

richtet. Die Tritopaulinen und 1.2Petr geben dabei freilich den Ton an. Ihr Grundkonzept wird jeweils als Textgruppe erarbeitet, dass programmatische Äußerungen (1Tim/Tit; 1Petr) mit einem Testament (2Tim/2Petr) verbindet und auch die eigene Position gewiss verbindlich machen möchte⁵³. Aber Leserinnen und Leser können sich durchaus auch an Joh, Mk oder Paulus selbst orientieren. In der Geschichte des Christentums ist das auch immer wieder geschehen. Kirchenkonzeptionen, die „das Gewissen“ rigider vorgaben, und solche, die es mit einer pluralitätskonformen, selbstbestimmten Auffassung versuchten, lösten einander ab oder entwickelten sich bis in die Gegenwart gleichzeitig. Vor allem die Moderne hat dazu beigetragen, die selbstbestimmten Positionen zu stärken. Der Zusammenbruch „des Hauses“ und die Entwicklung der modernen Demokratie haben eigene erfahrungsorientierte, dynamische Normativitätsstrukturen erzeugt, die durchaus die in den Tritopaulinen und den beiden Petrusbriefen vorausgesetzten Moralen in Frage stellen. Die Stärke der präkanonischen Edition besteht aber darin, die Auseinandersetzungen im Christentum vorzustrukturieren und gleichsam der Möglichkeit nach zu enthalten. So lässt sich also auch das Gewissensverständnis repressiver Moralen dort entdecken. Zugleich aber bietet das NT durchaus Anlass, an ein Gewissensverständnis anzuknüpfen, demzufolge „Gewissen“ ernsthafte selbstbestimmte sittliche Orientierung in pluralen Situationen ermöglicht.

⁵³ Manches könnte dafür sprechen, dass anders als Trobisch (s. Anm. 7) nahelegt, die Gruppe 1.2Petr doch die Tritopaulinen (mithin die Paulusbriefsammlung) voraussetzt (2Petr 3,15f). Die letzten Editoren würden sich dann vor allem im 2Petr (und nicht auch im 2Tim) zu erkennen geben. In einem gemeinsamen Seminar über „Kanonisierungsprozesse“ hat mich Prof. Dr. Konrad Schmid auf diese plausible Möglichkeit aufmerksam gemacht. Die Gruppe 1.2Petr wäre dann nach dem Vorbild des tritopaulinischen Editionsteils der Paulusbriefsammlung gebildet. Dies muss weiter untersucht werden. Das Paradox der Edition, dass dem römischen Staat Loyalität versichert wird, der allerdings die Helden der Edition, Jesus, Paulus und Petrus *umgebracht* hatte, lässt sich dann wie in 2Petr 3 zeitlich entparadoxieren: Loyalität jetzt, dann aber göttliche Zerstörung „Babylons“ – man versteht so, warum die ApkJoh (z. B. Kap. 13) ans Ende der Edition gerückt wurde.

Literatur

- Aristoteles: *Ars Rhetorica*, Oxford 1959 (dt. Übers.: Franz Sieveke [UTB 159]).
- Assmann, Jan: *Die Geschichte des Herzens im Alten Ägypten*. In: Ders./Theo Sunder (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, 1993 (Studien zum Verstehen fremder Kulturen 6), 81-113.
- Blühdorn, Jürgen-Gerhard: *Art. Gewissen I. Philosophisch*, TRE 13 [1984], 192-213.
- Chadwick, Henry: *Art. Gewissen*, RAC 10 [1978], 1025-1107.
- Dautzenberg, Gerhard: *Art. Gewissen III. Neues Testament*, RGG⁴ 3 [2001], 902f.
- Eckstein, Hans-Joachim: *Der Begriff „Synecdesis“ bei Paulus*, 1983 (WUNT 2 Reihe 35ff. Cancik-Lindemaier, Hildegard: *Art. Gewissen*, HrwG 4 [1993], 17-31.
- Frey, Jörg: *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments*. Michael Fieger/Konrad Schmid/Peter Schwagmeier (Hg.): *Qumran – Die Schrift vom Toten Meer*, 2001 (NTOA 47), 129-208.
- Härle, Wilfried: *Art. Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch*. In: RGG⁴ 3 [2001], 902f.
- Heimbrock, Hans-Günter: *Art. Gewissen V. Praktisch-theologisch*, TRE 13 [1984], 234.
- Hermesen, Edmund: *Art. Gewissen I. Religionsgeschichtlich*. In: RGG⁴ 3 [2001], 899f.
- Kähler, Martin: *Das Gewissen. Ethische Untersuchung. Die Entwicklung seiner Natur und seines Begriffs I/1: Altertum und Neues Testament (1878)*, Darmstadt 1967.
- Käppel, Lutz: *Art. Gewissen II. Griechisch-römische Antike*, RGG⁴ 3 [2001], 901f.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft I/II*, Frankfurt a. M. 1997.
- Pöttner, Martin: *Art. Kommunikation III. Fundamentaltheologisch*, RGG⁴ 4 [2001, Druck].
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Hermeneutik und Kritik*, 1977 (stw 211).
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums mit Einleitung und Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe*, hg. v. H. Scholz (1910), 19. 1982.
- Schnelle, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*, 1996 (UTB 1830).
- Tillich, Paul: *Das transmorale Gewissen*. In: Ders.: *Der Protestantismus und die Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, 181-195.
- Trobisch, David: *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Form der christlichen Bibel*, 1996 (NTOA 31).
- Wolter, Michael: *Art. Gewissen II. Neues Testament*, TRE 13 (1984), 213-218.
- Wünsch, Hans-Michael: *Der paulinische Brief 2Kor 1-9 als kommunikative Handlung* (Theologie 4), 10ff.

Dass diese Spannung Act durchzieht, verdeutlicht sich in Act 23,1 und 24,16. Der lukanische Paulus befindet sich in der Verteidigungssituation, in der die pluralismustaugliche „Rhetorik“ das angemessene Kommunikationsmedium ist. Er betont allerdings mit der Rede vom „guten“ bzw. „unverletzten Gewissen“, dass er stets in den „Gesetzen seiner Väter“ gewandelt sei und insofern Gott gehorsam gedient habe⁵¹. Das war eben die sittliche, göttlich sanktionierte Norm, der sich das lukanisch dargestellte paulinische „Gewissen“ zu fügen hatte. Dass der Paulus der von ihm selbst verfassten Briefe zwar nicht immer (Röm 2,15), aber doch wesentlich eine andere Sicht hatte, wurde zuvor (cf. 3.1.1 u. ö.) dargelegt.

3.2.2.2 1Petr 2,19; 3,16.21

Der 1. Petrusbrief gibt vor aus Rom (apokalyptisch-negativ als „Babylon“ chiffriert [5,13]) von dem Schüler Jesu und Apostel Petrus an kleinasiatische Gemeinden geschrieben zu sein (cf. 1,1). Ähnlich wie bei den Tritopaulinen handelt es sich hierbei um eine auch für antike Menschen *durchschaubare Fiktion*. Denn die Selbstbezeichnung als „Apostel Jesu Christi“ harmoniert nicht sonderlich gut mit der Bezeichnung „Mitältester“ – also einer Bezeichnung als kirchenleitender „Ältester“. Zur Gewissheit wird diese Beobachtung, wenn im 2Petr die *Fiktion* sehr deutlich als Fiktion offengelegt wird: „Wo ist die Verheißung seiner [sc. Jesu] Wiederkunft? Seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt ja alles so wie von Anfang der Schöpfung an!“ Die Briefsituation *beider Briefe* (cf. 2Petr 3,1) ist mithin als Situation gekennzeichnet, in der die „Väter“, darunter auch Petrus, schon tot sind.

Was ist nun in dieser Situation zu schreiben? Ziemlich genau wie in den Tritopaulinen geht es um *Loyalität zum römischen Staat, Sicherung des Bestandes des antiken Hauses, mithin Unterordnung von Sklaven und Frauen und Etablierung einer Kirchenordnung mit „Ältesten“, die als „Hirten“ bezeichnet*

⁵¹ Historisch ist diese lukanische Pointe nur als gewaltsam zu bezeichnen. Denn Paulus lehrte nun einmal die beschneidungsfreie heidenchristliche Existenz und gestand dem Gesetz eine tötende Macht zu (cf. z. B. Röm 7; Gal passim). Doch die „paulinische“ Verteidigungsstrategie in lukanischer Perspektive zielt auf den „römischen“ Vorwurf, die Christen seien aufrührerisch, weil sie die „väterlichen Gesetze“ verachtet und etwas Neues hervorgebracht hätten. Das stimmt für eine Reihe Texte im NT (cf. exemplarisch Mk 7,15!), galt aber als unanständig und gefährlich in den Augen der Römer.

werden (cf. 1Petr 2,13ff; 2,18ff; 3,1ff; 5,1ff). Stärker als in den Tritopaulinen wird das kommende und nahe Ende betont (cf. 1Petr 4,7; 5,13 [„Babylon“]; 2Petr passim) und die gegenwärtige Situation als Leidens- und Verfolgungssituation charakterisiert.

So ist die Situation der „Sklaven“ als Leidenssituation nur *übergangsweise* gerechtfertigt. Wer Gott in sein Selbstbewusstsein (*syneidēsis theou* [cf. 2,19]) eingeschlossen hat, kann das ihm von den Herren zugefügte Leidens- und Verfolgungserlebnis als sinnvolle „Züchtigung“ erdulden (cf. 2,18ff). Allgemein gilt: Die Leiden und Verfolgungen können in „gutem Gewissen“ (3,16.21) ertragen werden. Die Leidens- und Verfolgungen der Christen verstoßen – trotz offenbar staatlich mitverursachter – Verfolgungen nicht gegen die allgemeine Sittlichkeit, woran sich normalerweise auch die Verfolgten an staatlichen Instanzen halten müssten. Denn diese sollten nur „Übeltäter“ bestrafen, die Rechtschaffenen aber „loben“ (2,14). Mithin spricht das „gute Gewissen“ für die Christen, aber gegen die Verfolger. Und das Elend der Sklaven wird nach dem Weltende vergangen sein. Kurzum: Der 1Petr (im Kontext des 2Petr) erkennt schweres Leid in der Wirklichkeit an, betont aber, dass dies vorübergehend ist. „Gutes Gewissen“ ist sozial sensibel und leidensfähig. Aus dieser Situation hilft aber nicht Aufruhr, sondern ausschließlich das Weltende.

4 Die „kanonische“ Entwicklung des Neuen Testaments

In den Tritopaulinen und den beiden Briefen des Petrus liegt der *Kern der kanonischen Edition* vor⁵². Beide Textgruppen geben mit Testamenten des Paulus (2Tim) und Petrus (2Petr) zu verstehen, dass die Zeit der „Väter“ vorbei ist und eine Neuorientierung fällig ist. Diese Konstruktion erlaubt es *recht differenzierte Positionen* zu integrieren. So ist „das Haus“ etwa im Markusevangelium und im Johannesevangelium keineswegs als basal und unhinterfragt zu verstehen. Staatsloyalität und Disziplinierung der Frauen musste Paulus in Röm 13,1-7 und 1Kor 14,33b-36 erst im Editionsprozess entweder der Paulusbriefsammlung und/oder der präkanonischen Edition eingeschrieben werden. Die Widersprüche werden nicht getilgt, sondern stehen der aufmerksamen Interpretation durchaus offen. Das Editions-konzept ist mithin recht plural und

⁵² Ich entwickle hier die Ansicht von Trobisch (s. Anm. 7) etwas weiter.

Nicht nur Staatsloyalität ist gefordert. Vor allem die Akzeptanz des antiken Hauses hat viel Kritik herausgefordert. Die Rechtfertigung der Sklavenhaltergesellschaft (und höchstens ihre Milderung), vor allem aber die Affirmation der patriarchalen Herrschaft von Hausvätern über Frauen hat in jüngster Zeit Protest hervorgerufen. Es kann kein Zweifel sein, dass dieser Protest berechtigt ist. 2Tim 3,6f zeigt die vorgebliche Gefährdung der Frauen an, weshalb diese aus Sicht der Tritopaulinen streng beaufsichtigt werden müssen. Die „gnostischen“ Gegner „schleichen sich in die Häuser ein und fangen Weibchen ein, die mit Sünden belastet sind, die von vielfältigen Lüsten getrieben sind, die immerzu lernen und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können“. Das muss Mann als Hausvater und/oder Bischof unterbinden, denn die „gesunde Lehre“ (1Tim 1,10 u. ö.) ist abgeschlossen. Frauen sind aus der Sicht der Tritopaulinen nicht nur gefährlich, weil sie sexuell sehr aktiv wirken, sondern weil dem eine intellektuelle Kompetenz entspricht, die manches irritiert.

Forderung nach Staatsloyalität und Affirmation des „Hauses“ haben beide denselben Sinn: Das werdende Christentum soll sozial unauffällig bleiben bzw. werden, allenfalls Gegensätze und Unmenschlichkeiten mildern, jedenfalls aber homogen zur gewöhnlichen Struktur der römischen Gesellschaft sein. Nur so wird das Christentum zu einer bestimmenden Macht in der römischen Gesellschaft werden können. Daher müssen insbesondere die „Gewissen“ der Frauen besonders stark an unumstößliche Normen gebunden werden, denn deren Eigeninteressen könnte das „Haus“ angreifen.

3.2.2 Der Praxapostolos

Der *Praxapostolos* umfasste in den ursprünglichen Ausgaben des NT die *Apostelgeschichte* und die *katholischen Briefe*, also solche Briefe, die an *keine bestimmte Gemeinde* gerichtet sind. Für die „Gewissensproblematik“ sind entsprechend Stellen aus Act und 1Petr von Belang.

3.2.2.1 Act 5,2; 23,1; 24,16

Die Apostelgeschichte bemüht sich, das frühe Christentum als relativ gebildete Bewegung darzustellen. Entsprechend tritt der lukanische Paulus als Rhetor auf, für unseren Zweck entscheidend sind zwei *apologetische Situationen*, vor dem

jüdischen Synhedrion (23,1) und dem römischen Statthalter Felix (24,16). Wir beginnen aber mit einer Verwendung von in Act 5,2.

In der Apostelgeschichte startet das Christentum nach der Ausgießung des heiligen Geistes (Act 2,1ff) in einer relativen „Alles ist gut“-Situation: „Sie verharrten ... in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und in Gebeten ... Alle diejenigen, die glaubend geworden waren, waren zusammen und teilten alles miteinander. Und sie verkauften die Güter und verteilten sie unter alle, je nachdem einer es nötig hatte“ (Act 2,42.44f; cf. 4,32.34-37). Dieses Idealbild eines – anachronistisch so genannten – christlichen „Urkommunismus“ erhält freilich bald einen unsittlichen „Flecken“: Ananias und seine „mitwissende“ Ehefrau Saphira gaben den Erlös des Verkaufs ihrer Güter nicht ungeschmälert den Aposteln zur Verteilung an die Bedürftigen (Act 5,1ff). Diese unsittliche Tat hat für beide tödliche Folgen. Denn sie hatten in ihrer Täuschung der Apostel zugleich Gott getäuscht. bedeutet hier m. E. „schuldhaftes“ Mitwissen, also bewusstes und willentliches Handeln gegen die in der Urgemeinde geltenden von Gott sanktionierten und von den Aposteln vertretenen sittlichen Normen. *Folglich* müssen *beide* sterben, der Anstifter Ananias und seine „Mitwisslerin“ Saphira. Hier ist klar, dass die Sozialnormen binär schematisiert sind: Wer (und Act sagt: alle) seine Güter verkauft, muss sie den Aposteln vollständig zur Verfügung stellen. Wer dies nicht tut, täuscht Gott und muss sterben. Die *syneidēsis* ist auf diesen zweiwertigen Schematismus festgelegt und muss bei Fehlentscheidung die tödlichen Folgen tragen. Das „Mitwissen“ der Frau ist daher hintersinnig-doppelsinnig formuliert. Sie weiß um den Betrug ihres Mannes, zugleich ist dieses „Mitwissen“ aber eine „Befleckung“ (o. ä.) ihres „Gewissens“. Eine selbstbestimmte Handlung innerhalb einer pluralen Situation, die mehr als zwei Möglichkeiten offen lässt, ist hier gerade ausgeschlossen.

Hier liegt daher in einer durchaus gebildeten Schrift wie der Apostelgeschichte der Versuch vor (wenn auch in einem Idealbild), sittliche Probleme zu vereinfachen und auf eine schlichte, göttlich sanktionierte Alternative zu reduzieren: Wie in Hebr und den Tritopaulinen wird die *Entropie der Kommunikation als durchaus beherrschbar ausgegeben*, wie es ja auch Dtn 30,15ff tat. Vom „Gewissen“ ist dann implizit eben von einem „schlechten“, „bösen“ o. ä. die Rede.

sten Bundes“ aus dem Weg geschafft. „Böse Gewissen“, die auf das Sündenproblem konzentriert sind, verschwinden, da mit diesem einmaligen Opfer des „ewigen Bundes“ die Sünden beseitigt sind. Dass dies eine etwas erfahrungsresistente Position ist, zeigt sich in der schroffen Haltung gegenüber den abgefallenen Glaubenden, die ihre Lebenschance verwirkt haben (cf. 6,4-6; 10,26-29; 12,16f). Es treten also doch wieder „Sünden“ auf, die mit dem Modell des sich selbst opfernden Oberpriesters offenbar gar nicht bearbeitet werden können. Auch die Selbstrelativierung der eigenen Redeweise fällt eher zurückhaltend aus. Daher ist der Text als nachpaulinischer Text treffend eingeschätzt. Es geht um kirchliche Identitätssicherung in schwieriger Situation, in der es eben nur um „böse“ und „gute Gewissen“ geht und in der weitergehende Fragen nach sittlicher Selbstbestimmung in einer pluralen Situation keine Rolle spielen. Die obersten Grundsätze sittlicher Handlungen stehen fest, es scheint – trotz der Bildung des Verfassers – auszureichen, eine „Entweder-/„Oder“-Entscheidung zu postulieren.

3.2.1.2 Tritopaulinen: 1Tim 1,5.19; 3,9; 4,2; 2Tim 1,3; Tit 1,15; Röm 13,5)

Gegenüber der eigenständigen – und wohl auch eigenwilligen – Konzeption des Hebr begegnet man nun der ganz festgelegten kirchenzentrierten Auffassung der Tritopaulinen. Die überwiegende Meinung in der Exegese hält die Autoren oder die Autorengruppe für die Editoren der Paulusbriefsammlung⁴⁷. Ob diese zutreffende Sicht zumindest für den 2Tim ausreicht, wird in Abschnitt 4 knapp erörtert.

Wer 1Tim und Tit durchmustert, bemerkt eine auffällige thematische Redundanz. Die fiktiven Briefe mindestens der dritten christlichen Generation⁴⁸ wollen innergemeindliche Ordnung schaffen, damit die christliche Gemeinde sich innerhalb der antiken Gesellschaft anerkannt orientieren kann. Daher ist

⁴⁷ Cf. z. B. Schnelle (s. Anm. 47), 401ff, zur gewöhnlichen Ansicht.

⁴⁸ Cf. 2Tim 1,3ff: Der angeschriebene Timotheus steht in der dritten christlichen Generation. Noch auffälliger ist aber, dass auch „Paulus“ schon von seinen „Voreltern“ her mit „reinem Gewissen“ gedient haben will. Da die vorchristliche Phase des realen Autors Paulus, aber auch diejenige des fiktiven Autors eindeutig ausscheidet (cf. 1Tim 1,12ff u. ö.), liegt hier ein Fiktionsignal vor. Die fünfte oder gar sechste Generation wird angezielt. Bei 20 Jahren pro Generation befänden wir uns ca. in den Jahren 130 bis 150 u. Z.

zunächst *Loyalität zum römischen Staat* erforderlich (1Tim 2,1ff; Tit 3,1), die die kirchliche Frömmigkeit schützen kann. Diesem Gedanken rechne ich auch Röm 13,1ff zu. Sodann muss eine *scharfe Unterscheidung* zu anderen religiösen Optionen erfolgen: gegenüber der *jüdischen Mutterreligion* (Tit 2,14ff) und „*gnostischen*“ *Strömungen*, die offenbar innerhalb des Christentums entstanden sind (1Tim 1,3ff; 6,20f) bzw. große Resonanz finden. Drittens erfordert eine Stabilisierung der inneren Ordnung in den Gemeinden die *Anerkennung des antiken Hauses als Modell für Kirchenordnung*, aber auch die *Geltung der Hausordnung in den einzelnen Häusern*, sodass Sklaven, Frauen, Jugendliche dem Hausvater zu gehorchen haben (cf. 1Tim 2,8-3,7; Tit 2,1ff). Selbstverständlich kann nur ein *ordentlicher Hausvater „Bischof“* (wörtlich: „Aufseher“ [*episkopos*]; 1Tim 3,2; Tit 1,7) werden⁴⁹. Beobachtet werden müssen vor allem die Frauen. Kam doch durch eine Frau die Sünde in die Welt, sodass Frauen nur gerechtfertigt sind, weil sie Kinder gebären. Alles andere, was außerhalb des „Hauses“ relevant ist (wie Lehren in der Kirche; cf. 1Kor 14,33b-36 als nicht paulinischer Zusatz), bleibt ihnen untersagt.

Es kann nach dem Gesagten schwerlich überraschen, dass wir hier ausschließlich Belege für *syneidēsis* finden, die *negativ* („gebrandmarkt“ [1Tim 4,2]; „unrein“ bzw. „befleckt“ [Tit 1,15]) bzw. *positiv* („gut“ [1Tim 1,5]; „rein“ [1Tim 1,19; 3,9; 2Tim 1,3]) charakterisiert sind. Es ist zuzugeben, dass Röm 13,5 ohne eine derartige (positive bzw. negative) Bestimmung geboten wird. Gleichwohl gehört die Gehorsamspflicht gegenüber den staatlichen Autoritäten zu den in den Tritopaulinen kommunizierten Normen, gegenüber denen kein Gewissenswiderspruch erlaubt ist. Solcher Gewissenswiderspruch tritt nur auf, wenn die Glaubensnormen verletzt werden – und sollte nicht überhört werden, denn sonst „erleidet der Glaube Schiffbruch“ (1Tim 1,19). Dieser Sinn scheint mir auch in Röm 13,5 vorzuliegen. Man solle den staatlichen Autoritäten gehorsam sein, „nicht nur aus Furcht vor Strafe, sondern vor allem aufgrund des Gewissens“. Dies ist eine innengesteuerte Reaktion auf einen feststehenden Kode von Normen, von einer gewissen gesteuerten Wahlfreiheit wie in 1Kor 10,29 u. ö. ist nicht die Rede⁵⁰, man hat nur die eine Option zu „gehorsamen“, wie einem auch das „Gewissen“ mitteilt, falls man dies vergessen haben sollte.

⁴⁹ Also wird der „Bischof“ hier nicht als *Priester* betrachtet.

⁵⁰ Ich komme in Abschnitt 4 nochmals auf Röm 13,5 zurück.

3.2 Die nachpaulinischen Belege (Paulusbriefsammlung und Praxapostolos)

Die nachpaulinischen Texte teilen sich in zwei Gruppen. Zunächst beschreiben wir die *tritopaulinischen* Belege, darunter auch Röm 13,5, und die Belege aus Hebr – die noch fehlenden Belege aus der *Paulusbriefsammlung* (3.2.1). Danach kommen Act und 1Petr zur Darstellung, die Belege aus dem *Praxapostolos* (3.2.2). Insbesondere die Tritopaulinen (3.2.1.2)⁴⁵ im Kontext der Auffassungen des 1Petr (3.2.2.2) vor dem Hintergrund des 2Petr werfen dann Fragen auf, wie die später (im 4. Jahrhundert u. Z.) als „Kanon“ akzeptierte Edition von LXX und normativen christlichen Schriften inhaltlich konzipiert ist (4).

3.2.1 Die nicht auf Paulus zurückgehenden Belege der Paulusbriefsammlung

3.2.1.1 Hebr 9,9.14; 10,2.22; 13,18

Der Hebräerbrief gibt sich – seinem Briefschluss zufolge – als Schreiben des Apostels Paulus. Und zumindest im Kontext der *Paulusbriefsammlung* galt er auch als ein solcher – von Rom oder allgemein aus „Italien“ (Hebr 13,24) gesandt. Doch dürfte 13,22-25 während des Entstehens der Paulusbriefsammlung dem ursprünglich nicht-paulinischen Text hinzugefügt worden sein. Dem Inhalt nach befinden wir uns sicher am Ende des 1. Jahrhunderts, nach Verfolgungen ist eine Nachlässigkeit in Glaubensüberzeugung und Gottesdienstbesuch eingetreten⁴⁶. Durch eine rhetorisch sehr anspruchsvolle, sprachlich gehobene und originelle Gedankenführung versucht der unbekanntere Verfasser diesen Tendenzen entgegenzutreten. Seine Hauptidee besteht darin, den Opferkult im Tempel (bzw. in der Stiftshütte [„dem Zelt“ des aus Ägypten geflohenen Volks Israel in der Wüste; Ex-Num]) durch Christi Opfer für überboten zu erklären. Denn Christus war selbst Oberpriester, der sich – im Unterschied zu den jüdischen Oberpriestern – als sündloses Opfer selbst opferte *und damit eine unüberbiet-*

gen Vorabendserien wie „Marienhof“, „Verbotene Liebe“ und „Gute Zeiten, schlechte Zeiten“, deren Niveau zumindest in dieser Hinsicht beachtlich ist.

⁴⁵ In der Exegese häufig „Pastoralbriefe“ genannt, obgleich sie keine Spuren der Hirtensemantik aufweisen.

⁴⁶ Zu den Einzelheiten cf. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 1996 (UTB 1830), 419ff.

bare Erlösung zustande brachte – kein wanderndes „Zelt“ wie für Israel in der Wüste, sondern die himmlische Ruhe. Darin ist der Verfasser freilich nicht konsequent: Denn er hält den Abfall vom Glauben für eine unvergebliche Sünde (was nur dem Ungehorsam der Israeliten in der Wüste entspricht, aber nicht mehr dem Gedanken einer unüberbietbaren Erlösung). Wie diese Inkonsistenz zustande kommt, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Der Argumentationshintergrund ist (mittel-)platonisch-jüdisch. Es findet eine Allegorese alttestamentlicher Texte (LXX) statt, die an die Art Philos von Alexandrien erinnern. Alle religiösen Riten des Judentums (und ihre biblische Vorlage) lassen einen tieferen Sinn durchscheinen. Der Verfasser des Hebräerbriefs glaubt, die religiöse Praxis des jüdischen Priestertums sei ein *Abbild von himmlischen Urbildern*. Diese Abbilder verweisen auf „Zukünftiges“ (z. B. Hebr 10,19), deren Zeit nun gekommen ist. Insbesondere das jüdische Opferritual am „Versöhnungstag“ (cf. Lev 16) wird durch die Selbstopferung Jesu als des sündlosen Oberpriesters überboten. In der Spannung zwischen dieser überbietenden Erlösung und der Gefahr sie wieder zu verlieren, ist die Rede von der *syneidēsis* lokalisiert.

Dabei kann *syneidēsis* auch schlicht „Bewusstsein“ (10,2), freilich *Bewusstsein der Sünden*, bedeuten. Dieses gab es in der Zeit des wandernden Israels (9,9), daher mussten regelmäßige Opferrichtungen erfolgen. Mit dem erlösenden Tod des sündlosen Oberpriesters ist dies vorbei, die *syneidēsei* sind gereinigt (9,14) von „toten Werken“ (möglicherweise Verehrung von antiken Göttinnen und Göttern [cf. 6,1]), sodass der von „bösen Gewissen“ „gereinigte“ Eingang in das himmlische Heiligtum, die Schau der Urbilder und die „Ruhe“ sichergestellt sind.

13,18 nimmt den Typus der paulinischen Betonung von Offenheit, Transparenz und Gewissenhaftigkeit eigener Rede mittels Thematisierung der eigenen *syneidēsis* auf (cf. 3.1.3). Die Bezeichnung „gutes Gewissen“ hat freilich den Kontingenzmarker im paulinischen Verwendungstyp abgebremst. Verschwunden ist er allerdings wohl nicht ganz. Denn die Aufforderung „Betet für uns!“ unterstützt – falls die Adressaten ihr entsprechen – die Absicht des Verfassers, ein „gutes Gewissen“ haben zu wollen, da seine Lebensführung „ehrbar“ sein soll.

Der Verfasser versucht tendenziell Ambivalenzen zu beseitigen. Das Selbstopfer des Oberpriesters Jesus Christus hat die Sündenperspektive des „er-

Paulus nicht in Beliebigkeit über, weil er den Wahrheitsbegriff nicht opfert, sondern transzendent verankert, was aber zugleich menschliche Kommunikation relativiert. Im Konzept des Paulus zeigt sich freilich eine m. E. inkonsequente Grenze, von der abschließend die Rede sein soll.

3.1.4 „Clash of Cultures“: Die *συνείδησις* der „Heiden“ (Röm 2,15)

Der fromme Pharisäer Paulus war selbstverständlich schon vor der entscheidenden Wende seines Lebens mit dem Problem des aus jüdischer Sicht so genannten „Heidentums“ befasst. Er könnte sich etwa die Ideen von *Sapientia Salomonis 13ff* zu eigen gemacht haben. Dort setzt sich der möglicherweise mit antiker Philosophie in Kontakt getretene „weise“ Autor (Salomo) aus einer jüdischen Perspektive mit den Gotteskonzeptionen und Wissensprinzipien antiker Bildung auseinander. Natürlich wird vor allem die Verehrung des Göttlichen in hergestellten Bildern abgelehnt. Sie sind technische Machwerke, die menschliche Kunstfertigkeit mit dem Göttlichen verwechseln, mithin eigentlich eine subtile Form der Selbstverehrung. Anerkannt werden freilich die Leistungen der (vorsokratischen, möglicherweise auch platonischen) Philosophie. Diese hatten zwar immer noch Elemente der Schöpfung in ihrer Prinzipiensuche als Göttliches identifiziert, im Unterschied zum „Götzendienst“ waren sie allerdings näher an der Wahrheit. Die Schöpfung ist nämlich schön – und darin liegt eine Ambivalenz: Einerseits ermöglicht die Schönheit der Schöpfung einen Schluss vom Kleineren auf das Größere, den Schöpfer. Andererseits aber kann die Schönheit der Schöpfung blenden. Sie zieht die Konzentration ganz auf sich und verdeckt so ihren Urheber. Dieser Ambivalenz waren die Philosophen erlegen und zur (durchaus möglichen „natürlichen“) Erkenntnis des Schöpfers nicht vorgedrungen.

Vor allem die „Götzenverehrung“ verdreht aber dann folgenreich auch die sittlichen Verhaltensformen. An sich gibt es auch hier Warnzeichen, so eben im „Gewissen“, der *συνείδησις* (SapSal 17,10LXX). Der möglichen „natürlichen“ Gotteserkenntnis entspricht ein Kontakt der *syneidēsis* zum gottgewollten sittlichen Verhalten. Doch wie man die natürliche Erkenntnis verfehlte, so verdrehte man praktisch auch Gottes Willen. So gibt es nicht nur Mord, Diebstahl usw., sondern eben auch „verkehrte Sexualität“ (SapSal 14,26) – Homosexualität. Diese Grundgedanken nimmt Paulus in Röm 1f auf. Auch hier wird die

mögliche Gotteserkenntnis an den Schöpfungswerken behauptet. Der Vertauschung dieser „Gotteserkenntnis“ mit der „Götzenverehrung“ hat ähnliche Folgen. Insbesondere weibliche und männliche Homosexualität werden geißelt⁴². Während die Juden die Tora als Buch haben, ist den „Heiden“ der Wille Gottes ins Herz *geschrieben*. Und die Diskurse der verschiedenen Gewissen untereinander oder der Streit in einem Gewissen ist Zeuge des im Herzen eingeschriebenen Willens Gottes – auch wenn die „Heiden“ dies nicht verstehen⁴³. Kurzum: Der entscheidende sittliche Maßstab ist Juden und „Heiden“ gleichermaßen zugänglich.

Hier wird m. E. die *Grenze* der paulinischen Auffassung des „Gewissens“ deutlich. Die „Starken“ in Korinth hatten Paulus offenbar noch zu einer respektablen Anerkennung der sozial sensiblen Selbstbestimmung und Freiheit beim Essen des „Götzenopferfleisches“ anregen können. Wie immer auch die Psyche und sexuelle Orientierung des Apostels gewesen sein mag: Entscheidend ist seine *traditionelle Ablehnung* der griechisch-römischen Akzeptanz von unterschiedlichen Formen der Homosexualität, eine Ablehnung, die nicht nur den Juden, sondern auch den Ägyptern und Mesopotamiern zu eigen war. Es handelt sich hier also um einen „*clash of cultures*“, die eigene (traditionsvermittelte) sittliche Position gilt Paulus den anders orientierten Griechen und Römern als ins Herz geschrieben. Aufmerksames Achten auf die Sprache des „Gewissens“ hätte den „Heiden“ dies zeigen können. Anders als insbesondere in 1Kor 10,29 ist hier die Dynamik des Gewissensbegriffs als individuell verantwortete sittlich ernsthafte Entscheidung in einem pluralen Kontext abgebremst. Homosexualität ist „unnatürlich“, weil die *Tora* bestimmt, was „Natur“ ist. In diesem Text ist Paulus – gegen seine eigene Selbstbeschreibung – den „Griechen“ *kein* „Grieche“ geworden (cf. 1Kor 9,19ff), sondern hat seine herkömmliche Kultur affirmiert⁴⁴.

⁴² Paulus lehnt daher (männliche und weibliche) *Homosexualität überhaupt ab*, nicht nur Sex von freien Männern mit Sklaven bzw. Jungen. Zu letzterem cf. z. B. 1Kor 6,9.

⁴³ Cf. zur Sache auch Eckstein (s. Anm. 6), 137ff.

⁴⁴ Den Kirchen, auch den protestantischen Kirchen, ist damit eine Beschränkung ihrer Sicht auf die *Differenziertheit der „Natur“* zugewachsen, die zwar empirisch, wissenschaftstheoretisch und sogar logisch widerlegt ist (z. B. durch den nordamerikanischen Philosophen Charles Sanders Peirce), gleichwohl sich hartnäckig hält. Aber Paulus irrte hier, blieb hinter seiner eigenen Differenzierungsfähigkeit zurück. Und dies sollte endlich eingestanden und produktiv reflektiert werden. Dass damit keineswegs sittliche Unernsthaftigkeit einzieht, zei-

Paulus versucht in 2Kor 1-8(9) zunächst den direkten Konflikt mit den gegnerischen Aposteln zu vermeiden, indem er einen fiktiven Vergleich zwischen sich und Mose durchführt (2Kor 3,4-18), der den Konflikt zwischen ihm und den anderen Aposteln nur *indirekt* thematisiert³⁹. Diese Strategie zielt darauf, die Gemeinde zurückzugewinnen und die Kollektenzahlung zu erhalten. Die Strategie scheitert aber und der Folgebrief 2Kor 10-13 wird nach Korinth gesandt. Alle Belege für *syneidēsis* finden sich in dem Versöhnungsversuch 2Kor 1-8 (9). Daran kann zwanglos Röm 9,1 angeschlossen werden.

Paulus beginnt in 2Kor 1,14 mit einer Vorwärtsverteidigung: „Wie ihr uns zum Teil auch erkannt habt, dass wir euer Ruhm sind, wie auch ihr der unsrige, am Tage unseres Herrn Jesus“. Der „Ruhm“ des Paulus besteht im „Zeugnis“ seiner *syneidēsis* (2,12), wie schon in 1Kor 4,4. Paulus wiederholt daher schlicht seine dortige rhetorische Strategie. Er beruft sich auf Gott und Jesus Christus, aber das ist in dieser Streitsituation gerade ein überdeutlicher Kontingenzmarker für die Wahrheit bzw. den Irrtum (oder gar die Täuschungsabsicht) jenes „Zeugnisses“ seiner *syneidēsis*. Die Betonung liegt wieder auf Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit des paulinischen Redens und Handelns. Diese Strategie liegt auch in *Röm 9,1f* vor. Hier besteht der Streitpunkt darin, dass man Paulus möglicherweise wegen seines Evangeliums der Heidenmission und der nicht mehr notwendigen Beschneidung eine ehrliche und ernsthafte Beurteilung seines jüdischen Volkes gar nicht zutraut: „Ich spreche in Christus die Wahrheit, ich lüge nicht, mein Mitzeuge ist meine *syneidēsis* im heiligen Geist, dass meine Trauer groß und unaufhörlich Schmerz in meinem Herzen ist [sc. Über das Schicksal der Juden]“.

Die interessante Kehrseite der Strategie zeigt sich in 2Kor 4,2 und 5,11. Sie war schon implizit in 1Kor 4,4 sichtbar geworden. Wenn die paulinische Redeweise unter Rekurs auf „den Herrn“, „Gott“ oder den „heiligen Geist“ als Wahrheit garantierende Instanzen nicht nur abgesichert werden kann, sondern damit auch zugleich als eigene Leistung des Paulus (was sie unzweifelhaft ist) auch in Frage gestellt ist, muss das lesende und hörende Publikum eine genauso wichtige Position in der Briefkommunikation einnehmen wie der Autor Paulus selbst. Paulus nimmt dabei eine der grundlegenden Einsichten der antiken Rhetorik jedenfalls seit Aristoteles auf: *Das Publikum einer Rede ist für den Erfolg*

³⁹ Cf. die aufschlussreiche Interpretation von Wünsch (s. Anm. 26), 234ff.243ff.

*eher wichtiger als der Redner*⁴⁰: „In der Offenbarung der Wahrheit empfehlen wir uns selbst bei jeder *syneidēsis* der Menschen vor Gott“ (2Kor 4,2). – „Insofern wir nun die Furcht vor dem Herrn [als Richter; cf. 5,10] kennen, ‘bereden’ wir Menschen. Vor Gott aber sind wir offenbar. Ich hoffe freilich auch in euren *syneidēseis* offenbar zu sein“. In 5,11 nimmt Paulus explizit auf seine rhetorische Praxis als Apostel (*peithesthai*; „bereden“) Bezug. Das *syneidēsis*-Konzept bezeichnet hier die Selbsterfahrung des Publikums, wie die Rede des Rhetors Paulus bei ihm ankommt: Überzeugt er uns? Täuscht er uns? Ist dies zuverlässig? Bewährt es sich in unserem Leben? Letzteres betont Paulus natürlich: „Denn wir schreiben euch nichts anderes als dasjenige, was ihr lest und auch erkennt!“ (2,13).

Auch im Mainstream der Paulusforschung wird diese Seite des Paulus nicht immer hinreichend berücksichtigt. Woran das liegen könnte, wird sich uns hoffentlich unter 3.2 erschließen. Paulus wurde eben in überarbeiteter Form herausgegeben und in den Kontext nicht von ihm stammender Briefe und Act eingeordnet. *Sein Syneidēsis*-Konzept ist allerdings *von der Problematik der Erkenntnis her konzipiert*. Selbst in dem uns vertraut erscheinenden Bereich des Selbstbewusstseins grassiert das Dunkel des Irrtums, offenbar sogar für uns unzugänglicher Irrtum⁴¹. *Wir sind uns erkenntnismäßig letztlich selbst entzogen*. Das hat seine Vorläufer und Partner nicht zuletzt in apokalyptischen Texten bis hin zu Mt 25,31-46. Paulus scheint den darin implizierten Dualismus aber allmählich – hier im „Antwortbrief“ nach Korinth sichtbar – überwunden und in ein *pluralismusfähiges* Konzept transformiert zu haben. Den Höhepunkt markiert dabei m. E. die Aufforderung an die „Starken“ sich an den anderen zu orientieren, sie in Liebe zu respektieren, ohne die eigene sittliche Freiheit von ihnen abhängig zu machen. Hier lässt sich der Gewissensbegriff im Vollsinn einer ernsthaften sittlichen Entscheidung im pluralen Kontext, die jede und jeder unvertretbar selbst treffen muss, finden. Aus diesem Gewissensbegriff erwächst dann auch die rhetorische Praxis des Paulus: Er kann sich bemühen aufrichtig und gewissenhaft zu sprechen. Aber seine rhetorische Kreativität ist von der Akzeptanz des Publikums abhängig, dessen eigener Gewissenhaftigkeit, Situation und Argumente des Redners in der Erfahrung zu überprüfen. Das geht bei

⁴⁰ Zur „Rhetorik“ cf. insgesamt meine Skizze in Pöttner (s. Anm. 30), 353ff.

⁴¹ Eine bestimmte Analogie dieser Annahme findet sich bekanntlich im „ES“ der Psychoanalyse Sigmund Freuds.

Weisheit, die die Glaubenden schon in der erfahrbaren Gegenwart vollkommen mache (cf. 1Kor 4,8). Nicht zuletzt sei er aber unglaubwürdig und unehrlich, er kündige seinen Besuch zwar an (cf. 1Kor 16,5-12 [Antwortbrief]), komme aber nicht (cf. insgesamt 4,14-21 als *Epilog von 1Kor 1,4-4,21*)³⁵. In dieser Situation wäre eigentlich eine Verteidigungsrede in Briefform angebracht. Die korinthische Gemeinde scheint über Paulus zu Gericht sitzen zu wollen. Paulus nimmt diese Situation nur scheinbar an, karikiert sie ironisch und appelliert zuletzt an das Publikum, sich nicht als Richter einzuschätzen, sondern den einzigen Richter zu akzeptieren, der für Paulus zuständig ist: Jesus Christus: „Darum richtet nichts vor der Zeit bis der Herr kommt, der auch das Verborgene der Finsternis ans Licht bringen und die Ratschläge der Herzen offenbar machen wird!“ (4,5). In diesem (z. T. fiktiven) Gerichtskontext ist mithin die Rede von *συμείδης* in 4,4 zu lokalisieren. Paulus weist die korinthische Gemeinde als zuständige Richterin brüsk ab. Er ist sich keines Fehlverhaltens bewusst, aber „der Herr“ kennt seine ihm selbst verborgenen Wünsche und Triebe besser als Paulus. Daher muss man auf die Beurteilung der strittigen Vorwürfe warten, bis „der Herr“ (sc. zum Gericht) „kommt“. Die rhetorische Figur heißt *translatio* – der Angeklagte will vor ein anderes Gericht, weil das gegenwärtige für die Entscheidung seines Falles nicht zuständig ist³⁶.

Etymologen betonen gern, dass die Reflexivität von *syneidēsis* durch die substantivierte Kombination der Lexeme *sun* („mit“) und *idenai* („wissen“) bezeichnet wird. Wie die Wendung in 4,4 zeigt, ist dies nicht falsch, sondern wird durch das Reflexivpronomen *emautō* („mir“) bestätigt: „Ich bin mir nichts bewusst“ bezeichnet einen reflexiven Selbstbewusstseinsprozess. Der „Angeklagte“ durchforscht alles, was ihm an Erinnerung eigenen Erlebens und Handelns zugänglich wird und meldet: Kein Fehlverhalten! Dies wird aber zugleich relativiert. Ein Freispruch könnte auf dieser Basis nur durch ihn erfolgen. Die Korinther zeigen sich – wie der Fortgang der Korrespondenz im 2Kor belegt – kaum beeindruckt. Paulus holt dies rhetorisch ein, indem er auf die einzige Instanz verweist, die s. E. „Wahrheit“ in diesem Kontext überhaupt erforschen kann: „den Herrn“. Damit wird der oft rechthaberisch wirkende Apostel *plura-*

³⁵ Zur Sache cf. die Gesamtinterpretation bei Pöttner (s. Anm. 30), 122ff.

³⁶ An diesem Beispiel lässt sich die in Abschnitt 2 behauptete *Dynamik* der Textproduktion gut erkennen: Aus der schrecklich-schönen *Bilderwelt* der Apokalyptik wird rhetorisch ein Bild in einen anderen Kontext transformiert.

lismusfähig: Er ist sich zwar keines Fehlverhaltens bewusst, aber es könnte sich anders verhalten, mithin auch an den Vorwürfen der korinthischen Gemeinde etwas dran sein. Der normative Kontext, in dem dieser Streit stattfindet, ist das strittige Apostolat des Paulus. Er selbst zeigt sich überzeugt, wie ein „Hausverwalter“, angemessen seine Aufgabe gelöst zu haben (4,1). Er hat sich nichts vorzuwerfen.

Was besagt dieser Text für die „Gewissensfrage“? Auch hier ist zu betonen, dass bzw. *syneidēsis* primär an *erkenntnismäßige Selbstbewusstseinsprozesse* gebunden ist, wie alle dies Prozesse aber zugleich irrtumsfähig ist. Zudem geht es um die verantwortliche Gestaltung des Apostolats: Hat Paulus darin gefehlt? Ist er hinter Apollos zurückgeblieben? Hat er der Gemeinde etwas vor-enthalten? Spielt er ein doppeltes Spiel? Paulus verweist auf seine Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit, die ihm freilich selbst erkenntnismäßig entzogen ist. Daher der Rekurs auf „den Herrn“. Auch dies ist ein Reflex auf eine Kultur, in der reflexiv „alles auch anders sein kann“³⁷. Die Mehrheit der Perspektiven ist irreduzibel, zugleich soll aber Ernsthaftigkeit sein und nicht ein beliebiges Spiel. Keiner der Diskurspartner kann die Ernsthaftigkeit seiner eigenen Perspektive unwiderlegbar *zeigen*, daher wird sie *transzendent* angesetzt und *muss sich in der zukünftigen Erfahrung bewähren*.

3.1.3 Die *συμείδης* im Streit (2Kor und Röm 9,1)

Die Kommunikationsgeschichte zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde ging weiter und knüpfte an den Stand von 1Kor 4,4 an. Der Konflikt ist noch weiter eskaliert. Es geht um offene Konkurrenz von Paulus und anderen Aposteln. Die Vorwürfe gehen nun unter die Gürtellinie. Der Vorwurf wird wiederholt, er komme nicht und sei ein Täuscher. Auch gut gemeinte Abstinenz, wie den Verzicht auf das einem Apostel von den Gemeinden zustehende Unterhaltsrecht (cf. 1Kor 9,1-23) hat einen ganz anderen Sinn: Paulus verzichte nur scheinbar, um später noch besser bei der Sammlung für die Jerusalemer Urgemeinde absahnen zu können³⁸.

³⁷ Cf. o. Anm. 19.

³⁸ Zu den Einzelheiten cf. Wünsch (s. Anm. 26), 113-127.

schränkten Interpretationshorizont der Wirklichkeit akzeptiert werden und die „Starken“ sich aus Liebe und Freiheit selbst zugunsten der „Schwachen“ einschränken – also gegebenenfalls auf das Essen von den Göttern geopfertes Fleisch verzichten: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist nützlich!“ (10,23). Mit „Nützlichkeit“ ist hier der Kode der antiken Beratungsrede aufgenommen, die rhetorisch zwischen „Nutzen“ und „Schaden“ der Gemeinschaft unterscheidet und entsprechende Ratschläge erteilt. Aus der Perspektive der gesamten Gemeinschaft *rät* Paulus mithin dazu, das Essen von den Göttern geopfertes Fleisch zu unterlassen.

Das darf nicht als Überhöhung der „schwachen“ *συνείδησις* interpretiert werden. Sie ist falsch, aber zu respektieren. „Ich“ (cf. 8,13; 10,29) passe mich dem nicht an, weil ich gezwungen wäre, selbst so zu empfinden und zu denken, wie es die „Schwachen“ tun. „Ich“ bleibe frei und orientiere mich an der Liebe und am Aufbau der Gemeinde.

Was hat dies mit „Gewissen“ zu tun? Es scheint mir nicht recht überzeugend zu sein, die „Befleckung“ in 8,7 eindeutig als „Schuldigwerden der Person vor Gott“ und *συνείδησις* im Sinne des „Gewissens“ als „Instanz der Verantwortlichkeit im Menschen“³¹ zu deuten. Nach Paulus haben sich die „Schwachen“ ja nicht schuldig gemacht, sondern sich mit einem fälschlich für Wissen gehaltenem Wirklichkeitskonzept in eine Zwangslage gebracht, die sie auch emotional bedrängt (und möglicherweise zur erneuten Akzeptanz der Gottheiten führt). Darauf sollen die „Starken“ nicht überheblich (8,1f) und rigoros reagieren. Unser Stichwort „Gewissen“ kommt daher nicht *direkt* über die *συνείδησις* der „Schwachen“ ins Spiel. Die selbstbestimmte Sittlichkeit wird hier im Blick auf die gesamte Gemeinde gerade von den „Starken“ gefordert: Selbstbestimmt in Freiheit und Liebe die anderen sein zu lassen – das wäre ihre *Gewissensentscheidung*. Die *συνείδησις* der „Starken“ könnte dann mit „Gewissen“ im positiven Sinn übersetzt werden (10,29)³². *Indirekt* reicht aber unser Text wohl doch an die „Gewissensfrage“ auch bei den „Schwachen“ heran. Denn ihre falsche Wirklichkeitskonzeption bestimmt ihr Handeln, sodass sie – äßen sie den Göttern geopfertes Fleisch – irrigerweise sich als „schuldig“ und

³¹ Cf. Eckstein (s. Anm. 6), 241f.

³² Cf. o. Abschnitt 2. 10,29 lautet: „Ich rede aber nicht von der eigenen *συνείδησις*, sondern von der des anderen! Denn warum wird meine Freiheit von einer fremden *συνείδησις* gerichtet?“

„befleckt“, also jedenfalls nicht als „rein“ empfinden würden – eine Repräsentanz des negativen Gewissensbegriffs, der an einer festen Moral orientiert ist.

Diese Unfreiheit, die mit einer rigiden, ängstlichen Selbstinterpretation und engem moralischen Handlungsspielraum einhergeht, *haben die „Starken“ überwunden*. Paulus bestärkt sie darin: Sie sind daher auch in der Lage, eine sich ernsthafter Sittlichkeit bewusste individuelle Entscheidung in einem pluralen Kontext zu treffen, aus Freiheit und angesichts der Liebe Christi, der auch für den „schwachen“ Bruder gestorben ist (8,11f), mithin die Liebe untereinander konstituiert. Maßstab des Handelns wird auf diese Weise die emotionale Not und Schwäche des „Bruders“, nicht eine sittliche Norm in Bezug auf das Essen von „Götzenopferfleisch“³³.

Das war Paulus nicht unbedingt in die Wiege gelegt. Die zum „Vorbrief“ gehörende Passage 9,24-10,22³⁴ argumentiert ganz anders: abgrenzend und von der Realität der Göttinnen und Götter offenbar zumindest näherungsweise überzeugt. Hier scheint ein dualistisches Muster auf, das möglicherweise auch die Zeit des Paulus als frommer Pharisäer begleitet hatte. Im „Antwortbrief“ auf den kritischen Brief der korinthischen Gemeinde an ihn lässt er sich von der Argumentation der „Starken“ (zumindest teilweise) überzeugen: Das Essen von „Götzenopferfleisch“ kann nicht verboten werden, sondern ist eine „Gewissensentscheidung“, die jeder und jede sittlich ernsthaft in einer pluralen Situation selbst treffen muss.

3.1.2 Die erkenntnismäßige Selbstentzogenheit des Apostels (1Kor 4,4)

Wir hatten 1Kor 4,4 zu Beginn dieses Aufsatzes schon gestreift. Die Spannung, die sich im vorigen Abschnitt anhand der Problematik des Gottheiten geopfertes Fleisch schon andeutete, ist nun eskaliert: Die korinthische Gemeinde (oder eine bestimmte Gruppe, zu der auch die „Starken“ gehört haben könnten) wirft Paulus vor, dass er trotz gegenteiliger Behauptungen kein angemessener Apostel Jesu Christi sei. Das zeige sich darin, dass er anders als andere bloß das „Kreuz“ Christi lehre, aber nicht – wie insbesondere Apollos – eine tiefere

³³ Nach Act 15,29 für alle Christen gewordenen „Heiden“ verboten. Paulus erwähnt hiervon nichts.

³⁴ Cf. o. Anm. 30.

von „paulinischen“ und „nachpaulinischen Belegen“ (3.2) für *syneidēsis* und *syneidenai* im Kern für praktikabel halte, zugleich aber auch auf ihren Vereinfachungscharakter hinweisen möchte. Hier hat sich ein editorisch schwerwiegender Prozess ereignet, der gesondert untersucht werden will. So unterscheidet sich die „paulinischen“ Belege in solche, die tatsächlich vom realen Autor Paulus stammen, und behandle sie zuerst (3.1). Die Paulus als explizitem bzw. fiktivem Autor zwar zugeschriebenen, aber m. E. (z. T. auch für antike Lesende erkennbar) nicht von ihm stammenden Verwendungen von *syneidēsis*, befinden sich im Hebräerbrief und den Tritopaulinen, alles noch Texte der *Paulusbriefsammlung* (3.2.1). Die anderen „nachpaulinischen Belege“ stammen dann aus dem *Praxapostolos* (3.2.2)²⁸.

3.1 Die auf Paulus selbst zurückgehenden Belege aus der Paulusbriefsammlung

Die echten paulinischen Texte, die *συνειδέναι* bzw. *συνειδήσις* verwenden, finden sich in der korinthischen Korrespondenz und im Römerbrief²⁹. Ich werde sie überwiegend in ihrem mutmaßlichen chronologischen Nacheinander thematisieren.

Die frühesten Belege stehen in einem *Antwortbrief* des Paulus an die korinthische Gemeinde (3.1.1)³⁰. Sie setzen sich im Sprachgebiet des Paulus mit

²⁸ Nicht eigens thematisiert werden die Belege von *συνειδήσις* und *συνειδέναι* in Did 4,14; Barn 1,2; 10,1; 19,12; 1Klem 1,3; 2,4; 34,7; 41,1; 45,7; Ign Tr 7,2; Sm 11,1 u. a., zumal hier keine neuen Einsichten zu gewinnen sind, zum anderen aber, weil diese Texte nicht in der präkanonischen Edition stehen, also auch nicht zum *Neuen Testament* gehören.

²⁹ Zu dem m. E. tritopaulinischen Text Röm 13,5 cf. u. 3.2.1.2.

³⁰ Zur Rekonstruktion von vier Schichten im 1Kor cf. Martin Pöttner, *Realität als Kommunikation*, 1995 (Theologie 2), 3-121. Demzufolge schrieb Paulus einen Brief (cf. 5,9), der in der korinthischen Gemeinde als zu rigide empfunden wurde. Einige des Schreibens Kundige verfassten ihrerseits einen Brief, den Paulus im 1Kor beantwortet (z. B. 7,1ff; 8,1ff; 12,1ff; vermutlich 15,1ff). Dieser „Antwortbrief“ scheint in Kap. 5-16 verwoben mit Passagen des ersten Briefs („Vorbrief“; z. B. 9,24-10,22). Als dritte zusammenhängende Größe ergibt sich 1Kor 1-4. Der jetzt vorliegende 1Kor wurde vermutlich im tritopaulinischen Kontext ediert, möglicherweise sogar im Zusammenhang der präkanonischen Edition. Die vierte auszumachende Schicht (1Kor 10,31-11,1; 14,33b-36) gehört diesem Editionsprozess an. Die meisten Belege für *συνειδήσις* und *συνειδέναι* finden sich im „Antwortbrief“, dann einer in 1Kor 1-4. Im 2Kor weist nur der Hauptbrief 1-9 (bzw. 1-8) drei Belege auf. Cf. zur Sache Wunsch (s. Anm. 26),

der korinthischen Gemeinde fort (3.1.2 u. 3.1.3) und gewinnen mit Röm 2,15 eine aufschlussreiche, aber auch problematische Pointe (3.1.4).

3.1.1 Freiheit, Liebe und „schwaches Selbstbewusstsein“ (1Kor 8 und 10,23-30)

In dem Schreiben der korinthischen Gemeinde an ihren Gemeindegründer Paulus äußerten die Gemeindeglieder die Frage, wie mit auf dem Markt zu kaufendem Fleisch umgegangen werden solle, von dem man annehmen musste, dass es antiken Göttern bzw. Göttinnen geopfert worden sei und dann zum Verkauf freistand. Ein ähnliches Problem trat auf, wenn Gemeindeglieder bei „heidnischen“ Gastgebern in deren Häuser eingeladen waren. Schließlich wurde man zum Essen im „Tempelrestaurant“ (8,10) geladen.

Wie wird in diesem Kontext *συνειδήσις* thematisiert? Von den acht Belegen in 1Kor 8 und 10,23-30 legt sich eine deutsche Wiedergabe für kaum einen sofort nahe. *Es geht um einen Konflikt zwischen zwei Gruppen*. Die eine von Paulus unmittelbar brieflich angesprochen hält es für selbstverständlich, den Göttern geopfertes Fleisch zu essen. Da die Götter nicht existieren, kann man ihnen auch nicht opfern (bzw. bestenfalls ein merkwürdiges Ritual durchführen). *Daraus folgt*: Das fragliche Fleisch kann gegessen werden. So lässt sich die Position dieser „starken“ Gruppe, die klare „Erkenntnis“ zu haben meint (8,1-3), zusammenfassen. Paulus appelliert nun an ihre Einsicht, dass die andere Gruppe, die eine „schwache“ *συνειδήσις* aufweise, von den „Starken“ nicht ignoriert oder überrollt werde. Denn ihre „schwache“ Position resultiere daraus, dass sie noch nicht lange der Gemeinde angehört, mithin aus der engen (kultisch-sozial-alltäglichen) Interaktion mit den Göttinnen und Göttern nicht zu einer hinreichenden Sicherheit in der Erkenntnis der Freiheit gelangt seien. Offenbar nehmen diese „Schwachen“ immer noch an, solche Gottheiten existierten und man trete durch Essen ihnen geopfertem Fleisches mit ihnen in Kontakt: „Da ihr Selbstbewusstsein (*συνειδήσις*) schwach ist, wird es befleckt“ (8,7). Das ist zwar falsch – meint Paulus –, aber im Horizont der Liebe innerhalb der Gemeinde sehr wohl zu achten. Gemeindeaufbau gibt es nur dann, wenn unterschiedliche Perspektiven zugelassen werden, die „Schwachen“ in ihrem be-

54ff. Als wesentliche Stelle kommt dann nur noch Röm 2,15 hinzu. Röm 9,1 wird aus sachlichen Gründen in 3.1.3 behandelt.

Handlungsmacht ist mithin *negativ* desavouiert²³, wohl aber auch die aufklärerisch-moderne Auffassung eines jüdischen Mono(tono)theismus, der deistisch und transzendental schlicht beerbt werden kann. Im NT folgt insbesondere das Matthäusevangelium (cf. vor allem Mt 13 und 25) dieser apokalyptischen Skepsis und *Verzweiflung*²⁴. Von solcher Verzweiflung und Skepsis war auch der Pharisäer Paulus nicht frei. Anders als gelegentlich in der neutestamentlichen Exegese vermutet wird, dürfte Paulus die nicht zuletzt *in der Apokalypik entdeckte Ambiguität seiner Kultur* sehr wohl verstanden haben: Die Geschichte und das eigene Selbst lassen sich nicht hinreichend verstehen, wenn der an sich guten Absicht von Dtn 30,15ff gefolgt wird. Die Schematisierung nach „Segen“ und „Fluch“ ist unterkomplex, weil die göttlich eingeräumte Handlungsmacht und geschenkte Reflexionskraft nicht ausreicht, sich schlicht für „Segen“ zu entscheiden – was ja durchaus einleuchtet und vernünftig wäre. Das scheint mir eine naheliegende Paraphrase der paulinischen Reserve gegenüber der Tora zu sein. Diese ist „heilig, gerecht und gut“. Aber so gut ist sie nun auch wieder nicht gemacht, dass sie der tödenden Macht der Sünde widerstehen könnte. Denn die Tora fordert durch ihre Gebote und Verbote nicht nur dazu heraus, diese Verbote und Gebote zu übertreten. Jedes Wort erregt den Gegensinn. Gerade als frommer Pharisäer könnte man ja mit alltagstauglichen Ge- und Verboten gut umgehen (cf. Phil 3). Aber genau dann zeigt sich erst die tödliche Ambivalenz der Tora: Indem ich sie erfülle, gerate ich in Distanz zum göttlichen Geber der Tora. Denn ich rechne mir dies als eigene Leistung zu und rühme mich. So gewinnt die „Sünde“ Macht über mein Leben und ich tue genau das nicht, was ich als gut eingesehen habe und auch gerne tun will (Röm 7). Nach meinem Eindruck öffnet diese paulinische Grundeinsicht nun einen Weg über den latenten oder manifesten Dualismus apokalyptischer Konzeptionen hinaus zu einer *ernsthaften Reflexion von Sittlichkeit in einer pluralen Welt*, die ohne diesen konvertierten Pharisäer schwerlich über lange Zeit „christlich“ geworden wäre. Wir stoßen daher kaum zufällig bei Paulus auf die Rede von der *syneidēsis*. Alle neutestamentlichen Autoren waren – in unterschiedlicher Weise –

²³ Dass dies im frühen Judentum eine ziemlich verbreitete – nicht zuletzt „weisheitliche“ – Weltsicht war, zeigt Jörg Frey, Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: Michael Fieger/Konrad Schmid/Peter Schwagmeier (Hg.), Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer, 2001 (NTOA 47), 129-208, 158ff u. ö.

²⁴ Ich lasse an dieser Stelle offen, wie die ApkJoh zu interpretieren ist. Dies soll andernorts geschehen.

zudem *rhetorisch gebildet* und daher *zumindest prinzipiell pluralismustauglich*. Denn schon in den Progymnasmata lernte man nicht nur Griechisch schreiben, sondern ebenfalls elementare rhetorische, dynamische und veränderliche Diskursformen, die jeweils *situationsadäquat* angepasst werden konnten²⁵. Darunter ragt Paulus im NT freilich heraus. Die aufmerksame und engagierte Teilnahme an streitigen Kommunikationsprozessen in urbanen Milieus hatte zu einem kreativen Bildungsprozess genügt²⁶. Zumindest dies dürfte Paulus als Minimum getan haben. Ob neutestamentliche Texte rhetorisch gestaltet sind, entscheidet sich daran, ob sie rhetorische Strukturen aufweisen. Dies muss hier erwähnt werden, weil schon diese Textgestaltung auf eine *Sensibilität für Pluralismus* hinweist, die auch die „Gewissens“-Thematik bestimmt.

3 Die neutestamentlichen Verwendungen von *συνείδησις* und *συνειδέσθαι*

Kritische neutestamentliche Exegese kann sich schwerlich länger der Einsicht verweigern, dass alle unsere „neutestamentlichen“ Texte ungefähr Mitte des 2. Jahrhunderts u. Z. in einer *Edition in Kodexform* aus LXX („Altes Testament“) und frühchristlichen normativen Schriften („Neues Testament“) herausgegeben (und z. T. auch erst entworfen) worden sind²⁷. Die Reihenfolge der neutestamentlichen Texte war in Sammlungen geordnet (Evangelienammlung, Praxapostolos, Paulusbriefsammlung, Offenbarung), während in heutigen Ausgaben die Paulusbriefsammlung nach den Evangelien folgt – freilich mit der Voranstellung der *Apostelgeschichte* (Act), der sich dann Röm anschließt. Das Problem der Edition wird in Abschnitt 4 knapp besprochen. Ich thematisiere es aber schon hier *en passant*, weil ich zwar die in der Exegese übliche Unterscheidung

²⁵ Umgekehrt gilt: Wenn jemand im 1. und 2. Jahrhundert u. Z. *Griechisch schrieb*, ist zumindest ein induktiver Wahrscheinlichkeitsschluss auf elementare Rhetorikkenntnisse des Autors erlaubt.

²⁶ Zu einer sorgfältigen Argumentation cf. Hans-Michael Wünsch, Der paulinische Brief 2Kor 1-9 als kommunikative Handlung, 1996 (Theologie 4), 10ff.

²⁷ Cf. Trobisch (Anm. 7), der diese Edition freilich als „kanonische Ausgabe“ bezeichnet. M. E. nimmt er damit die eigentliche Pointe seiner These unnötig zurück, dass „der Kanon“ eben nicht in langen konziliaren oder ähnlichen kirchenleitenden Operationen „gesammelt“ wurde. Von „Kanon“ ist nun einmal erst seit ca. 350 u. Z. die Rede, so lange hatte die (*präkanonische*) Edition benötigt, *um zum „Kanon“ zu werden*.

2 Pluralität als gesellschaftlicher Horizont der Rede von *συνείδησις* und *συνείδειναι*

Gewissen bezeichnet – so sahen wir – ein *reflexives (Selbst-)Bewusstsein* der eigenen Handlungen und ihrer Bewertungen angesichts gesellschaftlicher und sittlicher Normen. Möglicherweise handelt es sich nicht um eine anthropologische Konstante, sondern scheint als Regelmäßigkeit in verschiedenen Kulturen wahrscheinlicher als in anderen. Als *Begriff* offenbar erst in der griechisch-römischen Antike ausgebildet, ist es als *Phänomen* gleichwohl schon in Ägypten („Lehre vom Herzen“; „Totengericht“)¹⁷ und entsprechend auch in Israel präsent. Erwogen wird u. a. auch hinduistische Orientierung am Dharma und buddhistische Achtsamkeit wie die konfuzianische Konzeption von *li* (Sitte, Gesinnung) auf die Gewissensproblematik zu beziehen. „Gewissen“ kann sich also auf vorgegebene, gesellschaftlich und individuell akzeptierte Normen beziehen, ist bei Befolgung dieser Normen „gut“, sonst „schlecht“.

Schon in der klassischen Antike genügt dieses Konzept freilich nicht. Denn Geschichtsschreibung, Kriegführung, Reisen u. a. m. zeigten, dass gilt: „andere Länder, andere Sitten“. Philosophische Reflexion, aber nicht zuletzt die *antike Rhetorik* reflektierten mithin die Pluralität sittlicher Orientierung und ihre jeweilige Begründungsbedürftigkeit. Wer die aristotelische „Rhetorik“¹⁸ aufmerksam liest, bekommt eine vergleichsweise „moderne“ Gesellschaft zu Gesicht. Hier gibt es so gut wie nichts, was eindeutig festzustehen scheint. Die „Rhetorik“ untersucht Kommunikationen, die sich mit dem befassen, „was sich immer auch anders verhalten kann“¹⁹. Durchaus ähnliche Bewusstseinslagen zeichnen sich bei antiken Historikern ab. Andere Länder, andere Sitten – so wird auch die *eigene Sitte* als *kontingent* und rechtfertigungsbedürftig erfahren. Schon Aristoteles dürfte näherungsweise erfasst haben, was heutiger Soziologie einleuchtet: Menschliche Gesellschaften bestehen basal aus *Kommunikationen*²⁰ – und das muss nicht unbedingt eine frohe Botschaft sein. Denn Kommunikationen verbinden Gesellschaften nicht nur fest, sondern Kommunikationen tragen den Keim von Erosion in sich. Wir können Kommuniziertes undeutlich oder ir-

¹⁷ Cf. o. Anm. 1.

¹⁸ Aristoteles, *Ars Rhetorica*, Oxford 1959 (dt. Übers.: Franz Sieveke [UTB 159]).

¹⁹ Aristoteles (s. Anm. 18), 1357a 22-24.

²⁰ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft I/II*, Frankfurt a. M. 1997.

reführend wahrnehmen, falsch verstehen oder nicht mit ihm einverstanden sein. Vor allem Einverständnis kann in der Regel nur durch Gewalt (physischer/psychischer Art) *erzwungen* werden. Kurz: Alle gesellschaftlichen Normierungsversuche kämpfen gegen die *Entropie der Kommunikation* an: Jeder Versuch Ordnung zu schaffen hat den Nebeneffekt größerer Unordnung. Jedes Wort erregt den Gegensinn. Und dieser kann als verlockend erscheinen. In einer solchen offenen, durch mehrere Perspektiven ausgezeichneten pluralen Situation, kann es sinnvoll sein von *suneidos* bzw. *suneidēsis* und *conscientia* zu sprechen. Damit wird Individuen eine Kompetenz zugesprochen, ihre sittlichen Umstände zu beurteilen und selbstbestimmt einzurichten²¹. „Gewissen“ bezeichnet dann den Sachverhalt, dass nicht bloß vorgegebene Sittlichkeit, sondern eigene Reflexion hinzutreten muss, die zwischen verschiedenen Optionen *für das jeweilige Individuum* begründet wählt. „Gewissen“ und sittliche Kontingenz gehören daher genauso zusammen wie „Gewissen“ und vorgegebene Sittlichkeit. Allmählich (etwa in der Reformation, vor allem aber in der Moderne) tritt dies deutlicher hervor.

Ist dies alles der israelitisch-judäischen bzw. jüdischen Welt eher fremd geblieben? Ginge es nach dem deuteronomisch-deuteronomistischen Leitbild in Dtn 30,15ff, könnte allenfalls von „gutem“ bzw. „schlechtem Gewissen“ die Rede sein. Denn wer der göttlich geschenkten Reflexionskraft und eingeräumten Handlungsmacht angemessen vor allem in der Beachtung der Tora folgt, empfängt „Segen“, anderenfalls „Fluch“. Diese letztlich schlichte Schematisierung des Lebens²², die u. a. den Zusammenbruch des jüdischen Königtums deuten soll, hat auch in den kanonisierten Texten (wie Hiob, vor allem aber Kohelet) keine unumschränkte Zustimmung gefunden. Nicht-kanonisierte apokalyptische Texte wie das 1. Henochbuch führen in ihrer schrecklich-schönen *Bilderwelt* die Grundidee von Dtn 30,15ff auf dualistische Weise *ad absurdum*. Die alltägliche *Erfahrung* belegt, dass individuelles Leben und geschichtliche Prozesse anders verlaufen als in Dtn 30,15ff unterstellt. Rettung ist erst *jenseits der geschichtlichen Erfahrung* zu erwarten, freilich nur für diejenigen, die dazu vorherbestimmt sind. Die göttlich geschenkte Reflexionskraft und eingeräumte

²¹ Dies kann m. E. schwerlich als „Gesinnungsethik“ (Lutz Käppel, Art. Gewissen II. Griechisch-römische Antike, RGG⁴ 3 [2001], 901f, 901) verstanden werden.

²² Ob es nur diese Sicht gibt, kann man bezweifeln. Insbesondere die erzählerische Figur, dass Mose das Land nur sieht, aber nicht hineinkommt, lässt sich komplexer interpretieren. Aber das soll hier auf sich beruhen.

Zurückhaltung könnte auch die Rede vom „Gewissen“ hervorrufen. Hat diese nicht eine repressive Note¹⁰? Wo kommt außerhalb gewissenstheoretischer Reflexionen in unserer Sprache und Lebensform „Gewissen“ vor? Angela Merkel sagt, bei Fragen wie der Präimplantationsdiagnostik handele es sich um eine „Gewissensentscheidung“. Deshalb kann ich mir vorstellen, dass der Fraktionszwang aufgehoben wird, wenn über diese Frage abgestimmt wird¹¹. Also „Gewissen“ bezieht sich auf grundsätzliche Fragen, bei denen die einzelnen Abgeordneten ausschließlich diesem folgen sollten. Zwar sieht das Grundgesetz dies anders, Fraktionsdisziplin ist darin nicht vorgesehen. Aber Merkels Diktum folgt der politischen Praxis. „Gewissensentscheidungen“ gibt es dann und *nur* dann, wenn keine andere soziale Verbindlichkeit geltend gemacht werden kann. „Gewissensentscheidung“ bezeichnet in dieser Semantik eine durchaus sittlich orientierte Entscheidung, für die aber keine andere Instanz als das sie treffende Individuum verantwortlich ist. Sittlichkeit und soziale Konformität sind hier nicht aufeinander reduzierbar. Das Individuum kann seine Entscheidung mit anderen teilen, aber dies ist nicht ausschlaggebend für die Sittlichkeit der Entscheidung. „Gewissen“ ist nicht elitär-assoziell¹², aber *selbstbestimmt*.

Doch soll dies nur für einige grundlegende Grenzfragen gelten. Für die übrigen Fragen darf man auf die Erfahrung und politisch-sittliche Urteilskraft von anderen Abgeordnet/inn/en vertrauen. D. h.: Einige Entscheidungen müssen selbstbestimmt von allen getroffen werden, andere aber sind delegationsfähig. Ob dies einer kritischen Überprüfung Stich hält, sei hier dahingestellt. Die Relevanz des grob skizzierten Gewissensverständnisses für unsere Fragestellung besteht darin, dass hier:

1) eine *nicht delegationsfähige Entscheidung*

unterstellt wird. Diese ist

(2) in einem *pluralen Kontext*

zu treffen. Für sie gibt es entsprechend

¹⁰ Cf. für viele Äußerungen Hans-Günter Heimbrock, Art. Gewissen V. Praktisch-theologisch, TRE 13 (1984), 234-241. Zur Sache cf. Paul Tillich, Das transmoralische Gewissen, in: Ders., Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, 181-195. Tillich beschreibt gut die wenig konsequente Vorgehensweise der meisten Kritiker der Gewissenssemantik (cf. a.a.O. 191ff).

¹¹ DIE ZEIT Nr. 49, 30. November 2000, 13.

¹² So könnte man etwa die Gewissens- und Moralkritik charakterisieren, die Friedrich Nietzsche in der „Genealogie der Moral“ (KSA 5, 245ff) vorgetragen hat.

(3) *keine gewissen Ableitungsmuster aus feststehenden und unbezweifelbaren Grundsätzen.*

Die üblichen Grundsätze der Parteien genügen nicht. Auch ein übergreifender Konsens der Parteien kann schwerlich gefunden werden. Es bilden sich Mehrheiten jenseits der Parteigrenzen, wie häufig gesagt wird. Daher bleiben respektierte *Minderheiten*¹³. *Zum Gewissensproblem gehört folglich in unserer Zeit irreduzibel eine plurale Situation, in der dennoch sittliche Ernsthaftigkeit aufrechterhalten werden soll.* In den Vorwürfen, „Gewissen“ thematisiere mehr oder weniger subtil erzwungenes Einverständnis zu einer biotisch, psychisch und/oder sozial repressiven Moral, wird dieser Sachverhalt nach meinem Eindruck nicht ausreichend gewichtet. „Gewissen“ *kann* gerade das Gegenteil bezeichnen, nämlich die selbstbestimmte ernsthafte Sittlichkeit in einer pluralen Situation. Die „protestantische Urszene“ des einsamen Mönchs Martin Luther vor dem Reichstag zu Worms, dessen *conscientia* allein durch Vernunft-, Erfahrungs- und Schriftgründe gebunden sein will, wäre sonst unvorstellbar¹⁴. Entsprechend ist das „Gewissen“ nicht irrtumsfrei und unhintergebar. Es muss nur mit Gründen bewegt werden. Darin liegt auch die *Ambivalenz* des „Gewissens“: *In einer pluralen Situation steht jede selbstbestimmte Sittlichkeit unter Kontingenz und die Rede vom „Gewissen“ bezeichnet den Orientierungsbedarf solcher Sittlichkeit*¹⁵. Repressive Moralen versuchen diese Kontingenz stillzustellen, also jeden Spielraum der Entscheidung einzuschränken und sich selbst als alternativlos zu immunisieren. Letzterem Phänomen hat sich die neuere Kritik mit Recht zugewandt. M. E. sind auch neutestamentliche Texte vor dem Hintergrund der skizzierten *Ambivalenz* zu interpretieren¹⁶.

¹³ Man denke an das Problem der Abtreibung.

¹⁴ Also *nicht* durch kirchliche Tradition wird das Gewissen gebunden. Diese verliert ihren basalen Charakter und muss vom selbstbestimmten Individuum kritisch überprüft werden.

¹⁵ Kähler (s. Anm. 2) hat dies auf seine gegenwärtig etwas altertümlich anmutende Weise notiert (cf. z. B. a.a.O. 191ff).

¹⁶ Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei nicht zuletzt im Blick auf die Tritopaulinen die Moral, die Frauen von Männern *zugemutet* wird. Aber auch das Thema Homosexualität wird von Paulus mit dem *συνείδησις*-Problem verbunden. Cf. u. Abschnitte 3.1.4; 3.2.1.2; 3.2.2.2; 4.

etwas bewusst sein bzw. sich selbst nicht etwas bewusst sein, ist paulinisch mithin *kein basales Phänomen*. Wer von *syneidenai* bzw. *syneidēsis* redet, spricht jedenfalls häufig von einem *Bewusstseinsphänomen*, nämlich sich seiner selbst in bestimmter Hinsicht bewusst zu sein⁴. Ob dieses Bewusstsein von sich selbst jeweils zutrifft, bleibt nach 1Kor 4,4 offen.

Es geht bei *syneidenai* bzw. *syneidēsis* folglich um ein *reflexives Verhältnis zu sich selbst*. Daher wird zunächst danach gefragt werden, wie ein derartiges Selbstverhältnis geschichtlich möglich wurde. Ins Auge fällt, dass die genannten Belege im NT *textuell* sich in der *Paulusbriefsammlung* und dem *Praxapostolos* (Apostelgeschichte und „katholische Briefe“) lokalisieren lassen, *sozial* in der Kultur der hellenistischen Großstädte im Römischen Reich⁵. Dort sprach man schon seit längerer Zeit von *syneidos* (συνειδός) bzw. *syneidēsis* und *conscientia* – dem lateinischen Wort, das mit „Gewissen“ übersetzt wird⁶. Doch versteht man den hellenisierten ehemaligen Pharisäer Paulus nur, wenn der entscheidende Bruchpunkt in der dominanten jüdischen Entwicklung wenigstens skizzenhaft namhaft gemacht wird (2). Der folgende Teil meiner Abhandlung wird sich mit den entsprechenden Texten im NT befassen (3). Zunächst werden die (echten) paulinischen Belege behandelt (3.1). Anschließend sollen die nachpaulinischen Texte besprochen werden (3.2). Dabei wird ein Prozess sichtbar, der für die Entwicklung des *formativen Christentums*⁷ insgesamt aufschlussreich ist. Eine kritische Thematisierung der Texte muss den editorischen Cha-

⁴ Dies dürfte in 1Petr 2,19 nicht anders sein. Denn hier ist von συνείδησις θεοῦ („Bewusstsein Gottes“) die Rede, die offenbar Selbstbewusstsein einschließt.

⁵ Ähnlich Gerhard Dautzenberg, Art. Gewissen III. Neues Testament, RGG⁴, 3 (2001), 902f, 902.

⁶ Jürgen-Gerhard Blühdorn, Art. Gewissen I. Philosophisch, TRE 13 (1984), 192-213, 198ff, und insbesondere die einschlägige Studie von Kähler (s. Anm. 2), 191ff u. ö.; dazu Henry Chadwick, Art. Gewissen, RAC 10 (1978), 1025-1107, 1047ff; Hans-Joachim Eckstein, Der Begriff „Syneidesis“ bei Paulus, 1983 (WUNT 2. Reihe 10), 35ff; Hildegard Cancik-Lindemaier, Art. Gewissen, HrwG 4 (1993), 17-31, 19ff.

⁷ Ich vermeide den Ausdruck „Urchristentum“, glaube aber, dass der Ausdruck „formatives Christentum“ einigen historischen Bedenken Rechnung trägt, ohne das Wahrheitsmoment an der Begriffsbildung „Urchristentum“ zu leugnen: Wesentliche Grundstrukturen des Christentums werden schließlich in der kodexartigen Edition von LXX und frühchristlichen normativen Schriften, die spätestens im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts u. Z. anzusetzen ist, *formiert*. Cf. vor allem David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, 1996 (NTOA 31); dazu Martin Pöttner, Art. Kommunikation III. Fundamentaltheologisch, RGG⁴ 4 (2001 [im Druck]) und s. u. Abschnitte 3.2.1.2; 3.2.2.2; 4.

rakter sowohl ihrer Zusammenstellung als auch den Charakter einzelner Texte als hermeneutischen Maßstab, wie die gesamte Edition verstanden werden soll, berücksichtigen (4). Zuvor stimmen aber einige hermeneutische Erwägungen in das Thema ein (1). Dabei folgen wir Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der mit Recht geltend machte, normative Fragen in der historischen Theologie sollten von der Betrachtung der Gegenwart ausgehen⁸. Dies geschieht selbstverständlich nicht erschöpfend, sondern exemplarisch-abduktiv. Anhand eines Beispiels oder mehrerer Beispiele kann abduktiv-hypothetisch eine relevante Regelmäßigkeit erschlossen werden, wie es qualitative Sozialforschung mit Recht für sich in Anspruch nimmt. Solche hypothetisch erschlossenen Regelmäßigkeiten müssen in der Folge weiter induktiv überprüft werden.

1 Hermeneutische Vorbemerkung

Ein Thema wie „Gewissen im Neuen Testament“ dürfte gegenwärtig von methodenbewussten Neutestamentler/innen eher mit Zurückhaltung aufgenommen werden. Es klingt nach „Begriffsgeschichte“ und dem überholten semantischen Bewusstsein vieler Artikel im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*. Sprache ist semantisch nicht nur oder in erster Linie in „Begriffen“ organisiert. Und „Theologie“ lässt sich im NT kaum an bestimmten Begrifflichkeiten ablesen. Gleichwohl ist *syneidēsis* ein relativ stabiler „Begriff“ mit einer Varianzbreite. Er bezeichnet eine *Regelmäßigkeit*, die nach unseren Texten für Menschen besteht: Wer Mensch ist, kann auf *syneidēsis* bzw. auf *syneidenai* angesprochen werden. Dabei geht dem „Begriff“ *syneidēsis* gelegentlich eine metaphorisch-symbolische Pointe nicht ab: Was sollen wir unter einer *befleckten syneidēsis* verstehen (1Kor 8,7)? Hermeneutisch ist hier Schleiermacher⁹ Folge zu leisten. „Begriffe“ müssen in ihrem jeweiligen *Zusammenhang* – in-nercontextuell und kontextuell – und ihrer Varianzbreite analysiert werden.

⁸ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe, hg. v. H. Scholz (1910), Darmstadt 1982, § 85ff.

⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, 1977 (stw 211).

Martin Pöttner

„Gewissen“ im Neuen Testament

Geht es im Neuen Testament um (das) „Gewissen“? Für das Alte Testament wird die Frage schnell verneint¹. Für das Neue Testament scheint demgegenüber eine bejahende Antwort auf der Hand zu liegen. Zwar schwieg „der Herr“ selbst vom „Gewissen“². Freilich reden Act 5,2; 23,1; 24,16; Röm 2,15; 9,1; 13,5; 1Kor 4,4; 8,7.10.12; 10,25.27-29; 2Kor 1,12; 4,2; 5,11; 1Tim 1,5.19; 3,9; 4,2; 2Tim 1,3; Tit 1,15; Heb 9,9.14; 10,2.22; 13,18; 1Pet 2,19; 3,16.21 von συνείδησις (*syneidēsis*) bzw. von συνειδέσθαι (*syneidenai*)³, Ausdrücke, die – zumindest was συνείδησις betrifft – in deutschsprachigen Übersetzungen häufig mit „Gewissen“ wiedergegeben werden. Doch diese Übersetzung knirscht gelegentlich. So mag man 1Kor 4,4 zwar vielleicht entfernt *paraphrasieren*: „Ich habe kein schlechtes Gewissen!“ Doch nüchtern lautet die paulinische Pointe: „Ich bin mir selbst nichts [sc. keiner problematischen Handlung oder Absicht] bewusst. Doch dadurch werde ich nicht gerecht gesprochen. Wer mich richtet, ist der Herr!“ Paulus könnte also auch verurteilt werden, obgleich er sich keiner Schuld bewusst ist. Ein „gutes Gewissen“ hülfte ihm nichts, weil er sich selbst auf der Ebene des Bewusstseins nicht hinreichend zugänglich ist. Sich selbst

¹ Michael Wolter, Art. Gewissen II. Neues Testament, TRE 13 (1984), 213-218, 214, freilich mit vorsichtigen Einschränkungen. Cf. aber Edmund Hermsen, Art. Gewissen I. Religionsgeschichtlich, und Wilfried Härle, Art. Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch (RGG³ 3 [2001], 899f; 902-906). Hermsen, a.a.O., zeigt im Anschluss nicht zuletzt an Jan Assmann, Die Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Ders./Theo Sundermeier (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen, 1993 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), 81-113, dass die *Fragestellung* nicht nur in der griechischen-römischen Antike, sondern selbstverständlich in der Idee vom „Herzen“ ägyptische und israelitisch-jüdische Vorläufer hat. In Mesopotamien scheint die Forschungslage – soweit ich sehe – noch unübersichtlich.

² Martin Kähler, Das Gewissen. Ethische Untersuchung. Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffs I/1: Altertum und Neues Testament (1878), Darmstadt 1967, 216ff. Methodisch genauer wäre heute zu sagen, dass die synoptische und johanneische Semantik, die Jesus in der *Evangelienammlung* als Hauptfigur von Erzählungen darstellt, „das Gewissen“ nicht erwähnt.

³ Koh 10,20; Sap 17,10LXX zeigen immerhin, dass das „Alte Testament“ der frühen Christen, die LXX, auf συνείδησις zurückgreift.

Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen

Herausgegeben von Walter Bechinger
und Uwe Gerber

Band 8

Walter Bechinger
Susanne Dungs
Uwe Gerber
(Hrsg.)

Umstrittenes Gewissen



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften