die Unvergebarkeit der Sünden bzw. bestimmter Sünden behauptet. Legen wir diese These einer Auslegung von Barths Deutung dieses Topos zugrunde, dann dürfte es sich von vorneherein verbieten, diese und seine Sündenlehre insgesamt als einseitige Kritik an der bewusstseinstheoretischen Hamartologie Schleiermachers und als einfachen Reontologisierungversuch zu deuten.

Barths hamartologische Grundidee erhellt aus seiner Bestimmung von „Religion“ als „Unglaube, [...] eine[r] Angelegenheit, man muss geradezu sagen: [der] Angelegenheit des *gottlosen* Menschen“⁵¹. Atheismus wird zum Wesenskern von Religion. Damit ist die Hamartologie entscheidend ausgeweitet. Zugleich rückt der Glaube an die Vergebung in die Erkenntnisposition der Sünde ein. Religion alias Sünde ist jedweder menschliche Versuch, sich der grundsätzlich passiven Struktur des Glaubens zu entziehen. Damit scheint zugleich all denjenigen Momenten, die in der reformatorischen und altprotestantischen Dogmatik die Plausibilisierungsgesichtspunkte für eine positive Aufnahme des Topos von der Unvergebarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist bildeten, im Ansatz der Boden entzogen. Nicht die Subjektivität des Menschen, sondern alleine die sich in Jesus Christus manifestierende Subjektivität Gottes soll nunmehr die Erkenntnisfolie für die Sünde und ihre Kraft bieten. Konsequenterweise bestreitet Barth darum in seiner Lehre nicht nur die Legitimität der Unterscheidung zwischen „lässlichen“, vergebbaren und unvergebbaren (Tod-)Sünden, sondern auch die

⁴⁹ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1978, 558.

⁵⁰ BARTH, KD 4/2, 558.

⁵¹ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980, 327.

Legitimität aller jener Differenzierungen der lutherisch-altprotestantischen Orthodoxie. Abzulehnen sei genauso die „Unterscheidung von willentlicher und unwillentlicher Sünde“⁵².

Die positive Funktion jener „Entgegenstellungen“ sei gleichwohl die pragmatische Einsicht,

dass das Urteil, unter dem wir stehen, ein umfassendes, dass es aber auch ein je ganz konkretes Urteil ist. Spricht das Wort Gottes Alle in Allem schuldig, so tut es das doch nicht im Allgemeinen und gleichförmig, sondern im besonderen Blick auf einen Jeden an seinem Ort und wieder im besonderen Blick auf dieses und dieses besondere Tun: so dass des Menschen Elend durchaus keine Nacht ist, in der alle Katzen grau sind, sondern für jeden – und bei Jedem [sic] je in diesem und diesem besonderen Tun – sein eigenes Profil und seine eigene dunkle Farbe hat.⁵³

Innerhalb dieser pragmatisch-epistemologischen Wendung der materialen Hamartologie kommt dem Topos von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ eine besondere Bedeutung zu. Er bildet nämlich als Grenzbegriff die Figur der Ausnahme von der allgemeinen Regel:

Ist seiner Vergebung nicht *Jeder* mit *allen* seinen Sünden schlechterdings bedürftig und ist seine Vergebung nicht unterschiedslos *jedem* Sünder mit *allen* seinen Sünden verheissen – mit alleiniger Ausnahme gerade dessen, dem er als der barmherzige Gott offenbar und bekannt sein [sic!], der sich aber an seine Barmherzigkeit dennoch nicht halten, der sich der Vergebung, aber auch der Vergabungsbedürftigkeit aller seiner Sünden entziehen, der sich also jener Mr. [sic.] 3, 28 f. Par. als Grenzbegriff angedeuteten ‚Sünde gegen den Heiligen Geist‘ schuldig machen sollte?⁵⁴

Diese affirmative Rede überrascht. Sie passt jedoch zu der exegetischen Erklärung: „Es gab“ im neutestamentlichen Christentum

ein nicht vergebbares Reden gegen den Heiligen Geist, eine Verleugnung und Verleumdung des offenbaren und erkannten Geheimnisses seiner [sc. Jesu Christi] Existenz, seiner Worte und Taten: die Pharisäer, die sein ihnen offenkundiges Werk als Teufelswerk und also die guten Früchte eines guten Baumes als böse erklärten, sollten sich fragen, ob sie sich nicht dieser Lästerung schuldig machten (Matth. 12, 31–35). Grundsätzlich galt auf alle Fälle: ‚Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut‘ (Matth. 12, 30), von J.A. Bengel richtig interpretiert: *Non valet neutralitas in regno Dei*.⁵⁵

Dies sei auch im Gleichnis vom Weltgericht, Mt. 25, 31–46, die vorausgesetzte Anschauung: „So, in dieser *kritischen* Funktion, hat der Mensch Jesus sich der Gemeinde und ihrer Überlieferung aufgedrängt. So hat sie ihn gesehen.“⁵⁶

⁵² BARTH, *KD* 4/2, 557.

⁵³ BARTH, *KD* 4/2, 557.

⁵⁴ BARTH, *KD* 4/2, 558.

⁵⁵ BARTH, *KD* 4/2, 177.

⁵⁶ BARTH, *KD* 4/2, 177.

Allerdings steht dieser affirmativ-pragmatischen Deutung des Theologumenon eine auf Israel bezogene Formulierung aus der Erwählungslehre gegenüber:

[E]s ist der Ungehorsam der Juden darum viel schauderhafter als der der Heiden, weil er ja inmitten der Offenbarung ihrer Erwählung, inmitten des Vollzuges des Bundes zwischen Gott und ihnen vollbracht wurde und noch wird, weil er ja in der Verwerfung ihres ihnen erschienenen und für sie gekreuzigten Messias besteht und also wohl als die unvergebbare Sünde gegen den Heiligen Geist sich darzustellen scheint.⁵⁷

Doch diese Gegenüberstellung der „Nichtigkeit des heidnischen gegen die Gewichtigkeit des jüdischen Ungehorsams“⁵⁸ wird sofort wieder aufgehoben. „[H]eimlich“ sei die „Aktion des Erbarmens Gottes den Juden gegenüber *im Gang begriffen*.“⁵⁹

Damit ist neben der Sündenlehre der andere dogmatische *Locus*, in welchem bei Barth der Topos von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ – gut reformiert – steht, ins Auge gefasst: die Erwählungslehre. Der größere Zusammenhang ist hier mit den Begriffen Verwerfung bzw. „Verstockung“ bezeichnet. Letzterer Begriff wird von Barth in Auslegung von Röm. 9,18 bzw. 11,7 vor allem auf Israel bezogen.⁶⁰ Die Pointe dieser und ähnlicher Texte ist aus seiner Sicht,

dass Gott verstocken kann und tatsächlich verstockt [...]. Sie [sc. diese Texte] sagen es aber auch alle, indem sie nach dem ausblicken, was Gott dort deutlich macht, wo er nicht verstockt, sondern erleuchtet, wo er sich nicht verbirgt, sondern sich zu erkennen gibt. Sie sagen es also alle so, dass der Ernst dieses Verstockens sichtbar gemacht, aber auch die *Vorläufigkeit* dieser Massnahme Gottes nicht geleugnet wird. Das *letzte Wort* auch über die Verstockten ist damit, dass die Weissagung sie als solche bezeichnet, noch *nicht* gesprochen.⁶¹

Auf diese – wiederum charakteristisch pragmatologische – Weise setzt Barth seine christozentrische Umdeutung der klassischen, insbesondere reformierten Lehre von der doppelten Prädestination um: „Paulus hat [sc. Röm. 9,] v. 18 nicht das *decretum absolutum* verkündigt.“⁶²

Offensichtlich zielt Barth dementsprechend mit seinem Begriff von der unvergebbaren Sünde, die in der Leugnung der offenbaren Vergebungstat Jesu Christi besteht, darauf, diesen als „Grenzbegriff“ in der Weise zu veranschaulichen, dass er ihn pragmatisch-performativ vorführt: „*Non valet neutralitas in regno Dei*“. Auf diese Weise versucht er, die ihrem semantischen Gehalt nach spekulative Frage nach der Möglichkeit einer unvergebbaren Sünde an ihren existenziellen Ort im Binnendiskurs je individueller Selbsterkenntnis des Glaubenden zurück-

⁵⁷ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980, 335.

⁵⁸ BARTH, *KD* 2/2, 335.

⁵⁹ BARTH, *KD* 2/2, 335.

⁶⁰ Vgl. BARTH, *KD* 2/2, 243–245; 305 f.

⁶¹ BARTH, *KD* 2/2, 306.

⁶² BARTH, *KD* 2/2, 245.

zubinden. „Blasphemie“, so lässt sich aus diesen Ausführungen Barths extrapolieren, gehöre weder in eine spekulativ-philosophische Gotteslehre⁶³, noch gar in ein staatliches Gesetzbuch: Ihr Sitz im Leben ist praktisch der „eines Beichtspiegels“, theoretisch der einer Epistemologie der Sündenlehre.

Allerdings hat Barth diese klare Tendenz zur theologischen Immanentisierung und Radikalisierung des Topos nicht daran gehindert, ihn gleichwohl in einer bestimmten Hinsicht materialetisch zu konkretisieren. Er hat ihn sogar als massiven Kampfbegriff im Raum politischer Ethik und Rhetorik verwendet. Das wohl berühmteste Beispiel dafür stammt aus dem Vortrag „Die Kirche und die politische Frage von heute“, den er am 5. Dezember 1938, also kurz nach der deutschen Pogromnacht vom 9. November, in Wipkingen (Kanton Zürich) gehalten hat. Dieser Text zählt zu den schärfsten Dokumenten von Barths kirchen- und staatspolitischem Kampf gegen den Nationalsozialismus. In hellsichtiger Weise schließt er dabei von den Pogromen auf das ihnen zugrundeliegende Programm einer „physische[n] Ausrottung [...] des Volkes Israel“⁶⁴. Die theologisch-politischen Spitzensätze in diesem Zusammenhang lauten:

Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für die Sünden der Juden und dann und damit erst auch für unsere Sünden gestorben ist. Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichtes wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heisst Verwerfung der Gnade Gottes. Der Nationalsozialismus aber lebt und webt eben im Antisemitismus.⁶⁵

Dieser „eigentlich durchschlagende, biblisch-theologische Grund“⁶⁶ wird in Barths Augen ergänzt oder elaboriert durch die sich im Nationalsozialismus auf evidente Weise vollziehende „grundsätzliche Auflösung des rechten Staates“⁶⁷.

3.3 Gottlosigkeit als ‚unmögliche Möglichkeit‘ in der neueren Dogmatik

Die Sündenlehre ist in der neueren protestantischen Theologie insgesamt konzentriert auf eine Lehre von der „Gebrochenheit und Verkehrung der menschlichen Identität“⁶⁸ bzw. von „Ichsucht und Selbstverfehlung“⁶⁹. In neueren und

⁶³ Vgl. die Bemerkung: „Es war vielleicht der entscheidende exegetische Irrtum der klassischen Prädestinationslehre, dass sie – an der Sache der Menschen (nicht zu deren Vorteil!) mehr interessiert als an der Sache Gottes – den Skopus von Röm. 9, 18 in dem persönlichen Dransein und Geschick des Mose und des Pharao [...] zu sehen meinte.“ BARTH, *KD 2/2*, 243 f.

⁶⁴ BARTH, KARL, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, 69–107, 90.

⁶⁵ BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, 90.

⁶⁶ BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, 89.

⁶⁷ BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, 90.

⁶⁸ PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 77.

⁶⁹ PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 83.

aktuellen Dogmatiken und Ethiken protestantischer Provenienz sind die Sündenlehren darum in der Regel quantitativ wie auch hinsichtlich des materialen Differenzierungsgrades stark geschrumpft. Ausgearbeitete Lehren von den *peccata actualia* finden sich praktisch keine mehr. Diese werden vielmehr als für sich genommen kaum noch theoriefähige oder -bedürftige Epiphänomene der – in Christus überwundenen – Sündhaftigkeit des Menschen betrachtet. So ist auch die klassische Unterscheidung zwischen „lässliche(n) Sünden“ und „Todsünden“ aus der protestantischen Theologie der neueren Zeit meist ohne nähere Angabe von Gründen verschwunden.⁷⁰

Die Gründe für diesen allgemeinen Rückzug aus der Material- auf die Fundamentalhamartologie sind leicht erkennbar und in der Tat gewichtig: Aufgabe der (protestantischen) Theologie ist nach allgemeiner Überzeugung ihrer Vertreter und Vertreterinnen nicht die religiöse Verdoppelung von philosophisch-ethischen Moraltheorien oder gar staatlichen Strafgesetzbüchern. Außerdem hat sich die Theologie der Versuchung der Einnahme eines Standpunktes *respectu Dei* zu enthalten. Dem notorischen Hang zur Spekulation über absolute Verwerfung, der mit den Theologumena der Sünde wider den Heiligen Geist bzw. des Phänomens der ‚Verstockung‘ intrinsisch verbunden ist, muss sie sich zu entziehen versuchen. Diese Reflektiertheit zeigt sich auch an den Eschatologien. Der Gerichtsgedanke soll zwar nicht zugunsten einer Allversöhnungslehre aufgegeben, aber auch er soll von allen spekulativen Elementen möglichst freigehalten werden. ‚Gericht‘ wird demgegenüber in der Regel heuristisch-personal verstanden als „Aufdeckung der Wahrheit des irdisch-geschichtlichen Lebens“⁷¹.

Wer demgegenüber nach mehr oder weniger intensiv ausgearbeiteten materialen Hamartologien, namentlich nach affirmativen Konzeptionen von Todsünde und ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ sucht, muss zu katholischen Dogmatiken greifen. *Pars pro toto* zitiert sei nur der Katechismus der Katholischen Kirche.⁷² Hier erfreuen sich die klassischen Unterscheidungen bester Gesundheit. In einem eigenen Abschnitt wird die „Verschiedenheit der Sünden“⁷³ erörtert. Dort heißt es:

Die Sünden sind nach ihrer Schwere zu beurteilen. Die schon in der Schrift erkennbare Unterscheidung zwischen Todsünde und lässlicher Sünde wurde von der Überlieferung der Kirche übernommen. Die Erfahrung der Menschen bestätigt sie. Die Todsünde zer-

⁷⁰ Bei Wilfried Härle etwa geht das so: „Abweichend von den zahllosen traditionellen Einteilungsschemata der Tatsünden (z. B. in ‚lässliche Sünden‘ und ‚Todsünden‘) möchte ich hier anknüpfen an die [eigene] These [...], der Ursprung der Sünde liege im Umgang des Menschen mit seiner Angst, genauer gesagt: in dem qualitativen Sprung, in dem sich kreatürliche in dämonische Angst verwandelt.“, HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 42012, 493.

⁷¹ HÄRLE, *Dogmatik*, 659.

⁷² KATHOLISCHE KIRCHE (Hg.), *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien: Paulusverlag 1993.

⁷³ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 487.

stört die Liebe im Herzen der Menschen durch einen schweren Verstoß gegen das Gesetz Gottes. In ihr wendet sich der Mensch von Gott ab [...] und zieht ihm ein minderes Gut vor. Die lässliche Sünde lässt die Liebe bestehen, verstößt aber gegen sie und verletzt sie.⁷⁴

Ganz ähnlich wie in der lutherisch-altprotestantischen Orthodoxie werden die Bedingungen für das Genus Todsünde in juristischer Klarheit definiert:

Damit eine Tat eine Todsünde ist, müssen gleichzeitig drei Bedingungen erfüllt sein: ‚Eine Todsünde ist jene Sünde, die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat‘, d.h. einen Verstoß gegen die Zehn Gebote darstellt, „und die dazu mit vollem Bewusstsein und bedachter Zustimmung begangen wird.“⁷⁵

Todsünden sind durchaus nicht unvergebbar; jedoch gilt: „Da die Todsünde in uns das Lebensprinzip, die Liebe, angreift, erfordert sie einen neuen Einsatz der Barmherzigkeit Gottes und eine Bekehrung des Herzens, die normalerweise im Rahmen des Sakramentes der Versöhnung erfolgt.“⁷⁶ Davon zu unterscheiden sei die ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘. Dazu heißt es:

Die Barmherzigkeit Gottes ist grenzenlos; wer sich aber absichtlich weigert, durch Reue das Erbarmen Gottes anzunehmen, weist die Vergebung seiner Sünden und das vom Heiligen Geist angebotene Heil zurück. Eine solche Verhärtung kann zur Unbußfertigkeit bis zum Tod und zum ewigen Verderben führen.⁷⁷

Bei allem Traditionalismus dieser Bestimmungen ist doch auch eine Sensibilität für die theologische Fundamentalproblematik der Sünde erkennbar: Zum einen werden Todsünden gerade nicht als unvergebbar, sondern ‚lediglich‘ als solche betrachtet, die eines besonderen Neuanfangs bedürftig sind. Zum andern wird auch in der Beschreibung der Sünde wider den Heiligen Geist die Rede von der Unvergebbarkeit vermieden; die Folge ‚ewiger Verderbnis‘ unterliegt dem Vorbehalt einer Kann-Bestimmung. Damit lässt sich auch in dieser neo-klassischen Kasuistik die Logizität der Grenzbegrifflichkeit mindestens erahnen. Von hier aus kann man sich fragen, ob die aktuelle protestantische Theologie wirklich gut daran tut, die grenzbegriffliche Rede von einer potenzierten Sünde, nämlich eben derjenigen, die sich den Bedingungen der Sündenvergebung beharrlich verweigert, aus ihrem Reflexionsfeld zu entlassen.

Fazit: Pro und Contra Grenzbegriffslogik

Für eine solche Maßnahme (der Entlassung) spricht, dass sich die Konzeption der gewissermaßen reflexiv potenzierten Sünde soteriologisch schwer halten lässt: Sie setzt ihrerseits, wie in besonderer Klarheit die klassischen oder neoklas-

⁷⁴ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 487, Ziffer 1854 f.

⁷⁵ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 488, Ziffer 1857.

⁷⁶ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 488, Ziffer 1856.

⁷⁷ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 489, Ziffer 1864.

sischen Moralmetaphysiken der Altprotestantischen Orthodoxie oder der katholischen Theologie zeigen, das Konzept eines freien, selbstbestimmten Willens voraus, dessen Konstitution dann jedoch mit den Bedingungen, welche das Gnadengeschehen der Freiheit setzt, kaum zu vermitteln ist. Die protestantische Theologie hat sich einer solchen Konzeption bloß ‚formaler‘ Freiheit stets widersetzt. In ihren klassisch-modernen Konzeptionen scheint sie ihm aber gleichwohl, wie die Hamartiologien Schleiermachers und auch Barths zeigen, faktisch das Recht einer grenzbegrifflichen Stellung zugebilligt zu haben. Der Grund für diese – vermeintliche – Inkonsequenz dürfte, wie bei beiden Theologen zu zeigen versucht, darin bestehen, dass ohne den Aufbau eines solchen Grenzbegriffs die Charakteristik des Glaubens bzw. des Rechtfertigungsgeschehens als eines dynamisch-aktualen Vorgangs der Überwindung des Bösen im Menschen durch Gott selbst und damit auch der stets agonalen Durchsetzung der Freiheit gegen die Unfreiheit zu verblassen droht. In der Tat kann man sich darum, so meine ich mit diesen protestantischen Klassikern, fragen, ob die neuere protestantische Theologie gut beraten ist, wenn sie auf die entsprechenden hamartiologischen Reflexionen mehr oder weniger vollumfänglich glaubt verzichten zu können.

Man kann sich auch fragen, ob sie mit dieser Entparadoxialisierung der Fundamentelethik der materialen Ethik, auch und gerade der politischen Ethik, einen guten Dienst erweist. Karl Barth hat, wie sein Text von 1938 zeigt, sich nicht gescheut, im Zuge einer ausdrücklich politischen Wendung seiner Offenbarungstheologie theologische, ethische und politische Kategorien bewusst zu entdifferenzieren und vom Antisemitismus und der mit ihm verbundenen nationalsozialistischen Menschenverachtung als einer „Sünde gegen den Heiligen Geist“ gesprochen. Gewiss hat er damit nicht gemeint, dass die konkreten Personen, die in jenen Jahren diese Sünde begangen haben, der christlichen Vergebung grundsätzlich zeit ihres Lebens nicht mehr teilhaftig werden könnten. In einem nur zwei Jahre später entstandenen Text hat Barth mit Bezug auf Adolf Hitler erklärt, „dass Jesus Christus auch für ihn gestorben und auferstanden ist und dass wir auch für ihn und gerade für ihn zu beten haben“⁷⁸. Das gedankliche Problem dieser materialethischen Konkretion liegt nicht in dieser ihrer Ausführung, sondern in ihrer fundamentelethischen Begründung, die einen gewissen biblizistischen Positivismus nicht abzustreifen gewillt ist. Dieser versteht mit Blick auf das Judesein des Menschen Jesus Antisemitismus als Ausbruch aus dem und Verdikt gegen den christozentrischen Begründungskreis von Christentum und Theologie. So erklärt sie ihn zu einer Form von Antihumanismus *sui generis* und kann gerade darum den Bogen zum prinzipiell-programmatischen Verstoß gegen demokratische Rechtstaatlichkeit als der zweiten strukturellen ‚Sünde‘ des Nationalsozialismus zwar herstellen, aber diesen nicht mit der gebotenen Klarheit begründen.

⁷⁸ BARTH, *Des Christen Wehr und Waffen*, 142.

Demgegenüber, aber gleichwohl mit der klassischen Moderne, also mit Barth und auch mit Schleiermacher, ist, so meine ich, vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen, nicht nur an der grenzbegrifflichen Logik jenes Theologumenon von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘, sondern durchaus auch an ihrer fundamentalethischen und zugleich fundamentalpolitischen Konkretion festzuhalten: ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ geschieht in der Tat auch heute noch überall dort, wo „böswillige Absage, feindliche Bestreitung, furchtbare Lästerung und sich aller Heilmittel widersetzende und bis zum Lebensende festgehaltene Ablehnung der klar erkannten und im Gewissen gebilligten göttlichen Wahrheit“⁷⁹ anzutreffen ist, nämlich – in ethischer Wendung – derjenigen „göttlichen Wahrheit“, dass Menschen nicht zum Gegenstand willkürlicher Erniedrigung gemacht werden dürfen.⁸⁰ Ob freilich diese Wahrheit bei den Betreffenden in der Tat den Status „der klar erkannten und im Gewissen gebilligten göttlichen Wahrheit“ hat, ob mithin davon auszugehen ist, dass sie ihnen als Menschen qua Menschsein ins Herz geschrieben ist, ist empirisch eine offene Frage. Normativ-theologisch, also postulatorisch muss sie positiv beantwortet werden, wenn anders das Fundament des Moralischen selbst nicht zerstört werden soll. Dass dies geschehen könnte, ist Gegenstand jener theoretischen und zugleich praktischen ‚Verzweiflung‘, die sich bei Schleiermacher so unvermittelt Luft macht. Die Theologie darf nicht mehr lösen wollen, als der Glaube zu hoffen imstande ist.

Literaturverzeichnis

- ALTHAUS, PAUL, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh: C. Bertelsmann ²1949.
- AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996.
- AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Art. Sünde VII. Reformation und Neuzeit, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (2006), 400–436.
- BARTH, KARL, Die Kirche und die politische Frage von heute, in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, 69–107.
- BARTH, KARL, Des Christen Wehr und Waffen, in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, 123–146.
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1, *Die Lehre vom Worte Gottes*, zweiter Teil, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980.
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2, *Die Lehre von Gott*, zweiter Teil, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980.

⁷⁹ Vgl. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 171.

⁸⁰ Wer möchte, kann hierin den thymotologischen Kern moderner protestantischer Ethik sehen.

- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4, *Die Lehre von der Versöhnung*, zweiter Teil, Zürich: Theologischer Verlag Zürich ³1978.
- GRIMM, JACOB/GRIMM WILHELM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 25, Sp. 2695, München: dtv 1999.
- HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin/New York: Walter de Gruyter ⁴2012.
- HEPPE, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, hrsg. v. Bizer, Ernst, Neukirchen/Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins 1935.
- KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. v. Schmidt, Raymund, Hamburg: F. Meiner 1956.
- KATHOLISCHE KIRCHE (Hg.), *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien: Paulusverlag 1993.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/1), Teilbd. 2, Mt 8–17 (EKK), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hrsg. v. Jonas, Ludwig (Sämtliche Werke I, 12), Berlin ²1844.
- , *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, hrsg. v. Redeker, Martin, Berlin: Walter de Gruyter ⁷1960.
- , *Der christliche Glaube 1821/22*, Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1984.
- , *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (²1803/31), Bd. 1 und 2, hrsg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008.
- SCHMID, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hrsg. u. durchgesehen von Pöhlmann, Horst Georg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ¹⁰1983.
- SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2005.
- SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸1979.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M. u. a.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.